

EL PANTELISMO DE SCHOPENHAUER*

SCHOPENHAUER'S PANTHELISMUS

por

Eduard von Hartmann

Tania León López (traducción)

Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro) | México

* Hartmann, Eduard von. "Schopenhauer's Panthelismus." *Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts*, Carl Duncker's Verlag (C. Heymann), 1876, pp. 636–649. Criterio terminológico: se traduce *Panthelismus* como pantelismo (no "panteísmo"); Hartmann forma el término por analogía con *Panlogismus* a partir de ἐθέλω / θέλωμαι, "querer". Se mantiene de forma sistemática *Vorstellung* = "representación", *Erscheinung* = "fenómeno", *Wesen* = "esencia", *An-sich* = "en-sí", *Willen-sakt* = "acto de voluntad" y *All-Eine* = "Uno-Todo". Hartmann emplea consecutivamente *Realidealismus* e *Idealrealismus*; se conserva la diferencia como "realidealismo" e "idealrealismo". Las citas de Schopenhauer se traducen directamente del alemán reproducido por Hartmann y se conservan las referencias del original.

1. El principio fundamental de Schopenhauer

El sistema de Schopenhauer es una combinación del realismo con el idealismo y del espiritualismo con el materialismo, en cuanto todo ser se escinde en voluntad e intelecto, y en esencia y fenómeno; de tal manera que el lado de la voluntad y de la esencia se asigna al realismo y al espiritualismo, mientras que el lado del intelecto y del fenómeno corresponde al idealismo subjetivo y al materialismo; a través de estos cuatro elementos se deja sentir, como un quinto, un idealismo objetivo todavía embrionario.

La aportación imperecedera de Schopenhauer puede expresarse en las siguientes proposiciones:

“La suposición de que la voluntad no puede ser ni querer sin una representación consciente es falsa. Toda fuerza es voluntad, toda voluntad es Una: nada es real sino voluntad y fuerza; por consiguiente, todo lo real está comprendido en la Voluntad Una. La Voluntad Una e indivisible sólo se escinde en multiplicidad mediante sus actos o acciones, y los vuelve unos contra otros.”

Con ello queda dada una concepción del mundo que desarrolla una indicación de Schelling (*Werke*, secc. I, vol. 7, pp. 350–352): un monismo o panteísmo de la voluntad, en el cual todas las cosas son voluntad y están comprendidas en una voluntad originaria. Por analogía con la expresión “panlogismo”, este punto de vista puede designarse con una sola palabra como pantelismo (de ἐθέλω o θέλωμαι). Éste es el núcleo inmovible y más íntimo de la filosofía schopenhaueriana; es el punto focal en el que convergen todos sus rayos y la concepción que ofrece la esencia de las cosas, prescindiendo de su fenómeno. Al juzgar las restantes partes del sistema es indispensable atenerse al monismo de la voluntad, tal como Schopenhauer lo formuló de manera nítida y clara en el resumen final de su obra principal, aun cuando en aquellas otras partes aparezcan contradicciones con el principio supremo. En tal caso, no sería este principio el que habría que modificar, sino las afirmaciones que lo contradicen, a fin de hacer desaparecer la contradicción.

2. El idealismo subjetivo

Ya la unión del idealismo subjetivo con el realismo de la voluntad contiene una contradicción semejante. El idealismo subjetivo sólo es consecuente cuando afirma: “todo lo representado es sólo representación”; pero entonces se convierte precisamente en aquello que Schopenhauer, bajo el nombre de “egoísmo teórico”, remite al manicomio, aunque declare que dicho egoísmo es irrefutable (!).

El idealismo no admite compromisos. O bien todo cuanto yo represento es únicamente mi representación, y entonces también la voluntad que yo represento es sólo mi representación, sin realidad trascendente, con lo cual el monismo realista de la voluntad constituye un sistema falso; o bien estoy autorizado para inferir, a partir de la percepción consciente de mi voluntad, la existencia real de mi voluntad, y entonces estoy igualmente autorizado para inferir, a partir de la percepción consciente de mi reloj, la existencia real de mi reloj, con lo cual el idealismo subjetivo resulta falso.

