

La filosofía de Schopenhauer como crítica de la Ilustración

«*La Ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad de la que él mismo es culpable. La minoría de edad es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la dirección de otro. Esta minoría de edad es por propia culpa, cuando la causa de la misma radica no en la falta de entendimiento, sino de la determinación y el valor de servirse de él sin la dirección de otro. ¡Sapere aude! ¡ten el valor de servirte de tu propio entendimiento! es, pues, la divisa de la Ilustración!*»¹.

Tendemos a considerar con demasiada frecuencia a un movimiento cultural como un conjunto de fechas y de recetas aptas para los manuales. No es así, sin embargo, como es percibido por los que lo viven. No fue así, en concreto, en el caso de la Ilustración. Un movimiento tan amplio y de tanta transcendencia como fue la Ilustración no puede resumirse diciendo sin más que se identifica con el siglo XVIII, o con «el Siglo de las Luces». Un movimiento cultural es siempre, ante todo, un ideal, un nuevo ideal. Esto lo expresa muy bien el texto de Kant con el que hemos querido iniciar estas páginas: la Ilustración no aparece en él ni siquiera como un conjunto de tesis, sino, fundamentalmente, como una actitud. La actitud a la que nos convoca Kant es la decisión para utilizar el arma natural propia del hombre: su intelecto. La ilustración significa la progresiva liberación de toda «tutoría» para dedicarse a la «vocación de todo hombre» —añade Kant más adelante— «de pensar por sí mismo»². La Ilustración es una actitud y un proceso; es, pues, un ideal.

Por debajo de este ideal, sosteniéndolo, podemos encontrar ya, ciertamente, algunas de las que se consideran como tesis básicas de la Ilustración: la fe en la razón, en la «luz natural» de la razón, y la fe en el

¹ KANT, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, en *Kants Werke. Akademie-Textausgabe. Band VIII: Abhandlungen nach 1781*. Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968, pág. 35.

² *O.c.*, pág. 36.

progreso; la fe en que el hombre pueda liberarse de toda autoridad, de todo prejuicio, para llegar a «pensar por sí mismo», y la fe en que esto sea para bien. Que la Ilustración no sea una época de fes sobrenaturales, de fervor religioso, no quiere decir que no tenga sus propias fes.

Kant puede tenerse por la culminación de todo el movimiento ilustrado: en él la razón comparece ante su propio «tribunal» para juzgarse a sí misma, no reconociendo —en principio— ninguna otra instancia superior. Pero Kant significa también el comienzo de la quiebra de la fe ilustrada: la razón, al sentarse ante su propio tribunal, se impone límites, descubre sus fronteras, sus imposibilidades. La razón se asienta sólidamente en el «territorio» firme del conocimiento, de lo fenoménico, que puede recorrer exhaustivamente, y más allá de esta «isla», rodeándola por todas partes, se encuentra tan sólo el «ancho y turbulento océano» de la ilusión³; pero tal vez también de lo esencial, de las cosas tal y como son en sí mismas.

Prácticamente todos los filósofos inmediatamente posteriores a Kant —acaso con la excepción de Hegel— van a considerarse a sí mismos como los verdaderos continuadores del kantismo. Entre los filósofos que reclaman este título para sí se encuentra también Arthur Schopenhauer. «¡Sal de la infancia, amigo, despiértate!». Estas palabras de *La nueva Eloísa* de Rousseau las utiliza Schopenhauer como lema del primer libro de su obra capital, *El mundo como Voluntad y representación*. Son palabras que parecen hacerse eco de aquéllas de Kant con que comenzábamos este artículo.

Pero si algunos de los «motivos» del filosofar de Arthur Schopenhauer siguen siendo, pues, afines a los de la Ilustración, no ocurrirá, sin embargo, lo mismo con los contenidos de su filosofía. Y no ocurrirá así, precisamente a partir de Kant. Schopenhauer, al intentar «ser más kantiano que Kant», llevarlo hasta sus últimas consecuencias, nos introducirá en la «cara oculta» del criticismo kantiano.

«Una época —sigue afirmando Kant en la obra a la que pertenece el texto con el que hemos dado inicio a este artículo —no se puede aliar y conjurar para poner a la siguiente en un estado en el que haya de volverse imposible para ella ensanchar sus conocimientos (particularmente los muy urgentes), purificarlos de errores y, en general, proseguir en la ilustración»⁴. Kant no va a ser autor de este —en sus propias palabras— «crimen contra la naturaleza humana»⁵.

Hemos considerado la Ilustración, no como un conjunto de fechas y nombres, sino como un ideal. Como un ideal que se apoya en dos creencias básicas que hemos reconocido en la fe en la razón como instrumento capaz de explorar y comprender por sí mismo la realidad, y en la confian-

³ KrV, A 235-236, B 294-295.

⁴ KANT, I., *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, pág. 39.

⁵ *Ibidem*.

za optimista en el progreso del hombre. Pues bien, Schopenhauer, el filósofo del irracionalismo y del pesimismo, el gran romántico, barrenará estos dos pilares del ideal ilustrado y los hará estallar con los explosivos puestos en sus manos —inintencionadamente— por Kant. Cuando hablamos de Schopenhauer como crítico de la Ilustración, no pretendemos referirnos, por tanto, en primer lugar, a la crítica concreta que Schopenhauer realiza sobre este o aquel nombre de la Ilustración, sino a la respuesta crítica al ideal ilustrado que supone su filosofía.

Por otra parte, con la intención de ofrecer una visión de conjunto, pero consistente, de la significación crítica de la filosofía schopenhaueriana con respecto al ideal ilustrado, vamos a centrarnos, en segundo lugar, en un punto concreto de su posición antiilustrada: el rechazo de la idea de progreso. Las razones que pretenden justificar esta elección residen en que la idea de progreso puede contemplarse cabalmente como la piedra angular de todo el ideal ilustrado y, por consiguiente, como el tema focal de toda crítica antiilustrada, por cuanto sobre ella, desde un cierto punto de vista, se apoya todo el proyecto de la Ilustración. Porque, si la confianza en la razón es un componente básico e la fe ilustrada, y la hemos considerado hasta el momento en el mismo nivel que la fe en el progreso, se trata, en todo caso, de una razón no inmediatamente omnisciente, sino que ha de desarrollar sus potencialidades en un proceso perfectivo, por lo que, desmoronada la idea de progreso, queda sin aplicación.

LA CRITICA SCHOPENHAUERIANA DEL IDEAL DE PROGRESO ILUSTRADO

Que se conceda que la idea de progreso aparece como el pilar básico sobre el que se sostiene todo el proyecto ilustrado, no significa, con todo, admitir que tal idea sea, por así decirlo, una tesis «absoluta», esto es, carente de todo presupuesto. La posibilidad de la noción de progreso se apoya en una determinada concepción de la historia y, por lo tanto, del tiempo, así como en una precisa consideración del dinamismo de la realidad. No hemos de esperar tampoco, consecuentemente, que el rechazo de la idea de progreso se presente en la filosofía de Schopenhauer como algo simple.

Pero, además, tampoco se debe buscar en ninguna de las obras que contienen el pensamiento de Schopenhauer una tematización concreta y sistemática que englobe sus actitudes críticas hacia la idea de progreso; simplemente porque no se encontrará: no hay tal. No se trata, por consiguiente, de que Schopenhauer dedique ningún texto de sus obras a criticar la noción de progreso como tal, sino que la significación crítica de su pensamiento hacia la idea de progreso deriva de mantener unas concepciones de esos elementos en los que necesariamente ha de apoyarse —tiempo, procesos, historia— que la hacen radicalmente imposible. El

contenido crítico de la filosofía de Schopenhauer con respecto al ideal de progreso ilustrado es, pues, complejo.

Esta circunstancia se ve acentuada, aparte de lo dicho, por el hecho de que la filosofía de Schopenhauer no es una filosofía «lineal», que siga un desarrollo sostenido y jerárquico desde unas tesis fundamentales hasta sus últimas consecuencias de detalle, sino una filosofía que podemos llamar de «perspectivas» diversas en torno a una idea originaria, que se van contraponiendo hasta lograr una visión completa, como él mismo se esfuerza por dejar claro⁶.

La idea originaria sobre la que descansa toda la filosofía schopenhaueriana queda expresada ya en el título de su obra capital, *El mundo como Voluntad y representación*: la Voluntad y la representación como los dos ángulos visuales desde los que puede —y debe— contemplarse el mundo. A partir de aquí la filosofía de Schopenhauer, tal y como aparece en su desarrollo más completo en la obra a la que acabamos de referirnos, será un juego constante entre estas dos perspectivas, intentando conseguir cada vez una mayor profundidad.

Esta doble perspectiva, al afectar a todo el pensamiento schopenhaueriano como globalidad, incidirá asimismo en el tratamiento de cada tema concreto y, por lo tanto, también en la cuestión del progreso. Así pues, habrán de seguirse dos líneas de crítica a la idea de progreso, una desde la representación, otra desde la Voluntad.

Estamos hablando constantemente de representación y Voluntad como «perspectivas», como perspectivas de la realidad, como modos de acercamiento, de contemplación del mundo. Esto es importante: representación y Voluntad son dos puntos de vista contrapuestos de una misma realidad. Sólo desde la comprensión de este hecho puede entenderse que, para Schopenhauer, aparezcan ambas como necesarias para ofrecer una visión plenaria de cualquier asunto: contraponiéndose, se complementan mutuamente, y únicamente en la oposición «dialéctica» entre ambas perspectivas puede surgir un tratamiento completo de los diferentes temas, significando aquí «completo» acorde con la complejidad de la realidad. Pero, ¿a qué aluden, en definitiva, representación y Voluntad? ¿qué significa cada una de ellas en su referencia a la realidad?

La representación tendrá como referente para Schopenhauer la realidad fenoménica, el aspecto del mundo desde el punto de vista del conocimiento, del sujeto cognoscente; la Voluntad será la «cosa en sí», el mundo considerado desde la perspectiva de qué sea su fondo último más allá de

⁶ Cfr. SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*. Edic. de Angelika Hübscher, siguiendo la edic. histórico-crítica de Arthur Hübscher, Zurich, Diogenes, 1977, Prólogo a la primera edición, vol. I/1, págs. 7-9 (todas las citas de la obra fundamental de Schopenhauer se harán por esta edición, dando la referencia de, por este orden, libro, parágrafo o capítulo —si pertenece a los Suplementos, E,—, volumen y página. Para los textos de la «Crítica de la filosofía kantiana» utilizaremos la abreviatura KKP. La sigla de la obra será WWV).

su configuración por y para el sujeto que conoce. El punto de partida de la filosofía de Schopenhauer lo constituye, pues, la distinción kantiana entre fenómeno y “cosa en sí” —para nuestro filósofo, «el mayor mérito de Kant»⁷—, que es identificada con la dicotomía establecida por él mismo entre representación y Voluntad.

Con esto sabemos ya, aunque sea esquemáticamente, qué significan las dos vías —la de la representación y la de la Voluntad—, de arranque inicialmente kantiano, que han de contemplarse necesariamente para un análisis de la crítica schopenhaueriana a la idea de progreso. Dentro de cada una de ellas habrán de tomarse en consideración los diferentes temas que, en sus diversas constelaciones, pueden construir o desarmar la idea compleja del progreso, y a los que nos hemos referido al comienzo de este apartado: la noción del tiempo, la estimación de los procesos que suceden en la realidad y la concepción de la historia.

Nos corresponde ahora, por tanto, examinar estos temas desde ambas líneas de crítica, para lo que comenzaremos por aquélla que mantiene una mayor fidelidad a los planteamientos kantianos: la vía de la representación.

EL PROGRESO DESDE LA REPRESENTACION: EL TIEMPO

Si la distinción entre fenómeno y «cosa en sí», en la que tomaba su punto de partida la filosofía schopenhaueriana, era juzgada por nuestro pensador como el «mayor mérito» de Kant, este valor se va a concretar en un plano particular en la Estética Transcendental, de cuyas doctrinas afirma Schopenhauer que «no sabría eliminar nada de ellas»⁸. Como es sabido, es en la Estética Transcendental donde Kant inserta sus tesis acerca de espacio y tiempo como «formas *a priori*» de la intuición; será importante tener esto en cuenta a la hora de apercebirse de cómo Schopenhauer llegará a sus críticas antiilustradas partiendo de planteamientos del muy ilustrado Kant, en lo que también tendrá su papel la distinción entre fenómeno y «cosa en sí», como veremos más adelante.

A partir de la afirmación de Schopenhauer que se acaba de citar, se desprende con claridad que nuestro pensador acepta, en principio, las enseñanzas de la Estética Transcendental kantiana sobre el tiempo —el primero de los temas que con relación al progreso hemos de tratar, dada su condición primaria para éste— como una forma *a priori* del sujeto con un papel que cumplir en la constitución de los objetos. Hablar de esto sería, en terminología schopenhaueriana, hablar de la función llevada a cabo por el tiempo en la «intuición empírica». Schopenhauer afirma, no obstante, que es «la pura intuición *a priori*» la que «debe aportar la base

⁷ WWV, KKP, Vol. I/2, págs. 515.

