

AUTOCONOCIMIENTO Y CUERPO EN SCHOPENHAUER

Julián Marrades

En el curso de esta intervención, me propongo destacar algunos aspectos de la teoría schopenhaueriana del conocimiento del propio yo, tal como aparece expuesta en el libro II de *El mundo como voluntad y representación*, y extraer de ella algunas consecuencias lógicas y epistemológicas que recientemente han adquirido singular relevancia, al proyectarlas sobre la discusión de ciertos tópicos de la filosofía de la mente de inspiración wittgensteiniana. Con ello, no quiero decir que mi aproximación a Schopenhauer responda a un interés arqueológico. La intención que ha guiado mi lectura de los textos schopenhauerianos no ha sido tratar de establecer genealogías filosóficas, sino examinar en qué medida puede resultar esclarecedor el punto de vista de este detractor del hegelianismo al abordar el problema del autoconocimiento.

Comenzaré recordando algunas tesis fundamentales del pensamiento de Schopenhauer que delimitan el marco general en que se sitúan sus observaciones sobre el conocimiento del propio yo. Como es sabido, Schopenhauer postula la existencia de un sustrato metafísico del mundo, que constituye el principio originario de todas las fuerzas que actúan en la naturaleza, tanto en los seres inorgánicos como

en los seres vivos y en el hombre. Pero, a diferencia de otros filósofos, que han identificado ese sustrato con un principio inteligente —desde el *Noûs* de Anaxágoras hasta el Espíritu absoluto hegeliano—, él lo concibe como un principio inconsciente de actuación que, por analogía con el poder de decisión que hallamos en nosotros mismos, puede denominarse «voluntad». Desentrañar y comprender la relación que guarda el mundo con ese sustrato que lo ha originado es el cometido principal de la filosofía.

Schopenhauer interpreta la relación entre el mundo y la voluntad a través de la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí. Por un lado, el mundo es representación, en tanto que se nos da según el principio de razón suficiente, que expresa las condiciones necesarias de inteligibilidad acordes a nuestra subjetividad. Pero, por otro lado, el mundo no se agota como representación o contenido de nuestra conciencia, sino que tiene una realidad en sí. Al igual que Kant, Schopenhauer reconoce que la viabilidad de la metafísica como ciencia depende de la posibilidad de llegar a conocer las cosas en sí mismas. Pero, así como en la filosofía teórica de Kant la cosa en sí es un mero concepto negativo, que define indeterminadamente aquello que trasciende todo posible conocimiento, en Schopenhauer la cosa en sí es un concepto positivo, que designa la esencia real del mundo. A pesar suyo, el filósofo de Danzig coincide en un punto con Hegel frente a Kant, al considerar el mundo empírico no sólo como fenómeno para nosotros, sino también como fenómeno en sí, esto es, como manifestación de un sustrato metafísico que lo trasciende.

En consecuencia, Schopenhauer resuelve de diferente manera el problema de la posibilidad de la metafísica: «En este punto he modificado la doctrina de Kant, que sostiene la imposibilidad de conocer la cosa en sí, pues yo pretendo que si bien no puede ser conocida de una manera absoluta y radical, es sustituida para nosotros por el más inmediato de sus fenómenos, que difiere esencialmente de todos los demás por esta su manifestación inmediata».¹ Schopenhauer alude aquí a un fenómeno particular en el cual se manifiesta la voluntad universal. Ese fenómeno no es otro

que nuestro propio querer. Por tanto, el conocimiento de nuestra propia voluntad desempeña el papel de fundamento sobre el cual se levanta la metafísica en cuanto conocimiento de la esencia del mundo.

Esto supone una nueva inflexión con respecto al kantismo que afecta a la concepción de la subjetividad. Kant había contemplado la posibilidad de considerarnos a nosotros mismos de dos maneras diferentes: como pertenecientes al orden fenoménico de la naturaleza, en cuyo caso podemos conocernos como objetos condicionados por las mismas leyes que los demás fenómenos, y como pertenecientes al orden nouménico de la libertad, bajo cuya consideración podemos concebirnos, pero no conocernos, como cosas en sí.

