

Mente y voluntad: una lectura crítica de Schopenhauer en el marco de la filosofía de la mente



Jeimy Tatiana Quintana Suárez

Asesor

Carlos Fernando Álvarez González, Ph.D.

**Universidad de Pamplona
Facultad de artes y humanidades
Programa de filosofía
Pamplona 2025**

Resumen

En este texto se aborda la relación entre mente y voluntad en la filosofía de Arthur Schopenhauer. Los objetivos que se buscan alcanzar son los siguientes: en primer lugar, examinar como se redefine la ontología y epistemología tradicionales, así como el desplazamiento de la racionalidad como fundamento de lo real debido al planteamiento de la voluntad (wille). En segundo lugar, se explora la relevancia del pensamiento schopenhaueriano para el debate contemporáneo en filosofía de la mente, especialmente en torno a la conciencia y su relación con lo físico. Finalmente, evaluar críticamente las corrientes actuales a la luz de la metafísica de la voluntad. Los métodos usados consisten en el análisis hermeneútico de las obras clave de Schopenhauer, como lo son el tomo I de la obra *El mundo como voluntad y representación* (1819/2009), el tomo II de la obra *El mundo como voluntad y representación* (1844/2009) y *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813/1998). Asimismo, se hace una comparación crítica en diálogo con corrientes contemporáneas (materialismo, emergentismo, eliminativismo, neurcentrismo, etc). El elemento innovador de la teoría propuesta por Schopenhauer radica en la vigencia con relación a la filosofía de la mente, ya que la voluntad anticipa discusiones contemporáneas, como las críticas al funcionalismo, y propone soluciones al conocido hoy día como problema difícil de la conciencia. Las conclusiones a las que se llega consisten en la unificación ontológica lograda mediante la superación de las dicotomías tradicionales del dualismo, ya que se postula la voluntad como un sustrato único de lo real. La metafísica voluntarista ofrece un marco para integrar la subjetividad consciente en un universo físico, por lo que se evitan callejones sin salida como el dualismo de sustancia o el materialismo reduccionista.

Palabras clave: mente, voluntad, conciencia, filosofía de la mente, Schopenhauer

Abstract

This text explores the relationship between mind and will in Arthur Schopenhauer's philosophy. The objectives pursued are as follows: First, to examine how traditional ontology and epistemology are redefined, as well as the displacement of rationality as the foundation of reality due to the concept of the will (*Wille*). Second, to explore the relevance of Schopenhauer's thought for contemporary debates in the philosophy of mind, particularly concerning consciousness and its relationship with the physical. Finally, to critically assess current philosophical trends in light of the metaphysics of the will. The methods employed consist of a hermeneutic analysis of Schopenhauer's key works, such as Volumes I and II of *The World as Will and Representation* (2009) and *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* (1998). Additionally, a critical comparison is made in dialogue with contemporary currents (materialism, functionalism, panpsychism). The innovative aspect of Schopenhauer's theory lies in its continued relevance to the philosophy of mind, as the will anticipates contemporary debates—such as critiques of functionalism—and proposes solutions to what is now known as the "hard problem of consciousness." The conclusions reached consist of the ontological unification achieved by overcoming traditional dualistic dichotomies, since the will is posited as the single underlying substrate of reality. The voluntarist metaphysics provides a framework for integrating conscious subjectivity into a physical universe, thereby avoiding dead ends such as substance dualism or reductive materialism.

Keywords: mind, will, consciousness, philosophy of mind, Schopenhauer

Tabla de contenido

Introducción.....	5
Capítulo I: La mente y la voluntad en el pensamiento de Schopenhauer.....	11
1.1 Definición de la voluntad	15
1.2 Metafísica de la voluntad.....	23
1.3 Definición de mente.....	30
Capítulo II: Mente y voluntad frente a los grandes paradigmas de la filosofía de la mente.....	41
2.1 Dualismo.....	48
2.2 Monismo	52
Capítulo III. Mas allá del cerebro: a la luz de la metafísica de la voluntad	71
3.1 Objeciones de Schopenhauer al dualismo	74
3.2 Schopenhauer frente al materialismo y eliminativismo	82
3.3 Ecos de la voluntad en la filosofía de la mente actual.....	92
Conclusiones.....	106
Referencias	109

Introducción

Arthur Schopenhauer, es uno de los filósofos más influyentes del siglo XIX, debido a que su propuesta de la voluntad como sustrato metafísico unificador proporciona herramientas vigentes para superar los callejones sin salida que no han podido resolver las teorías dualistas, ni idealista, ni materialistas. Por tanto, su papel en el debate de la naturaleza de la conciencia fue novedoso para la época y sigue siendo vigente aun en la actualidad. Esto fue posible mediante el desarrolló una metafísica de la voluntad que redefine las relaciones tradicionales entre razón, mente y realidad.

En *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813/1998) y los dos tomos de *El mundo como voluntad y representación* (2009), Schopenhauer presenta la voluntad como el fundamento esencial del mundo, el cual subordina la mente y la razón a esta fuerza irracional y primaria. Esta visión contrasta con la filosofía racionalista y el idealismo alemán dominante en su época, debido a que cuestiona el papel de la mente como agente supremo del conocimiento y la acción.

Al ser el conocimiento humano mediado por la representación, se desplaza al sujeto hacia una metafísica donde la conciencia es un epifenómeno de la voluntad. Así, la mente no piensa porque quiera, sino que quiere sin razón, y su supuesta autonomía se revela como una ilusión derivada de su función representacional. Debido a esto, la filosofía de Arthur Schopenhauer ocupa un lugar singular en el debate contemporáneo sobre la mente y el denominado problema difícil de la conciencia propuesto por David Chalmers (1996). Su propuesta metafísica, centrada en la voluntad como esencia del mundo, desafía las

categorías tradicionales del dualismo y el materialismo, lo que ha generado interpretaciones divergentes sobre su clasificación.

Mientras algunos estudiosos lo vinculan con corrientes dualistas por su distinción entre fenómeno y noumeno, otros subrayan su énfasis en el cuerpo y los procesos fisiológicos como expresiones de la voluntad, acercándolo al materialismo. Sin embargo, esta ambigüedad revela la complejidad de su sistema filosófico.

La pregunta que guiara esta investigación consiste en abordar ¿de qué manera la articulación entre mente y voluntad en la filosofía de Arthur Schopenhauer ofrece respuestas a los problemas contemporáneos sobre la naturaleza de la conciencia?

En cuanto a los objetivos que se han propuesto para este texto son los siguientes: el objetivo general de la presente monografía consiste en analizar críticamente la relación entre voluntad y mente en la filosofía schopenhaueriana, de modo que se valore su vigencia en los debates filosóficos actuales sobre la conciencia.

Los objetivos específicos están orientados a definir cómo es comprendida la mente en la obra *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1998) y la voluntad, la cual es desglosada en *El mundo como voluntad y representación* (2009) por Schopenhauer. Como segundo objetivo específico, se busca describir en qué consiste el problema de la conciencia en la filosofía de la mente contemporánea, así como las posturas que han surgido para dar respuesta a dicho problema. Finalmente, el tercer objetivo consiste en analizar la influencia de Schopenhauer frente a las teorías actuales y una posible respuesta al problema de la conciencia.

La justificación del presente texto radica en cómo, en las últimas décadas, el problema de la conciencia ha sido abordado desde múltiples enfoques interdisciplinarios, integrando neurociencia, psicología y filosofía. Sin embargo, posturas como el neurocentrismo reduccionista, que intentan explicar la experiencia subjetiva únicamente mediante correlatos neuronales, han sido criticadas por omitir dimensiones cualitativas e intencionales de lo mental. Aquí, la filosofía de Schopenhauer adquiere relevancia, debido a que vincula la biología con la ética, la estética y la epistemología. De este modo, su pensamiento no solo anticipa críticas al reduccionismo, también propone una visión integradora donde lo empírico y lo espiritual coexisten.

Esta investigación se justifica, entonces, en tres ejes: primero, al esclarecer la posición única de Schopenhauer frente al dualismo y el materialismo, se aporta claridad a un debate filosófico aún abierto; segundo, se demuestra cómo su enfoque interdisciplinario —que integra lo biológico, lo ético y lo estético— enriquece los diálogos actuales entre ciencia y filosofía; y tercero, se revela cómo su metafísica de la voluntad, al trascender dicotomías tradicionales, sienta las bases para teorías contemporáneas que buscan conciliar lo empírico con lo trascendente.

Asimismo, la relevancia teórica de este trabajo reside en abordar la relación mente y voluntad como respuesta al problema mente-cuerpo, desde una perspectiva que integra metafísica, ética y fenomenología. Su actualidad radica en dialogar con debates contemporáneos como la irreductibilidad de la conciencia o el naturalismo no reduccionista. En efecto, la filosofía de la mente en la actualidad enfrenta la dificultad de explicar la conciencia subjetiva o *qualia* desde enfoques objetivos como lo hace el fisicalismo, lo que genera un estancamiento teórico. De manera que, retomar a

Schopenhauer y su propuesta de la voluntad metafísica permite desbloquear el estancamiento actual.

Este texto aporta una relevancia teórica global al debate mente-cuerpo al superar las dicotomías tradicionales mediante las críticas a las tradiciones rígidas propuestas por Schopenhauer tanto hacia el idealismo y como al materialismo. Esto demuestra que su concepto de voluntad como sustrato metafísico unifica la mente y la realidad al ofrecer un marco no reduccionista que resuelve la brecha explicativa entre lo físico y lo fenoménico. En cuanto a su actualidad académica dialoga directamente con publicaciones actuales sobre monismo alternativos como el propuesto por Markus Gabriel. De este modo, la presente monografía evidencia la anticipada solución al problema contemporáneo de la subjetividad y la ontología.

En cuanto al programa de filosofía de la Universidad de Pamplona, este estudio representa una contribución singular dado que, en los últimos años, ningún trabajo de grado o investigación institucional ha explorado a Schopenhauer en profundidad con relación a la filosofía de la mente. De modo que, esta monografía satisface la necesidad formativa de actualizar debates contemporáneos, como lo es el estatuto ontológico de la conciencia y los límites del naturalismo, al igual que la integración de perspectivas interdisciplinarias. Por ello, rescatar su pensamiento enriquece el panorama crítico del programa, al igual que ofrece un marco alternativo para problematizar la relación entre subjetividad y realidad, ausente en los énfasis recientes.

Para abordar el problema de investigación sobre la influencia de los conceptos de mente y voluntad según Schopenhauer en la creación de experiencias conscientes, que

definen la realidad y moldean la conciencia, se utiliza una metodología hermenéutica, comparativa y argumentativa. Estas metodologías se centrarán en un análisis detallado de la obra clave de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (2009) y *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1998) para identificar cómo el filósofo describe y conceptualiza dichos términos.

El enfoque hermenéutico permitirá hacer un análisis de su sistema mediante el estudio de termino como la voluntad, la representación y el cuerpo en las obras clave. Así mismo, se realiza una comparación crítica con otras perspectivas filosóficas relevantes, como las teorías dualistas o monistas, ya sean materialistas o idealista, para evaluar la originalidad. Esto permite proceder a argumentar la influencia duradera de las ideas de Schopenhauer en el campo de la filosofía de la mente.

Los criterios que se usan en el análisis y comparación de los textos contemporáneos consisten en un primer momento, el carácter ontológico, el cual busca examinar si el postulado de la voluntad responde a la naturaleza ultima de la realidad consciente. En segundo lugar, epistemológico debido a que se enfoca en el acceso al conocimiento subjetivo, y finalmente, teleológico para examinar la finalidad de la conciencia.

En cuanto a la hoja de ruta, esta está estructurada de la siguiente manera: el primer capítulo consta de definir los conceptos mente y voluntad, para esto se analiza la relación crítica de Schopenhauer con Kant y su desarrollo de una metafísica centrada en la voluntad. Seguido de esto se aborda la Crítica al idealismo trascendental kantiano y reinterpretación del noúmeno como voluntad (*wille*), fuerza irracional que subyace a la realidad y el mundo

como representación que es el equivalente al fenómeno. Enseguida se aborda la metafísica de la voluntad y la estética como vía de redención y negación de la voluntad.

De este modo, se cumple con el primer objetivo específico propuesto anteriormente, el cual consiste en definir la mente y la voluntad dentro de este sistema filosófico, ya que se parte de la crítica realizada por Schopenhauer a Kant para introducir el término voluntad, seguido de esto definirlo y hacer el tránsito al término mente, para así terminar la metafísica detrás de estos conceptos y como estos trascienden al buscar la redención.

En el segundo capítulo se realiza la descripción de las corrientes actuales de la filosofía de la mente con el fin de contextualizar un diálogo de Schopenhauer con dichas corrientes. Para esto se abordan, en primer lugar, las teorías dualistas como el dualismo de sustancia, dualismo de propiedad y el epifenomenalismo. En segundo lugar, las teorías monistas materialista e idealistas como lo son el pansiquismo, eliminativismo, teoría de la identidad, naturalismo biológico, materialismo, emergentismo y funcionalismo.

De lo anterior se responde el segundo objetivo específico que buscaba describir el problema de la conciencia y las posturas actuales frente a este. Dado que se presenta el problema difícil de la conciencia, en qué consiste y la descripción de las teorías, posturas y argumentos más relevantes que se han presentado y así sentar las bases para el diálogo del sistema schopenhaueriano frente a estas corrientes.

Finalmente, en el capítulo tercero se analiza la vigencia de Schopenhauer frente a debates contemporáneos. Para esto se parte de las críticas al dualismo y explicación de por qué Schopenhauer no encaja en esta postura. Seguido de esto se abordan las críticas al reduccionismo y materialismo, y el por qué tampoco Schopenhauer es materialista. Por

último, se entabla un diálogo las corrientes actuales del neurocentrismo y nuevo realismo que llevan a establecer como la metafísica de Schopenhauer ofrece un marco integrador para la conciencia, al igual que supera las dicotomías y anticipa enfoques no reduccionistas.

De igual manera, el tercer objetivo específico es alcanzado, puesto que se analiza la influencia de Schopenhauer a través de la vigencia de las críticas al dualismo y materialismo, al igual que se propone una respuesta al problema de la conciencia al postular la voluntad como una solución no reductiva.

Capítulo I: La mente y la voluntad en el pensamiento de Schopenhauer

Este apartado tiene como objetivo analizar la naturaleza, jerarquía y dinámica de la relación entre la mente (*vorstellung* o *intellekt*) y la voluntad (*wille*) en el sistema filosófico de Arthur Schopenhauer. De modo que el problema filosófico a resolver radica en responder ¿Cómo se articula la relación entre la mente, el intelecto y la en el sistema de Schopenhauer? Para esto se parte del postulado de la voluntad entendida como el núcleo de dicho sistema. Entiéndase por voluntad la fuerza cósmica única, ciega irracional, insaciable y primordial que constituye la esencia íntima de toda realidad, lo que a su vez la presenta como el principio ontológico de toda realidad.

Frente a esta voluntad omnipresente y metafísica, la mente es concebida por Schopenhauer de manera radicalmente distinta y subordinada. La mente (*vorstellung*), en este contexto no se refiere a una entidad unitaria o estática, en cambio se refiere a un conjunto dinámico e interrelacionado de procesos y aspectos. Este concepto abarca específicamente, primero la base inconsciente, que incluye elementos no racionales. Como segundo aspecto, considera los procesos afectivos, manifestados en emociones y deseos,

como tercer aspecto involucra las facultades cognitivas propias del intelecto, como el razonamiento y la percepción. La interacción constante entre estos tres componentes fundamentales constituye la complejidad de la mente humana.

Dentro de este sistema, el intelecto (*intellekt*) al ser un componente de la mente, también es un instrumento subordinado a la voluntad (*wille*), es decir, no opera como entidad autónoma, ya que su rol es puramente instrumental. Su función reside en proporcionar representaciones que permitan a la voluntad orientarse en el mundo fenoménico.

De este modo lo declara Schopenhauer:

El intelecto es el fenómeno secundario, el organismo, el primario, esto es, el fenómeno inmediato de la voluntad; la voluntad es metafísica, el intelecto, físico; el intelecto es, al igual que sus objetos, | mero fenómeno; cosa en sí lo es únicamente la voluntad. (2009, p. 239)

Para esclarecer lo anterior es necesario retomar la tradición kantiana en la cual se inscribe Schopenhauer al ser uno de los más importantes herederos y críticos. El punto de partida de Schopenhauer con relación al idealismo kantiano reside en la afirmación “el mundo es mi representación” (2009, p. 51), esto significa que todo conocimiento humano es mediado por la estructura de la conciencia, la cual surge de la relación sujeto-objeto, donde un sujeto cognoscente es condición necesaria para la existencia del mundo como representación, y un objeto conocido cuyas formas son el espacio el tiempo y la causalidad. Esto hace que dicha relación sea fundamental e inseparable, ya que sin ella no serían posibles dichas formas, puesto que sin sujeto no hay mundo.

Sin embargo, mientras Kant mantiene la -cosa en sí- como un límite del conocimiento, Schopenhauer identifica como voluntad una fuerza irracional que subyace a toda existencia. Así mismo retoma el concepto de principio de razón suficiente para argumentar como la causalidad kantiana no puede aplicarse al ámbito de la voluntad. Esta divergencia es clave para entender el alejamiento progresivo del criticismo kantiano y la afirmación de que la voluntad no está sujeta a categorías del entendimiento humano.

Desde las obras tempranas, se puede evidenciar el impacto causado por Kant y el análisis de las condiciones del conocimiento en el joven Schopenhauer. En dichas obras planteó, las que considero inconsistencias y las cuales lo llevaron a reformular su pensamiento. En la obra, *la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1998), Schopenhauer amplía la teoría de la causalidad propuesta por Kant, al proponer que causalidad no es un principio único, sino que existen cuatro formas fundamentales del principio de razón suficiente: el principio de razón suficiente del devenir, el conocer, el ser y del actuar.

Así mismo, toma una postura firme respecto a la obra cumbre de Kant, es decir, *Crítica de la razón pura* (2017), en la cual reconoce la importancia de la revolución copernicana kantiana. Según Marques (1992), Kant designó su propio giro filosófico como una revolución copernicana en la filosofía, en la que se estableció que el sujeto está mediado por estructuras del conocimiento. Dicha tesis marca una ruptura definitiva con el empirismo y el racionalismo tradicionales, al señalar que el conocimiento no es una simple copia de la realidad exterior ni un mero producto de la razón pura, en cambio es una síntesis entre la sensibilidad y el entendimiento.

De este modo, Schopenhauer no solo compartía los aciertos de Kant, también realizaba fuertes críticas a las que consideraba inconsistencias de dicho sistema, tal como lo expresa Pilar López de Santa María (2015), al señalar la forma en que Schopenhauer en sus obras se evidencia como un fuerte detractor de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (2017). Su argumento se refiere a como Kant había modificado su sistema para suavizar su idealismo y hacerlo más aceptable dentro del ámbito académico. También menciona algunas cartas enviadas a editores de las obras de Kant, en los que Schopenhauer insistió en que se publicara la primera edición de dicha obra, ya que consideraba que en ella se encontraba el verdadero pensamiento kantiano sin cohesiones al realismo.

En cuanto al ámbito moral, Schopenhauer rechaza la ética formalista kantiana y la idea del imperativo categórico (Gondim, 2009). Esto se debe a que, la moralidad no puede basarse en la racionalidad abstracta, sino que debe fundarse en la compasión y en la comprensión de la voluntad como la esencia de todos los seres. Siendo así, que Schopenhauer sostiene que Kant confunde la autonomía con la mera obediencia a la razón, mientras que la verdadera libertad solo se alcanza en la negación de la voluntad. De esta forma se puede entender el cómo Schopenhauer buscó superar los límites impuestos por el criticismo hacia la razón especulativa.

La relación entre Kant y Schopenhauer no puede reducirse a una simple herencia intelectual, debido a que debe entenderse como un proceso de apropiación crítica que da lugar a una nueva forma de concepción filosófica. Tal como lo sustenta Pilar López de Santa María (2015), Schopenhauer reconoce en Kant una revolución fundamental en la historia del pensamiento, al igual que se percibe así mismo como el auténtico continuador de dicha revolución, ya que considera que corrige las inconsistencias del sistema kantiano.

1.1 Definición de la voluntad

Para el desarrollo del presente texto es importante señalar las diferencias entre el noúmeno y el fenómeno planteadas por Kant, a fin de proceder a plantear la reinterpretación realizada por Schopenhauer que conlleve a entender el planteamiento del mundo como voluntad y representación, posteriormente, realizar el desglose de lo que es la voluntad y sus implicaciones. Inicialmente para Kant, el fenómeno es el mundo tal y como se presenta bajo las condiciones de la sensibilidad y el entendimiento, mientras que el noúmeno se designa a la realidad en sí misma, inaccesible al conocimiento humano. El tiempo, el espacio y la causalidad son formas de la sensibilidad y el entendimiento que se aplican solo a los fenómenos. De este modo, el sujeto solo puede conocer fenómenos, mientras que la esencia última de la realidad permanece incognoscible.

Schopenhauer en la obra WWV, I, §32 considera que es necesario abordar la filosofía platónica para comprender la definición de la cosa en sí en la filosofía kantiana debido a su relación con el verdadero ser de las cosas.

La cosa en sí es presentada como un concepto central en la filosofía kantiana, debido a que las experiencias del mundo están mediadas por estructuras a priori de la sensibilidad y el entendimiento, todo lo conocido está condicionado por dichas formas de representación, lo cual implica que solo sea posible acceder a los fenómenos, es decir, las apariencias del mundo. Sin embargo, la cosa en sí para Kant no puede ser conocida directamente porque no está sujeta a las condiciones del conocimiento.

Así lo sostiene Kant en KrV, (A235/B294-A260/B316).

Los fenómenos, en la medida en que son pensados como objetos según la unidad de las categorías, se llaman phaenomena. Pero si admito cosas que son meros objetos del entendimiento, y que sin embargo, como tales, pueden ser dadas a una intuición, aunque no sensible (por tanto coram intuitu intellectuali), entonces tales cosas se llamarían noumena. (intelligibilia). (A249-50/B309).

Schopenhauer plantea una reinterpretación de la filosofía kantiana. En WWV, I, §24 se establece el idealismo trascendental como el punto de partida para la introducción de la voluntad como la esencia última de la realidad. Schopenhauer acepta la premisa kantiana en la que se expresa la posible postulación de la existencia de los noumenos, esto implica que nunca se pueda conocer directamente, ya que el conocimiento humano está condicionado por la representación.

Al sostener que el mundo es representación, implica que todo lo que conocemos está mediado por estructuras conceptuales y las formas de la percepción. Sin embargo, Schopenhauer sostiene que el noumeno, aquello que subyace de la representación no es un concepto negativo o vacío, sino que es la manifestación de la experiencia interna del sujeto como voluntad. De este modo, la voluntad es entendida como una fuerza ciega y omnipresente que constituye la esencia misma de todo lo existente. Así, Schopenhauer resuelve esta oposición al postular que el noumeno se revela de manera privilegiada en la autoconciencia del sujeto como una fuerza impulsiva que escapa a los principios del conocimiento racional, al principio de razón suficiente.

