

Schopenhauer: Sociedade e Cultura

La filosofía de Schopenhauer como mundosofía y su crítica a la (psicocosmo)ontoteología

Schopenhauer's philosophy as mundosophy (world wisdom) and his critique of (psychocosm)ontotheology

Jesús Carlos Hernández Moreno 

¹ Universidad Nacional Autónoma de México , Cidade do México, México

RESUMEN

Se aborda el tratamiento que hace Arthur Schopenhauer de la filosofía como mundosofía (*Weltweisheit*), la cual, a diferencia de lo que tradicionalmente se había apostado por ella, a saber, sistemas de pensamientos, que resaltan por ser distintivamente (psicocosmo)ontoteológicos, no consta sino de un único pensamiento. Dado que Schopenhauer expone en su filosofía la limitación de estos sistemas y complementariamente los evidencia crítica y combativamente, se presenta la exposición del único pensamiento y la crítica a los sistemas de pensamientos como las dos caras de la moneda de la apuesta de Schopenhauer por la filosofía: el único pensamiento esencialmente mundosófico como lo positivo (el anverso) y la crítica a los sistemas de pensamientos propiamente (psicocosmo)ontoteológicos como lo negativo (el reverso).

Palabras-chave: Filosofía; Mundosofía; (Psicocosmo)ontoteología

ABSTRACT

The Arthur Schopenhauer's treatment of philosophy as worldsophy (*Weltweisheit*) is addressed, which, unlike what has traditionally been argued for, namely, systems of thoughts that stand out for being distinctively (psychocosm)ontotheological, consists of only a single thought. Since Schopenhauer exposes in his philosophy the limitation of these systems and complementarily critically and combatively highlights them, the exposition of the single thought and the criticism of the systems of thoughts are presented as the two sides of the coin of Schopenhauer's commitment to philosophy: the single, essentially worldsophical thought as the positive (the obverse) and the criticism of the systems of thoughts that are properly (psychocosm)ontotheological as the negative (the reverse).

Keywords: Philosophy; World-wisdom; (Psychocosm)ontotheology

1 INTRODUCCIÓN

Filosóficamente, Arthur Schopenhauer es autor de un solo libro: *El mundo como voluntad y representación*. En él el filósofo comunica un único pensamiento que apuesta como la solución final de «lo que durante largo tiempo se ha buscado bajo el nombre de filosofía» (W I, Prólogo a la primera edición, p. VII), lo que, tras su publicación, confirma y complementa mediante sus restantes libros ya más bien distintivamente apologéticos¹. Este único pensamiento expresa lo que el título del libro indica con insuperable precisión, a saber, el mundo como voluntad y representación. Al ser el mundo el tema de la filosofía, ésta aparece esencialmente como mundosofía (*Weltweisheit*), como Schopenhauer complementa enfáticamente.

Schopenhauer lleva a cabo la exposición positiva de este único pensamiento a través de los cuatro libros que componen *El mundo como voluntad y representación*, pues éstos le sirven para destacar metafísicamente, esto es, significativamente, la cognoscibilidad, la «fisiología», la contemplación y el comportamiento del mundo como voluntad y representación. La importancia de subrayar que la filosofía consiste en un único pensamiento radica en que con ello Schopenhauer busca evitar malentendidos, pues tradicionalmente se había apostado por ella lo contrario, a saber, sistemas de pensamientos, los cuales, por cierto, resaltan también porque son distintivamente (psicocosmo)ontoteológicos. Schopenhauer expone en su filosofía la limitación de estos sistemas y complementariamente los evidencia crítica y combativamente. Se podría decir, por tanto, que, para Schopenhauer, la exposición del único pensamiento y la crítica a los sistemas de pensamientos serían las dos caras de la moneda de su apuesta por la filosofía: el único pensamiento esencialmente mundosófico sería lo positivo, esto es, el anverso de la misma, mientras que la crítica a los sistemas de pensamientos propiamente (psicocosmo)ontoteológicos sería lo negativo, o sea, su reverso.

¹ «Puedo en general afirmar abiertamente que jamás ha habido un sistema filosófico tan cortado de una sola pieza como el mío, sin juntas ni retazos. Es, como tengo dicho ya en el prólogo al mismo, el despliegue de un único pensamiento» (N, p. 137).

2 LA FILOSOFÍA COMO MUNDOSOFÍA

El concepto «mundosofía» o «sabiduría del mundo» (*Weltweisheit*)², que los alemanes han identificado con el griego «filosofía»³, es empleado por Schopenhauer una sola vez⁴, a saber, hacia el final del capítulo 17 de sus Complementos a *El mundo como voluntad y representación*, para señalar con él el significado esencial de la filosofía, que entiende ahí como la metafísica en sentido propio, frente a las otras apuestas que también han intentado saciar la necesidad metafísica distintiva de ese, por tanto, *animal metaphysicum* (cf. W II, p. 176) que para Schopenhauer es el hombre, las cuales, afirma el filósofo, no pasan de ser metafísicas alegóricas (cf. W II, p. 183), esto es, que sí son metafísicas, pero sólo en sentido impropio, lo que quiere decir que sus sistemas son sistemas más bien de creencias que de convicciones (cf. W II, p. 181), como ocurre en el caso de las metafísicas de los sistemas religiosos, de los sistemas científicos y de los sistemas

² Roberto Rodríguez Aramayo traduce «Weltweisheit» como «mundología» (2003), Pilar López de Santa María (2004) como «sabiduría de mundo» y Jair Barboza (2005) como «sabedoria de mundo».

³ El diccionario *Duden* tiene simplemente «filosofía» por su significado, aunque señala que se trataría de un uso anticuado. Por lo demás, este concepto remontaría su origen a la afirmación que el apóstol Pablo hiciera de la filosofía griega en su primera carta a los corintios: «¿No ha declarado Dios que la sabiduría del mundo (σοφία τοῦ κόσμου τούτου) es necedad?» (La Biblia, 1972, 3, 19). La traducción de Lutero dice: «Denn dieser Welt Weisheit ist Torheit bei Gott». Leibniz (1710, p. 62; 1885, p. 465), por su parte, emplea el término «Sagesse du monde» una sola vez, a saber, en su *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme det l'origine du mal*, lo que en alemán se traduce como «Weltweisheit», a saber, cuando en el § 51 Leibniz habla de la polémica entre Orígenes y Celso respecto a si el cristianismo era racional: «Celso se había burlado de la conducta de los cristianos, «que no queriendo, decía, escuchar vuestras razones ni dar las que ellos tienen para creer, se contentan con decir: no examinéis, creed solamente; o bien, vuestra fe os salvará; y sostienen la máxima de que la sabiduría del mundo es un mal». Además, el término aparece un par de veces también en *Pope, ein Metaphysiker?* de Moses Mendelssohn y Ephraim Lessing (1755, p. 2 y p. 54): «Sie ist das beträchtlichste Stück der **Weltweisheit** der Faulen; denn was ist fauler, als sich bey einer jeden Naturbegebenheit auf den Willen Gottes zu berufen», y a propósito de la comparación de la «Weltweisheit» de Shaftesbury y la de Leibniz; Kant (1787, p. 29) lo usa como concepto general para su filosofía trascendental, que es «eine Weltweisheit der reinen, blos speculativen Vernunft», Johann Wolfgang von Goethe (cf. 1947, p. 1) escribirá a la entrada de sus *Maximen und Reflexionen* que «no valdría la pena vivir hasta los setenta años si toda la sabiduría del mundo fuera necedad ante Dios» (nicht der Mühe wert [wäre], siebzig Jahr alt zu werden, wenn alle Weisheit der Welt Torheit wäre vor Gott) (Cf. Schrader, Weder y Anderegg, 2004), y; por último, Hegel (1991, p. 434) escribiría en el § 552 de su *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, que «Mit Recht ist die Produktion des Denkens und bestimmter die Philosophie Weltweisheit genannt worden, denn das Denken vergegenwärtigt die Wahrheit des Geistes, führt ihn in die Welt ein und befreit ihn so in seiner Wirklichkeit und an ihm selbst.» También Christoph August Heumann (1713, pp. 598 y 602) y Georg Friedrich Meier (1749, p. 93). Cf. al respecto, Frank Grunert, Gideon Stiening (2015).

