

Schopenhauer y la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*: los fundamentos del nihilismo europeo

J. L. VILLACAÑAS

ABSTRACT

This article attempts to relate all the exegesis done on the KrV by Schopenhauer, to the critical tradition begun by F. H. Jacobi, showing intimate elective affinity between phenomenalism and nihilism.

RESUMEN

Este artículo pretende poner en relación la exégesis de la KrV llevada a cabo por Schopenhauer, con la tradición de críticas que, procedentes de F. H. Jacobi, muestran la íntima afinidad electiva entre fenomenalismo y nihilismo.

I. INTRODUCCIÓN

«Que nadie se imagine conocer la *Crítica de la razón Pura* ni tener un concepto claro de la doctrina de Kant si sólo hubiere leído la segunda o una de las ediciones siguientes, pues esto resulta absolutamente imposible: sólo habrá leído un texto mutilado, corrupto, y en cierto modo inauténtico. Es mi deber expresar esto de forma decidida y hacer la advertencia a todo el mundo»¹. Este anuncio radical no está aislado en las obras de Schopenhauer. Las alabanzas a la primera edición se repiten páginas arriba al tratar el problema de las categorías² y de los

1 Cito siempre por *Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung*, Diogenes, Zürich, 1977 de la siguiente manera: W(elt).I (Erster Band), 2, (Zweiter Teilband) (pág. 535).

2 W. I, 2, 548.

Paralogismos³. Si hoy lo elevo a objeto de estudio es sencillamente porque, además de constituir un hecho decisivo para la historia efectiva de la *KrV* —Vaihinger recoge esta interpretación en su monumental comentario y la traspasa a Kemp Smith—, constituye una clave decisiva para la comprensión de la propia filosofía de Schopenhauer. Del análisis de este problema espero obtener un procedimiento filosófico para determinar el lugar de la filosofía de Schopenhauer en la cultura alemana de principios del siglo XIX, comprender la base de la propia filosofía schopenhaueriana, y con ello, centrar la significación que obtiene para nuestra situación. Se dirá que mi empeño tiene un propósito demasiado alto para el escaso cimiento que he elegido. Decidir el sentido de la filosofía de Schopenhauer, tanto en sí misma como en su relación con nosotros, única y exclusivamente desde una interpretación de la *KrV*, puede parecer una empresa desmedida. Tiene sin duda antecedentes: no se olvide que también Heidegger articula buena parte de su filosofía desde la valoración de la primera edición de la obra central de Kant. En todo caso, éste, como otros, es un mero ejercicio de equilibrio entre un tema y unos supuestos. Un artículo quizás no deba buscar otros objetivos ni otra verosimilitud que la de manifestar y ocultar a un tiempo.

Y sin embargo rápidamente veremos la transcendencia del tema. Diré que la cuestión de la primera o segunda edición de la *KrV* decide la relación con la cultura nihilista de finales del siglo XVIII. Llamo cultura nihilista del XVIII a la que tiene su expresión filosófica en Fritz Jacobi, pero que como tal vive en opacas expresiones de la religiosidad popular recogidas por un Mathias Claudius y en general por buena parte de la literatura pietista. Ya he defendido⁴ que Jacobi encuentra la manera de expresar su nihilismo, previamente asentado en una comprensión vital de la existencia, mediante un análisis de la Primera Edición de la *KrV*. Como es sabido, para afirmar este análisis nihilista de Kant, Jacobi tiene necesidad de atacar el problema de la Cosa en sí, último reducto de un supuesto realismo kantiano. Su operación consistió en defender que esta instancia realista es contradictoria con el propio criticismo. A partir de aquí le resultó fácil acusar a Kant de mero fenomenista, y desde esta premisa pudo esgrimir su acusación de nihilismo. La tesis sería que el mundo fenoménico, anclado en la mera subjetividad, es en sí mismo nada, nada real, mera representación. Ya resulta obvio que esta cuestión es de suma importancia para nuestro tema. Así que intentaré mostrar qué eslabones tejen esta cadena y cómo una cuestión filológica siempre es algo más que mera filología. Pues la actitud filosófica básica que debemos asumir frente a la totalidad de los problemas humanos pasa por un claro enfrentamiento con la lógica del nihilismo.

II. LA REINTERPRETACIÓN DEL CRITICISMO

«El mayor mérito de Kant es la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí, sobre el fundamento de demostración de que entre las cosas y nosotros siempre se alza el *intelecto*, dado que por medio de él no podemos conocer lo que son las cosas en sí»⁵. Pues bien, la primera edición

3 W. I, 2, 597.

4 *Nihilismo, especulación y Cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Anthropos. Barcelona, 1989.

de la *KrV* constituye una determinada y concreta concepción de las relaciones entre Fenómeno y Cosa en sí. No en todos los puntos, ciertamente, pero sí en uno que a Schopenhauer, y a nosotros, nos interesa de modo central. También le interesó antes a Jacobi. Veamos primero la tesis común a las dos ediciones y después podremos comprender los cambios en la segunda edición.

1. *Idealidad y Realidad*. La primera tesis común a ambas ediciones es la diversidad radical entre lo real y lo ideal⁶. Este problema, que había sido tratado y resuelto por Schelling de una manera radicalmente diferente y a mi modo de ver acertada⁷, es equiparado erróneamente por Schopenhauer con otro problema: el de la escisión absoluta entre pensamiento y existencia. Respecto de este segundo problema, Schopenhauer recoge con bastante precisión el pensamiento de Kant: las formas en general y las condiciones de toda experiencia no pueden explicar la existencia misma. La validez de las primeras es relativa al hecho de que lo existente ya esté dado. Las formas son leyes para objetivar lo existente, pero en modo alguno para explicarlo en el hecho decisivo y elemental de su existir. Este existir se nos tiene que dar mediante algún procedimiento radicalmente alógico. De esta manera Schopenhauer debe hacer referencia a las tres doctrinas más básicas del criticismo: la de la Intuición ectipa o derivada de la Estética Transcendental⁸, la de que todo concepto siempre apunta de hecho a la intuición como un medio de síntesis y de ordenación⁹, y la tesis de que la Existencia no es un predicado sino la condición de todos los predicados posibles¹⁰. Esta tesis permite defender la absoluta gratuidad de lo existente (del *Dasein*), y la inexplicabilidad lógica de que algo sea y no la nada. Que exista este ponerse —*setzen*— en el que se manifiesta la existencia —el Ser ahí— es un don gratuito, un *Geben* que asombra por su carácter inexplicable. A este hecho Jacobi le llamó *Offenbarung* en su *David Hume*¹¹ y Fichte lo siguió en la *W. L. nova methodo*¹². Y sin embargo, la primera diferencia radical que debemos anotar es que para Schopenhauer la existencia es, ante todo, una impresión sensible alojada en el cerebro. Para Kant, al contrario, es el objeto de una intuición ordenada en el espacio.

La mera comprensión de la existencia como donación, en todo caso, despierta inmediatamente la inquietud que interroga por su Sentido. Aquí comienza una de las cuestiones fundamentales del nihilismo. La existencia del mundo se revela ahora como un enigma. Sin embargo, ante la pregunta de si debe resolverse ese enigma o aceptarse como el dato insobornable de la finitud humana, Kant opta por la segunda posibilidad. La conclusión de la *K.p.V.* —la admiración ante la existencia del mundo— va en este sentido¹³. La noción de belleza, vigente en la *K.U.* supone esta decisión. Schopenhauer, sin embargo, quiere poner las manos en ese enigma.