De acuerdo con el principio anterior, tendríamos que afirmar esto último, incluso si el punto de vista idealista no fuera ya de por sí injustificado e insostenible. Que todo el mundo que conozco sea también un mundo representado por mí es una proposición tautológica que a nadie se le ha ocurrido negar; pero que sea solamente algo representado por mí, es decir, que no existiría si yo —o algún otro sujeto— no lo representase, constituye el error del idealismo³, error que no admite el compromiso que supone la excepción de Schopenhauer de que ese mundo sea, al menos, voluntad

³ Véase mi “Fundamentación crítica del realismo trascendental” (*Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus*). El tratamiento de la cuestión en un escrito especial permite pasar aquí rápidamente sobre ella.

(con lo cual, además, nada se ha dicho todavía acerca del modo en que la voluntad posee actualidad en cada caso particular).

Ningún no-idealista sostendrá hoy que la esencia en sí del correlato real del objeto representado por mí sea idéntica a mi representación de ese objeto. Precisamente por ello merece elogio la cautela de Schopenhauer cuando reconoce que la esencia en sí del correlato real correspondiente a la voluntad percibida por mi conciencia no es de ningún modo idéntica a esta última, sino que permanece completamente desconocida para nosotros (*WWV* II, 221, abajo). Como idealista, sin embargo, tendría que negar la existencia de semejante correlato desconocido y afirmar que la voluntad, en cuanto fenómeno subjetivo, constituye lo último.

El motivo más profundo de que Schopenhauer no fuese capaz de superar el idealismo subjetivo parece encontrarse en que no veía ninguna otra posibilidad de silenciar la objeción que el entendimiento natural, de manera instintiva, dirige contra cualquier especie de monismo. El entendimiento natural percibe una multiplicidad de cosas e individuos y por ello se opone al monismo. Schopenhauer cree que sólo puede acallar esta resistencia —que Spinoza todavía había ignorado con altivez— declarando que la multiplicidad percibida es una apariencia subjetiva. Schelling y Hegel, en cambio, habían reconocido ya que dicha multiplicidad, aunque no pertenece a la esencia, sí pertenece al fenómeno puesto divina u objetivamente —y no meramente puesto de manera subjetiva—. Una conciliación plenamente satisfactoria del monismo con el entendimiento natural sólo es posible, desde luego, mediante la doctrina de lo inconsciente.

3. El materialismo

La voluntad es un principio inmaterial que conocemos como momento esencial del espíritu; por ello bien podemos denominarla un principio espiritualista. Frente a esto, Schopenhauer concibe el intelecto de una manera puramente materialista, al presentarlo, junto con Moleschott, Büchner y Vogt, como producto de la materia nerviosa.

Cree poder establecer un compromiso entre el espiritualismo y el materialismo delimitando exteriormente sus respectivos ámbitos. Pero este intento es tan inadmisible como carente de valor. Es inadmisible porque todas las pruebas en favor del origen puramente material del intelecto poseen exactamente la misma validez —o invalidez— respecto del origen de la voluntad; y carece de valor porque esta resistencia parcial al materialismo no hace al mundo ni un ápice más comprensible que el materialismo pleno e íntegro.

Los materialistas tienen indudablemente razón cuando sostienen que la integridad de la función cerebral es *conditio sine qua non* de la integridad de toda actividad espiritual consciente, sin excepción, puesto que la experiencia enseña que una anomalía de la función cerebral provoca anomalías tanto en la vida del deseo y del sentimiento como en la vida de la representación. Pero no es mediante una disección del espíritu, inadmisible en la realidad concreta, y una separación entre la actividad de la voluntad y la del intelecto como puede reconocerse esta ley fisiológica sin caer en las consecuencias del materialismo completo, sino únicamente mediante la distinción entre la actividad espiritual consciente y la inconsciente.