⁴ También una sola vez habla Schopenhauer de «presuntos sabios del mundo» (*angeblicher Weltweisen*), a saber, también en 1844, en el prólogo a la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*: «Sin embargo, cuando vemos una llamativa actividad, una ocupación generalizada en la que todo el mundo escribe y habla de temas filosóficos, como ocurre, por ejemplo, hoy en día en Alemania, entonces hay que suponer confiadamente que el *primum mobile* real, el resorte oculto de tal movimiento, a pesar de todos los gestos y aseveraciones solemnes, son exclusivamente fines reales y no ideales; que, en concreto, son intereses personales, oficiales, eclesiales o estatales, en suma, materiales, lo que ahí se tiene en miras; y que, por lo tanto, son fines partidistas los que ponen en tan agitado movimiento los múltiples resortes de los supuestos sabios del mundo (*Weltweisen*); que son las intenciones y no las opiniones lo que guía a esos alborotadores, mientras que la verdad es con certeza lo último en lo que piensan.» (W I, p. XVIII). Cabe resaltar que Pilar López de Santa María (2004) traduce «*angeblicher Weltweisen*» como «presuntas visiones de mundo», mientras que Roberto Rodríguez Aramayo (2003) lo hace como «presuntos filósofos» y Jair Barboza (2005) como «pretensos filósofos». Yo prefiero hacerlo por «sabios del mundo» o «mundósofos».

(psicocosmo)ontoteológicos. En efecto, escribe Schopenhauer ahí: «la filosofía es esencialmente mundosofía [(Weltweisheit)]: [pues] su problema es el mundo; [por eso es que] ha de vérselas con éste» (cf. W II, p. 243), y nada más.

3 EL ÚNICO PENSAMIENTO Y LA CRÍTICA GENERAL A LOS SISTEMAS DE PENSAMIENTOS

En un curso de filosofía impartido entre 1941 y 1942 bajo el título *Ejercitación en el pensamiento filosófico*, Martin Heidegger les dijo a los asistentes que «lo más hermoso sería que [...] pudiéramos pensar tan sólo un único pensamiento», sólo que, advirtió, «aún no estamos preparados para ello» (Heidegger, GA 88, p. 156). Schopenhauer, sin decir que sería lo más hermoso, había escrito ya en 1818, en las primeras líneas del prólogo con el que presenta *El mundo como voluntad y representación*, que lo único que pretendía con su obra era comunicar un único pensamiento que, ajeno a los ensayos habidos hasta entonces, los cuales no habían pasado de ser meras sistematizaciones de distintos pensamientos, sería por fin la filosofía en su sentido más propio⁵. Precisamente por esto Schopenhauer también advertía en dicho prólogo de la prácticamente nula disposición y preparación que en general tenemos los hombres para poder atender un pensamiento tal, por lo que, para facilitar su acceso, señalaba también lo que él consideraba que se necesitaba tomar en cuenta para estar realmente preparados para ello, pues a quien no lo estuviera, añadía el filósofo, su libro no sólo no podría serle provechoso, sino que incluso podría resultarle «extraño o hasta hostil» (W I, pp. XII-XIII), de ahí que calculara que su libro no sería del gusto de muchos (W I, p. XIII) y que más bien se trataba de un libro para pocos hombres (*paucorum hominum*), los cuales, por tanto, serían sus auténticos destinatarios (W I, p. XV).

⁵ Aunque Heidegger escribe en los pasajes referidos «der einen Gedanken» mientras que Schopenhauer escribe «ein einziger Gedanke», sin embargo, en otros pasajes de *El mundo como voluntad y representación* (pp. VII-IX del «Prólogo a la primera edición», § 52, § 53, § 54 y § 71) se puede ver claramente que Schopenhauer emplea ambas expresiones («ein einziger Gedanke» y «der eine Gedanke») como expresiones equivalentes.

Resaltábamos ya que para Schopenhauer el mundo es el problema de la filosofía, lo que hace que ella sea esencialmente mundosofía, y que la solución que el filósofo ofrece es que el mundo es voluntad y representación, pues «la voluntad y la representación agotan el ser del mundo» (W II, p. 739), lo que, subraya el filósofo, no es, sin embargo, sino «un único pensamiento». Ahora bien, si este único pensamiento es realmente la solución al problema de la filosofía, entonces resulta evidente que ésta no puede ser lo que Schopenhauer acusa que hasta entonces se había hecho pasar por ella, a saber, sistemas de pensamientos, pues, como explica el filósofo,

un sistema de pensamientos tiene que tener siempre una conexión arquitectónica [tal ...] que en ella una parte soporte otra sin que ésta soporte aquella, que el cimiento sostenga todas sin ser sostenido por ellas y que la cúspide sea soportada sin soportar nada (W I, pp. VII-VIII),

de donde resulta que son posibles tantos sistemas como las combinaciones de sus pensamientos permitan, pues se puede poner como fundamento cualquiera de estos pensamientos para, a partir de él, ensayar sistemáticamente la explicación de todos los demás, entre los que tendrá que haber alguno que resulte conclusivo, o sea, que él ya no explique nada más; mientras que, por el contrario, «un único pensamiento, por muy amplio que sea, ha de guardar la más completa unidad» (W I, p. VIII), por eso,

si se lo descompone en partes a fin de transmitirlo, la conexión de esas partes tiene que ser orgánica, es decir, tal que en ella cada parte reciba del conjunto tanto como éste de ella, que ninguna parte sea la primera y ninguna la última, que todo el pensamiento gane en claridad por medio de cada parte y que ni aún la más pequeña pueda entenderse del todo si no se ha comprendido ya antes el conjunto (W I, p. VIII).

La filosofía como un único pensamiento y no como sistemas de pensamientos permite entender, por tanto, por qué destacaba Schopenhauer en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* que ella, a diferencia del quehacer científico, tiene su compromiso más bien con la claridad que con la sistematicidad (cf. G, § 46), pues, al no suponer nada ni ser un argumento cuyas

premisas conduzcan a alguna conclusión, consiste sólo en la exposición de ese único pensamiento que describe el mundo, de la cual se puede decir que, dada su insuperable claridad, sus conceptos no pueden sino traducir la experiencia total del mundo (cf. HN III, p. 251) de tal manera que pueda ser francamente acreditada (cf. W II, pp. 180 y ss.) por cualquier ánimo bien dispuesto para su encuentro (W I Prólogo a la primera edición, p. XIV). La exposición del único pensamiento que dice el mundo como voluntad y representación no puede, por tanto, sino sólo hacer claro eso, el mundo como voluntad y representación, y nunca suponer la representación para concluir la voluntad, ni viceversa, pues voluntad y representación no son partes de este único pensamiento, sino sólo aspectos del mismo que destaca la exposición que lo comunica. El criterio de claridad, explica Schopenhauer, sólo exige tener en cuenta la observación de Aristóteles de que «ha de comenzarse a aprender, no por lo primero, es decir, no por el principio del asunto, sino desde donde sea más fácil aprender» (W II, p. 739; Aristóteles, 1994, 1013a2-4), lo que permite entender por qué Schopenhauer expone primero el en sí mismo unilateral aspecto gnoseológico del mundo. Así pues, mediante una descripción clara de lo sentido (que el mundo es mi representación) para que sea comprensible su significado (que el mundo es mi voluntad), este único pensamiento sólo dice el mundo como voluntad y representación, esto es, que el mundo aparece empíricamente cognoscible como mi representación significada en la voluntad que afirmo y niego y que al margen del principio de razón suficiente contemplo idealmente, y nada más. Lo que contienen los cuatro libros que componen *El mundo como voluntad y representación* no es, pues, distintos pensamientos, sino el mismo pensamiento, sólo que descrito desde algún aspecto distintivo de la exposición filosófica del mismo. Conjuntamente, éstos comunican de la manera más significativa posible el único pensamiento, mientras que, por separado, aunque también comunican el mismo pensamiento, no lo hacen sino unilateralmente, esto es, sesgada y, por tanto, de manera incompleta. Así, el mundo puede ser comprendido, gnoseológicamente, desde el aspecto señalado de la representación, como principio de razón suficiente, esto es, como cognoscibilidad,

pero también al margen de dicho principio puede serlo, estéticamente, como contemplación ideal, mientras que desde el aspecto señalado de la voluntad puede ser visto, fisiológicamente, en su naturalidad y, éticamente, en su habitualidad. El único pensamiento que conjuntamente comunican estos cuatro libros no dice, por tanto, sino que el mundo es sentido gnoseológica y estéticamente como mi representación significada fisiológicamente por mi voluntad que éticamente es afirmada y negada, y nada más.