De este modo, la voluntad (*wille*) puede definirse como el principio fundamental y la esencia de toda la realidad. No se limita a la categoría de espacio, tiempo y causalidad, sino que existe como una realidad en sí misma, independiente de los fenómenos.

Schopenhauer considera que la voluntad es una fuerza ciega, irracional y omnipresente que subyace en todos los seres vivos y en la naturaleza misma. Es el núcleo del mundo, aquello que impulsa a todos los seres a actuar, pero sin una finalidad racional. En su obra *WWV, I* §22 plantea que el mundo fenoménico es solo una manifestación de esta voluntad metafísica. Alvarado (2009), ratifica esta tesis al sostener lo siguiente:

Esta voluntad es, por su parte, indestructible, carece de tiempo y acoge a los seres conscientes de esta y a los que no lo son. No se halla en el tiempo, pues va más allá de este, por lo que se reafirma nuevamente. (2009, p. 186)

En el pensamiento schopenhaueriano, se introduce la noción de la voluntad de vivir, donde la voluntad es la base del sufrimiento humano, ya que constantemente impulsa deseos y necesidades que nunca pueden satisfacerse plenamente. Alvarado (2009), considera que “el placer es negativo, pues si a un deseo satisfecho no sigue otro, el vacío se torna insoportable y se produce un hastío que no deja paso a la tranquilidad” (p. 188). La única forma de liberarse de este sufrimiento es a través del arte, la compasión y, en última instancia, la negación de la voluntad misma.

La voluntad también se manifiesta en el cuerpo como su ser en sí, expresándose a través de los movimientos voluntarios. Estos movimientos son la exteriorización de los actos de voluntad que se presentan simultáneamente como representación, pero con una distinción: los actos de la voluntad se explican por motivos, aunque estos solo determinan lo que se quiere en un momento dado, no por qué fundamentan el querer. Dado que la voluntad en sí misma es carente de razón, los motivos solo explican el fenómeno de la voluntad, no su esencia.

De este modo, el cuerpo es condición imprescindible para la acción voluntaria; debe ser considerado como un fenómeno de la voluntad. Según Schopenhauer la fisiología puede explicar las causas físicas de los movimientos y funciones corporales, pero no contradice la visión filosófica de que el cuerpo y todas sus funciones son la objetivación de la voluntad. Cada acción y función corporal es un fenómeno de la voluntad, aunque la fisiología explique su manifestación en términos orgánicos. Para Schopenhauer en WWV, I, §20 las partes del cuerpo corresponden a los deseos fundamentales de la voluntad, de modo que, el cuerpo es la expresión visible de la voluntad humana.

En cuanto al fenómeno, la postura de Schopenhauer es un tanto radical. Con la afirmación “el mundo es mi representación” (2009, p. 50), se plantea que toda realidad accesible está constituida por la relación entre un sujeto cognoscente y un objeto conocido. No hay fenómenos sin un sujeto que lo perciba y lo que es llamado mundo no es más que la totalidad de estas representaciones. Por lo tanto, fenómeno y representación son equivalentes, en tanto ambos designan a la realidad tal como se presenta, nunca la realidad misma.

Así, la representación (*vorstellung*) equivale al mundo fenoménico, tal y como es manifestado y percibido por las estructuras cognitivas. En la obra WWV, I, §30, Schopenhauer propone un doble aspecto de la realidad. Por un lado, el mundo como representación se refiere a una perspectiva subjetiva, ya que depende de la constitución cognitiva del individuo. Por otro lado, el mundo como voluntad, el cual alude a la realidad misma, aquello que se encuentra detrás de las apariencias. Se trata de una fuerza irracional, ciega e incesante que se manifiesta en todo el universo, desde los procesos naturales hasta los impulsos humanos.

La idea clave de la representación en Schopenhauer es que el mundo fenoménico (el mundo como lo percibimos) no es la realidad última, sino una manifestación de la voluntad. A través de la introspección, es posible comprender que el cuerpo humano es dado en dos formas: como objeto de percepción (representación) y como expresión de la Voluntad. Esta dualidad se extiende a toda la realidad, lo que permite inferir que todo en el universo tiene una dimensión interna (Voluntad) y una externa (Representación). De este modo, la representación en Schopenhauer es la forma en que el mundo se presenta como fenómeno, mientras que su esencia subyacente es la voluntad.

En último término, voluntad tal como es elaborada por Schopenhauer, introduce una inflexión decisiva en la tradición filosófica occidental al desplazar el fundamento último de la realidad desde el ámbito de la racionalidad o la conciencia hacia una fuerza oscura, preintelectual y no representacional. A diferencia de Kant, cuya cosa en sí permanece incognoscible o conceptualmente vacía, Schopenhauer propone una vía de acceso privilegiada a ella a través de la experiencia interna del querer. Este giro no implica una ruptura con el idealismo trascendental; al contrario, constituye su radicalización. Si la representación es inseparable del sujeto cognoscente, entonces solo en la inmediatez de la vivencia interna puede intuirse la esencia del mundo.

Este gesto filosófico tiene una doble implicación. Por un lado, redefine la ontología al afirmar que todo lo que existe está impulsado por una voluntad ciega. Por otro lado, redefine la epistemología al situar la autoconciencia corpórea como el único acceso posible a lo nouménico. El cuerpo al ser entendido como un fenómeno de la voluntad implica que no solo sea comprendido como un objeto entre otros; también es comprendido como la encarnación de esa fuerza subyacente que estructura toda la realidad. En este marco, la

mente deja de ser una instancia autónoma o reflexiva para convertirse en un epifenómeno de la voluntad, debido a que no piensa porque quiere, en cambio quiere sin razón, para luego representarse.

La originalidad de esta propuesta reside en la ruptura con las dicotomías heredadas (razón/pasión, sujeto/objeto, mente/cuerpo), al concebirlas como manifestaciones derivadas de una misma fuente irracional. En lugar de asumir que la conciencia es el punto de partida, Schopenhauer la relega a un plano secundario como un efecto superficial de una dinámica más profunda que ni se explica ni se justifica; esto es la voluntad de vivir. Este plano no solo reformula la relación entre la mente y realidad, sino que anticipa una comprensión trágica de la existencia, en la que el conocimiento adecuado revela la insignificancia de los impulsos y preparar el camino hacia la negación de la voluntad como única vía de redención.

Por ello, se considera que Schopenhauer va más allá de Kant al postular que el fundamento último de los fenómenos es la voluntad, lo único que se identifica con la cosa en sí: la esencia irracional que subyace a todas las apariencias. En este sentido, el pensamiento de Schopenhauer ofrece una alternativa a las posturas tradicionales sobre la relación entre mente y realidad, al sostener que la conciencia es una manifestación fenoménica de la voluntad, y no un principio autónomo.

Otro aspecto fundamental a destacar es el carácter metafísico de la voluntad, el cual corresponde a la necesidad metafísica del ser humano. Para Arthur Schopenhauer, la metafísica no es mera especulación abstracta ni un discurso desvinculado del mundo sensible, sino una necesidad inmanente al entendimiento humano, que surge del asombro y de la búsqueda de sentido frente a los límites del conocimiento empírico. En efecto, al

afirmar que toda metafísica se funda en una interrogación que trasciende la mera apariencia, al preguntarse: ¿Por qué existe el mundo y no, más bien la nada? Esta pregunta no puede ser respondida por las ciencias naturales, pues estas solo describen los fenómenos, sin acceder a su fundamento último.

De este modo, la metafísica se presenta como el intento de ir más allá de la experiencia para alcanzar aquello que subyace a los fenómenos, es decir, la cosa en sí, en clara alusión crítica a la filosofía kantiana. El acceso al fundamento último del mundo es posible mediante la experiencia interior que cada sujeto tiene de sí mismo como voluntad y no a través del conocimiento teórico. Así, la voluntad se convierte en el núcleo de su metafísica, debido a que es la esencia última del mundo, lo real en sí mismo, más allá de la representación.

La metafísica está marcada por una jerarquía del conocimiento en relación a la física, lo que hace que esta última esté subordinada a la metafísica. Aunque ambas se ocupan del mundo, sus objetos, métodos y finalidades son radicalmente distintos. Esta distinción corresponde a su concepción fundamental de la realidad como escindida en representación y voluntad.

Por un lado, la física pertenece al ámbito del conocimiento fenoménico, es decir, estudia el mundo como representación. Opera bajo el principio de razón suficiente y se limita a describir relaciones causales entre fenómenos. La física explica como suceden los procesos del mundo, pero no por qué existen en absoluto ni cuál es su esencia más profunda. Es una ciencia empírica, basada en la observación y la experiencia externa, y como tal, solo se mueve dentro de los límites de lo dado.

En cambio, la metafísica es el saber que se interroga por aquello que permanece oculto tras el velo de los fenómenos, esto es el ser en sí del mundo, su fundamento último. La metafísica, por tanto, no niega la física, pero la trasciende. En otras palabras, mientras la física explica las formas, muestra el cómo, la metafísica revela el contenido, busca el qué.

Esto es sostenido por Schopenhauer (2009), al afirmar que “la explicación física, en general y en cuanto tal, requiere aún una metafísica que proporcione la clave de todos sus supuestos pero que, precisamente por eso, se vea precisada a emprender un camino del todo diferente” (p. 212). Esto significa que cualquier investigación sobre las leyes del mundo natural, si se lleva hasta sus últimas consecuencias, conduce necesariamente a una pregunta metafísica. Desde el estudio del cuerpo humano por parte de la física o la fisiología no puede explicar por qué ese cuerpo actúa o desea, solo la metafísica a través de la introspección del sujeto como voluntad, puede dar cuenta de esa dimensión fundamental.

Esto no significa una ruptura absoluta entre ambas disciplinas; por el contrario, las concibe como niveles de un mismo saber. La física es un conocimiento necesario, pero incompleto. La metafísica viene a completar y dar sentido a lo que la física describe; para ello, reintroduce en el análisis del mundo natural la experiencia interior del sujeto. Esta es la clave de su originalidad ya que el mundo físico no es algo radicalmente distinto del mundo metafísico, sino su manifestación.

La metafísica schopenhaueriana se configura, entonces, como una filosofía de la voluntad, donde el mundo fenoménico es solo manifestación, objetivación de una fuerza irracional, ciega y constante que se expresa en todas las formas de la naturaleza, esto es la -voluntad general- definida por Schopenhauer en *Parerga y paralipómena* (2009), I, §26. En este sentido, la metafísica no es únicamente una doctrina sobre el ser, también es una

reflexión sobre el sufrimiento, la vida, el deseo y la redención. Su función, por tanto, orienta una ética del conocimiento y una vía de liberación respecto al querer que constituye el fundamento del mundo. Una vez aclarado lo que refiere Schopenhauer sobre la metafísica, así como la relación complementaria entre metafísica y física, se da lugar a explicar el carácter metafísico de la voluntad.

1.2 Metafísica de la voluntad

Se parte del postulado de Schopenhauer en el que sostiene que la voluntad es el principio metafísico fundamental del mundo, lo cual implica que no es una facultad indivisible ni una inclinación psicológica; en cambio, es el fundamento último de la realidad, aquello que subsiste más allá de toda apariencia, anterior y subyacente a toda forma de representación. Mientras que el mundo, tal como es conocido, aparece bajo las formas del espacio, del tiempo y de la causalidad, la voluntad se presenta como lo que existe en sí y por sí, fuera de toda condición espaciotemporal. Siendo su filosofía un dogmatismo inmanente. En palabras de Schopenhauer:

La voluntad es la cosa en sí; como tal, está libre de todas las formas de la aparición; por eso no está sujeta a las leyes que rigen solo la apariencia; no conoce ninguna necesidad, ninguna ley, ningún motivo. No hay nada que pueda oponerse, ninguna fuerza que pueda limitarla. (2009, p. 278)

Este pasaje subraya el carácter absoluto, no condicionado por relación alguna de la voluntad. En efecto, la voluntad no es objeto de experiencia empírica externa; por el contrario, se manifiesta directamente en el sujeto, como fuerza que impulsa al cuerpo, como necesidad vital que no responde a fines racionales ni obedece a causas externas. Por ello, la

verdadera esencia de todo lo que existe solo se revela directamente en el sujeto. Este acceso privilegiado al fondo de la realidad ocurre a través de una vivencia directa del cuerpo como voluntad actuante. A diferencia del conocimiento objetivo, la autoconciencia es la experiencia inmediata de lo que somos, no un saber sobre algo.

La radicalización de la metafísica en la voluntad consiste en el planteamiento de lo que se llaman fuerzas naturales como lo son la gravedad, el magnetismo o el crecimiento vegetal, no son más que formas objetivadas de una misma voluntad originaria. De este modo, la metafísica se convierte en una teoría unitaria del ser, en la que el hombre, los animales, las plantas e incluso las fuerzas físicas comparten una misma esencia irracional.

Este carácter metafísico de la voluntad también implica una visión trágica del mundo. La voluntad, al no tener fin ni razón, es una fuerza perpetuamente deseante, nunca satisfecha, lo que da lugar al sufrimiento universal. Esto, ya que para Schopenhauer (2009), el fundamento último de todo lo físico y lo orgánico es una misma esencia, la voluntad, que está en constante lucha consigo misma, lo que produce un mundo lleno de dolor, lucha y sufrimiento.

La metafísica de la voluntad, entonces, no solo da cuenta del ser en su raíz, también lo hace a partir de una lectura existencial, ya que conocer el mundo como voluntad es entender el sufrimiento como estructura ontológica. Se trata así de la consecuencia inevitable de una voluntad que se afirma en todo lo viviente como impulso, como lucha y como deseo. Finalmente, esta concepción abre la posibilidad de una metafísica negativa, una vía de redención basada en la negación de la voluntad. Conocer la voluntad implica, para el sujeto, la posibilidad de liberarse de su dominio.

En este punto la metafísica se torna ética, en tanto propone una transformación radical del sujeto a partir del conocimiento de su verdadera esencia. El carácter metafísico de la voluntad se despliega, así como una ontología del deseo, del dolor y de la posible liberación.

En cuanto al sufrimiento como estructura ontológica que puede dar lugar a la ética y la estética como vías de redención, Schopenhauer establece una arquitectura metafísica en la que el dolor y el sufrimiento emergen como consecuencias necesarias de la esencia del mundo. Es decir, la voluntad no constituye hechos contingentes ni meros accidentes de la existencia. Debido a que, todo querer implica una falta, una carencia que solo puede ser momentánea colmada y que renace de inmediato bajo nuevas formas, la pura afirmación de la voluntad se logra en sí misma al generar una constante insatisfacción. De ahí que Schopenhauer (2009), proponga que toda vida sea esencialmente sufrimiento.

Esta concepción profundamente pesimista es expresada con contundencia por Fernanda Barrero al señalar que “la dicha es algo negativo en tanto satisface el querer y elimina el dolor de no tener aquello que se quiere, actúa negativamente al suprimir el dolor” (2011, p. 257). En otras palabras, la tragedia fundamental del ser consiste en la oscilación entre el dolor y el hastío, donde el deseo no satisfecho produce sufrimiento, pero su satisfacción inmediata no genera paz duradera, sino aburrimiento. La existencia se convierte así en un ciclo interminable de frustración y vacío, donde la voluntad nunca halla reposo.

Ante esta condición ontológica del sufrimiento, Schopenhauer abre dos caminos que permiten momentáneamente o definitivamente liberarse del dominio de la voluntad: la

estética y la ética, entendidas como experiencias existenciales que permiten al sujeto sustraerse, aunque sea parcialmente, de la servidumbre del querer.

En cuanto a la experiencia estética como suspensión de la voluntad, es para Schopenhauer una forma privilegiada de redención momentánea. El arte tiene la capacidad de hacer olvidar la individualidad concreta, los deseos, los miedos y las necesidades para así elevar al sujeto a una contemplación pura y desinteresada de las ideas platónicas que se manifiestan en los objetos del mundo. Al mirar una obra de arte, ya sea una pintura, una melodía o un paisaje sublime, no como algo útil o deseable, sino desde la contemplación, el sujeto logra distanciarse de su condición volitiva. De este modo, se convierten en “momentos de éxtasis que solo existen durante el periodo de contemplación, y en los cuales deja de privar el objeto y emerge la idea, que provoca que el sujeto se convierta en cognoscente” (Alvarado, 2011, p. 192).

Este olvido de sí no es una evasión ilusoria, también implica un acceso a un tipo superior de conocimiento. Esto se refiere al conocimiento no subordinado a los fines de la voluntad. Por ello, las artes y en especial la música, la cual, para Schopenhauer, es “la música, lejos de ser un mero recurso de la poesía, es un arte independiente y hasta el más poderoso de todos, razón por la cual logra sus fines por sus propios medios” (2009, p. 500), permite una suspensión transitoria del sufrimiento. De este modo la concepción estética de Schopenhauer ocupa un lugar privilegiado dentro de su sistema filosófico como una vía auténtica, aunque transitoria de redención frente al sufrimiento inherente a la existencia.

En dicha propuesta del arte como función metafísica es profundamente influida por el idealismo platónico y la metafísica kantiana. Esta consiste en suspender el dominio de la voluntad y permitir al sujeto acceder a una forma de contemplación pura, libre de deseo,

tiempo y dolor. No obstante, elevar del arte como experiencia liberadora presenta tantos aciertos filosóficos como tensiones internas que merecen ser examinadas.

Entre los aspectos más significativos de la teoría estética de Schopenhauer se encuentra su defensa del desinterés estético. En la contemplación artística, el sujeto se despoja de su individualidad empírica y se convierte en puro sujeto del conocer. Esta idea supera el intelectualismo de la estética clásica al vincular el arte con una experiencia inmediata de las formas esenciales del mundo. Este enfoque rescata la experiencia estética como una forma de conocimiento no discursivo que permite acceder a una verdad más profunda que la ofrecida por la ciencia o el pensamiento lógico.

Pese a la profundidad de esta propuesta, su eficacia ontológica resulta problemática. Cabe aclarar que la redención que ofrece el arte es efímera. Si bien el sujeto estético logra olvidarse momentáneamente de sí mismo, dicha suspensión no transforma su condición existencial de manera duradera. Al finalizar la experiencia artística, el sujeto retorna a la esfera del querer, del sufrimiento y del conflicto. La contemplación estética, por lo tanto, no libera radicalmente, sino que solo ofrece un consuelo pasajero.

Esta fugacidad plantea el siguiente interrogante: si el sufrimiento es estructural, ¿puede una vía temporal y parcial tener un valor redentor real? La misma filosofía de Schopenhauer parece responder negativamente, pues reserva la verdadera redención a la vía ética de la negación de la voluntad. En este punto, la estética se revela como un intermedio insuficiente, como un alivio que, aunque valioso en la medida en que posibilita una suspensión del sufrimiento emanado por la voluntad, no resuelve la tragedia ontológica del querer. En efecto, “en el sujeto puro de conocimiento, la inteligencia abandona su

servidumbre y se emancipa de la voluntad, brevemente en el caso de la experiencia estética y permanentemente en la negación de la voluntad” (Pessis, 2021, p. 73).

Es así como la estética ofrece una redención temporal, a diferencia de la vía ética que propone una redención radical y definitiva. Esta no se basa en principios normativos universales, como en Kant, en cambio se basa en una transformación del sujeto a través del conocimiento profundo de la voluntad como fuente de todo dolor. La ética de Schopenhauer es, en el fondo, una ascética, un proceso de desvinculación con la voluntad de vivir. El sujeto que comprende que toda afirmación de la voluntad implica sufrimiento, no solo para sí, sino también para los demás seres sintientes, desarrolla compasión y desapego.

Así, la compasión se convierte en el principio ético fundamental, pues implica el reconocimiento de que el otro también es voluntad sufriente. Esta compasión es una intuición metafísica que implica que todos los seres están unidos por la misma esencia. De este modo, la ética de Arthur Schopenhauer es una ética del conocimiento ontológico donde su punto de partida es una intuición radical. Así, la voluntad es el principio interno de todo lo real, y la vida, en cuanto afirmación de esa voluntad, está esencialmente marcada por el sufrimiento. Esta condición ontológica convierte a la ética en una experiencia existencial de ruptura con el querer.

Influenciado por figuras como el sabio hindú, el místico cristiano o el asceta budista, Schopenhauer postuló la superación del querer como forma suprema de liberación. La compasión como fundamento moral es uno de los aportes más originales de Schopenhauer (2009), quien sostiene que solo cuando el individuo reconoce en el otro, su misma esencia sufriente, puede surgir una verdadera actitud ética. Este planteamiento tiene un gran valor en tanto que desplaza la moral desde el plano abstracto hacia una experiencia

existencial del otro. A diferencia de la propuesta kantiana, que plantea un fundamento afectivo e inmediato derivado del reconocimiento vivencial de una unidad ontológica con el otro.

El punto culminante de su propuesta ética es la negación de la voluntad: la renuncia al deseo, al egoísmo e incluso a la afirmación del querer vivir. Esta negación es vista como el acto más alto de moralidad y de sabiduría, pues libera al sujeto del ciclo interminable de sufrimiento que constituye la existencia. Este ideal ético-ascético propone una forma de vida que va más allá del bien y el mal, más allá incluso del sujeto individual. Se trata de abandonar la voluntad, más que de actuar de acuerdo con reglas, dejar de ser en el sentido profundo del desapego total.

De este modo, reconoce la existencia del sufrimiento como condición esencial y propone una respuesta basada en el desapego, la compasión y el silencio interior. En tiempos en que la ética se ve frecuentemente reducida a reglas de procedimiento, su propuesta recuerda la necesidad de una transformación ontológica del sujeto. Además, la crítica hacia la voluntad como raíz del egoísmo, la violencia y la injusticia conserva plena vigencia, ya que, al identificar el querer como el origen del sufrimiento, Schopenhauer apunta a una verdad profunda sobre la naturaleza humana, que sigue siendo filosóficamente fecunda.

La centralidad que Schopenhauer otorga a la voluntad como realidad última: su objetivación en el mundo fenoménico produce sufrimiento, conflicto y carencia. Frente a ello, la propuesta de una ética del desapego y la compasión, al igual que la estética, son vías de redención donde el sujeto se desvincula de su individualidad para contemplar las ideas. Sin embargo, ha surgido un problema crucial a raíz de la comprensión de la voluntad. ¿Qué

lugar ocupa la mente en esta estructura? A diferencia de otras tradiciones filosóficas, como el dualismo cartesiano y el idealismo kantiano, los cuales articulan las condiciones trascendentales del conocimiento, Schopenhauer no ofrece una definición sistemática del concepto de mente.

