

LA PARADÓJICA HERENCIA DE LA ILUSTRACIÓN KANTIANA EN SCHOPENHAUER*

Roberto R. Aramayo

Instituto Filosofía CSIC, Madrid

Resumen

El principal objetivo de este artículo es mostrar las coincidencias, a la vez que las discrepancias, de la lectura hecha por Schopenhauer del programa ilustrado propuesto por Kant. En concreto, se considerarán cuatro grandes temas: sus respectivas afirmaciones respecto a la figura de Federico el Grande y a las principales características de la Ilustración; la idea de esperanza, progreso e historia en el panorama ilustrado; la cosa-en-sí kantiana interpretada como voluntad; y la particular lectura schopenhaueriana del famoso lema kantiano *sapere aude!*.

Abstract

The aim of this article is to point at Schopenhauer reading of the Program of the Enlightenment as exposed by Kant, its differences and coincidences. It considers four main issues: The figure of Frederick the Great, as considered by both philosophers, the ideas of Hope, Progress and History, the kantian notion of thing-in-itself understood by Schopenhauer as Will and his peculiar reading of the famous kantian dictum *sapere aude!*

La venerable palabra 'Ilustración'
se ha convertido en una especie de injuria.
Schopenhauer, Sobre la voluntad en la naturaleza, 16.

En lo que sigue, se intenta hacer un pequeño balance de la lectura hecha por Schopenhauer del programa ilustrado propuesto por Kant, señalando sus pequeñas coincidencias, a la par que su radical discrepancia. Quien se consideró a sí mismo como el mejor interprete del pensamiento kantiano, también quiso distanciarse de su maestro y, como es bien sabido, el prolijo apéndice de *El*

* Conferencia pronunciada en el Departamento de Filosofía el 28/IX/2004.

mundo como voluntad y representación es una *Crítica de la filosofía kantiana*, que Schopenhauer consideraba una introducción ineludible a su propio sistema filosófico. Una cosa es que Schopenhauer se considerara el mejor discípulo de Kant, al haber despejado la incógnita de su filosofía trascendental, descubriendo que la cosa en sí kantiana no sería sino nuestra voluntad, y otra muy distinta que la gran admiración profesada hacia el genial Kant le impidiera distanciarse de sus doctrinas hasta situarse incluso en las antípodas, como viene a suceder en el caso que nos ocupa.

1. Federico el Grande y la Ilustración

La primera coincidencia entre ambos respecto a este punto es el aprecio que los dos filósofos profesan hacia Federico II de Prusia. El Kant de *¿Qué es la Ilustración?* define a su tiempo no como una época ilustrada, sino como una "época de Ilustración", a la que también cabría llamar "el siglo de Federico" (Ak. VIII 40). Gracias a la tolerancia religiosa instaurada por éste durante su reinado, Kant consideró a Federico II como el prototipo del príncipe ilustrado, del gobernante que podría poner las condiciones para que un pueblo abandone su "culpable minoría de edad". En este mismo sentido, Schopenhauer escribirá que, "desde luego, no es uno de los menores méritos de Federico el Grande que bajo su gobierno pudiera desenvolverse Kant y publicar la *Crítica de la razón pura*. Difícilmente -añade- un profesor asalariado se hubiese atrevido a algo así bajo cualquier otro gobierno. Ya al sucesor del gran rey hubo Kant de prometerle que dejaría de escribir" (MVR I 609). En estas líneas del apéndice a la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer alude al episodio denunciado por Kant en el prólogo a *El conflicto de las Facultades*, donde publica la carta que le mandó Federico-Guillermo a través del ministro de asuntos religiosos, amenazándole con sufrir las consecuencias de la censura prusiana, si persistía en las tesis defendidas por su libro *La religión dentro de los límites de la simple razón*.

A juicio de Schopenhauer, Kant sólo habría escrito la segunda edición de su primera *Crítica* para congraciarse con el nuevo poder político, una vez muerto

Federico. “Si Kant pudo vivir al mismo tiempo *de y para* la filosofía -leemos en el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación-*, ello se debe a la rara circunstancia de que por primera vez, desde los tiempos de Marco Aurelio y Juliano el Apostata, se sentó en el trono un filósofo: sólo bajo tales auspicios pudo ver la luz la *Crítica de la razón pura*. Al poco de morir el rey vemos también a Kant, que después de todo pertenecía al gremio, presa del pánico, modificando su obra maestra en la segunda edición, castrándola y arruinándola, pese a lo cual corrió el peligro de perder su puesto” (MVR II 179). Se diría que Kant y Schopenhauer parecen compartir una gran estima hacia el rey de Prusia. En una carta que Schopenhauer escribe a Rosenkranz el 24 de agosto de 1837 habla de Federico como “un gran rey, amigo de las Luces y protector de la verdad” (Carta 157, p. 166), mientras que Kant lo ensalza -en el ya citado *¿Qué es la Ilustración?*- por “dejar libre a cada cual para servirse de su propia razón en todo cuanto tiene que ver con la conciencia” (Ak. VIII 41).