⁸ *L.c.*, pág. 538.

para la intuición empírica»⁹. En la «pura intuición *a priori*», el tiempo, al igual que el espacio, aparecerá, a diferencia de lo que ocurre en la «intuición empírica», ya no como una *forma*, sino como un *objeto* para el conocimiento. Por aquí es, consiguientemente, por donde hemos de empezar.

Quizás lo más fácil sea comenzar señalando aquello que, para Schopenhauer, no es el tiempo. El tiempo, afirma Schopenhauer, «no es nada objetivo subsistente en y por sí mismo, que estuviera en constante flujo»; «tampoco es —prosigue— una mera conexión, relación de las cosas y dependiente de la existencia de éstas»¹⁰. Por último, Schopenhauer hace notar asimismo que el tiempo, de igual modo que el espacio, se da como objeto en la intuición pura «separadamente» de las cosas empíricas y «de las determinaciones de lleno y vacío que se añaden por medio de éstas»¹¹. Es decir, el tiempo no es un flujo homogéneo cosificado sin puntos de referencia; ni es tampoco una mera relación de coordenadas generada por las cosas, carente de existencia por sí mismo; ni es un «receptáculo vacío» capaz de ser llenado por las cosas, una realidad subsistente, absoluta, pero vacía, un «continente» dispuesto a ser llenado de contenido por las cosas. Con el rechazo de estas tres caracterizaciones posibles del tiempo lo que se está exigiendo es, pues, en definitiva, consistencia y contenidos propios para él.

Pero para que el tiempo pueda poseer esa consistencia y esos contenidos propios, para que se erija, en suma, en un modo específico de ser objeto —que es lo que tal exigencia viene a significar—, ha de darse, para Schopenhauer, necesariamente, al igual que todo objeto posible del conocimiento, bajo una de las cuatro formas del *principio de razón suficiente*. El principio de razón suficiente aparece, pues, como la ley general del conocimiento. Y lo que este principio afirma en su generalidad —la «raíz» del principio en terminología schopenhaueriana¹²— es, precisamente, una doble condicionalidad, una doble relatividad de todo objeto del conocimiento: por una parte, una relatividad respecto del sujeto cognoscente, por otra, respecto de otros objetos. Por lo primero, todo objeto es representación de un sujeto, objeto *para* un sujeto, y para una determinada facultad del sujeto cognoscente según cada una de las cuatro modalidades concretas que adopta el principio de razón; por lo segundo, toda experiencia, todo conocimiento de objetos es siempre *relacional*, es decir,

⁹ SCHOPENHAUER, A., *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, en *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden*. Zurich, Diogenes, 1977, cap. IV, parágrafo 21, pág. 68 (todas las citas de esta obra se realizarán según esta edición, citando por este orden capítulo, parágrafo y página. Como abreviatura se utilizará VW).

¹⁰ SCHOPENHAUER, A., *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens. Philosophische Vorlesungen Teil I*. Edic. de V. Spierling, Munich/Zurich, Piper, 1986, pág. 151 (sigla de la obra PV I).

¹¹ VW, VI, 35, pág. 147.

¹² Cfr. VW, III, 16, págs. 41-42.

todo objeto aparece siempre en el conocimiento relacionado con otros de una manera regular como condicionante y condicionado. Todavía más: el principio de razón «constituye y agota siempre», en cada una de sus configuraciones, «toda la esencia» de la clase de objetos para la que rige, esencia que consiste «únicamente en la relación que el principio de razón expresa en ellos»¹³.

Así pues, el tiempo ha de ser un objeto con consistencia y contenidos propios pero, para ello, tiene que ser al mismo tiempo una entidad de alguna manera relacional. ¿Cómo se pueden conjugar ambas cosas? El tiempo, junto con el espacio, se presenta como la clase específica de objetos que se da bajo la modalidad concreta del principio de razón que es el *principio de razón suficiente del ser*. Los motivos por los que esta configuración del principio de razón es denominada principio de razón suficiente *del ser* los examinaremos más adelante; veamos antes qué se dice del tiempo bajo tal principio.

«Espacio y tiempo tienen una naturaleza tal que todas sus partes están unas con otras en una relación en atención a la cual cada una de ellas está determinada y condicionada por otra»¹⁴; esta sería para Schopenhauer la formulación del principio de razón suficiente del ser. En su aplicación al tiempo diría: «En el tiempo cada momento está condicionado por el anterior», pues «sólo a través de aquél se puede llegar a éste; sólo en la medida en que aquél *fue*, ha pasado, *existe* éste»¹⁵. La *sucesión* es, por lo tanto, «toda la esencial del tiempo»¹⁶; el tiempo es «sucesión y nada más que sucesión»¹⁷.

Así pues, la forma de hacer compatibles consistencia y contenidos, por una parte, y carácter relacional, por otra, para el tiempo, es concebirlo como una entidad matemática, «aritmética», cuya imagen más clara sería la numeración. De este modo, el tiempo aparece como un *continuum* homogéneo de partes que se determinan unas a otras: el presente está determinado por un pasado, que fue presente, y determina a un futuro que se hará presente, convirtiendo al ahora en pasado.

De esta caracterización del tiempo como un *continuum* aritmético se deriva además, inmediatamente, algo muy importante: la infinitud y la divisibilidad infinita que le son propias. Según afirma Schopenhauer, «el tiempo tiene tres secciones, pasado, presente y futuro, que construyen dos direcciones con un punto de indiferencia»¹⁸; y dado que cada ahora —el «punto de indiferencia»— está determinado necesariamente por un pasado y determina un futuro, no podemos poner fin a ninguna de estas dos

¹³ WWV, I, 9, vol. I/1, pág. 73.

¹⁴ VW, VI, 36, pág. 148.

¹⁵ VW, VI, 38, pág. 150.

¹⁶ WWV, I, 4, vol. I/1, pág. 35.

¹⁷ WWV, I, 9, vol. I/1, pág. 73.

¹⁸ WWV, I, E, 4, vol. II/1, pág. 61.

direcciones —hacia el pasado y hacia el futuro—. La infinitud del tiempo —afirma asimismo Schopenhauer— «significa tan sólo esto: que toda magnitud determinada de tiempo se lleva a efecto únicamente por medio de una limitación del tiempo único que constituye su fundamento»¹⁹. Sólo hay, pues, un único tiempo, infinitamente divisible y que carece de principio y de fin.

Una vez expuestos los datos fundamentales referentes al tiempo como objeto específico del conocimiento, podemos intentar ahora dar respuesta a la pregunta de por qué para Schopenhauer aparecen espacio y tiempo como objetos en sí mismos justamente bajo lo que él denomina el principio de razón suficiente *del ser*. Tal respuesta, de la manera más simplificada, sería: porque espacio y tiempo son las condiciones presupuestas del darse de todos los seres; es decir, los diferentes seres sólo cobran existencia situados en el espacio y en el tiempo.

Para esta afirmación puede presentarse, dentro de la filosofía de Schopenhauer, una «formulación kantiana» que dijera que todos los objetos de la realidad empírica se dan necesariamente en espacio y tiempo en tanto que formas *a priori* del sujeto cognoscente. Desde este punto de vista, la denominación de principio de razón suficiente *del ser* para la ley del conocimiento por la que son dados espacio y tiempo estaría enunciando, en definitiva, su condición de formas *a priori* de la experiencia, tema al que deberíamos dedicarnos ahora.

Podemos encontrar, empero, otra formulación alternativa en la filosofía de Schopenhauer para esa afirmación, y antes de pasar a considerar la cuestión de espacio y tiempo como formas *a priori* juzgamos conveniente aludir a ella, siquiera brevemente. ¿Cuál es esta formulación no kantiana? Espacio y tiempo constituyen, en su confluencia, el *principio de individuación*.

Según hemos visto, el tiempo es esencialmente, para Schopenhauer, *sucesión*; la esencia del espacio la identificará nuestro autor, a su vez, con la *posición*, la *coexistencia* de sus partes relativamente unas a otras²⁰. Pues bien, sólo en la unión de la sucesión y la coexistencia, del tiempo y el espacio, pueden darse, de acuerdo con nuestro filósofo, los individuos, los objetos individuales, porque únicamente su conjunción hace posible la *pluralidad* de lo que es, por lo demás, idéntico²¹. En el mero tiempo, en la mera sucesión, no se da ninguna permanencia, ninguna coexistencia, y no sería posible, por una parte, toda la simultaneidad de existentes y, por otra, incluso la subsistencia necesaria para poder hablar de la existencia de algún individuo, pues nada tendría duración y la realidad aparecería tan sólo como un constante flujo; en el mero espacio, a su vez, no hay posibilidad de ningún cambio, de ningún movimiento, por lo que sería

¹⁹ PV I, pág. 152.

²⁰ WWV, I, 4, vol. I/1, pág. 35.

²¹ Cfr. WWV, II, 23, vol. I/1, págs. 157-158.

imposible la existencia sucesiva de individuos diferentes en un mismo lugar y, además, no podríamos hablar de la identidad de un individuo a pesar de sus transformaciones, ya que todo sería fijo y estático y la realidad se presentaría como un continuo compacto. Así pues, exclusivamente tiempo y espacio, en su conjunción, posibilitan la existencia de seres individuales que se transforman y perduran y de individuos diferentes que se dan simultánea y sucesivamente: constituyen, por tanto, el *principium individuationis*.

Después de esto, sólo nos quedaría realizar ya otra concisa aclaración acerca del principio de razón suficiente del ser. Si el principio de razón suficiente del ser se presenta, por así decirlo, como la forma más primaria entre las cuatro en las que se desglosa el principio de razón para Schopenhauer, la razón de ser en el tiempo tiene para nuestro pensador dentro de aquél un carácter aún más primario que su homóloga en el espacio. Schopenhauer justifica esta afirmación porque el tiempo es «el esquema simple que contiene sólo lo esencial de todas las restantes modalidades del principio de razón suficiente»²². Pero, ¿qué significa, en definitiva, esto? Que en el tiempo se da todo aquello que puede ser objeto para nosotros, todas nuestras representaciones, tanto intuitivas como abstractas, incluyendo «el conocimiento del estado de ánimo propio, es decir, del querer»²³. Esta última afirmación es la que fundamentalmente nos interesa, aunque ahora no nos vamos a extender sobre ella; porque, desde esta perspectiva, el tiempo aparece para nuestro autor como la forma del *sentido interno*, cuyo único objeto es la propia voluntad del sujeto cognoscente²⁴, voluntad individual que, si bien no se identifica en modo alguno con la Voluntad universal que Schopenhauer proclama como núcleo de todo lo real, tendrá, evidentemente, una íntima relación con ésta.

Por lo que respecta ahora ya al tiempo como forma *a priori* del sujeto, su condición apriorica, así como la del espacio, se hará patente para Schopenhauer en el hecho de que podamos hacer abstracción con facilidad de las cosas que se dan en ellos y, en cambio, nos resulte imposible hacer abstracción de ellos mismos²⁵. Esto indica que espacio y tiempo toman parte en la constitución cognoscitiva de los objetos. Es también, pues, en tanto que formas *a priori*, que espacio y tiempo aparecen como esos «receptáculos vacíos» capaces de ser llenados por los objetos, caracterización que se rechazaba para ellos en tanto que objetos por sí mismos. Pero, desde el momento en que resulta válida esta caracterización de espacio y tiempo, hemos salido ya del principio de razón suficiente del ser para introducirnos en lo que nuestro filósofo denomina el principio de razón suficiente *del devenir*.

²² VW, VIII, 46, pág. 167.

²³ PV I, pág. 150.

²⁴ WWV, I, E, 4, vol. II/1, pág. 46.

²⁵ *L.c.*, pág. 43.

Los procesos del mundo empírico

La clase de objetos que se dará para el sujeto bajo el principio de razón suficiente del devenir serán todos aquéllos que componen la realidad empírica. Aquello que logrará la constitución de tales objetos será la ley de causalidad junto con sus «formas aliadas» del espacio y el tiempo. La causalidad cumple, sin embargo, dos funciones diferentes en el conocimiento: por una parte, la «producción» de los objetos empíricos, pero además, por otra, el encadenamiento de todos los fenómenos de la realidad empírica²⁶. Para nuestro tema, no es indispensable conocer detalladamente cómo, mediante la aplicación de la causalidad, el tiempo y el espacio como formas *a priori*, llegan a constituirse los objetos de la realidad empírica, sino que basta con saber que es por la intervención de estas formas que ello se produce. Si resulta, por el contrario, fundamental indagar cómo queda configurado el mundo empírico una vez que se ha producido esa constitución de los objetos que lo integran. Nos centraremos por ello tan sólo en la segunda de esas dos acepciones de la causalidad.