Esta ambigüedad ha generado múltiples interpretaciones y evidencia una carencia que, lejos de ser marginal, se vuelve central al momento de confrontar su pensamiento con los debates contemporáneos sobre la conciencia. Por ello, se hace necesario explorar como ha sido entendida históricamente la mente en la filosofía, con el fin de precisar si el pensamiento schopenhaueriano puede aportar una vía alternativa para pensar la relación entre conciencia, voluntad y mundo.

Esto plantea desafíos fundamentales para la filosofía de la mente contemporánea, que ha oscilado entre perspectivas materialistas y dualistas sin llegar a un consenso definitivo sobre la naturaleza de la conciencia. A partir de aquí, resulta crucial examinar los diversos enfoques que han surgido en la filosofía de la mente moderna, con el fin de determinar en qué medida el esquema conceptual schopenhaueriano puede dialogar con ellos y aportar nuevas perspectivas al problema de la relación entre mente y realidad.

1.3 Definición de mente

En la obra *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1998) de Arthur Schopenhauer, el termino -mente- resulta un tanto problemático, ya que en una sola frase aparece de manera explícita. A diferencia de otras tradiciones filosóficas que se han ocupado de definir con precisión este concepto como el dualismo cartesiano o el idealismo kantiano, Schopenhauer no le otorga un estatus claro dentro de su sistema metafísico. Este

vacío conceptual ha generado interpretaciones divergentes entre los estudios de su pensamiento: ¿acaso el concepto de mente es en su filosofía equivalente al cerebro? ¿es entendido como órgano material? ¿o bien se debe buscar su significado dentro del marco de la voluntad y la representación?

Para responder estas preguntas, es fundamental retomar la doble naturaleza que posee el mundo. Según Schopenhauer (1998), por un lado, es representación (*vorstellung*), es decir, el conjunto de fenómenos que se organizan según las formas a priori del sujeto cognoscente (espacio, tiempo y causalidad); por otra parte, es voluntad (*wille*), la esencia última e irracional de todo lo existente. En este contexto, lo que tradicionalmente podría llamarse -mente- parece disolverse en las estructuras epistemológicas del sujeto de la representación.

La ausencia del término -mente- en la obra de Schopenhauer podría no ser un descuido, sino una consecuencia de su sistema filosófico. Para él, la realidad se compone de voluntad y representación, y el papel del cerebro en este esquema parece ser el de un mediador fisiológico que permite la construcción de la apariencia fenoménica del mundo. Lejos de un concepto cartesiano de la mente como sustancia pensante, Schopenhauer (1998) ofrece una visión en la que la conciencia es un producto secundario de la voluntad, una afirmación radical que pone en entredicho muchas de las concepciones tradicionales sobre la naturaleza de la cognición humana.

En cuanto a *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1998), Schopenhauer ofrece una concepción del conocimiento que distingue entre la percepción sensorial y la actividad intelectual del cerebro. Para Schopenhauer, la sensación en sí misma es una actividad puramente subjetiva que no posee contenido objetivo alguno; su

verdadera significación emerge cuando la inteligencia la somete a la estructura formal del principio de razón suficiente y la transforma en conocimiento.

Schopenhauer (1998), realiza este postulado partiendo de una crítica a la idea de que el mundo exterior tiene una existencia objetiva e independiente de la mente humana. La tesis que plantea es que la percepción de la realidad es el resultado de un proceso complejo en el que la mente no es un reflejo directo del mundo externo. A través de sus propias estructuras a priori (espacio, tiempo y causalidad), organiza las impresiones sensoriales para construir la experiencia objetiva. De este modo, tilda de absurdo el creer que el mundo exterior, con sus tres dimensiones espaciales, sus movimientos y su causalidad, existe tal como lo percibimos, independientemente de nuestra conciencia. Por ello, rechaza la idea de que los sentidos captan pasivamente la realidad externa tal y como es en sí misma.

A diferencia de este planteamiento, sostiene que lo que ocurre en los órganos sensoriales es una mera sensación subjetiva, un proceso interno del organismo. Las sensaciones contienen algo objetivo en sí mismas, ya que no son solo reacciones del cuerpo a estímulos externos, aunque los estímulos provienen de fuera del cuerpo.

Según lo anterior, resulta fundamental el papel que cumple la inteligencia o el intelecto dentro del proceso de percepción de la mente. La transformación de las impresiones sensoriales en conocimiento objetivo ocurre solo cuando entra en juego la inteligencia, que opera mediante las formas a priori: la causalidad es quien permite interpretar las impresiones como efectos que deben tener una causa. El espacio es donde se permite situar esas causas fuera del organismo, dando lugar a la percepción de un mundo externo. En el tiempo se organiza las sensaciones en una estructura temporal, al permitir la

continuidad y el cambio en la experiencia. Así, el mundo objetivo es construido por la mente de forma activa.

De este modo, el intelecto es quien crea el mundo objetivo. No se trata de que la mente simplemente reciba un mundo ya hecho a través de los sentidos. Eventualmente es el intelecto quien transforma los datos sensoriales brutos en una experiencia ordenada y coherente de un mundo externo. Esta es una actividad inmediata e intuitiva. De este modo, Schopenhauer sostiene que las experiencias del mundo son una construcción de la mente. Este argumento refuerza la idea de que el intelecto no descubre simplemente la realidad, sino que la organiza activamente mediante estructuras cognitivas previas a toda experiencia. Como expresa Schopenhauer (1998), en la siguiente afirmación:

Esto sólo nos es posible, porque el intelecto posee de antemano la noción del espacio, como forma del cambio de lugar, y la ley de causalidad, como reguladora del proceso del cambio de las cosas. La existencia de estas formas anteriormente a toda experiencia es en lo que consiste el intelecto. Fisiológicamente, es una función del cerebro, el cual está tan lejos de haberla aprendido de la experiencia, como el estómago la digestión, o el hígado la secreción de la bilis. (p. 97)

Esta afirmación pone de relieve el carácter constructivo del conocimiento. A diferencia del empirismo clásico en el que la acumulación de datos sensoriales es organizada racionalmente, para Schopenhauer se trata de una construcción originaria del objeto por parte del sujeto. Esta actividad al ser de carácter inmediato e intuitivo marca una distancia con la razón abstracta, por el contrario, es tomada como una forma de conocimiento más cercana a la representación intuitiva.

Ahora bien, esto resulta problemático porque plantea una tensión entre la aparente inmediatez de la percepción y el carácter mediado de toda experiencia cognitiva. Si las estructuras del conocimiento son a priori entonces, ¿en qué lugar queda la inmediatez? ¿No se trata de una mediación originaria que condiciona todo lo dado? Desde la lectura de Schopenhauer, esto podría entenderse como una inmediatez estructurada, es decir, una percepción que se da ya filtrada por las formas del intelecto, sin necesidad de intervención racional reflexiva, pero no por ello puramente espontánea o natural.

La sensación también es un proceso subjetivo, considerado como la primera base de la percepción, por lo que es un proceso interno del organismo humano. Tal como lo afirmó Locke, la sensación a pesar de ser causada por algo externo, no implica que haya semejanza entre la sensación y su causa, ya que las cualidades secundarias no existen en los objetos en sí, sino en la percepción. Esta dimensión apunta a la relatividad del conocimiento sensible debido a que el mundo que se conoce es una construcción del sujeto. Sin embargo, Schopenhauer va más allá al afirmar que incluso las categorías fundamentales como el tiempo, espacio y causalidad no existen independientemente del sujeto cognoscente.

Esto implica que la percepción de los objetos externos surge a partir de las sensaciones corporales. La mente (intelecto, cerebro) interpreta estas sensaciones como causadas por objetos externos, y de ahí surge la representación del mundo fenoménico. No ocurre lo mismo con el cuerpo, porque esto no se experimenta inicialmente como un objeto, sino como un conjunto de sensaciones inmediatas.

Aunque en la experiencia inmediata el cuerpo es solo una fuente de sensaciones, en un nivel más abstracto también puede ser considerado como un objeto entre los demás. Esto sucede cuando sus partes interactúan entre sí y con los sentidos, es decir, los ojos ven el

cuerpo y las manos lo palpan. A partir de estas sensaciones, el intelecto (o cerebro) reconstruye la imagen del cuerpo como un objeto más en el espacio. De esta manera, el cuerpo tiene una doble naturaleza. Por un lado, subjetivo ya que se experimenta como sensación inmediata. Por otra parte, es de carácter objetivo debido a que se representa en el cerebro como un objeto entre otros.

La presencia de las representaciones en la conciencia depende de su lugar en la cadena de causas y efectos. Todo en el mundo fenoménico está encadenado por la ley de la causalidad. La manera en que un objeto aparece en la conciencia está determinada por su relación causal con el cuerpo del sujeto cognoscente. Esta distinción de la naturaleza del cuerpo es clave en la filosofía de Schopenhauer, porque el cuerpo es el único ente que el sujeto experimenta de dos maneras: como fenómeno (representación), al ser visto, tocado o pensado, y como la voluntad cuando se experimenta desde dentro, a través de los impulsos y deseos. En última instancia, esta doble perspectiva del cuerpo es lo que permite a Schopenhauer trascender la representación y llegar a su concepción metafísica de la realidad como voluntad.

De igual forma, Schopenhauer recurre a la distinción kantiana entre lo real y lo ilusorio para explicar cómo funciona la causalidad dentro de la mente. Kant sostiene que una representación es objetiva (es decir, no un simple fantasma o ilusión) si se integra dentro de un sistema de relaciones causales. Esto significa que, si una percepción se sitúa en una serie de causa y efecto dentro del tiempo y sigue la regla de la causalidad, entonces puede considerarse real. Schopenhauer (2009), por su parte, señala que hay muchas representaciones de las que no se conoce su lugar exacto en la serie de causa y efectos, pero aun así es posible distinguir entre lo real y lo ilusorio. Esto sugiere que la causalidad,

aunque importante, no es el único criterio que utilizamos para diferenciar la realidad de la fantasía.

Para esto, Schopenhauer usa el sueño como ejemplo logra sostener el argumento anterior. Esto se debe a que el cerebro al estar aislado del sistema nervioso periférico durante este estado de sueño, no recibe impresiones del mundo exterior. Esta desconexión implica que no es posible aplicar el criterio causal para distinguir lo real de lo irreal, lo que explica por qué los sueños parecen reales mientras son experimentados. Sin embargo, al despertar, cuando el sistema nervioso vuelve a conectarse con la conciencia, reconoce la diferencia entre el sueño y la realidad. De este modo, se sugiere que la distinción entre lo real y lo ilusorio no solo depende de la causalidad, también de la conexión con el mundo externo a través de la percepción sensorial.

Schopenhauer añade que incluso dentro del sueño, la ley de causalidad sigue operando. Es decir, aunque los eventos en un sueño no corresponden a la realidad objetiva, dentro del propio sueño sigue un orden causal coherente. Esto demuestra que la mente tiende naturalmente a organizar las representaciones en términos de causa y efecto, incluso cuando esté desconectada de las impresiones externas. De este modo, sugiere que la clave para distinguir la realidad no es solo la causalidad, también lo es la conexión sensorial con el mundo exterior. Este análisis refuerza la visión de Schopenhauer sobre la mente como un sistema que organiza automáticamente las percepciones en estructuras causales, pero que también necesita anclarse en la experiencia sensorial para validar la realidad objetiva.

El mundo fenoménico es una construcción de la mente que organiza las percepciones según el principio de causalidad, aunque la realidad objetiva solo pueda confirmarse mediante la conexión sensorial con el mundo exterior. El cerebro, en este

contexto, es el órgano que permite la transición de la mera impresión sensorial a la percepción organizada del mundo exterior. Esta transición que implica una operación activa de la inteligencia, que organiza los datos de los sentidos según formas a priori como el espacio, el tiempo y la causalidad, por lo que no es un proceso meramente pasivo de información. Schopenhauer enfatiza que el mundo objetivo es configurado por la estructura cognitiva propia del intelecto, y no se encuentra simplemente dado a la conciencia a través de la sensación. Por lo tanto, afirma lo siguiente:

Al mismo tiempo llama, en su auxilio a la forma de la sensibilidad exterior, que reside igualmente en el intelecto, esto es, en el cerebro, en el espacio, para colocar dicha causa fuera del organismo, pues sólo de este modo comprende, percibe lo exterior, cuya posibilidad es el espacio. (Schopenhauer, 1998, p. 92)

En este sentido, el cerebro no se limita a ser un receptáculo de estímulos externos, sino que es la sede de la función intelectual que permite la comprensión del mundo fenoménico. Schopenhauer critica la idea de que la percepción pueda ser una mera proyección pasiva de los objetos exteriores sobre la mente; en cambio sostiene que el conocimiento surge a través de una operación en la que la inteligencia procesa activamente las sensaciones, aplicando las leyes de causalidad para dar forma a la realidad fenoménica.

Sólo cuando la inteligencia — función, no de los nervios aislados, sino del cerebro, tan artística y enigmáticamente construido, que sólo pesa tres libras, y acaso cinco por excepción— entra en actividad, utilizando su forma especial, la ley de causalidad, se opera una importante transformación, pasando las impresiones subjetivas a ser conocimiento objetivo. (Schopenhauer, 1998, p. 91)

El principio de razón suficiente en su dimensión relativa al conocimiento empírico establece que todo objeto de percepción debe ser comprendido como efecto de una causa. Esta relación causal es precisamente la que permite que las impresiones sensoriales, originadas en los órganos de los sentidos, sean traducidas en percepciones objetivas. Sin esta función, el conocimiento empírico sería imposible y el mundo aparecería como una sucesión caótica de impresiones aisladas.

Desde una perspectiva fisiológica, Schopenhauer distingue entre la mera sensación y la percepción inteligible, lo que implica una diferenciación entre los órganos sensoriales y el cerebro como sede de la inteligencia. Mientras que los sentidos son responsables de captar los estímulos del entorno, el cerebro organiza estas impresiones en un sistema de relaciones causales que contribuyen al mundo fenoménico. La inteligencia es, por lo tanto, una función del cerebro que preexiste a ella y no se adquiere a través de la experiencia, del mismo modo que el estómago digiere sin haber aprendido a hacerlo.

Schopenhauer también subraya que la concepción del mundo como un sistema ordenado de objetos en interacción causal es resultado de la actividad cerebral. En este proceso, el tiempo y el espacio no son propiedades inherentes a los objetos en sí, sino formas a priori de la intuición que estructuran la percepción. De este modo, el cerebro es el órgano de la inteligencia que, mediante la aplicación del principio de razón suficiente, posibilita el conocimiento del mundo fenoménico.

De este modo, en *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1998), Schopenhauer presenta una teoría del conocimiento en la que el cerebro juega un papel central como mediador entre la sensación y la percepción inteligible. Su función no es simplemente recibir pasivamente los datos de los sentidos, sino estructurarlos según las

formas a priori de la intuición y la causalidad, lo que permite la constitución del mundo fenoménico tal y como es conocido.

una vez definidos los contenidos relacionados al cerebro y su papel dentro de la teoría del conocimiento propuesta por Schopenhauer, abordaré el concepto de mente desde un enfoque actual. Rubén Carvajal, en su obra *Reflexiones sobre la mente: de la filosofía a la neurofisiología* (2024), propone una visión integral de la mente que se articula a partir de diversas corrientes filosóficas y hallazgos neurocientíficos. Su postura se fundamenta en reconocer que la existencia consciente se centra en la capacidad de sufrir como indicador primordial de la existencia de estados subjetivos. Carvajal retoma la idea de Bentham, quien ya sostenía que “la capacidad de sufrir es lo que realmente importa” para identificar la sensibilidad en los animales (Carvajal, 2024, p. 18). Esta aproximación desplaza el foco del debate tradicional sobre la conciencia, por lo que deja de lado discusiones centradas únicamente en la inteligencia y el lenguaje.

Además, Carvajal (2024), se apoya en el consenso emergente de la neurociencia ejemplificado por la *Cambridge Declaration on Consciousness* (Low, 2012), la cual afirma que “la ausencia de una neocorteza no parece impedir que un organismo experimente estados afectivos. La evidencia convergente indica que los animales no humanos tienen los sustratos neuroanatómicos, neuroquímicos y neurofisiológicos de los estados conscientes” (Low, 2012). Esta evidencia respalda su argumento de la mente, entendida como facultad cognitiva que permite prescribir las propias experiencias internas, posee una base neurofisiológica y, por tanto, no puede reducirse a un mero fenómeno mentalista.

Carvajal también integra en su reflexión las contribuciones de destacados pensadores contemporáneos. Así, se menciona a Mario Bunge, quien en *El problema*

mente-cuerpo, un enfoque psicobiológico (1980) sostiene que “la mente no puede entenderse sin referencia al cerebro y sus funciones” (Bunge, 1980, p. 35), siendo un fenómeno emergente de la actividad físico-química neuronal. De este modo, Rubén Carvajal defiende una concepción de la mente como una entidad compleja e integrada, en la que se conjugan la base neurofisiológica, las emociones y la experiencia corporal.

Desde otra perspectiva, Bertolín Guillén (2023), resalta la doble dimensión de la mente, por lo que expone en un primer momento la mente como una facultad cognitiva que permite percibir las experiencias internas. En segundo lugar, la mente es vinculada directamente con la conciencia, entendida como el estado subjetivo en el que nos damos cuenta de las sensaciones internas.

De esta manera, rechaza la idea de una cognición entendida exclusivamente en términos mentalistas, es decir, como un fenómeno autónomo e independiente del cuerpo. En cambio, su pensamiento enfatiza la raíz corporal de la mente, señalando que los procesos cognitivos dependen del sustrato fisiológico del organismo, en particular del cerebro y el sistema nervioso. Esta postura se alinea con una visión que reconoce la interdependencia entre lo mental y lo corporal, lo que lo lleva a definir la mente como “la facultad cognitiva con que cada cual advierte la particular sensación interna que se produce al poseer un determinado estado de conciencia” (Guillén, 2023, p. 49).

Asimismo, introduce la noción de *-embodiment-*, que en lingüística cognitiva se refiere a la idea de que la comprensión del mundo y del lenguaje está influida por la experiencia corporal. Se traduce como *-comprensión corporizada-*, lo que sugiere que los procesos cognitivos no son puramente abstractos, sino que dependen de la interacción física con el entorno. Además, se menciona que esta perspectiva es compatible con el estudio

fenomenológico, que analiza la conciencia desde la experiencia subjetiva. De este modo, se defiende una visión integrada de la mente donde los procesos cognitivos dependen de la conciencia subjetiva, al igual que de su base corporal y biológica.

Desde esta lectura, Schopenhauer anticipa, en cierto sentido, la crítica a un enfoque exclusivamente mentalista de la cognición. Su énfasis en la relación entre mente y cuerpo prefigura en los actuales debates donde la conciencia no se entiende como un fenómeno aislado, sino como un proceso dinámico, resultado de la interacción entre lo subjetivo y lo fisiológico.

Sin embargo, la tensión entre los actuales modelos neurocéntricos persiste, pese a que reconocen la base cerebral de la cognición no logran explicar la subjetividad fenoménica desde parámetros puramente fisicalistas. Al desvincular la conciencia de todo sustrato identitario permanente y situarla como instrumento de la voluntad, Schopenhauer no solo desestabiliza las teorías computacionales de la mente, sino que prefigura el giro contemporáneo al revelar que la mente es una construcción anclada en la corporalidad, pero irreducible a ella. Esta problemática será abordada más adelante donde se describirán las teorías más reconocidas en relación al problema de la conciencia.

2 Capítulo II: Mente y voluntad frente a los grandes paradigmas de la filosofía de la mente

En el capítulo primero se expuso de manera detallada las definiciones tradicionales de la mente en la tradición filosófica para sentar las bases conceptuales indispensables para el siguiente análisis. A partir de esta explicación preliminar, el segundo capítulo se erige como un tránsito reflexivo que conduce al surgimiento de la filosofía de la mente como disciplina

autónoma. Para ello, se define lo que corresponde a filosofía de la mente como un área de estudio que redefine el estatuto de la conciencia, su génesis, sus límites y su encaje en un universo aparentemente gobernado por leyes físicas lo que pone de manifiesto la insostenibilidad de enfoques aislados.

Así mismo se abarca el denominado -problema difícil- de la conciencia, que reclama una perspectiva que integre rigurosamente aportes filosóficos, neurocientíficos, psicológico y computacionales. Aunque la filosofía de la mente se institucionalista mucho después de Schopenhauer, su propuesta anticipa dicha confluencia al presentar la voluntad como fundamento ontológico de la mente y la conciencia como una manifestación de un principio volitivo primordial.

En cuanto a la filosofía de la mente constituye la rama de la metafísica y la filosofía de la ciencia que se ocupa de esclarecer la naturaleza, el estatuto y las relaciones de los estados mentales, es decir, pensamientos, emociones y percepciones del mundo físico. Su objeto central es comprender cómo emerge o se articulan los procesos conscientes y las experiencias subjetivas a partir de estructuras neurobiológicas y representaciones simbólicas. Esto resulta problemático porque la disciplina se fragmenta entre perspectivas que plantean la mente como ente irreductible y aquellas que la asimilan a simples procesos cerebrales, lo que ha generado debates interminables sobre la unidad o pluralidad de lo mental.

De este modo, la definición del término -conciencia- parte de las dificultades presentadas desde el inicio de la formulación del estudio de esta misma, dado que no existe un consenso único sobre su definición. El filósofo William Lycan (1996), plantea que se pueden distinguir al menos ocho acepciones distintas del término conciencia. Estas van

desde la capacidad de un organismo para percibir y pensar hasta la experiencia subjetiva y la autoconciencia. Sin embargo, ninguna de estas definiciones resulta del todo concluyente. Debido a que todas estas acepciones requieren explicaciones adicionales para esclarecer los términos implicados, como -organismo-, -sujeto- o -estado mental-.

Debido a la posible confusión de los términos ciencia y mente es necesario aclarar y contextualizar cada uno de ellos en la actualidad. Con referencia al término mente, José Ferrater Mora (2004), señala que dicho término se suele usar como equivalente de -psique-, -espíritu- o -alma-. Así mismo, el término se ha empleado como sinónimo de -intelecto- o -inteligencia, por lo que en alemán se ha recurrido a términos como *Geist* y *geistlich* para influir en la distinción entre mente, espíritu y alma.

Cabe aclarar que -mente- se emplea en contraposición al cuerpo para abordar la relación entre lo físico y lo psíquico, en el marco de la discusión alma-cuerpo. En este sentido, la mente puede entenderse como el agente intelectual que guía el conocimiento, la memoria y la voluntad. Del mismo modo, se refiere a un conjunto de pensamientos, ideas o incluso a una forma de concebir la realidad. En términos generales, la mente es el conjunto de facultades cognitivas y psicológicas que permiten el pensamiento, la conciencia, la percepción y la comprensión de la realidad.