5 W. I, 2, 514.

6 W. I, 2, 515.

7 Cf. *Ideas para una filosofía de la Naturaleza*, Apéndice, en *Experiencia e Historia*, Ed. Tecnos, 1980.

8 Cf. *K.r.V.* Estética Transcendental B. 71-72.

9 Cf. *K.r.V.* Introducción a la Analítica Transcendental, B. 74-75 ss.

10 Para esta tesis cf. mi trabajo en *Teorema*, 1981. «La Noción de Existencia en Kant».

11 De esta obra preparo una edición para la Universidad de Murcia.

12 Editada por Manuel Ramos y J. L. Villacañas. NATAN, Valencia, 1989.

13 Para la admiración cf. La Rocca, *Struture Kantiane*. ETS Pisa, 1990.

Y como la existencia no puede explicarse a partir de las mismas leyes desde las que se ordena, y dado que estas leyes son las del conocimiento, Schopenhauer cree que el enigma debe ser resuelto desde una instancia diferente del conocimiento. En el fondo, la filosofía de Schopenhauer es radicalmente incomprensible sin esta idea de que el conocimiento, y la verdad, son dimensiones derivadas respecto de la existencia. Schopenhauer sigue aquí la estela de Fichte, con la mitología del primado de la razón práctica¹⁴. Poner límite a las condiciones de conocimiento era en Kant dar paso a la creencia moral, lo que en modo alguno tocaba el valor del conocimiento, sostenido de manera autónoma. En Schopenhauer esta operación se lleva a cabo desde otro procedimiento, que sin embargo debe alcanzarse de manera interna al mundo.

2. *El límite del entendimiento.* La cuestión central en Schopenhauer —como en Kant— es que las leyes que permiten ordenar la existencia no permiten explicar su origen. Si todas las categorías que ordenan la existencia se reducen al principio de razón suficiente, tenemos que interrogar por el *origen de toda* existencia es algo distinto de preguntarnos por la *razón suficiente de esta* existencia. Ciertamente, este problema no supo resolverlo el Spinosismo: preguntó por la causa última del existir como *causa sui*. Esta misma cuestión subyace a todo Schopenhauer. Pero por ahora sólo tenemos que las leyes que constituyen el mundo no pueden ponerse en juego para explicar el origen del mundo. Esta tesis es referida por Schopenhauer a la tesis kantiana según la cual las leyes del Entendimiento no sirven para conocer lo incondicionado o la cosa en sí. La Dialéctica Transcendental tiene aquí su función: mostrar que las leyes del entendimiento no tienen validez absoluta. Si se hacen absolutas —y este es el drama de toda filosofía escolástica—, hacen igualmente absoluto el orden humano que se constituye bajo aquellas leyes¹⁵, con lo que disuelven el enigma: el fondo de toda existencia reposa sobre un objeto mundano más, sobre un ente caracterizado antropomórficamente, sólo que dotado del poder fundamentador-creador de la existencia. Ni siquiera el Spinosismo obtiene una ventaja, pues Dios como *causa sui* es una representación antropomórfica más.

3. *El error básico del antropocentrismo.* Ahora bien, como estas leyes —las categorías— son subjetivas, elevar a absoluto el mundo constituido causalmente significa elevar el punto de vista humano, subjetivo y limitado, a realidad absoluta, lo que en todo caso no deja de ser una ciega soberbia, un error teórico y práctico en el que se apoya toda la concepción personalista del amor propio, todo el individualismo burgués, todos los mitos del progreso, de la ciencia, del dominio del hombre sobre lo que es. Schopenhauer se muestra en este argumento heredero directo de Jacobi y antecesor directo de Heidegger.

4. *El problema de la cosa en sí.* Si afirmamos que lo que queda más allá del mundo objetivado según las leyes subjetivas de causalidad —y sus derivados— es la cosa en sí, entonces tenemos la tesis kantiana de que las categorías no sirven para el conocimiento de la cosa en sí. Pero si aplicamos a esto el punto 1, tenemos que la forma de preguntarnos por la cosa en sí no puede ser

14 Este mito ha sido denunciado y estudiado por Werner Becker, «Fichte und der Mythos vom Primat der praktischen Vernunft», en M. Riedel (Hrg) *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, B. II, Verlag Rombach Freiburg. 1974, p. 593-617.

15 W. I, 2, 517.

al mismo tiempo la del principio de causalidad. La siguiente no es una pregunta legítima: ¿Es la cosa en sí *causa* de la existencia que conocemos mediante nuestras formas subjetivas?

Sin duda no hemos querido introducir todavía aquí el problema clave, que es el status de esa misma existencia y de la cosa en sí, porque quiero que todo repose sobre la doble interpretación que permite esta cuestión y así deseo dejar bien claras las razones, ni necesarias ni evidentes, por las que Schopenhauer elige la primera edición de la *KrV*. El caso es que Schopenhauer, recogiendo la acusación de Jacobi y Schulze, concluye sin embargo que Kant ha faltado al punto 4: ha deducido la cosa en sí mediante una aplicación de la categoría de causalidad que él mismo se había prohibido: «Kant no dedujo la cosa en sí de manera legítima, como pronto demostraré, sino por medio de unas inconsecuencias que tuvo que expiar por los frecuentes e irrefutables ataques que constantemente se han dirigido a esta parte de la doctrina.»¹⁶ Sin duda Schopenhauer se refiere a los ataques de Jacobi y Schulze¹⁷ en sus respectivas obras *David Hume* y *Enesidemo*. Esta manera ilegítima —que hace de la cosa en sí la causa de las impresiones¹⁸, le impediría a Kant establecer la verdadera noción de cosa en sí como *origo rerum*:¹⁹ la Voluntad. Al menos de manera explícita, pues Schopenhauer cree que la establece de una manera subrepticia al hacer de la libertad moral y de la voluntad buena la única posibilidad de sentido para la cosa en sí²⁰. Como veremos, este expediente le permite a Schopenhauer esconder un punto debilísimo de su doctrina: el que permite pasar desde la voluntad moral de Kant a la voluntad de vivir como categoría metafísica.

5. *La solución inmanente del enigma del mundo*. ¿Cómo interrogar entonces por la Cosa en sí, si no es posible desde el principio de razón suficiente? ¿Cómo elevarnos a los límites del mundo? En modo alguno mediante el esfuerzo infinito que busca un incondicionado que siempre se nos escapa entre las manos, tal y como quería Kant en la Dialéctica Trascendental. Schopenhauer nos propone un camino aparentemente menos problemático y directo, cercano al de Fichte. Simplemente, profundizando en nuestro viaje a través del seno del mundo. Se trata de otra forma de experiencia intramundana: «La solución del enigma del mundo debe brotar de la comprensión de este mismo mundo: la tarea de la metafísica no consiste en huir de la experiencia en la que se presenta el mundo, sino en penetrarla desde el fundamento [von Grund aus], en tanto que la experiencia, tanto la interior como la exterior, es la única fuente de todo conocimiento»²¹.

III. LA RENOVACIÓN DEL SENTIDO DE LA EXPERIENCIA

1. *Intuiciones y conceptos*. Tenemos que dar un paso realmente arriesgado aquí. Las premisas de este paso son las siguientes. Ante todo debemos preguntarnos por la experiencia del mundo

16 W. I, 2, 519.

17 W. I, 2, 535.

18 Idem. cf. 469.

19 Obviamente, la temática es leibniziana. Cf. W.I. 2, 518, donde se analiza el tratado de Leibniz, *De rerum originatione radicali*, en *Opera* ed. Erdmann, p. 147.

