

VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN: EL LUGAR DE SCHOPENHAUER EN LA HISTORIA DEL SER DE HEIDEGGER

WILL AND REPRESENTATION:
SCHOPENHAUER'S PLACE IN HEIDEGGER'S HISTORY OF BEING

JOSÉ LUIS VILA LEIRÓS
UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

RESUMEN: En el presente escrito pondremos en relación algunos aspectos de la filosofía de Arthur Schopenhauer con otros de la de Martin Heidegger. Prestaremos especial atención al papel del primero en la historia del ser y a cómo se vertebran en ella algunos conceptos clave como *voluntad*, *representación* y *entendimiento* a través de las alusiones no solo a Schopenhauer, sino también a Schelling y Nietzsche. De todo ello intentaremos desprender el rol de dichos conceptos y comprobar hasta dónde se extiende la deuda idealista que habría en ellos y llegaría hasta hoy en algunos de los presupuestos de la ontología hermenéutica.

PALABRAS CLAVE: Schopenhauer, Heidegger, voluntad, representación, entendimiento, historia del ser, Nietzsche, Schelling.

ABSTRACT: In this paper we will relate some aspects of Arthur Schopenhauer's philosophy to others of Martin Heidegger. We will pay special attention to the role of the first in the history of being and how some key concepts as *will*, *representation* and *understanding* are structured in it through allusions not only to Schopenhauer, but also Schelling and Nietzsche. All this to try to conclude the role of such concepts and see how extended is the idealistic debt in ontological hermeneutic's presuppositions nowadays and some of the budgets of hermeneutics ontology.

KEYWORDS: Schopenhauer, Heidegger, will, representation, understanding, history of being, Nietzsche, Schelling.

I

Toda una etapa del pensamiento de Martin Heidegger pasa por su abordaje de Nietzsche. Tal etapa marca uno de los puntos medulares de su obra: la historia del ser, esa gigantomaquia que ya se anunciaba en *Kant y el problema de la metafísica*¹. En ella Heidegger hace un gran esfuerzo por analizar el concepto de voluntad de poder, y para ello pone este en relación con otros conceptos de voluntad anteriores: por ejemplo los de Aristóteles, Kant, Schelling o Hegel, pero también, y aunque brevemente, con el de Schopenhauer; que abordará principalmente en el primer capítulo del primer tomo de su *Nietzsche*² titulado «La voluntad de poder como arte».

Penetrar en la posición de Schopenhauer en la historia del ser significa varias cosas, pero en lo que se refiere a su relación con Heidegger significa en primer lugar ahondar en la pasión de dos autores por un tercero: Kant. En el caso del primero, y de cara a comprender sus relaciones con el segundo, habrá que indicar que su defensa de Kant, y el hecho de considerarse legítimo heredero de la misma, implicó algo que le separa abiertamente de Heidegger: su constante desprecio por el idealismo alemán, que consideraba una «teología especulativa»³. De Kant, Schopenhauer conservó algo que nos interesa especialmente en el presente escrito: la separación tajante de fenómeno y nouamento (cosa en sí), que en su filosofía serán representación y voluntad respectivamente. Desde aquí habrá que partir si se quiere comprender el núcleo de la filosofía de Schopenhauer, pero también su relación con la de Heidegger. Aludiendo a los lazos entre ambos autores se podría decir que en Schopenhauer lo primero es la diferencia entre voluntad y representación:

Solo la aplicación de esa reflexión puede hacer que no nos quedemos en el fenómeno sino que accedamos a la cosa en sí. Fenómeno significa representación y nada más: toda representación de cualquier clase, todo objeto, es fenómeno. Cosa en sí lo es únicamente la voluntad: en cuanto tal, no es en absoluto representación, sino algo *toto genere* diferente de ella [...].⁴

Schopenhauer dice que la voluntad es diferente (*verschieden*) de la representación *toto genere*. Esto podría ser contrastado con el uso de la misma expresión por parte de un autor que, además de Hegel, Schopenhauer no se cansó de difamar: Friedrich Schelling, quien, en sus *Investigaciones filosóficas*⁵, afirma que las cosas son distintas (*verschieden*) de Dios *toto genere*. Una distinción que, además, es escisión (*schied*):

¹ Heidegger, Martin, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE: México DF, 1996, p. 201.

² Heidegger, Martin, *Nietzsche*, Ariel: Barcelona, 2013.

³ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, Trotta: Madrid, 2009, p. 45.

⁴ *Ibid.*, pp. 162-163.

⁵ Schelling, F. W. J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos: Barcelona, 2004.

Reconocemos más bien que el concepto de devenir es el único apropiado a la naturaleza de las cosas. Pero estas no pueden devenir en Dios considerado de modo absoluto, puesto que son distintas de Él *toto genere* o, para decirlo más correctamente, son distintas de Él infinitamente. Para estar escindidas de Dios tienen que devenir en un fundamento distinto de Él. Pero como no puede existir nada fuera de Dios, esta contradicción solo puede resolverse diciendo que las cosas tienen su fundamento en aquello que, en Dios mismo, no es *Él mismo*, esto es, en aquello que es el fundamento de la existencia de Dios. Si queremos poner este ser al alcance humano, podemos decir que se trata del ansia que siente el Uno eterno de engendrarse a sí mismo. Esta ansia no es el propio Uno, pero sí es con Él igualmente eterna; quiere engendrar a Dios, esto es, a la Unidad insondable, pero precisamente por ello, la unidad no está todavía presente en ella. De ahí que, considerada en sí misma, sea Voluntad, pero voluntad en la que no hay ningún entendimiento y, por lo tanto, no una voluntad subsistente por sí misma y perfecta, ya que, en realidad, es el entendimiento el que es la voluntad en la Voluntad. Con todo, es una voluntad que quiere el entendimiento, es la ansia y deseo de entendimiento; una voluntad que no es consciente, sino que presente, y cuyo presentimiento es el entendimiento. Estamos hablando de la esencia del ansia considerada en y para sí, que ha de ser tomada en consideración aunque haya sido desplazada desde hace tiempo por aquello superior que surgió de ella, y aun cuando no podamos asirla de modo sensible, sino solo mediante el espíritu y el pensamiento.⁶