Ahora bien, aunque estos cuatro aspectos o consideraciones unilaterales dan cuenta de las preguntas de lo que se ha dado en llamar gnoseología (*Erkenntnisstheorie*), metafísica, estética y ética, pues, «según los distintos aspectos desde los que se examine aquel único pensamiento [...], éste se mostrará como aquello que se ha denominado [así]» (W I, p. VII), lo que, para Schopenhauer, «desde luego, tendrá que ser también», pues tiene que dar cuenta de las inquietudes de esas llamadas disciplinas, sin embargo, esto no significa que tenga que reducirse a ellas y a los esquemas y supuestos con los que tradicionalmente se las ha conducido. En efecto, el entendimiento escolar de la filosofía como disciplinas unilaterales pero organizables jerárquicamente no está exento de los malentendidos en los que caen los sistemas de pensamientos criticados por Schopenhauer, por eso considera «Sobre la filosofía de la universidad» que toda su enseñanza, que sólo debería de durar un semestre, tendría que limitarse «a la exposición de la lógica en cuanto ciencia cerrada y estrictamente demostrable y a una historia de la filosofía desde Tales hasta Kant» (P I, p. 208). Por lo demás, dado que para Schopenhauer la filosofía propiamente no es sino metafísica apostada en sentido propio, dichos aspectos bajo los que se considera unilateralmente su asunto, esto es, el mundo como voluntad y representación, serían mejor conceptualizados como metafísica del conocimiento, metafísica de la naturaleza, metafísica de las ideas y metafísica de las costumbres. Al margen de lo que comunica unilateralmente cada uno de estos cuatro aspectos señalados metafísicamente, lo único que propiamente comunica este único pensamiento es el mundo en su cuádruple manifestación filosóficamente

significativa, esto es, como cognoscibilidad racional y pura de una voluntad natural y habitual. Los cuatro libros correspondientes cada uno de ellos con dichas «metafísicas» o, más propiamente, consideraciones filosóficamente metafísicas de los aspectos en los que el mundo se muestra significativo en la unidad y unicidad diversamente manifiesta de su sentido, muestran, por tanto, que, filosóficamente, el mundo sólo es cognoscibilidad, significatividad, contemplación y comportamiento.

Así pues, dado que *El mundo como voluntad y representación* es «el desarrollo de un único pensamiento [y...] todas sus partes tienen la más íntima conexión entre sí» (W I, § 54, p. 337), es decir, que

no solamente está cada una en relación necesaria con la que le precede inmediatamente [...], como ocurre con todas las filosofías que consisten simplemente en una serie de deducciones, sino que cada parte de toda la obra está relacionada con todas las demás y las supone (W I, § 54, p. 337),

requiere que no sólo se recuerde «la que precede inmediatamente sino todas las anteriores, de modo que sea capaz de vincularlas a lo que tiene presente en cada momento por mucho que haya en medio» (W I, § 54, p. 337). Por eso hay que tener en cuenta que, como Schopenhauer enfatiza, a pesar de la elección del criterio de la claridad para conducir el orden de la exposición del mundo como voluntad y representación, «la descomposición de [... este] único pensamiento en varias consideraciones, aunque es el único medio de transmitirlo, no es esencial a él sino una simple forma artificial» (W I, § 54, p. 337), pues en realidad

la separación de cuatro puntos de vista en cuatro libros y la cuidadosa vinculación de lo que es afín y homogéneo sólo sirven para facilitar la exposición y su comprensión, pero el asunto no admite un avance en línea recta como el de la historia, sino que hace necesaria una exposición más enredada y por eso mismo un estudio repetido del libro, que es lo único con lo que se esclarece la conexión de cada parte con todas las demás y se iluminan recíprocamente todas juntas haciéndose totalmente claras. (W I, § 54, p. 337).

Por eso, insiste Schopenhauer, «en cada uno de esos cuatro libros hay que tener especial cuidado de no perder de vista, por encima de los necesarios pormenores a tratar, el único pensamiento al que pertenecen» (W I, Prólogo a la

primera edición, p. IX), pues cada uno de ellos no es sino el desarrollo de él en la cognoscibilidad (de «la experiencia y la ciencia» (W I, p. 1)), en la significatividad (de la naturaleza), en la contemplación (de «la idea [...] y] el objeto del arte» (W I, p. 198)) y en el comportamiento («del obrar humano» (W I, p. 320)). El único pensamiento sólo comunica, por tanto, el mundo como voluntad (en la naturaleza y en el obrar del hombre) y representación (en el principio de razón suficiente como cognoscibilidad racional y al margen del mismo como cognoscibilidad «arracional» o contemplación ideal), y nada más.

4 LA CRÍTICA A LA METAFÍSICA (PSICOCOSMO)ONTOTEO-LÓGICA DE LOS SISTEMAS DE PENSAMIENTOS

Pero la crítica de Schopenhauer a los sistemas de pensamientos que se han difundido como filosofía va más allá de sólo evidenciar tanto la insuficiencia de la forma de los mismos como el desconocimiento que tienen de la naturaleza y los alcances del principio de razón suficiente. Ésta también se dirige explícitamente a la comprensión metafísica que tradicionalmente han disputado los creadores de estos sistemas.

La comprensión metafísica tradicional tiene su comienzo propiamente en los libros de filosofía primera de Aristóteles, los cuales, al recibir eventualmente el nombre de metafísica, suscitaron tanto el nacimiento de dicho término como las temáticas distintivas asociadas a su estudio⁶, de aquí que aparezca temáticamente señalada como (psicocosmo)ontoteología, esto es, como un «campo de batalla de [...] inacabables disputas» (Kant, KrV, p. 6) en el que los combatientes no han hecho sino luchar por el lado del concepto en el que han considerado que recaería la mayor

⁶ En el caso de la palabra «metafísica», observa Brague, «sólo a partir de la traducción latina de la obra de Aristóteles, efectuada por primera vez en el siglo XII por Jacobo de Venecia, la locución formada por los tres términos griegos quedó condensada — porque el latín no tiene artículo definido— en un adjetivo único, metafísica» (Brague, 2022, p. 2). Y explica además que esos tres términos griegos, meta ta fusika, que habrían sido dados como título por Andrónico de Rodas a un conjunto de tratados de Aristóteles acerca de una «filosofía primera», «aparece por primera vez en el siglo I después de Cristo, en un texto de Nicolás de Damasco que sólo poseemos en siríaco» (*Ibid.*, p. 1) y que Alejandro de Afrodisia (siglo III), Al-Farabi y Avicena (siglo X), Duns Escoto (siglo XIV), Suárez (1597), Descartes (1641) y Leibniz (1686) tratarán de hacer de la metafísica una ciencia filosófica, la cual quedará dividida a partir de Wolff en metafísica general (u ontología) y metafísica especial (o cosmología, psicología y teología).

importancia: en la consideración general de las cosas (ontología), en el cosmos (cosmología), en dios (teología) o en el alma humana (psicología). En efecto, a pesar de que en esos libros Aristóteles sólo dejó claro que «la cuestión que se está indagando desde antiguo y ahora y siempre, y que resulta siempre aporética, [es] «qué es lo que es»» (Aristóteles, 1994, Libro VII, 1, 1028b3-4), también destacó en esa búsqueda de la filosofía primera sobre todo a la teología y a la ciencia de lo que es en tanto que es (cf. Aristóteles, 1994, Libro IV, 1, 1003a20) o, como eventualmente se le llamaría, ontología, lo que permite entender que tradicionalmente se haya querido buscar la satisfacción a dicha búsqueda en estas dos «ciencias»⁷.

Respecto a la primacía de la teología (θεολογία)⁸, cuyo término fue Platón el primero que lo usó, desde comienzos de la era cristiana, Filón de Alejandría predicó ya lo que dos siglos más tarde reiteró Clemente de Alejandría y eventualmente en el siglo XIII también Tomás de Aquino: que la filosofía es sierva de la teología (*philosophia ancilla theologiae*). Francisco Suárez, por su parte, destacó en 1597 en sus *Disputationes Metaphysicae* a la teología como filosofía primera, lo que en 1641 René Descartes cuestionaría teológicamente en la carta al decano y los profesores de teología de la Universidad de París con la que acompañó la publicación de sus *Meditationes de prima philosophiae*, pues había “estimado siempre que estas dos cuestiones de Dios y del alma eran las principales de entre aquellas que deben ser demostradas mediante razones de filosofía más bien que de teología” (Descartes, 1904, p. 1). Mientras que, por lo que toca a la ontología, fue Jacob Lorhard quien acuñó su término en 1606 para identificarlo precisamente con el de metafísica (Lorhard,

⁷ Al respecto puede verse la *Guía para la lectura de la Metafísica* de Giovanni Reale y el *Aristóteles* de Werner Jaeger (1923). A diferencia de ellos, el *Aristóteles* de David Ross, el *Aristóteles* de Ingemar Düring, *El problema del ser en Aristóteles* de Pierre Aubenque y *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI* de Teresa Oñate presentan a Aristóteles ensayando libremente una y otra vez la posibilidad de esta filosofía primera. A mí me parece poder ver en esos libros un amplio despliegue de ciencias en su ensayo por clarificar la filosofía primera: A (taxonomía), a (aetiología, etiología y didáctica), B (aporología), G (ontología), D (acribología), EZHQ (usiología), I (henología), L (teología), etc.