20 W. I, 2, 518-9; 522-3.

21 W. I, 2, 526.

en cuya penetración podemos resolver el enigma del mundo desde su fundamento. El punto de partida para ello es recoger la distinción central entre conocimiento intuitivo y abstracto. Nuestro autor considera que la confusión de Kant comienza realmente aquí²². Porque el mundo, lo que existe, lo que es el caso, consiste en representaciones intuitivas²³. Los conceptos abstractos que elevamos sobre ellas son ordenaciones utilitaristas de gran valor, pero sin posibilidad de ampliar un paso el conocimiento real de lo existente. En todo caso no hay sino estas dos cosas: intuiciones y conceptos.

Esta posición parece indudablemente kantiana. Sin embargo, no pretende serlo. Antes bien, con esta radical dualidad nuestro autor quiere criticar duramente a Kant. Schopenhauer quiere decir que en Kant hay dos errores: la intuición como *DARSE* de la Existencia y un tercer elemento intermedio radicalmente perturbador, el objeto de la experiencia²⁴, al que considera un absurdo por no caer en ninguno de los dos grupos anteriores. La necesidad de atacar al «objeto de la experiencia» es vital para Schopenhauer y para su nihilismo, como veremos, por muy alejada que se halle respecto de las acostumbradas mediaciones sobre este problema. Desde aquí se torna necesario reconstruir toda la *KrV*.

2. *La transformación del sentido de la intuición.* Ante todo tenemos que poner en relación el problema del conocimiento intuitivo con el problema del «objeto de la experiencia» que se quiere negar. ¿Qué es conocimiento intuitivo para Schopenhauer? ¿Qué es una intuición? La respuesta dice: Una intuición es el conocimiento de la realidad existente²⁵. También se puede definir como el conocimiento de las cosas particulares y como la experiencia misma. Todo esto parece esencialmente kantiano. Pero si bien la intuición para Schopenhauer tiene elementos de la definición kantiana, incluye uno que acaba disolviendo las apariencias de semejanza entre las dos nociones. En esta diferencia enraíza todo lo dicho. Una intuición no es para Schopenhauer —como para Kant— el conocimiento objetivo de la existencia de la cosa particular en tanto inmediato darse de la misma. El filósofo de Danzig rechaza radicalmente la expresión «darse de la cosa» no sólo como algo ambiguo y abstracto²⁶, sino como el «protos pseudos» de Kant²⁷. La intuición es, para él, un conocimiento *mediato* aún cuando nos rinda conocimiento de las cosas particulares. Es conocimiento de cosas particulares porque es conocimiento del Objeto existente. Y es conocimiento mediato porque es la elaboración de la sensación por el principio de razón suficiente. «La intuición no puede producirse sino por el empleo del conocimiento del nexo causal, que es la única función del entendimiento, sobre la impresión sensible. La intuición es por consiguiente verdaderamente intelectual, lo que niega Kant»²⁸.

3. *Intuición, exterioridad y Razón Suficiente.* La intuición se sustancia en una apelación al principio de razón suficiente. En qué consista esta apelación es algo difícil de descifrar. Pero

22 W. I, 2, 530.

23 W. I, 2, 530.

24 W. I, 2, 536.

25 W. I, 2, 543-44.

26 W. I, 2, 540.

27 W. I, 2, 538.

28 W. I, 2, 544; W. I, 2, 548.

sabemos que antes del empleo del principio de razón sólo tenemos una impresión sensible subjetiva y orgánica²⁹, una alteración del cerebro. Esta impresión sensible sólo deviene objeto cuando se le aplica el principio de causalidad. El entendimiento entonces hace posible la intuición³⁰. Pero el modo real como lo hace no es muy claro: mediante la causalidad la impresión adquiere exterioridad, funda su causa en algo externo a la propia impresión y obtiene así materialidad, porque «la esencia de la materia consiste en la acción y ésta no es otra cosa que la causalidad. Pero la materialidad es lo que distingue exclusivamente las cosas reales de las imágenes de la fantasía»³¹. Así, la impresión adquiere objetividad porque deviene materialidad o efecto de la materialidad como su causa exterior³². Los problemas de este movimiento son infinitos e insalvables. Pues jamás sabemos qué sea esta causa exterior, salvo otras impresiones materializadas por el principio de razón, y así sucesivamente. Pero esto ni siquiera es lo que nos interesa. La cuestión para nosotros es la siguiente: ¿Qué se gana con esto frente a Kant?

4. *La posición genuina del Kantismo.* Voy a permitirme repetir algunas tesis centrales de otros trabajos sobre el autor de Königsberg. Pues Kant había visto las cosas de otra manera. Para él, la intuición es un reconocimiento inmediato no de *un* objeto, pero sí de la existencia misma independiente de todo sujeto, propia de una realidad representada, pero no reducible existencialmente a representación. Por tanto de una realidad externa objetiva. Esto es, y según Kant: para diferenciar entre imagen y realidad, entre ficción y existencia no tenemos necesidad de emplear el principio de causalidad³³. La realidad se da, en su exterioridad o en su interioridad, a un sentido, no al entendimiento. Vivimos irreflexivamente en la exterioridad o en la interioridad, perdidos en ella, naufragando en las cosas, o habitando entre ellas, sean cuerpos o representaciones. Pero este saber intuitivo es en todo caso un saber pre-predicativo. No incluye juicio alguno. Se trata de la actitud natural ante el mundo. Esta posición es de fundamental importancia: la existencia se nos da en la intuición, no en sensaciones privadas y previas a la extensión espacial que posteriormente debamos objetivar usando el entendimiento. Por ella conocemos que algo existe, pero no lo ordenamos ni lo conceptualizamos. El mundo del espacio, de los cuerpos, es por tanto objetivo y común. Conocemos que algo se nos opone, que está en frente —*Gegenstand*—, pero si no lo pensamos resulta imposible hacer de él un objeto de experiencia —*Objekt*—. Para esto no necesitamos sólo la categoría de causalidad, porque esta categoría no sirve para dotar de exterioridad a la intuición, dimensión que le está concedida inmediatamente desde el hecho del juego intuitivo del espacio. Las categorías sirven para ordenar la diversidad del *Gegenstand* en un *Objekt*, y esto sucede sólo mediante la ordenación de su diversidad espacial en el tiempo igualmente ordenado. Para esta ordenación se requieren de manera absolutamente inevitable tanto permanencia, causalidad y relación recíproca, pues ninguna de ellas funciona sin las demás. Causalidad no sirve para relacionar impresión y causa externa, sino para ordenar la serie de la diversidad en el tiempo de una manera unívoca, irreversible y universalizable en relación con permanencias y simultaneidades espaciales. Por eso, el *Objekt* es una síntesis de la *Anschauung*

29 W. I, 2, 546.

30 W. I, 2, 536-537.

31 W. I, 2, 547.

32 W. I, 2, 548; 553.

des Gegenstandes y de las funciones ordenadores de pensar el tiempo. El resultado es el *Objekt der Erfahrung*.

Hemos llegado a esta categoría mediante la ordenación de la diversidad sensible objetiva, intuita como externa, a partir de reglas universalizables, obtenidas desde la reflexión sobre procedimientos universales de la imaginación —esquemas— en la ordenación del tiempo. Esto es lo que permite decir que el *Objekt der Erfahrung* es algo objetivo: es una manera de recorrer la diversidad que no existe para mí como sujeto, sino para una comunidad de seres sensibles y pensantes que se rigen por esa regla conceptual de recorrer una existencia común a todos ellos, dada a sus cuerpos ordenados especialmente. Lo existente supera su estado inicial de ser algo diverso y ahí, para convertirse en *un* objeto reconocible para una comunidad de usuarios de reglas de síntesis. Por eso los objetos de la experiencia se separan de los individuos y, aunque tengan siempre una referencia a la intuición, su ordenación posee una existencia cultural, pública, conceptual. La ciencia y el orden de esos objetos comunes devienen tareas y empresas sociales, cuyo ámbito es tan indefinido como el espacio y tiempo, por una parte, y la repetición del uso de las reglas de síntesis, por otra.