Varias consideraciones pueden brotar de este párrafo. La primera, constatar que hay un *toto genere* que, si se acepta el paralelismo Schelling-Schopenhauer, alude en ambos a una diferencia. El *toto genere* schopenhaueriano distingue voluntad y representación mientras que el schellinguiano discrimina absolutamente, infinitamente, a Dios de las cosas. El segundo explica que las cosas no pueden estar separadas de Dios sin contradecirse, momento en el que habla del fundamento. Las cosas solo podrían ser distintas de Dios en la medida en que la escisión es posible por el fundamento diferente de Dios (la Voluntad). Ya que nada puede estar fuera de Dios sin contradicción, la única salida es que haya algo que «en Dios mismo no es *Él mismo* [*was in Gott selbst nicht Er Selbst ist*]». Schelling se refiere aquí a aquel dualismo que no permite ningún principio malo que no esté subordinado al bueno: «más arriba se habló del dualismo modificado, según el cual el principio malo no está coordinado al bueno sino subordinado a él»⁷, y que es por ello un «dualismo legítimo» que admite *al mismo tiempo* (*zugleich*) la unidad. La escisión schellinguiana que subyace a este dualismo legítimo establece una relación compleja entre Dios, las cosas infinitamente distintas de él, y el fundamento deviniente y no unitario del cual proceden tanto esas cosas como Dios. El fundamento es una Voluntad en la que no hay entendimiento y por ello es imperfecta, pero que tiene el entendimiento en su esencia, que lo presente, siendo este presentimiento la voluntad de la Voluntad. La Voluntad (en mayúscula) estaría exenta de dicho entendimiento, pero su imperfección, su falta precisamente de entendimiento, no le permitiría «entender» a la Voluntad que tiene una voluntad (en mi-

⁶ *Ibid.*, pp. 165-166.

⁷ *Ibid.*, p. 167.

núscula) en ella. Es dicha voluntad la más mayúscula de las voluntades, aquella que puede llevar a la Voluntad a la perfección: «el ansia y deseo de entendimiento». Este entendimiento es la «esencia del ansia considerada en y para sí» solo asible «mediante el espíritu y el pensamiento». Resultaría demasiado extenso de cara a los propósitos del presente escrito profundizar aquí en estas relaciones, y creemos que bastará lo indicado por ahora para poder decir que el entendimiento juega un papel decisivo en la distinción *toto genere* entre Dios y las cosas en Schelling, así como lo hace la voluntad (considerada en mayúscula o minúscula).

Cierta influencia de Schelling en Schopenhauer estaría insinuada en el *toto genere* y plasmada en este a través de la diferencia entre voluntad y representación. La cuestión para nosotros sería: ¿juega el mismo papel en Schelling y Schopenhauer el entendimiento? Habrá que apelar aquí a otro *toto genere*. Es el que, en Schopenhauer, separa la representación intuitiva de la abstracta: «los conceptos forman una clase peculiar, diferente *toto genere* de las representaciones intuitivas hasta ahora consideradas y existentes solo en el espíritu humano»⁸. Esta nueva distinción aporta lo siguiente: que en Schopenhauer hay una diferencia interna a la representación, y que dicha diferencia marca aquello «existente solo en el espíritu humano». Es aquí donde el papel del entendimiento frente a Schelling varía:

Una fundamentación de la permanencia de la sustancia más profunda, tomada del análisis de nuestras representaciones intuitivas del mundo empírico en general, se encuentra en nuestro libro primero, § 4, donde se ha mostrado que la esencia de la *materia* consiste en la total *unión del espacio y el tiempo*, unión esta que solo es posible por medio de la representación de la causalidad, por lo tanto solo para el entendimiento, que no es nada más que el correlato subjetivo de la causalidad; por eso también la materia no es nunca conocida de otro modo que como acción [*wirkend*], es decir, como causalidad; en ella, ser y actuar [*Wirken*] son una misma cosa, lo cual indica ya la palabra *realidad* [*Wirklichkeit*]. Unión intrínseca de espacio y tiempo –causalidad, materia, realidad– son, pues, una sola cosa, y el correlato subjetivo de esa única cosa es el entendimiento.⁹

Lo relevante de la diferencia *toto genere* entre representación intuitiva y abstracta es que esta nos permite profundizar en la materia, que se ocupa de la representación de la causalidad. Esto ha de ser especialmente señalado ya que, a diferencia de Schelling, que relacionaba el entendimiento con «el espíritu y el pensamiento», Schopenhauer lo hace únicamente con la representación de la causa, con una representación intuitiva que diferencia *toto genere* de la abstracta. Para él el lugar del entendimiento no es el del espíritu y el pensamiento, sino el de la materialidad. A diferencia de Schelling, la voluntad en Schopenhauer no entiende ni tiende hacia el entendimiento pensado o espiritualizado: es *ciega a esta dimensión*, y tiene una función *toto genere* diferente a la de la representación abstracta: ocuparse de la acción de una *Wirken* separada *toto genere* tanto de la voluntad (recordemos, lo en sí) como de la representación abstracta.