Schopenhauer acepta en principio esta distinción, pero discrepa de Kant, tanto en la concepción de nuestra esencia nouménica, como en lo que respecta a la posibilidad de conocerla. En cuanto a lo primero, afirma que aquello que nos constituye como cosas en sí es nuestra voluntad, entendida, no en el sentido trascendental de razón práctica o sujeto moral de nuestros actos, sino en el sentido vital de poder de autopercepción y de acción, y, por consiguiente, como voluntad natural. Mientras que Kant había purificado la voluntad de todo móvil no racional, Schopenhauer le atribuye «no sólo el querer y la decisión, sino también el desear, aspirar, repugnar, esperar, temer, odiar, amar, en una palabra, todo lo que constituye nuestro bien o nuestro mal, nuestra alegría o nuestra tristeza».² En cuanto a lo segundo, sostiene que podemos, no sólo pensarnos como cosas en sí en cuanto sujetos, sino también conocernos como cosas en sí en cuanto objetos.

Por lo que hace precisamente a la idea del hombre, Schopenhauer reclama para sí la primacía, dentro de la tradición filosófica occidental, en concebir al hombre como un ser volente, antes que como un ser inteligente. «Todos los filósofos que me han precedido, desde el primero hasta el último, hacen consistir la esencia del hombre y en cierto modo su centro en la conciencia cognoscitiva; todos concibe el yo (al cual atribuyen muchos una hipóstasis trascen-

dente que llaman alma) como dotado esencialmente de conocimiento y de pensamiento, y sólo después, de modo secundario y derivado, lo consideran dotado de voluntad.»³ En clara oposición a la psicología de las facultades, declara que la estructura del yo no puede caracterizarse a través del esquema de la sustancia y los accidentes. Ni el yo es una sustancia trascendente a sus actos, ni la voluntad es una facultad del yo, y menos aún una función de la inteligencia. Por el contrario, la voluntad es la esencia del propio yo, siendo la conciencia un fenómeno o emergencia de la voluntad, a través del cual ésta deviene autoconsciente en el hombre. Además, en cuanto esencia del yo, la voluntad no debe concebirse como algo trascendente, sino como principio inmanente de su propia actividad. Es precisamente esta conexión intrínseca entre la voluntad y sus actos lo que Schopenhauer intenta subrayar, al caracterizarla como una relación entre esencia y fenómeno. Los actos no constituyen los efectos de la voluntad, sino sus propias manifestaciones u objetivaciones.

Es aquí donde cobra su peculiar significación el papel que desempeña el cuerpo en la antropología y en la teoría del conocimiento de Schopenhauer. Pues, si los actos de la voluntad son las objetivaciones a través de las cuales podemos llegar a conocer nuestra propia esencia, al tener tales actos una existencia fenoménica o corporal, de ahí se sigue que el conocimiento de nosotros mismos como sujetos de la voluntad sólo puede producirse a través del conocimiento que tenemos de nuestra propia conducta observable. Para decirlo con sus propias palabras, el cuerpo es el único fenómeno de la voluntad en que ésta se nos manifiesta inmediatamente: «El cuerpo no es más que el fenómeno de la voluntad, es decir, la forma bajo la cual la voluntad se muestra en la intuición a la inteligencia, o, en otros términos, la voluntad en forma de representación».⁴

La dualidad funcional que presenta el yo en cuanto dotado de voluntad y de entendimiento tiene un correlato epistemológico en el plano de la autoconciencia. Puesto que la estructura de todo conocimiento implica un desdoblamiento en un sujeto y un objeto, en el conocimiento de

nosotros mismos hay también un sujeto que conoce y un objeto conocido: el yo-sujeto del autoconocimiento es la conciencia o el entendimiento, mientras que el yo-objeto es la voluntad.

A su vez, la voluntad puede ser conocida de dos maneras: introspectivamente, por la percepción directa de sus actos, en cuyo caso tenemos un conocimiento de nosotros mismos como sujetos de la voluntad, esto es, una conciencia de nuestra esencia o realidad en sí; y de una manera externa, por la percepción de los movimientos de nuestro cuerpo, en tanto que en ellos se proyectan los actos de nuestra voluntad. Lo que internamente conocemos de forma inmediata como un acto de nuestra voluntad, lo conocemos externamente como representación.