5. *Lo que Schopenhauer no acepta del objeto de experiencia.* Esa dimensión social explica la razón por la que Schopenhauer se opone a esta categoría: el objeto de experiencia *existe* aunque no es una representación de un sujeto individual, de una vida anclada en su amor propio y en su irreductible voluntad de vivir. Carece de sujeto —dice Schopenhauer³⁴ rechazando la referencia al sujeto trascendental, ese postulado ilustrado de la especie. De ahí que es un absurdo, ya que rompe con la reducción de existencia a mera impresión subjetiva referida a una causa³⁵. Su explicación entonces tiende a poner de manifiesto el error de Kant: ese objeto abstracto de experiencia es el objeto de las categorías proyectado sobre la intuición. Pero el objeto de las categorías —esto opina erróneamente Schopenhauer— no es sino la estructura formal de la *cosa en sí*, un objeto trascendental. Por eso cree que al proponer el objeto de experiencia, Kant está usando las categorías para pensar la cosa en sí, faltando a su anterior tesis acerca del valor relativo de las funciones del pensar.

¿Por qué hace Kant este uso? La observación de Schopenhauer es muy clara: porque quiere evitar a todas luces caer en el Idealismo absoluto de Berkeley. Al proyectar el objeto de experiencia sobre las impresiones —dice Schopenhauer— Kant está haciendo de las representaciones subjetivas algo pensado desde la estructura de la cosa en sí, porque no puede en modo alguno conceder que las representaciones subjetivas sean meramente eso: «es el horror por el decidido idealismo»³⁶ tal y como había sentenciado treinta años antes Jacobi en su *David Hume*. Pero ciertamente, este horror ante Berkeley no se manifiesta en la Primera Edición. Por eso esta edición es la única que permite reconocer abiertamente el Idealismo kantiano: lo existente es una mera impresión subjetiva y no hay en modo alguno posibilidad de afirmar esa existencia pública —ni las tareas de su conocimiento, ordenación y dominio— que es el objeto de la experiencia.

33 Nota de Kant a Prólogo de la Segunda Edición de KrV, B XL, ss.

34 W. I, 2, 543.

35 W. I, 2, 534-4.

36 W. I, 2, 534.

En efecto, al leer el texto *KrV-A* 383, Schopenhauer pudo pensar que Kant estaba perfectamente de acuerdo con su tesis central, a saber: que «El idealismo trascendental no disputa al mundo existente su realidad empírica, sino que tan sólo dice que no es incondicionada, puesto que tiene por condición nuestras funciones cerebrales, de donde nacen las formas de la intuición, es decir, el tiempo, espacio y causalidad. Y que esta misma realidad empírica es la realidad de un fenómeno»³⁷. El texto de la *KrV-A*, dice:

«En efecto, [...] si elimino el sujeto pensante, desaparece necesariamente todo el mundo corpóreo, al no ser éste más que fenómeno de la sensibilidad de nuestro sujeto y una clase de sus representaciones».

6. *La radical diferencia de fines entre Schopenhauer y Kant*. Dejando aparte la reducción del sujeto kantiano al cerebro, apuntada en el texto, la diferencia más importante debe identificarse todavía. Ciertamente, la primera Edición de la *KrV* es más fenomenalista y afirma que la existencia del fenómeno se reduce a representaciones. Y desde este punto de vista cuadra bien a la tesis central de Schopenhauer. Pero no es menos cierto también que *este* fenomenalismo era radical e internamente contrario a la propia pretensión kantiana de fundar la posibilidad de la experiencia objetiva y a los ideales de la construcción de un orden sensible. En este caso chocaba con los resultados deseados de la Analítica trascendental. Pues el solipsismo fenomenalista que implicaba hacía inviable la construcción de una ordenación pública de la realidad existente, del objeto de la experiencia, base de los ideales ilustrados de universalización. Kant comprendió que la única manera de garantizar esta objetividad conceptual y cultural era conceder a la intuición una objetividad de base como forma de conocimiento de una existencia independiente del sujeto. Esta coherencia interna con sus fines, y no el miedo abstracto a Berkeley, determinó la Segunda Edición. Por muy objetivas que fueran las funciones categoriales, si se aplican a una existencia privada, jamás darán lugar al objeto de experiencia necesario para la ciencia y la vida común del proyecto ilustrado. Por ello introdujo Kant las notas de la Segunda Edición de la Estética Trascendental, *donde diferencia radicalmente entre cosa en sí empírica y cosa en sí trascendental*³⁸: la intuición nos da cosas en sí empíricas, existencias independientes que podemos ordenar socialmente en objetos de experiencia.

La cuestión clave era qué se proponía Kant como objetivo. Resulta claro que él quería fundar un reino de objetividad en cuyas condiciones fue profundizando con el paso del tiempo. En la segunda Edición, con la prioridad del sentido externo —esa doctrina tan escasamente schopenhaueriana— repensó estas condiciones. Lo existente no es una representación: antes bien, la forma de representación «intuición» da cuenta objetiva de eso existente. Esto significaba, en segundo lugar, un hecho muy claro: la voluntad de Kant no era deducir la cosa en sí, como insiste Schopenhauer en *W I, I, 106*, ni siquiera tratar de ella: sino mostrar que no era una genuina condición de experiencia, que no había necesidad de apelar a ella, que el mundo del conocimiento objetivo, que él deseaba fundar, no requería de ese expediente salvo como límite negativo de todas las preguntas, límite que sólo se divisa desde el lado de la pregunta y del silencio, no desde

37 W. I, 1, 99.

38 Cf. mi trabajo, *Racionalidad crítica. Una introducción a la filosofía de Kant*. Ed. Tecnos, Madrid, 1987. Capítulo 1.

el lado de la respuesta. Con ello, la única referencia que la primera edición realizaba a esta cosa en sí, la de ser fuente de la afección, fue asumida por la cosa en sí empírica, por la existencia o *Dasein* intuita espacialmente por nosotros. La dependencia del fenómeno respecto de la subjetividad fue matizada: era una dependencia transcendental, no empírica; esto es, respecto de las condiciones universales de conocimiento y no respecto de las condiciones de existencia. Lo existente era un enigma y no podíamos afirmar su dependencia del sujeto respecto de su existencia, sino sólo respecto de sus órdenes. El mundo de Kant de la Segunda Edición resultó extraño a Schopenhauer porque mostraba a las claras que el interés de Kant no era deducir la cosa en sí, sino fundar la objetividad sobre una existencia que reconocemos objetiva e independiente en la intuición externa sensible. Representación y existencia quedaban separadas *de facto*. El mundo no era representación, y por lo tanto no podía depender de la subjetividad, fuera inteligencia o voluntad. La subjetividad emergía a la conciencia cuando lo existente mostraba su problematidad teórica, moral o su idoneidad bella, ante el asombro del sujeto. Pero sólo como una instancia refleja. El problema del mundo exterior, que para Schopenhauer era el problema central del entendimiento³⁹, dejaba de serlo para Kant desde el momento en que se entregaba en la noticia inmediata de la intuición sensible y aconceptual.