La mente y la conciencia son conceptos entrelazados, pero ontológicamente distintos en la filosofía contemporánea de la mente. Mientras la mente designa el sistema global de procesos cognitivos (conscientes e inconscientes), la conciencia alude a la dimensión fenoménica subjetiva que emerge de dichos procesos.

Por tanto, la conciencia es definida de forma general, como la capacidad de experimentar fenómenos internos desde un punto de vista subjetivo, en otras palabras, el reconocer el propio estado mental, lo que clásicamente se ha llamado *qualia*: esta abarca tanto la vivencia cualitativa de los contenidos mentales, al igual que la vivencia íntima del dolor, el color o la emoción, así como la capacidad de autorreflexión o auto-observación (León y Zahavi, 2023). En su vertiente fenomenal, la conciencia se identifica con la experiencia subjetiva inmediata, es decir, el que se siente al percibir un color o al padecer un dolor. En su vertiente de acceso, se trata de los procesos mentales que resultan disponibles para el control de la conducta, la toma de decisiones y el discurso interno.

Esto resulta problemático porque el carácter intrínsecamente privado de los *qualia* impide su descripción en términos puramente objetivos y cuantificables. Desde la perspectiva de los estudios contemporáneos en neurociencia y filosofía de la mente, específicamente Thomas Nagel quien en su obra *¿Qué se siente ser un murciélago?* (2000), esto es insuficiente, ya que cualquier intento a menudo reduce la conciencia a un mero estado funcional sin capturar la dimensión cualitativa que vive el sujeto.

Por otra parte, la conciencia implica intencionalidad: los estados conscientes siempre están dirigidos hacia un objeto o contenido. Esto genera un reto teórico adicional porque obliga a explicar cómo los procesos neuronales logran dotar de significado a la experiencia. En consecuencia, el problema de la conciencia se articula en torno a dos preguntas centrales: ¿Cómo emerge la subjetividad a partir de la materia? Y ¿de qué modo los estados intencionales adquieren coherencia unificada en el flujo de la experiencia? Estos interrogantes marcan el núcleo de la investigación en filosofía de la mente.

En cuanto al problema de la conciencia, este surge al constatar la brecha explicativa que separa los procesos neuronales (medibles y descriptibles) de la experiencia subjetiva, irreducible a cifras o modelos computacionales. De este modo, se pone de relieve la tensión fundamental entre dos ámbitos de la indagación sobre la mente (Wagner, 2023). Por un lado, los procesos neuronales que pueden ser observables, registrarse y modelizarse mediante técnicas neurofisiológicas; por otro lado, la experiencia subjetiva que se refiere al qué se siente al experimentar el dolor, el color rojo o la alegría, que resulta refractaria a cualquier cuantificación estricta.

Lo anterior se evidenció en el experimento mental de Mary, propuesto por Frank Jackson en su artículo *Epiphenomenal qualia* (1982) y desarrollado en *What Mary didn't know* (1986), el cual consistía en imaginar a una científica (Mary) que posee todo el conocimiento físico objetivo sobre la percepción del color (procesos neurológicos), pero ha vivido toda su vida en una habitación en blanco y negro, sin experimentar ningún color. Cuando finalmente sale y ve el color rojo por primera vez, aprende algo nuevo, como lo es experimentar subjetivamente el color rojo, su *qualia*. Este experimento evidencia que el conocimiento físico completo no agota toda realidad, pues existe una dimensión subjetiva y fenoménica de la conciencia, que solo se revela mediante la experiencia directa.

No obstante, la formulación contemporánea más influyente de esta dificultad corre a cargo de David Chalmers (1996), quien distinguió entre los problemas fáciles y el problema difícil de la conciencia. Los primeros se refieren a la explicación de las funciones cognitivas: cómo se procesa la información, cómo se coordina la atención o cómo se integran estímulos multisensoriales, materias todas resueltas como modelos computacionales y neurociencia cognitiva. El problema difícil, por el contrario, se enfoca

en la cuestión última: ¿Por qué y cómo esas interacciones físicas generan una experiencia interna? ¿por qué el procesamiento de información debería ir acompañado de *qualia* y no ser simplemente una secuencia de cálculos?

La discusión en filosofía de la mente se organiza en torno a varias posturas que intentar dar cuenta de la relación entre lo mental y lo físico: el dualismo, que sostiene la coexistencia de dos sustancias irreductibles; el fisicalismo, que reduce los estados mentales a procesos cerebrales; el funcionalismo, que describe la mente mediante patrones de causalidad entre entradas y salidas; y las corrientes monistas no reductivas, que reivindican la irreductibilidad de la experiencia sin renunciar al marco naturalista. Esto resulta problemático debido a que cada modelo aborda aspectos parciales de la conciencia sin ofrecer una explicación unitaria de la subjetividad.

Desde la perspectiva contemporánea como la de Wagner (2023), quien señala la insuficiencia que ha impulsado propuestas mixtas y el desarrollo de marcos como la teoría de la información integrada y el espacio de trabajo global, los cuales buscan articular coherentemente *qualia*, intencionalidad y mecanismos cerebrales. Es aquí donde se evidencia la conexión entre los marcos contemporáneos de la conciencia y Schopenhauer, es decir, el punto donde radica el cómo ambos enfoques intentan resolver la brecha explicativa entre lo físico y lo fenomenológico. Esta tensión entre descripción científica y explicación filosófica confirma la vigencia de Schopenhauer.

Siendo así, que la filosofía de la mente se ha ocupado de estudiar la naturaleza de la mente a lo largo de los siglos. Como se vio en el primer capítulo, a través de la historia, filósofos han propuesto diversas definiciones sobre qué es la mente: una sustancia independiente, un conjunto de fenómenos o una función emergente en sistemas complejos.

La problemática radica en que la mente, siendo íntimamente asociada con la experiencia consciente, desafía las categorías tradicionales. En este sentido, la filosofía de la mente puede ser vista como la rama encargada de abordar la necesidad de una disciplina que investigue la conciencia más allá de las ciencias neurobiológicas.

De este modo, la filosofía de la mente ha surgido como respuesta a la abundancia y diversidad de definiciones de mente que se han sucedido a lo largo de la historia del pasado. En el siglo XX, el conductismo, la teoría de la identidad y el funcionalismo aportan modelos centrados en la conducta observables o en las correlaciones mente-cerebro, mientras la fenomenología recupera la vivencia primera persona de la conciencia. La filosofía de la mente se configura entonces como la rama encargada de integrar herramientas analíticas, datos neurocientíficos y análisis fenomenológico, para esto ofrece un marco capaz de estudiar la conciencia en toda su complejidad.

Como resultado, la filosofía de la mente puede ser vista como la rama encargada de abordar la necesidad de una disciplina que investigue la conciencia más allá de las ciencias neurobiológicas. Podría concebirse como espacio interdisciplinar donde todas estas tradiciones dialogan para abordar el enigma de la experiencia subjetiva sin diluirla en meros procesos cerebrales o en pautas de comportamiento.

Por ello, el estudio de las corrientes surgidas en el seno de la filosofía de la mente es una exigencia teórica indispensable para comprender el modo en que ha evolucionado la conceptualización de la conciencia, la racionalidad y la voluntad. La descripción de estos desarrollos no solo permite situar el pensamiento de Schopenhauer en un horizonte filosófico más amplio, sino que también ofrece los instrumentos críticos necesarios para valorar su vigencia frente a los problemas contemporáneos.

Cada corriente representa una respuesta diferenciada a la pregunta por la naturaleza de la mente, y su despliegue revela tanto las posibilidades como las limitaciones inherentes a los intentos de dar cuenta del fenómeno consciente. De este modo, describir y analizar dichas corrientes es el paso previo y fundamental para enmarcar adecuadamente el dialogo entre la voluntad y la mente que Schopenhauer propone, lo que permite apreciar tanto su especificidad histórica como su potencial relevancia actual.

2.1 Dualismo

El dualismo en su sentido más amplio, se define como la teoría según la cual lo mental y lo físico constituyen dos órdenes ontológicamente distintos cuya interacción plantea desafíos fundamentales. El dualismo se inicia con René Descartes, quien sostiene que la mente y el cuerpo son entidades independientes. Esta visión ha sido influyente, pero también ha enfrentado críticas significativas provenientes del materialismo, el cual afirma que todo es físico. El filósofo contemporáneo Daniel Dennett ha argumentado que el dualismo no puede explicar cómo interactúan la mente y el cuerpo sin recurrir a un milagro ontológico.

A lo largo de la historia han surgido algunas variaciones del dualismo con mira hacia la implementación de una teoría que responda los problemas irresueltos de la conciencia, sin embargo, esta ha generado nuevos problemas lo que a su vez generó fuertes críticas.

El dualismo de sustancias es la versión más fuerte de esta teoría y se asocia tradicionalmente a René Descartes y la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*. Esta perspectiva afirma que la mente y el cuerpo son dos sustancias eternamente distintas, lo que implica que la conciencia es función de la mente y no del cuerpo. Como consecuencia es

posible imaginar cuerpos cuyos comportamientos simulan al de un cuerpo consciente sin serlo realmente. No obstante, esta versión del dualismo ha perdido aceptación debido a la dificultad de explicar cómo una sustancia inmaterial, como la mente, puede ejercer poder causal sobre el cuerpo.

En cuanto al problema de la identidad personal, este consiste en que, al postular la mente o alma como una sustancia inmaterial y autónoma, se evade la cuestión de cómo esa entidad permanece idéntica a sí misma a lo largo de los cambios corporales. Si la mente no depende ontológicamente del cerebro ni de sus procesos, lo que lleva a la pregunta ¿Qué criterio garantiza que el yo que existía en la infancia sea el mismo que en la vejez, tras innumerables renovaciones celulares y modificaciones neurológicas?

Las teorías dualistas de sustancias se ven obligadas a apelar a una conexión misteriosa entre dos realidades heterogéneas, pero ello no resuelve la pregunta por la continuidad personal: ¿la mente conserva memorias, rasgos de carácter y conciencia de sí misma mediante alguna propiedad invariable de la sustancia, o basta con la mera sucesión de experiencias? Esta laguna teórica impide articular de manera satisfactoria un criterio unitario de identidad que abarca tanto lo corporal como lo mental.

Por otro lado, en cuanto al problema de la conciencia dentro del proceso evolutivo, este radica en que el dualismo de sustancia carece de recursos para integrar la noción de un principio inmaterial con el sólido marco explicativo de la biología y la evolución. Si la mente es una entidad ontológicamente distinta del cuerpo, surge el interrogante ¿Cómo y en qué punto del trayecto evolutivo emergió esa sustancia no física? La teoría evolutiva describe una progresión gradual de organismos cada vez más complejos, dotados de

sistemas nervioso y capacidades cognitivas crecientes; sin embargo, el dualismo cartesiano no ofrece un mecanismo que abarque la aparición de la sustancia mental.

Lo anterior implica aceptar un salto ontológico inexplicado, debido a que en algún momento, la selección natural habría producido un recipiente corporal capaz de albergar un alma, pero no se especifica ni cómo, ni por qué condiciones emergió tal sustancia, en consecuencia, el dualismo de sustancia fracasa a la hora de conectar la continuidad biológica y la emergencia de la conciencia, por lo que deja un vacío teórico insoportable para el ideal de conciliar ciencia evolutiva y filosofía de la mente.

Debido a los problemas y dificultades de esta teoría para abordar completamente cuestiones relevantes, han surgido fuertes críticas, como lo son las siguientes.

Por otro lado, el dualismo de propiedad es defendido por autores como David Chalmers y Sydney Shoemaker, quienes sostienen que los fenómenos mentales poseen propiedades irreductibles que no se pueden explicar completamente por propiedades físicas. A diferencia del dualismo de sustancia, el dualismo de propiedades mantiene un único sustrato material, al tiempo que sostiene la irreductibilidad de las cualidades mentales -los *qualia*- frente a los atributos físicos, de modo que mente y cuerpo comparten la misma sustancia, pero difieren en el tipo de propiedades que exhiben.

De este modo, el dualismo de sustancia postula que, aunque solo exista una sustancia (generalmente identificada con lo físico), esta presenta dos tipos irreductibles de atributos: por un lado, las propiedades físicas (masa, carga, actividades neuronales) y, por otro lado, las propiedades mentales (*qualia*, intencionalidad, vivencia subjetiva). De este modo la comprensión del conocimiento de lo físico no agota la comprensión de la

experiencia, por lo que esta teoría sugiere la existencia de propiedades puramente cualitativas.

El filósofo Thomas Nagel, en su obra *¿Qué se siente ser un murciélago?* (1974), rechaza el dualismo de sustancia y opta por el dualismo de propiedad, ya que insiste en que la perspectiva en primera persona escapa a cualquier descripción puramente objetiva. Es decir, para sortear estas dificultades, se propone el dualismo de propiedades donde existe una única sustancia o realidad fundamental con dos aspectos: uno físico-objetivo, que es accesible a la ciencia empírica; y otro mental-subjetivo, propio de la perspectiva en primera persona.

Siendo así, esta formulación mantiene la unidad ontológica de la naturaleza al tiempo que reconoce la irreductibilidad de lo mental. La clave reside en admitir que ciertas propiedades o características de la realidad, que serían las experiencias conscientes, no pueden ser capturadas mediante los métodos de descripción objetivos de la tercera persona, pues su esencia es precisamente el acceso interno e intransferible a la vivencia.

El epifenomenalismo es una variante del dualismo según la cual los eventos mentales conscientes son efectos de causas físicas, como lo son los procesos neurofisiológicos, pero carecen de poder causal sobre el mundo físico. En otras palabras, aunque un estímulo físico (como una herida) produzca un estado mental (dolor) y una configuración luminosa en la retina origine una percepción, ese estado mental no influye en ningún suceso físico posterior. Si bien esta postura consigue articular con claridad la dirección físico-mental, enfrenta la dificultad de explicar cómo se accede al conocimiento de los estados mentales, dado que estos no tendrían la capacidad de provocar ninguna respuesta ni introspección en el plano físico.

Thomas Henry Huxley introdujo esta tesis en *Evidence as to man's place in nature* (1863), cuando afirmó que la conciencia sería un mero epifenómeno de la actividad neuronal, sin influencia alguna en la conducta orgánica. Esto resulta problemático porque destruye la imposibilidad de explicar la causalidad mental; es decir, las decisiones, intenciones y razonamientos quedarían desprovistos de toda fuerza causal, reduciéndose a meros subproductos inertes.

Además, el epifenómeno no resuelve el problema de la auto-certeza, pues los estados mentales no afectan la capacidad de formar creencias, esto lleva a preguntarse ¿Cómo justificar que se pueda creer legítimamente en la existencia de la conciencia? lo que es un problema evidente porque socava la propia validez epistemológica de los informes conscientes (León y Zahavi, 2023). Desde la perspectiva crítica de David Chalmers esta postura resulta insuficiente, debido a que reduce la experiencia subjetiva a un testigo pasivo sin papel en la narración cognitiva.

2.2 Monismo

Las teorías monistas de la mente comparten la idea de que solo existe un único tipo de sustancia en el universo, de modo que los fenómenos mentales, incluida la conciencia, deben entenderse como aspectos o manifestaciones de esa misma sustancia; así, la mente y materia no son dos sustancias irreductibles, sino que coexisten en una única realidad. Esta propuesta surge como una alternativa a la insuficiencia del dualismo, ya que éste admitir dos sustancias irreductibles, la mental y la física, implica explicar cómo interactúan y qué puente ontológico las conecta. El monismo, en cambio, sugiere que todo lo real se deriva de un mismo sustrato, lo que reduce el número de entidades fundamentales.

De este modo, en lugar de pensar la mente como un reino aparte con propiedades inaccesibles a los métodos científicos, el monismo plantea que esas propiedades mentales son simplemente rasgos o modos de organización de la misma sustancia que producen los fenómenos físicos. Así, hablar de un estado cerebral y de un estado consciente es hablar de dos descripciones de una misma entidad bajo diferente aspecto epistemológico.

Es así que, al entender mente y materia como manifestaciones de un solo sustrato, se busca disolver la separación entre la primera persona (experiencia subjetiva) y la tercera persona (observación objetiva). Si la conciencia no es un añadido extraño a la materia, sino una propiedad emergente o un aspecto latente de este mismo sustrato, resulta más plausible trazar un continuo explicativo desde la biología hasta la fenomenología, sin apelaciones místicas ni saltos ontológicos inexplicados.

El monismo de la mente agrupa diversas aproximaciones que, pese a sus diferencias, comparten las convicciones de que mente y cuerpo no son sustancias independientes, sino manifestaciones de un único sustrato. Entre estas variantes destacan el panpsiquismo, el eliminativismo, la teoría de la identidad y el naturalismo biológico, funcionalismo, las cuales son descritas por Brigard (2017). Seguido de esto se describen las teorías del materialismo y emergentismo

En primer lugar, la teoría del panpsiquismo surge con pensadores como Alfred North Whitehead, quien fue pionero en el tema, William James, quien hizo contribuciones importantes y Galen Strawson y Philip Goff, quienes son defensores contemporáneos que han revitalizado el panpsiquismo en filosofía de la mente. En cuanto a la definición de panpsiquismo, este postula que toda realidad posee algún grado de conciencia o subjetividad. Por lo que, la materia inanimada también sería consciente, lo que evita la

brecha entre lo no consciente y lo consciente. De este modo el panpsiquismo piensa la realidad como una trama ontológica en la que incluso lo que consideramos inanimado participa de algún modo en la experiencia.

Bajo esta perspectiva, cada entidad posee, en distinto grado, una cualidad subjetiva mínima que, al organizarse en sistemas cada vez más complejos, da lugar a las formas de conciencia que se reconocen en los animales o en los seres humanos. Esta visión ofrece, en primer lugar, una continuidad fenoménica, es decir, que no hay un salto inexplicable entre la materia sin conciencia y la materia con conciencia, debido a que ambos polos se hallan ya inscritos en un mismo sustrato (Wagner, 2024). Por tanto, la experiencia subjetiva no emerge de la nada en el cerebro, sino que despliega potencialidades ocultas en cada componente de la realidad.

De este modo la distinción entre sujeto y objeto se vuelve menos rígida; la materia deja de ser mero receptáculo pasivo de procesos físicos para convertirse en una organización de experiencias que, al interrelacionarse, configuran niveles superiores de subjetividad. Además, el panpsiquismo desafía el antropocentrismo epistemológico de los humanos. Esto se debe a que, si se acepta que el universo está poblado de experiencias de muy diversa intensidad, obliga a reconsiderar esta posición, debido a que lo humano ya no es el pináculo súbito de la creación, sino un nodo particularmente complejo en una red inagotable de vivencias.

Sin embargo, esta propuesta exige también un replanteamiento metodológico el cual parte de la pregunta ¿Cómo investigar científicamente aquello que, en su expresión más elemental, no deja huellas observables en mediciones físicas convencionales? De este modo, el panpsiquismo reta a buscar nuevos marcos explicativos que integren la

objetividad de la física con la inaccesible intimidad de la primera persona, sin desestimarla ni frivolizarla. En este sentido, ofrecer una teoría unificada de la mente y la materia pasa por admitir que, en el fondo todo participa de la conciencia.

El materialismo tiene sus raíces en el atomismo de la Grecia clásica específicamente en las propuestas de Demócrito y Epicuro, quienes formularon por primera vez la idea de que todos los cuerpos están compuestos por átomos indivisibles que se mueven en el vacío. De este modo, se rechaza así todo principio sobrenatural en la explicación de los fenómenos naturales. De igual forma, esta teoría experimentó un renacer decisivo en el siglo XVII con Thomas Hobbes, quien sostuvo que toda realidad es mecánica y corpórea.

En la actualidad el materialismo es comprendido como la postura que sostiene que todo lo que existe es físico, de modo que los fenómenos mentales, incluidos los procesos de la conciencia y la experiencia subjetiva, deben explicarse en términos de interacciones materiales y procesos cerebrales sin recurrir a entidades inmateriales ni a sustancias independientes del mundo físico. Esta corriente ha sido dominante en la filosofía de la mente moderna, especialmente con los avances en neurociencia.

El materialismo busca resolver el problema de cómo se origina la conciencia y los estados mentales dentro de un marco físico. De modo que sea posible explicar los fenómenos mentales a través de la actividad cerebral. Según Dennett (1991), la conciencia puede ser vista como un proceso evolutivo derivado de la complejidad de los sistemas cognitivos. Por tanto, este enfoque busca confiar en los principios científicos para entender mejor la mecánica del pensamiento humano.

En su formulación más depurada, el materialismo filosófico aspira a dar cuenta de tres desafíos centrales que aquejan a las teorías dualistas y a aquellas que postulan entidades inmateriales (Taylor, 2024). En primer lugar, pretende resolver el problema de la interacción mente cuerpo, es decir, cómo dos sustancias ontológicamente distintas pueden influirse mutuamente. Esto se debe a que postula que tanto los estados mentales como los físicos son manifestaciones de un único sustrato material, por lo tanto, el materialismo disuelve esa aparente brecha causal.

En segundo lugar, aborda la exigencia de parsimonia ontológica, eliminando la necesidad de apelar al -alma- o sustancias no físicas y favoreciendo una explicación unificada basada en leyes físicas. Esto resulta problemático porque esta postura enfrenta el reto de incorporar los fenómenos subjetivos, es decir los *qualia*, dentro de un marco científico riguroso, de modo que la conciencia pueda estudiarse con método de tercera persona sin renunciar a su carácter experimental; de este modo, los fenómenos ontológicamente subjetivos dejan de ser inexplicables para convertirse en objetos legítimos de investigación empírica.

A pesar de redefinir los procesos mentales como procesos cerebrales y enfatizar la continuidad entre lo psicológico y lo neurobiológico, el materialismo no solo ofrece una respuesta coherente al problema mente cuerpo, sino que también busca sentar las bases para una ciencia de la mente verdaderamente integradora. No obstante, en la potencia explicativa del materialismo, persisten tres problemas que ponen en tela de juicio su capacidad para dar cuenta íntegra de la mente (Carvajal, 2024).

En primer lugar, el desarrollo del argumento de la subjetividad muestra que ciertos fenómenos conscientes, lo que corresponde a los *qualia*, escapan a toda descripción

objetiva de tercera persona, de modo que la mera referencia a procesos físicos no basta para captar la vivencia subjetiva. En segundo lugar, el célebre experimento mental de Mary (la neurofisióloga que lo sabe todo sobre los mecanismos físicos de la visión, pero jamás ha experimentado el color rojo) sugiere que, aun con un conocimiento físico completo, habría aspectos de la experiencia que permanecerían inaccesibles, lo cual socava la premisa de que lo físico lo abarca todo.