Para muchos pensadores del siglo XVIII, Federico pudo haber encarnado el sueño platónico del filósofo-rey. Desde luego, Federico era un monarca bastante atípico. Le gustaba escribir poesía y componía una música que luego interpretaba él mismo con su célebre flauta. En la correspondencia mantenida con su admirado Voltaire, Federico aseguraba haber preferido ser un simple filósofo en vez de rey. De hecho, publicaba sus obras llamándose a sí mismo “el filósofo de Sans-Souci”, su refugio en Potsdam. Es más, antes de acceder al trono, llegó a redactar un *Antimaquiavelo*, es decir, una especie de código ético para gobernantes. Pero también es cierto que nunca hubiera publicado esta obra, una vez coronado, sin el empeño de Voltaire, quien por otra parte la rescribió hasta casi hacer irreconocible aquella primera versión del monarca. Refutándose a sí mismo cuando todavía no ejercía el poder, Federico acabará reconociendo en su *Testamento político de 1752* que “Maquiavelo tenía razón” y la política no casa bien con los principios morales. El propio Voltaire, que tantas esperanzas había depositado en aquél a quien llamó “Marco Aurelio y Salomón del Norte”, sentenciará en sus *Memorias* -publicadas póstumamente por expreso deseo suyo- que “pronto se vio que Federico II, rey de Prusia, no era tan enemigo de

Maquiavelo como el príncipe heredero había parecido serlo. Si Maquiavelo hubiera tenido un príncipe por discípulo -añade Voltaire-, la primera cosa que le hubiera recomendado habría sido escribir contra él”.

Fueron muchos los que compartieron con Voltaire su desencanto con las expectativas depositadas en la figura de Federico. Tal fue por ejemplo el caso de Saint-Pierre, quien tras redactar un comentario del *Antimaquiavelo*, con la idea de recabar el apoyo del flamante monarca prusiano a su proyecto sobre una paz perpetua en Europa, no tardó en manifestar su frustración ante la invasión de Silesia con un escrito titulado *El enigma político*, donde subrayaba la contradicción entre su discurso moral y su praxis política. Indignado quizá por el *Anti-Saint-Pierre, o refutación de su enigma político*, que Federico encargó redactar, Rousseau le dedicaría este díptico: “Su gloria y su provecho, he ahí su Dios y su ley. Pues piensa como filósofo y se comporta como rey”.

Ciertamente, a Federico le hubiera gustado que se diferenciara en él “al hombre de Estado del filósofo, asegurando -en su correspondencia con Voltaire- que “se puede ser político por deber y filósofo por inclinación”. En cuanto filósofo, Federico le dice a D’Alambert el 3 de abril de 1770: “Yo creo que es bueno ilustrar a los hombres, pues combatir el fanatismo es desarmar al monstruo más cruel y sanguinario”. Sin embargo, como rey, hizo que la Real Academia de Ciencias y Letras de Berlín convocará en 1778 un concurso con este curioso tema: *¿Puede ser útil engañar al pueblo?* Para complacer al monarca se premian dos ensayos, aún cuando al jurado le había gustado mucho más el texto que daba una respuesta negativa y no tanto aquel otro que argumentaba cuán útil puede resultar engañar al pueblo. Por eso Diderot exclamará en sus inéditas *Páginas contra un tirano*: “¡Dios nos libre de un soberano que se parezca a esta especie de filósofo!”.

