

# La filosofía política y su trasfondo ontológico en la obra de Arthur Schopenhauer



Tesis presentada para optar al título de doctor

Doctorando:

Juan David Mateu Alonso

Directores:

Joan B. Llinares Chover y Vicente Sanfèlix Vidarte

Facultat de Filosofia i CC.EE.

Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement

Universitat de València

Valencia, 2012



## ÍNDICE

Nota bibliográfica.....	5
Introducción: la corporalidad como trasfondo ontológico general (§1).....	13
PARTE I: Fundamentación y articulación general del tema.....	23
Capítulo I. El problema de la libertad: determinismo y carácter (§2).....	25
1. Causalidad, motivación y necesidad (§3).....	28
2. El carácter: el sustrato ontológico de la acción (§4).....	37
2.1. Carácter empírico e inteligible: La relación entre voluntad y conocimiento (§5).....	38
2.2. El carácter adquirido (§6).....	45
3. Libertad y responsabilidad (§7).....	50
3.1. Autoconocimiento y libertad (§8).....	55
3.2. La polémica sobre libertad y panteísmo (§9).....	62
a) Spinoza o «el fracaso de la ética» (§10).....	62
b) Schelling o «el Catecismo de la libertad» (§11).....	67
Resumen (§12).....	81
Capítulo II. Antropología, ética y derecho: una articulación problemática (§13).....	85
1. Voluntad, egoísmo y misantropía: el pesimismo antropológico (§14).....	91
2. La búsqueda del fundamento de la ética: la compasión (§15).....	106
3. El concepto de derecho: injusticia y corporalidad (§16).....	120
Resumen (§17).....	138
PARTE II: De la ética mundana a la teoría de la sociedad.....	141
Capítulo III. La eudemonología: la “acomodación” mundana de la metafísica (§18).....	143
1. Génesis y referentes de los <i>Aphorismen zur Lebensweisheit</i> (§19).....	153
A. La génesis sistemática de la eudemonología (§20).....	153
B. Las fuentes clásicas (I): Aristóteles (§21).....	161
C. Las fuentes clásicas (II): Estoicismo, cinismo y hedonismo (§22).....	170
D. Las fuentes modernas (I): Gracián y el arte de prudencia (§23).....	189
E. Las fuentes modernas (II): Los moralistas franceses (Chamfort) (§24).....	201

2. Eudemonología y carácter (§25).....	208
3. La crítica de la sociedad (§26).....	218
3.1. El análisis del aburrimiento (§27).....	219
3.2. La sociedad como representación: el sinsentido del honor (§28).....	230
3.3. La sociedad como voluntad: cohesión y coacción social (§29).....	246
<i>Resumen</i> (§30).....	257
PARTE III: La filosofía política de Schopenhauer.....	261
Capítulo IV. Metafísica, política y derecho (§31).....	263
1. Política y derecho en la filosofía del joven Schopenhauer (§32).....	266
1.1. La corporalidad en la filosofía de Fichte (1796-1798) (§33).....	267
1.2. Derecho y política en los póstumos de juventud (1812-1818) (§34).....	276
2. La metafísica política de Schopenhauer (§35).....	292
2.1. Metafísica y política en <i>El mundo como voluntad y representación</i> (§36).....	293
2.2. Desarrollo sistemático de la filosofía política (§37).....	321
a) Teoría del Estado: forma y función (§38).....	323
b) La propiedad: crítica y justificación de la situación social (§39).....	346
c) El problema del contrato: la mentira (§40).....	359
d) El derecho penal: sentido y función de la pena (§41).....	369
e) El problema de la guerra y el derecho internacional (§42).....	382
3. Los “centauros conceptuales”: filosofía de la historia y de la religión (§43).....	388
3.1. El balance crítico de la filosofía de la historia (§44).....	388
3.2. Filosofía de la religión: ateísmo religioso y metafísica popular (§45).....	399
a) El ateísmo de Schopenhauer (§46).....	399
b) Las dos formas de la metafísica: filosofía y religión (§47).....	403
c) La función socio-política de la religión (§48).....	407
d) Conclusión: el ateísmo religioso (§49).....	413
<i>Resumen</i> (§50).....	417
Conclusiones (§51).....	421
Bibliografía secundaria.....	445
Bibliografía secundaria general.....	445
Bibliografía secundaria específica sobre la filosofía de Schopenhauer.....	449

## Nota bibliográfica

La edición de las obras de Arthur Schopenhauer que se ha tomado como referencia principal para esta tesis es la preparada por Ludger Lütkehaus:

SCHOPENHAUER, Arthur: *Werke in fünf Bänden*. Nach den Ausgaben letzter Hand. Hrsg. von L. Lütkehaus. Zürich: Haffmans Verlag, 1988 (1988-1989).