Resulta ya obvio, a partir de lo dicho hasta el momento, que, para Schopenhauer, la realidad empírica va a presentarse configurada según un encadenamiento causal: todos los objetos que tienen parte en el «complejo de la realidad experiencial» —afirma nuestro pensador— «están enlazados unos a otros» por medio de la ley de la causalidad²⁷. Mas, ¿qué carácter, qué condiciones presenta esta configuración causal del mundo empírico?

Acerca de esto nos dice ya mucho el nombre de la modalidad del principio de razón suficiente por la que se da al sujeto la realidad empírica: principio de razón suficiente *del devenir*. ¿Por qué *del devenir*? Porque para Schopenhauer no se trata de ninguna causalidad «existencial», de que un *objeto* sea causa de otro, sino de una determinación causal entre *estados de la realidad, de mutaciones* en los estados de la realidad²⁸. Lo que afirma el principio de razón suficiente del devenir es, pues, lo siguiente: «cuando aparece un nuevo estado de uno o varios objetos reales, entonces debe haberlo precedido otro, al cual sigue el nuevo regularmente, es decir, siempre que existe el primero. Semejante sucesión se llama *resultar*, y el estado primero la *causa*, el segundo, el *efecto*»²⁹.

El hecho de que una legalidad causal formulada de la manera que acabamos de exponer rijá todo lo que acontece en el mundo empírico conduce a una serie de consecuencias de importancia. En primer lugar, lo que aparece como causa es, en definitiva, todo un estado de la realidad;

²⁶ Cfr., PV I, pág. 49.

²⁷ VW, IV, 20, pág. 49.

²⁸ Cfr. L.c., págs. 50-51.

²⁹ L.c., pág. 49.

esto es, no se trata únicamente de que no sea un objeto lo que haya de ser denominado como la causa de un efecto determinado, sino que la mutación en el estado de la realidad que desencadena en último lugar la aparición de otra nueva tampoco es, en rigor, la causa de esta postrera mutación, siéndolo en cambio todo el estado de la realidad en que se inscribía esa mutación decisiva. Esta última —afirma Schopenhauer— puede ser llamada «la causa *kat' exojèn*», la causa «por excelencia», pero «para el establecimiento de la conexión causal de las cosas en general, no tiene ningún privilegio una determinación del estado causal por el hecho de ser la última que se añade»³⁰. Queda así establecida, por una parte, una cadena infinita de mutaciones, puesto que todo efecto, que es una *mutación*, «precisamente porque no había aparecido ya antes, ofrece una indicación infalible de otra *mutación* que lo precedió, que, con respecto a él, se llama *causa*, pero, con respecto a una tercera *mutación*, que a su vez la precedió a ella necesariamente, se llama *efecto*»³¹.

Por otra parte, queda instaurado, asimismo, un riguroso determinismo en el mundo empírico, ya que todo lo que en él acontece debe tener necesariamente una causa —pues ésta es la legalidad que gobierna en él, la modalidad del principio de razón suficiente que constituye en este caso «toda su esencia»— y todas las mutaciones de la realidad empírica se presentan en una serie infinita sucesivamente como determinados y determinantes. Así pues, como resultado de la aprioridad de la ley causal y de la condición del principio de razón suficiente del devenir como la legalidad de lo real empírico, «el contenido entero de la naturaleza, la totalidad de sus fenómenos, son, por lo tanto, absolutamente necesarios, y la necesidad de cada parte, de cada fenómeno, de cada acontecimiento, se puede comprobar en cada caso por el hecho de que debe poderse encontrar la razón de la que depende como consecuencia»³².

De esta suerte, el mundo empírico se nos presenta hasta el momento —desde la visión de Schopenhauer— como un encadenamiento infinito de mutaciones en los estados de la realidad que se suceden determinándose unos a otros con necesidad; en esto consiste «la representación global que integra el complejo de la realidad experiencial»³³. Sin embargo, aquí falta todavía algo. Estamos hablando constantemente de «estados» y de «mutaciones de estados» pero, ¿en qué se sustentan esos estados, qué los sostiene? La ley de causalidad «encuentra aplicación a todas las cosas del mundo, no obstante, no al mundo mismo, pues es *inmanente* al mundo, no trascendente: *con ella* es puesto el mundo y *con ella* es suprimido» y, prosigue Schopenhauer, por lo tanto, la ley de causalidad encuentra «ple-
na aplicación a todas las cosas del mundo, se sobreentiende que según su

³⁰ *L.c.*, pág. 50.

³¹ *L.c.*, pág. 49.

³² WWV, IV, 55, vol. I/2, pág. 361.

³³ VW, IV, 20, pág. 49.

forma, al cambio de estas formas, o sea, a sus mutaciones»³⁴. Pero, conforme a esto, también otro de los elementos que componen el mundo empírico queda fuera de la aplicación de la ley de causalidad: la *materia*, que es «el *portador* de todas las mutaciones, o aquello *en donde* dichas mutaciones acontecen»³⁵. Así pues, la causalidad se refiere, en definitiva, a los *estados de la materia*, pero no a la materia misma; tales estados son lo que habitualmente se entiende por *forma*, y «sólo las *formas* cambian, la materia permanece»³⁶. Una mutación —aquello de lo que nos habla la causalidad— es, en última instancia, el cambio de la cualidad, de la forma, con permanencia de la sustancia, la materia.

Con esto tenemos ya todos los datos para saber cómo son, o incluso más correctamente, qué son para Schopenhauer los procesos que tienen lugar en la realidad empírica, en el mundo tal y como aparece ante nuestros ojos: mutaciones en la dirección del tiempo de los estados de la materia que permanece en el espacio, que se determinan unas a otras según una rigurosa necesidad impuesta por la ley de la causalidad. Si tenemos en cuenta el significado que para Schopenhauer tiene el principio de razón suficiente en cualquiera de sus modalidades, en esto, y sólo en esto, consiste, además, el mundo empírico como tal.

La realidad empírica, el mundo visto desde la representación, se presenta para Schopenhauer, por consiguiente, como algo eminentemente dinámico, sometido a un constante devenir —palabra que deberíamos retener en la memoria para más adelante— puesto que ésta es la ley que lo gobierna. No es, en el fondo, en tanto que mundo empírico, sino una continua sucesión infinita —pues infinitos son el tiempo y el espacio en los que se da, e infinitamente podemos ascender o descender por ella— de cambios de acuerdo con una estricta regularidad causal, por debajo de los cuales permanece siempre, sin embargo, algo inalterable. Cambio constante —para lo cual se requiere siempre que algo permanezca—, necesidad y ausencia de principio y de fin son, pues, los caracteres básicos del mundo empírico para Schopenhauer. A partir de aquí podríamos comenzar ya a deducir consecuencias con respecto al tema del progreso. Vamos a optar, no obstante, por la sistematicidad, y antes de ello terminaremos de analizar los elementos integrantes de la idea de progreso desde el punto de vista de la representación, fijando nuestra atención en el modo en que, desde esta perspectiva, se entiende la historia.

³⁴ WWV, I, E, 4, vol. II/1, pág. 56.

³⁵ VW, IV, 20, pág. 60.

³⁶ WWV, I, E, 4, vol. II/1, pág. 54.

La historia

Podemos decir que la historia es para Schopenhauer, aunque exprese ciertas dudas sobre ello³⁷, una ciencia y, como toda ciencia, está construída con conceptos. Esta, que parece una aseveración muy simple y evidente y, por ello mismo, carente de consecuencias de importancia, no lo es, sin embargo, desde los presupuestos de Schopenhauer.

Se afirma con frecuencia que Schopenhauer toma las categorías kantianas y las reduce a una sola: la causalidad. Esto no es realmente correcto. Si bien es cierto que la ley de la causalidad juega en el conocimiento el mismo papel que las categorías kantianas, la culminación del proceso de constitución de los objetos de la realidad empírica, y que esto se cumple para ambos, para Kant y para Schopenhauer, en el mismo nivel del entendimiento, la causalidad no es para este último pensador ninguna categoría, ningún *concepto*³⁸. ¿Por qué no lo es y qué son entonces los conceptos?

Los conceptos son para Schopenhauer —y en esto nuestro filósofo es mucho más tradicional que Kant— meras *abstracciones*³⁹. La constitución de los objetos de la realidad empírica se logra con la aplicación de las formas de la sensibilidad pura, espacio y tiempo, y la «única y exclusiva forma» propia del entendimiento⁴⁰, la ley de causalidad, a los datos sensibles en un nivel puramente intuitivo, sin que los conceptos tomen ninguna parte en ella⁴¹. Una vez constituidos los objetos empíricos en la intuición del entendimiento, los conceptos, propios de la razón, se forman a partir de aquéllos mediante un proceso de abstracción⁴². Los conceptos son, pues, «objetos» de carácter secundario, «representaciones de representaciones»⁴³. Esta consideración de los conceptos servirá de base para la crítica schopenhaueriana al racionalismo.

Ahora bien, con esto no quiere decirse que Schopenhauer prive de todo valor a la razón y sus conceptos. Ciertamente, en el proceso abstractivo que da lugar a la formación de los conceptos se pierden gran parte de las determinaciones, muchos de los contenidos, presentes en las intuiciones, en los objetos de la realidad empírica de los que se derivan⁴⁴; con

³⁷ Cfr. WWV, I, 14, vol. I/1, pág. 101; WWV, III, E, 38, vol. II/2, págs. 516 y ss.

³⁸ Cfr. SCHOPENHAUER, A., *Ueber das Sehn und die Farben*, en *Sämtliche Werke*. Edic. de Arthur Hübscher, vol. I: *Schriften zur Erkenntnislehre*, Wiesbaden, Brockhaus, 1966, reimprección de la 2.^a ed., cap. I, parágrafo 1, págs. 7-8 (todas las citas de esta obra se harán por esta edición, dando, en este orden, la referencia de capítulo, parágrafo y página. Como sigla se utilizará SF).

³⁹ VW, V, 26, pág. 114.

⁴⁰ VW, IV, 21, pág. 67.

⁴¹ WWV, KKP, vol. I/2, pág. 539.

⁴² *L.c.*, pág. 550.

⁴³ VW, V, 26, pág. 114.

⁴⁴ *Ibidem*.

ellos se gana, no obstante, «en concisión y facilidad de manejo»⁴⁵. Los conceptos tienen, pues, tan sólo un valor *formal*: todos sus contenidos han de tomarlos necesariamente de las intuiciones⁴⁶; pero de este valor formal de los conceptos se siguen toda una serie de ventajas que el ser humano, como poseedor en exclusividad de la facultad racional, va a presentar frente a los demás seres: la superación de la ligazón al momento presente, esto es, la conservación del conocimiento, la posibilidad de toda actividad ensamblada y sistemática y, muy especialmente, el lenguaje, ya que lo que expresan las palabras son los conceptos⁴⁷. Todo esto será precisamente lo que haga posible la ciencia.

Como consecuencia del valor puramente formal de los conceptos, el conocimiento racional se presenta, en definitiva, como una simplificación, una estructuración, de conocimientos *ya adquiridos*. Porque el que los conceptos sólo posean un valor formal, que deban tomar todos sus contenidos de la intuición, significa, en último término, que el conocimiento racional, la reflexión, el pensar, el saber —pues todos éstos son sinónimos para Schopenhauer—, no aporta ninguna nueva información, no logra ningún nuevo conocimiento, sino que únicamente hace más manejables, más fácilmente accesibles y dispuestos para su utilización, los contenidos cognoscitivos que únicamente obtiene y puede obtener la intuición⁴⁸. El conocimiento racional es, por tanto, algo útil, pero no es realmente el conocimiento en su sentido más propio, que sólo lo es la intuición⁴⁹.

Este valor preeminente de la intuición frente al saber abstracto deriva fundamentalmente de dos hechos. En primer lugar, la intuición no es «ninguna opinión», sino «la cosa misma»⁵⁰. Es decir, la razón nos puede dar la *verdad* —que es en definitiva aquello que el principio de razón suficiente exige para los conceptos como objetos específicos del conocimiento en la modalidad, el principio de razón suficiente *del conocer*, bajo la que éstos se rigen⁵¹—, pero la intuición nos pone enfrente de la *realidad*⁵². Nos encontramos en el mundo como representación, en el mundo como objeto para un sujeto que conoce, en el que la realidad consiste y se agota en su relación cognoscitiva con el sujeto bajo las leyes que éste necesariamente le impone. No hay, pues, en este nivel de la representación, ninguna diferencia entre realidad y objeto, y los objetos empíricos de la intuición constituyen, en tanto que «representaciones primarias»

⁴⁵ VW, V, 34, pág. 132.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Cfr. WWV, I, 8, págs. 68-69.