El materialismo encierra en sí la inexplicabilidad del proceso del mundo porque lo rebaja a un juego de elementos que actúan ciega y absurdamente, con lo cual la aparición de organismos dotados de sentido e incluso reflexivos queda sustraída a toda posibilidad de comprensión. El idealismo subjetivo consecuente no modifica en nada esta inexplicabilidad cuando sustituye el proceso objetivo del materialismo por un mero proceso interno y subjetivo de representaciones: tan absurdamente como allí surge el mundo dotado de sentido, así de absurdamente surge aquí la representación dotada de sentido del mundo.

Schopenhauer adopta ambas inexplicabilidades al efectuar la imposible unión entre materialismo e idealismo subjetivo; y añade todavía la contradicción de que mis representaciones sean producto de mi actividad cerebral mientras que mi cerebro individual y la materia de éste no

han de ser sino mi representación. Tampoco mejora las cosas excluyendo la voluntad del dominio del materialismo, pues su voluntad es, confesadamente, un principio tan irracional, ciego y carente de sentido como la materia y las fuerzas materiales de los materialistas.

La cuestión adopta un aspecto muy distinto cuando se abandona de una vez por todas el idealismo y, al mismo tiempo, se restringe la ley de la integridad de la función cerebral hasta donde la confirman los experimentos, esto es, a la actividad espiritual consciente. Entonces la actividad espiritual inconsciente subsiste por sí misma como función puramente inmaterial, mientras que la actividad consciente aparece como producto conjunto de aquélla y de la función cerebral.

4. El idealismo objetivo

El semimaterialismo y el idealismo subjetivo de Schopenhauer se vuelven todavía más imposibles cuando se toma en consideración el segundo libro de *El mundo como voluntad y representación*, que trata del sujeto puro del conocimiento y de su objeto, la Idea platónica. La Idea no debe confundirse con el concepto.

El concepto es abstracto, discursivo, completamente indeterminado dentro de su esfera y determinado sólo por sus límites; accesible y comprensible para cualquiera que posea razón; comunicable mediante palabras sin otra mediación y susceptible de agotarse enteramente mediante su definición. La Idea, en cambio, que acaso podría definirse como representante adecuado del concepto, es enteramente intuitiva y, aunque representa una cantidad infinita de cosas particulares —no las comprende bajo sí como hace el concepto—, “está, sin embargo, completamente determinada; [...] no es comunicable de modo absoluto, sino sólo de manera condicionada, pues la Idea captada y reproducida en la obra de arte habla a cada cual únicamente en proporción a su propio valor intelectual.

El concepto se asemeja a un recipiente muerto en el cual aquello que se ha depositado permanece realmente yuxtapuesto y del cual tampoco puede extraerse más —mediante juicios analíticos— que aquello que se introdujo en él —mediante reflexión sintética—; la Idea, por el contrario, se asemeja a un organismo vivo, en desarrollo y dotado de fuerza generadora, que produce aquello que no se encontraba encerrado de antemano en él.

Si los conceptos son los *universalia post rem*, las Ideas son los *universalia ante rem* y, por ejemplo, representantes de las especies naturales. Las Ideas reproducen la esencia de las cosas bajo la forma de la representación y son, por tanto, lo mismo que la cosa en sí de Kant.

Aquí se manifiesta la insostenibilidad del idealismo subjetivo. Pues si, conforme a los principios idealistas, el espacio, el tiempo, la causalidad y, en general, toda relación son extraños a la esencia de las cosas, entonces las Ideas, destinadas precisamente a reproducir la esencia de éstas, deben estar tan desprovistas de tales formas y categorías como la cosa en sí kantiana, si es que no han de recaer en la forma de la representación ordinaria. Schopenhauer reconoce esto repetidas veces.