La principal virtud de esta edición es su fidelidad al texto revisado por el propio Schopenhauer, sin incluir las correcciones y añadidos que llevó a cabo sin su autorización Julius Frauenstädt, discípulo y albacea, en la edición completa de 1873 (definitiva en 1877) que luego serviría de base para la edición preparada por Arthur Hübscher (1946-1951; 3ª ed., 1972) y que tras esta reelaboración se convertiría en la referencia para posteriores ediciones, como la de Diogenes Verlag (*Zürcher Ausgabe*) o la de Suhrkamp.

No obstante, aparte de la edición “de última mano” preparada por Lütkehaus, también he consultado otras ediciones originales, aunque la segunda y la tercera de las citadas a continuación están basadas en la primera, modernizando la tipografía y distribuyendo las obras en volúmenes diferentes:

SCHOPENHAUER, Arthur: *Sämtliche Werke*. 7 Bänden. Hrsg. von Arthur Hübscher. Wiesbaden: Brockhaus, 1972.

———: *Sämtliche Werke*. 10 Bänden. Hrsg. von Arthur Hübscher. Zürich: Diogenes, 1977.

———: *Sämtliche Werke*. 5 Bänden. Hrsg. von Wolfgang Frhr. Löhneysen. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.<sup>1</sup>

Por su parte, la edición de Lütkehaus pretende ceñirse a la voluntad del autor tanto en lo que se refiere al texto como tal (Schopenhauer maldice a quien modifique en sus textos siquiera un signo de puntuación; HN, IV, 2, Senilia, §97, 33), como en lo que concierne al orden de presentación de su obra (carta de Schopenhauer a Brockhaus de 18

---

<sup>1</sup> No he utilizado dos ediciones también canónicas, la de Paul Deussen y la de Eduard Grisebach, para evitar redundancias, puesto que han sido superadas por las aquí citadas.

de febrero de 1860; GB, 469-470).<sup>2</sup> El orden editorial propuesto por Schopenhauer y utilizado por Lütkehaus sería el siguiente:

Vol I-II: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I y II, según la 3ª edición de Brockhaus en 1859.

Vol. III: *Kleinere Schriften*, incluyendo los siguientes títulos:

- *Ueber die vierfache Würzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 2ª ed. del editor Hermann en 1847.
- *Ueber den Willen in der Natur*, 2ª edición de Hermann en 1854.
- *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, 2ª edición de Brockhaus en 1860.
- *Ueber das Sehnen und die Farben*, 2ª edición de Hartknoch en 1854.

Vol. IV-V: *Parerga und Paralipomena*, I-II, 1ª edición de Hayn en 1851.

*Beibuch*: El editor añade un volumen anexo con la justificación de la edición, traducción de citas, referencias, índices de nombres y de temas, además de una correspondencia de paginación con la edición de Frauenstädt-Hübscher.

Además de las obras publicadas por Schopenhauer, también se ha utilizado la edición de los manuscritos póstumos realizada por Arthur Hübscher entre 1966 y 1975 (en su versión de bolsillo aparecida en 1985):

SCHOPENHAUER, Arthur: *Der handschriftliche Nachlass*. 5 Bänden. München: DTV, 1985.

- Vol. I: *Frühe Manuskripte*.
- Vol. II: *Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)*.
- Vol. III: *Berliner Manuskripte (1818-1830)*.
- Vol. IV, 1: *Die Manuskriptbücher der Jahre 1830-1852*.
- Vol. IV, 2: *Letzte Manuskripte. Gracians Handorakel*.
- Vol. V: *Randschriften zu Büchern*.

En cuanto a los textos de sus lecciones universitarias (hay trad. castellana de los dos últimos volúmenes), se ha podido consultar la edición preparada por Volker Spierling, especialmente el cuarto volumen:

SCHOPENHAUER, Arthur: *Philosophische Vorlesungen*. 4 Bänden. Hrsg. von V. Spierling. München: Piper Verlag, 1984-1986.

- Vol. I: *Theorie des gesamten Vorstellens, Denkens und Erkennens*.
- Vol. II: *Metaphysik der Natur*.
- Vol. III: *Metaphysik des Schönen*.

---

<sup>2</sup> Lütkehaus desarrolla su decisión filológica en *Das Buch als Wille und Vorstellung*. Arthur Schopenhauers Briefwechsel mit Friedrich Arnold Brockhaus. München: Beck, 1996, donde recoge el intercambio epistolar entre autor y editor.

- Vol. IV: *Metaphysik der Sitten*.

También hay que destacar la relevancia de otras fuentes utilizadas como la correspondencia y las conversaciones de Schopenhauer, editadas por Hübscher:

SCHOPENHAUER, Arthur: *Gespräche*. Hrsg. von Arthur Hübscher. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 1972.

———: *Gesammelte Briefe*. Hrsg. von Arthur Hübscher. 2. Auflage. Bonn: Bouvier, 1987.

Finalmente, cabe reseñar la edición de los diarios de viaje del joven Schopenhauer, así como un volumen especial de correspondencia familiar, textos preparados por Lütkehaus:

SCHOPENHAUER, Arthur: *Die Reisetagebücher*. Hrsg. von L. Lütkehaus. Zürich: Haffmans Verlag, 1988.