⁴⁸ Cfr. WWV, I, E, 7, vol. II/1, pág. 85 y ss.

⁴⁹ *L.c.*, pág. 92.

⁵⁰ WWV, I, 8, pág. 66.

⁵¹ Cfr. VW, V, 29, pág. 121.

⁵² Cfr. SF, I, 1, pág. 16.

frente a los conceptos⁵³, la realidad sin más, mientras consideremos ésta desde el punto de vista de la representación, de la cognoscitividad.

El segundo hecho que convierte a los conceptos en subordinados de las intuiciones está relacionado también de alguna manera con el anterior. Las intuiciones, al identificarse con «las cosas mismas» del mundo empírico, no dejan lugar a la duda, a la opinión: están completamente determinadas. Los conceptos, en cambio, se obtienen mediante un proceso de abstracción, en el cual, para captar y fijar «lo esencial» de un cierto conjunto de representaciones intuitivas individuales, de individuos reales, se analiza lo real desglosándolo en una serie de notas sin referentes concretos y se suprime todo aquello que, por su particularidad, sólo cobra sentido en la existencia propia de un ser⁵⁴. De este modo es como los conceptos adquieren su valor para la «economía cognoscitiva»: un mismo concepto nos sirve para pensar muchas cosas; pero este carácter de los conceptos sólo es posible en virtud de una nota que les es esencial: «la generalidad, esto es, la falta de determinación de lo particular»⁵⁵. En definitiva, los conceptos están sujetos, tanto en el proceso de abstracción que los da lugar, como en su aplicación a lo individual y concreto, a una cierta arbitrariedad, frente a la garantía de seguridad que poseen las intuiciones por su inmediatez con respecto a la realidad⁵⁶.

¿Qué consecuencias tiene todo esto para la valoración de la ciencia? Las ciencias, en tanto que construcciones conceptuales, aparecen en última instancia como una continuación natural del conocimiento racional, al que únicamente añaden sistematicidad⁵⁷. Schopenhauer, según hemos visto, no pone en duda la utilidad de la razón y los conceptos: ellos —afirma— poseen como instrumentos un «inestimable valor»⁵⁸; pero, sin embargo, nos alejan de la realidad. Las ciencias, por lo tanto, son asimismo innegablemente útiles para ordenar nuestros conocimientos y para desplegar sus contenidos de modo que podamos tomar posesión de ellos con mayor amplitud ensanchando así nuestro horizonte cognoscitivo; pero nos presentan una realidad simplificada, petrificada al margen de su dinamismo constitutivo⁵⁹, y con la que no se engrosa en nada, sino más bien se aligera, la carga de contenidos del conocimiento intuitivo. Las ciencias aportan sistema y orden a los conocimientos fijados en conceptos —pero cuya información procede siempre de la intuición, sobre la que han de apoyarse en todo caso y a la que han de mantener constante su referencia si quieren decirnos algo acerca del mundo— mas no pueden, sin embar-

⁵³ WWV, I, E, 7, vol. II/1, pág. 86.

⁵⁴ Cfr. WWV, I, E, 6, vol. II/1, pág. 78.

⁵⁵ WWV, I, 9, vol. I/1, págs. 74-74.

⁵⁶ Cfr. WWV, I, 8, vol. I/1, pág. 66.

⁵⁷ Cfr. WWV, I, 14, vol. I/1, págs. 100-101.

⁵⁸ WWV, I, 6, vol. I/1, pág. 78.

⁵⁹ Cfr. WWV, I, 12, vol. I/1, págs. 93-94.

go, profundizar en la realidad. Las ciencias, por último, descansan en una cierta arbitrariedad: la arbitrariedad propia de los conceptos.

Ahora podemos preguntarnos, centrándonos por un momento estrictamente en la historia, qué razones tiene Schopenhauer para dudar de su legitimidad como una auténtica ciencia, cuestión a la que aludíamos al principio de este epígrafe. Las razones que alega Schopenhauer se reducen a una, pero fundamental: la ciencia es una construcción racional cuyo valor radica en su capacidad de infundir sistematicidad y con ello simplificar los conocimientos; pues bien, justamente en esto presenta la historia deficiencias. La sistematicidad de las ciencias significa la capacidad de subordinar unos conocimientos a otros de suerte que quede integrada toda la información referente a un objeto o género de objetos⁶⁰. La historia, sin embargo, jamás puede alcanzar esto, porque trata de acontecimientos concretos, que no admiten otra subordinación que su inclusión en amplios períodos subjetivamente determinados a partir de los cuales no pueden deducirse tales hechos concretos, con lo que realmente ha de sustituir la subordinación por la coordinación, el encadenamiento de los acontecimientos que se dieron una vez en el tiempo, sin poder llegar a conocer nunca lo particular por lo general, como hacen todas las demás ciencias⁶¹. La historia, por lo tanto, carece de sistema y, en rigor, se presenta, más que como una ciencia, como un mero *saber*⁶².

Con estas reflexiones en torno a la historia habríamos terminado de pasar revista desde la perspectiva de la representación a los elementos que intervienen en la constitución de la idea de progreso. Desde este punto de vista de la representación, dentro del que hasta ahora hemos mantenido nuestro análisis, nos hemos encontrado, más que con una crítica hacia el progreso y su misma noción, con una explicación de cómo surgen los componentes que la dan lugar, con una explicación genética de su constitución en el plano cognoscitivo. Ahora bien, estas explicaciones, aparentemente imparciales, contienen ya, no obstante, un germen crítico, por cuanto tienden a relativizar el valor de todos esos elementos necesarios para el sostenimiento de la idea de progreso.

Así, hemos visto cómo la historia es relativizada en su valor, por una parte, como ciencia, puesto que presenta deficiencias y un exceso de subjetividad que la impiden merecer con toda propiedad tal título, pero, por otra, también incluso admitida como ciencia, si bien en un sentido lato, ya que las ciencias son meras construcciones conceptuales sujetas siempre a un cierto grado de arbitrariedad y que no pueden reflejar la realidad en la que se sustentan sino imperfectamente y sometiéndola a una criba.

En cuanto a los procesos que se dan en el mundo empírico y que, de acuerdo con Schopenhauer, lo constituyen, su alcance resulta condiciona-

⁶⁰ Cfr. WWV, I, 14, vol. I/1, págs. 100-102.

⁶¹ WWV, I, 14, vol. I/1, pág. 101; Cfr. WWV, III, E, 38, vol. II/2, págs. 517-519.

⁶² L.c., pág. 517.

do al determinismo que impera en ellos y a su sucesión infinita. Cada acontecimiento de la realidad empírica se registra, desde estas premisas, como una parte condicionada de un todo infinito, y que nosotros nos detengamos ante una precisa conexión causal no significa que ésta se cierre en sí misma, ni la convierte en un momento privilegiado del transcurso de la realidad, sino que sólo nos habla de nuestra relación momentánea con ella y no es, en definitiva, más que un corte discrecional en la cadena causal infinita, lo mismo que un período de tiempo determinado no es sino un corte, una limitación impuesta a la sucesión infinita de sus momentos. Por otro lado, el determinismo, la necesidad con que se desarrolla la cadena causal de los acontecimientos empíricos, hace que éstos aparezcan como impulsados por un mecanismo interno, sin que para ellos se pueda señalar globalmente ningún plan premeditado, ninguna finalidad sobreimpuesta que, influyendo sobre ellos, los guíe. Los procesos del mundo empírico se determinan, pues, unos a otros de un modo necesitante, sin que puedan ser dirigidos hacia un fin libremente decidido. En conclusión, Schopenhauer reconoce, desde este punto de vista de la representación, el carácter procesual de la realidad, pero, dada la índole que concede a estos procesos, podría admitirse como mucho que la realidad tiende por su propio impulso mecánicamente hacia un fin, con lo que nos alejamos de aquella consideración de los procesos de la realidad requerida para sustentar la idea de progreso ilustrada.

Por lo que respecta, en último lugar, al tiempo —dejando de lado los problemas que la concepción de un tiempo infinito, sin principio ni fin, pueda plantear a la noción de progreso ilustrada en la que de alguna manera queda implicada la idea de un término definitivo del proceso histórico, un cierto «fin de los tiempos»—, es verdad que el tiempo aparece, juntamente con el espacio, como el marco en que ha de darse necesariamente toda la realidad empírica; pero únicamente por cuanto es una forma *a priori* del sujeto, esto es, una condición necesaria del sujeto en su conocer. Es decir, todas las cosas se dan en el tiempo, pero éste es sólo una exigencia, una condición subjetiva, no algo que pertenezca a las cosas tal y como son en sí mismas. Con ello, el valor del tiempo como esa premisa universal de la existencia se relativiza, al hacerse depender de la constitución propia del sujeto cognoscente; y esto, no debemos olvidarlo, era el punto de partida kantiano de la filosofía de Schopenhauer.

Nos situamos, pues, de nuevo, en el inicio de nuestras reflexiones en torno a la filosofía de Schopenhauer: la aceptación por parte de éste de, en concreto, la Estética Transcendental kantiana y, en general, de la distinción entre fenómeno y «cosa en sí» como marco global de su filosofía. Y para introducirnos en la segunda parte de nuestras disquisiciones, la crítica a la idea de progreso desde el punto de vista de la Voluntad, debemos empezar retomando el tema de la recepción por parte de Schopenhauer de la distinción kantiana entre fenómeno y «cosa en sí».

EL PROGRESO DESDE LA VOLUNTAD

Como ya hemos dicho, Schopenhauer identifica con la distinción de Kant entre fenómeno y «cosa en sí» la contraposición establecida por él mismo entre representación y Voluntad. Con esta identificación pretende Schopenhauer «llenar de contenidos» la dicotomía kantiana. No obstante, en esta misma identificación de representación y fenómeno y, sobre todo, Voluntad y «cosa en sí», se contienen ya las bases para su superación.

Schopenhauer da el paso de considerar la «cosa en sí» como un hipotético «más allá» de la realidad fenoménica a contemplarla como su *esencia*: la «cosa en sí» pasa, de tal suerte, de ser el «concepto límite» y, en cierto sentido, vacío —cuando menos desde el punto de vista del conocimiento—, que era para Kant, a designar al máximo de realidad, o, acaso mejor, al núcleo íntimo de lo real, del que puede afirmarse de modo positivo, al menos aproximativamente, su identificación con la Voluntad universal. Correlativamente, el ámbito del fenómeno deja de ser el «territorio firme» del conocimiento para convertirse en un mundo de realidad ilusoria, inesencial, que es ciertamente el mundo para el sujeto que conoce, el mundo de la experiencia, pero que lo único que señala con esto es el carácter «ficticio» del conocimiento. Esta inversión de sentido que realiza Schopenhauer sobre la contraposición entre fenómeno y «cosa en sí» queda muy bien expresada en la formulación de aquello que, para nuestro autor, constituye el significado último de esta distinción: la afirmación de «la total diversidad de lo ideal y lo real»⁶³.

En los apartados previos de este artículo hemos visto cómo se van originando los elementos integrantes de la idea de progreso por obra y gracia del sujeto cognoscente en el ámbito de la representación. Si ahora se adjudica a este ámbito una realidad ilusoria, si se le niega una realidad esencial y auténtica, si el conocimiento aparece como algo que nos aleja de la verdadera realidad, una vía fácil para concluir nuestro análisis de la crítica schopenhaueriana a la noción de progreso ilustrada sería, por tanto, declarar simplemente como ficticios todos esos elementos integrantes de la noción de progreso. Pero esta argumentación es, a pesar de todo, inadmisibles dentro de la filosofía de Schopenhauer.

Es precisamente ese cambio de sentido en la valoración de la distinción entre fenómeno y «cosa en sí» lo que hace posible y exige la constante doble perspectiva presente en la filosofía de Schopenhauer, y lo que nos obliga a tratar ahora desde la Voluntad, desde la «cosa en sí», los mismos temas que ya hemos analizado desde la representación, desde el fenómeno. La representación es fenómeno —*Erscheinung*—; pero *Erscheinung* significa también *manifestación*, manifestación de un nivel más

⁶³ WWV, KKP, vol. I/2, pág. 515: Cfr. WWV, II, E, 18, vol. II/1, pág. 224.

profundo y más íntimo de realidad, de una realidad esencial: la Voluntad universal. La Voluntad es, a su vez, la «cosa en sí» y, como tal, en sí misma incognoscible, pero permanece abierto un acceso a ella a través de los fenómenos en cuanto que es su esencia, *lo que se manifiesta* en todo fenómeno. Así pues, por una parte, la perspectiva de la «cosa en sí» no queda para Schopenhauer, como ocurría para Kant, vedada, sino que incluso es requerida para subsanar la superficialidad, lo ilusorio si se toma como algo absoluto, de la visión de la realidad que puede otorgarnos el punto de vista de la representación; por otra parte, sin embargo, tampoco puede desprejiciarse sin más la perspectiva de la representación, puesto que sólo a través de lo fenoménico, en tanto que se refleja en ella, tenemos acceso a lo esencial. Según esto, las perspectivas de la representación y la Voluntad aparecen, de acuerdo con lo que ya anticipamos, como complementarias; pero no sólo eso: debe mostrarse asimismo entre ellas la continuidad que se da entre la esencia y sus manifestaciones.