⁸ Cf. Platón (1986, II, 379a: «[...] al tratar de los dioses (περι θεολογιας) [...]». Werner Jaeger escribe en su *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (1953, p. 9): «La teología es una actitud del espíritu que es característicamente griega y que tiene alguna relación con la gran importancia que atribuyen los pensadores griegos al *logos*, pues la palabra *theologia* quiere decir la aproximación a Dios o a los dioses (*theoi*) por medio del *logos* [...]». Las palabras θεολογος, θεολογια, τεολογειν, θεολογικος fueron creadas en el lenguaje filosófico de Platón y Aristóteles. Platón fue el primero que usó la palabra «teología» (θεολογια) y fue evidentemente el creador de la idea». Wilhelm Weischedel (cf. 1979, pp. 13 y 14) sigue en esto a Jaeger en su *El Dios de los filósofos. Fundamentación de una teología filosófica en la época del nihilismo*.

1606), seguido por Rudolf Göckel en 1613 (Göckel, 1613), Gottfried Wilhelm Leibniz en 16839, Jean Le Clerc en 1692 (Le Clerc, 1692) y, finalmente, Christian Wolff en 1730, que es con quien el término se «popularizó» y apareció identificado con la filosofía primera¹⁰.

Pero también habría que añadir a la psicología y a la cosmología, pues, aunque pareciera que éstas no habrían gozado del protagonismo tradicional de la ontología y la teología en la disputa metafísica de los sistemas de pensamientos, también forman parte principal de la misma. En efecto, respecto a la primera, aunque la palabra «psicología» fue usada por primera vez por Marko Marulić a principios del siglo XVI, seguido por Rudolf Göckel en 1590 y varios teólogos protestantes, hasta que, como con el de ontología, Wolff, a partir de sus escritos de 1732 (Wolff, 1732), «popularizó» su uso, Aristóteles también había afirmado ya en sus libros «metafísicos» que «el alma es la entidad primera» (Aristóteles, 1994, Libro VIII, 1037a5) y, al margen de los mismos, también había dedicado un escrito (Περὶ Ψυχῆς) a estudiarla; y respecto a la «cosmología», aunque el término es Wolff quien lo usó por primera vez en 1737 (Wolff 1737), en realidad se tendría que decir que prácticamente coincide con lo que Aristóteles llamó «filosofía de la naturaleza».

Wolff sobresale en este campo de batalla de la metafísica tradicional por haber «popularizado» sus términos principales y también por ofrecer la que se volvería la división esquemática «canónica» de los pensamientos de esta metafísica al dividirla en *metaphysica generalis* u ontología y *metaphysica specialis* o teología racional, psicología racional y cosmología racional.

Por lo que toca al término «ontoteología», es Immanuel Kant quien, en discusión con la filosofía, sobre todo de la mano de Wolff, lo acuña al escribir en su *Crítica de la razón pura* que

⁹ En *Introductio ad Encyclopaediam arcanam; Sive Initia et Specimina Scientiae Generalis, de Instauratione et augmentis scientiarum, deque perficienda mente, et rerum inventionibus, ad publicam felicitatem*, Leibniz define la ontología como la «ciencia que trata de algo y nada, del ente y el no-ente, de la cosa y el modo de la cosa, de la sustancia y el accidente» (1999, p. 527).

¹⁰ Aunque, cabe decir, Wolff había publicado ya diez años antes su «Metafísica alemana», esto es, sus *Pensamientos racionales de Dios, el mundo y el alma del hombre, y también de todas las cosas en general* (Wolff, 1720).

la teología trascendental, o bien intenta derivar la existencia del ser originario a partir de una experiencia en general (sin especificar nada más acerca del mundo al que tal experiencia pertenece), y se llama cosmoteología, o bien cree conocer la existencia de dicho ser sin apoyo de experiencia alguna, por medio de simples conceptos, y se llama ontoteología (Kant, KrV, p. 383).

Ya para 1843 Ludwig Feuerbach entendería como intercambiables los términos «metafísica» y «ontoteología», pues escribe en su libro *Principios de la filosofía del futuro*:

así como en general las determinaciones metafísicas u ontoteológicas sólo tienen verdad y realidad si son reducidas a determinaciones psicológicas o más bien antropológicas, así también la necesidad del ser divino en la vieja metafísica u ontoteología sólo tiene sentido y entendimiento, verdad y realidad en la determinación psicológica o antropológica de Dios como un ser inteligente (Feuerbach, 1843, p. 90).

Y después de poco más de un siglo, Martin Heidegger dictaría el 24 de febrero de 1957 una conferencia sobre «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», en la que subrayó: que la metafísica se ha basado desde Aristóteles sólo en la noción de ente general y supremo y que es una teología porque «es el desarrollo sistemático del saber y el ser de lo ente sólo es verdadero cuando se sabe a sí mismo como tal saber» (Heidegger, GA 11, p. 63); que «el título escolar que surge en el tránsito de la Edad Media a la Edad Moderna para la ciencia del ser, esto es, de lo ente en cuanto tal en general, es ontosofía u ontología» (Heidegger, GA 11, p. 63), aunque «la metafísica occidental ya era desde su principio en Grecia, y antes de estar vinculada a este título, ontología y teología» (Heidegger, GA 11, p. 63); que «la totalidad del conjunto [de lo ente] es la unidad de lo ente, que unifica en su calidad de fundamento que hace surgir algo» (Heidegger, GA 11, p. 63) y que «para el que sepa leer, esto quiere decir que la metafísica es onto-teo-logía» (Heidegger, GA 11, p. 63); y que

«hoy en día [...] el carácter onto-teológico de la metafísica se ha tornado cuestionable para el pensar [...] debido a la experiencia de un pensar al que se le ha manifestado en la onto-teo-logía la unidad aún impensada de la esencia de la metafísica» (Heidegger, GA 11, p. 63).

Schopenhauer, por su parte, muestra en *El mundo como voluntad y representación* que a la luz del único pensamiento que comunica, el carácter (psicocosmo)ontoteológico de la metafísica de los sistemas de pensamientos ha resultado cuestionable, dejando su lugar a uno más bien mundosófico. La crítica de Schopenhauer a la (psicocosmo)ontología ubica su disputa propiamente en el §7. Ahí afirma el filósofo que no partir «ni del objeto ni del sujeto, sino de la representación que contiene y supone ya ambos [...] diferencia totalmente [...] su] forma de consideración de todas las filosofías ensayadas hasta [...] entonces], ya que todas ellas partían del objeto o del sujeto y, en consecuencia, pretendían explicar uno a partir del otro y, por cierto, conforme al principio de razón» (W I, § 7, p. 30). En efecto, continúa Schopenhauer, «el idealismo trascendental [...] hace que el objeto surja del sujeto o se desarrolle conforme a él según el principio de razón» (W I, § 7, p. 31) y «la filosofía de la naturaleza [...] hace que el sujeto se derive gradualmente del objeto [...] conforme al principio de razón en diversas formas» (W I, § 7, p. 31). Por lo que toca a esta última, aunque «los sistemas que partían del objeto tuvieron siempre como problema la totalidad del mundo intuitivo y su orden; [...] el objeto que toman como punto de partida no es siempre ese mundo o su elemento fundamental, la materia» (W I, § 7, p. 31). Schopenhauer clasifica esos sistemas según las cuatro clases de objetos posibles establecidas en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pues encuentra que este principio es «el origen de todas las hipóstasis sutilizadoras» (W I, *Crítica de la filosofía kantiana*, p. 584) en las que se sustenta la diversidad de sistemas de pensamientos de la (psicocosmo)ontoteología. Así, escribe,

de la primera de aquellas clases, el mundo real, partieron Tales y los jónicos, Demócrito, Epicuro, Giordano Bruno y los materialistas franceses. De la segunda, o del concepto abstracto, Spinoza (en concreto, del concepto de sustancia puramente abstracto y existente sólo en su definición) y antes los eleatas. De la tercera clase, en particular del tiempo y por consiguiente de los números, los pitagóricos y la filosofía china en el I Ching. Por último, de la cuarta clase, es decir, del acto de voluntad motivado por el conocimiento, los escolásticos, que enseñaron una creación de la nada por el acto de voluntad de un ser personal extramundano. (W I, § 7, pp. 31-32)

Ya fuera del único pensamiento, Schopenhauer también toca la crítica a la (psicocosmo)ontoteología en su apéndice («Crítica a la filosofía kantiana») a propósito de la crítica de Kant a la misma. Al respecto, fue decisivo el descubrimiento de Schopenhauer de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, pues cuando publicó su «Crítica a la filosofía kantiana», «no había visto nunca la primera edición, en la que no hay contradicciones, sino concuerda todo» (Cf. Rosenkranz, Prólogo a la KrV, 1838, p. XII), como le escribió a Karl Rosenkranz cuando éste se encontraba preparando la edición de las *Obras completas* de Immanuel Kant, pues Schopenhauer le pidió que en ellas publicara la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, dado que ésta había sido fuertemente alterada en la segunda edición, porque «su anulación de las doctrinas sagradas del antiguo dogmatismo, especialmente la psicología racional, había causado ofensa»¹¹. Como el propio Rosenkranz escribe, siguiendo a Schopenhauer, al tratar de «La época especulativo-sistemática» de la filosofía de Kant en su *Historia de la filosofía kantiana*:

Desafortunadamente, Kant fue cada vez más lejos en esta condescendiente autoexplicación, en este negocio de mitigación. [...] Fue especialmente la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, publicada en 1786, en la que expresó la preocupación por evitar malentendidos y hacer imposibles conclusiones en el sentido de un idealismo dogmático o escéptico, para amortiguar la violencia anterior de su ataque a la vieja psicología, cosmología y teología, para rechazar la duda sobre la inmortalidad, la libertad y Dios [...]. No hizo reimprimir el hermoso y valiente prólogo de la primera edición, sino que dio otro incoherente [...]. Además, no sólo omitió muchos pasajes del texto que le habían causado preocupación en respuesta a las objeciones que se le habían hecho, sino que también los sustituyó por otras declaraciones más suaves, más amplias y a menudo contradictorias [...]. (Cf. mi prefacio a la edición que proporcioné en *Obras completas*, II, y la carta que me envió el Dr. Schopenhauer impresa en él [...]) (Rosenkranz, 1840, p. 190).