Kant, que no era nada ingenuo, compartirá este diagnóstico de los enciclopedistas franceses y seguramente por ello añadirá una nota final a su *Antropología en sentido pragmático*, donde afirma que al engaño se le suele llamar “razón de Estado” y que “aquel gran monarca, al mismo tiempo que *en público* confesaba ser por entero el supremo servidor del Estado, no podía ocultar

lo contrario y lo confesaba *en privado*, suspirando, aunque no dejaba de disculparse personalmente y lo atribuyese a la inevitable corrupción de nuestra naturaleza humana” (Ak. VII 333n.). De ahí que, al añadir también un Artículo secreto en su ensayo *Hacia la paz perpetua*, Kant dictamine lo siguiente, pensando acaso en la figura de Federico: “No cabe confiar en que los reyes filosofen o que los filósofos lleguen a ser reyes, pero tampoco hay que desearlo, porque detentar el poder corrompe inexorablemente aquella libertad que debe caracterizar al juicio de la razón. Sin embargo, es imprescindible que los reyes no hagan desaparecer o acallar a la casta de los filósofos y que, por el contrario, les dejen hablar públicamente para que iluminen su tarea” (Ak. VIII 369).

Al entender de Kant, el papel del filósofo consistiría en velar por los intereses de la objetiva razón y preservarlos de las corrupciones acarreadas por el ejercicio del poder. Tal como afirma en *El conflicto de las Facultades*, la filosofía debe ocupar en todo momento el ala izquierda del parlamento universitario y ha de ser “siempre libre, dado que alberga la suprema condición del uso práctico de la razón” (Ak. VII 23). El filósofo debe “pensar por cuenta propia, buscando dentro de sí mismo, esto es, dentro de su propia razón, el criterio supremo de la verdad y esta máxima es lo que mejor define a la Ilustración, pues el pensar por uno mismo nos liberaría de las ataduras que conllevan los prejuicios y la superstición. “Pronto se advierte -leemos en una nota de la tercera *Crítica*- que la Ilustración es una cosa sencilla en teoría, pero muy difícil de llevar a la práctica” (Ak. V 294 n.), porque nunca faltarán voluntarios para ejercer como tutores nuestros y evitarnos la fastidiosa tarea de pensar por nosotros mismos: un médico que nos prescriba nuestra dieta, un sacerdote que nos ahorre apelar a la propia conciencia moral o un abogado que nos recuerde la normativa dictada por las autoridades de turno. ¡*Sapere aude!* ¡Atrévete a pensar por ti mismo sirviéndote de tu propio entendimiento! En este lema cifra Kant lo que llama “Ilustración”,

2. Esperanza, progreso e historia en Kant y Schopenhauer

Ésta sería otra de las coincidencias entre Kant y Schopenhauer con respecto al tema que nos ocupa. Me refiero a su ensalzamiento del pensar por

uno mismo y anteponer el propio criterio a cualquier argumento de autoridad, ya sea ésta humana o divina. En opinión de Schopenhauer, “únicamente lo que uno piense por sí mismo puede llegar a ser bueno para los demás” (*MVR I xx*). Mas aquí vienen a terminar los paralelismos y comienzan las discrepancias. Kant apuesta por creer en un paulatino progreso hacia lo mejor y entiende que cabe detectar esa evolución en la historia, pese a que de vez en cuando ese progreso imponga crisis bastante traumáticas, como sería el caso paradigmático de la Revolución francesa, que habría sido un paso completamente necesario para la implantación universal de un republicanismo cosmopolita, con todo lo que tal cosa viene a significar dentro del pensamiento kantiano. En cambio, Schopenhauer descartará sin paliativos cualquier expectativa de progreso moral, mofándose además de “los optimistas, que hablan del ‘progreso constante de la humanidad hacia lo mejor’” (*Parerga II, & 298 a*).

A decir verdad, Kant no sería susceptible de semejante reproche, si tenemos en cuenta su doctrina del mal radical y su bien fundado pesimismo antropológico. Al observar el comportamiento del género humano, -escribirá en su *Idea para una historia universal*- “no puede uno librarse de cierta indignación, pues al hacer balance del conjunto se diría que todo ha sido urdido por una locura y una maldad pueriles” (*Ak. VIII 18*). Por ello, en la segunda parte de *El conflicto de las facultades*, Kant recomienda ser cauteloso y “no prometerse demasiado respecto de los hombres en su progreso hacia lo mejor, para no exponernos con toda razón a las burlas del político, a quien le complacería sobremanera tomar esa esperanza por la especulación de un espíritu exaltado” (*Ak. VII 92*). Lejos de pretender transformar a los hombres en seres angélicos, Kant plantea en *Hacia la paz perpetua* una solución que valdría incluso para un pueblo compuesto por demonios, porque a su filosofía de la historia no le interesa el perfeccionamiento moral del hombre y se conforma con doblegar su propensión a sustraerse del imperio de la mera legalidad, estableciendo siempre una excepción para su propio caso.