8. *Pero ¿es ingenuo confundir el problema de Kant, fundar una experiencia, con el problema de deducir la cosa en sí?* En modo alguno. Esta confusión es de radical importancia y transcendencia y esconde la razón por la que se puede afirmar que el mundo de Kant y el de Schopenhauer es radicalmente distinto, distinción ante la cual la obstinación de Schopenhauer no reparó. En efecto, la voluntad de deducir la cosa en sí significa para Schopenhauer la voluntad de deducir el carácter absolutamente relativo de la realidad fenoménica y demostrar su valor de realidad exclusivamente subjetiva, cerebral, vital. En una palabra: buscar la cosa en sí era expresión de la búsqueda de una realidad fundamental y metafísica que nos permite liberarnos de la ilusión de la realidad relativa-subjetiva en la que estamos prendidos y a la que Kant deseaba atenerse en su gratuidad, respetando su enigma. Es una apuesta de radical importancia porque se trata de una negación ascética del mundo de la sensibilidad, entregado en la reverencia metafísica ante un fundamento último que presta realidad, y salva. Kant afirma el carácter relativo del mundo fenoménico, pero esta relatividad es, primero, transcendental, vale decir, no es subjetiva para mí, sino para la especie; segundo, hace referencia a los órdenes conceptuales socialmente integrados en experiencia acerca de lo existente; y tercero, concede a lo propio existente su autonomía, su acción, registrada en este verbo *setzen*, acción que le corresponde a lo real, no al sujeto.

Por todo ello, cuando Schopenhauer dice que Kant quiere deducir la cosa en sí se muestra a favor de Kant: el problema es para él realmente ese. Sólo que Kant lo ha resuelto mal, al canalizar esta deducción desde las categorías teóricas. Pero lo que hay detrás de esa voluntad de encontrar la cosa en sí es la interpretación nihilista del fenómeno, como necesitado de fundamento y origen en algo diferente de su mero *setzen*. Las páginas 187-188 del *Mundo* nos permiten extraer esta conclusión. En efecto, aquí Schopenhauer establece que el sentido de la filosofía de Kant y de Platón es el mismo. Y añade: «ambos consideraron el mundo como un fenómeno que en sí no es nada y que sólo por lo que en este fenómeno se expresa (para el uno

39 W. I, 2, 542.

la cosa en sí, y para el otro las ideas) tiene significación y realidad oculta»⁴⁰. Pero esto es falso. El fenómeno, desde el punto de su *setzen* es Ser. Cierto que ser ahí, pero no menos Ser por eso. Sólo es relativo al sujeto desde el punto de vista de su darse y ordenarse. Pues el Ser no es también *Sinn*, sentido, sensibilidad, orden, significado. Esta es la teoría metafísica de Kant: la radical escisión entre Ser y Sentido. Pero también ahí se funda la posibilidad de ese puente cuyo cimiento más básico es la *Sinnlichkeit*. Allí donde el Ser se pone, se registra por un *Sinn*.

Esta voluntad nihilista respecto de lo sensible no es el objetivo de Kant, que por eso reduce las ideas a meros componentes regulativos y culturales para la ordenación de la experiencia. Antes bien, el objetivo esencial del criticismo era alejar de la filosofía la cuestión de la cosa en sí: mostrar que el hombre debe aprender a vivir dotando de sentido a un Ser que no lo tiene de suyo, o no lo muestra de suyo, cultivando el huerto de la experiencia sensible e histórica, afirmándolo como marco natural de su existencia cultural, como condición para el cumplimiento de su naturaleza igualmente sensible y carente de sentido inmediato. El fin último de Kant es esa síntesis de cultura y naturaleza sensible que es el Bien supremo, dignidad y felicidad sensible reunidas por una serie de instancias que resulta imposible describir aquí. Pero la condición de esa vida digna y feliz estaba en reconocer la positividad existencial del Ser y el germen propio de sentido que la sensibilidad posee cuando se relaciona con aquella positividad existencial, germen de sentido que apunta al espacio y al tiempo, en la filosofía teórica, a la alegría en la filosofía práctica y a la belleza en la estética. La filosofía debe procurar instrumentos que medien este sentido de placer, de alegría y de felicidad por instancias universales. Debe procurar la ordenación universal de la sensibilidad a todos los niveles —ciencia, política y arte— pero no arruinar todo sentido de la sensibilidad. Sin esta finalidad no se entenderá la filosofía de Kant. Para Schopenhauer, que tenía como finalidad aceptada desde siempre la afirmación del nihilismo de la realidad sensible, *este* Kant le era inútil. De hecho sólo le interesaba el Kant fenomenalista de la primera edición, porque sólo el Fenomenalismo idealista —que reduce el mundo a ilusión representada o a una dimensión subjetiva— permite dar el paso platónico hacia el nihilismo sensible y hacia la afirmación de que el fondo último de la Existencia es algo diferente de esa acción generosa de la realidad al ponerse.

IV. LA METAFÍSICA DE LA VOLUNTAD

1. *Las raíces de una ilusión*. Si afirmamos entonces que la perspectiva de Schopenhauer es metafísica no nos equivocamos, pero tampoco decimos nada significativo. También Kant se mueve en la perspectiva de la metafísica. La cuestión consiste en diferenciar entre una metafísica nihilista y una metafísica crítica. Pues negación nihilista de lo sensible es rechazar que el *Sinn* originario, la sensibilidad, conecte con el Ser. Esta perspectiva metafísica nihilista, que no es sino una variación sobre el problema de la cosa en sí, cristaliza en la tesis acerca de la Voluntad como raíz y abismo de las objetivaciones que reconocemos en el fenómeno. De hecho, ninguno de estos desarrollos eran permitidos por la letra ni el espíritu del criticismo. Pero Schopenhauer

40 W. I, 1, 224.

ocultó este hecho desde la pretendida tesis de que también Kant había hecho de la voluntad moral la cosa en sí.

Sólo una mínima reflexión permite mostrar que esto no era sino una ilusión bienintencionada. Las razones son claras: primero, la noción de cosa en sí es algo absolutamente formal en la *KrV*, quedando *reducida* a la del pensamiento de lo incondicionado desconocido por la razón teórica. Segundo, que la libertad no es cosa en sí, sino el único incondicionado vigente en nuestra concepción del mundo sólo en tanto se deriva del imperativo categórico, esto es, de la ley de universalización, del *Faktum der Vernunft*. Pero en todo caso Kant jamás hace de la libertad y de la voluntad buena un fundamento de la existencia que se nos da en la intuición empírica, que sería la Cosa en sí que podría tener juego respecto de los fenómenos. Kant —a diferencia de Fichte— no hacía una metafísica del *origo rerum* cuando apelaba a la ley moral y a la libertad, sino que meramente reconocía que el proyecto ilustrado no gozaba de bases naturales. Schopenhauer sí. Y ahora veremos además en qué nefasto sentido.

Schopenhauer no ha entrado jamás en estas diferencias y por esto le resulta imposible entender la relación entre sensibilidad y entendimiento, intuición y reflexión, etcétera ⁴¹. Su reducción de todas las categorías a la de causalidad no sirve sino para garantizar lo que desde siempre ya está garantizando la intuición en Kant: la exterioridad. Y esto es así, porque exterioridad es la relación determinada por el espacio, que es intuitivo e inmediato y siempre presente en toda intuición empírica. Schopenhauer, al dotar a la impresión de la dimensión de exterioridad sólo por la causalidad, debería estar en condiciones de deducir el espacio desde la causalidad. Pero la comprensión intuitiva del espacio es independiente de la apelación a la categoría de causalidad —porque en el fondo es independiente de toda ordenación del tiempo—, como demuestra Kant ya en el Artículo de 1768 sobre las Regiones del Espacio, al comprenderla única y exclusivamente desde las posibles acciones de nuestro cuerpo, sin referencia alguna a nada empírico como causa. Exterioridad y comprensión del cuerpo como estructura básica universal de la vida humana y del sentido: Quizás era esto lo que Schopenhauer deseaba negar.