⁸ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, op. cit., p. 88.

⁹ *Ibid.*, pp. 538-539.

Por extensión, el entendimiento en Schopenhauer no se refiere a ninguna relación con el fundamento. No se trata entonces en él de un fundamento escindido, sino de *una* voluntad ciega que se escinde a sí misma objetivándose: «así, por todas partes de la naturaleza vemos disputa, lucha y alternancia en la victoria, y precisamente en ello conoceremos con mayor claridad la esencial escisión de la voluntad respecto de sí misma»¹⁰. Para él la escisión no está entre la voluntad y el entendimiento: allí no hay una diferencia *toto genere*, sino en la voluntad misma. En contraste con Schelling la voluntad es *una*, atribución de unidad que Schelling no hace a la Voluntad, sino a Dios. Para este Dios es Uno, pero la voluntad fundamento que escinde e individúa, aquello que «en Dios mismo no es *Él mismo*», lo que está más allá de la unidad y la engendra: el *Selbst*. Schopenhauer, por su parte, no habla de este *Selbst* con respecto a la voluntad a pesar de que ella se escinda, su escisión de la voluntad no tiene *Selbst*, pero tampoco Dios con respecto al cual ser fundamento oscuro. Al representarse intuitivamente la voluntad entiende, pero ya no es voluntad nouménica, no tiene ninguna relación con el entendimiento, ni siquiera aquella teleológica que sí se da en Schelling. Schopenhauerianamente, la voluntad no quiere el entendimiento, que queda supeditado a la causa-efecto y la materia. La filosofía de una voluntad atea se inaugura en este gesto que delimita la representación y aísla y salvaguarda a la voluntad en el en sí. Schopenhauer, con ello, se dirige contra el kantismo de la dialéctica trascendental en la *Crítica de la razón pura* y también contra el lugar que esta abre al idealismo alemán posterior a él. Frente a ellos enfatiza la independencia de una voluntad irrepresentable y ajena al principio de razón, referido únicamente al conocimiento del sujeto y no al en sí:

En consecuencia, se hallaría en un permanente error quien no fuera capaz de llevar a término la ampliación del concepto aquí requerida y con la palabra *voluntad* pretendiera seguir entendiendo la especie única designada hasta el momento, la que está guiada por el conocimiento y se manifiesta exclusivamente por motivos o incluso solo por motivos abstractos, o sea, bajo la dirección de la razón; ese, como se ha dicho, es solo el más claro fenómeno de la voluntad.¹¹

Desde la voluntad schopenhaueriana no existe una diferencia *trascendente* entre razón como *Grund* y como *Vernunft*. En el idealismo el *Grund* sería fundamento de la *Vernunft*, pero no sucede esto en Schopenhauer, no al menos en la experiencia extrema de la filosofía schopenhaueriana: la estética, en la que profundizaremos posteriormente y donde el sujeto de conocimiento puro carece de cualquiera de las dos. No es que la voluntad carezca de fundamento en Schopenhauer sino que es la representación la que carece de él, y no porque hubiese un fundamento que estuviese subordinado en la representación, sino porque Schopenhauer impugna todo discurso sobre el *Grund* como teológico:

¹⁰ *Ibid.*, p. 201.

¹¹ *Ibid.*, pp. 162-163.

Tal *filosofar histórico* produce en la mayoría de los casos una cosmogonía que admite muchas variedades o, si no, un sistema emanantista o una doctrina de la caída; o, finalmente, cuando debido a la desesperación por los infructuosos intentos en esas vías es empujado al último camino produce, a la inversa, una doctrina del continuo hacerse, manar, nacer, surgir a la luz desde la oscuridad, desde el tenebroso fundamento [*Grund*], el fundamento originario [*Urgrund*], el desfundamento [*Ungrund*] y cualesquiera otros desatinos por el estilo, lo cual por lo demás se podría despachar a la mayor brevedad observando que hasta el momento actual ha transcurrido toda una eternidad, es decir, un tiempo infinito, así que todo lo que pueda y deba hacerse ha tenido que hacerse ya. Pues todas esas filosofías históricas, por muchos aires que se den, toman *el tiempo* por una determinación de las cosas en sí [...].¹²

Y volvemos a Heidegger y su relación con Schopenhauer: ¿se puede decir de Heidegger que hizo del tiempo un en-sí? ¿Se puede imputar al *Abgrund* (o al ser, que para el caso «es» Lo Mismo: el *Selbst* de ascendencia schellinguiana ontológicamente diferente de los entes) lo que Schopenhauer proclama acerca de *Grund*, *Ungrund* o *Urgrund*? ¿Es extensible no solo la acusación de tomar el tiempo como un en sí, sino la de que aquí haya una doctrina de la caída¹³ contraria a un materialismo de la naturaleza inmanente y continuista con el discurso idealista de lo suprasensible?

