

EL BASILISCO

Revista de materialismo filosófico

Nº 52 (2019), páginas 76-86

Íñigo Ongay de Felipe

Universidad de Deusto ORCID 0000-0001-9501-3995

Schopenhauer y los animales

Resumen:

Este ensayo pretende ofrecer una reconstrucción del papel de los animales en el sistema filosófico de Schopenhauer. Para ello el autor rastrea las raíces socio-políticas del *animalismo schopenhaueriano* en el contexto de la tradición del idealismo alemán tal y como este desembocaría en el ecologismo nacional-socialista. Sin embargo, el tratamiento del lugar de los animales en la filosofía de Schopenhauer, lejos de poder quedar reducido a sus afinidades sin duda centrales con el ideario nacional-socialista, entronca con las premisas ontológicas de fondo del autor de *El mundo como voluntad y representación*. El artículo adelanta una reinterpretación filosófica del pensamiento de Schopenhauer en relación a los animales inspirada en la ontología materialista de Gustavo Bueno y en las líneas de fondo que movilizan una historia filosófica de la filosofía ejecutada desde las coordenadas del materialismo filosófico.

Palabras clave: Schopenhauer, idealismo alemán, animalismo, ontología, materialismo filosófico.

Abstract:

This article offers a reconstruction of the role of animals within Arthur Schopenhauer's philosophical system. To that end, the author traces back the social and political roots of Schopenhauer's interest for animals by placing it within the context of the tradition of German idealism which will, over time, led to the establishment of the National-Socialist version of ecological thinking. However, Schopenhauer's philosophical treatment of animals, far from being reducible to its undoubtedly important affinities with National-Socialist ideology, draws clear connections to the ontological postulates of his philosophy. This article advances a philosophical reinterpretation of Schopenhauer's positions in relation to animals that takes inspiration from the materialist ontological thought of Gustavo Bueno as well as a philosophically orientated historical reconstruction carried out in light of Bueno's philosophy.

Keywords: Schopenhauer, German Idealism, Animalism, Ontology, Philosophical Materialism

EL BASILISCO

Fundador

Gustavo Bueno

Director

Gustavo Bueno Sánchez (Universidad de Oviedo)

Secretaría de Redacción

Clara Bueno (Fundación Gustavo Bueno)

Consejo de Redacción

Ismael Carvallo (Facultad de Filosofía de León, México)

Jesús G. Maestro (Universidad de Vigo)

José Arturo Herrera Melo (Universidad Veracruzana, México)

Patricio Peñalver (Universidad de Murcia)

Elena Ronzón (Universidad de Oviedo)

Pedro Santana (Universidad de La Rioja)



Todos los artículos publicados en esta revista han sido informados anónimamente por pares de evaluadores externos a la Fundación Gustavo Bueno. EL BASILISCO se publica con periodicidad semestral. Véanse las normas para los autores en: <http://www.fgbueno.es/edi/basnor.htm>

<http://www.fgbueno.es/bas>
basilisco@fgbueno.es

ISSN 0210-0088 (vegetal) - ISSN 2531-2944 (digital)
Depósito Legal: O-343-78



© Fundación Gustavo Bueno * Avenida de Galicia 31 * 33005 Oviedo (España)



Schopenhauer y los animales

Íñigo Ongay de Felipe

Universidad de Deusto

ORCID 0000-0001-9501-3995

1. Introducción: de Schopenhauer a Hitler... and back again.

Comencemos por delimitar las líneas de fondo que definen el objetivo del presente trabajo. Ofrecemos en las páginas que siguen una reconstrucción sistemática del lugar del «problema de los animales» en el contexto de la filosofía de Arthur Schopenhauer. Sin duda tal reconstrucción, en la medida en que se mueva, como veremos, desde las coordenadas de un sistema filosófico concreto diferente del propio de Schopenhauer (en nuestro caso, según se dirá, el materialismo filosófico de Gustavo Bueno), puede ser considerada como un caso de *historia filosófica* (esto es: *no meramente filológica*) de la filosofía, sin perjuicio de que, dados los límites temáticos del artículo, tampoco pretendemos en esta ocasión ofrecer una reinterpretación en forma de la totalidad del pensamiento schopenhaueriano al modo como, muy ejemplarmente, Vidal Peña pudo dar razón exhaustivamente desde el materialismo filosófico de la filosofía de Spinoza o bien a la manera como más recientemente Javier Pérez Jara reconstruye, de modo no menos modélico, el pensamiento de Bertrand Russell¹ desde el punto de vista de los mismos delineamientos teóricos. Evidentemente, una reinterpretación sistemática

de la filosofía de Schopenhauer a la luz del pensamiento de Gustavo Bueno constituye una tarea de indudable interés, sin perjuicio de lo cual resulta igualmente obvio que no es ésta la ocasión adecuada para llevarla a efecto. Esta tarea, por otro lado, está parcialmente desempeñada tanto por Gustavo Bueno mismo como por otros autores de su entorno².

El propósito del presente capítulo es más bien el siguiente: trataremos de decantar de la manera más límpida posible los contornos del *lugar* que corresponde a la «cuestión animal» en el seno de un autor tan decisivo en la historia del pensamiento filosófico contemporáneo como pueda serlo Arthur Schopenhauer. Estimamos sin duda ninguna —por las razones que exploraremos más adelante— que la importancia de tal cuestión puede medirse por el grado verdaderamente muy elevado como ella misma *polariza* los contenidos doctrinales del autor de *El mundo como voluntad y representación* tanto en ontología como en epistemología o en filosofía moral y ética. Sin embargo, esta medición de la importancia del papel de la cuestión animal es algo que no puede en modo alguno llevarse a cabo desde el conjunto vacío de

(1) Vid. Vidal Peña, *El materialismo de Spinoza: Ensayo sobre la ontología spinozista*, Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid 1974. Véase también: Javier Pérez Jara, *La filosofía de Bertrand Russell*, Pentalfa, Oviedo 2014.

(2) Remitimos en este punto al estudio de Javier Pérez Jara, «La importancia del cuerpo como “constitutivo formal” de todo viviente en la filosofía de Schopenhauer», *Thémata. Revista de Filosofía*, nº 44, 2011, págs. 424-438. Al respecto puede verse también Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid 1972, así como más recientemente y sobre todo: Pablo Montes Vargas, *La ontología materialista de Schopenhauer. Interpretación de la ontología schopenhaueriana desde las coordenadas del materialismo filosófico*, Pentalfa, Oviedo 2018.

premisas. En general, procedemos dando por supuesto que interpretar el pensamiento de una figura de la tradición filosófica exige contemplarlo no tanto *desde ninguna parte* (o lo que es tanto peor: *desde todas*, según la perspectiva imposible que Leibniz denominaba *el punto de vista de Dios*) cuanto desde un sistema filosófico que resulte de suyo lo suficientemente fértil como para dar cuenta «sin resto» desde sus propias coordenadas del material considerado: en este sentido toda interpretación, al menos cuando ella es verdaderamente filosófica, exige una auténtica *re-interpretación*, como una *traducción*. En este punto, y por así decir *poniendo las cartas sobre la mesa*, hemos de declarar por mor de la honestidad que nuestro proyecto hermenéutico procederá ejercitando los desarrollos esenciales de la ontología del recientemente desaparecido filósofo español Gustavo Bueno.

Con todo, el alcance de nuestro proyecto es doble: no nos proponemos tan sólo reconsiderar el lugar de los animales en el pensamiento filosófico de Schopenhauer, sino al mismo tiempo y correlativamente, explorar el puesto de Schopenhauer en la historia de la formación de una muy tupida ideología contemporánea que en otros lugares hemos denominado «animalismo»³. No es éste el lugar de re-exponer en forma el proceso de decantación de dicha ideología a todo lo largo de los últimos tres siglos. En el presente contexto nos limitaremos a señalar la convergencia en él de múltiples tradiciones. En particular, las siguientes:

- a. La tradición del utilitarismo de raíz británica: de Jeremy Bentham (el tantas veces citado Jeremy Bentham de la *Introduction to the principles of moral and legislation* de 1789) a la ética de Peter Singer, pasando sin duda por J. Stuart Mill, &c. Pero también:
- b. La tradición del cristianismo anglicano en el que se incubó el establecimiento de las primeras sociedades protectoras de animales (comenzando por la pionera *Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals* en la Inglaterra de la década de 1820) y que desemboca en nuestros días en el trabajo de teólogos de primera fila como pueda serlo Andrew Linzey.
- c. La tradición del darwinismo decimonónico y posteriormente del desarrollo de la etología (de Konrad Lorenz a Desmond Morris o los promotores del *Proyecto Gran Simio*). Es muy interesante comprobar cómo esta tradición fue incorporada muy expresamente en el siglo XIX por alguien como el filósofo materialista decimonónico L. Büchner, conocido en nuestros días ante todo por ser autor del libro *Fuerza y materia*, en obras como *La vida psíquica de los animales*.

- d. Finalmente, el idealismo alemán tal y como se presenta en el siglo XX al modo de una alternativa muy vigorosa frente al marxismo y al positivismo de inspiración anglosajona, o para decirlo de manera más morfológico-política, en expresión heideggeriana, frente al *Amerikanismus und Bolchevismus*.