Por consiguiente, la pregunta a la que debemos contestar ahora, para proseguir con nuestro examen de la significación crítica de la filosofía schopenhaueriana con respecto al ideal de progreso ilustrado, es, pues, ésta: partiendo de los resultados ya obtenidos acerca del tiempo, los procesos de la realidad y la historia desde la perspectiva de la representación, ¿qué responde a ello desde el punto de vista esencial de la Voluntad?

El tiempo desde la Voluntad

El tiempo es para Schopenhauer —según hemos visto—, tomando su punto de partida en Kant, una de las formas del principio de razón suficiente, una forma *a priori* del sujeto. Esto quiere decir, sin salirnos de Kant, que el tiempo tiene sólo un valor inmanente, no trascendente; es decir, su esfera de validez se ve limitada a los objetos, pero no tiene aplicación alguna a la «cosa en sí». Desde estos presupuestos la «cosa en sí» no tiene ninguna relación con la temporalidad, y ni siquiera podría decirse, estrictamente hablando, que es eterna, pues ésta es una noción abstracta ligada a lo temporal⁶⁴. Considerado el tiempo desde la «cosa en sí» en tanto que tal, lo único que podemos decir de él es, por lo tanto, que no tiene ninguna existencia, ninguna realidad⁶⁵. Pero, si tomamos, en cambio, a la «cosa en sí», a la Voluntad, como la *esencia* de todo fenómeno, ¿qué cabrá decir desde ella en ese caso del tiempo?

En el epígrafe dedicado al análisis de la concepción schopenhaueriana del tiempo desde la perspectiva de la representación se afirmó que éste era la forma más simple del principio de razón suficiente, dado que en él se da necesariamente todo lo que puede ser objeto para un sujeto, inclu-

⁶⁴ WWV, IV, E, 41, vol. II/2, pág. 567.

⁶⁵ PV I, pág. 154.

yendo en ello a la propia voluntad individual del cognoscente. La primera cuestión a la que hemos de dar respuesta es, pues, qué relación presenta esta voluntad individual con la Voluntad universal esencia de todo lo real.

¿Qué hemos de entender, en primer lugar, por esa «voluntad individual»? La respuesta es fácil: la faceta del sujeto como volente, el sujeto volente que yace en la intimidad del sujeto cognoscente. Para Schopenhauer, el sujeto en tanto que cognoscente es —lo mismo que la «cosa en sí»— por definición incognoscible, pues no le convienen las formas propias del conocimiento de los objetos⁶⁶, ya que no es objeto, sino sujeto, el polo opuesto al del objeto en la relación cognoscitiva. Así pues, podemos decir que el sujeto cognoscente es para nuestro filósofo un mero «sujeto-función», cuya realidad como tal se agota en su mismo conocer. El sujeto sí puede, sin embargo, tener un conocimiento de sí mismo, pero ya no como cognoscente, sino como *volente*. Es decir: cuando el sujeto se vuelve sobre sí mismo para conocerse se descubre siempre «como *queriendo*»⁶⁷. Y si al sujeto cognoscente no le era siquiera aplicable, en tanto que *cognoscente* y no *conocido*, la forma del tiempo, su faceta de volente se da al sujeto exclusivamente en la forma del tiempo⁶⁸; el sujeto no sitúa su voluntad espacialmente en ninguna parte, pero sí localiza temporalmente sus actos de voluntad.

El sujeto cognoscente se descubre, pues, íntimamente como volente; es a partir de aquí como Schopenhauer llegará a la determinación del «en sí» del mundo como Voluntad. La voluntad del individuo cognoscente es, consecuentemente, algo muy próximo a la Voluntad universal; es, en palabras de Schopenhauer, entre todas sus manifestaciones, «la más perfecta, es decir, la más clara, desarrollada al máximo, iluminada inmediatamente por el conocimiento»⁶⁹, hasta el punto de «tomar en préstamo» su nombre de ella⁷⁰. Y esta realidad más cercana a la Voluntad tiene como única forma al tiempo. ¿Cómo afecta entonces la temporalidad a los fenómenos contemplados desde su esencia?

La proximidad de la voluntad individual a la esencia, a la «cosa en sí», se muestra en la imposibilidad de alcanzar un perfecto conocimiento de ella: a la voluntad individual la conocemos sólo en sus actos aislados y a través de su reflejo en las acciones del cuerpo⁷¹. Y lo que esto quiere decir es que nunca conocemos nuestra propia voluntad como totalidad, sino que únicamente descubrimos un acto concreto de voluntad que se da en el momento *presente*. Pues bien, si Schopenhauer extiende la apli-

---66-Cfr. WWV, I, 2; vol. I/1; págs. 31-31:-----

67 VW, VII, 42, pág. 160.

68 VW, VII, 40, pág. 157.

69 WWV, II, 22, vol. I/1, pág. 155.

70 *Ibidem*.

71 WWV, II, 18, vol. I/1, pág. 145.

cación del descubrimiento de la esencia del sujeto como voluntad a todos los demás seres reales para llegar así a la determinación de la Voluntad como esencia de todo lo existente, nosotros podemos hacer ahora, al menos provisionalmente, lo mismo, en este caso para afirmar con nuestro filósofo que «la forma del fenómeno de la Voluntad, o sea, la forma de la vida o de la realidad, es propiamente sólo el *presente*»⁷².

Desde el principio de razón suficiente, desde la representación, el tiempo aparecía como un *continuum* de momentos inextensos que se determinaban unos a otros: sólo el pasado —que antes fue el presente— determinaba la existencia de un nuevo ahora, y éste daba paso al futuro, que se convertía inmediatamente en presente y al ahora en pasado. En esto consistía la *sucesión* que se presentaba como «toda la esencia» del tiempo. En cambio, desde la nueva perspectiva del mundo como Voluntad, el presente se muestra como lo único real, lo único que existe auténticamente del tiempo⁷³; pasado y futuro son tan sólo exigencias cognoscitivas impuestas por el principio de razón, por el carácter forzosamente relacional de nuestro conocer, pero no son reales, no se *viven*⁷⁴. En esta última palabra está la clave.

«Ningún hombre ha vivido en el pasado y ninguno vivirá nunca en el futuro, sino que únicamente el *presente* es la forma de toda vida»⁷⁵, afirma Schopenhauer en una expresiva frase. Y es que los *objetos reales* se dan auténticamente sólo en el presente: en el pasado y el futuro no se dan más que conceptos e imágenes⁷⁶, pero no las cosas. Ningún ser desarrolla su existencia en el pasado o en el futuro, sino que sólo se vive realmente en el presente, sólo vivimos realmente lo que es presente. «Nuestro propio pasado —sigue afirmando Schopenhauer— incluso el día más cercano de ayer, ya no es sino un sueño fútil de la fantasía»⁷⁷; el pasado no es algo real, sino sólo una imagen conservada, y el futuro no es sino la imagen de lo que será. El presente es, pues, «aquello que siempre existe», y el tiempo es un *nunc stans*, un «ahora permanente»⁷⁸.

Si lo analizamos bien, esta visión del tiempo tampoco es tan contradictoria con lo afirmado de él desde el principio de razón. La sucesión como la que se presentaba allí el tiempo no era, en el fondo, sino una secuencia constante de «ahoras» que se seguían forzosamente unos a otros: un nuevo ahora aniquilaba al anterior trocándolo en pasado y creaba las expectativas de un nuevo ahora —el futuro—. El tiempo aparecía, por tanto, bajo el principio de razón, en último término como una continua renovación del ahora.

⁷² WWV, IV, 54, vol. I/2, pág. 351.

⁷³ *L.c.*, pág. 352.

⁷⁴ *L.c.*, pág. 351.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *L.c.*, pág. 352.

⁷⁷ *L.c.*, pág. 351.

⁷⁸ *L.c.*, pág. 352.

La mejor imagen del tiempo sería, consiguientemente, la de un círculo que diera vueltas infinitamente: «la mitad que se hunde continuamente sería el pasado; la que se eleva constantemente, el futuro, y, arriba, el punto indivisible que toca la tangente sería el presente inextenso; lo mismo que la tangente no entra en el movimiento circular, así tampoco el presente»⁷⁹. Con esto se da un paso decisivo en el rechazo de la noción de progreso. Hemos pasado del tiempo lineal —que es el único que hace posible el sostenimiento de la idea de progreso— con un principio y un fin, inaugurado por el cristianismo, a un tiempo circular que da vueltas cerrado sobre sí mismo, del que no se puede escapar y que no puede conducirnos más allá de él a ninguna meta.

Y esta visión del tiempo desde el mundo como Voluntad sigue conectando también con el punto de arranque kantiano para toda la concepción del tiempo de Schopenhauer situado en la Estética Transcendental. Schopenhauer dice que podríamos plantearnos una extraña pregunta: ¿por qué mi existencia coincide exactamente con el ahora? ¿por qué mientras millones de hombres, entre ellos héroes y sabios, vivieron simplemente en el pasado, yo existo realmente en el presente? Al plantear estas cuestiones consideramos nuestra existencia y el tiempo como independientes uno del otro, distinguimos entre un tiempo subjetivo y otro objetivo, contemplando, en definitiva, nuestra existencia como «arrojada» en el tiempo⁸⁰; aquí es precisamente donde está el error. Porque el tiempo está en nosotros tanto como nosotros en él; porque que el tiempo sea subjetivo es, en suma, lo que hace de él algo objetivo, algo que constituye los objetos entrando a formar parte de ellos.

Existencia y presente están, pues, ligados, y no se pueden disociar. Cuando intentamos imaginarnos cómo era el mundo antes de que existiéramos o como será después de nuestra muerte, no lo conseguimos, pues siempre aportamos a esa imagen nuestra presencia como espectadores. El presente nos acompaña siempre como nuestra sombra y no podemos imaginar un tiempo sin presente. Creer que esto último sería posible es, en una comparación de Schopenhauer, lo mismo que temer que pudiéramos deslizarnos un día hacia abajo por el globo terráqueo, ya que todos nos figuramos siempre que —¡por fortuna!— vivimos en la parte de arriba de él⁸¹. Pero, en realidad, todas las partes del globo son la de arriba, al igual que todo tiempo es el presente. Nuestra existencia está ligada al presente y, en cierto sentido, éste termina con ella, aunque también es verdad que el presente seguirá existiendo cuando nosotros desaparezcamos. Schopenhauer insistirá en esta paradoja, aseverando que «desde el punto de vista metafísico las afirmaciones: 'yo perezco, pero el mundo sigue existiendo'

⁷⁹ *L.c.*, pág. 353.

⁸⁰ *L.c.*, pág. 352.

⁸¹ WWV, IV, 54, vol. 1/2, págs. 353-354.

y 'el mundo parece, pero yo sigo existiendo', no son en el fondo diferentes»⁸².

Debemos profundizar, pues, en esta concepción circular del tiempo para intentar descubrir cómo se deshace o en qué se sostiene esta paradoja. «*Quid fuit? Quod est. Quid erit? Quod fuit.*»⁸³; esta es la verdadera enseñanza del tiempo. Pero, ¿qué es aquello que manifiesta su constante presencia en él? ¿cómo se justifica desde la misma Voluntad esta condición eternamente circular del tiempo?

El dinamismo de la realidad: la Voluntad de vivir

La Voluntad es la «cosa en sí». Esto significa que no está al alcance de las formas cognoscitivas del sujeto; es decir, que no la afecta el tiempo, ni la afecta el espacio, ni la causalidad, ni tampoco ninguna otra de las estructuras que se dan bajo el principio de razón suficiente en cualquiera de sus modalidades. Esto es prácticamente todo lo que podemos decir de la Voluntad: al ser la «cosa en sí» es, por definición, incognoscible y nuestro discurso sobre ella sólo puede asemejarse a una especie de «teología negativa». No obstante, con esas negaciones ya se dice mucho.

Tiempo, espacio y casualidad son, para Schopenhauer, las formas *a priori* del sujeto en virtud de las cuales surge para éste la realidad empírica, realidad que se presenta, en función de ellas, como una cadena infinita de mutaciones. Es, por tanto, la legalidad causal que rige en el mundo empírico, junto con sus formas asociadas del espacio y el tiempo, lo que hace que la realidad empírica aparezca como una realidad constitutivamente dinámica. Si ahora se niega la posibilidad de aplicar estas formas a la Voluntad en tanto que es «cosa en sí», ¿debemos concluir a partir de esto que la Voluntad es una esencia «estática», que al dinamismo constitutivo del mundo empírico no corresponde nada en un nivel esencial?