Pero afirmar esta transcendentalidad del espacio y del cuerpo, sin ulteriores identificaciones individuales numéricas o cualitativas, era importante sólo para una cosa: para construir la noción de Objeto de Experiencia como campo del conocimiento compartido por todo sujeto humano igualmente corpóreo. En este campo de experiencia también los sujetos humanos quedaban constituidos en su sentido y en su propia experiencia. La tesis de la prioridad de la experiencia externa sobre la interna tiene aquí su función más precisa. Con ella se apuesta por una noción de hombre como objeto de experiencia y rompe con la noción metafísica de individuo. Así las cosas, el Ser del hombre no es ya Sentido, salvo que se refiera a instancias comunes. Con ello Kant negaba ese pretendido punto irreductible de sentido que es el individuo cualitativamente diferenciado, dotado de una voluntad de vivir refractaria a cualquier orden comunitario positivo, heredero de la mónada leibniziana y de la existencia de Jacobi.

2. *La deducción de la voluntad*. La importancia del asunto reside en la tipificación de las dimensiones sociales y éticas de la existencia humana que hacen posible un sentido anclado en lo sensible, frente a un hipotético sentido originario individual que, al producir una vida social

41 W. I., 2, 532-3.

insostenible y violenta, exige el nihilismo ascético de la sensibilidad. La objetividad no es en Kant un territorio de abstracciones conceptuales que ofrecen un sentido para la conservación de la existencia individual. La cuestión más importante está al principio: en la identificación del punto de partida en la impresión como existencia individual. Kant no parte de la impresión, sino de la intuición. Esto significa que no parte de la impresión, y luego le añade el espacio, y el tiempo, como una maquinaria lenta y pesada de mediaciones. La intuición no es una *Affektion*, ni produce un sentimiento subjetivo que es una sensación transmutada luego por la introducción del espacio en noticia objetiva del *Dasein*. La intuición es siempre una forma de representación internamente organizada que, a diferencia de la mera impresión, de la mera sensación, del mero sentimiento, nos ofrece un *Gegenstand* como diversidad empírica existente ahí (esto es, en el espacio). La consecuencia de esto es decisiva: lo existente no es una impresión, ni siquiera una intuición: sino lo que se nos da en una intuición. Y se nos da inmediatamente. Eso existente es fenómeno no porque exista como impresión o como intuición, sino porque se nos da en esa intuición. Su sentido es relativo a nosotros como seres sensibles, dotados de *Sinn*; pero su Ser es algo que le pertenece en tanto ponerse es un asunto suyo. Este Ser no es naturalmente la cosa en sí, sino aquel del que podemos otorgar la mínima dotación de sentido en tanto «Da», ahí para la sensibilidad, como forma elemental de dotación de sentido genérico. Todas estas doctrinas quedan claras sólo en la Segunda Edición y por eso Schopenhauer las considera corruptas.

La posición final de Schopenhauer, lejos de estas tesis, es que todo objeto de intuición no es sino la mediación de una impresión por el principio de razón. Pero entonces no hacemos sino buscar otra impresión con la que relacionar la nuestra anterior. Tomar objetiva una impresión no es sino buscar otra impresión como causa. La ciencia es un progresivo avanzar en nuestras propias impresiones, a las que Schopenhauer llama brutalmente 'determinaciones cerebrales'⁴². El viaje hacia el seno del mundo no es sino el viaje por el seno del cerebro. Ahora podemos recoger lo que quería decir Schopenhauer al mantener que el enigma del mundo se disolvía penetrando en el propio mundo. Porque ahora entendemos que penetrar en el propio mundo no es sino penetrar cada vez más profundamente en las propias impresiones, para las cuales siempre buscamos otra impresión como causa. «Si nos remontamos hasta el origen de la materia de los fenómenos no la encontramos más que en la impresión de nuestros sentidos»⁴³. Con ello nunca salimos de las representaciones como impresiones. ¿Qué es lo que reside entonces en el fondo? Únicamente la fuente de representaciones. Esto no puede ser sino lo que determina la impresión: el sujeto. Penetrar el enigma del mundo es reconocer que nosotros ponemos allí lo existente desde nuestra subjetividad, como expresión de nuestra voluntad de vivir. De ahí que en el mundo se penetre desde dentro del mundo: la imanencia —verdadera o falsa, es otra cuestión— reside en experimentarnos en ese papel transcendental. Transcendentalidad y experiencia subjetiva propia y real se dan la mano de una manera que Kant jamás defendió, pero que cierta interpretación de Fichte hacía viable. Una realidad subjetiva, reducida a representación, sólo en la Subjetividad puede fundarse. Esta relación metafísica interna al Mundo es una experiencia interna, lo que en cierto momento de su producción científica Fichte llamó intuición intelectual.

42 W. I, 2, 540, M. 473.

43 W. I, 1, 107.

Esta subjetividad, la fuente de todas las representaciones, resulta autoconsciente de dos maneras: «El interior nos es dado de una manera doble: es nuestro propio cuerpo, que en el mundo objetivo existe también como representación del espacio, y se proclama al mismo tiempo en nuestra conciencia como voluntad»⁴⁴. Pasemos por alto la diferencia de que mientras la primera se da como mera determinación del cerebro, la segunda se da directamente a la conciencia, y se supone que sin determinación cerebral alguna. Con ello llegamos a la tesis central: la única manera de resolver el enigma del origen de la existencia es reconocerlo en la voluntad inmediatamente dada. Pero la voluntad no puede al mismo tiempo regirse por el principio de razón suficiente, ya que éste vale sólo para la representación y no para el fundamento absoluto de toda representación⁴⁵. Por tanto, toda la existencia no tiene razón suficiente en su último extremo. *Ergo* es en último extremo no-racional. Si este origen es la voluntad, el *origo rerum* es una voluntad sin razón. Lo que era un enigma, la carencia de razón de la existencia, se convierte en teoría y tesis positiva de la sin-razón de la existencia.

3. *De la teología a la demonología*. Aquí entra en juego la tesis de Schopenhauer, ya antes denunciada por Jacobi en su exposición de Spinoza, según la cual la voluntad es anterior a toda inteligencia. Desde esta perspectiva todas las objetivaciones de la voluntad son en sí mismas ciegas, con lo que no podemos contemplar ninguna instancia que *salve* racionalmente la realidad subjetiva del fenómeno. Esta es una objetivación de la voluntad, pero en sí misma carente de razón, gratuita. Con ello vemos que el pensamiento de Schopenhauer tiene una profunda veta antiteológica. Pero esto es así porque —olvidando a Kant, que jamás subjetiva el Ser— en el fondo comparte con la teología tradicional la propuesta de poner en algo subjetivo la raíz profunda de toda existencia. Este algo subjetivo podía entenderse tradicionalmente como inteligencia o voluntad buena. En todo caso, Schopenhauer niega ambas posibilidades: inteligencia es algo interno al mundo, no algo que exista en los límites del mundo, pues ahí no sirven ya las reglas de conocimiento ni de casualidad. Tampoco buena, porque la bondad es una forma de causalidad idónea para el entendimiento y la propuesta de ciertos fines. Así las cosas, el modelo teológico de la subjetividad radical de todo lo existente, queda separada de sus atributos. Esa separación de atributos permite que emerja la noción de absurdo: algo que poseía inteligencia y bondad, sólo tiene voluntad. Algo que podía tener sentido ya no lo tiene. Con ellos vemos lo profundamente que vienen ligados Nihilismo de lo sensible y Muerte de Dios. Kant profesa un escéptico paganismo, porque se niega a proponer atributo alguno para el Ser, diferente del que el propio Ser pone en su Dasein. No es una teología negativa asentada en una separación entre Ser y existencia, Sein y Dasein, lo que nos propone, sino un atenerse al ser presente, a lo existente.