Nuestra filosofía afirmará aquí la misma *inmanencia* que en las demás consideraciones: en contra de la gran doctrina kantiana, no pretenderá utilizar las formas del fenómeno, cuya expresión general es el principio de razón, como trampolín para sobrevolar el fenómeno, que es lo único que les da significado, y aterrizar en la ilimitada región de las ficciones vacías. Antes bien, este mundo real de la cognoscibilidad en el que estamos y que está en nosotros sigue siendo, tanto como la materia, el límite de nuestra consideración: un mundo tan rico de contenido que ni la más profunda investigación de la que el espíritu humano fuera capaz podría agotarla. Y porque el mundo real y cognoscible nunca dejará nuestras consideraciones éticas faltas de materia y realidad, como no lo hizo con las precedentes, de nada tendremos menos necesidad que de recurrir a conceptos negativos y vacíos, y luego hacernos creer a nosotros mismos que decíamos algo cuando levantando las cejas hablábamos de lo «Absoluto», lo «Infinito», lo «Suprasensible» y cualesquiera otras negaciones semejantes [...].¹⁴

Dejemos apartado el tema del tiempo. El mundo, *como voluntad y representación*, no lo toma como un en sí, pero tampoco lo hace con la razón. La filosofía schopenhaueriana no tiene en esta un elemento esencial sino que aparece subordinada tanto a la voluntad como a la representación. Esta no funcionaría bajo principios enteramente racionales sino en primer lugar intuitivos: punto crucial de la distinción entre representación intuitiva y abstracta. En Scho-

¹² *Ibid.*, pp. 329-330.

¹³ Cfr. Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, Editorial universitaria: Santiago de Chile, 1997, «El ser cotidiano del Ahí y la caída del Dasein».

¹⁴ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, *op. cit.*, pp. 329-330.

penhauer el poder de la intuición no es racional pero sí representativo: a esto habría que añadir, además, que la representación intuitiva es en primer lugar animal (también ahondaremos en esto después), y solo posteriormente racional o autoconsciente. La diferencia *toto genere* pero interna a la representación depotencia el principio de razón al incluir el evolucionismo del querer en el ámbito de la representación intuitiva:

Los cambios que experimenta cada cuerpo animal son conocidos inmediatamente, esto es, sentidos; y al referirse inmediatamente ese efecto a su causa, nace la intuición de esta como *objeto*. Esa referencia no es un razonamiento realizado con conceptos abstractos, no se realiza mediante la reflexión ni voluntariamente sino de forma inmediata, necesaria y segura. Es la forma cognoscitiva del *entendimiento puro*, sin la cual nunca tendría lugar la intuición, sino que quedaría simplemente una conciencia vaga, semejante a la de las plantas, de los cambios del objeto inmediato, que se seguirían unos a otros sin significado ninguno, siempre y cuando no tuvieran significado para la voluntad por no ser dolorosos o placenteros. [...] Solo cuando el entendimiento pasa del efecto a la causa aparece el mundo como intuición extendida en el espacio, cambiante en la forma y permanente en la materia a lo largo del tiempo. Pues él une espacio y tiempo en la representación *materia*, es decir, actividad. Este mundo como representación existe solamente por y para el entendimiento.¹⁵

II

El papel de la intuición no tiene protagonismo únicamente en el ámbito del conocimiento. No hay que olvidar el importante papel que esta tiene en su relación con el sujeto de conocimiento puro en la ya mentada «experiencia extrema» schopenhaueriana: la estética. Dicho sujeto, en tanto accede a la representación en su perfección, se sumergiría en una única imagen intuitiva quedando solamente *todo el mundo como representación*:

Cuando un sujeto, elevado por la fuerza del espíritu, abandona la forma habitual de considerar las cosas, dejando de ocuparse únicamente de sus relaciones recíprocas –cuyo fin último es siempre la relación con la propia voluntad– guiado por las formas del principio de razón; es decir, cuando no considera ya el dónde, cuándo, porqué y para qué de las cosas sino única y exclusivamente el *qué*, cuando su conciencia no se interesa tampoco por el pensamiento abstracto, por los conceptos de la razón, sino que, en lugar de todo eso, entrega a la intuición todo el poder de su espíritu, se sumerge totalmente en ella y llena toda su conciencia con la tranquila contemplación del objeto natural que en ese momento se presenta, sea un paisaje, un árbol, una roca, un edificio o cualquier otra cosa; y así, utilizando una expresión muy significativa, se pierde completamente en ese objeto, es decir, olvida su individualidad, su voluntad, y queda únicamente como puro sujeto, como claro espejo del objeto, de modo que es como si solo existiera el objeto sin nadie que lo percibiera y no se puede ya separar al que intuye de la intuición sino que ambos se han hecho una misma cosa, ya

¹⁵ *Ibid.*, p. 60.