La contestación afirmativa a esta pregunta convertiría en problemáticas y difícilmente sostenibles algunas de las afirmaciones básicas de la filosofía de Schopenhauer. Ante todo, si la «cosa en sí» fuera una realidad de naturaleza estática no podría resultar apropiada para ella, ni siquiera de modo aproximativo como es el caso, su denominación como «Voluntad» y más precisamente como «Voluntad de vivir», según veremos más adelante. Asimismo, desaparecería esa íntima coherencia que ha de existir entre Voluntad y representación como entre la esencia y sus manifestaciones. No puede ser ésta, por tanto, la respuesta: Schopenhauer ha de considerar necesariamente alguna dinamicidad para la realidad esencial identificada como «Voluntad» y lo que se está negando tiene que ser por fuerza otra cosa.

⁸² WWV, IV, E, 41, vol. II/2, pág. 595.

⁸³ WWV, IV, 54, vol. I/2, pág. 352.

Si nos fijamos bien, al afirmar que a la Voluntad no le conviene la legalidad causal que se mostraba como el hilo conductor del dinamismo constituyente de la realidad empírica, no se niega con ello necesariamente carácter dinámico a la Voluntad. Y lo que nuestro filósofo quiere rechazar no es la existencia de un dinamismo propio para la Voluntad, sino primeramente, que se pueda dar alguna *causa*, y, más profundamente, alguna *razón* en general, de la clase que sea, de ese —por el momento— *hipotético dinamismo de la Voluntad*⁸⁴. Para el *dinamismo de la Voluntad* no se puede alegar ni inquirir ninguna causa, porque la causalidad es tan sólo una modalidad del principio de razón suficiente y, como tal, sólo puede convenir a los objetos, no se puede hacer de ella —en lenguaje kantiano— un «uso transcendente» aplicándola a la «cosa en sí». El «querer» en que consiste la *Voluntad universal* no puede tener, pues, ninguna causa.

Intentemos profundizar un poco más. La legalidad causal a la que estaba sometido todo el mundo empírico instauraba en éste, según vimos, un riguroso determinismo, y lo mismo ocurrirá para Schopenhauer con cualquiera de las formas del principio de razón con respecto a los objetos que legisla⁸⁵. «Necesidad» significa para Schopenhauer «seguirse de una razón», «ser consecuencia de una razón»⁸⁶. Desde esta definición de «necesidad» que ofrece nuestro pensador, se declara imposible la existencia de una necesidad *absoluta*, presentándose, por el contrario, toda necesidad como *condicionada, relativa*⁸⁷, relativa a una razón, y la necesidad aparece, por consiguiente, como una noción ligada al conocimiento: la necesidad es la legalidad que origina el principio de razón y éste es tan sólo la ley general de nuestro conocer. Pero, a partir de esta definición de lo que significa «ser necesario», la noción de «necesidad» no puede ser aplicable a la *Voluntad* como «cosa en sí».

Uno de los fundamentales rasgos de contraposición entre los fenómenos y la *Voluntad* será éste: frente a la relatividad que caracteriza a toda la realidad fenoménica —relatividad que es doble, por una parte, con respecto al sujeto cognoscente y, por otra, de unos objetos respecto de otros, por darse siempre éstos enlazados bajo alguna de las modalidades del principio de razón suficiente—, la *Voluntad* aparece como la única realidad absoluta. Y precisamente por ser absoluta no puede haber en ella ninguna necesidad. Pues para la *Voluntad* no es posible buscar ninguna razón, sea cual fuere la clase de ésta, y en ella no puede establecerse ninguna relación, por no tratarse de ninguna realidad objetiva, de un objeto para un sujeto sometido en tanto que tal a alguna de las modalidades del principio de razón, sino de aquello que se presenta como lo opues-

⁸⁴ Cfr. WWV, II, 29, vol. I/1, págs. 216-217.

⁸⁵ Cfr. VW, VIII, 49, pág. 171.

⁸⁶ *L.c.*, págs. 170-171.

⁸⁷ *L.c.*, pág. 170.

to a una realidad objetiva, a una realidad «para otro», al tratarse, en definitiva, de una realidad «en sí».

En conclusión, de acuerdo con esto, todo lo que está sometido al principio de razón en cualquiera de sus formas, la totalidad del mundo fenoménico, del mundo como representación, está regido por la necesidad conforme a leyes rigurosas; pero la Voluntad, al no ser posible en ella ninguna relación, al no verse afectada por ninguna de las modalidades del principio de razón, es, en contraposición con el determinismo y la estricta legalidad del mundo fenoménico, absolutamente libre⁸⁸. A esto es a lo que, en último término, pretendía apuntar el rechazo por parte de Schopenhauer de toda causa, de toda razón para la Voluntad.

El conocer, con todas sus formas, es, pues, ajeno a la Voluntad. Y no sólo porque como «cosa en sí» sea por definición incognoscible, sino, además, porque es, en sí misma, *inconsciente*⁸⁹. La Voluntad como “cosa en sí” no posee, no está ligada al conocimiento. No puede estarlo, porque el conocer es sólo un carácter propio de unas pocas de sus manifestaciones, en concreto los animales y los hombres, y la «cosa en sí», la esencia de todo lo real, no puede presentar como característica algo que sólo compete a una pequeña parte del total de sus fenómenos. La Voluntad es, por tanto, un querer libre e inconsciente que no admite causa alguna, razón alguna, ninguna legalidad.

Podemos preguntarnos, con todo, si en la Voluntad no sería posible algún tipo de relación propia. En la Voluntad no puede darse, por cuanto es «cosa en sí», ninguna de las relaciones de objetos que establece el principio de razón suficiente; pero, ¿no es un postulado dogmático recusar para ella cualquier tipo de relación? O, lo que viene a ser lo mismo, ¿por qué no admitir una pluralidad de «cosas en sí» entre las que se puedan afirmar ciertas relaciones específicas, de modo que el nivel esencial de la realidad aparezca también como un todo estructurado, que se puedan señalar asimismo algunas leyes propias para el mundo como Voluntad? Y, todavía, podemos cuestionarnos: si la «cosa en sí» es Voluntad, ¿no habría que reconocer para ella cuando menos algún *fin*?

Empecemos contestando la última de estas tres cuestiones. Todo querer, reconoce Schopenhauer, es un «querer algo», tiende a un objeto; ¿qué es, entonces, aquello que quiere la Voluntad? La Voluntad quiere la vida, es Voluntad *de vivir*⁹⁰. Pero decir Voluntad de vivir en vez de simplemente Voluntad es, para nuestro filósofo, sólo un pleonasma: porque la vida es la Voluntad misma, su reflejo en la representación⁹¹. Así pues, el querer en que consiste la Voluntad revierte, se vuelve sobre sí mismo. La Volun-

⁸⁸ WWV, IV, 55, vol. I/2, pág. 361.

⁸⁹ WWV, II, E, 19, vol. II/1, pág. 234.

⁹⁰ WWV, IV, 54, vol. I/2, pág. 347.

⁹¹ *Ibidem*.

tad es, por ello, una aspiración sin fin⁹². Sin fin, en los dos sentidos de esta palabra: una aspiración sin término, que nunca puede alcanzar reposo en nada, porque justamente es esa aspiración lo que la constituye; y una aspiración sin finalidad, porque a lo único que apunta es a sí misma, no puede ir más allá de sí para conseguir ninguna meta, ya que nada hay más allá de ella, pues es la esencia única y omniabarcante de toda la realidad. La Voluntad es un permanente impulso ciego de vida⁹³, vida que no es sino ella misma, su manifestación. La Voluntad es lo único real y esencialmente existente y en ella se agota toda la realidad; seres diferentes sólo los hay en la representación en virtud del *principio de individuación*.

Con esto alcanzamos el fondo de la cuestión. Schopenhauer quiere dejar clara su oposición a la visión de la dualidad fenómeno-“cosa en sí” como una hipotética duplicidad de dos mundos de cosas en paralelo, desde la que el conocimiento se presentaría simplemente como un elemento perturbador en la captación de la realidad. Pero, ¿cómo puede justificar su rechazo? Que la Voluntad no pueda ser afectada por espacio y tiempo significa que está siempre presente en todo momento y lugar a través de sus manifestaciones, sin que el comienzo y el fin, la presencia y la ausencia de éstas supongan nada para ella; pero esta falta de sometimiento al espacio y al tiempo entraña todavía algo más, y algo fundamental: que no está sometida al principio de individuación⁹⁴. Por ello no hay, en primer lugar, una pluralidad de «cosas en sí», puesto que sólo espacio y tiempo posibilitan una multiplicidad, bien sea ésta en la sucesión, bien en la simultaneidad. Y, en segundo lugar, la Voluntad es, por tanto, una realidad una, o, más bien, *unitaria*, puesto que, al no darse bajo el principio de individuación, no se trata de la unicidad del objeto particular que se configura en su oposición a la multiplicidad, ni mucho menos de la unidad del concepto que no es sino la unificación abstracta de lo múltiple; la unidad de la Voluntad es, en definitiva, la unidad propia de lo que se halla «fuera de tiempo y espacio», es decir, «de la posibilidad de la pluralidad»⁹⁵.

Es precisamente este carácter unitario, lo que permite que la Voluntad se erija como la esencia totalizadora de todo lo real, sin que haya que buscar para cada fenómeno una esencia diferente. La Voluntad aparece, por consiguiente, como una corriente unitaria de realidad omniabarcante y sin principio ni fin, pues se manifiesta a través de sus fenómenos en todo momento y en todo lugar, justamente por no verse afectada por espacio y tiempo.

Debido a esto mismo no es posible ninguna relación, ni ningún fin

⁹² Cfr. WWV, II, 29, vol. I/1, pág. 217-218.

⁹³ WWV, IV, 54, vol. I/2, pág. 347; cfr. WWV, II, E, 28, vol. II/1, págs. 418-419.

⁹⁴ WWV, II, 23, vol. I/1, págs. 157-158; WWV, II, 25, vol. I/1, pág. 175.

⁹⁵ WWV, II, 23, vol. I/1, pág. 158.

ajeno a ella misma para la Voluntad y, por lo mismo, es el de «necesidad» un concepto inapropiado para la ella. La Voluntad es una realidad de carácter unitario, no es afectada por el principio de individuación y en ella no se pueden distinguir partes, no puede ser, en sí misma, parcelada; en consecuencia, no es posible establecer ninguna relación en la Voluntad como «cosa en sí», puesto que para toda relación se requieren por lo menos dos términos, la existencia de dos entidades diferentes entre las que se pueda instaurar tal relación.

Todo ser es, pues, en su nivel fenoménico, una parte de un todo estructurado, pero, esencialmente, se disuelve en una totalidad, la Voluntad, que no admite ni partes —es decir, individuos—, ni estructuras. Ni siquiera la estructura básica que impone la existencia del mundo como representación, la polaridad sujeto-objeto, puede seguir siendo mantenida, conserva sentido, desde la perspectiva de la Voluntad⁹⁶. Este hecho se anuncia ya en la ley de la motivación, en tanto que es la ley que rige a la voluntad individual, lo más próximo fenoménicamente a la esencia de lo real: en ella, aquello que aparece como objeto no es sino una forma de ser sujeto, el sujeto como volente; los límites entre sujeto y objeto comienzan a desdibujarse. Y es también este mismo hecho lo que posibilita el salto —hasta ahora inexplicado— que realiza Schopenhauer del descubrimiento de la voluntad como lo esencial lo más íntimo del sujeto, a la determinación de la Voluntad como «en sí», esencia universal de todo lo real: sujeto y objeto son, *esencialmente*, lo mismo, pues en el nivel esencial espacio y tiempo, el principio de individuación, no pueden llevar ya a cabo su papel, de suerte que aquello que en este nivel «en sí» descubrimos en relación con el sujeto ha de extenderse asimismo con respecto a todos los objetos.

La Voluntad es, sin duda, una realidad dinámica. El dinamismo de la Voluntad se refleja como esencia en sus manifestaciones a través del mismo carácter relacional que impone el principio de razón en todas sus modalidades sobre los objetos que legisla. Muy especialmente, se refleja a través del dinamismo de las mutaciones regido por la ley de la causalidad —con la concurrencia de espacio y tiempo— que caracteriza y constituye todo el mundo empírico. Sin embargo, en la Voluntad, que no está sometida al tiempo, ni al espacio, ni a la causalidad, no es posible ninguna mutación, ningún cambio. La Voluntad es una realidad activa, pero con una actividad magmática, ilegalizada, ya que a su carácter de esencia y a su libertad le es ajena toda legalidad; la Voluntad es una realidad dinámica, pero es eternamente idéntica a sí misma, pues no se pueden dar leyes para su transformación, ni ninguna otra cosa fuera de ella en la que pudiera convertirse. A la Voluntad de Schopenhauer le convendría muy bien la caracterización que Spinoza realiza de la Sustancia única y

⁹⁶ *Ibidem*: WWV, II, 25, vol. I/1, pág. 175.

omniabarcante como una «*essentia actuosa*»⁹⁷, una esencia que consiste meramente en pura actividad, una «actualidad» en estado puro.