Nuestras peores pasiones, a saber, la rivalidad, la envidia o la codicia, servirían en última instancia para desplegar paulatinamente unas disposiciones

orientadas hacia el bien, que de otra manera quedarían sempiternamente adormecidas. Todos recordamos esa hermosa metáfora con la que Kant explicita su tesis de las virtudes atribuibles al antagonismo de nuestra *insociable sociabilidad* y que no me resisto a evocar una vez más aquí: “Tal como tal como los árboles en un bosque, justamente porque cada uno intenta quitarle al otro el aire y el sol, obligándose mutuamente a buscar ambos por encima de sí, logran un hermoso y recto crecimiento, en lugar de crecer atrofiados, torcidos o encorvados como aquellos que vienen a extender caprichosamente sus ramas en libertad y apartados de los otros; de modo semejante, toda la cultura y el arte que adornan a la humanidad, así como el más bello orden social, son frutos de la insociabilidad que impone al género humano el disciplinarse a sí mismo y le hace con ello desarrollar plenamente los gérmenes de la naturaleza gracias a tan imperioso arte” (Ak. VIII 23), según leemos en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*.

Esa concordia que tanto anhelamos no sería sino el fruto de la discordia, e incluso la propia guerra no dejaría de ser un móvil suplementario para desarrollar todos nuestros talentos en ciernes. Una instancia superior, a la que Kant apoda indiferentemente “destino”, “naturaleza” o “providencia”, haría surgir, gracias al antagonismo, aquella deseable armonía -según señala el primer suplemento de *Hacia la paz perpetua*. Dicha instancia no es otra que la Razón escrita con mayúsculas, esa facultad intersubjetiva, cuyo principal custodio sería el filósofo. Éste debe intentar descubrir en el aparentemente absurdo decurso de las cosas humanas un hilo conductor que racionalice la historia universal y le procure un desenlace adecuado. ¿Qué cabe hacer para conseguir esa meta? La respuesta kantiana es clara: promover la educación e ilustrar al pueblo para que piense por sí mismo y se libere de toda tutela paternalista, dándose así pie a constituciones republicanas y a una federación interestatal de corte cosmopolita que instaure la paz perpetua. Para ello, el filósofo debe albergar la esperanza de que tal cosa es factible gracias a su propio esfuerzo y a los dictados de su conciencia. Pues “nada hay más pernicioso e indigno de un filósofo -sentencia Kant en su *Crítica de la razón pura*- que la invocación a una presunta experiencia contradictoria, la cual no

hubiera tenido lugar de haber existido a tiempo instituciones conforme con sus ideas, en vez de burdos conceptos que hicieran fracasar toda buena intención” (A 317, B 373).

Dentro del planteamiento kantiano, da igual que los individuos no alcancen a ver nunca ese feliz desenlace final, pues basta con que nos aproximemos paulatinamente a ese horizonte utópico. La tarea del filósofo es afirmar que “el destino del género humano en su conjunto es un progresar ininterrumpido y la consumación de tal progreso es una mera idea del objetivo hacia el cual tenemos que dirigir nuestros esfuerzos” (Ak. VIII 65). Esto sirve cuando menos “para cobrar ánimo en medio de tantas penalidades y evitar la tentación de responsabilizar por completo al destino, no perdiendo de vista nuestra propia culpa, que acaso sea la única causa de todos esos males, con el fin de no desaprovechar la baza del propio perfeccionamiento” (Ak. XXIII 456). Merced a ello, cabe creer asimismo en un progreso moral del género humano que pueda verse a veces interrumpido, pero jamás roto. Cada individuo debe actuar sobre la posteridad para que ésta se haga cada vez mejor. “Por más dudas que de la historia quepa extraer contra mis esperanzas, por incierto que me resulte y que me siga resultando siempre si cabe aguardar lo mejor para el género humano, esto no puede destruir la máxima de que tal cosa es factible” (Ak. VIII 309).

El pesimismo antropológico kantiano tiene como reverso de la medalla un inquebrantable optimismo metodológico, basado en la esperanza moral de que nuestro perfeccionamiento puede transformar el futuro, tal como leemos en *Teoría y práctica*: “Ante el triste espectáculo que ofrecen, no tanto los males que agobian al género humano por causas naturales, sino más bien aquellos que los propios hombres se infligen mutuamente, el ánimo se reconforta gracias a la perspectiva de que el futuro pueda ser mejor. Y ciertamente con benevolencia desinteresada, pues llevaremos mucho tiempo en la tumba antes de que cosechemos los frutos que en parte hemos sembrado nosotros mismos. Los argumentos empíricos tomados contra el éxito de estas resoluciones tomadas por esperanza son aquí del todo inoperantes” (Ak. VIII 309-310).