Pero yo pregunto: ¿qué queda de mi representación de este animal si debo sustraerle: 1) su color, su figura y la disposición interna de sus partes —como relaciones espaciales—; 2) su modo característico de actuar, su comportamiento y su manera de vivir —como relaciones temporales—; y 3) las peculiaridades de su estructura y de sus instintos adaptadas a su elemento, a las condiciones climáticas, a sus enemigos y alimentos, así como a su vida sexual y a la crianza de sus crías —en cuanto relaciones con otras cosas y, especialmente, relaciones causales y teleológicas—?

En tal caso habré eliminado efectivamente todo aquello que proporcionaba contenido a la Idea, y el residuo será igual a cero: la X absolutamente indeterminada de la “cosa en sí” kantiana. Por consiguiente, o bien los principios idealistas son correctos, y entonces no existen Ideas en el sentido de Schopenhauer, puesto que su contenido se reduce a cero; o bien existen tales Ideas, y entonces el idealismo subjetivo es falso. Como ya hemos encontrado que el idealismo contradice además el

principio fundamental de Schopenhauer, aceptaremos tranquilamente la segunda alternativa y seguiremos examinando la Idea.

Las Ideas son el “en-sí”, la esencia o las formas originarias eternas de las cosas (*universalia ante rem*); los fenómenos perecederos proceden inmediatamente de una disgregación espacial y temporal de las Ideas. Por otra parte, la Idea ofrece la esencia de las cosas únicamente bajo la forma de la representación: es una *species* del *genus* “representación”.

Pero si “no sólo carecemos del derecho, sino también de la capacidad de pensar el conocimiento y la representación de otro modo que como un fenómeno cerebral”, se sigue de ello que también las Ideas sólo pueden ser pensadas como fenómenos cerebrales. Ahora bien, si la Idea es un fenómeno cerebral, entonces es el fenómeno de un fenómeno —el cerebro— y, por consiguiente, no es una esencia existente en sí ni una forma originaria de la cual debiera surgir primeramente todo fenómeno; tampoco es eterna sino, como cualquier fenómeno, temporal: en suma, deja de ser Idea.

Si, por el contrario, la Idea es verdaderamente una forma originaria eterna que precede al fenómeno, entonces no puede ser un producto cerebral y el materialismo tiene que ser falso.

Hemos visto, por tanto, que la doctrina schopenhaueriana de la Idea, al igual que su doctrina de la voluntad, contradice tanto al idealismo subjetivo como al materialismo. Sólo resta preguntar si, y de qué manera, puede conciliarse la doctrina de la Idea con la doctrina fundamental de la Voluntad Una. Para ello tendremos que examinar más detenidamente la primera.

5. El sujeto fenoménico y el sujeto absoluto

Ser representación significa para Schopenhauer ser objeto para un sujeto. Puesto que la Idea es representación, también ella debe ser objeto para un sujeto. La pregunta es: ¿para cuál?

Ya del hecho de que la Idea, en cuanto Idea, ha de ser eterna, debemos concluir que también el sujeto para el cual es objeto debe ser eterno. De aquí se desprende que ni el individuo finito y perecedero ni la suma de los individuos capaces de contemplar la Idea —la humanidad— pueden ser ese sujeto, puesto que ninguno de los dos es eterno (la humanidad tiene menos de unos pocos cientos de miles de años).

Schopenhauer confirma esto él mismo cuando explica que el individuo como tal no está capacitado para contemplar la Idea; sólo puede hacerlo una vez suprimida su individualidad, es decir, después de desprenderse completamente de todos los vínculos del interés y de la conciencia individuales, de modo que del individuo anterior no queda sino el sujeto puro, intemporal, del conocimiento.

Este sujeto puro del conocimiento es el “ojo eterno del mundo, que, aunque con grados muy distintos de claridad, mira desde todos los seres vivientes, sin ser afectado por el nacimiento y la desaparición de éstos y que, permaneciendo idéntico consigo mismo, como uno y siempre el mismo, es el soporte del mundo de las Ideas permanentes; mientras que el sujeto individual, cuyo conocimiento se halla enturbiado por la individualidad nacida de la voluntad, sólo tiene por objetos cosas particulares y es, como éstas, perecedero”.