Nos parece en efecto que es precisamente en esta dirección tan inequívocamente *auf deutsch* donde cabe situar el pensamiento schopenhaueriano en relación a su probado interés por los animales. En efecto, en el parágrafo dedicado al cristianismo de su obra *Parerga y Paralipómena* del año 1851, el filósofo de Danzig se muestra muy explícito en torno a la conexión que mediaría entre la crueldad del trato al que los animales se habrían visto sometidos en Europa y la ubicuidad del *hedor judaico*. Así:

No piedad sino justicia es lo que se debe al animal. Y en el mayor número de casos esta justicia falta en Europa, esa parte del mundo impregnada por el *foedor iudaicus* hasta el punto de que la simple y obvia verdad de que el animal es en sustancia idéntico al ser humano parece una paradoja escandalosa. La protección a los animales corresponde, pues, a las sociedades que se constituyen para ello y a la policía, pero ambas consiguen hacer bien poco contra la general maldad de la plebe, en un caso en que se trata de seres que no pueden quejarse, donde de cien crueldades a duras penas se denuncia una y en donde los castigos son demasiado suaves.⁴

Algo más adelante, y tras proponer el castigo físico como la sanción más adecuada para quienes se muestran «crueles» con los animales, incluyendo a los fisiólogos vivisectores, Schopenhauer continúa arremetiendo con toda contundencia contra la impregnación del consabido *hedor judío* y sus nocivos efectos en la Europa de su tiempo. Ciertamente, a su juicio, sólo cuando en Europa:

(...) se imponga una verdad inmediatamente cierta y evidente por sí misma para cualquier persona de sano intelecto, no obnubilado por el *foedor iudaicus*, una verdad que no puede ser por más tiempo marginada: que los animales, en todos los aspectos principales y esenciales, son exactamente lo mismo que nosotros, y que la diferencia consiste sólo en el grado de inteligencia, o sea, de actividad cerebral, que sin embargo permite grandes diferencias entre los diversos géneros de animales (...) los animales dejarán de ser seres privados de todo derecho y, en consecuencia, dejarán de estar expuestos a la arbitraria maldad y a la crueldad de cualquier bellaco brutal.⁵

Y más adelante, en un raptó de furioso antisemitismo:

(3) Cfr. Íñigo Ongay de Felipe, «Veinte años del Proyecto Gran Simio: el animalismo desde el materialismo filosófico», *El Catoblepas*, 132, 2013, pág. 1.

(4) Cfr. Arthur Schopenhauer, *El dolor del mundo y el consuelo de la religión (Paralipómena 134-182)*, Albadán, Madrid 1998, pp. 225.

(5) *Ibid.*, págs. 61-62.

Ha llegado la hora de poner fin en Europa a la concepción judía de la naturaleza, al menos en lo que respecta a los animales, y de reconocer y respetar la eterna esencia que, como en cada uno de nosotros, vive también en ellos. ¡Sabadlo! ¡Recordadlo! Es algo serio e irrefutable, incluso si cubris Europa entera con vuestras sinagogas. Hay que estar ciegos y privados de todos los sentidos o del todo cloroformizados por el *foedor iudaicus* para no reconocer que el animal en todo lo esencial es la misma cosa por completo que nosotros, y que la diferencia está sólo en aspectos accidentales, en el intelecto, pero no en la sustancia que es la voluntad. El mundo no es la obra de un fabricante, ni los animales son un producto de fábrica para nuestro uso y consumo. Semejantes opiniones deberían quedar recluidas en las sinagogas y en las aulas de filosofía, que en sustancia no son cosas demasiado diversas entre sí.⁶

Pero no se trata solamente de Schopenhauer. En efecto, también alguien como Richard Wagner, tan influido por el autor de *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (y, dicho sea de paso, tan sensible como él a las supuestas influencias deletéreas del judaísmo en Europa: véase a este respecto su célebre ensayo de 1850 «El judaísmo en la música», publicado bajo pseudónimo en la *Neue Zeitschrift für Musik*), participa de igual manera en este interés por el sufrimiento animal, acaso como resultado de su querencia –tan *schopenhaueriana* ella misma– por las cosmovisiones del extremo oriente (recuérdese su proyecto frustrado de elaboración de un drama operístico, a la postre nunca escrito, sobre la vida de Buda). La conexión con Schopenhauer resulta en todo caso muy clara: sabemos que hacia 1854 Richard Wagner leyó *El mundo como voluntad y representación* en la edición que llevó a la casa del músico alemán su amigo Georg Herwegh⁷. Sabemos igualmente que el interés de Wagner por el problema del maltrato a los animales queda ratificado por múltiples episodios de la vida del autor del *Anillo del Nibelungo*. Tal y como nos lo relata su biógrafo Martin Gregor Dellin: «Wagner no podía soportar ver sufrir a una criatura, y menos aún si se trataba de una criatura irracional. Ya en Londres había disputado peligrosamente con un cochero que apaleaba a su caballo. En Zúrich le volvió a suceder lo mismo»⁸. Es interesante comprobar cómo en esta misma obra se reproduce la carta recibida por Wagner en Mornex en 1856 de la Sociedad Protectora de Animales de Zúrich: «Como la asociación para la lucha contra malos tratos a animales ha sabido que usted infringió una severa, aunque bien merecida reprimenda a un cochero, que cerca del Bleicherwegbrücke había forzado a un viejo y débil caballo de manera violenta y cruel a arrastrar un peso excesivo para las fuerzas del mísero animal, y que usted ofreció a dicho cochero pagarle otro caballo a fin

de aliviar los sufrimientos del animal, por cuya noble propuesta no recibió usted otra cosa, como sucede a menudo, que una propuesta profundamente ofensiva, la Asociación ha acordado expresaros su reconocimiento y calurosa gratitud por la piedad que habéis mostrado en esta circunstancia y por vuestro noble y viril gesto»⁹. Una anécdota por cierto que nos recuerda al celeberrimo encuentro de Friedrich Nietzsche con otro caballo apaleado a la salida de sus habitaciones en la Plaza Carlo Alberto de Turín la mañana del 3 de enero de 1889. Puede que, efectivamente, el Nietzsche posterior a las *Consideraciones intempestivas* hubiese roto con las inclinaciones wagnerianas y schopenhauerianas propias de su «metafísica de artista» a la altura de *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*, pero sin duda *el caballo de Turín* (apud el extraordinario film nietzscheano homónimo de Béla Tarr, pero también –hablando de caballos vapuleados– el más wagneriano de los títulos de Lars von Trier: *Melancolía*) constituye al cabo una suerte de hilo rojo que encadena estos tres momentos del desenvolvimiento del pensamiento y la cultura alemana.

No es sin duda demasiado difícil comprobar cómo tal animalismo schopenhaueriano y wagneriano habría de llegar a incidir en ciertas direcciones del ideario nacional-socialista. Y no se trata sólo de las inclinaciones animalistas de Adolf Hitler –con todo, extraordinariamente nítidas y persistentes a lo largo de toda su vida–. Es la propia obra legislativa de carácter proteccionista del Reich desde sus comienzos en 1933 lo que habría llevado a autores como Stephen R. Clark (por cierto, uno de los firmantes en 1993 del Proyecto Gran Simio) a sostener que «el único partido que se puede considerar verde y que haya alcanzado alguna vez el poder político era exactamente el partido nacionalsocialista»¹⁰. Y no es que sea ciertamente para menos: el 24 de noviembre de 1933 se promulga la *Ley sobre protección de los animales* (*Tierschutzgesetz*), cuya exposición de motivos aparecía incluso encabezada por una consigna del nuevo canciller –tan vegano como abstemio y amigo de sus muchos perros, tan schopenhaueriano *suo modo* como amante del drama musical *á la Bayreuth*–: «en el nuevo régimen no debe haber cabida para la crueldad con los animales». El 3 de julio de 1934, este corpus legislativo se amplía con nuevas leyes limitativas de la caza (*Das Reichsjagdgesetz*), y sólo un año más tarde, el 1 de julio de 1935, con una ley de *protección de la naturaleza* (*Reichsnaturschutzgesetz*), sacadas adelante por figuras tutelares del *animalismo nazi*, los *Ministerialräte*, Clemens Giese y Waldemar Kahle.

Nos importa sin embargo salir al paso de las interpretaciones más facilonas de una tesis como

(6) *Ibid.*, pág. 260.

(7) Vid. Martin Gregor Dellin, *Richard Wagner* (vol 1.: 1821-1864), Alianza Música, Madrid 1983, p. 313.

(8) *Ibid.*, pág. 324.

(9) *Ibid.*, págs. 324-325.