que toda la conciencia está totalmente llena y ocupada por una sola imagen intuitiva; cuando de este modo el objeto está separado de toda relación con algo fuera de él y el sujeto de toda relación con la voluntad, entonces lo así conocido no es ya la cosa individual en cuanto tal sino la *idea*, la forma eterna, la objetividad inmediata de la voluntad en ese grado: y precisamente por eso, el que está sumido en esta intuición no es ya un individuo, pues el individuo se ha perdido en ella: es un *puro*, involuntario, exento de dolor e intemporal *sujeto de conocimiento*. [...] El puro sujeto del conocimiento y su correlato, la idea, han salido de todas aquellas formas del principio de razón: el tiempo, el lugar, el individuo que conoce y el que es conocido, no tienen para ellos significado alguno. Solamente en la medida en que, según se ha descrito, un individuo cognoscente se convierte en sujeto puro del conocer y el objeto considerado se eleva a idea, aparece puro y en su totalidad el *mando como representación* y se produce la completa objetivación de la voluntad, ya que solo la idea es su *objetividad adecuada*. [...] Pues, prescindiendo de aquel *mando como representación*, no queda nada más que el *mando como voluntad*. La voluntad es el en sí de la idea que la objetiva perfectamente; es también el en sí de la cosa individual y del individuo que la conoce, los cuales la objetivan imperfectamente. En cuanto voluntad, fuera de la representación y todas sus formas, es una y la misma en el objeto contemplado y en el individuo que, elevándose en esa contemplación, se hace consciente de sí mismo como sujeto puro. De ahí que ambos no sean diferentes en sí mismos: pues en sí son la voluntad que aquí se conoce a sí misma, y la pluralidad y diversidad solo existen en cuanto modo y manera en que se produce ese conocimiento, es decir, que no existen más que en el fenómeno y en virtud de su forma: el principio de razón. [...] En sí misma, es decir, fuera de la representación, esa voluntad es idéntica a la mía: solamente en el mundo como representación, cuya forma es como mínimo la de sujeto y objeto, nos distanciamos como individuo cognoscente y conocido. Tan pronto como se ha suprimido el conocer, el mundo como representación, no queda más que mera voluntad, afán ciego. El hecho de cobrar objetividad y convertirse en representación supone de un golpe el sujeto y el objeto: pero el que esa objetividad sea una pura, perfecta y adecuada objetividad de la voluntad, supone el objeto como idea, libre de las formas del principio de razón, y el sujeto como puro sujeto del conocimiento, libre de la individualidad y la servidumbre de la voluntad.¹⁶

El mundo como voluntad y representación es también el mundo como voluntad y experiencia estética. Esta es la más perfecta representación, la total intuición representadora de una voluntad irrepresentable que aprehende la idea platónica a la Schopenhauer, la experiencia libre de un volente sin razón suficiente que representa con pureza la «*objetividad adecuada*» de la voluntad. En este ámbito ya solo queda la distinción sujeto-objeto y ninguna más, aunque con matices. Los matices estarían en que el objeto dejaría de ser tal en cuanto se reflejase en el espejo de la conciencia del sujeto puro produciéndose la compenetración entre ambos en una única imagen intuitiva: «ambos se han hecho una misma cosa». Pero atendiendo a las palabras de Schopenhauer comprobamos que *sigue hablando de un sujeto*, aunque sea un sujeto puro de conocimiento al borde de no serlo dada su máxima compenetración y adecuada objetivación de la voluntad. No hay en Schopenhauer una *renuncia total* al sujeto en la experiencia estética,

¹⁶ *Ibid.*, pp. 232-235.

sino al principio del razón en el sujeto (purificación) y, al mismo tiempo, al objeto en tanto transformado en idea.

La relación estética no es entre sujeto y objeto *per se*, esto supondría una comprensión del mundo no solo como representación, sino como representación en la que obra el principio de razón. La experiencia estética se da entre la intuición de un sujeto *puro* que *conoce* (la ausencia de conocimiento implicaría la inmersión imposible en una voluntad *ciega*) y la idea. Gracias a esto hay «una pura, perfecta y adecuada objetividad de la voluntad»: el objeto se convierte en idea y se libera del principio de razón y el sujeto se libera «de la individualidad y la servidumbre de la voluntad» convirtiéndose en puro. Esta es *la diferencia estética última* que Schopenhauer introduce: la representación como relación entre sujeto puro e idea donde lo intuitivo hace callar lo abstracto. A la luz de esto cobra mayor relieve lo que Schopenhauer dice en su crítica a Kant al acusarlo de haber introducido el pensamiento en la intuición confundiendo representación intuitiva y abstracta y denominando al término medio entre ellas *experiencia* (la confusión se produciría al nivel del *Gegenstand* como objeto de pensamiento). La voluntad sería ciega en tanto ausente de principio de razón y de representación, pero esta sería solo parcialmente racional: en ella habría un lugar para la experiencia «irracional» estética. La forma mínima de la representación se conserva, pero no un principio de razón que se quiebra. Principio de razón y representación *son también diferentes* en Schopenhauer y lo que los distingue es la adecuación, pureza y perfección de la objetivación. Esta mostraría la representación en su esencia: *perfecta* en tanto prescinde del principio de razón. Por último quedaría únicamente la voluntad irrepresentable, *toto genere* diferente de la representación.

Las repercusiones de la experiencia estética y de esta diferencia entre principio de razón y representación habrán de ser añadidas a la relación Heidegger-Schopenhauer. Anteriormente señalamos la crítica al tiempo como un en sí. Si se aceptase la prolongación a la historia del ser de esta última crítica encontraríamos que tiene cierta incidencia con respecto a los autores que cabría señalar como *hitos* de la filosofía y serían susceptibles de formar parte de ella. Este es un punto relevante a la hora de acercarse a la relación Schopenhauer-Heidegger debido no solo a las divergencias habidas entre él y el idealismo con respecto al entendimiento, o al menos en el presente texto entre él y Schelling, sino también debido a las que se derivan de la actitud ofensiva del primero con el segundo. La supuesta veracidad ontológica de la historia del ser estaría entonces influida, además de por un modo idealista de concebir la voluntad, por una decisión de inclusión o exclusión en función de la filiación más o menos idealista de sus autores (¿dónde están Spinoza y otros tantos como él?). Podría no extrañar demasiado que el papel de Schopenhauer sea tan anecdotico teniendo en cuenta la frecuencia e intensidad de sus insultos por una especie de código de etiqueta filosófico que, si bien resultaría también discutible, no lo será en este lugar; pero probablemente es más preocupante y tendenciosa la manera en la que Heidegger interpreta la voluntad en consonancia con ese espíritu idealista. Es aquí donde penetra la importancia, no solo del lugar de la representación con respecto a la razón en la experiencia estética o la disputa sobre el en sí y el tiempo, sino el papel que