Muy otro será el parecer de Schopenhauer. “La esperanza -leemos en el

segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*- consistiría en que la voluntad impone a su servidor, el intelecto, cuando éste no es capaz de aportar lo deseado, asumir el papel de reconfortar a su señora, como la nodriza hace con el niño, consolándola con cuentos que generen ilusión; para ello el intelecto, que por su propia naturaleza tiende hacia la verdad, ha de violentarse al obligarse a tener por verdaderas cosas que no son tales, ni tan siquiera probables o apenas posibles, en contra de sus propias leyes, sólo para consolar, tranquilizar y adormilar por un rato a la inquieta e indómita voluntad” (MVR II 243). Schopenhauer niega también cualquier progreso hacia lo mejor por parte de la humanidad y lo hace con este argumento; “la doctrina tan reiterada de un desarrollo progresivo de la humanidad hacia una perfección cada vez mayor se contrapone a la evidencia a priori de que hasta cada momento dado ha transcurrido un tiempo infinito, por lo que todo cuanto habría de llegar con el tiempo, ya tendría que tener lugar” (MVR II 205).

En este orden de cosas, “la empresa de querer corregir los defectos del carácter de un hombre mediante discursos éticos, queriendo transformar así su propia moralidad, es comparable a la de trocar el oro en plomo mediante una reacción química o al proyecto de conseguir, gracias a un cuidadoso cultivo, que una encina dé albaricoques” (E1 cap. 3, ZA VI 91). “¿Acaso no tuvo Nerón a todo un Séneca como preceptor suyo?” (E1 cap. 3, ZA VI 93), nos pregunta Schopenhauer. A su modo de ver, es verdad que cabe “modificar la *conducta*, mas no la *volición* propiamente dicha, siendo esto lo único a lo que corresponde valor moral. No se puede modificar el fin que persigue la voluntad, sino sólo el camino que toma para llegar a él. La instrucción puede variar la elección de los medios, pero no la de los fines últimos” (E2 § 20, ZA VI 296). La conclusión de Schopenhauer es que «la *ética* puede contribuir a forjar la *virtud* en tan escasa medida como la *estética* es capaz de producir *obras de arte*» (HN I, 147). “La virtud se aprende en tan escasa medida como el genio. Aguardar que nuestros sistemas morales y éticos dieran pie a virtuosos, nobles y santos sería tan descabellado como pretender que nuestras teorías estéticas forjasen poetas, pintores y músicos” (MVRI 320).

Desde la perspectiva de Schopenhauer, todo cuanto sucede, tanto lo más decisivo como el menor de los detalles, ocurre de un modo “*estrictamente* necesario, siendo inútil discurrir sobre cuán insignificantes y azarosas fueron las causas que provocaron tal o cual acontecimiento, así como lo sencillo que hubiera resultado la confluencia de otras diferentes, al ser esto algo ilusorio, dado que todas ellas entraron en juego con una necesidad tan inexorable y una fuerza tan consumada como aquella merced a la cual el sol sale por oriente. Más bien debemos contemplar cualquier evento acaecido con los mismos ojos que leemos un texto impreso, sabiendo que las letras ya estaban ahí antes de leerlas” (E1 cap. 3, ZA VI 101). “Mientras la historia nos enseña que a cada momento ha sucedido algo diferente, la filosofía intenta hacernos comprender que a lo largo de todos los tiempos fue, es y será lo mismo” (MVR II 504). Según Schopenhauer, “la poesía es más útil que la historia para conocer la historia de la humanidad” (MVR II 501), porque la historia es como un caleidoscopio, que a cada vuelta muestra una nueva configuración, mientras tenemos ante los ojos siempre lo mismo” (MVR II 547)