(10) Stephen R. Clark, «Conductas decentes hacia los animales», *Teorema. Revista Internacional de Filosofía*, vol. VIII/3, 1999, pág. 65.

la que señalara la conexión entre el animalismo schopenhaueriano y la sensibilidad nacionalsocialista hacia el maltrato animal. No se trata tanto sin duda de ensayar una *reducción*, por vía sociologista, de la filosofía de Schopenhauer y el papel que la cuestión animal pudo jugar en ella a la condición de precedente—sea remoto, sea próximo— del ideario nacionalsocialista (como si fuese hacedero argumentar de un modo semejante al siguiente *hombre de paja*: *es que, ya se sabe... el animalismo no anda en el fondo demasiado lejos de los nazis*), puesto que semejante reducción—propia, si se nos permite, de un *funcionario desnazificador* dotado de un insaciable apetito fiscalizador—constituiría un ejemplo modélico de aquella falacia no formal que Leo Strauss pudo conocer como *falacia ad Hitlerum*, o un ejercicio, igualmente notorio, de la llamada *ley de Godwin* (*a medida que una conversación en línea se alarga, la probabilidad de que aparezca una comparación en la que se menciona a Hitler o a los nazis tiende a uno*). Hugo Ott o Víctor Farías, en sus influyentes trabajos histórico-biográficos sobre el caso de alguien como Martin Heidegger, se habrían hecho eco de semejante modo de proceder, razonando como si la filosofía heideggeriana se explicase en efecto al modo de un resultado directo de la *barbarie volkisch* desencadenada en la tesis del final de la república de Weimar. Y desde luego no negamos que tal metodología reductora aparezca como un horizonte explicativo siempre viable para el historiador (*sociologista*) del pensamiento filosófico, puesto que más bien lo que plantearíamos por nuestra parte es que, aunque esta reducción pueda en efecto llevarnos con total nitidez de los contenidos doctrinales de la filosofía de Heidegger al régimen nacionalsocialista, dando cuenta de ellos a partir de éste, ello, con todo, solamente resultará hacedero en la medida misma en que el propio régimen nacionalsocialista pueda explicarse en el fondo—y es que, de hecho, en buena medida se explica así—como el resultado preciso de una tradición ininterrumpida de pensamiento (como es sabido, Marx pudo consignar dicha tradición bajo la feliz denominación de *ideología alemana*) en la que Heidegger, por supuesto—como también Nietzsche, o Schopenhauer o Hegel—, encuentra un lugar decisivo¹¹. De este modo, nos parece que tratar de entender la cercanía de Heidegger a las directrices del tercer Reich (una cercanía, por cierto, más bien *filosófica* y alejada de la perspectiva pragmático partidista que es propia de un militante¹²) a la manera de una circunstancia

reductora de los contenidos de su ontología es tanto como *evacuar* (y de ahí la naturaleza abstractamente formalista de esta metodología sociologista) las verdaderas relaciones de dicha ontología con una tradición (de Husserl a Brentano, de Platón o Parménides a Nietzsche o Hegel, pasando por Santo Tomás, por Duns Scoto o por Descartes) que sin duda desborda por entero los límites históricos del nacionalsocialismo, y al margen de la cual el pensamiento de Heidegger no podría haber existido. Sostendríamos algo muy análogo, *mutatis mutandis*, respecto del animalismo schopenhaueriano.

2. Los animales en *El mundo como representación*: el papel de los animales en la ontología especial schopenhaueriana

Comprometámonos nuevamente con la siguiente declaración de intenciones: vamos a procurar reanalizar aquí la filosofía schopenhaueriana *en su relación* con la «cuestión de los animales», no tanto *in recto* (como si pudiésemos, por hipótesis imposible, situarnos «en el interior» de dicha filosofía tal y como ésta se configura dentro de sus propios límites, *en la mente del autor*) ni desde ninguna parte, esto es, desde el conjunto vacío de premisas (como si tal cosa fuese a su vez posible), sino desde las coordenadas esenciales de otro sistema filosófico—en nuestro caso, las del materialismo filosófico de Gustavo Bueno—dotado de la potencia hermenéutica¹³ suficiente para recuperar los propios filosofemas del filósofo de Danzig. En este sentido, nuestra tarea no tendrá tanto un alcance filológico—por mucho, sin duda, que las metodologías filológicas nos resulten imprescindibles—cuanto él mismo *filosófico* (*historia*

de escala entre el nazismo de Heidegger y el nazismo de, por poner un caso suficientemente significativo, Alfred Rosenberg (pueden consultarse al respecto sus *Diarios* (1934-1944), Planeta, Madrid 2017), y ello no tanto, por ejemplo, porque Heidegger, a diferencia del autor de *El mito del siglo XX, no fuera en realidad antijudío* (o lo fuera poco), puesto que aunque sin duda lo fuese, y en modo alguno sólo coyunturalmente (*nazi por accidente*), su anti-judaísmo habría adoptado una formulación metafísica que se mantendría a distancia de la perspectiva propia de un militante. Véase a este respecto estudios tan recientes y tan atinados como el de Donatella di Cesare, *Heidegger y los judíos*, Gedisa, Barcelona 2017, donde se ensaya el diagnóstico de «antisemitismo metafísico», y ello al margen de cualquier voluntad, lo mismo sedicentemente «exculpatoria» que groseramente «incriminadora».

(13) Claro que esta «potencia» sólo se demostrará en su ejercicio, esto es, en el mismo esfuerzo re-interpretativo, y en la medida en que éste se lleve a efecto sin distorsiones. Si hubiésemos de elegir un lema rector de nuestros propósitos, éste podría formularse muy exactamente así: «El materialismo estaría tan característicamente vinculado a la conciencia filosófica que toda filosofía verdadera ha de ser entendida como materialista, incluyendo, por tanto, aquellas construcciones filosóficas que pueden ser consideradas como no materialistas, y que habrán de aparecerse como necesitadas de una enérgica, aunque rigurosa y probada, reinterpretación» (cfr. Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid 1972, pág. 24).

(11) Nos inspiramos en el diagnóstico de Gustavo Bueno en «Fascismo y filosofía», *El Basilisco*, nº 1 (2ª Época), 1989, págs. 85-87.

(12) «El nacionalsocialismo sólo será un auténtico poder en gestación si, tras todo lo que hace y dice, todavía tiene algo que silenciar, obrando desde un fuerte trasfondo solapado que habrá de repercutir en el futuro. Pero si lo presente fuera ya lo que se ha alcanzado y lo que se quiere, entonces ya sólo restaría el horror ante la decadencia» (cfr. Martin Heidegger, *Cuadernos negros* (1931-1938). *Reflexiones II-VI*, Trotta, Madrid 2015, pág. 97). La reciente publicación de los *Cuadernos negros* precisamente, sin perjuicio de certificar desde luego dicha «cercanía», resulta sin embargo absolutamente esclarecedora respecto de la *diferencia*

*filosófica de la filosofía*¹⁴). Y acaso en este sentido, lo primero que haya que advertir quizás «paradójicamente» —sólo que la paradoja será en realidad aparente, esto es, sólo será percibida como una paradoja por aquellos que estén prisioneros de una visión ella misma *metafísica de la metafísica*— es que por más que la filosofía de Schopenhauer se nos haya ofrecido tantas veces al modo de un ejemplo modélico, casi puro, de pensamiento *metafísico*—y aun como una de las figuras más señeras del idealismo alemán—, esta *metafísica idealista* comienza por quedar construida desde la consideración del mundo práctico-fenomenico que envuelve a los hombres y a los animales. Y es que este mundo ordinario, entendido como decimos al modo de un espacio práctico-fenomenico (*el mundo como re-presentación*), constituye en cualquier caso el verdadero *terminus a quo* del que Schopenhauer estaría partiendo en todo momento. Se trata sin duda de un *mundus adspectabilis* que resulta del entretijamiento fenomenico de múltiples texturas (tanto corpóreas como psicológicas o lógico-matemáticas, tal y como nos lo advierte Schopenhauer en su obra *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*), y en el que se arracima una pluralidad de sujetos operatorios, tanto humanos como animales. En este punto es fundamental dar cuenta de la circunstancia de que la coexistencia entre estos sujetos operatorios es concebida por Schopenhauer de un modo nada armonioso, es más, de una manera constitutivamente polémica, conflictiva, bajo la forma de un *pesimismo ontológico* (el consabido *pesimismo schopenhaueriano*) que daría ciento y raya a los presupuestos *optimistas* de la metafísica cristiana, de San Agustín a Leibniz:

Pero contémplese, aunque sea sólo una vez, este mundo de seres constantemente menesterosos, que únicamente *porque* se devoran unos a otros logran durar un tiempo, llevan su existencia llenos de miedo y miseria y con frecuencia soportan espantosos tormentos hasta que finalmente se precipitan en los brazos de la muerte¹⁵.

Advirtamos con todo algo: el *mundo* del que Schopenhauer parte resulta a su vez conceptualizado —y he aquí, en efecto, su *idealismo*— desde la sabiduría *tan platónica como kantiana*¹⁶ de que el plano de las formas

(14) Para la distinción entre una *historia filológica* y otra *filosófica de la filosofía* consúltese, Gustavo Bueno, *La metafísica presocrática*, Oviedo, Pentalfa, 1974.

(15) Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Akal, Madrid 2011, pág. 788.