El sujeto de la representación ordinaria es, por consiguiente, individual, temporal y perecedero como ésta; el sujeto puro de la Idea carece de individualidad, es eterno —intemporal— e imperecedero, y es uno y el mismo en todos los individuos. Es decir: es el único sujeto absoluto, del mismo modo que la voluntad es la única Voluntad absoluta.

Resulta claro que, si después de lo dicho todavía se quisiera mantener el materialismo, sólo podría concedérsele validez respecto del sujeto individual de la representación ordinaria, pero no respecto del sujeto puro —absoluto— de la Idea, pues aquello que es eternamente imperecedero y uno no puede ser producto de los múltiples fenómenos perecederos —los cerebros—.

Pero entonces habría que aceptar el milagro de la unión del sujeto absoluto y eterno con el sujeto fenoménico individual. Sólo es posible evitar semejante milagro abandonando enteramente el materialismo y concibiendo los sujetos individuales como simples limitaciones fenoménicas individuales del único sujeto absoluto. Esta concepción se encuentra, de hecho, bastante próxima a Schopenhauer cuando sostiene que, mediante la supresión de las barreras de la individualidad, el sujeto ordinario puede transformarse en el sujeto puro de la Idea.

Otra cuestión es, ciertamente, si el ser humano posee la capacidad de despojarse temporalmente de las barreras de su individualidad y contemplar de ese modo los *universalia ante rem*. Así como la individualidad se presenta objetivamente como organismo delimitado, subjetivamente se presenta como conciencia. La supresión de la individualidad es, por tanto, en este último aspecto, absolutamente inconcebible sin supresión de la conciencia.

Schopenhauer no expresa esta consecuencia con palabras desnudas, pero deja entreverla con bastante claridad cuando afirma que el sujeto tendría que perderse de tal modo en el objeto que fuese “como si sólo existiese el objeto, sin nadie que lo percibiese, de modo que ya no fuese posible separar al que contempla de la contemplación, sino que ambos se hubiesen convertido en uno”. Ciertamente, en la Idea seguirían existiendo sujeto y objeto, pero “ya no serían distinguibles en ella porque se colman y penetran mutuamente por completo”; no se enfrentarían como extraños y separados, como sucede en la representación ordinaria —consciente—.

Sólo ahora alcanzamos la plena comprensión del asunto. No es correcto afirmar que las Ideas eternas sean meros objetos para un sujeto eterno enfrentado a ellas. Esa separación es falsa. La Idea eterna es, más bien, la unidad eternamente inseparable del sujeto eterno y de sus objetos eternos; la Idea es un acto eterno de intuición intelectual o inteligible³, en el cual sujeto y objeto quedan suprimidos como momentos diferenciables: la Idea es el eterno sujeto-objeto.

Si la conciencia descansa en la contraposición separada entre sujeto y objeto, entonces la unidad indistinguible y la completa compenetración de ambos implican necesariamente inconsciencia.

Si, por tanto, el ser humano es capaz de una intuición de la Idea, sólo puede serlo por una vía mística, en un estado inconsciente; y ya no como individuo ni como ser humano, sino en cuanto él mismo es el sujeto-objeto absoluto, o, mejor dicho, en cuanto el sujeto-objeto absoluto es él mismo.

Este sujeto-objeto absoluto, o Idea inconsciente, representa entonces el aspecto representativo de aquella actividad espiritual inconsciente de la cual vimos anteriormente que debe constituir uno de los factores que, unido a la función cerebral como segundo factor, produce la actividad espiritual consciente. Debe recordarse a este respecto que el propio Schopenhauer define la Idea como “un organismo vivo, en desarrollo y dotado de fuerza generadora”.