El conocimiento de nosotros mismos a través de nuestra conducta corporal se rige por el principio de razón, es decir, por las formas *a priori* del espacio, del tiempo y de la causalidad. Bajo estas condiciones, los movimientos de nuestro cuerpo se nos presentan sometidos a un orden necesario dentro de una secuencia causal regida por la ley de la motivación. En este sentido, podemos explicar las acciones de nuestro propio cuerpo como efectos de motivos, esto es, de representaciones de la inteligencia que actúan como estímulos de nuestra voluntad.

Por el contrario, el conocimiento de nosotros mismos como voluntad se sustrae a las formas del espacio y de la causalidad, y sólo conserva de la representación la forma del tiempo. Debido a ello, en la percepción interna de nuestros actos voluntarios no se nos da a conocer la voluntad misma como sustrato metafísico de nuestra propia identidad, sino que sólo llegamos a aprehenderla a través del conocimiento de sus diversos y sucesivos actos. Por tanto, aun cuando en la conciencia de nuestros actos voluntarios tenemos un conocimiento inmediato de nuestra voluntad, no es sin embargo un conocimiento intuitivo, pues la voluntad, como cosa en sí, no se nos da en ninguna intuición. A pesar de ello, el conocimiento interno de nuestros actos voluntarios es un conocimiento que no se somete a la ley de la causalidad, por lo que en nuestra conciencia interna

captamos nuestros propios actos como libres, esto es, como emanaciones espontáneas de nuestra voluntad.

La tesis del doble acceso a nuestra propia identidad encierra varias implicaciones de interés filosófico, sobre las cuales quisiera incidir ahora. Pudiera parecer que Schopenhauer sostiene que el conocimiento de nosotros mismos es doble en la medida en que recae sobre dos tipos de objetos: aquéllos que pertenecen al fuero interno de nuestra conciencia, y aquéllos que pertenecen a la esfera pública de la conducta corporal. Los diversos intentos de explicar la interacción entre lo físico y lo mental partiendo del supuesto del dualismo ontológico entre ambos recurren al esquema de la causalidad, ya sea para explicar la relación directa entre las dos sustancias (p.e. Descartes), ya sea para explicar el influjo de Dios sobre cada una de ellas con ocasión de los movimientos de la otra (p.e. Malebranche). Pero Schopenhauer niega expresamente que entre los actos de nuestra voluntad y los movimientos de nuestro cuerpo haya una relación causal: «No existe relación alguna de causalidad entre una decisión de la voluntad y un acto del cuerpo, puesto que ambos son idénticos. Su aparente diferencia proviene de que la cosa es percibida por dos modos diversos de conocer: por el conocimiento exterior y por el conocimiento interior».⁵ Por tanto, la distinción entre los dos modos de autoconocimiento no se basa en una distinción ontológica entre dos tipos de objetos, sino en una distinción fenomenológica que responde a los diversos modos en que una misma realidad se presenta a nuestra conciencia. En este sentido, podríamos decir que los conceptos de lo físico y lo mental no tienen en Schopenhauer un uso objetivo, en cuanto descripciones de diferentes partes de lo real, sino un uso metodológico, como instrumentos de análisis distintos acerca de una misma realidad.

El postulado de la identidad ontológica de la voluntad y el cuerpo tiene la consecuencia epistemológica de que el conocimiento de la propia voluntad sólo puede alcanzarse en el conocimiento del propio cuerpo, pues el fenómeno no es lo que oculta la esencia, sino aquello que la desvela: «El