En todo caso, retiremos la tesis de la prioridad de la voluntad como fondo —*Urgrund*— de todo lo existente y caerá con ello mismo la inevitabilidad del planteamiento schopenhaueriano. De él quedará naturalmente que no podemos aplicar al fundamento de lo existente ninguna de las categorías con las que ordenamos eso mismo existente, clave de toda Teología negativa y de toda diferencia ontológica. Pero si nos negamos a reconocer ese fundamento como voluntad, si lo afirmamos como sencillamente desconocido, entonces no podemos llamarlo ni ciego ni no

44 W. I, 1, 109.

45 Cf. W. I, 2, 535/616/577-8.; W. I, 1.105. 109.

ciego, ni absurdo ni no absurdo. Kant está en la mencionada posición: la existencia ni es absurda ni deja de serlo. Nos sorprende con su positividad, sí. Pero tras la Crítica no nos preguntamos por su razón de ser, sabedores de su carácter al mismo tiempo abisal y cercano, y sólo nos preocupamos de su carácter perturbador y desordenado, o coherente y bello respecto de la universalidad de sujetos. Ese vacío extremo más allá de toda existencia, no nos impide reconocer las voces reales de lo que existe en su plenitud y su autonomía. Cuando sintetizamos los planteamientos de la *KrV* con los de la *K.U.*, descubrimos entonces la importancia de mantener la primacía de la intuición como forma básica de la donación de la realidad y como noticia ya inmediata de la exterioridad de lo existente. Porque esta plenitud a la que hacemos referencia significa ante todo que nos place recorrer la diversidad de la intuición porque su sentido es su adecuación a nuestra capacidad de síntesis. El placer estético en todo caso es algo que procede de lo realmente existente como fenómeno en su darse idóneo a nosotros. Mas con ello vemos que el sentido no puede estar en la realidad en sí, sino en su relación inmediata con el sentido humano. Por ello tampoco puede estar en la realidad misma la carencia de sentido, sino en la negativa a vincularnos significativamente con ella. Nuestro escepticismo transcendental respecto de su última razón hace imposible todo juicio, no sólo cognoscitivo, sino valorativo. El sentido está sin duda siempre en la relación entre lo existente y el sujeto al que se le da. Y es una condición transcendental de este sentido la diferencia entre sujeto y objeto y la independencia de ambos, porque sólo tras esa alteridad el sentido acaba acortando distancias y mostrando que esa alteridad es una fuente de placer y de unidad, o bien de dolor y de problemas. Sin separación inicial, sin *Gegenstand*, el sentido como mediación carece de toda posibilidad de mostrarse a la conciencia.

La cuestión clave de todo esto reside en localizar en el placer estético el sentido germinal de la realidad externa dada en la intuición. Al hacer de la belleza una recepción de ese mismo sentido hecho consciente, lo sensible queda dignificado. No es meramente representación, pero la representación de lo sensible sí adquiere una dimensión plena de sentido en sí misma. De ahí emerge la voluntad de conocimiento y de disfrute de lo sensible, no de un hipotético egoísmo anclado en la lucha cósmica. Curiosamente, Schopenhauer no estimó la Analítica de lo Bello de la *K.U.*, donde Kant daba el último fundamento del Sistema. Para él, la Analítica de lo Bello partía de abstracciones ⁴⁶ del concepto de finalidad ⁴⁷ y carecía de todo valor frente al análisis de lo sublime ⁴⁸, que precisamente determina el sentido del peligro y la amenaza del mundo sensible. Por ello, para Schopenhauer, lo bello no es lo sensible, sino lo que reproduce la idea ⁴⁹. Por ello sólo la idea produce realmente placer estético ⁵⁰ y reduce todo ulterior placer sensible a una objetivación de la voluntad individual ⁵¹. El placer entonces sólo permite conocer la voluntad individual, que hay que reducir con todas las actuaciones ⁵² nihilistas y ascéticas.

Schopenhauer sólo puede mantener su negativa a otorgar sentido ontológico a lo sensible, sí y sólo sí lo reduce a mera representación. Éste es el camino para proponer el fundamento de

46 W. I, 2. 646.

47 W. I, 2. 647.

48 W. I, 2. 647-8.

49 W. I, 1. §36, 238-9; § 41, 268; §39, 257-8.

50 W. I, 1. §42-43. 271-2.

51 W. I, 1. 143.

52 W. I, 1. 145.

existencia en la dimensión subjetiva de la voluntad. Y esta es una condición de que, al ser fruto de la voluntad ciega, no sólo sea una mera nada subjetiva, sea una realidad en sí misma absurda y ciega que no expresa sino su ciega tendencia. Dado que esta voluntad en todo caso no es representación ni se somete a las leyes de la inteligencia, es fácil apreciarla como carente de razón suficiente. Algo carente de razón suficiente deviene absurdo si y sólo si es voluntad. Una realidad autónoma respecto a toda voluntad no acepta la aplicación de esta categoría: es, simplemente. Puede obtener sentido respecto de una relación. Sólo la voluntad debe tener sentido respecto de su propia inmanencia. Al retirarle la razón suficiente, esta posibilidad es bloqueada. Esa voluntad por sí, sin razón, es lo que causa estupor a Schopenhauer. Es una realidad que en el fondo es gratuita y arbitraria por mucho que intentemos reconquistarla mediante relaciones de impresiones. Pero naturalmente, el supuesto es que desde siempre hemos negado que esa realidad sensible posea sentido para nosotros ya en su donación. El nihilismo se nos muestra entonces como una posición previa e infundada, casi como un postulado. Esto es: el nihilismo de lo sensible es la experiencia postulada desde siempre en la Filosofía de Schopenhauer y hace juego con el idealismo fenomenalista de la primera edición desde el momento en que éste es el único medio filosófico para explicar el mundo como expresión absurda de una subjetividad opaca al principio de razón, que se empeña en producir obstinadamente una realidad que en el fondo es nada. Aquí juega el Fenomenalismo de la Primera edición de la *Crítica*. Pero naturalmente esto no es sino un mero resultado del rechazo inicial y originario de todo sentido sensible supra-individualista, de una experiencia con lo real sensible diferente de la que se introduce en la lucha cósmica por la autoafirmación del *amor sui*, derivado del *principium individuationis*.

5. *Schopenhauer y la cultura nihilista*. Al entender Jacobi que Kant sólo podía salvarse mediante la recaída en el Idealismo más atrevido de toda la historia (como de hecho concluía en el apéndice a su *David Hume*), ya preparaba el primer acto para luego acusarle de que en el fondo caía en la mera afirmación de la Nada, acusación que sustancia en la oscura obra titulada *Acerca de la empresa de reducir la razón a entendimiento*. Schopenhauer acepta el idealismo de Kant porque desde siempre quiere defender una visión fenomenalista de lo sensible, la única que cristaliza desde su lectura de Platón, y la única que permitía explicitar sus lecturas y sus experiencias iniciales, llevadas a cabo en su primera formación. Kant, ese Kant fenomenalista, ese idealista empírico, era así el complemento perfecto que necesitaba la cultura nihilista del XVIII para ejercer sus acusaciones y desplegar su misticismo. Pero sólo el Kant de la Primera Edición. Pues nuestro autor, consciente de que aquella edición arruinaba su voluntad de atenerse a lo real, de fundar la ciencia, de garantizar una objetividad de la naturaleza y de la felicidad, reaccionó con fuerza frente a las exigencias de buscar la coherencia de su filosofía en el idealismo empírico.