Hemos visto, pues, que el doble engendro constituido por el idealismo subjetivo y el materialismo resulta incompatible, en todos los aspectos, con los componentes fundamentales del sistema schopenhaueriano, y que debe ser sustituido por un idealismo objetivo cuyos elementos fueron proporcionados por el propio Schopenhauer. Lo que le impidió asirlo con firmeza fue su obstinado apego a aquellas teorías erróneas, de las cuales no consiguió desprenderse porque carecía del concepto de **representación inconsciente**, concepto que bien habría podido tomar del “idealismo trascendental” de Schelling, a quien tanto denostó.

6. Idea y voluntad

Examinemos ahora cómo determina el propio Schopenhauer la relación de la Idea con la voluntad. Así como las Ideas son el en-sí de las cosas, la voluntad ha de ser el en-sí de las Ideas. Si las cosas constituyen la objetividad mediata e inadecuada de la voluntad, las Ideas son su objetividad inmediata y adecuada.

³ Schelling describe la intuición inteligible o intelectual, destinada a captar la unidad del sujeto-objeto, exactamente del mismo modo que Schopenhauer describe la intuición de la Idea, con la única diferencia de que el primero añade expresamente que “no puede presentarse en absoluto en la conciencia”.

Voluntad e Idea son idénticas con excepción de una única determinación: la Idea posee la forma de la representación.

Estas afirmaciones no son muy apropiadas para esclarecer la relación. Más comprensible resulta la indicación de que, frente a la Voluntad Una e indivisible, las Ideas son “actos individuales y en sí simples de voluntad”; en ellas, la voluntad infinita, ciega y, por tanto, todavía carente de finalidad, se determina en actos simples y determinados.

Con arreglo a ello, la voluntad sería la potencia y la Idea el querer, o el *actus*. Pero si la voluntad como tal es ciega, ¿cómo puede adquirir visión en el acto de querer? Si en cuanto voluntad es un impulso desmesurado e irracional, ¿cómo podría no ser igualmente desmesurado e irracional en el querer? ¿Cómo puede aquello que carece de finalidad darse a sí mismo una finalidad, y lo indeterminado determinarse a sí mismo?

Schopenhauer tiene que admitir que una voluntad que no quiere algo tampoco puede querer verdadera y realmente, sino, a lo sumo, aspirar al querer; y que una voluntad que quiere algo coloca ese algo como finalidad u objeto de su querer. Pero dicha finalidad no puede pensarse sino bajo la forma de la representación, porque su función consiste precisamente en anticipar *idealiter* algo que todavía no existe.

Schopenhauer reconoce indirectamente todo esto con su doctrina según la cual los actos determinados de voluntad son Ideas, pero omite distinguir, dentro del acto volitivo, los dos momentos que se compenetran: el querer en sí, como *actus* de la voluntad, y la finalidad de ese querer. Olvida que sólo esta última, y no el primero, posee la forma de la representación; que sólo el primero puede ser emanación de la voluntad potencial, mientras que la segunda tiene que constituir un principio particular, opuesto a la voluntad, con igual derecho que ella y, sin embargo, indispensable; y que la Idea jamás puede ser engendrada por una voluntad carente de Ideas.

Percibe la necesidad de que su principio fundamental unilateral —la voluntad— sea completado por otro —la Idea—, pero rehúye admitir la coordinación de ambos y cree poder despacharnos con la afirmación de que los dos son idénticos y de que la Idea misma no es otra cosa que el acto determinado de voluntad.

Si anteriormente, en el lado del fenómeno, había reprimido el idealismo objetivo en favor del idealismo subjetivo y del materialismo, aquí, en el lado de la esencia, vuelve a reprimirlo en favor del realismo de la voluntad, en lugar de reconocer ambos lados como complementos con igual derecho y como momentos de un realidealismo, puesto que la voluntad sin la Idea no puede llegar al querer real, mientras que la Idea sin la voluntad no puede llegar al ser real ni al desarrollo.