conocimiento que yo tengo de mi voluntad, si bien es inmediato, no se puede, sin embargo, separar de mi cuerpo. Yo reconozco mi voluntad, no en su totalidad, no como unidad, no completamente en su esencia, sino solamente en sus actos particulares; así pues, en el tiempo que es la forma fenoménica de mi cuerpo, como de todo objeto: de aquí que el cuerpo sea la condición del conocimiento de mi voluntad. Sin mi cuerpo yo no puedo representarme realmente mi voluntad».⁶ Al afirmar, por un lado, que sólo puedo conocer mi voluntad en sus actos particulares y, por otro, que tal conocimiento no se ajusta al esquema de la causalidad —es decir, que no es un conocimiento mediato de la voluntad a partir de sus actos en cuanto efectos, sino un conocimiento directo de la voluntad en sus actos en cuanto manifestaciones suyas—, Schopenhauer niega toda solución de continuidad entre intención y acción. El movimiento del cuerpo no es el efecto físico producido por un acto mental que podríamos conocer e identificar con independencia de la acción que le seguirá, sino el aspecto observable que presenta la intención en tanto que acto de la voluntad. «El querer es inseparable del obrar, y sólo la ejecución da a un acto el carácter de acto voluntario, en su acepción más estricta.»⁷ Esto no implica que sea autocontradictoria la idea de una intención irrealizada; más bien, entraña una distinción entre lo que es propiamente un acto de la voluntad, que sólo es real en su ejecución, y el propósito de una acción futura, que es una mera representación del entendimiento: «Las decisiones voluntarias referentes al futuro son meras reflexiones de la razón sobre aquello que se querrá en su día, pero no son actos de la voluntad propiamente dichos».⁸

Como es obvio, si toda acción corporal es una objetivación de la voluntad, la distinción entre actos voluntarios e involuntarios carece de sentido. La única demarcación pertinente aquí es la que hay entre actos voluntarios conscientes y actos voluntarios inconscientes, pues la conciencia no es un rasgo necesario de la voluntad. Schopenhauer señala, a este respecto, que «de ordinario la inteligencia es completamente ajena a las decisiones de la voluntad»,⁹ lo que tiene

como consecuencia, no sólo que solemos ignorar lo que realmente queremos, sino también que frecuentemente incurrimos en el autoengaño al tratar de explicar nuestra conducta apelando a motivos racionales. Las penetrantes observaciones de Schopenhauer sobre la dialéctica entre la dimensión oculta de nuestra voluntad y la función auto-complaciente de nuestra inteligencia, que trata de preservar una falsa imagen de nosotros mismos como seres racionales y morales, no tienen sólo un interés epistemológico, sino también, y especialmente, una significación ética y antropológica, y apuntan en la dirección de un análisis del psiquismo humano que Freud habría de desarrollar más de un siglo después:

Muchas veces no sabemos lo que deseamos ni lo que tememos. Durante años podemos abrigar un deseo sin confesárnoslo o sin darnos cuenta exacta de ello, pues la inteligencia debe ignorarlo, puesto que padecería nuestra buena opinión de nosotros mismos. Pero si llega a realizarse la cosa, comprendemos por nuestra satisfacción, no sin avergonzarnos de ello, que la deseamos efectivamente; *v. gr.*, la muerte de un pariente rico a quien debemos heredar. Tampoco sabemos más, a lo mejor, qué es lo que tememos, porque nos falta valor para esclarecerlo en nuestra conciencia, estando equivocados muchas veces acerca del motivo que nos mueve a obrar o a no obrar: el azar, descorriendo el velo, nos enseña entonces que el verdadero motivo no es el que suponíamos, sino otro muy distinto que no queríamos confesar porque no se acomoda a la buena opinión que tenemos de nosotros mismos. Nos abstenemos, por ejemplo, de cualquier acción, a nuestro parecer, por razones morales, pero más tarde advertimos que sólo el temor nos refrenaba, pues realizamos aquel acto cuando ya no ofrece peligro. En cierto caso, ni siquiera sospechamos el verdadero motivo de un acto, ni nos creemos capaces de movernos por un motivo semejante, cuando la verdad es lo contrario.¹⁰