(16) De hecho, exégetas tan prestigiosos de la filosofía de Schopenhauer, como pueda serlo el escritor alemán Thomas Mann en su celebrado texto de 1938 dedicado al autor de *El mundo como voluntad y representación*, nos advierten de que esta aproximación del idealismo trascendental kantiano al platonismo, por improbable que ella resultase a primera vista, constituiría el nervio mismo de la filosofía schopenhaueriana. Según el autor del *Doktor Faustus*: «Pero si la doctrina de Schopenhauer, de la que hablaremos luego, si la dinámica de su verdad, que nunca estará muerta del todo, ha mostrado ser tan “susceptible de abuso” como el mensaje científico-ascético y, sin embargo, artísticamente aprovechable de Platón, “susceptible de abuso” por el desaprovechamiento que de ella realizó un artista de talento colosal, Richard Wagner (de esto hablaremos tal vez

sensibles, dominado por el *principium individuationis*, así como por el principio de razón suficiente, representaría precisamente una *apariencia*, esto es, un *fenómeno dado ante los mecanismos representativos de un sujeto*. No queda demasiada duda de ello si consideramos justamente las palabras con las que Arthur Schopenhauer da comienzo a su obra maestra:

“El mundo es mi representación”: ésta es una verdad que tiene validez para toda esencia que vive y que conoce; aunque sólo el hombre puede concebirla a través de su conciencia reflexiva y abstracta; y lo hace realmente de modo que concebirla es ya poseer el sentido filosófico. Entonces le parece evidente que él no conoce un sol o una tierra, sino sólo un ojo que ve un sol y una mano que siente una tierra; que el mundo que le rodea existe sólo como representación, es decir, sólo en relación a un otro, al ser que se lo representa, que no es otro sino él mismo.¹⁷

Y no se trata sólo de esto, pues en realidad nuestro autor se muestra lo suficientemente contundente en su lectura de la herencia kantiana como para advertir que éste remite *del mundo al sujeto que se lo representa*, en tanto en cuanto *objeto ante un sujeto* constituye la única verdad a priori:

Ninguna verdad es pues más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de prueba que ésta: todo lo que existe para el conocimiento, es decir, el mundo entero, sólo es objeto en relación al sujeto, percepción del que percibe; en una palabra: representación. Naturalmente, esta verdad vale tanto para el presente como para todo pasado y todo futuro, tanto para lo más lejano como para lo cercano, pues vale para el tiempo y el espacio mismos, que es donde todas estas cosas se diferencian. Nada de lo que pertenece o puede pertenecer al mundo puede escapar a este condicionamiento por un sujeto. El mundo es representación.¹⁸

Ahora bien, si traemos a colación estas palabras schopenhauerianas en nuestro estudio sobre el papel de los animales en su filosofía, ello se debe ante todo a la siguiente circunstancia: como se ve, Schopenhauer estaría ensanchando el alcance de su fundamental tesis idealista (*el mundo es mi representación*) —una tesis, por cierto, cuyas raíces cree encontrar en Descartes, pero también en Berkeley, en Kant o incluso en la sabiduría vedanta— de un modo tal que ésta no solamente resultase aplicable a un sujeto todo lo trascendental que se quiera pero al fin exclusivamente humano, antrópico, como lo es, según se advierte, el sujeto de Kant, sino, muy precisamente,

luego), la culpa de ello, ciertamente, no puede ser atribuida a otro maestro e inspirador de Schopenhauer que le ayudó a completar su sistema de pensamiento: Kant, una naturaleza extremadamente y exclusivamente espiritual, al cual le quedaba muy distante el arte y, muy cerca, en cambio, la crítica» (cfr. Thomas Mann, *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Alianza, Madrid 2000, págs. 26-27).

(17) Arthur Schopenhauer, *op. cit.*, pág. 31.

(18) *Ibidem*.

a toda «esencia que vive y que conoce», esto es, a todo individuo dotado de voluntad e inteligencia (digámoslo con palabras leibnizianas: *vis appetitiva* y *vis intelectiva*), de donde se seguirá que el *mundus adspectabilis* es, sin duda, una *representación* dada a la escala de todos los sujetos operatorios, animales no menos que humanos, en cuanto que estos mismos aparezcan como dotados de filtros perceptivos y organolépticos. Y si esto es así, en el fondo, será por algo que consideramos igualmente decisivo: si el mundo de los fenómenos en el que todos (insistamos en ello: *todo individuo corpóreo que vive y que conoce*) nos movemos se resuelve efectivamente en una *representación* ante un sujeto, este carácter representativo-ideal se deberá ante todo a los mecanismos perceptivos inscritos en el cuerpo de los animales, y más en particular, en su cerebro. Schopenhauer es ciertamente muy explícito al respecto de una tal *positivación neurofisiológica del legado de Kant*¹⁹: si el mundo es una representación, esta representación es eminentemente *cerebral*. Y es que, en efecto, el *cerebralismo schopenhaueriano* resulta extraordinariamente nítido a poco que se consideren asertos contenidos en *El mundo como voluntad y representación* (por no hablar de otras obras de nuestro autor tales como pueda serlo *Sobre la voluntad en la naturaleza* de 1836) en los que un Schopenhauer, enteramente influido por las investigaciones de Johannes Müller sobre la fisiología del sistema nervioso, nos advierte de que: «dado que este mundo intuitivo y real es claramente un fenómeno cerebral, hay una contradicción en la suposición de que el mundo también debería existir independientemente de todos los cerebros»²⁰. Y no es sólo esto. En otros lugares –por ejemplo, y muy señaladamente, en los decisivos *Complementos al Libro Segundo de El mundo como...*– Schopenhauer, razonando en la dirección del materialismo corporeísta de un Karl Vogt, de un Jakob Moleschott o de un Emil du Bois-Reymond, señala que: «igual que no es fácil imaginar una digestión sin estómago, tampoco lo es imaginar una consciencia cognoscente sin cerebro»²¹. Con todo ello, Schopenhauer, sin perjuicio de su cercanía a Kant, estaría a nuestro juicio dando una vuelta de tuerca de signo indudablemente materialista al espiritualismo kantiano cuyo *sujeto trascendental* carece evidentemente de «cerebro», al menos por cuanto todo «cerebro», al igual que cualquier otra realidad corpórea propia del *mundus sensibilis*, estaría a su vez moldeado por las formas *a priori* de la sensibilidad y por los conceptos puros del entendimiento. Sencillamente: allá donde en Kant nos

encontramos con un espiritualismo expreso (en la medida en que su unidad trascendental de apercepción sólo puede entenderse como *un sujeto sin cuerpo*), Schopenhauer se niega a reconocer en absoluto la hipótesis de la posibilidad de una conciencia carente de sistema nervioso, y por ende de la propia existencia de *vivientes incorpóreos*. A su vez, nos parece que una tal forma de proceder por parte de Schopenhauer no sólo le situaría al menos en este punto, tanto más cerca de la «grosería» del materialismo de Vogt (*el cerebro segrega pensamiento como el estómago produce jugo gástrico, el hígado bilis y el riñón orina*) que de Immanuel Kant, sino que explicaría enteramente las razones por las que su filosofía ha sido ocasionalmente entendida, ante todo durante su propio siglo (y nos parece que bien atinadamente²²), como un ejemplo de «materialismo»: así, por ejemplo, podríamos recuperar diagnósticos ya clásicos como el de Paul Janet en su *El materialismo contemporáneo en Alemania* de 1864 o bien el de Zeferino González en el tomo IV de su *Historia de la filosofía* de 1879.

Ahora bien, nos inclinamos por nuestra parte a darle la razón a Javier Pérez Jara²³ cuando advierte una absoluta inconsistencia en la defensa schopenhaueriana del materialismo cerebralista. De otro modo: es precisamente por razón de su materialismo corporeísta que la filosofía de Schopenhauer, en la medida en que bebe de presupuestos kantianos verdaderamente nítidos, resulta simplemente inconsistente, y ello por cuanto pretender que el mundo de los cuerpos es una *representación cerebral* es algo que sólo puede llevarse a cabo a precio de pasar por alto, y bien *circularmente* por cierto, la evidencia de que el «cerebro» no es otra cosa él mismo que una parte corpórea, entre otras muchas, del propio plano de los fenómenos generados por los principios de individuación y de razón suficiente. El círculo vicioso es aquí evidente, y realmente sólo se podrá salir de dicho círculo a través de una neutralización de la parte de corporeísmo cerebralista que Schopenhauer ha asumido por ver de evitar el espiritualismo asertivo kantiano al que conducen los presupuestos del idealismo trascendental. Dicho de otra manera: la circularidad no se deberá tanto desde luego a un «error» de cálculo del filósofo prusiano –un diagnóstico que, en todo caso, sería meramente psicológico– cuanto, dialécticamente, a la pretensión de detener por anástasis²⁴ el regreso

(19) Por supuesto, Schopenhauer no está sólo. Al contrario, interesa ponderar en este punto el ambiente inequívocamente kantiano en el que se abre camino el desarrollo de la fisiología del siglo XIX (desde Charles Bell o Hermann von Helmholtz a Johannes Müller o Thomas Young). Remitimos al lector al maravilloso libro de Robert M. Young, *Mind, Brain and Adaptation in the Nineteenth Century*, Carendon Press, Oxford 1970, para un recorrido general que involucra por cierto episodios pseudocientíficos como el de la frenología de F. Gall (el cual, por cierto, estaría llamado también a ejercer una cierta influencia en Schopenhauer).