juega en ambos filósofos y lo que significa de cara a sus posturas y las de otros el problema de la animalidad, al que ya hemos aludido. Con respecto a este punto, en Schopenhauer es crucial la separación entre representación intuitiva y abstracta. Lo que queremos resaltar ahora es que Heidegger pierde de vista por completo no solo esta separación sino también la que hay entre principio de razón y representación en su historia del ser asimilando ambas y que esto afecta a lo que sea la animalidad para cada uno de estos autores. ¿Qué implicaría entonces que para Heidegger la voluntad esté determinada por ideas y en tanto tal sea idealista?

¿Qué es lo determinante, lo representado en cuanto tal o aquello que se apetece? ¿El apetecer representante está determinado por la representación o por el deseo? Dicho de otro modo: ¿es la voluntad un representar, es decir, está determinada por ideas, o no? Si se enseña que la voluntad es en esencia un representar, entonces esta doctrina de la voluntad será «idealista». ¹⁷

Las cuestiones del humano, el animal, el apetecer y el deseo tienen clara resonancia en la obra de Schopenhauer e influyen en su concepción de la voluntad. Por ejemplo, dirá (y aquí conectaremos de nuevo con el problema del entendimiento) que «el entendimiento es el mismo en todos los animales y hombres, tiene siempre la misma forma simple: conocimiento de la causalidad, tránsito del efecto a la causa y de la causa al efecto, y nada más»¹⁸. Para Schopenhauer tanto humanos como animales representan; pero esto no funciona en Heidegger, que considera que el animal no representa ya que no apetece *en cuanto tal*. Este es un punto clave que diferencia a ambos en cuanto a la diferencia *toto genere* interna a la representación. Schopenhauer, al separar la representación intuitiva de la abstracta pero haciendo convivir ambas en la representación, deja un amplio lugar de influencia para la ascendencia animal del humano. Heidegger, por su parte, la extirpa al negar la representación al animal y hacerla exclusivamente humana. Para Heidegger el animal apetece, pero no en cuanto tal, por tanto no quiere:

En el animal, este impulso mismo y en cuanto tal no tiene propiamente en la mirada aquello hacia lo que está impulsado, no se representa el alimento en cuanto tal y no le apetece en cuanto alimento. El apetecer no sabe lo que quiere, porque en realidad no quiere, y sin embargo persigue aquello que apetece, pero nunca en cuanto tal. La voluntad, en cuanto apetecer, no es, sin embargo, un impulso ciego. Aquello que desea y apetece está en cuanto tal también representado, recogido en la mirada, co-percibido. [...] Pero esto no quiere decir en ningún caso que el querer sea propiamente un representar, de manera tal que a lo representado se le agregara posteriormente un apetecer del mismo, sino que es al revés.¹⁹

¹⁷ Heidegger, Martin, *Nietzsche*, *op. cit.*, p. 61.

¹⁸ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, *op. cit.*, p. 69.

¹⁹ Heidegger, Martin, *Nietzsche*, *op. cit.*, p. 60.

En lo que se refiere al análisis de la relación entre voluntad y representación, Heidegger no estima que esta sea anterior a aquella y que la segunda simplemente se añada a la primera. La voluntad no jugaría el mismo papel de lo en sí ciego diferente a la representación como en Schopenhauer (podríamos, de hecho, ver en el comentario de que la voluntad no es un impulso ciego una alusión velada a él). Para Heidegger, aunque la voluntad sea «anterior» a la representación, esta anterioridad no la separa por completo de ella: en la medida que hay voluntad, dice Heidegger, hay entendimiento, *noein*, y representación. Heidegger comenta esto amparándose en Aristóteles, Kant, Schelling y Hegel²⁰. En el caso de Aristóteles, y aludiendo a la *psijé*, utilizará el argumento de que los móviles del humano son el deseo y el entendimiento, que ambos determinan el actuar, y que «esta concepción de la voluntad se tornó determinante para todo el pensamiento occidental y es aún la concepción corriente»²¹. Eso sería cierto también para Schelling, en el que la Voluntad, aún separada de Dios, tendría en su esencia esa otra voluntad que presente y tiende al entendimiento. La descripción que Heidegger hace, por su parte, en la historia del ser expone que la voluntad tendería a la representación. Se podría incluso decir que la representación en Heidegger es a la voluntad lo que en Schelling es al entendimiento. En este último el fundamento era un principio independiente y ciego, pero (y aunque Schelling tenga una visión mucho más naturalista de la voluntad que Heidegger) esto no deja de hacer que todo lo ciego de la Voluntad se dirija hacia esa esencia presintente que es el entendimiento: la voluntad en la Voluntad. Heidegger no admite ceguera alguna: la separa de forma tajante y *en cuanto tal* del ansia o el querer arrebatándole su potestad a los animales y reiterando en lo humano la teleología schellinguiana que presente, solo que en este caso lo que hay en la voluntad que la lleva hacia su esencia más íntima, es la representación. El querer, de una forma u otra, ha de estar ontológicamente referido al *noein*, nunca puede darse fuera del entendimiento incluso aunque suceda «antes»; de esta manera siempre será acompañado por él. Esta es, entre otras, una de las funciones de la diferencia ontológica entre el animal y el humano que constituye al *Dasein* (como por otra parte apuntó Derrida²²). Para Heidegger, por tanto, los animales se mantienen diferentes a la representación, por debajo de ella, excluidos del mundo representado y volente. Ahora bien, y como decíamos, los humanos, *en tanto quieren*, quieren de forma que no pueden querer sin representar también. De ahí que Heidegger, al plantear la cuestión de si la voluntad es o no idealista en términos de si es o no representativa, se sitúe en un lugar peliagudo. La cuestión para nosotros ahora será si el aspecto animal en Schopenhauer, y su «materialización» del entendimiento con respecto a Kant y el idealismo anterior, *incorpora* y otorga un lugar más alto a la misma²³. De esto se extraerán nuestros apuntes finales con respecto a la relación entre Schopenhauer y Heidegger.