Llegados a este punto creemos que se muestra con plena claridad toda la coherencia interna del pensamiento schopenhaueriano, a pesar de todo lo que se ha dicho con frecuencia en contra de ella. Pues es aquí donde cobra su más auténtico sentido el que la ley de la causalidad, la ley que regula todos los procesos y que agota toda la realidad del mundo empírico, haya sido denominada por nuestro filósofo el principio de razón suficiente *del devenir*. Porque la realidad de este mundo empírico, tan auténtica para nosotros, es para Schopenhauer aquella que Platón —su otro gran maestro junto con Kant— concedía al mundo sensible poseído por un perpetuo cambio: es una realidad «que siempre *deviene*, pero que nunca es»⁹⁸, contrastando con esa otra realidad esencial, a la que no alcanza nuestra percepción, pero que es la realidad auténtica, la realidad que siempre *es*, y siempre es idéntica a sí misma, el mundo del ser, el mundo como Voluntad.

La Voluntad es la esencia única y unitaria de toda la realidad, eternamente idéntica a sí misma pese a estar constituida por una constante actividad, por un perpetuo impulso de vida. Es una realidad dinámica, pero de un dinamismo no regulado, no procesual. Es absolutamente libre y no admite leyes; no tiene ni principio ni término, ni causa ni finalidad; no apunta a ninguna dirección, no tiene ningún sentido. Y es esta esencia de constante actividad magmática, en permanente estado de caos, la que se manifiesta eternamente a través de toda la realidad fenoménica tan rigurosamente regulada y determinada en el espacio y el tiempo. Toda la legalidad, todo el sentido con que se muestra para el sujeto cognoscente el mundo empírico es, en suma, algo que sólo el mismo sujeto aporta en su conocer y para su conocer.

La Voluntad nos sitúa, como esencia, ante un mundo que no tiene ningún sentido, incluso podemos decir, haciendo un juego de palabras, ante un mundo que es un «sinsentido». Ya vimos además, en el apartado anterior, que lo único, aun empíricamente, real es lo actual, el presente; pasado y futuro son meros conceptos, puros «fantasmas». ¿Qué es entonces aquello de lo que nos habla la historia?

La historia como «eterno retorno»

Si suprimimos nuestras formas de conocer, formas que son «límites»⁹⁹, deja de haber individuos en el mundo. Son sólo estas formas *a priori*, que necesariamente hemos de aplicar para nuestro acceso cognoscitivo a

⁹⁷ SPINOZA, B., *Ethica ordine geometrico demonstrata*, II, prop. 3, schol.

⁹⁸ WWV, I, 3, vol. I/1, pág. 34.

⁹⁹ WWV, IV, E, 41, vol. II/2, pág. 562.

la realidad, las que nos hacen contemplar el mundo como un complejo de individuos particulares que se suceden en la existencia. El principio de individuación da lugar a la aparición de seres particulares cuya existencia tiene un principio y un fin en el tiempo: empezar a existir y dejar de hacerlo son tan sólo acontecimientos temporales propios de fenómenos temporales. «Comenzar, terminar y durar son conceptos que toman su significado única y exclusivamente del tiempo y, consiguientemente, sólo poseen validez bajo la presuposición de éste —afirma Schopenhauer—, pero el tiempo no tiene ninguna existencia absoluta, no es el modo y manera del ser en sí de las cosas, sino meramente la forma de nuestro *conocimiento* del ser y la existencia de nosotros mismos y de todas las cosas»¹⁰⁰. La existencia temporal, la existencia fenoménica tiene, pues, un principio y tiene un fin, pero la existencia como «cosas en sí», como esa Voluntad en la que se integran esencialmente todos los seres, carece de inicio y de término. La «cosa en sí», la Voluntad universal, «permanece, por tanto, sin afectar por el fin temporal de un fenómeno temporal y mantiene constantemente esa existencia a la que los conceptos de principio, fin y duración no son aplicables»¹⁰¹.

El tiempo, que es la forma más elemental de nuestro conocer, la que necesariamente «informa» todas nuestras representaciones, es asimismo, de esta suerte, lo primero que nos impide considerar todo como existente y todo existente como idéntico. Pero vimos ya cómo aquello que «objetivamente constituye una serie temporal infinita» es «subjektivamente» —esto es, desde el punto de vista de la existencia— «un punto, un presente indivisible y actual en todo tiempo»¹⁰²; perspectiva desde la cual presente y existencia se muestran, por consiguiente, como realidades indisolublemente ligadas: el presente es lo que siempre existe y la existencia es actualidad. De ahí que, en verdad, «el substrato, el relleno, el *pleróma*, la tela del *presente*» —lo único real del tiempo— sea «a través de todos los tiempos en el fondo el mismo»¹⁰³; la existencia, la vida, la Voluntad como esencia de todo lo real, Voluntad que también es ella misma «actualidad».

Así pues, si Schopenhauer realizaba el tránsito de una visión del tiempo lineal a la reinstaurada consideración de éste como cíclico, va a dar todavía un paso más en esta dirección: de igual modo que la mejor imagen del tiempo sería la de un círculo en la que el presente, el *nunc stans*, es lo único realmente existente, también el círculo será «en todas partes y sin excepción el auténtico símbolo de la naturaleza»¹⁰⁴. No es sólo ya que estemos inmersos en un tiempo circular del cual no hay escape posi-

¹⁰⁰ *L.c.*, pág. 578.

¹⁰¹ *L.c.*, pág. 580.

¹⁰² *L.c.*, pág. 574.

¹⁰³ *L.c.*, pág. 562.

¹⁰⁴ *L.c.*, pág. 559.

ble, sino que, además, lo que el tiempo trae en cada uno de sus renovados ciclos, aquello que se está haciendo constantemente presente, es siempre la misma realidad. El círculo es «el esquema del retorno», y el retorno es «de hecho, la forma más general de la naturaleza, que lo ejecuta en todo, desde el curso de los astros hasta la muerte y el nacimiento de los seres orgánicos», es, en definitiva, aquello «por lo que exclusivamente, en el incesante torrente del tiempo y su contenido, se hace posible con toda una existencia sostenida, esto es, una naturaleza»¹⁰⁵. La naturaleza no es, por lo tanto, sino la constante repetición, restauración de lo mismo *bajo una nueva forma*.

Si en la cadena infinita de mutaciones que componía el mundo empírico la materia aparecía como el sustrato permanente que sostenía impertertable todos los cambios, podemos considerar ahora a la Voluntad como la «materia metafísica» del mundo¹⁰⁶. La Voluntad aparece como el sustrato metafísico que permanece constantemente inmutable por debajo de todos los ciclos de la naturaleza; y así como de la «materia empírica»¹⁰⁷ puede afirmarse que «ni se crea, ni se destruye, sino que sólo se transforma», lo mismo puede decirse de la Voluntad como esa «materia metafísica».

El mundo y todo su desarrollo no es sino la Voluntad omnipresente manifestándose, haciéndose fenómeno, objetivándose bajo renovadas formas. Sólo cambia la forma; pero la forma es precisamente lo que el sujeto aporta en su conocer, es lo que no es «en sí», sino únicamente «para otro», para el cognoscente. El mundo es la eterna expresión bajo diferentes apariencias —que también esto significa *Erscheinung*— de esa actividad impulsiva y caótica que es la Voluntad; el sujeto logra, con la aplicación de sus formas cognoscitivas, el paso «del caos al cosmos», pero todo ese orden y las novedades que nos trae no es sino apariencia subjetiva. El mundo no es más que el eterno retorno de lo siempre idéntico bajo una forma —forma que no es sino mera apariencia— diferente.

¿Qué decir, entonces, de la historia? La historia era para Schopenhauer deficiente como ciencia debido a su imposibilidad de llevar a cabo auténticas generalizaciones. Pues bien, desde este punto de vista esencial en el que nos encontramos ahora tal imposibilidad va a seguir constituyendo su falla: la historia nos muestra siempre la misma realidad bajo formas diferentes y en no saber reconocerlo radica su fracaso. La historia nos presenta cada uno de los acontecimientos particulares con los que

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Cfr.* WWV, II, E, 24, vol. II/1, págs. 359-362.

¹⁰⁷ Para Schopenhauer la materia no es, hablando en rigor, algo empíricamente dado. Es simplemente aquello que necesariamente hemos de suponer como sustrato de las mutaciones que acontecen en la realidad empírica. En este sentido, aparece para Schopenhauer como un «*a priori* del pensamiento», que no es un auténtico *a priori*, puesto que para nuestro autor las verdaderas formas *a priori* son sólo intuitivas (*Cfr. L.c., passim*).

debe enfrentarse como irrepitable, cuando, en verdad, se trata del «mismo tema repetido» con diferentes nombres y fechas¹⁰⁸. Al hacer eso, la historia se convierte en una mentira, y su tarea resulta semejante a la de «intentar distinguir en las nubes figuras de hombres y animales» tomándolos por realidades consistentes¹⁰⁹. La verdadera historia, en cambio, debe reconocer la identidad última de todo lo que acontece y aperebirnos de que nunca hay «nada nuevo bajo el sol», e igual que éste sólo desaparece aparentemente con la noche, pero siempre vuelve a renacer, lo mismo ocurre con todo. «*Eadem sed aliter* debería ser la divisa general de la historia»¹¹⁰.

Las «visiones historicistas» de la realidad, las filosofías que dejan guiar su rumbo por la historia y buscan en ella una base segura sobre la que edificar sus doctrinas y apoyar sus ideales están, pues, viciadas e impedidas para alcanzar verdaderas enseñanzas en torno al mundo desde sus propios fundamentos. Esas filosofías esperan constantemente un gran acontecimiento que se está preparando, piensan que todo está por llegar. Para esto necesitan apoyarse sobre la hipótesis de un plan universal que dirige los procesos del mundo hacia una meta que convierta este mundo en un paraíso¹¹¹. Por ello son optimistas. Pero el transcurso del tiempo, los procesos del mundo, la historia, no pueden conducirnos a la felicidad, puesto que, de ser así, ya hace mucho que seríamos dichosos puesto que tenemos toda una eternidad por detrás de nosotros¹¹². Es sólo el tiempo mismo —como una forma *a priori* de nuestro intelecto— el que hace que, para nuestra percepción, lo porvenir no exista todavía; pero ésta es una ilusión que se pone en evidencia tan pronto como el futuro se transforma en presente¹¹³. Lo que ha de ser existe siempre ya, y pensar «que un día nos traerá nuevas playas» es sólo una ilusión de nuestro intelecto. Hay que dejarse, por tanto, de admitir «fines eternos y absolutos» para la humanidad, ya que estos fines sólo pertenecen a una realidad aparente, a una realidad que, ciertamente, «siempre *deviene*», pero, por ello mismo, nunca *es*¹¹⁴.

Con esto queda completamente desmontada la idea de progreso ilustrada. Ahora podemos comprobar cómo todas las tesis de Schopenhauer nos iban conduciendo ya a esta negación; y no sólo a través de la vía de la Voluntad, sino ya desde la de la representación. Pues un tiempo infinito y un mundo empírico gobernado por un necesitarismo causal exigen ya que todo lo que ha de ser debiera existir ahora necesariamente. La vía

¹⁰⁸ WWV, III, E, 38, vol. II/2, pág. 522.

¹⁰⁹ *L.c.*, pág. 521.

¹¹⁰ *L.c.*, pág. 523.

¹¹¹ *Cf. L.c.*, págs. 521-522.

¹¹² WWV, IV, E, 41, vol. II/2, pág. 573.

¹¹³ *L.c.*, pág. 562.

¹¹⁴ *Cf. WWV*, III, E, 38, vol. II/2, pág. 522.

de la Voluntad resulta, sin embargo, más concluyente. Primero nos sitúa ante un tiempo cíclico, de cuya rueda en constante movimiento no hay posibilidad de salida para alcanzar ninguna meta. Después nos muestra que aquello que constantemente se manifiesta en la rueda del tiempo es siempre lo mismo, una esencia completamente libre y sin resquicios que no admite ni leyes ni fines. Ni el paso del tiempo, ni los procesos del mundo empírico, ni la historia nos pueden traer nunca nada nuevo ni conducirnos a ninguna parte, porque tan sólo se refieren a una realidad aparente. Y el germen para todo este rechazo lo encontró Schopenhauer en la distinción kantiana entre fenómeno y «cosa en sí» y en la tesis de la Estética Transcendental acerca de la idealidad del tiempo.