(20) Arthur Schopenhauer, *op. cit.*, pág. 443.

(21) *Ibid.*, pág. 639.

(22) Entenderíamos en este sentido el materialismo en general como la negación de la existencia de «vivientes incorpóreos» –esto es, de *es-píritus*–, y ello frente a la afirmación *espiritualista* de su posibilidad, sea de manera asertiva (*espiritualismo asertivo* de Santo Tomás, Descartes o Kant), sea de manera exclusiva (*espiritualismo exclusivo* al modo de Berkeley). Para esta reconstrucción de la oposición ontológica materialismo/espiritualismo, *vid.* Gustavo Bueno, *El mito de la felicidad*, Ediciones B, Barcelona 2005, págs. 177 y ss.

(23) Javier Pérez Jara, «La importancia del cuerpo como “constitutivo formal” de todo viviente en la filosofía de Schopenhauer», *Thémata. Revista de Filosofía*, n° 44, 2011, págs. 424-438.

(24) Se trata de una detención dialéctica de los resultados a los que conducen con claridad las premisas de las que se parte. Sobre esta estrategia

hacia el espiritualismo asertivo al que, sin embargo, le conducían enérgicamente sus premisas kantianas de partida, mediante la interpolación de un «materialismo cerebralista» que resulta, con todo y con ello, contradictorio respecto de estas mismas premisas.

Sea de ello lo que sea, lo que verdaderamente nos interesa en este sentido es que si Schopenhauer considera la *representación* en la que consistiría el *mundo fenoménico* según el «punto de vista fundamental del idealismo»²⁵ en tanto que un resultado del *cerebro*, esta concepción, por más inconsistente que pueda resultar, involucrará una tematización del sujeto representativo como dado a su vez a la escala de una pluralidad de cuerpos vivientes dotados de percepción y de conocimiento, y enclásados por lo demás en diferentes especies zoológicas tanto humanas como, muy señaladamente, animales. La conclusión de Schopenhauer sería, si no nos equivocamos, nítidamente anti-cartesiana en este punto, y ello al menos por razón de su negación terminante de la vieja doctrina del *automatismo de las bestias*, que para el caso de Descartes o de su precedente Gómez Pereira podía aún bloquear, demasiado cómodamente, la noción misma de toda «subjetividad animal». Se trata de una doctrina que Arthur Schopenhauer, bien pertrechado de un conocimiento enciclopédico de los desarrollos decimonónicos más recientes en zoología, en fisiología o en psicología comparada, no puede en modo alguno sino impugnar con toda contundencia, sin perjuicio de que sus premisas voluntaristas no se encuentren demasiado alejadas que digamos del *occamismo* desde el que tanto Descartes como sobre todo Gómez Pereira habrían razonado al recusar, frente a la psicología racional tomista, la distinción real entre sensación y juicio²⁶.

dialéctica remitimos a Gustavo Bueno, «Sobre la idea de dialéctica y sus figuras», *El Basilisco*, nº 19 (2ª Época), 1995, págs. 41-50.

(25) Cfr. Arthur Schopenhauer, *op. cit.*, págs. 441 y ss. «Que la *existencia objetiva* de las cosas está condicionada por un sujeto que se las representa y que, por consiguiente, el mundo objetivo existe sólo *como representación*, no es ninguna hipótesis y menos aun un acto de autoridad o una paradoja pensada para la disputa, sino la verdad más cierta y sencilla, cuyo conocimiento se complica sólo por ser demasiado sencilla, y no todos tienen la suficiente capacidad de reflexión para remontarse a los primeros elementos de su consciencia de las cosas» (*op. cit.*, pág. 443).

(26) Y es que si los animales *sintiesen*, y dada la ausencia nominalista de solución de continuidad entre sensación y juicio, ¿cómo iba entonces a poder evitarse la consecuencia “paradójica”, quizás indeseable por sus corolarios teológicos (incluyendo la asignación de alma inmortal de naturaleza espiritual, &c.) de que también razonan? He aquí el circuito argumental recorrido por Gómez Pereira en su *Antoniana Margarita* de 1554 bajo la forma de un *modus tollens*, que Schopenhauer por su parte recoge íntegramente, aunque sea procediendo ahora por *modus ponens*: *dado que sienten, también razonan*. El más exitoso entre los últimos biógrafos de nuestro filósofo resume esta temática de un modo creemos que difícilmente superable en su claridad: «En el acto de la visión, lo único inmediato son los datos sensibles que produce la estimulación de la retina y nada más. Vemos, tocamos y oímos los cuerpos en el espacio porque interpretamos los datos sensibles en el propio cuerpo como un efecto para el que buscamos instintivamente la causa, la cual, a su vez, proyectamos en el espacio. Esta actividad representativa elemental es lo que lleva a cabo, según Schopenhauer, el entendimiento. El mundo perceptible a través de los sentidos sólo se convierte en objeto de nuestra representación por medio de ese acto del entendimiento. En este sentido, también los

Ahora bien, rechazar el automatismo animal (*bruta sensu carent*) es en este punto tanto como reconocer abundantemente la condición perceptiva de los animales no humanos sin duda; sólo que, si ello es así, resultará ahora muy claro que no subsistirá por más tiempo en tales condiciones anti-cartesianas, razón alguna para negarse a ratificar la condición de los animales *como sujetos*. En efecto, el mundo objetivo es una representación subjetiva, sí, pero sólo y precisamente en la medida en que aparece conformado zootrópicamente, y no ya sólo ni principalmente antrópicamente²⁷. De otro modo, Schopenhauer estaría en este contexto escapando con toda limpieza, y mediante una suerte de *argumento zoológico*, de la «presa del idealismo» cartesiano tal y como ésta todavía resuena en Kant, en Fichte o en Hegel —una «presa» fundada en la dicotomía dilemática entre sujeto y objeto—; y no tanto mediante la negación de los términos de partida o su reducción recíproca (sea en la dirección del fenomenismo, sea en la dirección del realismo tradicional), sino —lo que resulta tanto más interesante— justamente a través de la multiplicación indefinida de los sujetos corpóreos, lo mismo humanos como animales, que representan el mundo según sus mecanismos cerebrales y psicológicos. El sujeto trascendental kantiano queda pues enteramente cuarteado en virtud de una pluralidad de individualidades corpóreas diferentes que permiten desbloquear la rigidez dualista (sujeto-objeto) de los esquemas epistemológicos característicos del idealismo clásico:

La objeción principal respecto de la imprescindible y esencial *idealidad de todo objeto*, la objeción que surge con claridad o sin ella en cada uno de nosotros, es acaso ésta: también mi propia persona, es objeto para otra; es, por lo tanto, su representación. Y sin embargo sé ciertamente que también yo existiría sin que ese otro me representara. Y en la misma relación en que *yo* estoy respecto a su intelecto, están también todos los otros objetos respecto a él; por consiguiente también existirían sin que ese otro se los representara. La respuesta a esto es la siguiente: ese otro, como cuyo objeto considero yo ahora a mi persona, no es absolutamente el *sujeto*, sino ante todo un individuo que conoce. Por eso, si él *tampoco* existiera, incluso si en general no existiera ningún otro ser cognoscente sino yo mismo, todavía no se habría suprimido en modo alguno al *sujeto* cuya representación es el único lugar donde existen todos los objetos. Pues ese *sujeto* justamente soy también yo mismo, así como lo es todo el que conoce.²⁸

animales tienen “entendimiento”, en la medida en que perciben un mundo de objetos fuera de sí mismos» (cfr. Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza, Madrid 1992, pág. 219).

(27) En sus muy reveladoras *Notas sobre oriente*, Schopenhauer señala lo siguiente respecto de la cópula sexual: «Por ello, es también para los seres vivos, desde el punto de vista *subjetivo*, la meta de todo su quehacer, su máximo premio; mientras que desde un punto de vista *objetivo* es aquello que mantiene a los mundos, pues el mundo inorgánico depende del orgánico a través del conocimiento» (cfr. Arthur Schopenhauer, *Notas sobre oriente*, Alianza, Madrid 2011, pág. 31).

(28) Cfr. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Akal, Madrid 2011, págs. 443-444.