En dicha «Crítica a la filosofía kantiana», Schopenhauer recuerda que Kant presenta tres incondicionados surgidos de las tres categorías de relación: «alma, mundo (como objeto en sí y totalidad cerrada), Dios» (W I, p. 576), los cuales encierran la contradicción de que «dos de esos incondicionados están a su vez condicionados

¹¹ La carta es reproducida por Rosenkranz en su prólogo a su edición de la *Crítica de la razón pura*.

por el tercero, a saber, el alma y el mundo por Dios, que es su causa productora» (W I, p. 576), pero que Kant ignora en su obsesión simétrica. Y añade:

en los tres incondicionados a los que, según Kant, tiene que ir a parar toda razón siguiendo sus leyes esenciales, encontramos a su vez los tres objetos principales en torno a los que ha girado toda la filosofía que permaneció bajo el influjo del cristianismo, desde los escolásticos hasta Christian Wolff. Pero, por muy accesibles y habituales que hoy hayan llegado a ser estos conceptos para la mera razón gracias a esos filósofos, con ello no está en ningún modo decidido que sin revelación alguna tengan que surgir del desarrollo de toda razón, como un testimonio peculiar de la esencia de ésta. Para decidir esto habría que recurrir a la investigación histórica y estudiar si los pueblos primitivos y los no europeos, en especial los indostánicos, como también muchos de los más antiguos filósofos griegos, llegaron realmente a aquellos conceptos; o si simplemente tenemos la bondad de atribuírselos cuando, de forma totalmente falsa, traducimos el Brahma de los hindúes y el Tien de los chinos como «Dios», al igual que los griegos encontraban dioses por todas partes; y habrá que examinar si no será más bien que el verdadero teísmo sólo puede encontrarse en el judaísmo y en las dos religiones derivadas de él, cuyos confesos agrupan a los partidarios de todas las demás religiones de la tierra bajo el nombre de «paganos»¹² [...]. En concreto, es cosa decidida que el budismo, la religión con mayor número de representantes en la tierra, no implica teísmo alguno y éste incluso le horroriza. [...] Tal investigación histórica habría liberado a Kant de una molesta necesidad en la que [...] se ve, cuando hace a aquellos tres conceptos surgir necesariamente de la naturaleza de la razón y, sin embargo, afirma que son insostenibles y no se pueden fundar en ella; de ahí que convierta en sofista la propia razón, al afirmar (p. 339, V 397): «Se trata de sofismas no de los hombres sino de la razón pura misma, de los que ni el más sabio se puede librar; y aunque acaso pueda evitar el error tras muchos esfuerzos, nunca puede deshacerse de la ilusión que incesantemente le molesta y se burla de él» (W I, pp. 576-578).

Con todo, añade el filósofo, «Kant se atrevió a probar desde su teoría el carácter indemostrable de todos aquellos dogmas tan a menudo aparentemente demostrados [..., con lo que] la teología especulativa y la psicología racional conectada con ella recibieron de él el golpe de muerte» (W I, *Crítica de la filosofía kantiana*, p. 501). Lo que la filosofía mundosófica de Schopenhauer celebra, pues en su único pensamiento

¹² Al respecto escribe Schopenhauer que se trata de «—una expresión, dicho sea de paso, sumamente ingenua y burda, que debería ser desterrada al menos de los escritos de los eruditos, ya que identifica a brahmánicos, budistas, egipcios, griegos, romanos, germanos, galos, iroqueses, patagones, caribeños, tahitianos, australianos y otros, y los mete a todos en un mismo saco—. Tal expresión es apropiada para los curas: pero en el mundo culto se la tiene que mandar a paseo, puede viajar a Oxford e instalarse allí.—» (W I, p. 577).

éstas, la teología y la psicología¹³, propiamente ya no tienen lugar. Por eso es que en *Sobre la voluntad en la naturaleza* advierte efusivamente que

Dos son las razones por las que han odiado tanto mi filosofía los señores «filósofos de oficio» [...: la primera es que] mis obras echan a perder el gusto del público por los tejidos de frases huecas [... de] la dogmática cristiana que se introduce disfrazada con el traje de una aburrida metafísica [..., pues quitan] el gusto por el método fantástico, que ha de evitar de hoy en adelante toda filosofía [; y] la segunda razón es la de que los señores filósofos de oficio no pueden aprovecharse por completo de mi filosofía, utilizándola en pro del oficio; [y] deploran de todo corazón que mi riqueza no pueda secundar a su pobreza. [... Pues] aunque contuviese los mayores tesoros de la humana sabiduría [,] sólo les conviene cualquier teología especulativa, con su psicología racional; éste [...] es el aire vital de esos señores, la *conditio sine qua non* de su existencia. Lo que por encima de todo lo celestial y terreno apetecen son sus empleos, y lo que éstos sobre todo exigen es teología especulativa y psicología racional [...]. Tiene que haber teología, venga de donde viniere; hay que dar la razón a Moisés y a los profetas; tal es la suprema máxima de la filosofía, y para lograrlo, psicología racional. Y lo cierto es que semejante cosa no se saca, ni de Kant, ni de mí. Quebrantados con su crítica de toda teología especulativa los más sólidos argumentos teológicos, lo mismo que se rompe un vaso tirándolo contra la pared, no quedó en sus manos ni un solo pedazo de psicología racional. Y en mí, que soy intrépido continuador de su filosofía, para nada entran ni una ni otra, como es consiguiente y es lo leal; pues como quiera que en la filosofía no hay revelación alguna, un filósofo debe ser ante todo incrédulo. [...] No odian a Kant menos que a mí, aun cuando más en silencio; y si le odian es precisamente porque socavó en sus profundos fundamentos, arruinándola en definitiva para todos los que en serio piensen, a la teología especulativa, y a la psicología racional con ella, al comedero de esos caballeros. ¡No han de odiarle! ¡No han de odiarle, a él, que les dificultó tanto el oficio de filósofos, que apenas comprenden ya cómo han de desempeñarlo con honra! Por esto somos malos Kant y yo, y nos corrigen los señores esos. (N, pp. 19-21)¹⁴

¹³ Con todo, Schopenhauer coloca a la psicología dentro de las ciencias empíricas en el esquema de la división de las ciencias que presenta tanto en *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (G, p. 51), como en los complementos a *El mundo como voluntad y representación* (W II, p. 140), y, según la carta que le escribe a Ernst Otto Lindner el 26 de junio de 1853, ¡hasta quiere salvar las almas de los alemanes! (“El gran público alemán primero tiene que llegar a creer, *nolens volens*, que el estudio de mis escritos sería necesario para la salvación de sus almas” (cf. GBr, pp. 316-317)).

¹⁴ Por lo demás, dado que Schopenhauer escribe que «se había hablado desde los tiempos más remotos del hombre como microcosmos [... y que él había] invertido la frase y [...había] demostrado que el mundo es un macrántropos, ya que la voluntad y la representación agotan el ser del mundo y el del hombre [..., pues, —añade—] está claro que es más correcto comprender el mundo desde el hombre que el hombre desde el mundo: pues a partir de lo inmediatamente dado, o sea, de la autoconciencia, hay que explicar lo mediatamente dado, o sea, la intuición externa; y no a la inversa» (W II, p. 739), habría que advertir que no se trata de una identificación de la filosofía del único pensamiento con la antropología, pues tiene claro que «la antropología, las exteriorizaciones espirituales como mera narración de ellas en conexión, como la anatomía y la fisiología, pertenecerían a las meras ciencias naturales (física): propiamente serían una parte de la zoología, la descripción detallada del *genus homo*» (HN III, p. 252). Y hay que advertirlo, porque Kant, sí hace de la filosofía antropología, con lo que, como observa Heidegger, habría enmascarado el esquema (psicocosmo)ontoteológico de la metafísica tradicional, lo que sobre todo es claramente visible en lo que se comunica a propósito de su *Lógica* (Kant, 1800, p. 25) (y que de alguna manera ya se encuentran en la *Crítica de la razón pura*). En efecto, en la *Lógica*, tras presentar a la filosofía, según el concepto de la escuela (*Schulbegriffe*), como «el sistema de conocimientos filosóficos o de conocimientos de la razón por conceptos» (Kant, 1968, p. 23), y según el del mundo (*Weltbegriffe*), como «la ciencia de los fines últimos de la razón humana» (Kant, 1968, p. 23), Kant encuentra que «este último concepto más alto otorga dignidad a la filosofía, esto es, un valor absoluto» (Kant, 1968, p. 24), pues mediante él ella es comprendida «*in sensu cosmico*»,

Tras *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer también esparce su crítica a la (psicocosmo)ontoteología en sus demás escritos complementarios, sobre todo cuando se refiere a la filosofía de los profesores, como puede verse en el pasaje recién referido.