Volviendo a las implicaciones filosóficas del postulado de la identidad entre querer y actuar, quisiera referirme a una que afecta al estatuto lógico de los juicios que describen la propia experiencia corporal. Si, como dice Schopen-

hauer, «ninguna decisión es cierta antes de su realización»,¹¹ de ahí se sigue que sólo puedo llegar a saber qué es lo que he querido hacer a través de mi conocimiento de qué es lo que he hecho. Cabría entender esto en el sentido de que sólo podemos conocer nuestros actos internos de voluntad inferencialmente, a partir del conocimiento directo de nuestra conducta corporal. Así, por ejemplo, sólo a partir de mi acción de huir en determinadas circunstancias podría llegar a saber que he sentido temor. Sin embargo, esto no puede ser lo que Schopenhauer quiere decir, pues él afirma taxativamente que el conocimiento de nuestros actos de voluntad es directo, y que la relación entre tales actos y los movimientos corporales en que aquéllos se exteriorizan no es causal.

Así pues, hay que buscar otra explicación. Creo que podemos hallar una buena pista en la negativa de Schopenhauer a reconocer la existencia de una conexión causal entre los actos de la voluntad y las acciones corporales, si la entendemos en el sentido de que los juicios que describen los primeros pertenecen a un nivel lógico diferente al de los juicios que describen nuestra conducta observable. Quizá arroje alguna luz sobre esto una distinción que Wittgenstein establece en su *Cuaderno azul*, quién sabe si sugerida por la lectura de Schopenhauer. Dice Wittgenstein:

Introduzcamos dos términos antitéticos para evitar ciertas confusiones elementales: A la pregunta «¿Cómo sabe usted que sucede tal y tal cosa?», contestamos unas veces dando «criterios» y otras dando «síntomas». Si la ciencia médica llama angina a una inflamación causada por un bacilo particular, y preguntamos en un caso concreto «¿Por qué dice usted que este hombre tiene anginas?», la contestación «He encontrado tal y tal bacilo en su sangre» nos proporciona el criterio, o lo que podemos llamar el criterio definidor de la angina. Por el contrario, si la respuesta fuese «Tiene la garganta inflamada», puede darnos un síntoma de la angina. Llamo «síntoma» a un fenómeno que la experiencia nos ha enseñado que coincide, de un modo o de otro, con el fenómeno que es nuestro criterio definidor. Entonces, decir «Un hombre tiene anginas si se encuentra en él tal

«bacilo» es una tautología, o es un modo descuidado de establecer la definición de «angina». Pero decir «Un hombre tiene angina siempre que tiene la garganta inflamada» es hacer una hipótesis.¹²

Si aplicamos al caso de Schopenhauer esta distinción entre síntomas y criterios, mi conocimiento del hecho descrito por la proposición «He huido en tales circunstancias» constituiría un criterio, y no un mero síntoma, de mi comprensión de la proposición «He sentido temor». En esa medida, la primera proposición desempeña una función peculiar con respecto a la segunda, que podemos calificar de lógica o gramatical, pues consiste en contribuir a la explicación del concepto de temor. De acuerdo con esto, lo que expresa la proposición «Sé que he sentido temor porque he huido» no es una conexión entre hechos, sino un paso del plano empírico al conceptual, del caso a la regla. Lo que se dice es que un determinado fenómeno constituye un criterio definidor del sentido de un concepto. Si este análisis es correcto, al menos parte de lo que Schopenhauer pretende decir cuando afirma que «únicamente la ejecución caracteriza la decisión»,¹³ es que la comprensión del significado de los términos relativos a experiencias mentales es función del conocimiento que tenemos de nuestra conducta corporal.

Si relacionamos esto con la tesis del doble conocimiento de nuestras acciones como manifestaciones libres de la voluntad, y como efectos de motivos o representaciones del entendimiento dentro de un orden necesario, podemos afirmar ahora que la tesis de que la voluntad no es el último eslabón de la cadena causal que determina una acción de mi cuerpo implica que proposiciones tales como «He huido porque sentía miedo» y «He huido porque mi vida corría peligro» pertenecen a niveles lógicos diferentes. La segunda es una hipótesis, mientras que la primera no lo es; o bien, en un caso es posible el error, mientras que en el otro no. Lo cual nos lleva a preguntarnos por el grado de evidencia que Schopenhauer atribuye al autoconocimiento. En las diferentes modalidades de idealismo que se