3. Los animales en el *mundo como representación*: el papel de los animales en la ontología general schopenhaueriana

Pues bien, este pluralismo de carácter materialista que hemos podido advertir en la concepción ontológico-especial que Schopenhauer sostiene sobre el *mundo como representación*, se resolverá –y esta es nuestra tesis fundamental en este contexto– en un monismo mundanista de signo voluntarista en el plano de la ontología general²⁹. Para entender esto resulta absolutamente imprescindible comenzar por poner de manifiesto el grado en el que Schopenhauer es, entre todos los filósofos del idealismo alemán, aquel que mayor resistencia habría opuesto a secundar la crítica de Jacobi, Fichte o Hegel –por no mencionar a Gottlob Ernst Schulze, con su *Aenesidemus* de 1792, quien por cierto mantuviera siempre una entrañable amistad con nuestro autor³⁰– al concepto kantiano de «cosa en sí» a título de *pars pudenda* del sistema del idealismo trascendental. Efectivamente: tal y como es en general reconocido, la polémica de la «cosa en sí» se convertirá en la verdadera *crux* de la *aetas kantiana*, en la medida en que serán legión los filósofos del idealismo post-kantiano que, comenzando por Jacobi («sin la cosa en sí no puedo entrar en el sistema, con ella no puedo permanecer en él»), terminen por impugnar la noción de nómeno como límite crítico del conocimiento, por cuanto precisamente una tal idea de cosa en sí será vista como un resto mostrenco de dogmatismo contradictorio respecto de los engranajes mismos del idealismo trascendental kantiano. En efecto, si el nómeno es un límite absoluto de nuestra capacidad de conocer, ¿cómo se explica entonces que una tal *x absoluta*, en el supuesto de que sea necesario postularla tal y como Kant habría pretendido, al parecer auto-contradictoriamente, mantenga un puesto propio en el sistema? Hegel caracteriza muy bien esta objeción compartida por la plana mayor del idealismo alemán: «el límite que se conoce como límite está más allá del límite». Pues bien, acaso lo que distinga a Schopenhauer en este sentido sea no ya sólo –aunque desde luego también es esto– su resistencia contra Fichte o Hegel a retirar el postulado de la «cosa en sí», dando con ello muestras de plena fidelidad kantiana sino, sobre todo –y ahora ya, frente al propio Kant– su concepción de la misma «cosa en sí» que se reivindica frente a los ataques

(29) Tomamos prestadas estas herramientas hermenéuticas de Gustavo Bueno (vid. *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid 1972). En general, la distinción entre los planos de la ontología especial y ontología general, que Bueno propone al modo de una reconstrucción crítica de ciertos filosofemas provenientes de Ch. Wolff y de la metafísica leibniziano-wolfiana, resulta coordinable –en la sabiduría que correspondencia no es identidad– con la oposición schopenhaueriana entre el *mundo como representación* y el *mundo como voluntad*.

(30) Incluso, según parece, sacándole las castañas del fuego a su joven amigo («Jupiter tonans» en el apodo que Schulze acuñara para Schopenhauer) de algún apuro resultado de un lío de faldas, tal y como lo refiere Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza, Madrid 1992, págs. 272-273.

del idealismo absoluto³¹. Y es que, en efecto, Schopenhauer habría apostado no solamente por mantener la «cosa en sí» kantiana, sino por concebirla, ahora más bien *anti-kantianamente*, como algo positivamente cognoscible. Dicho de otro modo: si la *Ding an sich* se mantiene como un límite crítico, este límite, de acuerdo al modo como Schopenhauer estaría haciéndose cargo de la situación, lo será sólo respecto de nuestro *entendimiento* (pues es sin duda cierto que pretender conocerla externamente es tanto como *objetivarla*, lo cual resulta contradictorio respecto a algo que está más allá de la esfera de acción del principio de individuación y del de razón suficiente); mas no, en manera alguna, en relación con nuestra *voluntad*, dado entre otras cosas que es precisamente en nuestra condición de sujetos volentes –y no meramente intelectivos– que podemos encontrar un acceso *interno* a la «esencia oculta» de la voluntad tras las bambalinas fenoménicas. Se trata por otro lado de una *esencia oculta* con la que nos identificamos, a título de seres volentes, y justamente por identificarnos con ella podemos por lo demás conocerla³². Este es el modo como Schopenhauer caracteriza la cuestión en los *Complementos al libro segundo del Mundo como voluntad y representación* titulados, muy significativamente por cierto, «De la cognoscibilidad de la cosa en sí»:

Según esto, en el camino del *conocimiento objetivo*, es decir, el que parte de la *representación*, nunca se irá más allá de la representación, o sea, del fenómeno; se permanecerá siempre en el lado externo de las cosas, sin poder penetrar y explorar su interior, lo que son en sí mismas, o sea, para sí mismas. Hasta aquí estoy de acuerdo con Kant. Ahora bien, como contrapeso de esta verdad, he subrayado esta otra: que nosotros no somos meramente el *sujeto cognoscente*, sino que por otro lado, *también* nos contamos entre los seres cognoscibles, y *somos la cosa en sí*; que por consiguiente, para llegar a esa esencia propia e interna de las cosas en la que no podemos penetrar desde el *exterior*, se nos abre un camino desde el interior, en

(31) Y en esta reivindicación Schopenhauer procede ciertamente como un kantiano *avant la lettre*: «El objeto intuido, sin embargo, tiene que ser algo en sí mismo y no meramente algo para otros, pues de lo contrario sería sólo representación, y tendríamos un idealismo absoluto que al final se convertiría en egoísmo teórico, en el cual toda realidad desaparecería y el mundo se convertiría en mero fantasma subjetivo. Si, entretanto, dejamos de hacer preguntas y atendemos exclusivamente al *mundo como representación*, sin duda es indiferente que yo declare a los objetos representaciones de mi cabeza o fenómenos que se presentan en el tiempo y en el espacio, pues tiempo y espacio sólo existen en mi cabeza. En este sentido podría seguir afirmando una identidad de lo ideal y lo real, pero, después de Kant, no se diría con ello nada nuevo. Además, la esencia de las cosas y del mundo fenoménico evidentemente no se agotaría de este modo, sino que siempre seguiríamos estando sólo en el lado *ideal*. El lado *real* tiene que ser algo *toto genere* diferente del *mundo como representación*: tiene que ser lo que las cosas son en sí mismas» (*Ibidem*, pág. 633). Este es igualmente el argumento fundamental de Kant.

(32) Es muy interesante considerar, aunque no podemos desde luego entrar en ello en esta ocasión, la reelaboración que esta temática *voluntarista* habría de recibir en el seno de la filosofía del arte y en particular de la música de Schopenhauer al amor de la influencia del romanticismo alemán (de la teoría de los sentimientos de Johannes Nikolaus Tétense a Goethe). Sobre el particular véase el estudio de Vidal Peña «Schopenhauer y la música: un caso de “romanticismo formalista” musical», en Vidal Peña, *La razón siempre a salvo*, KRK, Oviedo 2011, págs. 675-709.

cierto modo, un pasadizo subterráneo, un enlace secreto que directamente nos conduce como por una traición a esa fortaleza que no podemos tomar atacándola desde fuera. Sólo de modo inmediato puede la *cosa en sí* como tal entrar en la conciencia, y es haciéndose *consciente de sí misma*. Querer conocerla objetivamente es pretender algo contradictorio. Todo lo objetivo es representación, es decir, manifestación, mero fenómeno cerebral.³³

Según Schopenhauer, la voluntad es este «pasadizo secreto» que haría posible al conocimiento penetrar justamente allí donde el intelecto no encuentra sino un límite absoluto. Y resulta muy curioso advertir el modo como, puesto que todos –humanos y animales– somos seres volentes, nunca realmente hubo «pasadizo secreto» más transitado por sujetos de todas las especies. Pero nos interesa destacar que, si de la «cosa en sí» Schopenhauer predica positivamente su determinabilidad como internamente cognoscible en tanto que voluntad, *por vía negativa*, en cambio, se procede a descartar de manera no menos terminante su *pluralidad*.

La cuestión es ésta: la pluralidad de las morfologías mundanas propias del espacio fenoménico-práctico en el que se mueven los sujetos vendría dada como resultado del imperio –en el *mundus adspectabilis*, pero sólo en él– del principio de individuación (lo que, obsérvese, vale tanto como señalar que tal pluralidad se desvanece hasta desaparecer por completo en tanto que apariencia dibujada en la superficie del «velo de maya», cuando regresamos, más allá de este *principium individuationis*, al plano ontológico general del *mundo como voluntad*. En la esfera de la voluntad, se diría, «todos somos uno y lo mismo» (precisamente: voluntad). De este modo, creemos, Schopenhauer estaría sentando las bases de un monismo voluntarista, más cercano, por ejemplo, por mor de su diáfana ponderación de la primacía de la voluntad sobre el intelecto (a su vez, una re-traducción de la consabida prioridad de la razón práctica sobre la teórica defendida por Kant y a su través por Fichte), a la *metafísica franciscana* de Occam o de Duns Scoto que al monismo intelectualista de Santo Tomás. Si la *visión del mundo de Santo Tomás se resuelve, en su ápice, en la hipostatización de un ipsum intelligere subsistens, esto es, en un entendimiento separado*, la de Schopenhauer, por el contrario, termina por desenvolverse en la inmanencia de una voluntad separada no menos hipostática.

Se trata sin embargo, repárese en esto, de un monismo enteramente *homonímico* respecto de los contenidos de nuestro mundo fenoménico (pues la voluntad es precisamente uno de esos contenidos y aun, según Schopenhauer, aquel que nos resulta inmediatamente más conocido), que mucho más que a Kant o a Platón, sin perjuicio de sus constantes referencias a estos dos filósofos, aproximaría a Schopenhauer a la metafísica presocrática de Parménides de Elea o incluso a los

contenidos principales de cosmovisiones orientales tan apartadas de la tradición helénica como puedan serlo el hinduismo o el budismo³⁴.