3. El heredero del trono kantiano

Si convenimos que las nociones de progreso e historia tal como las entiende Kant son, junto al papel jugado por la esperanza, los pilares en que se sustenta su concepto de Ilustración, ¿cómo es posible que Schopenhauer pretenda pasar por ser “el verdadero y auténtico heredero del trono de Kant”? (carta 254, p. 266). Schopenhauer piensa que tiene derecho a reclamar ese título por haber despejado la gran incógnita del criticismo y haber identificado a lo que Kant dio en llamar cosa-en-sí. En un pasaje de sus *Parerga* dice lo siguiente: “Si se consideran las contadas ocasiones en que, a lo largo de la *Crítica de la razón pura* y los *Prolegómenos*, Kant entresaca tan sólo un poco a la cosa-en-sí de las tinieblas en donde se halla sumida, para presentarla como la responsabilidad moral de nuestro fuero interno y, por ende, como *voluntad*, también se advertirá entonces que yo, mediante la identificación de la voluntad con la cosa-en-sí, he puesto en claro y llevado hasta sus últimas consecuencias el pensamiento de

Kant” (ZA VII, 291-292).

“Mi mayor gloria -leemos en los *Manuscritos berlineses*- tendrá lugar cuando alguna vez se diga de mí que he resuelto el enigma planteado por Kant” (HN III 148). Cuando menos él mismo sí estaba plenamente convencido de haberlo hecho. El núcleo de su sistema filosófico, tal como nos recuerda su obra titulada *La voluntad en la naturaleza*- se cifra en “esa paradójica verdad elemental según la cual aquella *cosa-en-sí* que Kant contrapuso al mero *fenómeno* y tenía por absolutamente incognoscible, al tiempo que constituía el sustrato de toda manifestación y de la naturaleza en su conjunto, no viene a ser sino aquello con lo que nos hallamos enteramente familiarizados y respecto a lo que tenemos un conocimiento bien directo, al encontrarlo en el interior de nosotros mismos como *voluntad*” (ZA V 202). “Lo cierto es que, al fin y a la postre, por el camino de la representación nunca se puede sobrepasar ésta; se trata de una totalidad clausurada y entre sus elementos no hay ningún hilo que nos lleve hasta esa esencia radicalmente diferente supuesta por la *cosa-en-sí*. Así pues, Kant estaba equivocado. Sólo la otra vertiente de nuestro propio ser puede rendirnos cuentas de la otra cara del ser esencial de las cosas; esta senda la ha recorrido mi obra y he mostrado cómo el macrocosmos únicamente puede ser comprendido en función del microcosmos. Nuestro propio fuero interno nos proporciona la clave del mundo” (HN III 664).

“Sólo cuando se reconoce al querer como *cosa-en-sí*, se reconoce la identidad entre lo más grande y lo infinitamente pequeño, la conjunción del macrocosmos con el microcosmos” (HN III 195). Schopenhauer compara su labor con la del filólogo que intenta descifrar un manuscrito cuyo alfabeto le resulta desconocido y conjetura el significado de las letras hasta que establece un código sintáctico que ordena la estructura global del texto. De igual modo, el filósofo habrá de ofrecer una clave hermenéutica que sirva para interpretar todos los fenómenos del mundo y no suscite contradicción entre los mismos, como sucedería por ejemplo con la hipótesis de un bondadoso Dios creador y el sufrimiento de todo ser vivo. Su desciframiento se precia de proporcionar una explicación con validez universal y sin incoherencias, bajo cuya luz cobran sentido

tanto el goce como los padecimientos, el temor ante la muerte y las delicias de la resignación ascética.

Según Schopenhauer, al otro lado del Velo de Maya hindú, fuera de la caverna del no menos célebre mito platónico, estaría lo que no es aparente, sino genuinamente real y esencial. Tras ese mundo fenoménico construido por el sujeto epistemológico de corte kantiano habría un sustrato común al microcosmos y al macrocosmos: la voluntad entendida como esencia íntima de todas las cosas. “La idea platónica, la cosa-en-sí [kantiana] y la voluntad serían distintas expresiones de lo mismo y constituyen algo mágico, que no se halla en los contornos de las fuerzas naturales y cuyo ímpetu es inagotable, ilimitado e imperecedero, por hallarse al margen del tiempo” (HN I 187-188). Como vemos, aquella incógnita que Kant llamó cosa-en-sí queda despejada por Schopenhauer, quien en principio invoca la voluntad humana para definirla, si bien advierte que con ello sólo está utilizado la mejor de las denominaciones posibles, habida cuenta de que nuestro querer no cubre, ni mucho menos, el amplio espectro que abarca la voluntad en sentido lato, la cual comprendería, junto a las voliciones humanas, los apetitos animales y todas las fuerzas o energías inconscientes que animan al conjunto de la naturaleza.