Sin embargo, el materialismo ha sido criticado por su incapacidad para explicar por qué y cómo determinadas configuraciones neuronales generan experiencias subjetivas. Esto ha llevado a pensadores como Chalmers (1996) y Bernardo Kastrup en la obra *¿Por qué el materialismo es un embuste?* (2021), a argumentar que el materialismo no puede abordar el "problema difícil" de la conciencia, ya que no puede explicar cómo las experiencias subjetivas surgen de procesos físicos. De modo que, esto deja un vacío irreducible entre la descripción funcional de los procesos cerebrales y la vivencia consciente. Esta crítica resalta la limitación del materialismo en la comprensión de la mente.

Así mismo, Markus Gabriel también expone en la obra *Yo no soy mi cerebro* (2016), como no solo el materialismo ha tratado de reducir o eliminar las realidades espirituales del humano. En palabras de Markus Gabriel:

Pero creo que la modernidad sigue siendo deficitaria en cuanto que se basa en la creencia materialista básica de que en el fondo solo hay partículas materiales distribuidas en un gran recipiente universal según leyes naturales, que al cabo de miles de millones de años producen incluso organismos, algunos de los cuales son conscientes, lo que nos plantea un enigma. De esa forma nunca entenderemos la

mente humana, cuya exploración llevó a los antiguos griegos a la invención de la filosofía. (2016, p. 16)

En cuanto al eliminativismo, es defendido por autores como Paul Churchland, quien propone un enfoque radicalmente distinto. Éste sostiene que la noción corriente de conciencia, al igual que las introspecciones, *qualia* y demás cualidades subjetivas, son una construcción teórica obsoleta que ha de ser sustituida por un vocabulario científico riguroso, de modo que no alude en realidad a ninguna entidad o proceso existente (Taylor, 2024). Desde esta perspectiva, hablar de dolor o placer como experiencias privadas y cargadas de intensidad cualitativa equivaldría a describir el mundo con categorías mitológicas, las cuales, en un momento determinado, fueron útiles, pero, en la actualidad, han quedado desacreditadas por los avances de la neurociencia.

En otras palabras, desde la perspectiva eliminativista, el cerebro humano está compuesto únicamente de circuitos neuronales cuyo funcionamiento puede caracterizarse con precisión mediante modelos computacionales, farmacológicos y fisiológicos. De este modo, cuando se experimenta el dolor, lo que en verdad ocurre es una cascada de señales electroquímicas en regiones específicas (como el córtex sensorial o el tálamo) que regulan las conductas y aprendizaje, sin que exista un sujeto interno que experimente un sufrimiento inefable. Así, términos como *-qualia-* se consideran meras ficciones lingüísticas, remanentes de la psicología que obstaculizan la investigación al encerrar preguntas en un marco conceptual vago e impreciso.

Por tanto, este desvío paradigmático promete claridad explicativa, ya que si se elimina la noción de conciencia como una *-caja negra-* inexplicable y se reemplaza por descripciones neuronales detalladas, es posible entender mejor las disfunciones de circuitos,

en lugar de estados mentales nebulosos. De este modo, al despojar la mente de sus mitos, se ganan instrumentos más eficaces para intervenir y modificar procesos cerebrales aberrantes, lo cual puede resultar en explicaciones más precisas y objetivas. De este modo, el eliminativismo desafía no solo las teorías mencionadas anteriormente, sino las convicciones más profundas de lo que somos.

Cabe aclarar que el eliminativismo (a pesar de compartir algunas similitudes con el materialismo, como lo es el dominio de los procesos mentales) también poseen diferencias radicales. Una de estas diferencias equivale a que el eliminativismo constituye una expresión materialista radical, es decir, no solo niega la autonomía de lo mental, sino que también propone su completa disolución conceptual en el lenguaje de las ciencias naturales, particularmente la neurociencia. Así, mientras todo eliminativista es un materialista, no todo materialista se suscriba necesariamente a la postura eliminativista.

Por otro lado, el eliminativismo también enfrenta críticas por sus argumentos, una de estas críticas radica en que es la postura contraria a la intuición y a la experiencia subjetiva (Wagner, 2023). Esto resulta problemático ya que, al postular la inexistencia de los *qualia*, choca frontalmente con la evidencia de las experiencias subjetivas y con la fuerza de la intuición que lleva a la descripción vivida de sensaciones internas como tonalidades de color o matices emocionales.

Al obviar la persistencia del lenguaje fenomenológico, la posición eliminativista corre el riesgo de presentar una teoría excesivamente erigida y desconectada de las prácticas filosóficas, psicológicas y lingüísticas cotidianas (León y Zahari, 2023), pues no aclara cómo habría de entenderse la consistencia y universalidad de los testimonios

introspectivos que atribuyen a los *qualia* un rol central en la constitución de significado perceptivo.

Por otro parte, la teoría de la identidad sostiene que cada estado consciente es idéntico a un estado cerebral, tal como el agua y el H₂O son lo mismo, pero bajo descripciones distintas. Esta relación sugiere que no existe una diferencia sustancial entre procesos mentales y cerebrales (Brigard, 2017). Al igual que el agua y sus moléculas son lo mismo desde dos perspectivas diferentes, los estados de la mente y los cerebrales serían equivalentes. Este es un enfoque que busca diluir la separación entre lo físico y lo mental en un solo elemento.

Asimismo, la teoría de la identidad propone un giro ontológico radical, ya que, allí donde el dualismo separa mente y cuerpo en dos sustancias irreductibles, los teóricos de la identidad reclaman que cada estado consciente es exactamente el mismo evento que un estado cerebral particular, visto desde otra descripción. Frente a esto, el filósofo J.J.C Smart (1959), sostiene que el término conciencia acabará equiparándose, sin residuo metafísico, a cierta configuración neuronal.

Según Hung (2023), dicho paradigma unificado ofrece, en principio, una forma de cerrar la brecha explicativa que divide la experiencia subjetiva (primera persona) de los procesos físicos (tercera persona). Esto es posible, ya que, si ambos son la misma realidad, basta con investigar las propiedades neurofisiológicas para entender también las cualidades fenomenológicas.

De esta forma, el objetivo de la teoría de la identidad consiste en abandonar la sensación de misterio que rodea a la conciencia y someterla a las mismas exigencias

empíricas y conceptuales que se aplican a cualquier fenómeno natural. Por tanto, el dolor, el pensamiento o la emoción se convierten en descripciones de patrones de actividad cerebral y no en entes irreducibles.

En el caso del naturalismo biológico, defendido por John Searle, para quien la conciencia no es un añadido metafísico, sino una propiedad emergente de los procesos neurofisiológicos que ocurren en el cerebro (ontológicamente subjetivo pero abierto al estudio científico de tercera persona). Aunque a primera vista parezca casi trivial decir que la mente es cerebro fusionados, se señalan dos puntos cruciales.

Por un lado, el carácter ontológicamente subjetivo confrontado con una epistemología objetiva. Es decir, los fenómenos mentales son ontológicamente subjetivos debido a que para existir no dependen de la experiencia de un sujeto vivo. Sin embargo, esto no los torna inaccesibles al método científico, ya que la ciencia de la tercera persona puede estudiarlos como propiedades del cerebro, sin renunciar a su condición de experiencias internas.

Por otro lado, es necesario considerar la emergencia y causalidad de la conciencia. Debido a que la emergencia implica que los estados conscientes aparecen o surgen cuando cierta complejidad de interacciones neuronales alcanza un umbral en que surgen nuevas propiedades irreducibles a las de sus componentes aislados. De modo que, para Searle, estos procesos son causales, ya que su carácter subjetivo no flota libre de la materia, sino que emerge y, a su vez, ejerce causalidad en el mundo. Cabe aclarar que en esta teoría no se proponen dos sustancias distintas; al contrario, aunque se apuesta por dos tipos de fenómenos biológicos, subjetivo y objetivo, estos son manifestaciones de un mismo sustrato orgánico.

No obstante, autores como Tripathi (2021), señalan las falencias de esta teoría bajo el argumento de no poder resolver ni explicar la cadena causal que va de lo neuronal a lo cualitativo. Crítica que ha persistido en varias de las teorías mencionadas anteriormente.

De este modo, el naturalismo biológico propone ver la conciencia como un fenómeno biológico más, sujeto a la investigación objetiva, pero sin renunciar a su esencia de experiencia de primera persona. Por tanto, esta postura promete integrar la fenomenología con la neurociencia en un solo marco monista, aunque aún queda pendiente detallar la mecánica exacta de esa transición causal y emergente.

En cuanto al origen del funcionalismo, tiene lugar en los años sesenta y setenta al surgir como reacción al conductismo extremo y a la rigidez de la teoría de la identidad cuerpo-mente. Este concibe los estados mentales como roles funcionales definidos por sus relaciones causales con estímulos externos, estados mentales y conductas observables, más no como sustancias o procesos puramente físicos. Hilary Putnam fue quien introdujo esta perspectiva en su artículo titulado *Psychological predicates* (1967), donde defendía que la mente podría implementarse en sustratos muy diversos, gracias al principio de multiplicidad de realizaciones.

En otras palabras, el funcionalismo, al entender los estados mentales como funciones relacionales más que como procesos físicos, desplaza el foco del -material- al -funcional- y abre la posibilidad de conceptualizar la mente como un sistema autónomo y multiplataforma. Con la noción de multiplicidad de realizaciones, Putnam, sugiere que la mente no está ligada a un sustrato concreto.

Posteriormente, David Lewis profundizó en esta línea en *Psychophysical and theoretical identifications* (1972), donde propuso que las teorías físicas y psicológicas podían identificarse cuando cumplían idénticos roles funcionales. Jerry Fodor expandió el marco teórico en *Representations: philosophical essays on the foundations of cognitive science* (1981), para articular los estados funcionales en correspondencia con las representaciones internas.

Este enfoque surge como reacción al conductismo, incapaz de explicar procesos mentales internos, y a la teoría de la identidad, que reduce la mente a estados neuronales concretos. El funcionalismo busca resolver la tensión entre reducir lo mental a lo físico y reconocer la autonomía de los fenómenos mentales, es decir, al centrar el análisis en las relaciones causales más que en la constitución material, ofrece un marco que explica la racionalidad, la intencionalidad y la flexibilidad evolutiva sin atarse a un único soporte biológico (Hung, 2023).

La potencia del funcionalismo es desplegada al redefinir los estados mentales como roles funcionales antes que como entes sustanciales o procesos meramente físico; para esto se establece una red causal que conecta entradas, es decir estímulos provenientes del ambiente y los estados internos y salidas, lo cuales corresponden a las conductas observables. Esto evidencia un problema, ya que, al centrar el análisis en la multiplicidad de realizaciones, corre el riesgo de diluir la dimensión cualitativa de la experiencia, lo que lleva a cuestionar el lugar ocupado por los *qualia* si los estados mentales son solo nudos de la red causal. De este modo, comprender la mente exige reconocer que los roles funcionales operan sobre representaciones internas con contenido semántico, cuya correcta identificación requiere más que un simple mapeo de estímulo.

Por tanto, cuando Hilary Putnam introdujo la noción de multiplicidad de realizaciones para mostrar que un mismo estado mental podría surgir en sistemas biológicos y artificiales muy distintos, buscaba garantizar la autonomía de la psicología como disciplina. Sin embargo, esto genera tensiones metodológicas, debido a la desvinculación de la mente como sustrato único (Hung, 2023), es decir, se complica la tarea de explicar por qué ciertos sistemas realizan correctamente las funciones intencionales, mientras otros, con hardware equivalente, parecían vacíos de experiencia.

Lo que lo anterior surge un obstáculo, ya que, la mera distinción causal no parece suficiente para impedir que una simulación de funciones sintácticas no implique comprensión semántica ni vivencia subjetiva. El filósofo estadounidense Ned Block, crítico de la teoría funcionalista, introduce la diferencia entre conciencia de acceso, lo que refiere a un sistema que puede reportar y usar en su conducta, y conciencia fenomenal, que refiere a la vivencia cualitativa, esto muestra que el funcionalismo capta la primera, pero deja irresoluta la segunda (Tripathi, 2021).

Por tanto, las críticas contemporáneas al funcionalismo ponen en evidencia tanto sus logros como sus límites. Por un lado, el funcionalismo ha ofertado un marco altamente productivo para la ciencia cognitiva y la inteligencia artificial, al permitir modelar arquitecturas mentales en términos de redes de procesamiento de información. Por otro lado, problemas clásicos como el espectro invertido o el problema del *zombie* filosófico subrayan que un sistema podría replicar todas las funciones sin exhibir ningún tipo de experiencia interna. Esto resulta problemático porque revela que la función no garantiza la conciencia fenomenal.

El emergentismo postula que, dentro de sistemas compuestos por entidades más simples, surgen propiedades nuevas e irreducibles a las de sus componentes. El filósofo británico George Henry Lewes, en su obra titulada *Problems of life and mind* (1875) introduce la noción de -emergente- al describir cualidades o propiedades que no se hallan en las partes aisladas que lo componen. Lewes ilustra esto al referirse a cómo la elasticidad emerge de la combinación específica de sus moléculas de oxígeno y carbono en el caucho y no por su existencia separada. De igual modo, ciertas propiedades mentales (como la conciencia, la percepción o la intencionalidad) no son posibles de reducir a procesos neuronales elementales sin perder su carácter cualitativo.

Con esta definición aparece nuevamente una oposición al mecanicismo estricto, que pretendía explicar todo fenómeno por la suma de sus componentes físicos. De este modo, el emergentismo de Lewes abre un camino intermedio, en el cual la realidad es más que la suma de sus partes, y sus nuevos niveles de organización poseen leyes y características propias.

Desde la distinción tipológica que propone Mark Bedau (1997) entre emergencia débil (deducible en principio, pero epistemológicamente inaccesible) y emergencia fuerte (irreducible incluso en teoría) se revela la tensión entre explicación científica y autonomía de los niveles superiores. Por un lado, la emergencia débil conserva la esperanza de que (al menos en teoría) todo se pueda explicar mediante una cadena de deducciones desde lo físico, para mantener el ideal de una ciencia unificada. Por otro lado, la emergencia fuerte y el carácter práctico de la emergencia débil exigen reconocer que los niveles superiores (biológicos, cognitivos, sociales) poseen autonomía epistemológica, esto se refiere a que requieren sus propias categorías, leyes y métodos distintos de los de la física básica.

En consecuencia, esta tensión redefine los márgenes de la investigación científica. Es decir, al mismo tiempo que se impulsa el estudio de sistemas complejos con herramientas reduccionistas (simulaciones, teorías del caos) se reconoce la legitimidad de teorías emergentistas que tratan los fenómenos de la mente, la vida o la sociedad con principios propios de su nivel. En suma, la distinción de Bedau no solo clasifica tipos de emergencia, sino que subraya una cuestión metodológica clave: ¿hasta dónde puede la ciencia reducir los fenómenos complejos a sus partes sin renunciar a la riqueza y especificidad de los niveles superiores?

Otro rasgo a tener en cuenta sobre el emergentismo son las fuertes críticas, sobre los problemas cruciales que no logra resolver relativos a la explicación de las propiedades emergentes, en particular la conciencia por la trayectoria del presente texto. Algunas de las críticas señaladas al emergentismo, como las señaladas por Eli Haitov (2023), radican en la ausencia de fundamento metafísico, la universalidad forzada de las propiedades emergentes y limitaciones en cuanto a la dimensión fenomenal. Estos argumentos permiten sustentar por qué el emergentismo fracasa en su intento de proporcionar una explicación coherente sobre las propiedades de nivel superior.

Así lo afirma Eli Haitov:

Si el emergentismo fuerte es verdadero, es un hecho bruto que algunas propiedades completamente nuevas surgen en ciertas cosas (es decir, propiedades emergentes). Si estas propiedades fuertemente emergentes surgieran en algunas cosas, surgirían en cualquier cosa. Las propiedades fuertemente emergentes no surgen en cualquier cosa. (2024, p. 5)

El primer argumento consiste en que esta teoría no logra explicar por qué la emergencia no es mero correlato sin fundamento, ya que propone que es un fenómeno genuinamente novedoso. Al hacer de la emergencia un hecho bruto implica que las propiedades emergentes aparezcan repentinamente sin causa ni fundamento metafísico alguno. Esta postura contraviene a un ideal que dé una explicación científica en la que se articule un nexo causal o metafísico entre niveles ontológicos.

En cuanto al segundo argumento, que refiere a la universalidad forzada de las propiedades emergentes, es posible evidenciar que si una propiedad emergiera en un sistema complejo como lo es el cerebro, entonces, al no existir distinción relevante a nivel de potencia o disposición en las partículas, debería emerger en cualquier agregado de partículas. Dado que no se ha observado conciencia en todo tipo de sistemas, el emergentismo fuerte incurre en especializaciones arbitrarias o en contradicción interna. Asimismo, no es posible apelar a una ley que determine que la conciencia surge sólo en los cerebros humanos, debido a que estas no cuentan con los criterios necesarios para diferenciar sistemas complejos de los no tan complejos.

Por último, esta teoría no aborda satisfactoriamente la cuestión de los *qualia*, pues reduce los estados mentales a meras relaciones causales sin esclarecer como surgen las vivencias cualitativas. Puesto que, tal como sucede con el agua, cuyas propiedades se deducen de la configuración molecular, la emergencia fuerte carece de justificación para sostener que haya algo más que las relaciones físicas fundamentales. Si las cualidades superiores realmente dependen de la base, entonces no pueden ser consideradas irreductibles.

De este modo, la estrategia emergentista fuerte fracasa al no proporcionar una explicación coherente de por qué, y cómo emergen las propiedades de nivel superior, y al omitir criterios claros para restringir su aparición, lo que deja sin resolver la tensión entre un enfoque científico reductivo y la autonomía epistemológica de los fenómenos mentales.

Como ya se ha presentado al inicio del texto, hay una gran cantidad de posturas sobre el problema de la conciencia que se ha tratado de resolver desde diversos enfoques y recurriendo a la interdisciplinaridad, pero debido a las contradicciones entre sí, autores como Rubén Carvajal (2024), han adoptado una visión positivista con relación a los problemas de la conciencia y la filosofía de la mente, ya que sostiene que en un futuro sería posible que la fusión entre filosofía y ciencias empíricas logren realizar grandes avances en este campo.

Para concluir, se sintetizan los problemas recurrentes que atraviesan las principales corrientes dualistas y monistas, ya sean de carácter materialista o idealista, para poner de relieve las tensiones ontológicas y explicativas que persisten en cada enfoque. De este modo, el dualismo y sus variaciones al mantener dos órdenes irreductibles, como lo son la mente y el cuerpo, recurre a apelar a un milagro ontológico para explicar la interacción de dichas entidades. Esto deja sin resolver la continuidad personal y el punto de emergencia evolutiva de lo inmaterial, lo que ocasiona un salto ontológico inexplicable en ambas teorías.

En cuanto a las teorías monistas, ya sea el pansiquismo, el materialismo, el eliminativismo, el naturalismo, la teoría de la identidad, y el funcionalismo a pesar de disolver la brecha explicativa entre los procesos neuronales y los *qualia*, se ha demostrado que un conocimiento exhaustivo de las ciencias empíricas, como la neurociencia o

neurofisiología no agota la vivencia subjetiva. Por lo que la emergencia causal de la conciencia sigue careciendo de una explicación clara.

Frente al materialismo, si bien disuelve la ontología dual, al igual que las corrientes monistas, no responde al por qué ciertas configuraciones cerebrales producen experiencias internas. Es decir, no aborda el problema difícil, debido a que los *qualia* escapan a cualquier descripción objetiva o de tercera persona. Por último, postulados como el funcionalismo y el emergentismo, a pesar de ofrecer marcos operativos para modelar la mente, son inconsistentes por problemáticas como el *zombie* filosófico o el espectro invertido, las cuales evidencian que la funcionalidad no garantiza la conciencia fenomenal.

Con relación a Schopenhauer, quien ya realizaba críticas a las teorías dualistas y materialistas propuestas hasta ese momento, postuló la voluntad como la esencia del todo. Esta será tomada como clave para intentar plantear una respuesta al problema contemporáneo de la conciencia.

En cuanto a las teorías dualistas, Schopenhauer dirige su crítica contra el dualismo basado en su postulado de dos propiedades irreductibles (mente y cuerpo). Así mismo, plantea que esta teoría ignora que ambas propiedades subyacen de una única fuerza: la voluntad. Por tanto, fracasa en explicar el puente ontológico entre lo mental y lo físico precisamente porque omite considerar la voluntad como fundamento último de la realidad. Esta crítica se fundamenta al afirmar que el noúmeno no es un límite vacío del conocimiento, sino la voluntad misma.

De igual modo, cuestiona el reduccionismo materialista y las teorías que reducen la conciencia a meras configuraciones cerebrales, pues al hacerlo dejan de lado la voluntad

entendida como la cosa en sí. Así, se sostiene que el reduccionismo materialista falla al concebir la conciencia como mero epifenómeno de procesos neurofisiológicos, pues ignora por completo el trasfondo metafísico que da unidad y sentido a toda experiencia. Mientras la neurociencia y las ciencias empíricas describen con precisión los correlatos físicos de la percepción y el pensamiento, Schopenhauer recuerda que esa descripción nunca alcanzara a explicar por qué existe una vivencia subjetiva.

De ahí que, al situar la voluntad en el centro de la metafísica, Schopenhauer no solo refuta la pretensión del materialismo de agotar lo real con lo corpóreo, sino que ofrece un fundamento único que integra mente y mundo bajo un mismo sustrato primordial. Así, cualquier teoría que postule dos sustancias irreducibles o reduzca la conciencia a meras configuraciones cerebrales pasa por alto este principio unificador: la voluntad como cosa en sí y la mente como su mera objetivación.

Finalmente, desde esta postura puede entenderse la propuesta de Schopenhauer como un monismo, donde mente y cuerpo son dos modos de objetivar la misma fuerza primordial. Esta teoría consiste en un sustrato único que refracta en propiedades físicas como mentales. En este esquema, la voluntad explica la cohesión ontológica y la causa final, mientras que la mente es el aspecto fenoménico explicable por la causalidad y las formas a priori en la conciencia. Así, Schopenhauer ofrece un marco en el que se unifica y trasciende las dicotomías tradicionales al situar la voluntad como fundamento de la realidad y la experiencia consciente.

Este capítulo se exploró las principales corrientes de la filosofía de la mente contemporánea y su relación con el problema de la conciencia, como lo son el dualismo y sus variantes (dualismo de sustancia, dualismo de propiedad, epifenomenalismo), teorías

monistas (panpsiquismo, eliminativismo, teoría de la identidad, naturalismo biológico) el materialismo, el emergentismo y funcionalismo. En consecuencia, a esta descripción se identifica algunos problemas recurrentes en estas teorías como lo son, primero, ninguna teoría resuelve plenamente la relación entre lo físico y lo subjetivo. Segundo, la experiencia consciente escapa a descripciones objetivas. Por último, las dicotomías (mente/cuerpo) persisten sin un sustrato común.