«Tat tvam asi», «esto eres tú». Acaso esta consigna vedanta que Schopenhauer conociera a través de las traducciones de Max Müller de los textos clásicos de la sabiduría hinduista pueda adoptarse como banderín de enganche de toda metafísica monista del ser, sea esta schopenhaueriana, sea *mutatis mutandis* eléata, para la que «todas las cosas son uno». Como veremos a continuación es en este monismo de la sustancia, en todo caso, donde cabrá situar las verdaderas razones del «animalismo» ético de Schopenhauer. Un *animalismo* al que cabría dirigir el mismo diagnóstico crítico que el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* dedicase a la filosofía de la identidad de Schelling: *en su noche de la identidad, todos los gatos son pardos*.

4. La ética de la compasión: animalismo y monismo

Pero si Schopenhauer ha podido regresar a un monismo de la sustancia en el plano ontológico general del *mundo como voluntad*, es justamente este monismo voluntarista lo que se presenta a su vez como el reservorio del que, en el *progressus* hacia los fenómenos de partida, se pretende extraer la energía necesaria para fundar una cierta inclinación ética *filantrópica* –por mucho que este nombre no resulte en realidad demasiado afortunado– hacia los animales. No por nada el monismo de la voluntad termina por desembocar, en su reflujo hacia el plano fenoménico del *mundo como representación*, en una suerte de «ética de la compasión»³⁵ que hiciera

(34) Tampoco estamos señalando una conexión inaudita. Es en efecto muy conocido el interés extraordinario que Schopenhauer pudo mantener a lo largo de toda su vida por las tradiciones hinduistas, budistas, taoístas, &c. Para este asunto resulta muy esclarecedor detenerse en algunos de los títulos «orientalizantes» de su impresionante biblioteca personal. *Vid.* el apéndice titulado «La biblioteca oriental de Schopenhauer» que Giovanni Gurisatti incluye en su edición de Arthur Schopenhauer, *Notas sobre oriente*, Alianza, Madrid 2011, págs. 169-178.

(35) Una «ética de la compasión» que nos recuerda por cierto, y muy poderosamente, a las palabras de otro «filósofo monista» (por mucho que sus referencias sean desde luego enteramente distintas) como pueda serlo Jesús Mosterín en su reciente obra *El triunfo de la compasión*, de título curiosamente tan schopenhaueriano (por lo de la *compasión*) como a su modo *leni-riefenstahliano* (*vid.* su célebre y bien schopenhaueriano film *El triunfo de la voluntad*, sobre el congreso del Partido Nacional Socialista en Nuremberg el año 1934). Dice Jesús Mosterín en este libro: «Sintámonos a gusto en nuestra propia piel, inmersos en la corriente de la vida y en gozosa comunión con el universo entero. Somos epifenómenos de la biosfera, olas de un mar cósmico y vital que nos sobrepasa, del que venimos y al que retornaremos. Todos los animales navegamos por el espacio en la nave Tierra, compañeros de viaje, de fatigas y emociones; linaje bendecido y abrumado por nuestra capacidad compartida de sentir, gozar y sufrir. No hay otros compañeros. No hay otros seres a los que mirar a los ojos. No hay otros ojos. Animales entre animales, gozosamente aceptamos nuestra vida y nuestra animalidad. Solo los animales padecemos; por eso solo los animales podemos ser compadecidos. La emoción moral de la compasión es el foco de la ética de la compasión. Compadecemos a las víctimas de las guerras; por eso buscamos la paz. Compadecemos a las criaturas que sufren innecesariamente; por eso estamos

(33) *Cfr.* Arthur Schopenhauer, *op. cit.*, pág. 635.

pie sobre la «evidencia» (una «evidencia» ciertamente monista) de que *los torturados* (desde luego, los animales) y *los torturadores* (esto es, los hombres) se *con-funden* en una idéntica sustancia, hasta el punto de disolver en ella su misma individualidad fenoménica. «Exposición mística de mi doctrina: el torturador y el torturado son diferentes sólo en apariencia, en virtud del *principium individuationis*, pero en esencia son lo mismo»³⁶. Y no es que Schopenhauer, ese buen burgués del báltico, se nos aparezca ahora como una suerte de santón jainita –y ello sin perjuicio de sus querencias *ascéticas* que tanto terminaron por irritar a F. Nietzsche–, pero desde luego sus premisas monistas sobre la «no dualidad» (coordinables con los presupuestos de la sabiduría hindú de los que se deriva la doctrina de la *ahimsa*) le conducen a una actitud de compasión hacia los animales basada en la capacidad de éstos de *sentir dolor*³⁷ –esto es, digámoslo todo, a un *patocentrismo ético*, una suerte de «hedonismo invertido»– que no resulta al cabo tan diferente, por sus consecuencias, de la ética animalista de cuño utilitarista³⁸. Es el propio Schopenhauer quien

en contra de la crueldad y tratamos de abolir los peores abusos y maltratos contra hombres, mujeres y niños y contra animales domésticos y salvajes. No nos autoengañemos. No nos forjemos consuelos ilusorios. No renunciemos a descubrir y entender. Que nuestra curiosidad y simpatía se extiendan por doquier. No reprimamos nuestro afecto por las criaturas. No pongamos límites a nuestra ansia de conocer, ni diques a nuestra capacidad de amar. No convirtamos en un infierno la vida de los animales bajo nuestra custodia. No masacremos a los animales salvajes. Fomentemos el conocimiento, la sensibilidad y la compasión. Compadezcámonos de todos los que sufren, sin perjuicios, grupismos ni fronteras. Trabajemos por el triunfo de la compasión» (cfr. Jesús Mosterín, *El triunfo de la compasión*, Alianza, Madrid 2014, págs. 325-326). Es de advertir cómo semejante monismo continuista del orden (más, es cierto, que de la sustancia: *vid.* a este respecto su anterior *El reino de los animales*, Alianza, Madrid 2013, donde se concibe el mundo como un continuo, aunque no como un continuo homogéneo) de Jesús Mosterín estaría dando ciento y raya a la sabiduría vedanta de la «no dualidad».

(36) Arthur Schopenhauer, *Notas sobre el oriente*, Alianza, Madrid 2011, pág. 55.

(37) «Quien comprende el *tat tvam asi* ha comprendido también la identidad entre espacio y tiempo, y a la inversa. El *tat tvam asi* es lo mismo que el conocimiento de la unidad metafísica de la voluntad: el conocimiento científico de esta unidad depende del conocimiento de la idealidad del espacio y del tiempo; pero la toma de conciencia viva de esta verdad se manifiesta como *justicia espontánea*, manifestándose como un sincero rechazo a herir o perjudicar a nadie, como misericordia hacia los animales, los cuales, aunque sólo sean capaces de sufrir momentáneamente, no deben ser expuestos a sufrimientos innecesarios ni desproporcionados. El grado más alto de vitalidad de esta forma de conciencia se muestra como *filantropía*. Entre la mera justicia y la filantropía hay una frontera notable que se asemeja más a un salto de nivel que a una simple transición: esta frontera se basa sólo en la diferencia de vitalidad con la que un ser humano toma conciencia inmediatamente de la unidad metafísica de la voluntad que está presente en todo individuo» (*op. cit.*, págs. 137-138). Hemos citado *in extenso* estas observaciones de Schopenhauer puesto que nos parece que en ellas se patentiza la imbricación interna entre el animalismo schopenhaueriano y su metafísica monista.

(38) Se trata sin duda de una conexión aparentemente paradójica toda vez que los presupuestos ontológicos a los que regresan tanto Schopenhauer como los utilitaristas anglosajones resultan por supuesto enteramente distintos entre sí; sin embargo, no por ello, nos parece, podrá en modo alguno desconocerse la proximidad de las consecuencias éticas de cuño *sensorialista* que todos ellos terminan por recuperar. Pensemos por un momento en el cálculo hedonista de Bentham con su célebre *coda* acerca del estatuto moral de los animales no humanos en la *Introduction to the Principles of Moral and Legislation*. Pensemos en J. S. Mill o en el H. Sidgwick de *The*

ratifica del modo más claro posible que una tal *ética compasiva* no sería a la postre otra cosa que una suerte de re-traducción de su *metafísica* (monista) *en acciones*:

Ser virtuoso, noble, amigable, no consiste más que traducir mi metafísica en acciones de un modo absolutamente inmediato, dejando de lado giros lingüísticos y medias frases. Ser vicioso, insensible, egoísta, no consiste en otra cosa que negar mi metafísica mediante acciones.³⁹

5. Aquí (no) hay gato encerrado: la compasión hacia los animales en un monismo sin animales

Así pues, Schopenhauer ha estimado hacedero fundar en su monismo voluntarista una ética de la compasión hacia el dolor animal que se da la mano con la condena de su sufrimiento. Y ello ante la «evidencia» de que, más allá de la esfera apariencial regida por la individuación, «ambos, el causante de dolor y el que lo sufre son, por el contrario, la misma voluntad de vivir, son una misma cosa»⁴⁰. Nosotros, por nuestra parte, vamos a terminar nuestro análisis problematizando precisamente la consistencia de esta ética. Permítasenos hacerlo mediante el expediente de regresar por un momento a dos figuras extraídas de la historia de la filosofía antigua cuyas concepciones monistas del mundo resultan, según nos parece, puntualmente análogas en su estructura –mas recuérdese que *analogía no es desde luego identidad*– al monismo voluntarista del autor de *El mundo como voluntad y representación*. A saber: Parménides por un lado y Aristóteles por otro.