Uno de sus fragmentos inéditos recurre al griego para subrayar las diferencias entre nuestra voluntad y la originaria. “Lo único primario y originario es la voluntad entendida como *thelema* (la volición pulsional ciega e inconsciente propia del deseo), no la *boulesis* (el proceso deliberativo que tiene consciencia de intentar cumplir con un designio). La primera es la voluntad intrínseca o por antonomasia, la voluntad en general, tal como es percibida en el hombre y en el animal, mientras que la segunda es tan sólo una voluntad reflexiva, conforme a una determinada elección” (HN III 213-214). Esa voluntad cósmica, cuyo alias es *thelema*, suele abandonar durante un instante (lo que dura una vida por larga que sea) el eterno sueño de la inconsciencia y despertar a la vida, para retornar luego a sus orígenes tras esa efímera y penosa pesadilla, donde sus deseos resultan inagotables, porque cada demanda satisfecha engendra una nueva. Situados en este contexto, la expresión “voluntad de vivir” supone un mero pleonasma. “Como

la voluntad es la cosa-en-sí, el contenido interno del mundo, lo esencial del mundo, y la vida es el mundo visible, tal sólo el espejo de la voluntad, entonces la vida acompañará a la voluntad tan inseparablemente como al cuerpo le acompaña su sombra”(MVR I 324).

4. Una lectura muy diferente del “sapere aude!”

Ahora bien, al igual que toda diástole tiene su sístole, también la voluntad puede trocar su incuestionable querencia por vivir en todo lo contrario y querer justamente no seguir queriendo, por muy paradójica que pueda parecer tal cosa. Para que se produzca este giro de la voluntad, uno debe percatarse de la global aflicción en que consiste la vida, penetrando así en el último misterio de la vida y el mundo, a saber, que sufrimiento y odio, es decir, el mal físico padecido y el mal moral perpetrado, son como cosa-en-sí algo idéntico, aun cuando en el plano del fenómeno ambos aparezcan como algo sumamente heterogéneo e incluso antitético. Las diferencias existentes entre la víctima y su verdugo sólo imperan bajo el principio de individuación y por ello dentro del tiempo. En la filosofía de Schopenhauer, el sufrimiento sería un mero instrumento para guiarnos hacia nuestro auténtico destino.

“Aquello que quiebra la voluntad -escribía en 1816- es el sufrimiento. Sin embargo, el que dicho sufrimiento sea sentido internamente o simplemente percibido en el exterior marcará la diferencia entre que nuestra voluntad se quiebre o quede vuelta del revés. El espectáculo del sufrimiento determina que la voluntad intente al mismo tiempo paliar ese sufrimiento y rehuir todo goce, haciendo que se aleje de sí misma” (HN I 404). Llegados a este punto Schopenhauer invocará la experiencia estética del goce de lo bello para describir esa liberación del apremio de la voluntad, pues la complacencia estética nos hace ingresar en un estado de pura contemplación, donde “quedamos exonerados por un instante de todo querer, esto es, de cualesquiera deseos y preocupaciones, como si nos libráramos de nosotros mismos y dejáramos de ser el individuo sometido a su constante querer, lo que nos proporciona los momentos más dichosos de nuestra vida. A partir de ahí podemos colegir cuán venturosa tiene

que ser la vida de un hombre cuya voluntad quede apaciguada no sólo un instante, sino para siempre” (MVR I 461).

Quien se consideraba el heredero del pensamiento kantiano, hace una lectura muy distinta del *sapere aude!* convertido por Kant en lema de la Ilustración. Según Schopenhauer, aquel en quien se instaura el más acendrado ascetismo, gracias al sufrimiento propio y ajeno, goza de “una profunda calma y serenidad interior, de un estado al cual no podemos mirar sin una gran añoranza, cuando se nos pone ante los ojos o es presentado a la imaginación, al reconocerlo de inmediato como lo único justo que prevalece infinitamente sobre todo lo demás e incita a nuestro mejor espíritu al *sapere aude!* Entonces sentimos que toda satisfacción de nuestros deseos, arrancada dificultosamente al mundo, se asemeja a esa limosna que mantiene hoy con vida al mendigo para dejarle nuevamente hambriento mañana; por contra, la resignación se parece más bien a esa finca hereditaria que anula para siempre las preocupaciones de su propietario” (MVR I 461).