mueven dentro de la órbita cartesiana, el autoconocimiento constituye la piedra angular de todo el edificio del saber, pues «nada puede conocerse antes que el entendimiento, ya que de él depende el conocimiento de todas las demás cosas, y no a la inversa».¹⁴ La evidencia e incorregibilidad del autoconocimiento se basa en el supuesto de que tenemos un acceso directo y privilegiado a nuestra conciencia, y sólo a partir de nuestras ideas y a través de ellas podemos pasar del interior de nuestra mente a todas las demás cosas. No podemos errar en la descripción de nuestros propios actos mentales, pues tales actos se nos dan en una intuición interior en su conexión inmediata con el yo que conoce. Por tanto, el carácter privilegiado del autoconocimiento radica, en última instancia, en la coincidencia entre el objeto y el sujeto del conocimiento.

Ya hemos indicado que, según Schopenhauer, sólo podemos llegar a conocer nuestro yo o voluntad en las acciones corporales que lo manifiestan. Puesto que todo conocimiento es representación, y la voluntad es irreductible a representación, de ahí se sigue que, en cuanto objeto de conocimiento, la voluntad no se nos da tal como es en sí —en su unidad y totalidad—, sino bajo la forma temporal de la sucesión de sus actos particulares. Así pues, si el conocimiento de nuestro propio yo no es intuitivo, sino descriptivo, parece seguirse de ello que ha de estar expuesto al error, como cualquier representación; pero, por otro lado, si tal conocimiento no es inferencial, sino directo, parece igualmente que debería ser incorregible. ¿Cómo pueden hacerse compatibles ambas consecuencias?

La solución de Schopenhauer a este problema viene dada por su tesis de la no coincidencia entre el sujeto y el objeto del autoconocimiento: «En la misma autoconciencia, el yo no es absolutamente simple, sino que se compone de un elemento que conoce: la inteligencia, y de otro que es conocido: la voluntad. El primero no es conocido, ni el segundo conocedor, aunque ambos se funden en la conciencia de un mismo yo. Esto hace también que ese yo no sea enteramente íntimo. No es diáfano, sino opaco, y constituye para sí mismo un enigma».¹⁵ Al dárseme mi voluntad en el

fuero interno de mi conciencia bajo la forma temporal de la representación, se me presenta objetivada en la multiplicidad de sus actos. Cada vez que trato de captar mi propia esencia o identidad, lo que percibo son actos diferentes y aislados, si bien los capto referidos inmediatamente a mi yo en cuanto sujeto. Pero ese yo que unifica la multiplicidad de mis actos, confiriéndoles una identidad numérica, no se me da como tal —como cosa en sí— en la conciencia: no es objeto del autoconocimiento, sino sólo sujeto del mismo. «Este yo es el sujeto, idéntico *pro tempore*, del conocimiento y de la volición... Él encadena en el tiempo la totalidad de la experiencia..., y es la condición del fenómeno, si bien, a su vez, está condicionado por él.»¹⁶

De este modo, se disuelve el presunto carácter privilegiado que los enfoques mentalistas confieren al autoconocimiento. Según Schopenhauer, el conocimiento que tenemos de nosotros mismos a través de las objetivaciones temporales de nuestra voluntad no es vacío, sino más real que cualquier otro; pero «tampoco es *a priori*, como el conocimiento formal, sino enteramente *a posteriori*, por lo cual no podemos anticiparle en los casos particulares, y muchas veces nos equivocamos sobre nosotros mismos».¹⁷ También esta última observación hay que entenderla desde la distinción entre el yo como sujeto y el yo como objeto. Ya se ha señalado que puedo conocer cualquier acción de mi cuerpo de dos maneras: como manifestación de mi propia voluntad o esencia, y como representación, esto es, en su conexión externa con otros fenómenos. Ahora cabe añadir que en el primer caso conozco mis actos en su referencia inmediata a mi yo en cuanto principio de la unidad de los mismos, es decir, en cuanto sujeto. Tal conocimiento es inmune al error en la misma medida en que no es descriptivo de mi identidad concreta, sino únicamente relativo a la condición de posibilidad de la misma. Dicho de otro modo, en lo único en que no puedo equivocarme en el autoconocimiento es en que mis actos se me presentan como *míos*, como referidos a un yo en general. Pero, tan pronto como trato de conocer ese sustrato metafísico de mi identidad personal, lo que se me dan son sus manifestaciones

particulares: sus actos. Y ese conocimiento descriptivo de mi yo como objeto está sometido a las condiciones formales de la representación, por lo que se halla expuesto al error. En conclusión, podemos decir que el autoconocimiento es privilegiado en la misma medida en que no es descriptivo, y es falible en la medida en que es informativo.