Un realidealismo semejante está muy lejos de ser un dualismo, siempre que querer y representar sean concebidos únicamente como atributos de la única esencia, del mismo modo que el spinozismo tampoco se convierte en dualismo por sus dos atributos —pensamiento y extensión—.

Ésta es, por consiguiente, la evolución necesaria hacia la que apuntan los propios pensamientos de Schopenhauer y el principio fundamental de su sistema: rechazo del idealismo subjetivo y del materialismo como elementos contradictorios y falsos; equiparación del realismo de la voluntad y del idealismo objetivo; y unión de ambos en un idealrealismo o espiritualismo pleno —querer y representar comprenden la totalidad del espíritu—, es decir, en un monismo —panteísmo— del espíritu.

Quien pretenda conservar el sistema de Schopenhauer todo lo posible en la forma en que nos ha sido transmitido y mantenerlo como verdadero encontrará, ciertamente, en su doctrina de las Ideas la parte más débil y disparatada de su filosofía e intentará, consecuentemente, reprimir todavía más el idealismo objetivo de lo que lo hizo el propio Schopenhauer.

Nosotros, por el contrario, reconoceremos precisamente en este hijastro del sistema —que frente a los demás elementos parece casi una quinta rueda del carro— la irrupción victoriosa de una verdad eterna contra la voluntad y el conocimiento del propio autor, quien en este apéndice no pretendía crear otra cosa que un principio explicativo de la estética, pero en realidad proporcionó los elementos necesarios para superar desde sus fundamentos la falsa unilateralidad de su ciego realismo de la voluntad.

7. El individuo y el Uno-Todo

Una vez resuelto el objeto principal de nuestra consideración, abordaré para concluir otra cuestión importante: la relación del individuo con la Voluntad del Uno-Todo.

Schopenhauer, el idealista subjetivo, nos dice naturalmente que toda multiplicidad e individualidad es una mera apariencia subjetiva; Schopenhauer, el realista, nos enseña, en cambio, que la individualidad es puesta por la voluntad, pues ésta se determina en numerosos actos particulares y en sí simples de voluntad —Ideas—, y éstos, a su vez, mediante su disgregación en tiempo y espacio, producen la multiplicidad del fenómeno y, por consiguiente, también los individuos particulares.

Sólo podemos atenernos a la respuesta del realista, ya que la concepción idealista degrada también mi aceptación de una multiplicidad de sujetos al rango de ilusión, dejándome así como único sujeto absoluto y teniendo, sin embargo, que reconocer como inexplicable la limitación representada de mi subjetividad si ésta no ha de ser puesta objetivamente por la voluntad. Pero si una limitación —a saber, la mía— ha sido puesta por la voluntad, también pueden haber sido puestas varias, con lo cual queda restablecida *realiter* la multiplicidad.

Expresándolo en el sentido del idealrealismo, el individuo es una unidad compuesta por cierto número de actos determinados, más o menos continuos, de la voluntad del Absoluto, referidos a su organismo. Estos actos comienzan con su concepción y terminan con su muerte. A la índole de aquellos actos de voluntad que condicionan su conducta moral la denominamos carácter individual.

La individualidad, como Schopenhauer señala con razón, está enteramente ligada al organismo y, por tanto, no puede subsistir ni antes del nacimiento ni después de la muerte. La esencia o el en-sí del individuo, por el contrario, es imperecedera precisamente porque no es individual.

De esto se sigue con evidencia que también el carácter individual pertenece únicamente al fenómeno y no a la esencia; es decir, que no puede existir un carácter individual inteligible, pues lo individual contradice a lo inteligible —tomando la palabra en el sentido de Kant y Schopenhauer—.

En lo inteligible, esto es, en la esencia o en-sí de las cosas, no existe multiplicidad alguna y, por tanto, tampoco individuos. O bien existe una esencia individual que trasciende el fenómeno, en cuyo caso el monismo es falso y debe ser sustituido por un pluralismo o una monadología; o bien la indivisibilidad de la Voluntad del Uno-Todo es verdadera, y entonces la afirmación de un carácter individual inteligible y de una libertad trascendente de ese carácter inteligible constituye una contradicción manifiesta.