El *sapere aude!* que proclama Schopenhauer nos induce a dejar de querer, para zafarnos de cualquier angustia, cortando los hilos del querer que nos mantienen unidos al mundo y nos desgarran bajo un dolor constante como deseo, temor, envidia o cólera. Esta paradójica “Ilustración” propuesta por Schopenhauer nos haría despreciar los espejismos del mundo como algo que una vez fueron capaces de conmover y apenar nuestro ánimo, pero que ahora podrían resultar tan indiferentes como las piezas de ajedrez tras acabar la partida o como los disfraces que nos intrigaron durante una noche de carnaval. Quien se proclamaba el auténtico heredero del pensamiento kantiano, encontró también parte de su inspiración en la sabiduría oriental e incorporó a su propio sistema filosófico la doctrina del nirvana. ¿Por qué habría de asustarnos la muerte? -se pregunta una y otra vez Schopenhauer-, si después de todo significa retornar a nuestro estado primigenio, al margen del tiempo, para zambullirnos en el sueño eterno e inconsciente de una Voluntad cósmica originaria, de la que nuestra Razón, tan ensalzada por Kant, sería un mero fenómeno transitorio. Tal como escribió el 11.11.1815 a Goethe, para Schopenhauer “el valor de no esconder

ninguna pregunta en el corazón es lo que hace al filósofo. Éste tiene que asemejarse al Edipo de Sófocles e indagar sin descanso, buscando *ilustración* sobre su propio y terrible destino, incluso si vislumbra que las respuestas pueden deparar lo más espantoso para él” (Carta 30, p. 18). He aquí su nueva formulación del *sapere aude!* de Kant.

La Plata, 2004.

Siglas:

Ak: *Kants Werke*. Akademie-Textausgabe, Walter de Gruyter, Berlin, 1968 (9 vols.).

MVR: *Sämtliche Werke* (nach der ersten, von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher), Brockhaus, Wiesbaden, 1966 (7 vols.)

ZA: *Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden* (Der Text folgt der historisch-kritischen Ausgabe von Arthur Hübscher: 3. Auflage, Brockhaus, Wiesbaden, 1972; besorgten von Angelika Hübscher), Diogenes, Zürich, 1977 (10 vols.).

HN: *Der handschriftliche Nachlaß* (hrsg. von Arthur Hübscher), Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1985 (5 vols.)

Cartas: *Gesammelte Briefe* (hrsg. von Arthur Hübscher), Bouvier, Bonn, 1987.

Fuentes

Federico II de Prusia / Voltaire, (1995) *Antimaquiavelo* (estudio preliminar, traducción y notas de Roberto R. Aramayo), Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Kant, I. (2003) *El conflicto de las Facultades* (estudio preliminar, traducción y notas de Roberto R. Aramayo), Alianza Editorial, Madrid.

Kant, I. (2004) *¿Qué es la Ilustración?* (estudio preliminar, traducción y notas de Roberto R. Aramayo), Alianza Editorial, Madrid, 2004.

Schopenhauer, A. (1996) *Manuscritos berlineses* (estudio preliminar, traducción y notas de Roberto R. Aramayo), Valencia, Pre-Textos, 1996.

Schopenhauer, A. (1999) *Escritos de juventud* (estudio preliminar, traducción y notas de Roberto R. Aramayo), Valencia, Pre-Textos.

Schopenhauer, A. (2000) *Metafísica de las costumbres* (estudio preliminar, traducción y notas de Roberto R. Aramayo), Trotta, Madrid.

Schopenhauer, A. (2003) *El mundo como voluntad y representación* (estudio preliminar, traducción y notas de Roberto R. Aramayo), Fondo de Cultura Económica / Círculo de Lectores, Madrid (2 vols.).

Bibliografía secundaria

Aramayo, R. (1992) *Crítica de la razón ucrónica.*, Tecnos, Madrid.

Aramayo, R. (1997) *La quimera del Rey Filósofo.*, Taurus, Madrid.

Aramayo, R. (2001) *Immanuel Kant. La utopía como emancipación del azar*, Edaf, Madrid.

Aramayo, R. (2001) *Para leer a Schopenhauer*, Alianza Editorial, Madrid.

Aramayo, R.(2004) “L’*optimisme* dur rêve éternelle d’une Volonté cosmique chez Schopenhauer”, en Christian Bonnet et Jean Salem (eds.), *Schopenhauer*, J. Vrin, Paris.

Aramayo, Muguerza J. y Roldán C. (eds.), (1996) , *La paz y el ideal cosmopolita de la Ilustración.* Tecnos, Madrid.