En el siguiente capítulo se retoman estas limitaciones identificadas para posicionar a Schopenhauer como una alternativa integradora al proponer respuestas a las limitaciones, proponer una vía alternativa y señalar como en la actualidad se mantiene su vigencia y relevancia.

3 Capítulo III. Mas allá del cerebro: a la luz de la metafísica de la voluntad

En este capítulo se establecerá un diálogo crítico entre la filosofía de Schopenhauer y las teorías contemporáneas de la filosofía de la mente, para destacar su vigencia y originalidad. Inicialmente se retomará la crítica al noumeno kantiano y la refutación del dualismo cartesiano, para así abordar las objeciones de Schopenhauer al dualismo. Seguido de esto se plantea a Schopenhauer frente a las teorías materialistas y eliminativistas, al igual que las críticas que justifican su refutación. Por último, se establece un diálogo entre el nuevo realismo defendido por Markus Gabriel, donde se abordan las acusaciones de biologicistas hacia Schopenhauer y como se podría evidenciar una salida frente a esto.

El problema de la conciencia ha sido, desde la Modernidad, una de las cuestiones más debatidas del pensamiento filosófico. Su dificultad radica, en parte, en la imposibilidad de reducirla a una explicación unívoca sin perder su complejidad fenoménica, su carácter

subjetivo y arraigo en la vida orgánica. Las principales teorías que han intentado dar cuenta de ella (las teorías dualistas, por un lado, y los diversos monismos, ya sean idealistas o materialistas, por otro) comparten el rasgo de imponer un marco explicativo totalizante que termina por disolver alguno de los polos de la experiencia, ya sea, la interioridad vivida del sujeto, o bien su inserción en un mundo físico del que forma parte.

El dualismo, formulado paradigmáticamente por Descartes, establece una escisión ontológica entre mente y cuerpo, pensamiento y extensión, lo que lleva de inmediato a un dilema irresoluble: ¿Cómo pueden interactuar causalmente dos sustancias de naturaleza completamente distintas? Esta teoría, al preservar la autonomía de la conciencia, termina por convertirla en un ente aislado, desligado del mundo físico al que sin embargo debe influir. Las respuestas posteriores a este problema, desde el ocasionalismo hasta el paralelismo psicofísico, si bien intentaron preservar la coherencia del sistema, lo hicieron al precio de diluir la agencia del sujeto o de introducir entidades metafísicas que oscurecen más que esclarecer el fenómeno de la conciencia.

Por su parte, las soluciones monistas intentaron superar esta dicotomía mediante la reducción de uno de los términos. El idealismo trascendental kantiano y sus desarrollos hegelianos, al igual que Schopenhauer, como se verá más adelante, buscaron fundar una realidad en las estructuras del pensamiento o del espíritu, mediante el postulado que el mundo externo es, en última instancia, una construcción de la subjetividad. Sin embargo, en esta concepción, el cuerpo (con opacidad, su inercia y su sufrimiento) se vuelve un problema difícil de integrar, pues parece resistir a la transparencia de lo racional.

El monismo materialista, por el contrario, afirma que todo lo existente es materia en movimiento, intenta explicar la conciencia como un producto de procesos cerebrales, lo que

incurre en un reduccionismo que deja sin explicar la dimensión vivida, intencional y cualitativa de la experiencia subjetiva. El problema difícil de la conciencia, tal como fue formulado en la filosofía contemporánea, persiste precisamente allí donde estas explicaciones agotan su alcance.

Es en este punto donde la filosofía de Arthur Schopenhauer ofrece una ruptura decisiva. Su pensamiento no encaja ni en la lógica dualista ni en las formas tradicionales del monismo. Por el contrario, al introducir la noción de voluntad como fundamento metafísico de la realidad, Schopenhauer subvierte los términos clásicos del debate y propone una concepción en la que cuerpo y conciencia no se oponen ni se reducen el uno al otro, sino que aparecen como expresión de una misma raíz irracional y preconceptual.

Surge entonces una pregunta central: ¿La concepción schopenhaueriana de la voluntad permite superar los límites del dualismo idealista y las teorías monistas reduccionistas, al ofrecer una vía alternativa para pensar la relación entre mente y cuerpo, entre sujeto y mundo?

Responder a esta pregunta exige adentrarse en los fundamentos de su metafísica, en la articulación entre representación y voluntad, y en la crítica profunda que Schopenhauer dirige tanto al racionalismo moderno como a las ciencias naturales de su época. Solo desde allí podrá deslumbrarse el modo en que su propuesta reconfigura radicalmente la comprensión del fenómeno consciente y abre nuevas vías para pensar su enigmática naturaleza.

3.1 Objeciones de Schopenhauer al dualismo

Con respecto a las críticas hechas por Schopenhauer hacia las teorías dualistas, se parte de la reinterpretación del noumeno kantiano. Aunque Schopenhauer es considerado el heredero de la tradición de Kant, debido a que asimila su metodología en el WWV I, sin embargo, realiza una transformación radical del sistema kantiano. Especialmente importante es su crítica a la noción kantiana de noumeno como ente incognoscible.

Esta crítica es abordada por Pérez (2011), donde señala como para Schopenhauer no hay un equivalente entre noumeno y cosa en sí, ya que la cosa en sí si es posible de conocer, mientras que la idea de noumeno es insostenible, según él. Esto se debe a la dicotomía entre sensibilidad y entendimiento.

La idea de noumeno, como cosa en sí solo accesible a un entendimiento sin sentidos, esta fundada sobre las premisas de un espiritualismo radical completamente metafísico. Rechazando el espiritualismo y su división sustancialista entre sensibilidad y entendimiento, el concepto de noumeno se destruye. (p. 432)

Kant sostiene que el noumeno (la cosa en sí) no puede ser conocida, solo pensada negativamente, como aquello que está más allá de la experiencia. Schopenhauer acepta esta distinción entre fenómeno y cosa en sí, pero da un paso más allá: afirma que, si tenemos acceso a la cosa en sí, aunque no por la vía de la representación, sino a través de la vivencia inmediata del cuerpo como voluntad. Esta experiencia de uno mismo como querer (no como objeto representado, sino como impulso vital) le permite a Schopenhauer romper con la radical exterioridad del noumeno kantiano.

Ahora bien, esta crítica a Kant, según Sánchez (2022), permite también una crítica implícita al dualismo desde las construcciones más influyentes, como la de Descartes, en tanto que Schopenhauer elimina la separación entre sustancia pensante (*res cogitans*) y sustancia extensa (*res extensa*). De este modo, propone en su lugar una realidad metafísica (la voluntad) que se manifiesta tanto como cuerpo como conciencia. En este sentido, su reinterpretación del noúmeno como voluntad subvierte el dualismo, porque ya no hay dos sustancias heterogéneas, sino una sola realidad expresada de dos maneras.

El dualismo cartesiano ha sido uno de los postulados más influyentes de la historia moderna del pensamiento, al establecer una distinción tajante entre la *res cogitans* y la *res extensa*, es decir, entre la mente pensante y el cuerpo extenso. Esta división, aunque permitió dar cuenta de ciertas intuiciones fundamentales de la subjetividad moderna (como la autonomía del yo, la certeza del *cogito*, la distinción entre lo interno y lo externo), dio origen a una serie de dificultades que resultaron cada vez más insalvables. Una de estas la señalada por Schopenhauer por la incapacidad del dualismo para explicar la interacción entre dos sustancias heterogéneas.

El problema de interacción causal fue detectado por contemporáneos de Descartes y dio lugar a diversas soluciones teológicas o metafísicas que, en última instancia, esquivaban el problema más que resolverlo. El ocasionalismo, por ejemplo, sostuvo que era un dios que intervenía en cada acto para coordinar mente y cuerpo, mientras que la armonía preestablecida de respuestas como artificios destinados a sostener una ontología que no se corresponde con la experiencia.

Desde una lectura de Schopenhauer, estas propuestas son insuficientes, ya que no captan la vivencia inmediata del querer que se experimenta en el órgano vivo que es el

cuerpo. Al sustraer la causa de la interacción a un principio exterior (un dios que mediatiza o una armonía inscrita de antemano) se ignora el hecho de que la voluntad se manifiesta sin intermediarios: el dolor, el hambre y el impulso sexual todos revelan un querer que no necesita de una instancia para ponerse en acción.

La noción de la voluntad ofrece una salida al considerarse que se presenta como la única realidad fundamental. Bajo esta luz, la dificultad de concebir la interacción de dos sustancias radicalmente distintas pierde sentido, porque ya no hay dualidad ontológica entre *res cogitans* y *res extensa*. En su lugar, el cuerpo es aquello que la voluntad es en su forma fenoménica, y la mente, la estructura representacional que acompaña esta metafísica (Schopenhauer, 2009). Así, la única experiencia que se vive deja de ser un enigma para convertirse en el punto de partida de una metafísica unificada.

Teniendo clara la reinterpretación crítica que realiza Schopenhauer de la teoría kantiana, se plantea también un rechazo a la noción de una sustancia mental autónoma. Kant había mostrado que el sujeto del conocimiento no es una sustancia, sino una función trascendental. De modo que el -yo pienso- no es una cosa que existe por sí misma; en cambio, es una condición formal de posibilidad de la experiencia, tal y como es mencionado por Schopenhauer en el apéndice de la crítica kantiana:

Kant dice: son meras formas de nuestro intelecto, leyes no de la existencia de las cosas sino de nuestras representaciones de ellas, de ahí que solo valga para nuestra captación de las cosas; y por esto no puede alcanzar hasta más allá de la posibilidad de la experiencia, que era a donde se dirigía el interés. (2009, p. 491)

Schopenhauer recoge esta crítica y va más allá al afirmar que el sujeto del conocimiento no es un ente real, sino un polo funcional en el campo de la representación. En consecuencia, la mente no puede ser concebida como una entidad separada, como pretendía el dualismo, sino una función representacional surgida en el marco de una estructura unitaria.

La idea de una sustancia mental independiente resulta problemática, ya que, si la mente no es un ente que existe por sí mismo, sino únicamente un polo funcional en el acto de representar, desaparece la base ontológica que el dualismo precisa para sostener la separación mente y cuerpo. La mente deja de ser una -cosa- que interactúa con el cuerpo y se convierte en un modo de aparición dentro de un todo indivisible.

Las posturas dualistas son insuficientes desde la lectura de Schopenhauer porque si se entiende al sujeto no como una sustancia pensante, sino como la voluntad que se objetiva en la representación, se recupera la unidad del yo. El -yo pienso- deja de ser la prueba de una mente separada y pasa a ser la conciencia interna de un impulso vital que se expresa simultáneamente en el cuerpo (como sensación y acción) y en la mente (como idea y percepción). De este modo, la crítica kantiana a la sustancia mental se complementa con la metafísica de Schopenhauer, que reubica la fuente de la experiencia en la voluntad, en lugar de una entidad dualista o en procesos meramente físicos.

Schopenhauer realiza su aporte más original a la percepción del noúmeno. Para Kant el noúmeno es incognoscible, pero Schopenhauer (2009), sostiene que se tiene acceso directo a la cosa en sí o el noúmeno a través de una experiencia inmediata, ésta es la vivencia del propio cuerpo como voluntad. Cuando se siente deseo, dolor o miedo no son

solo representaciones de un objeto externo, sino que se experimenta desde dentro un impulso, un querer. Esta vivencia es la expresión directa de la cosa en sí.

Por tanto, lo que para Kant era radicalmente incognoscible, para Schopenhauer se torna cognoscible bajo la forma del querer vivenciado (Sánchez 2022). Esto resulta problemático porque la concepción kantiana de la cosa en sí como incognoscible deja un vacío metafísico que impide comprender el origen último de la experiencia. Asimismo, se limita la filosofía a una zona de sombras en la que el sujeto solo puede reconocer la forma de sus percepciones, sin saber jamás qué las impulsa. Si no es posible acceder al noumenon, la explicación de la conciencia y del impulso vital queda relegada a un mero límite de la representación.

La respuesta planteada por Schopenhauer consiste en identificar la voluntad con la cosa en sí, de modo que, convierte en comprensible lo incognoscible. La vivencia kantiana inmediata del impulso deja de ser un mero dato psicológico y se transforma en la vía directa para aprehender la realidad última. Así, la voluntad no solo fundamenta la representación, también ofrece el acceso más auténtico al ser, al unificar sujeto y objeto en la misma raíz vital.

Esta reinterpretación realizada por Schopenhauer en WWV I, en *El apéndice, crítica a la filosofía kantiana*, permite disolver la división entre mente y cuerpo. De modo que, el cuerpo no es un objeto extraño ni una máquina gobernada desde fuera por una mente; es la manifestación inmediata de la voluntad, del mismo modo en que la conciencia (entendida como facultad representacional) es una objetivación derivada de esa misma raíz. Así, la unidad profunda entre lo psíquico y lo somático es la doble manifestación de una misma realidad. Lo descrito evidencia cómo la voluntad de vivir se manifiesta simultáneamente.

Las ideas dualistas resultan problemáticas porque ponen en jaque la idea de un sujeto dividido, incapaz de explicar cómo una sustancia mental inmaterial podría gobernar una máquina corporal mecánica sin violar las leyes de la causalidad física. Al proponer que “el cuerpo es la mera visibilidad u objetividad de la voluntad” (2009, p. 350). De este modo se elimina la necesidad de postular un yo secreto y retirado que dirige los hilos de la experiencia.

Hasta aquí, la mera identificación de cuerpo y voluntad no clarifica cómo surge la representación consciente. Si bien el cuerpo encarna el querer, hay que explicar también por qué esa energía interna adopta formas conceptuales y simbólicas. Schopenhauer (2009), responde a esta laguna al afirmar que la conciencia es una objetivación de la voluntad, es la proyección reflexiva de ese mismo impulso vital y no es un agregado extraño. Bajo este prisma, la representación es el modo en que la voluntad toma conciencia de sí misma, y el cuerpo, el vehículo en el que esa toma conciencia se representa en el mundo fenoménico. De este modo, la división entre mente y cuerpo se disuelve en una unidad ontológica que explica tanto la acción como la percepción.

Por tanto, el dualismo es sustituido por una metafísica de la expresión. En lugar de postular dos mundos o dos órdenes heterogéneos, Schopenhauer propone una visión en la que el fenómeno es siempre representación para un sujeto, pero cuyo fundamento es la voluntad, vivida y no representada. Esto significa que la división entre mente y cuerpo no es última, sino aparente. El cuerpo es la voluntad hecha objeto y la mente, su reflejo en el espejo de la representación.

En síntesis, la noción de voluntad como esencia frente al dualismo es entendida como principio unitario que se desdobra en dos modos de aparición: el primero, corporal y

sensorial, donde el querer se realiza en la carne; el segundo, representacional, donde ese mismo querer se reflexiona y se configura en ideas. De este modo, la aparente división entre percepción y acción, entre sentir y pensar, deja de ser un problema ontológico y se convierte en la expresión necesaria de un sujeto-voluntad que, en su doble modo, garantiza la unidad profunda de la experiencia vivida, de la voluntad de vivir como impulso hacia preservar su existencia.

En definitiva, la crítica schopenhaueriana al noumeno kantiano se erige como una refutación contundente de las diversas formas de dualismo, tanto clásico como contemporáneas, porque desplaza la raíz ontológica de la mente y el cuerpo a un principio único (la voluntad) y disuelve así la idea de dos sustancias o propiedades heterogéneas. Estos planteamientos confluyen con las objeciones al dualismo de sustancia cartesiano (que postula una *res cogitans* separada de la *res extensa*) o el dualismo de propiedad (el cual atribuye a la mente cualidades inexplicables en términos físicos). Schopenhauer muestra que hay una misma fuerza que se manifiesta corporalmente en sensaciones e instintos y representacionalmente en ideas, por lo que no existe -un yo secreto y retirado- que dirige una máquina corporal.

De este modo, la teoría del epifenomenalismo, que reduce la conciencia a mero subproducto sin agencia causal, sería así mismo insuficiente. Debido a que ignoran la vivencia inmediata del querer, que se presenta sin intermediarios y revela la cosa en sí en acto. Una posible respuesta alternativa podría hallarse en la noción de voluntad como esencia, pues al identificarse con la cosa en sí y hacerse cognoscible en la experiencia vivida, unifica sujeto y objeto, mente y cuerpo, en una sola metafísica de la expresión que supera los límites del dualismo y del reduccionismo monista.

En consecuencia, la filosofía de Arthur Schopenhauer representa una ruptura con el dualismo clásico, especialmente por la crítica al dualismo cartesiano, debido a su incapacidad para explicar la experiencia vivida del sujeto. En lugar de dividir al ser humano en una sustancia pensante y otra física, afirma que el cuerpo es la manifestación fenomenológica de la voluntad (Schopenhauer, 2009). De este modo, el dolor, el deseo o el hambre no son fenómenos mentales que actúan sobre un cuerpo mecánico, sino expresiones directas de un mismo impulso vital. Así, la voluntad se revela tanto en la acción corporal como en la conciencia, disolviendo la dicotomía entre lo físico y lo psíquico.

Esta visión se sostiene en una reinterpretación del noumeno kantiano. Schopenhauer propone que se accede a la cosa en sí a través de la vivencia inmediata del cuerpo como voluntad. Es así que cuando se experimenta un deseo o sufrimiento, no solo se percibe un fenómeno externo, también es posible sentir la voluntad que actúa desde dentro. Esta experiencia subjetiva, lejos de ser un mero dato psicológico, es la puerta de acceso a la realidad última. Por esto, al identificar la voluntad con el noumeno, Schopenhauer unifica lo fenoménico (cuerpo) y lo nouménico (voluntad), evita el vacío metafísico kantiano y supera la división entre sujeto y objeto.

Además, Schopenhauer rechaza la idea de una sustancia mental autónoma. Para él, la conciencia es un polo funcional en el campo de la representación. El sujeto es la expresión de la voluntad que se objetiva tanto en acción física como en procesos mentales. Esto desmota la base ontológica del dualismo: la mente es un modo de aparición de la voluntad en el plano fenoménico, no una -cosa- que interactúa con el cuerpo.

En definitiva, Schopenhauer no es dualista porque su metafísica de la voluntad unifica mente y cuerpo bajo un principio único, lo que evita la invención de dos sustancias

irreductibles, a saber, la conciencia original del mundo. De ahí que la aparente división entre percepción y acción, entre sentir y pensar, no es más que la expresión dual de una misma fuerza primordial. La filosofía schopenhaueriana va más allá de criticar el dualismo, es decir, la trasciende al mostrar que la experiencia consciente es un todo orgánico, arraigado en la voluntad como esencia irreductible y universal.

3.2 Schopenhauer frente al materialismo y eliminativismo

En el panorama contemporáneo de las ciencias cognitivas y la filosofía de la mente, las teorías materialistas han adquirido una preeminencia indiscutible. Basada en el supuesto de que toda realidad, incluida la conciencia, puede ser explicada exclusivamente en términos de procesos físico-químicos. Estas teorías postulan (como ya se ha descrito en el capítulo 2) que los fenómenos mentales son reducibles a estados neurobiológicos, identificables mediante técnicas empíricas y descriptibles en el lenguaje de las ciencias naturales. De este modo, la mente queda subsumida al funcionamiento del cerebro, y la conciencia se interpreta como un epifenómeno o, en el mejor de los casos, como un producto emergente de la actividad neuronal.

Esta posición, sin embargo, arrastra consigo una serie de dificultades filosóficas que han sido objeto de críticas desde diversas corrientes, entre ellas, la filosofía de Arthur Schopenhauer. El principal problema que presentan estas teorías es su tendencia reduccionista, la cual, al intentar eliminar toda dimensión subjetiva de la experiencia, termina por disolver precisamente aquello que pretendía explicar: la conciencia como fenómeno cualitativo, unitario e interior.

Tal como ha sido señalado por Thomas Nagel (2000), lo esencial de la conciencia es su carácter fenomenológico, es decir, aquello que se siente desde la primera persona. Esta objeción se vuelve aún más aguda cuando se considera que ninguna descripción puramente física del cerebro puede, al menos en su forma actual, dar cuenta cabal del contenido cualitativo de los estados mentales, lo que David Chalmers denomina problema difícil de la conciencia. En efecto, la identificación de correlatos neuronales no agota la cuestión de por qué, ni cómo, ciertos procesos den lugar a la experiencia consciente o *qualia*.

Schopenhauer postula la *vivencia interior* como un dato subjetivo con acceso privilegiado a la realidad, lo cual establece una conexión directa con lo que la filosofía contemporánea, específicamente Lewis (1992) define como *qualia*. Esta relación permite afirmar que el planteamiento de Schopenhauer anticipa conceptualmente la noción de *qualia*, aunque trascendiéndola al vincularla a una dimensión metafísica.

Esta limitación no es meramente empírica, sino conceptual. ¿Puede una teoría que niega el estatus ontológico propio de la experiencia subjetiva, y que reduce lo mental a lo cerebral, explicar satisfactoriamente lo que significa ser consciente? ¿no corre el riesgo, al ignorar la distinción entre la representación y aquello que la sostiene, de incurrir en una forma renovada de fisicalismo dogmático? Estas preguntas permiten abrir el campo a una crítica más radical: si el materialismo parte de la premisa de que todo es cuerpo, ¿Cómo puede dar cuenta de la interioridad que no es espacial ni cuantificable, pero que constituye el fundamento mismo de la vida mental?

En este punto, el pensamiento de Schopenhauer se revela como una alternativa filosóficamente fértil. En lugar de identificar la mente con la materia, Schopenhauer invierte la dirección explicativa: lo primario no es la sustancia material, sino la voluntad

ciega e inmediata, que se manifiesta en todas las formas de vida y cuyo grado más alto de objetivación es precisamente el ser humano. Para Schopenhauer, la conciencia no es un subproducto del cerebro; es la forma más elevada de representación, mediada por el entendimiento y subordinada, en última instancia, a la voluntad. De este modo, la mente no se explica por la materia, por el contrario, ambas se integran en una relación más compleja en la que lo fisiológico es expresión fenoménica de una metafísica más profunda.

Esto resulta especialmente relevante frente a las teorías que insisten en que la conciencia emerge de sistemas suficientemente complejos (como el emergentismo). Desde la perspectiva schopenhaueriana, esta explicación es insuficiente, ya que no aclara el porqué de esa emergencia ni su contenido esencial. El fenómeno consciente no puede derivarse simplemente de la organización de la materia; necesita más bien, una instancia que exceda la causalidad física y que pueda dar razón del carácter teleológico, intencional y afectivo de la experiencia. La voluntad, como núcleo irracional del ser, introduce esa dimensión originaria que el materialismo tiende a omitir.

Así, una posible relectura contemporánea de Schopenhauer permitiría sostener que la conciencia no puede ser comprendida únicamente en términos físicos, porque su origen no es físico. Por el contrario, se trata de la manifestación representacional de una fuerza que antecede y atraviesa la materia. Si bien el cerebro constituye una condición de posibilidad para su despliegue fenoménico, no agota su sentido ni su fundamento. En este marco, la conciencia no aparece como un producto secundario. Tal inversión de la lógica materialista abre su espacio conceptual distinto: uno en el que la experiencia consciente no se reduce a procesos neuronales, sino que se concibe como la forma última de autoconciencia de una realidad más original.