En general, Schopenhauer está convencido de que lo que ha ocurrido es, sobre todo, que se ha hecho pasar por filosofía la «concepción del mundo vulgar, optimista, racionalista-protestante o propiamente judía» (W I, § 51, p. 299) que se encuentra contenida en las religiones que se profesan, lo que, por tanto, habría impedido que tuviera lugar la filosofía auténticamente ¹⁵. Por eso afirma Schopenhauer que al reprocharle

mundanalmente, cosmopolitamente (*weltbürgerlich*) (Kant, 1968, p. 24), lo que le permite a Kant formular las cuatro preguntas que afirma que la constituyen: ¿qué puedo conocer?, ¿qué debo hacer?, ¿qué me es permitido esperar? (KrV A, p. 805 y Kant, 1968, p. 25) y, finalmente, la que las concentra, ¿qué es el hombre? (Kant, 1968, p. 25). Escribe Kant: «la primera cuestión es meramente especulativa [...], la segunda cuestión es meramente práctica [...] y la tercera cuestión, a saber, ¿qué puedo esperar si hago lo que debo?, es práctica y teórica» (KrV A, p. 805). Sin embargo, el sentido pleno de éstas sólo lo otorga la cuarta, que, así, más bien las subsume. Además, es el mismo Kant el que, obsesionado con la aplicación de la división del trabajo a la filosofía y las ciencias (Cf. Kant, 1786, pp. V-VI), las condiciona a tener que configurar cada una de ellas un ámbito distinto de la investigación filosófica, y afirma la dependencia de las primeras tres a la cuarta: «la primera pregunta la responde la metafísica, la segunda la moral, la tercera la religión, y la cuarta la antropología. Pero, en el fondo, todo esto podría incluirse en la antropología, porque las tres primeras preguntas se dejan referir a la última» (Kant, 1968, p. 25). Al respecto, destacar lo que Heidegger escribe en *Kant y el problema de la metafísica*: «la pregunta por la esencia de la metafísica es la pregunta por la unidad de las facultades fundamentales del ánimo humano. La fundamentación kantiana revela lo siguiente. Fundar la metafísica es igual a preguntar por el hombre, es decir, es antropología.» (Heidegger, 1991, p. 205). Con ello lo que hace Kant es restaurar «la metaphysica specialis, de la que forman parte las tres disciplinas: cosmología, psicología y teología» (*Ibid.*, p. 207), pues la cosmología responde a la pregunta ¿qué puedo conocer?, la psicología a la pregunta ¿qué debo hacer?, y, por último, la teología a la pregunta ¿qué me es permitido esperar?

¹⁵ Schopenhauer clasifica las religiones según sean optimistas o pesimistas y coloca en los extremos al judaísmo, como máxima expresión religiosa del optimismo, y al budismo, como máxima expresión religiosa del pesimismo, y complementa: «si yo quisiera tomar los resultados de mi filosofía como medida de la verdad, tendría que admitir la preeminencia del budismo sobre las demás [religiones]». Y aunque anota el filósofo que «el espíritu del cristianismo [...] es pesimista» y que «todo lo que en el cristianismo es verdad se encuentra también en el brahmanismo y el budismo», considera que dicha religión queda en una posición intermedia, respecto de la que afirma marcionistamente: «La enorme absurdidad del dogma cristiano desaparece si se le sustrae desde la raíz el Antiguo Testamento con todo su contenido (teísmo y optimismo) y se deja subsistir sólo al Nuevo Testamento, con la excepción de aquellas partes que confirman el Antiguo. Cristo es, entonces, un Buda que enseña la redención del mundo a través de la negación de sí mismo». (HN IV I, pp. 166 y 167). Para Schopenhauer, «de esta religión zend surgió la religión judía, tal y como ha demostrado fundadamente [Johann] G[ottlieb] Rhode en su libro *La tradición sagrada del pueblo zend*, [pues] de Ormuz surgió Jehová y de Ahrimán, Satán, aunque éste desempeña en el judaísmo un papel muy secundario y casi hasta desaparece; [y] con ello el optimismo adquiere la supremacía y no le queda como elemento pesimista más que el mito del pecado original, que igualmente procede del Zend Avesta (de la fábula de Mechián y Mechiana), y que cae en el olvido hasta que es retomado, al igual que el de Satán, por el cristianismo.» Schopenhauer afirma esta situación media del zend dados sus elementos pesimistas, que le habrían llegado de la religiosidad pesimista original. En efecto, escribe, «el mismo Ormuz procede del brahmanismo, aunque de una región inferior del mismo: [pues] no es, en efecto, otro que Indra, aquel dios secundario del firmamento y de la atmósfera, en frecuente rivalidad con el hombre» (W II, p. 716). Para Schopenhauer, «Ese Indra-Ormuz-Jehová tuvo que pasar después al cristianismo, ya que éste nació en Judea; pero, debido a su carácter cosmopolita, se despojó de sus nombres propios para ser designado en el lenguaje de cada nación convertida con el apelativo de los individuos sobrehumanos desbancados por él, como qeoV, Deus, que viene del sánscrito Deva (de donde viene también devil, demonio), o, en los pueblos gótico-germánicos, con la palabra God, Gott, derivada de Odin o Wotan, Guoda, Sodan. También en el islam, procedente igualmente del judaísmo, tomó el nombre de Alá, existente ya antes en Arabia» (W II, p. 717).

a la metafísica el haber progresado tan poco a lo largo de tantos siglos, se ha de tener en cuenta también que ninguna otra ciencia ha crecido bajo tantas presiones [...] obstáculos y cortapisas por parte de la religión de cada país que, siempre en posesión del monopolio de los conocimientos metafísicos, la ve como una mala hierba, como un trabajador ilegal, como una horda de gitanos; y, por lo regular, la ha tolerado con la condición de que consienta en servirle y seguirla. (W II, p. 207)

Por el contrario, Schopenhauer considera que la filosofía no es sino

la ciencia de la totalidad de la experiencia, es decir, de la experiencia como tal según sus fundamentos y condiciones internas [...; o sea,] la ciencia empírica: la repetición o expresión de todo el mundo intuitivamente dado en representaciones abstractas o conceptos (HN III, p. 251),

según anotó ocho años después de que comunicara su «único pensamiento», a lo que añadió una muy pertinente división esquemática y sistemática de ésta:

porque tiene que ver en primer lugar con las representaciones (a saber, intuitivas y abstractas), su parte primera y más general (*philosophia prima*) es la doctrina de las representaciones como tales, es decir, la dianología¹⁶ ([o] teoría de la representación intuitiva) y la lógica ([o] teoría de la representación abstracta) (HN III, p. 251);

pero como además «la filosofía es en sentido estricto metafísica, tiene tres partes [más]: la metafísica de la naturaleza, la de lo bello y la de las costumbres» (HN III, p. 251). Para Schopenhauer,

la derivación de esta división ya la presupone la metafísica misma [...], pues] encuentra el en sí del fenómeno como voluntad [...], por eso,] después de toda la naturaleza, la exteriorización más clara de la voluntad se considera en la metafísica de las costumbres: y el conocimiento más puro, por tanto, el más perfecto, en la metafísica de lo bello (HN III, p. 252).

Contra el tratamiento tradicional de la metafísica (psicocosmo)ontoteológica, tan bien esquematizado por Wolff y tan meditado y «refutado» por Kant, y contra los «partidos» racionalistas y empiristas, espiritualistas y materialistas, idealistas y

¹⁶ Cf. Johann Heinrich Lambert (1764). Es sabido que él era el destinatario al que Kant había pensado dedicar la *Kritik der reinen Vernunft* (finalmente fue dedicada al Barón von Zedlitz, Real Ministro de Estado). El *Neues Organon* se divide en cuatro partes: Dianoiología (doctrina de las leyes del pensar), aletología (doctrina de la verdad), semiótica (doctrina de la designación de los pensamientos y de las cosas), Fenomenología (doctrina de la aparición).

realistas, que componen su disputa, Schopenhauer escribió que es «la doctrina de las representaciones», compuesta por la dianología y la lógica, la que

comprende también lo que antes se llamaba ontología, porque se creía que eran las propiedades de las cosas en cuanto tales, que no es más que la forma de nuestra capacidad de representación (Vorstellungsvermögen) en la que todas las cosas, cualesquiera que sean, se presentan y, por tanto, reciben ciertas propiedades comunes (HN III, p. 251).