La esencia del Uno-Todo no puede, naturalmente, ser sino libre, ya que nada existe fuera de ella que pudiera determinarla; pero esta libertad —que no excluye la necesidad interna— es también reconocida por Spinoza y no afecta en absoluto al individuo.

El carácter individual comienza únicamente con aquello que Schopenhauer denomina carácter empírico. Para éste rige el determinismo tanto respecto de su actuar como de su ser, pues es lo que es porque la Voluntad Una e indivisible lo pone como tal; y resulta contradictorio afirmar que el carácter individual, antes de su existencia, haya elegido por sí mismo su propia esencia.

Schopenhauer cae en una contradicción semejante, a propósito de la doctrina de la destrucción del carácter individual, a aquella en que cae al explicar su origen. Mientras caracteriza con plena razón la teoría de la transmigración de las almas como una exposición exotérica de la verdadera situación; mientras demuestra la inutilidad del intento de destruir la esencia mediante el suicidio con la observación de que a la voluntad de vivir le está asegurada la vida, se le escapa la aplicación inmediata de esa misma verdad al caso de la muerte de un individuo en estado de negación de la voluntad.

Mientras dicho individuo vivía, evidentemente no había consumado de manera suficientemente completa la negación de la voluntad, puesto que la existencia del cuerpo, en cuanto objetividad de la voluntad, demostraba también que la voluntad seguía todavía presente. Una vez muerto, a la Voluntad de vivir del Uno-Todo no le ha sucedido otra cosa que el hecho de que los actos volitivos hasta entonces dirigidos hacia aquel organismo se han quedado sin objeto y pueden ahora dirigirse hacia un nuevo objeto.

Es imposible que la convicción consciente que un individuo, ahora fallecido, poseyera anteriormente durante su vida haya dejado una impresión permanente en la Voluntad de vivir, carente de memoria, o que haya disminuido la intensidad de su infinito e insaciable impulso.

La individualidad queda destruida con toda muerte, también con el suicidio; pero la Voluntad del Uno-Todo no puede ser destruida por ningún acontecimiento individual, ni siquiera parcialmente, puesto que la relación de la parte con el todo pertenece exclusivamente al espacio (*WWV* I, 152).

La doctrina de la posibilidad de una negación individual de la voluntad y de la consiguiente evitación del renacimiento sólo puede comprenderse, por tanto, suponiendo que Schopenhauer presupuso tácitamente para ella un pluralismo de las esencias, el cual contradice el monismo de su principio fundamental.

Si la gran conquista de un pesimismo fundamentado científicamente ha de resultar fecunda y ha de abrirse un lugar a la esperanza de una redención de la miseria de la existencia, entonces no puede pensarse en una redención individual, que necesariamente deja intacta la esencia, sino únicamente en un **acto** universal como finalidad del proceso del mundo.

Pero con ello también tendría que concebirse el proceso del mundo como desarrollo hacia esa finalidad; por tanto, la concepción ahistórica del mundo de Schopenhauer, nacida de los falsos principios del idealismo subjetivo, tendría que ceder su lugar a una concepción histórica, para la cual la capacidad de desarrollo de la Idea proporciona fundamento suficiente. Del mismo modo, el quietismo ascético tendría que ser sustituido por una entrega activa al proceso del mundo⁴.

⁴ Véase, sobre este ensayo, mi trabajo “La transformación de la filosofía schopenhaueriana por Frauenstädt” (*Frauenstädt’s Umbildung der Schopenhauer’schen Philosophie*), en *Unsere Zeit*, 1876, cuadernos 4 y 5, reimpreso en la segunda edición de *Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten*; y el libro del Dr. Moritz Venetianer, *Schopenhauer als Scholastiker*, Berlín, C. Duncker, 1873.