La crítica schopenhaueriana al materialismo y al eliminativismo cobra nueva relevancia al proyectarse sobre las teorías contemporáneas del funcionalismo, el emergentismo, el neurocentrismo y el naturalismo.

Schopenhauer rechaza el materialismo en tanto este reduce la conciencia a meros fenómenos cerebrales y explicaciones mecanicistas. De modo que el mundo como representación solo es posible en la medida en que la voluntad es la cosa en sí que subyace a toda representación. Esto resulta problemático porque ningún arreglo de estímulos neuronales logra dar cuenta de la unidad subjetiva ni del carácter intencional de la experiencia consciente. Por tanto, el materialismo incurre en una explicación por mera correlación física, pero no delinea la fuerza motriz originaria que impulsa esa correlación.

El materialismo contemporáneo sostiene que todo fenómeno mental —desde la percepción básica hasta la experiencia estética más compleja— es reducible a estados y procesos neuronales. No obstante, desde una perspectiva schopenhaueriana, este enfoque adolece de un vacío explicativo fundamental: prescinde por completo de la fuerza motriz originaria que confiere cohesión y sentido a la experiencia, y elude la pregunta ontológica central: ¿por qué existe un sujeto que experimenta X? Según Schopenhauer (2009), al reducir la mente a mero epifenómeno físico, el materialismo se limita a establecer correlaciones, sin ofrecer una explicación causal primera.

Esto es insuficiente, ya que la conciencia es la manifestación fenomenal de una voluntad subyacente e inconsciente, no un agregado de datos neuronales. Schopenhauer, afirma que “el mundo es mi representación” (2009, p. 51) únicamente porque la cosa en sí (la voluntad) se despliega a través de la forma espacio temporal y los conceptos del entendimiento. Así, lo esencial no es la materia cerebral, sino ese impulso primordial que

anima al organismo y al pensamiento. El reto interpretativo consiste en reconocer que lo que se llaman estados mentales no son casualidades emergentes de la materia, por el contrario, son expresiones particulares de una fuerza única e irreductible.

La respuesta alternativa a esta discusión se halla en concebir el acto de conocer como una doble vertiente. Por un lado, la objetivación cerebral de estímulos externos; por otro, la inversión interna de la voluntad que otorga a esos estímulos un horizonte intencional. Bajo este esquema, los procesos neuronales serían comparables a las olas en la superficie de un lago, mientras que la voluntad sería el agua misma. Sin ella, las olas no tendrían existencia ni coherencia. Este modelo interpretativo rescata la primacía de la voluntad como esencia ontológica y sitúa al materialismo en su justo lugar, es decir, como descripción parcial de la representación, más incapaz de penetrar el dominio neumónico donde reside el verdadero motor de la experiencia consciente.

En cuanto al eliminativismo, esta teoría que propone desechar conceptos como lo son -creencia- o -deseo- en favor de un vocablo puramente neurocientífico. Esto desde la visión de Schopenhauer es una amputación del sujeto mismo, debido a que, al vaciar de contenido volitivo la explicación, se despoja a la mente de toda intencionalidad auténtica. Esto hace que sea insostenible dicho planteamiento. ¿De qué sirve describir meros patrones sinápticos si no existe un agente al que esos patrones puedan atribuirse un yo que crea, anhele o tema?

En palabras de Schopenhauer:

La fisiología intenta reducir a causas orgánicas los sucesos exteriores, los movimientos voluntarios inmediatos; por ejemplo, pretende explicar el movimiento

del músculo por una afluencia de jugos, pero suponiendo que llegara realmente a una explicación profunda de esa clase, ello no aboliría nunca la verdad inmediatamente cierta de que todo movimiento voluntario es fenómeno de un acto de voluntad. (2009, p. 160)

La principal divergencia entre estas posturas y la crítica que anticipó Schopenhauer consiste en suprimir conceptos relacionados con el estado consciente de las explicaciones sobre la mente, es decir, el eliminativismo suprime la conciencia, mientras que Schopenhauer propone la conciencia con un rol relevante dentro de su filosofía. Este consiste en entender la conciencia como la instancia normativa y teleológica que hace posible toda experiencia representacional.¹

La conciencia se sitúa entonces como la intersección del principio de razón suficiente y la voluntad. En otras palabras, es el espacio en el que los fenómenos se ordenan según categorías de causalidad tiempo y espacio, pero siempre al servicio de la voluntad. El papel de la conciencia es así constitutivo, ya que revela la voluntad bajo la forma de representaciones inteligibles, provee los datos universales de las ciencias particulares. De este modo, su inclusión no solo presenta la intencionalidad auténtica de la mente humana (que es despojado por el eliminativismo), también fundamenta la unidad ontológica entre materia, intelecto y voluntad.

Desde la perspectiva funcionalista (que analiza los estados mentales por su papel causal dentro de un entramado de entradas y salidas) persiste el riesgo de concebir la mente

¹ La problematización de la tendencia contemporánea hacia un lenguaje objetivante en las explicaciones filosóficas y las *geisteswissenschaften* (particularmente su limitación epistémica para dar cuenta de dimensiones fenomenológicas y hermenéuticas) será objeto de críticas sistemáticas en futuros desarrollos teóricos, donde se fundamentará la necesidad de un paradigma lingüístico alternativo.

como una simple terminal de señales. Este planteamiento sería insuficiente, ya que tal modelo olvida la pulsión originaria que confiere unidad y direccionalidad a dichos procesos. Desde la filosofía de Schopenhauer una alternativa se halla en reconocer la voluntad como esencia irreductible. Solo al aceptar la existencia de una fuerza dinámica primaria es posible explicar por qué ciertos estados funcionales no son meros engranajes desconectados, sino elementos cohesionados de una experiencia consciente unificada.

Por otra parte, el emergentismo postula que la conciencia surge de cierta complejidad organizativa del cerebro. Si bien Schopenhauer admite que la representación (el cuerpo y sus estados) manifiesta la voluntad de modo emergente, advierte que esa manifestación no agota la realidad ontológica. En otras palabras, el emergentismo propone explicar la conciencia como producto de la complejidad cerebral, mientras que Schopenhauer señala la emergencia de la conciencia como un proceso de revelación de la voluntad. De este modo, la emergencia no es un surgimiento arbitrario, es decir, la voluntad es origen y fundamento de las propiedades emergentes, no meros epifenómenos.

Desde la óptica schopenhaueriana, el emergentismo incurre en una insuficiencia crucial, pues ignora la fuente ontológica que hace posible tal emergencia. Por tanto, se genera una dificultad para este planteamiento porque, al describir la mente como algo que surge de la complejidad neuronal, se asume implícitamente que la materia posee ya en sí misma una capacidad teleológica o valorativa, cuando en realidad carece de todo horizonte intencional salvo que sea impulsada por una fuerza previa.

Como afirma Schopenhauer,

El que la sensación a partir de la cual llegamos a la percepción surja por la resistencia que sufre la manifestación de fuerza de nuestros músculos o se produzca por la impresión visual en la retina, la auditiva en el nervio óptico, etc., da en esencia lo mismo: en cualquier caso la sensación sigue siendo un mero dato para el entendimiento, único capaz de concebirla como efecto de una causa distinta de ella, causa que él intuye ahora como algo exterior, es decir, algo que, instalado en la forma del espacio que habita en el entendimiento antes de toda experiencia, lo ocupa y lo llena. Si no fuera por esa operación intelectual, para la cual han de encontrarse ya en nosotros esas formas, sería imposible que, a partir de una mera sensación, dentro de nuestra piel surgiera la intuición de un mundo externo objetivo. (p. 68)

Desde la noción de Schopenhauer, la representación corpórea (con sus sensaciones, percepciones e incluso reflejos instintivos) puede entenderse como una manifestación emergente de la voluntad, pero esa manifestación no agota la realidad del fenómeno volitivo. El cuerpo es únicamente el vehículo fenoménico en el que la voluntad cobra forma, mas no su agente productivo. Cabe señalar que la capacidad intelectual es atribuida por Schopenhauer únicamente a los humanos.

Al distinguir dos modos fundamentales del conocer que consisten en el conocimiento intuitivo (inmediato, individual y ligado al dato sensible) y la razón abstracta (discursiva universal y dependiente de conceptos), permite hacer un tránsito de la realidad fenoménica a la reflexión, así mismo, pasar a los conceptos discursivos y abstractos de la razón (Schopenhauer, 2009). De este modo, la razón abstracta elabora juicios universales que trascienden el aquí y el ahora de la intuición, lo que permite construir representaciones

abstractas (como la causalidad y la esencia de la materia) que ningún otro ser viviente puede formular.

Así es planteado en la siguiente afirmación:

La materia es en todas las mentes la misma; pero es en la perfección de la forma que aquella asume en cada uno, donde se halla la diferencia en la que se basa en último término la tan variada gradación de las inteligencias: así pues, esa diferencia está presente ya en la raíz, en la captación intuitiva, y no surge por primera vez en lo abstracto. Por eso la originaria superioridad de espíritu se muestra tan fácilmente en cualquier ocasión y se hace enseguida palpable y odiosa para los demás.

(Schopenhauer, 2009, p.105)

En consecuencia, solo el ser humano posee la capacidad intelectual para elevarse desde la captación sensible hasta la formulación de conceptos universales, lo que lleva a la intuición hacia un plano reflexivo. Esta facultad abstracta configura la superioridad del espíritu humano sobre los instintos y los reflejos animales, pues solo los sujetos captan lo universal a partir de lo particular y otorgamos a la realidad un orden conceptual que excede las meras vivencias.

Una posible reformulación al planteamiento emergentista consiste en concebir éste como un proceso de revelación de la voluntad. En otras palabras, la organización cerebral no crea la mente, sino que la manifiesta bajo ciertas condiciones de complejidad y unidad. En este sentido, la emergencia sería comparable a la eclosión de un manantial que, al encontrar un cauce adecuado, deja al descubierto su causa subyacente. De este modo, el emergentismo de la conciencia desde Schopenhauer, sería la revelación progresiva de una

fuerza originaria que subyace a todo fenómeno representacional, y no propiedades mentales inexplicables ni meros epifenómenos.

En consecuencia, estas críticas y planteamientos es posible afirmar que la filosofía de Arthur Schopenhauer se erige como una crítica al materialismo y al eliminativismo, corrientes que dominan gran parte del pensamiento contemporáneo en ciencias cognitivas. Mientras que el materialismo reduce la conciencia a procesos físico-químicos cerebrales, y el eliminativismo propone eliminar conceptos metafísicos por considerarlos obsoletos, Schopenhauer postula la voluntad (*wille*) como principio metafísico irreductible que subyace a toda realidad. Su enfoque preserva la complejidad de la experiencia consciente sin recurrir a dualismos y rechaza la simplificación reduccionista.

Este planteamiento logra invertir la lógica materialista al proponer la materia como una manifestación fenoménica de la voluntad, no su causa. De modo que el mundo físico (incluyendo el cerebro) no es más que la objetivación de una fuerza primordial e irracional que precede a toda representación. Así, la conciencia no emerge de la actividad neuronal, sino que es la forma más elevada en que la voluntad se autoconoce.

Schopenhauer muestra que lo mental y lo físico son facetas de una misma realidad metafísica. La correlación entre estados cerebrales y experiencias subjetivas implica emergencia desde un sustrato común y no causalidad. Por tanto, no es materialista ni eliminativista ni una variante de estas teorías porque su metafísica trasciende la dicotomía entre lo físico y lo mental. Su crítica va más allá de exponer las limitaciones del reduccionismo, a su vez ofrece una alternativa filosófica que preserva la riqueza de la experiencia subjetiva. La conciencia en este contexto no se reduce ni se limita, por el

contrario, se comprende como la expresión más refinada de una voluntad que todo lo impregna, por lo que se unifica lo mental y lo material en una sinfonía metafísica.

3.3 Ecos de la voluntad en la filosofía de la mente actual

No obstante, a lo expuesto anteriormente sobre como la filosofía de Arthur Schopenhauer es tradicionalmente asociada al idealismo trascendental y a una crítica férrea al realismo. Autores como Sánchez (2022), han planteado un desafío interpretativo al revelar tensiones entre su rechazo explícito del realismo y la presencia de elementos que, paradójicamente, podrían fundamentar una postura realista.

Esta postula señala que a pesar Schopenhauer identifica el realismo con el materialismo dogmático y el optimismo metafísico (ambos incompatibles con su pesimismo ético), su sistema filosófico contiene argumentos que permiten una lectura heterodoxa orientada hacia el realismo. En particular, por cómo su idealismo trascendental, al distinguir entre fenómeno y cosa en sí, no niega la realidad empírica del mundo externo, sino que la redefine como *wirklichkeit* (realidad efectiva), mediada por la causalidad.

Además, señala que la cosa en sí, entendida como voluntad irracional, introduce un núcleo ontológico confuso que trasciende la subjetividad, ofreciendo un puente hacia un realismo ontológico. La relevancia de esta discusión radica en su capacidad para cuestionar la interpretación canónica de Schopenhauer como idealista radical y en su potencial diálogo con el -nuevo realismo-, corriente contemporánea que busca reivindicar la independencia de lo real frente a construcciones subjetivistas. Sin embargo, este enfoque enfrenta límites, como el problema de la individuación, donde la unidad monista de la voluntad choca con la

diversidad fenoménica. Así, se ilustra cómo sistemas filosóficos aparentemente antirrealistas pueden albergar herramientas para repensar la relación entre sujeto objeto.

No obstante autores contemporáneos como Markus Gabriel, quien es exponente del Nuevo Realismo, critican a Schopenhauer bajo la etiqueta de biologicista contaminado de -darwinitis- (2016), que según él junto a lo que llama -neuromanía- han contribuido a establecer lo que hoy se conoce cómo neurocentrismo. Así, lo evidencia en la siguiente cita:

En la primera mitad del siglo XIX Arthur Schopenhauer comenzó a describir el comportamiento específicamente humano de un modo “protosocialdarwinista en *El mundo como voluntad y representación*” Explicaba, por ejemplo, circunstancias como el enamoramiento, o incluso todos los eventos sociales que rodean la sexualidad humana, como ritos de apareamiento, lo que en su caso iba de la mano con una acentuada misantropía general y en particular con una notable misoginia. (Gabriel, 2016, p. 36).

Gabriel (2016), se une a los pensadores que definen a Schopenhauer como naturalista, lo que lo hace objeto de críticas por exponentes del nuevo realismo como es el caso de Markus Gabriel. Estas críticas radican en sostener que la filosofía de Schopenhauer reduce lo humano a un determinismo biológico afín al darwinismo, debido a que ignora dimensiones como la libertad espiritual y la autodeterminación. Según este planteamiento, Schopenhauer, al identificar la esencia del mundo con la voluntad (una fuerza ciega, irracional y arraigada en lo orgánico), prioriza explicaciones naturalistas que equiparan la existencia a pulsiones instintivas y procesos fisiológicos, relegando la agencia humana a meros epifenómenos de mecanismos neurobiológicos.

Esta perspectiva lo enmarca dentro del neurocentrismo, el cual subordina la conciencia y la subjetividad a funciones cerebrales, y del naturalismo radical, por negar cualquier trascendencia no material. Para Gabriel, esta visión no solo simplifica la complejidad de lo real, sino que también reproduce un reduccionismo que, al exaltar la biología como marco único de comprensión, oscurece la posibilidad de una libertad auténtica o de un sentido no determinado por imperativos naturales. Así, la crítica resalta una paradoja en Schopenhauer: aunque su metafísica de la voluntad busca trascender el fenómeno, su énfasis en lo corporal y lo instintivo lo ancla en un paradigma biologicista que, según sus detractores, limita la riqueza ontológica de la experiencia humana.

Uno de los argumentos usados para definir a Schopenhauer como biologicista, naturalista o neurocentrista radica en el planteamiento de la metafísica del amor sexual. Es indudable que Schopenhauer, en su Metafísica del amor sexual, recurre a explicaciones biológicas que guardan cierta afinidad con planteamientos darwinianos, particularmente al vincular el impulso sexual con la perpetuación de la especie. Sin embargo, reducir su teoría a un mero biologicismo determinista (como sugiere Markus Gabriel) resulta simplificador y desatiende el núcleo metafísico que estructura su pensamiento basado en la voluntad como fundamento ontológico.

Frente a esto es posible argumentar como Schopenhauer no encaja en teorías materialista ni las variaciones que han surgido desde su época hasta la actualidad, y debido a que tampoco encaja en las teorías dualistas se sostiene la vigencia de su planteamiento como novedoso al romper con las definiciones tradicionales. Así es sostenido por Castillo: "Schopenhauer rompe decididamente con aquella ontología [cartesiana], cuya falsedad se

revela porque el desarrollo de la misma a lo largo de la Edad Moderna conduce a su disolución" (2013 p. 7).

Al describir el amor sexual como una "astucia de la voluntad", los instintos biológicos (como el deseo de procreación) operan como mecanismos al servicio de una fuerza trascendente. La voluntad, entonces es entendida como esencia que utiliza estos impulsos para asegurar su propia manifestación en el plano fenoménico. Así, lo biológico no es autónomo ni autosuficiente. Es subordinado a un principio metafísico que lo trasciende. La diferencia radical entre Schopenhauer y Darwin reside en que, mientras Darwin enfatiza la selección natural como motor evolutivo, Schopenhauer sitúa la biología dentro de un marco teleológico dirigido por una voluntad ciega, no reducible a meras leyes naturales.

Aunque Schopenhauer reconoce el papel del cuerpo y los instintos (por ejemplo, al analizar el amor como un fenómeno arraigado en la fisiología), su enfoque no se agota en lo neurobiológico. Para él, la conciencia humana y sus conflictos, como el sufrimiento amoroso, son expresiones de la voluntad en lucha consigo misma, no meros epifenómenos de procesos cerebrales. Esto distancia su pensamiento del neurocentrismo, corriente que reduce la subjetividad a funciones neuronales, ya que Schopenhauer postula una realidad metafísica (la voluntad) que precede y condiciona toda experiencia material.

Un elemento clave que desmiente el supuesto determinismo biológico en Schopenhauer es su teoría de la negación de la voluntad. Si bien la voluntad impone sus designios a través de instintos, el ser humano puede trascender este ciclo mediante la ascesis, el arte o la compasión. Esta posibilidad de liberación espiritual demuestra que su sistema no se reduce a un naturalismo cerrado. La autodeterminación, en Schopenhauer

reside en la capacidad de resistirla, lo que introduce una fisura en cualquier lectura puramente biologicista.

De este modo, Schopenhauer sí emplea un lenguaje naturalista, pero su proyecto filosófico es metafísico, no científico. Al describir la voluntad como esencia del mundo, trasciende el empirismo para postular una realidad inmanente y a la vez trascendente. Esto lo aleja del darwinismo estricto, que opera en el plano fenoménico, y lo acerca a una ontología que integra lo biológico como una capa superficial de un drama metafísico más profundo. Autores como Castillo (2013), ha afirmado que debido a lo anterior “Schopenhauer sitúa su filosofía entre el idealismo y el materialismo, mediante un juego de perspectivas complementarias” (p. 21).

En síntesis, etiquetar a Schopenhauer como biologicista ignora la jerarquía ontológica de su sistema, la cual consiste en que la biología es un medio de la voluntad, no su origen. Su análisis del amor sexual, aunque emplea términos darwinianos, está subordinado a una metafísica que cuestiona la primacía de lo material. Por ello, reducir su pensamiento al neurocentrismo o al naturalismo determinista no solo es inexacto, sino que oscurece su originalidad al negar la tensión entre lo biológico y lo metafísico que define su obra. Schopenhauer no es un darwinista, es un filósofo que usa la biología para iluminar no para agotar el misterio de la existencia.

La acusación de que Schopenhauer reduce lo humano a un determinismo biológico ignora uno de los pilares centrales de su filosofía: la capacidad del arte para suspender la voluntad, un mecanismo que desmonta cualquier intento de encasillarlo en un biologicismo reduccionista. A continuación, se expone cómo la estética schopenhaueriana, junto a otras

dimensiones de su pensamiento, evidencia que su sistema trasciende lo meramente naturalista.

Para Schopenhauer (2009), el arte (especialmente la música, la poesía y las artes visuales) permite al ser humano acceder a un estado de contemplación pura, donde la mente se libera temporalmente de la tiranía de la voluntad. En esta contemplación estética, el individuo deja de ser un "sujeto deseante" atado a los impulsos y se convierte en un "sujeto cognoscente puro". Al contemplar las Ideas en términos platónicos (esencias eternas que trascienden lo fenoménico), el ser humano experimenta una serenidad ajena al ciclo de sufrimiento impulsado por la voluntad.

Este proceso, que no solo es ajeno a explicaciones biológicas, también presupone una facultad espiritual. Esta facultad consiste en la capacidad de abstraerse de lo corpóreo para acceder a lo universal. Si Schopenhauer fuera un biologicista, ¿cómo explicar esta vía de escape que niega, aunque sea momentáneamente, los imperativos de la naturaleza? Castillo sostiene lo anterior al afirmar que "El pleno conocimiento del mundo como espejo de la Voluntad se alcanza en el arte [...] la afirmación o negación de la Voluntad se muestra en la ética que culmina en la santidad". (2013, p. 13)

De este modo, la crítica al supuesto -darwinismo- de Schopenhauer olvida su teoría de la negación de la voluntad, acto radical mediante el cual el ser humano puede rechazar los mandatos instintivos. Como sostuvo Castillo "El hombre no es esencialmente cognoscente, sino volente [...] abriendo así el camino para una comprensión de éste en términos de pulsión". (2013, p. 23). A través de la -ascesis-, el asceta o el sabio logran silenciar la voluntad de vivir, por lo que alcanza un estado de resignación que Schopenhauer (2009) compara con la iluminación budista.

Este acto de autodeterminación (que implica dominar pulsiones biológicas como el deseo sexual o el miedo a la muerte) es incompatible con un determinismo estricto. La posibilidad misma de negar la voluntad demuestra que, para Schopenhauer, lo biológico es superable mediante la voluntad consciente de no querer, es decir que lo biológico no es una prisión irrevocable.

La fundamentación ética en la compasión, es entendida como el reconocimiento de que todos los seres compartimos la misma esencia (la voluntad). Este sentimiento no surge de mecanismos evolutivos darwinianos (como la selección de grupos), es más una comprensión metafísica de la unidad ontológica de lo existente. Por lo que, la compasión, al motivar acciones desinteresadas, trasciende el egoísmo biológico que Schopenhauer atribuye a la voluntad de vivir. Así, su ética no se reduce a adaptaciones naturales, en cambio apela a una conexión espiritual entre individuos, algo irreducible al marco neurocéntrico.