Por eso es que para Schopenhauer «ontológicos» sólo serían los objetos de una de las cuatro clases en las que se manifiesta el principio de razón suficiente, a saber, como razón de ser: la de los objetos puros o trascendentales. De aquí que, por tanto, la filosofía para Schopenhauer no puede ser la *metaphysica generalis* del esquema de Wolff y que Wolff apostaba como filosofía primera.

Por lo que toca a la *metaphysica specialis* de dicho esquema, Schopenhauer escribe lacónicamente que la filosofía tampoco es «psicología o doctrina del alma porque no hay ningún alma» (HN III, p. 252). En efecto, explica el filósofo, «no existe una psicología racional o doctrina del alma; porque, como Kant ha demostrado, el alma es una hipóstasis trascendente y, en cuanto tal, indemostrada e injustificada» (P II, p. 20)¹⁷, lo que subraya, pues tiene claro que «mientras subsistiese [... la llamada idea racional del alma,] no era posible fisiología filosófica alguna» (N, p. 18). Además, la filosofía tampoco puede ser teología, pues su problema no son los dioses sino el mundo (cf. W II, p. 243), por eso es que «ha de vérselas con éste y dejar en paz a los dioses, pero esperando a cambio que también los dioses la dejen en paz a ella» (W II, p. 243). En efecto, afirma el filósofo, «mientras convirtáis en *conditio sine qua non* de toda filosofía el que esté hecha a medida del teísmo judío, no puede pensarse en comprensión alguna de la naturaleza ni tampoco en ninguna investigación seria de la verdad» (cf. 2010, 1, 2), lo que, considera, alcanza incluso a Platón, pues, escribe, «por lo que a Platón se refiere, soy de la opinión de que el teísmo que periódicamente le

¹⁷ Como escribe Schopenhauer: «ya en Platón encontramos el origen de una cierta dianología falsa que se establece con un oculto propósito metafísico, a saber, con el fin de asentar una psicología racional y una doctrina de la inmortalidad dependiente de ella. [...] Mantuvo su existencia por toda la filosofía antigua, medieval y moderna, hasta que Kant [...] le dio el golpe de gracia» (P I, p. 47).

asaltó se lo debe a los judíos» (W I, *Crítica de la filosofía kantiana*, p. 557)¹⁸. Y, por último, aunque Schopenhauer escriba complementariamente que

el valor y la dignidad de la filosofía están en que desprecia todos los supuestos que no se pueden fundamentar y dentro de sus datos no admite más que lo que se puede demostrar con seguridad en el mundo externo intuitivamente dado, en las formas de la intuición que constituyen nuestro intelecto y en la conciencia del propio yo que es común a todos [, y que] por eso ha de seguir siendo cosmología y no puede convertirse en teología [, pues] su tema tiene que limitarse al mundo: expresar desde todos los aspectos qué es el mundo en su más profundo interior es todo lo que honradamente puede hacer (W II, pp. 702-703),

la cosmología tampoco podría identificarse con la filosofía del único pensamiento, pues el «mundo» materialista de la cosmología, en tanto que incondicionado especial, aparece «como objeto en sí y totalidad cerrada», como cosmos (κόσμος). Por eso es que Schopenhauer, aunque reconoce que «el proceder objetivo se lleva a cabo de la forma más consecuente y amplia cuando aparece como verdadero materialismo» (W I, § 7, p. 32), que es «el más consecuente de los sistemas filosóficos que parten del objeto» (W I, § 7, p. 37), considera que éste no pasa de ser una *petitio principii* (W I, § 7, p. 32), pues es «el intento de explicarnos lo inmediatamente dado a partir de lo dado de forma mediata» (W I, § 7, p. 33)¹⁹. En efecto, para Schopenhauer la filosofía tampoco podría ser cosmología, a pesar de que su problema sea el mundo, porque cuando el hombre lleva «a la conciencia reflexiva abstracta» que «el mundo es mi representación»

¹⁸ Para justificar su opinión, escribe Schopenhauer: «Por eso Numenio (siguiendo a Clem. Alex. [...]), y Suidas bajo la influencia de Numenio, le llamaron el Moisés grecoparlante: «¿Pues qué es Platón más que el Moisés de los que hablan en ático?» ([...] *Strom.* [...]); y le reprocha el haber robado [...] de los escritos mosaicos sus doctrinas de Dios y la creación. Clemente insiste en que Platón conoció y utilizó a Moisés [...](*Strom.*, [...] *Paedagog.*, [...]) y [...] en la *Cohortatio ad gentes* [...], donde, después de que en el capítulo anterior ha reprendido y escarnecido al estilo capuchino a todos los filósofos griegos por no haber sido judíos, elogia exclusivamente a Platón y estalla en enorme júbilo debido a que, así como éste aprendió su geometría de los egipcios, su astronomía de los babilonios, la magia de los tracios y también muchas cosas de los asirios, igualmente aprendió su teísmo de los judíos: «Conocí a tus maestros, aunque quieras ocultarlos, — tu opinión sobre Dios se sirve de los hebreos» [...]. Una conmovedora escena de reconocimiento. — Pero yo descubro [—continúa Schopenhauer—] una confirmación especial en lo siguiente: según Plutarco (*In Mario*) y, todavía mejor, según Lactancio (I, 3, 19), Platón agradece a la naturaleza el haber nacido hombre y no animal, varón y no mujer, griego y no bárbaro. Pero en las *Oraciones de los judíos* a partir del hebreo de Isaac Euchel, segunda edición, 1799, página 7, se encuentra una oración matutina en la que dan gracias a Dios y le alaban por ser judíos y no paganos, libres y no esclavos, varones y no mujeres.» (W I, pp. 577-578).

¹⁹ «Todo lo que es objetivo, extenso y activo, o sea, todo lo material, que el materialismo considera un fundamento de sus explicaciones tan sólido que la reducción al mismo no puede dejar nada que desear (sobre todo cuando al final termina en la acción y reacción), todo eso, digo yo, es algo que se da de una forma sumamente mediata y condicionada, y que por lo tanto solo existe de forma relativa: pues ha pasado por la maquinaria y fabricación del cerebro introduciéndose así en sus formas, tiempo, espacio y causalidad, solo en virtud de las cuales se presenta como extenso en el espacio y actuando en el tiempo.» (W I, § 7, p. 33)

le resulta claro y cierto que no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve un sol, una mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, sólo en relación con otro ser, el representante, que es él mismo (W I, p. 3)²⁰.

Para Schopenhauer la «facultad de conocer [...] existe con fines exclusivamente prácticos [y] por naturaleza se limita a captar las relaciones entre las cosas y no su esencia propia tal como es en sí misma» (W II, p. 323), por eso

considerar que el complejo de esas relaciones es la esencia del mundo verdadera y existente en sí misma y que el modo y manera en que se presentan necesariamente de acuerdo con las leyes preformadas en el cerebro constituye las leyes eternas de la existencia de todas las cosas; y construir conforme a ello una ontología, una cosmología y una teología: ese fue el arcaico error fundamental al que puso fin la doctrina de Kant (W II, p. 323).

Conviene, pues, distinguir el «mundo» de la cosmología (como un orden físico puramente objetivo y cerrado), esto es, el cosmos, y el mundo de la mundosofía (como un abierto acontecer fisiológicamente representacional, esto es, como voluntad y representación). Como observará Xavier Zubiri, «esta distinción entre mundo y cosmos es esencial para la metafísica» (Zubiri, 1992, pp. 226-227), pues «no es lo mismo cosmos y mundo» (Zubiri, 2007, p. 209)²¹.

Así pues, termino, toda la metafísica como (psicocosmo)ontoteología, con sus sistemas de pensamientos divididos por banderas bajo las que se encuentran enfrentados sus partidarios, no puede, sin embargo, sino caer en lo que Schopenhauer llama metafísica alegórica, independientemente de que la parafernalia de la que se recubra sea la de los templos, los palacios, los mercados y/o las academias. De aquí que, desde Schopenhauer, los sistemas de pensamientos de la (psicocosmo)ontoteología ya no puedan seguir siendo considerados propiamente

²⁰ Al respecto puede verse también el ilustrativo diálogo entre el sujeto y la materia que Schopenhauer coloca en sus complementos a *El mundo como voluntad y representación* (W II, pp. 20-22).