²⁰ *Ibid.*, cfr. «La interpretación idealista de la doctrina nietzscheana de la voluntad».

²¹ *Ibid.*, p. 61.

²² Cfr. Derrida, Jacques, *El animal que lue-go estoy si(gui)endo*, Trotta: Madrid, 2008.

²³ Cfr. Rábade, Sergio, *Experiencia, cuerpo y conocimiento*, CSIC: Madrid, 1985, «Hacia la revaloración del cuerpo: Schopenhauer y Nietzsche».

III

En Schopenhauer hay una voluntad ciega irreductible a la representación (*toto genere* diferente de ella) un entendimiento que se relaciona principalmente con la materialidad física (primacía de la causa-efecto y la intuición), una representación intuitiva irreductible a la abstracta (también *toto genere* diferente de ella) y una intuición irracional de la experiencia estética que diferencia razón y representación. En cualquiera de los casos la voluntad no estaría ligada al entendimiento ni en ella habría algo que tiende a él: esta es la ceguera de la voluntad en tanto totalmente separada de la representación. Dado que el entendimiento no guarda relación con la representación abstracta (y tampoco con la voluntad) está confinado a una representación intuitiva (en la que sería *intelectual* pero cuya intelección a su vez sería la causación de la *Wirklichkeit*) que los animales también tienen. Todo esto nos lleva a ciertas conclusiones si comparamos las reflexiones de Schopenhauer con las de Schelling y las de ambos con Heidegger en lo referente a la relación de entendimiento y voluntad. Estas indicarían que el lugar del entendimiento en Schopenhauer es síntoma de una concepción de la voluntad *no* idealista (en el sentido del idealismo alemán o de Heidegger, no en el que el propio Schopenhauer establece en sus escritos). La voluntad no tendería hacia la representación y el entendimiento no se referiría al espíritu o el pensamiento, sino únicamente a una intuición de la causa-efecto compartida por animales y humanos. Dicho ámbito común se situaría dentro de la representación, en una esfera de acción e influencia en la que humanos y animales interactuarían al mismo nivel. Otra de dichas conclusiones nos indicaría que representación y principio de razón, en Schopenhauer, *son disociables* y que aun quedando en la experiencia estética la objetivación adecuada y perfecta de la voluntad, esta todavía permanece diferente *toto genere* de una voluntad ciega que no tiene en ella un entendimiento que sería su esencia. Lejos de ser arbitrario o un ejercicio de torpeza, este punto indica con fuerza las características de la voluntad en la obra de Schopenhauer y corrobora lo que planteábamos anteriormente: cuán alejada del entendimiento, *entendido de modo idealista*, está la voluntad en este autor.

¿Cuáles son las repercusiones de esto? En primer lugar explicitar la lejanía en los presupuestos y lugares conceptuales que ocupan voluntad, deseo, ansia, entendimiento, ceguera, principio de razón, representación, intuición, abstracción y animalidad a la hora de señalar lo que puede contemplarse como una voluntad que es o no idealista; en segundo, que esta lejanía explica la parcialidad subyacente en la historia del ser de Heidegger que hace que Schopenhauer quede convenientemente fuera de ella; en tercero, que esta parcialidad no solo corrompe la interpretación que Heidegger hace de Schopenhauer (algo de por sí ya suficientemente grave), sino también, y de forma determinante en la historia de la filosofía en el siglo XX, la que hace de Nietzsche a base de ignorar la influencia de este autor en él pretendiendo que es mayor la que habrían tenido otros no solo como Schelling o Hegel, sino como Kant, Aristóteles o incluso Platón. Heidegger no dejará de reiterar que no hay voluntad sin representación. Dirá que Aristóteles, Leibniz y Kant tenían una concepción idealista de la voluntad y que «si

se entiende que una interpretación idealista de la voluntad es aquella concepción que afirma simplemente que la representación, el pensar, el saber, el concepto, pertenecen esencialmente a la voluntad, entonces sí, la interpretación de Aristóteles es idealista; y lo mismo puede decirse de Leibniz, y de Kant; pero entonces también de Nietzsche²⁴, a lo que añadirá:

Ante estas claras formulaciones, no se entiende qué pueda significar aún el rechazo de la interpretación idealista de su doctrina de la voluntad. Quizás quiera decirse que su concepción no es la del idealismo alemán. Pero también en el idealismo alemán se recoge el concepto de voluntad kantiano y aristotélico. Para Hegel, saber y querer son lo mismo. Lo que quiere decir: el saber verdadero es ya también actuar, y el actuar está solo en el saber. Schelling llega incluso a decir: lo que propiamente quiere en la voluntad es el entendimiento. ¿No es esto un claro idealismo, si por ello se entiende la remisión de la voluntad a la representación? Solo que Schelling, al utilizar ese giro extremo, no quiere subrayar otra cosa que lo que Nietzsche destaca en la voluntad cuando afirma: la voluntad es una orden; porque cuando Schelling dice «entendimiento» y cuando el idealismo alemán habla de saber, no se alude a una facultad representativa como la que piensa la psicología, un comportamiento que acompaña de modo solo contemplativo a los otros procesos de la vida anímica. Saber quiere decir: apertura al ser que es un querer; en el lenguaje de Nietzsche, un «afecto». [...] Tener en la mirada exclusivamente algo único, claro, tenso: ¿qué es esto sino tener ante sí, representar, en el sentido más estricto de la palabra? Y el entendimiento, dice Kant, es la facultad de representar.²⁵

Es aquí donde Heidegger asume que el idealismo de Schelling en el que «lo que propiamente quiere en la voluntad es el entendimiento» es un «claro idealismo» que Heidegger prolonga a la voluntad y la representación. Como apuntamos previamente, lo que aquí queda subrayado es que la representación, en Heidegger, tiene un lugar semejante al del entendimiento en Schelling, y no solo en Schelling, sino también en Kant. En todos ellos se trata de que la voluntad no deje de remitir a él, algo que como vimos no sucede en Schopenhauer. Darle la importancia que tiene a este gesto schopenhaueriano implicaría decir algo más, sobre todo en lo referido a la relación entre ceguera, animalidad y ateísmo. No solo se trata entonces del cambio que se produce en el entendimiento en Schopenhauer y de que este sea relevante porque incluya la ascendencia animal del querer, sino de que este gesto sea *ateo* con tal grado de virulencia (análoga a sus insultos contraidealistas) como para haber trastornado por completo el concepto de voluntad y haberse inyectado en las venas de la voluntad de poder allí donde Nietzsche reclama para ella: no lo suprasensible sino lo sensible, no lo metafísico sino lo físico, no lo pasivo sino lo activo, no lo absoluto sino lo relativo, no lo incondicionado sino lo condicionante, no lo espiritual sino lo animal.

Tal virulencia en el entendimiento apunta hacia algo con respecto a una retrospección a Schelling, pero sobre todo hacia una prospección de Heidegger. Apunta a que ese *Selbst* que

²⁴ Heidegger, Martin, *Nietzsche*, *op. cit.*, p. 62.

²⁵ *Ibid.*, pp. 62-63.

en Schelling separa infinitamente las cosas de Dios es *Lo Mismo* que en Heidegger diferencia ontológicamente el ser *mismo* de los entes. Esto, lejos de ser una nimiedad, explica en una buena parte la desatención filosófica a la que hoy en día es sometido Schopenhauer (por ejemplo en la hermenéutica). Se podría decir que esta desatención se debe a las deficientes aportaciones que Schopenhauer haría al estudio de la historia, y sería cierto, pero eso escamotea algo que rodea lo anterior: que en la hermenéutica de cuño heideggeriano se encuentran precisamente buena parte de los autores que hoy cabría denominar como teólogos especulativos. En lo que se refiere a Heidegger y su postura con respecto al lugar de la razón y la representación frente a la voluntad, reiterar lo ya dicho: razón y representación *no son idénticas*; no en toda la historia del ser, no al menos en la obra de Schopenhauer. Si aceptamos esto se debilita el presupuesto central que la vertebría: que la historia de la representación es la historia de la voluntad racional subjetiva representativa que tendría su culminación en Nietzsche y su concepto de voluntad de poder como acabamiento. Podría argumentarse que Heidegger no despiesta por completo el hecho de que en Schopenhauer la voluntad es irrepresentable y sería cierto, pero lo que señalamos es que aquel asume como un error de base tal cosa, un error al que Nietzsche no atendería y que corregiría acercándose entonces al resto de autores idealistas que, como él, habrían concebido la representación como algo a lo que es inherente tanto la razón como la voluntad. Pero Nietzsche leyó a Schopenhauer de una manera que desde luego no es la de Heidegger. Este asume que en tanto Nietzsche desacredita a Schopenhauer cuando dice que no hay voluntad sin representación, lo hace por los mismos motivos que él, a saber, su adherencia a una voluntad idealista. Esta permite a Heidegger decir que Schopenhauer no aporta nada a posturas previas de la voluntad cuando, como aquí hemos intentado mostrar, dicha postura contradice todo el planteamiento de la voluntad que subyace a la historia del ser tal y como Heidegger la cuenta. Gracias a esto Nietzsche queda mucho más emparentado con Descartes, Kant, Hegel, Schelling, Aristóteles, Platón o Protágoras que con el autor que, según sus propias palabras, fue su maestro junto a Wagner hasta al menos 1878.

Es así como la historia del ser falsea la concepción de voluntad en Nietzsche, falseando la de Schopenhauer y la relación entre ambos, para cumplir los designios de un nihilismo de la historicidad de corte hermenéutico cuyas deudas teológicas deberían hacernos sospechar de lo que hoy se considera filosofía y hacia dónde llevan sus caminos.