La crítica que presenta a Schopenhauer como un pensador reducible al biologicismo determinista pasa por alto una distinción fundamental en su sistema filosófico. Esta es la diferencia entre instinto (ciego) y motivación (consciente). Esta distinción no solo desmonta la acusación de reduccionismo naturalista, también revela cómo Schopenhauer reserva un espacio ontológico para la libertad humana, incluso dentro de un universo regido por la voluntad irracional. A continuación, se desarrolla esta contraargumentación:

Para Schopenhauer, el instinto es la expresión más pura de la voluntad en el reino animal. Se trata de un impulso ciego, automático y carente de reflexión, orientado a la supervivencia y la reproducción. Ejemplos clásicos son el impulso sexual, el hambre o el instinto maternal. Estos fenómenos, aunque biológicos, son para Schopenhauer

manifestaciones fenoménicas de la voluntad, que actúa como una fuerza metafísica subyacente.

Sin embargo, Schopenhauer no equipara el instinto con la totalidad de lo humano. Mientras los animales están enteramente gobernados por instintos, el ser humano, gracias a la razón, puede distanciarse de ellos. Esta capacidad de reflexión introduce un quiebre en la cadena causal de la voluntad, permitiendo la emergencia de motivaciones conscientes que trascienden lo meramente instintivo.

Esto es defendido por Zimmermann (2021), en la siguiente afirmación:

Schopenhauer es el primero que plantea el condicionamiento de las funciones intelectuales por las funciones afectivas' [...] la voluntad ya no es un atributo o una función más del pensamiento, sino que el pensamiento es un instrumento más subyugado a los deseos de la voluntad (p. 4).

Por otro lado, la motivación en Schopenhauer es un tipo de causalidad que opera en el ámbito humano, donde la voluntad se expresa a través de decisiones conscientes. A diferencia del instinto, la motivación implica, tanto autoconciencia (el individuo reconoce sus deseos y los evalúa), como mediación racional (La razón interviene para ponderar medios y fines), al igual que la posibilidad de resistencia (el ser humano puede negar impulsos instintivos)

De este modo, para Schopenhauer, aunque la motivación está enraizada en la voluntad, no está determinada mecánicamente por ella. La conciencia humana, al reflejar la voluntad, también puede contradecirla, como ocurre en la ética de la compasión o en la

negación ascética. Esto demuestra que lo biológico (instinto) y lo metafísico (voluntad) no son idénticos, sino que mantienen una relación de tensión.

El arte y la ascesis son algunos casos donde Schopenhauer describe acciones humanas que contravienen los imperativos biológicos. El arte por su parte, al contemplar una obra maestra como el individuo suspende temporalmente sus deseos para sumergirse en una experiencia estética desinteresada. Esta motivación no utilitaria no tiene equivalente en el reino animal y no sirve a la supervivencia.

La ascesis, por otro lado, evidencia como el asceta que ayuna, practica el celibato o se aísla del mundo actúa por una motivación metafísica, esta es negar la voluntad de vivir. Este acto de autodeterminación sería inexplicable en un marco puramente biologicista. Estos ejemplos muestran que, para Schopenhauer, el ser humano no es un autómatas biológico, sino un ser capaz de reconfigurar su relación con la voluntad mediante la conciencia.

Asimismo, la compasión como fundamento de la moralidad, definiéndola como el reconocimiento de la unidad esencial de todos los seres en la voluntad. A diferencia del instinto de supervivencia (egoísta y orientado a la perpetuación individual), la compasión es una motivación altruista que surge de una comprensión metafísica, no biológica.

Mientras el darwinismo explicaría la compasión como una adaptación evolutiva (ejemplo: cooperación para beneficio grupal), Schopenhauer la vincula a una verdad ontológica. Dicha verdad consiste en la ilusión de la individuación. Aquí, la motivación ética trasciende lo instintivo al apelar a una realidad nouménica (la voluntad como unidad), no a mecanismos de selección natural.

En síntesis, Schopenhauer no niega el sustrato biológico del instinto, pero lo subordina a una metafísica donde la conciencia humana introduce un espacio de libertad relativa. Si bien la voluntad es el fundamento último, su manifestación en el ser humano adquiere matices que desbordan el determinismo darwiniano. Así, la filosofía de Schopenhauer es un puente entre la necesidad natural y la posibilidad (frágil pero real) de escapar a ella mediante la conciencia y la ética, no es un callejón sin salida biologicista.

Finalmente, en cuanto a la vigencia de la obra y filosofía de Arthur Schopenhauer con relación a lo concerniente a la mente y la actual rama dedicada a su estudio, es decir filosofía de la mente, esta se mantiene como novedosa y original en relación al pensamiento contemporáneo. Su crítica al idealismo kantiano, su teoría de la Voluntad como esencia del mundo y su enfoque pesimista de la existencia humana no solo marcaron un quiebre con la tradición filosófica occidental, sino que también anticiparon debates y corrientes que siguen resonando hoy.

En primer lugar, las críticas a Kant aún tienen vigencia en el campo de la epistemología (Sánchez, 2022). Al postular la "cosa en sí" no como un misterio trascendente, sino al identificarla como voluntad, una fuerza irracional y ciega que se manifiesta en todos los fenómenos. Ha generado una crítica que sigue vigente en discusiones epistemológicas actuales, donde se debate la relación entre sujeto y objeto, y la posibilidad de acceder a una realidad más allá de las estructuras cognitivas. Schopenhauer, al identificar la Voluntad con el cuerpo y la experiencia interna, anticipó enfoques fenomenológicos y existencialistas que privilegian la corporalidad y la subjetividad encarnada.

En segundo lugar, la voluntad como núcleo irracional causó un giro radical en el desarrollo de las próximas posturas filosóficas. Este giro irracionalista influyó directamente el existencialismo, que abordó la absurdidad de la existencia. La idea de que la vida está dominada por el sufrimiento y la insatisfacción (el dolor del mundo) resuena en autores como Albert Camus, quien exploró el sinsentido de la existencia, y en Sartre, al destacar la angustia ante la libertad humana. Schopenhauer, así, sentó las bases para una filosofía que cuestiona el optimismo ilustrado y el progreso racional.

Schopenhauer insistió en que la conciencia no es primariamente racional, sino volitiva, arraigada en el cuerpo. Esta idea resuena en neurociencias contemporáneas que exploran la base biológica de las emociones y la intuición (por ejemplo, Antonio Damasio). Su rechazo al dualismo cartesiano y su énfasis en la unidad entre mente y cuerpo lo acercan a teorías inactivas de la cognición. En consonancia con lo anterior Pérez ha concluido que “no estará de más, sino todo lo contrario, patentizar la decisiva importancia de la filosofía de Schopenhauer en multitud de aspectos donde otras filosofías, sin embargo, más famosas, se encuentran en un estado más arcaico y mucho menos compatibles con las ciencias positivas del presente” (2011, p. 438).

Como resultado de lo expuesto anteriormente, la filosofía de Schopenhauer mantiene relevancia en diálogo con corrientes actuales que cuestionan el reduccionismo científico y reivindican la subjetividad. Su énfasis en la experiencia estética como acceso a lo trascendental se alinea con enfoques como el nuevo realismo especulativo, que busca recuperar la dimensión metafísica sin caer en dualismos. Además, su crítica a las teorías materialista y reduccionistas permiten anticipar el neurocentrismo (al negar que la

conciencia sea mero epifenómeno cerebral), por esto resuena en debates contemporáneos sobre la irreductibilidad de los *qualia*.

Como afirma Castillo (2013), Schopenhauer "sitúa su filosofía entre el idealismo y el materialismo, mediante un juego de perspectivas complementarias" (p. 21). Esta síntesis anticipa corrientes que integran lo biológico y lo espiritual. Incluso algunos autores han afirmado que "Schopenhauer funda una nueva tradición filosófica [...] denominada voluntarismo irracional, caracterizado por la omnipotencia del deseo, incluso en el ámbito del pensamiento" (Zimmermann, 2021, p. 4).

La vía del arte en Schopenhauer no solo propone una liberación momentánea de la voluntad, por el contrario, revela un monismo metafísico donde lo irracional es fundamento de toda realidad. Al unificar mente, cuerpo y mundo bajo el principio de la voluntad, su filosofía trasciende el dualismo cartesiano y el materialismo, lo que anticipa debates contemporáneos sobre la conciencia y la subjetividad. En un mundo dominado por explicaciones reduccionistas, Schopenhauer ofrece un marco para comprender la experiencia humana en su complejidad trágica y trascendente.

El monismo propuesto por Schopenhauer responde al problema de la conciencia al proponer una ontología integradora donde lo subjetivo y lo objetivo, lo mental y lo físico, son expresiones de una misma voluntad irracional. Esta perspectiva, además de evitar las limitaciones del reduccionismo y el dualismo, brinda un marco para comprender la conciencia como un fenómeno unitario, arraigado en una realidad metafísica que trasciende las dicotomías tradicionales.

Gracias al postulado de la voluntad como la cosa en sí, la mente y el cuerpo se presentan como manifestaciones fenoménicas de esta misma esencia. De esta manera, la conciencia no proceda de procesos físicos reducibles al cerebro, ni es una sustancia independiente; por el contrario, representa una forma superior de objetivación de la voluntad. Con ello, Schopenhauer resuelve la brecha explicativa entre lo físico y lo mental al integrarlos en un único sustrato metafísico, evitando el reduccionismo materialista y el dualismo cartesiano.

Esa esencia permite que la experiencia interna del cuerpo tenga un acceso directo a la realidad última. Así, se comprende la conciencia como la autopercepción de la voluntad en su manifestación más refinada, en lugar de un epifenómeno cerebral. De este modo, el monismo schopenhaueriano trasciende la causalidad física al proponer que la conciencia es una expresión de la voluntad, no un mero producto de la complejidad cerebral.

Por último, aunque la voluntad actúe como fuerza determinante, Schopenhauer reconoce que la conciencia humana puede trascenderla mediante el arte, la compasión o la negación ascética. Esta facultad para contener los impulsos biológicos como el deseo o el egoísmo, demuestra que la conciencia no está completamente sujeta a mecanismos naturales, lo que ofrece una vía para entender la agencia humana sin apelar a dualismos.

En síntesis, en este capítulo se establece un diálogo crítico entre la metafísica de Schopenhauer y las teorías contemporáneas de la filosofía de la mente. Inicialmente se plantea la crítica al dualismo cartesiano y al noumeno kantiano, debido al rechazo de la escisión ontológica entre *res cogitans* y *res extensa*, ya que esta involucra una interacción irresoluble entre sustancias heterogéneas. Asimismo, esta crítica se extendió hacia la

dicotomía entre fenómeno y nóúmeno, la cual fue refutada y solucionada mediante el planteamiento de la identificación de la cosa en sí con la voluntad.

Enseguida se propone la crítica al materialismo y eliminativismo contemporáneos, sustentada en que la reducción de la conciencia a procesos cerebrales ignora su dimensión cualitativa (*qualia*) e intencional. De este modo, se sostiene que la correlación neuronal no explica el por qué surge la experiencia subjetiva. En respuesta a ello, se señala que la materia (incluido el cerebro) es manifestación fenoménica de la voluntad, mas no su causa. Así, la conciencia constituye la forma superior de autoconocimiento de la voluntad, no un epifenómeno.

Por último, se realiza un diálogo con el nuevo realismo y una defensa frente al biologicismo del cual se acusa a Schopenhauer por intentar explicar conductas humanas mediante pulsiones instintivas. Como contraargumento, se propuso que la biología es el medio de manifestación de la voluntad, mas no su fundamento. Igualmente, se retoma la negación ascética de la voluntad (arte, compasión, ascesis) para demostrar que lo humano trasciende el determinismo biológico.

De esta forma, se ofrece un marco para el problema difícil de la conciencia al argumentar cómo Schopenhauer propone una ontología que unifica mente, cuerpo y mundo bajo un principio metafísico irreductible. Del mismo modo, ofrece herramientas para criticar el neurocentrismo contemporáneo y reivindicar la dimensión cualitativa de la experiencia subjetiva.

Conclusiones

A continuación, se señala el cumplimiento de los objetivos propuestos al inicio de esta investigación y se da respuesta a la pregunta problema sobre la relación entre mente y voluntad en la filosofía de Arthur Schopenhauer. De igual forma, se revela la propuesta metafísica revolucionaria que trasciende su época y mantiene vigencia en los debates contemporáneos de la filosofía de la mente.

Como resultado, se obtiene que la crítica de Schopenhauer hacia las explicaciones reduccionistas y materialistas (por reducir la esencia humana a explicaciones física únicamente), fue un aporte innovador para su época, ya que, incluso en la contemporaneidad sigue teniendo vigencia. Esto se debe a que en su obra anticipó el surgimiento de corrientes que proponen reducir drástica y radicalmente la experiencia subjetiva del ser. Asimismo, estas corrientes (a pesar de los avances y desarrollos significativos que se han logrado hasta la actualidad), tampoco han llegado a solucionar el problema difícil de la conciencia, lo que posiciona la teoría de Schopenhauer como una alternativa viable.

En este sentido, la voluntad, entendida como fuerza primordial y metafísica, es propuesta como un principio teleológico que logra trascender la materialidad e impregnar la existencia de un impulso intrínseco orientado hacia un fin. Este principio teleológico responde a una dinámica ciega y constante que otorga profundidad a la existencia y desafía la frialdad de las causalidades mecánicas. De este modo, Schopenhauer comprender la vida como expresión de una realidad más extensa y no como un mero fenómeno biológico.

Por otra parte, la voluntad, aunque en primera instancia es determinante por involucrar un impulso ciego e irracional que condiciona la existencia, puede trascender mediante el arte, la compasión o la negación ascética. Esto introduce un espacio para la agencia y la libertad humana. Como consecuencia, al postular un ámbito ético y estético, se reafirma la dimensión espiritual dentro de su planteamiento filosófico de Schopenhauer.

En cuanto al surgimiento de la conciencia, esta se explica como un producto de la voluntad. Es decir, todo acto cognoscitivo responde a un motivo impuesto al intelecto por la voluntad. El intelecto, a su vez, recibe y ordena las impresiones de la voluntad bajo las formas de espacio, tiempo y causalidad. De esta manera, la conciencia es un instrumento de la voluntad para conocerse a sí misma, ya que toma forma al reflejarse en una representación interna. Por tanto, la conciencia es una forma reflexiva de la representación generada por la relación sujeto-objeto; surge cuando el sujeto se convierte en objeto para sí mismo. De este modo, se anticipa la respuesta a la pregunta de investigación.

Así, la conciencia resulta ser la objetivación más refinada de la voluntad: la forma en esta se autopercibe. Este enfoque resuelve la brecha explicativa entre procesos neuronales y experiencia subjetiva al vincularlos a un principio metafísico unificador. En consecuencia, la conciencia no es un mero epifenómeno cerebral porque tiene un origen metafísico. Cabe destacar que este planteamiento anticipa debates actuales (como la irreductibilidad de la conciencia de Chalmers, el naturalismo no reduccionista y enfoques como el realismo especulativo), al ofrecer un marco que integra lo empírico y lo trascendente. Hasta este punto se ha cumplido con el primer objetivo específico que consta de definir lo que se comprende con mente y voluntad en la filosofía de Schopenhauer.

Con referencia al objetivo número dos, el cual constan de describir el problema de la conciencia en la filosofía de la mente y las posturas que han surgido en respuesta a la necesidad de dar una respuesta satisfactoria, se presentan las teorías dualistas, y monistas, ya sean idealistas o materialsistas. Estas van desde el dualismo, monismo, materialismo, eliminativismo, funcionalismo, emergentismo hasta el neurocentrismo.

En respuesta a la pregunta central del texto ¿De qué manera la articulación entre mente y voluntad en la filosofía de Arthur Schopenhauer ofrece respuestas a los problemas contemporáneos sobre la naturaleza de la conciencia? Es posible afirmar que su monismo metafísico basado en la voluntad integra lo físico y lo mental en un sustrato común, al tiempo que evita las dicotomías del dualismo y el reduccionismo materialista.

Al unificar mente y cuerpo bajo la voluntad, Schopenhauer propone una ontología integradora que reconcilia lo subjetivo (experiencia) y lo objetivo (cerebro). Esto permite superar, por un lado, las críticas a la irreductibilidad de la conciencia, ya que, la voluntad como cosa en sí fundamenta la experiencia subjetiva y evita reducirla a procesos físicos. Por otro lado, las críticas del neurocentrismo al subordinar lo neurobiológico a la voluntad, lo que desafía las teorías que equiparan conciencia a actividad cerebral. De esta forma, preserva la dimensión cualitativa de la experiencia sin negar su base física.

En este punto se logra cumplir con el tercer objetivo al identificar que efectivamente Schopenhauer aporta un marco metafísico que, al integrar mente y voluntad, enriquece los debates actuales. Su propuesta además de evitar simplificaciones reduccionistas, también reconoce la complejidad ontológica de la conciencia por lo que ofrece una perspectiva holística vigente en la filosofía contemporánea.

A modo de cierre, esta investigación respondió la pregunta central planteada al inicio, ya que se demostró que el monismo metafísico propuesto por Arthur Schopenhauer, basado en la voluntad, supera las dicotomías tradicionales insuficientes para responder el problema de la conciencia. Esto se logra mediante la integración de lo físico y lo mental en un sustrato común.

Primero, la conciencia como objetivación de la voluntad resuelve la brecha explicativa en procesos cerebrales y experiencia subjetiva, ya que se propone la conciencia original como expresión primaria de la voluntad. Segundo, su enfoque anticipa discusiones contemporáneas como lo son la irreductibilidad de la conciencia o el realismo especulativo. Tercero, propone una ontología que desafía reduccionismos sin caer en dualismos. Así, Schopenhauer se revela como un referente indispensable para repensar la conciencia desde una perspectiva, donde lo metafísico y lo empírico dialogan.

Referencias

- Alvarado, O., (2009). Paradoja de la voluntad en Schopenhauer: la manifestación de una no escogencia. *Espiga* 18(19), 183-194.
- Bertolín, J., (2023). Psicopatología y el problema epistémico de la filosofía de la mente. *Norte de salud mental* 19(69), 47-55 <https://dialnet-unirioja-es.unipamplona.basesdedatosezproxy.com/servlet/articulo?codigo=9372271>
- Brigard, F., (2017). El problema de la conciencia para la filosofía de la mente y de la psiquiatría. *Ideas y Valores* 66, 15–45.
<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n3Supl.65652>

- Bunge, m., (2002) *El problema mente-cuerpo, un enfoque psicobiológico*. Tecnos.
- Carvajal, R., (2024). Reflexiones sobre la mente: de la filosofía a la neurofisiología. *Lógoi, revista de filosofía* 45, 13–52. <https://doi.org/10.62876/lr.vi45.6477>
- Chalmers, D., (1996). *The conscious mind: In search of a fundamental theory*. Oxford University Press.
- Dennett, D., (1991). *Consciousness explained*. Little, Brown and Company.
- Del Estal Sánchez, H., (2022). Tendencias realistas en la filosofía de Schopenhauer. Valoración y crítica desde el punto de vista del nuevo realismo. *Estudios filosóficos* 69(200), 87–109. <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/1374>
- Fodor, J., (1981). *Representations: philosophical essays on the foundations of cognitive science*. MIT Press.
- Gabriel, M., (2016). *Yo no soy mi cerebro*. (J. Mariaga, trad.). Pasado y presente.
- Gondim, E., (2009). Rawls: critica de Schopenhauer a filosofía kantiana. *Revista Nómadas* 22(2)
- Haitov E., (2024). Why Consciousness Is Not Strongly Emergent. *Global Philosophy* 34(5) <https://doi.org/10.1007/s10516-024-09709-2>
- Hung, J., (2022). Animal consciousness and phenomenal concepts. *Philosophical Psychology*, 36(3), 580–600. <https://doi.org/10.1080/09515089.2022.2072722>
- Huxley, T., (1863). *Evidence as to man's place in nature*. New York, D. Appelton and company

- León, F., Zahavi, D., (2023). Consciousness, philosophy, and neuroscience. *Acta Neurochir* 165, 833–839 <https://doi.org/10.1007/s00701-022-05179-w>
- Lewis, D., (1972). Psychophysical and theoretical identifications. *Australasian Journal of Philosophy*, 50(3), 249–258. <https://doi.org/10.1080/00048407212341301>
- López, P., (2015). Schopenhauer y el idealismo kantiano. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 55, 11-29.
- Low, P., Edelman, D., Koch, C., Panksepp, J., Reiss, D., Van Swinderen, B., & Hawking, S., (2012). *The Cambridge Declaration on Consciousness*. Francis Crick Memorial Conference.
<http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>
- Marques, A. (1992)., Schopenhauer, Kant y las aporías de la voluntad incondicionada. *Editorial Complutense* 9, 169-179.
- Martínez, J., (1998). *Schopenhauer y la crisis del concepto moderno de razón*. (trabajo de grado tesis doctoral). Universidad de Murcia.
- Nagel, T., (2000). *¿Qué se siente ser un murciélago?* Fondo de cultura económico.
- Pessis, B., (2021). El irracionalismo es un pesimismo. El vaciamiento de la finalidad en Schopenhauer. *Claridades. Revista de filosofía* 15(1), 41-78
<https://doi.org/10.24310/Claridadescrf.v15i1.13918>
- Putnam, H., (1967). Psychological predicates. *En W. H. Capitan & D. D. Merrill (Eds.), Art, mind, and religion* 2, 37-48.

- Schopenhauer, Arthur., (1998). *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. (L. Palacios, Trans). Editorial Gredos.
- Schopenhauer, Arthur., (2009). *El mundo como voluntad y representación (Vol. 1)*. (P. López de Santa María, Trans) Editorial Trotta.
- Schopenhauer, Arthur., (2009). *El mundo como voluntad y representación (Vol. 2)*. (P. López de Santa María, Trans). Editorial Trotta.
- Smart, J., (1959). Sensations and Brain Processes. *The Philosophical Review*, 68(2), 141–156. <https://doi.org/10.2307/2182164>
- Taylor, H., (2024). Consciousness interpreted: an interpretation of Dennett’s view of consciousness. *Philosophical Psychology*, 1–19.
<https://doi.org/10.1080/09515089.2024.2433526>
- Tripathi, R., (2025). A Review of David J. Chalmers’ Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings. *AI & Soc* <https://doi.org/10.1007/s00146-025-02251-8>
- Wagner, T., (2023). Philosophy and neuroscience on consciousness – response to Felipe León and Dan Zahavi. *Acta Neurochir* 165, 3583–3584
<https://doi.org/10.1007/s00701-023-05873-3>
- Zimmermann, C., (2021). La intuición en la filosofía de Arthur Schopenhauer. *Logos Revista de Filosofía*, 49(137), 6-29.
<https://repositorio.lasalle.mx/handle/lasalle/2259>