²¹ Como explica Zubiri, «mundo y cosmos no se identifican ni formalmente ni materialmente» (Zubiri, 1962, p. 427), pues «el Mundo es la función transcendental del Cosmos. Cosmos es un modo de Mundo» (Zubiri, 1996, p. 419). Por lo demás, «el Cosmos no es un «orden», una taxis de cosas [τάξις taxis 'orden', 'alineación], sino que el Cosmos es la unidad primaria de estas. Toda cosa es «una» tan solo por abstracción. Realmente, cada cosa es un simple fragmento del Cosmos, de suerte que ninguna tiene plena sustantividad. Las cosas no son estrictamente sustantivas; solo son fragmentos cuasi-sustantivos, un primordio de sustantividad, mejor dicho, un rudimento de sustantividad. Sustantividad estricta solo la tiene el Cosmos. Esta sustantividad es un sistema, una unidad que no es un agregado, ni tan siquiera ordenado, de cosas sustantivas, sino que las cosas son las notas en que se expone la unidad primigenia y formal del Cosmos.» (Zubiri, 1986, pp. 466-467).

como filosofía, pues ese lugar sólo lo podría ocupar el único pensamiento de la mundosofía de Schopenhauer. Como escribió ya Ludwig Noack en 1851 al cerrar su *El libro de la mundosofía o las doctrinas de los filósofos más significativos de todos los tiempos, presentado para los cultos del pueblo alemán*,

se ha hecho el intento de elevar no la conciencia sino la voluntad al principio de la filosofía [...] el pensador que primero hizo este intento y así señaló la tarea para la filosofía del futuro es Arthur Schopenhauer [..., por lo que] la filosofía del futuro será como metafísica de la voluntad la corona de la mundosofía (Noack, 1851, pp. 348-349).

REFERENCIAS

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Madrid: Gredos, 1994.

AUBENQUE, Pierre. **Le problème de l'être chez Aristote**. Essai sur la problématique aristotélicienne. Paris: PUF, 1977.

LA BIBLIA. Madrid: Verbo Divino, 1972.

BRAGUE, Rémi. **Las anclas en el cielo**. La infraestructura metafísica de la vida humana. Madrid: Encuentro, 2022.

DESCARTES, René. **Oeuvres de Descartes VII. Meditations de prima philosophiae**. Edición de Charles Adam y Paul Tannery. Paris: Leopold Cerf, 1904.

DUDEN. **Die deutsche Rechtschreibung**. Berlin: Duden, 2024.

DÜRING, Ingemar. **Aristoteles**. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg: Winter, 1966.

FEUERBACH, Ludwig. **Grundsätze der Philosophie der Zukunft**. Zürich y Winterthur: Literarische Comptoir, 1843.

GOETHE, Johann Wolfgang von. **Maximen und Reflexionen**. Stuttgart: Alfred Kröners, 1947.

GÖCKEL, Rudolph. **Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur**. Fráncfort: Becker, 1613.

GRUNERT, Frank; STIENING, Gideon. **Georg Friedrich Meier (1718-1777)**. Philosophie als „Wahre Weltweisheit“. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2015.

HEGEL. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse**. Hamburgo: Felix Meiner, 1991.

HEIDEGGER, Martin. **Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik**. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2006. (GA 11).

HEIDEGGER, Martin. **Einübung in das philosophische Denken**. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 2008. (GA 88).

HEIDEGGER, Martin. **Kant und das Problem der Metaphysik**. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1991. (GA 3).

HEUMANN, Christoph August. Anmerckung von dem Nahmen der Weltweißheit. **Sachen**, v. 27, p. 598-602, 1713.

JAEGER, Werner. **Aristoteles**. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlín: Weidmann, 1923.

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. Riga: Hartknoch, 1787.

KANT, Immanuel. **Obra completa de Immanuel Kant II. Kritik der reinen Vernunft**. Edición de Karl Rosenkranz y Friedrich W. Schubert. Leipzig: Leopold Voss, 1838.

KANT, Immanuel. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**. Riga: Hartknoch, 1786.

KANT, Immanuel. **Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen**. Edición de Gottlob Benjamin Jäsche. Königsberg, 1800.

KANT, Immanuel. **Akademie Textausgabe IV. Logik**. Berlín: Walter de Gruyter, 1968.

LAMBERT, Johann Heinrich. **Neues Organon** oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein. Leipzig: Johann Wendler, 1764.

LE CLERC, Jean. **Ontologia et Pneumatologia**. Amsterdam: Joan Wolter, 1692.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme det l'origine du mal**. Amsterdam: Isaac Troyel, 1710.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Sämtliche Schriften und Briefe**. Berlín: Akademie-Ausgabe, 1999. (v. 4).

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz VI. Theodicee, das ist, Versuch von der Güte Gottes, Freiheit des Menschen, und vom Ursprunge des Bösen**. Edición de Carl Immanuel Gerhardt. Berlín: Weidmann, 1885.

LORHARD, Jacob. **Ogdoas Scholastica, continens Diagraphen Typicam artium**: Grammatices (Latinae, Graecae), Logices, Rhetorices, Astronomices, Ethices, Physices, Metaphysices, seu Ontologiae. Sangalli: Straub, 1606.

LUTERO, Martín. **Biblia**: das ist: Die gantze Heilige Schrifft. Wittenberg: Hans Lufft, 1545.

- MEIER, Georg Friedrich. **Gedancken von der Religion**. Halle: Carl Hermann Hemmerde, 1749.
- MENDELSSOHN, Moses; LESSING, Ephraim. **Pope, ein Metaphysiker?** Danzig: Schuster, 1755.
- NOAK, Ludwig. **Das Buch der Weltweisheit oder die Lehren der bedeutendsten Philosophen aller Zeiten, dargestellt für die Gebildeten des deutschen Volkes**. Leipzig: Avenarius & Mendelssohn, 1851. (v. 2).
- OÑATE, Teresa. **Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI**. Análisis crítico-hermenéutico de los 14 *lógoi* de Filosofía Primera. Madrid: Dykinson, 2001.
- PLATÓN. **República**. Madrid: Gredos, 1986.
- REALE, Giovanni. **Guida a la lettura della «Metafisica» di Aristotele**. Roma: Laterza, 1997.
- ROSENKRANZ, Karl. **Geschichte de Kantischen Philosophie**. Leipzig (Alemania): Leopold Voss, 1840.
- ROSS, William David. **Aristotle**. Londres: Methuen & Co, 1923.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Der Handschriftliche Nachlass. Volumen III y IV, 1**. Frankfurt am Main: W. Kramer, 1966-1975.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **El mundo como voluntad y representación**. Tomo 1. Traducción: Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2004.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Gesammelte Briefe**. Segunda edición mejorada y complementada. Bonn: Bouvier, 1987.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Samtliche Werke**. Mannheim: F. A. Brockhaus, 1988.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Senilia**. Reflexiones de un anciano. Traducción: Roberto Bernet. Barcelona: Herder, 2010.
- SCHRADER, Hans J. *et al.* **Von der Pansophie zur Weltweisheit**. Goethes analogisch-philosophische Konzepte. Tubinga: Max Niemeyer, 2004.
- SUÁREZ, Francisco. **Disputaciones metafísicas – 1597**. Madrid: Gredos, 1960-1966.
- WEISCHEDEL, Wilhelm. **Der Gott der Philosophen**. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Múnich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979.
- WOLFF, Christian. **Cosmologia Generalis, Methodo Scientifica Pertractata**. Fráncfort: Renger, 1737.
- WOLFF, Christian. **Philosophia prima, sive ontología, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur**. Fráncfort: Renger, 1730.

WOLFF, Christian. **Psychologia Empirica**, Methodo Scientifica Pertractata. Fráncfort: Renger, 1732.

WOLFF, Christian. **Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt**. Halle: Renger, 1720.

ZUBIRI, Xavier. **Espacio. Tiempo. Materia**. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

ZUBIRI, Xavier. **Sobre el hombre**. Madrid: Alianza Editorial, 1986.

ZUBIRI, Xavier. **Sobre el sentimiento y la volición**. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

ZUBIRI, Xavier. **Sobre la esencia**. Madrid: Alianza Editorial, 1962.

ZUBIRI, Xavier. **Escritos menores (1953-1983)**. Madrid (España): Alianza Editorial, 2007.

Contribución de autoría

1 – Jesús Carlos Hernández Moreno

Doutor em Filosofia pela Universidad Nacional Autónoma de México.

<https://orcid.org/0000-0003-3407-5740> • jeshernandezm@filos.unam.mx

Contribuição: Escrita – Primeira Redação

Cómo citar este artículo

MORENO, J. C. H. La filosofía de Schopenhauer como mundosofía y su crítica a la (psicocosmo)ontoteología. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofía**, Santa Maria - Florianópolis, v. 15, esp. 1, e88852, p. 01-25, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378688852>. Acesso em: dia mês abreviado. ano.