Es cierto que Schopenhauer, al aceptar la distinción kantiana entre fenómeno y «cosa en sí» y convertirla en la contraposición entre representación y Voluntad, verifica sobre ella un cambio de acentuación. Para ambos autores la afirmación de esta distinción comporta ante todo una llamada de atención sobre las limitaciones del conocimiento; pero, a partir de ahí, la interpretación que se da es diferente. Para Kant significa, en principio, que debemos agarrarnos con fuerza a lo fenoménico, puesto que esto es lo único que podemos conocer, lo único que es real para nosotros. Schopenhauer, en cambio, se sirve de la distinción entre fenómeno y «cosa en sí» para conducirnos hasta un planteamiento esencialista en el que el conocimiento se muestra como una fuerza superficial y el mundo que está a su alcance como ilusorio. La «isla segura del conocimiento» kantiana se convierte en manos de Schopenhauer en un gigante con los pies de barro. Y si nos parece que Schopenhauer no es coherente con sus propios «presupuestos kantianos» al permitirse hablar de la «cosa en sí», acaso tampoco Kant fue completamente fiel a la necesaria modestia del conocimiento y su fe ilustrada sería buena prueba de ello; porque, ¿cómo esperar que el tiempo nos traiga algo real, si él mismo es sólo subjetivo? ¿cómo confiarse a lo que haya de traernos el mundo empírico con su desarrollo si su realidad es mero fenómeno —de y para un cognoscente— y lo «en sí» es otra cosa muy diferente de la que nada sabemos? Esto es, al menos, lo que piensa Schopenhauer. La tesis de la idealidad del tiempo fue probablemente —así lo reconoce Schopenhauer— la tesis maestra de Kant pero se prestaba a ser utilizada en contra de su propio autor.

La fe en el ideal de progreso ilustrado de Kant quedaría, de este modo, para Schopenhauer, simplemente como un producto de su iluso optimismo. A partir de aquí, sin embargo, podemos preguntarnos si esta impugnación argüida por Schopenhauer no sería también acaso aplicable a él. ¿No será el rechazo schopenhaueriano del progreso igualmente un mero producto de su pesimismo?

EL PESIMISMO DE SCHOPENHAUER

Lo primero que hemos de señalar es que el pesimismo no es para Schopenhauer ninguna *pose* de aristocratismo intelectual o de esteticismo decadente, como lo es —inevitablemente— para muchos cuando es moda. Tampoco es —aclaración importante tratándose de un filósofo para cuyas doctrinas se ha buscado a veces una etiología patológica o, cuando menos, psicológica— una actitud personal discrecional y, en sí misma, indiferente. Aunque estos dos factores hayan podido tener su influencia en el pesimismo schopenhaueriano, el pesimismo es para Schopenhauer ante todo una toma de postura ética. Debido a este hecho, el optimismo no es para él simplemente algo ilusorio, sino, más allá de esto, algo *inmoral*¹¹⁵. Porque Schopenhauer no es un pesimista complaciente, o estetizante, como insinuamos antes; Schopenhauer no siente ninguna satisfacción morbosa ante la contemplación de las miserias del mundo, sino que esta contemplación se convierte, por el contrario, en el motor de la propuesta de su praxis ética negativa de liberación. Sentado esto, podemos pasar a analizar qué repercusión, qué parte tiene el pesimismo schopenhaueriano en su negación de la idea de progreso.

Para ello, vamos a empezar recogiendo un texto de Schopenhauer en el que nos parece que su pesimismo queda reflejado con una especial expresividad:

«Si comparamos ambas cosas entre sí, el increíble arte de los dispositivos, la indecible riqueza de los medios, y la mezquindad de lo perseguido con ellos, entonces se impone la visión de que la vida es un negocio cuyo beneficio no cubre ni lejanamente los costos. Esto resulta especialmente evidente en algunos animales de forma de vida particularmente simple. Considérese, por ejemplo, al topo, ese infatigable trabajador. Cavar atareadamente con sus enormes patas en forma de paletas es la ocupación de su vida entera; una noche perenne le rodea: sus ojos embrionarios los tiene simplemente para huir de la luz. Él en exclusividad es un verdadero *animal nocturnum*, no los gatos, buhos y murciélagos, que ven en la noche. Ahora bien, ¿qué logra con esta vida penosa y sin amigos? Pitanza y cópula, o sea, tan sólo los medios para proseguir la misma triste ruta y comenzarla otra vez en el nuevo individuo. En tales ejemplos se hace patente que no hay ninguna proporción entre las fatigas y tormentos de la vida y el beneficio o provecho de la misma»¹¹⁶.

Para Schopenhauer la vida queda reducida a aquello que todos aprendimos en los manuales escolares de ciencias naturales: nacer, crecer, reproducirse y morir, a lo que se añaden algunas alegrías pasajeras. Los únicos fines que se pueden señalar a la existencia son la conservación del individuo y la propagación de la especie y, para conseguirlos, todo ser se

¹¹⁵ WWV, IV, 59, vol. I/2, págs. 407-408; WWV, IV, E, 50, vol. II/2, pág. 755.

¹¹⁶ WWV, II, E, 28, vol. I/1, pág. 60.

ve envuelto en una cruel lucha por la vida. Si nos preguntamos para qué toda esta lucha, para qué tantos tormentos, la única respuesta posible es: «así se objetiva la *Voluntad de vivir*»¹¹⁷.

El pesimismo de Schopenhauer nace, pues, de la comprobación del carácter negativo de la Voluntad o, acaso más exactamente, de la constatación de las condiciones negativas, del irremediable sufrimiento que la Voluntad, en tanto que esencia, impone a todos los existentes, a la totalidad de sus fenómenos. La cuestión a la que debemos contestar es, entonces, hasta qué punto influye esta visión negativa de la esencia de lo real en el rechazo schopenhaueriano de la idea de progreso.

Podríamos preguntarnos, en primer lugar, si, dado que Schopenhauer no reconoce ningún progreso en la realidad, no admite, en cambio, alguna «regresión», esto es, que el mundo tal como hoy lo conocemos no sea sino un estado de decadencia a partir de una pretérita «edad de oro». Vimos de qué manera para Schopenhauer intentar plantearnos cómo sería el mundo tras nuestra desaparición o antes de nuestra presencia en él resultaba una pretensión paradójica. Pero, ¿podríamos intentar imaginar cómo fue el mundo antes de la aparición del primer sujeto?

«Todo estado más altamente organizado de la materia» —reconoce Schopenhauer— «sólo ha resultado de uno más tosco»¹¹⁸; por consiguiente, la materia originaria «ha debido atravesar una larga serie de mutaciones antes de que el primer ojo pudiera abrirse»¹¹⁹. En estas afirmaciones parece concederse que el mundo ha sufrido en su formación un proceso evolutivo. Analicemos, sin embargo, de cerca lo que se dice en ellas. En ellas se habla de *mutaciones en los estados de la materia* y de la *anterioridad* de unas mutaciones a otras; estamos aludiendo, por tanto, a nociones que dependen de nuestras formas cognoscitivas, de esas formas que sólo pudieron surgir con la aparición de aquél «primer ojo». Como bien afirma Schopenhauer, «vemos por una parte, necesariamente, que la existencia del mundo entero depende del primer ser cognoscente, por muy imperfecto que éste sea, por otra parte, con la misma necesidad, que este primer animal cognoscente depende totalmente de una larga cadena de causas y efectos que le precedió, en la que él aparece como un eslabón insignificante»¹²⁰. ¿Cómo romper este círculo vicioso?

Con el primer acto de conocimiento aparece también el tiempo «con toda su infinitud en ambas direcciones, y el fenómeno que llena este primer presente debe ser reconocido al mismo tiempo como ligado causalmente y dependiente de una serie de fenómenos que se extienden en el pasado, pasado que, no obstante, está él mismo exactamente tan condicionado por este primer presente como, inversamente, éste por aquél; de

¹¹⁷ *L.c.*, pág. 415.

¹¹⁸ *WWV*, I, 7, vol. I/1, pág. 60.

¹¹⁹ *L.c.*, págs. 60-61.

¹²⁰ *L.c.*, pág. 61.

modo que, lo mismo que el primer presente, también el pasado del que procede depende del sujeto cognoscente y sin él no es nada, aunque traiga consigo la necesidad de que este primer presente no aparezca como el primero, es decir, como carente de un pasado por madre y como principio del tiempo»¹²¹. Esto es: es el mismo hipotético «primer ojo» del mundo el que impone, por su posesión de la forma *a priori* del tiempo, la exigencia de un pasado anterior a su propia existencia; esos estados previos de la materia no son, pues, sino una exigencia cognoscitiva. Es sólo el sujeto cognoscente el que demanda un pasado que le precediera —el pasado, como el futuro, recordémoslo, no es algo real—, porque el tiempo es infinito en sus dos direcciones y la serie de las causas, de las mutaciones, también. Tiempo, espacio y causalidad son formas propias del sujeto en su conocer, y cuando intentamos imaginarnos cómo era el mundo antes de la aparición del primer sujeto rompemos necesariamente los presupuestos de esa imagen, pues nos introducimos por fuerza a nosotros mismos como sujetos, convirtiendo de nuevo ese mundo originario previo a todo sujeto en un mundo objetivo que sólo tiene sentido para un cognoscente. La única forma de eludir la visión de un mundo de objetos para un sujeto es sumergirnos en la Voluntad esencial en la que no hay individuos, no hay partes, no hay objeto ni sujeto.

¿Qué conclusión alcanzamos con esto? Sobre los presupuestos más básicos del pensamiento schopenhaueriano podría erigirse una visión de la realidad, una versión optimista de su filosofía, en la que la vida no se presentara como una lucha trágica, sino como un ejercicio lúdico; esta visión de la realidad privaría, ciertamente, de sentido a toda su ética y haría precisa una reformulación del sentido de su estética, pero no contradiría aquellos planteamientos que constituyen su punto de partida. Lo que no es en modo alguno compatible con tales presupuestos es una visión de la realidad en la que, para bien o para mal, desde el optimismo o el pesimismo, se admitan unos procesos reales que indiquen una dirección definitiva al mundo y a la existencia. Para Schopenhauer no es posible ni un progreso ni un regreso, puesto que no puede darse ningún proceso real en el mundo. El pesimismo schopenhaueriano no constituye, por ende, el núcleo, el germen para su rechazo del progreso ilustrado, sino que ese germen hay que situarlo en su visión esencialista de la realidad.

El pesimismo modula el rechazo schopenhaueriano hacia el ideal de progreso ilustrado, haciendo que su propuesta ética aparezca como una respuesta a él. Debido a esto es por lo que, en última instancia, el optimismo aparece como una opción inmoral. La realidad posee un fondo esencial al que no tenemos acceso y, por ello mismo, no podemos modificar; únicamente podemos aceptarla tal y como es o rechazarla. El optimismo significa la aceptación de la realidad, y, por lo tanto, también de las condiciones negativas que la Voluntad como esencia impone a la exis-

¹²¹ *L.c.*, pág. 62.

tencia, que ayuda de este modo a perpetuar; aquí radica su inmoralidad. El pesimismo, por el contrario, reconociendo la condición dolorosa de la existencia, se abre al único camino de liberación posible mediante la negación, la nihilización de la realidad. Y es curioso que sea en este contexto en el que Schopenhauer nos reclame también a ese *sapere aude*¹²², al que Kant nos convocaba como divisa y motor del proceso de ilustración, pues sólo a través del reconocimiento del sufrimiento y la miseria esencial del mundo puede abrirse la posibilidad de su superación.

No es, pues, el pesimismo lo que conduce a Schopenhauer a la negación de la posibilidad del progreso, sino que son esos presupuestos básicos tomados de Kant, aunque tamizados por la visión schopenhaueriana, los que terminan llevándole a tal negación. La semilla detonante de la fe ilustrada hay que buscarla, por tanto, en el mismo Kant, quien, con la distinción entre fenómeno y «cosa en sí», hacía de este mundo empírico, que podemos penetrar absolutamente con el conocimiento y en el que vivimos, algo seguro, pero inesencial, más allá de lo cual se encuentra la ignota región de lo «en sí». Schopenhauer simplemente desarrolló esta simiente. Y esto no debe hacernos ver a Schopenhauer como un enemigo de la ilustración. Acabamos de comprobar cómo algunos de los motivos propios del ideal ilustrado siguen teniendo —cosa a la que ya aludimos al principio de esta páginas— vigencia para Schopenhauer: Schopenhauer sigue teniendo fe en la capacidad liberadora del conocimiento, continúa depositando su confianza en un proceso de ilustración que amplíe nuestro conocimiento y lo purifique de todo prejuicio; sólo que acaso para él el mayor de los prejuicios esté en considerar que la felicidad nos está esperando.

Ana Isabel RÁBADE OBRADÓ

¹²² WWV, IV, 68, vol. I/2, pág. 482.