Comencemos por Parménides. Es conveniente a nuestros efectos tomar nota del modo como el filósofo de Elea dedica considerables esfuerzos en su *Poema del ser* por sellar –y esto por ejemplo frente a las objeciones de Meliso de Samos– la *finitud auto-contenida del mundo de las formas fenoménicas*, como única estrategia posible para dar cuenta de su *unidad*. Ahora bien, este aquilatamiento de la unidad de las morfologías mundanas pasa, en el caso del monismo parmenídeo, por un *regressus* hacia un tratamiento ontológico del mismo mundo en el que las propias texturas de partida (empezando por su pluralidad y por su movimiento) habrán quedado enteramente desechas a título de apariencias falaces en función de un *plenum*

Methods of Ethics de 1874. Pensemos por supuesto en Peter Singer con su altruismo anti-especista de signo *patocéntrico* (*vid.* a este respecto el clásico *Ética práctica*, Akal, Madrid 2009, pero también su celebrada obra *Liberación animal*, Trotta, Madrid 1999). Por cierto, tiene el mayor interés recordar, como contraste al rocoso antisemitismo animalista de Schopenhauer, que P. Singer es curiosamente un «judío» descendiente de una familia perseguida en los tiempos del holocausto (véase por ejemplo la interesantísima biografía del psicoanalista austríaco David Oppenheim, abuelo de Singer, firmada por el filósofo de Melbourne: *Pushing Time Away. My Grandfather and the Tragedy of Jewish Vienna*, HarperCollins, 2003).

(39) Cfr. Schopenhauer, *op. cit.*, pág. 143.

(40) *Ibidem*, pág. 128.

ontológico en el que «*el ser toca con el ser*»⁴¹. Con ello, advertiríamos aquí, lo que semejante resolución de los fenómenos habría terminado por producir es justamente un desvanecimiento del *mundo y la totalidad sus contenidos* (incluyendo aquí no ya al propio autor del poema, sino también a la diosa o a las mismas doncellas Heliadas y a sus corceles)⁴² en virtud de los propios procesos que Parménides ha introducido para garantizar su unidad. Esto es: el resultado dialéctico del monismo parmenídeo es justamente un *acosmismo*⁴³, desde el cual el mundo aparecerá como enteramente indeducible.

Aristóteles, por su parte, acaso reaccionando entre otras cosas frente a tal acosmismo parmenídeo, ha creído necesario dar cuenta de la unidad del cosmos, no tanto regresando a una realidad heteronímica respecto del propio mundo cuanto mediante la interpolación de un primer motor que clausurase la serie de motores mundanos. Esto sin duda alguna conduce a un *mundanismo*, toda vez que lo que ahora confiere unidad al cosmos es una entidad caracterizada como «inteligencia», esto es, enteramente análoga (homonímica) respecto de las texturas fenoménicas mismas que componen el mundo en marcha. Ahora bien, tal y como lo señala Gustavo Bueno en sus *Ensayos materialistas*⁴⁴, acaso el mundanismo comienza a quedar internamente roto, en el contexto de la metafísica aristotélica, desde el momento en que tal «inteligencia» se conceptúa en tanto que «pensamiento de pensamiento»: esto es, esta inteligencia, cuya función

precisamente consistiría, según hemos dicho, en garantizar la unidad del *mundus adspectabilis*, termina por quedar pensada en su límite como un «intelecto» autotélico que, nutriéndose autísticamente de su propia sustancia vacía (casi a la manera de un bucle de retroalimentación infinito termodinámicamente imposible o, más gráficamente, de una escalera de Escher hipostasiada), hace completamente impracticable toda recuperación, en el *progressus*, de los contenidos mundanos de partida. Y ello, repárese en esta circunstancia central, en función de los mismos mecanismos dialécticos que estarían presidiendo el monismo mundanista aristotélico.

Creemos que algo muy semejante puede decirse a propósito de Arthur Schopenhauer. Es obvio sin duda que en el caso del filósofo alemán no nos encontramos tanto con una «inteligencia separada», puesto que su voluntarismo le conduce más bien a situar en «la otra cara del mundo» (del *mundo como representación*) una suerte de *voluntad separada*. Nos parece en cambio evidente que, cambiando las referencias, el monismo mundanista quedaría igualmente a prueba de toda duda en esta ontología de la voluntad: a fin de cuentas –según Schopenhauer sostiene en repetidas ocasiones a lo largo de su gran obra–, la voluntad como «esencia» oculta del mundo fenoménico resulta no sólo cognoscible sino sencillamente hiperconocida (pues, al cabo, recordémoslo, todos somos *eso* en nuestra condición de seres volitivos), es decir, resulta simplemente indudablemente homonímica respecto del mundo de los fenómenos. Ahora bien, nos preguntamos, ¿no quedará igualmente desfondado dicho mundanismo, al menos en la medida en que esa misma *voluntad*, que parecería *prima facie* garantizar la unidad del mundo, termina por hacerlo desaparecer? Y es que, recuérdese, el *Wille* schopenhaueriano constituye una voluntad no sólo autotélica en su misma reflexividad (*voluntad de sí misma*) sino además, y esto resulta muy significativo, separada por entero de los fenómenos mundanos y en particular de los cuerpos. Y la consecuencia en este punto no puede, creemos, resultar más terminante: si, en efecto, *todos (el propio mundo)* nos confundimos en una unidad de identidad tan extraordinariamente heterogénea respecto del plano fenoménico de partida, dicha identificación sólo podrá salir adelante a precio de disolver de modo irrecuperable las propias morfologías de partida en el hondón de una *noche identitaria en la que, en efecto, todos los gatos son pardos. Porque no hay gatos*. Si esto es así, empero, no se tratará tanto de fundar –inconsistentemente, como vemos– una ética de la compasión hacia los animales desde los presupuestos de este monismo voluntarista según el cual *todos somos uno*, cuanto de comenzar por advertir que una vez hemos regresado a la *unidad de la voluntad* ya no podrían subsistir por más tiempo animales susceptibles de ser compadecidos ni hombres capaces de compadecerse de ellos.

Recibido: 9.3.19

Aceptado: 30.4.19

(41) En efecto: «Nada hay de más que llegue a romper su continuidad, ni nada de menos, puesto que todo está lleno de Ser. De ahí su condición de todo continuo, ya que el Ser toca el Ser» (cfr. Parménides, *Poema*, Folio, Barcelona 2007, pág. 16). Creemos que el «parricidio» perpetrado por Platón contra Parménides en su diálogo homónimo no tendría otro alcance que el de desbloquear dicho *plenum* en la dirección de un pluralismo radical basado en la desconexión de los géneros. Vid. Platón, *Parménides*, Encuentro, Madrid 2013.

(42) Este sería, según Gustavo Bueno lo interpreta certeramente, el contenido principal de la «revelación» que Parménides habría recibido de la diosa. Una «revelación» que exige dialécticamente, una vez propuesta, retirar a la diosa misma junto con todo lo demás: «Es la diosa quien le revela la verdad. Pero aun esta circunstancia es altamente significativa y encierra una ironía objetiva que, si la solemnidad del escenario no lo impidiese, nos recordaría a aquella broma de Nasica a Ennio (el pitagórico) que nos trasmite Cicerón: Nasica ha llamado en casa de Ennio y la esclava, por orden suya, le dice que no está en casa. Ennio le devuelve la visita y es el propio Nasica quien le dice ahora que no está en casa. “¿Es que yo voy a creer a tu esclava y tú no vas a creerme a mí?” Porque a fin de cuentas aquello que la diosa revela a Parménides, es que “ella no está en casa”, que ella no existe, ni siquiera existe su casa, el cielo en cuanto separado de la tierra, porque todo es uno» (cfr. Gustavo Bueno, *La metafísica presocrática*, Pentalfa, Oviedo 1974, pág. 209).

(43) Basamos nuestra interpretación en Gustavo Bueno, *op. cit.*, pág. 208: «Parménides nos ofrece el modelo metafísico antitético: el *regressus* del mundo de las formas y de las formas del mundo, hacia una serena realidad en la cual las oposiciones se han desvanecido. Una metafísica que nos presenta los contenidos o formas de la realidad no como entidades que consisten en desaparecer, sino en aparecer, porque son fenómenos, manifestaciones de un ser impassible, inmóvil, que permanece en la paz de un éter inmortal. Las “musas itálicas” alientan en Parménides más que en ningún otro pensador, hasta el punto de que el *Cosmos* en su sistema llega a ser borrado, desvanecido por su soplo (acosmismo)».

(44) Vid. Gustavo Bueno, *Ensayos materialistas*, Taurus, Madrid 1972, págs. 122 y ss.