NOTAS

1. A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. III, Buenos Aires, Aguilar, 1960, cap. 18, pp. 69-70.
2. *Op. cit.*, II, cap. 19, p. 72.
3. *Ibidem*, II, cap. 18, p. 70.
4. *Ibidem*, II, cap. 20, p. 106.
5. *Ibidem*, II, cap. 20, p. 106.
6. *Ibidem*, II, cap. 18, p. 14.
7. *Ibidem*, II, cap. 20, p. 106.
8. *Ibidem*, II, cap. 18, p. 13.
9. *Ibidem*, II, cap. 19, p. 77.
10. *Ibidem*, II, cap. 19, p. 78.
11. *Ibidem*, II, cap. 20, p. 106.
12. L. Wittgenstein, *Los cuadernos azul y marrón*, Barcelona, Tecnos, 1968, p. 53.
13. A. Schopenhauer, *op. cit.*, II, cap. 18, p. 13.
14. R. Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid, Alianza, 1984, VIII, p. 102.
15. A. Schopenhauer, *op. cit.*, II, cap. 18, p. 69.
16. *Ibidem*, II, cap. 19, p. 73.
17. *Ibidem*, II, cap. 18, p. 68.

Los antihegelianos : Kierkegaard y Schopenhauer /
Coord. Javier Urdanibia. — Barcelona : Anthropos, 1990.
— 286 p. ; 20 cm. — (Autores, Textos y Temas /
Filosofía ; 31)
ISBN 84-7658-229-3

I. Título II. Colección 1. Kierkegaard, Sören - Filosofía
2. Schopenhauer, Arthur - Filosofía
1 Kierkegaard, Sören
1 Schopenhauer, Arthur

Primera edición: septiembre 1990

© Javier Urdanibia, 1990

© Editorial Anthropos, 1990

Edita: Editorial Anthropos. Promat, S. Coop. Ltda.

Vía Augusta, 64. 08006 Barcelona

ISBN: 84-7658-229-3

Depósito legal: B. 24.196-1990

Fotocomposición: Zero Fotocomposición, S.A., Barcelona

Impresión: Novagràfik. Puigcerdà, 127. Barcelona

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

ÍNDICE GENERAL

Introducción: Dos antihegelianos. De estética y ascética, <i>por Javier Urdanibia</i>	9
---	---

PARTE PRIMERA SOBRE KIERKEGAARD

La proximidad de lo lejano, <i>por Javier Urdanibia</i> . . .	37
El teatro del devenir, <i>por Maite Larrauri</i>	64
El momento de la repetición. (A propósito de la teoría de la conciencia en S. Kierkegaard), <i>por Joan Manuel Pons Juanpere</i>	81
El absurdo de la fe, <i>por Antonio Palao</i>	100
Sören Kierkegaard a la luz de las paradojas del patriarcado, <i>por Cèlia Amorós</i>	109

PARTE SEGUNDA SOBRE SCHOPENHAUER

Tedio, <i>por Javier Urdanibia</i>	143
Nietzsche, intérprete de Schopenhauer (La rosa y el crisantemo), <i>por Joan B. Llinares</i> . . .	170

Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer, <i>por Julián Marrades</i>	198
La sabiduría budista del vacío, <i>por Antonio Palao</i> . . .	211
Actualidad de Schopenhauer a través de su estética, <i>por Juan Manuel Marín Torres</i>	238
Schopenhauer contra la historia: la tarea moderna del escritor, <i>por Julio Quesada</i>	251
Autores	277
Índice de nombres	281