Jacobi descubrió algo fundamental: que Kant era muy útil para reducir toda la realidad natural a mero fenómeno, a mera subjetividad sin sustancia, a mera nada. Esto no le preocupaba a Jacobi, ciertamente, pues él quería hacer lo mismo para atenerse a su diálogo interno con la realidad sustancial del Tú divino. Lo que le preocupaba es que todo ello no provocará en Kant el movimiento saludable de intentar aferrarse a algún tipo de realidad radical, de que Kant, y para él también Fichte, viviera en el nihilismo de lo sensible y de lo humano. En principio Kant representaba *la muerte del mundo materialista*, que de una manera metafísica había introducido la Ilustración francesa, y por eso le estaba agradecido. Pero al *no dar el paso a una forma de*

realidad inteligible, o lo que es lo mismo, al reducir las ideas a meras formas subjetivas —y por lo tanto, también a mera nada— quedó apresado —para Jacobi— en el mundo de sombras de las representaciones. Sin duda aquí comenzaban las distancias: la intuición intelectual de Dios «y de lo que con él se conecta» superaba el nihilismo y daba entrada al *Ens realissimum*. El ascetismo sensible quedaba transformado en el goce místico inteligible. La carencia de realidad sensible era ampliamente pagada por la realidad inteligible, pero en el fondo el garante de todo esto proceso de sustitución y pago era Dios. Con ello se tejía la estrategia más precisa del «tu quoque». Para Kant, Jacobi era nihilista por despreciar la positividad del Dasein sensible en favor de la ficción de la sustancia espiritual. Para Jacobi, Kant era nihilista por despreciar la positividad de la sustancia espiritual en favor de la ficción del fenómeno.

Schopenhauer mantuvo la fortaleza anti-teísta de la filosofía kantiana. Mantuvo de una manera absoluta la Crítica a toda Teología positiva. Pero compartía con Jacobi su pírrica defensa del idealismo empírico y del Nihilismo de lo sensible como lo único verdaderamente kantiano —lo que era en el fondo perfectamente coherente con la interpretación de Kant, fijada en la primera Crítica, propuesta por el mismo Jacobi y también por Fries como la única genuina. Sólo que al no poder dar el paso al pensamiento de Dios —arruinado todo pensamiento de la Providencia y de la esperanza ilustrada en la Especie—, a Schopenhauer no le quedó otro recurso que desarrollar un ascetismo negador, única forma de relacionarse con lo que era absurdo. No produjo una trascendencia respecto lo sensible como sustancialidad divina positiva, sino una trascendencia negadora como sustancialidad divina terrible y absurda. Como el propio pensamiento de Jacobi, Schopenhauer acabó propiciando una mística, pero una mística de la Voluntad Gratuita, que en el fondo mantiene la misma actitud ascética, con el rasgo propio de que todo se reduce a ella y a la negatividad que incorpora. No una mística de la vinculación inteligible con una realidad positiva y divina, sino una mística negativa en la que sólo cuenta el proceso de reducción de lo sensible como ahorro del absurdo expresivo de una voluntad gratuita. Pero, en el fondo, el modelo que compartía Schopenhauer era el del pensamiento nihilista del XVIII, despojado del elemento positivo de la afirmación de un Dios con el que era posible la reconciliación.

No solamente esto: es preciso reconocer que la misma cultura nihilista del XVIII, y sobre todo Jacobi, había establecido que el nihilismo kantiano, en su tozuda negativa a dar el paso hacia una propuesta teísta, en el fondo rondaba de cerca una forma peculiar de pensamiento teológico: el spinozista. En este mismo sentido, Fichte fue invocado como el único que había concedido coherencia a Kant al mostrar que tanto espacio como pensamiento eran determinaciones de una misma subjetividad absoluta en la que Jacobi acabó viendo la *natura naturans* de Spinoza. Pues bien, este spinozismo, en el que la sustancia tomaba el aspecto de Sujeto absoluto, no era para Fichte sino el límite de todo entendimiento, de toda representación. En el fondo, Fichte y Schelling hicieron de esa sustancia originaria algo pre-inteligente, pero destinada a deducir la inteligencia y la razón universal. Ese grandioso movimiento fue descrito por Hegel como el camino de la sustancia al sujeto. Schopenhauer rompió esta estrategia idealista al mostrar que la razón y la inteligencia resultante de la sustancia originaria no era una estructura de la propia sustancia original, no era atributo, sino modo finito de afirmación de las voluntades individuales y ansiosas de aferrarse a su existencia limitada. Por eso Schopenhauer, al renunciar a la estructura superadora del nihilismo que brindaba el idealismo, recogió el pensamiento de la *natura naturans* en su forma más tenebrosa, en la que más temía Jacobi: como mera gratuidad de toda

existencia, como reino donde el *individuo* no tiene razón de ser, ese individuo que Jacobi quería salvar por encima de todo con su vinculación a la sustancia de Dios, y que Schopenhauer sólo podía salvar con la negación radical.

Una potencia cósmica subjetiva no teísta que garantizara el carácter hostil y absurdo de la realidad sensible: esa *natura naturans* spinosiana, transformada en Voluntad en sí carente de razón, que necesitaba Schopenhauer. Esta es la interpretación que se puede ver en el §50, *Epiphilosophie*. La célebre polémica del Panteísmo, el centro de la cultura nihilista del XVIII, penetra la filosofía de Schopenhauer profundamente: su filosofía es hija de esa extraordinaria polémica y en modo alguno puede ofrecernos una propuesta separada de sus múltiples postulados y principios y que resumiré de una manera un tanto dogmática: que el nihilismo no es sino cultura de la teología desesperada de Dios⁵³, de la cultura que esperaba encontrar un Dios y sólo pudo encontrarse con el Diablo⁵⁴. Muy de joven, leyendo en Mathias Claudius, Schopenhauer dijo que pensó lo siguiente:

«Cuando era joven siempre estaba melancólico y una vez, quizás alrededor de los 18 años, pensé, aún tan joven: ¿este mundo debe haberlo hecho un Dios? No: antes bien un Diablo»⁵⁵.

Un mundo que se esperaba divino, y que resultó carente de salvación, no debía quedar sin venganza. La voluntad en sí es esa fuerza vengadora y destructora de ese mundo sensible del Diablo en el que el hombre «no puede sentirse en casa», según expresión también de Mathias Claudius. En el fondo, esta idea de la cosa en sí como voluntad ciega que destruye sus propias objetivaciones no es sino el último residuo de la idea de justicia eterna pagana de un Anaximandro, sin la reconciliación correspondiente propia de la cultura trágica de los griegos. En ellas resuena sin duda el eco más terrible y negativo de las palabras de Jehová: «La venganza me está reservada y yo me la tomaré, dice el Señor»⁵⁶. Aquí estaban las últimas posiciones de Schopenhauer. Sólo la categoría de lo apolíneo de Nietzsche, con el correr del tiempo, pudo hacer justicia al espíritu kantiano, a su obstinada y pagana defensa del sentido de lo sensible. Para eso fue preciso llegar a la precisa conciencia del nihilismo como problema de Europa.

53 Cf. para todo esto §64, I, 2, 444-446, 73, 70, §59, W. I. 2, 404, II, 2, 755-7 de Epifilosofía.

54 «El desengaño sobre una supuesta finalidad del devenir es la causa del nihilismo». Nietzsche, KSA (ed. Colli-Montinari), XIII, 46-7.

55 *Schopenhauer Gespräche*, p. 131.

56 *Rom.* XII, 19, §64. W. I, 2, 445.