LÜTKEHAUS, Ludger (Hrsg.): *Die Schopenhauers (Der Familien Briefwechsel von Adele, Arthur, Heinrich-Floris und Johanna Schopenhauer)*. Zürich: Haffmans Verlag, 1991.

Todos los textos citados en este trabajo han sido traducidos por el doctorando a partir del original (cuando se ha utilizado otra traducción se ha indicado en nota). He podido consultar algunas traducciones disponibles en castellano, inglés y francés para resolver algunas dudas,<sup>3</sup> especialmente cuando tenía que hacer referencia a textos que no estaban incluidos en la edición de Lütkehaus, pues las traducciones castellanas se basan en su mayoría en la edición de Hübscher.<sup>4</sup> La diferencia entre estas dos ediciones (Hübscher-Lütkehaus) afecta sobre todo a su obra final, *Parerga y Paralipómena*, aunque no supone una diferencia sustancial en el pensamiento de Schopenhauer.

Parar referirme a las obras de Schopenhauer he utilizado un sistema de siglas que explico a continuación:

FW: *Über die Freiheit des Willens* [Sobre la libertad de la voluntad].

G: *Gespräche* [Conversaciones].

GB: *Gesammelte Briefe* [Correspondencia completa].

GM: *Über die Grundlage der Moral* [Sobre el fundamento de la moral].

---

<sup>3</sup> Por ejemplo, la traducción inglesa de E. F. J. Payne de *Parerga und Paralipomena*, o una edición francesa parcial de esta misma obra (*Éthique et politique*. Trad. de Auguste Dietrich, revue et corrigé par A. Kremer-Marietti. Paris: LGF, 1996, que incluye los capítulos 8, 9, 26 y 28 de PP, II).

<sup>4</sup> La editorial Valdemar publicó en 2009 una traducción completa de *Parerga y Paralipómena*, a cargo de J. Rafael Hernández Arias, Luis F. Moreno Claros y Agustín Izquierdo, que sigue la edición de Lütkehaus.

HN: *Der handschriftliche Nachlass* [El legado manuscrito].  
 KKPh: *Kritik der Kantischen Philosophie* [Crítica de la filosofía kantiana, anexo de WWV, I].  
 MS: *Metaphysik der Sitten* [Metafísica de las costumbres].  
 PP: *Parerga und Paralipomena* [Parerga y Paralipómena].  
 SG: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* [Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente].  
 VBE: *Vorrede zur ersten Auflage von "Die beiden Grundprobleme der Ethik"* [Prefacio a la primera edición de "Los dos problemas fundamentales de la ética"].  
 WN: *Über den Willen in der Natur* [Sobre la voluntad en la naturaleza].  
 WWV: *Die Welt als Wille und Vorstellung* [El mundo como voluntad y representación].

El trabajo de traducción de esta tesis no hubiera sido posible sin el apoyo en las traducciones ya existentes de la obra de Schopenhauer, especialmente de las recientes versiones y reediciones que iban apareciendo a la vez que avanzaba en el trabajo de la tesis. Reseñaré brevemente algunas de las traducciones que he consultado:<sup>5</sup>

- *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Trad. de Leopoldo-Eulogio Palacios. Madrid: Gredos, 1981 (reeditada en 2010 por Gredos en el primer volumen de WWV).
- *Sobre la quádruple arrel del principi de raó sufficient*. Trad. de Joan Leita. Ed. d'Antoni Brunet i Eugenio Trías. Barcelona: Laia, 1987.
- *Sobre la filosofía universitaria*. Ed. a cargo de Francesc J. Hernández i Dobón. Valencia: Natán, 1989.
- *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Trad., intro. y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo XXI, 1993.
- *Metafísica de las costumbres*. Ed. bilingüe de Roberto R. Aramayo. Madrid: Debate-CSIC, 1993 (trad. reeditada en Trotta, 2001).
- *Manuscritos berlineses*. Sentencias y aforismos. Selección, trad., intro. y notas de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pre-Textos, 1996.
- *Escritos de juventud, 1808-1818*. Selección, trad., intro. y notas de Roberto R. Aramayo. Valencia: Pre-Textos, 1999.
- *Epistolario de Weimar*. Trad., prólogo y notas de L. F. Moreno Claros. Madrid: Valdemar, 1999.

---

<sup>5</sup> No pretendo aquí llevar a cabo un informe bibliográfico de las ediciones de Schopenhauer en castellano. Obvio, por tanto, traducciones como las de Antonio Zozaya, Edmundo González Blanco y Eduardo Ovejero y Maury. En la edición de *Sobre la filosofía universitaria* de Francesc J. Hernández i Dobón (Valencia: Natán, 1989) puede encontrarse un extenso catálogo de ediciones y traducciones de la obra de Schopenhauer al castellano desde finales del siglo XIX hasta finales de los 80 del siglo pasado. Una bibliografía más reciente se puede encontrar en la edición de WWV de Roberto R. Aramayo (FCE-Círculo/Alianza) o en la de L. F. Moreno Claros (Gredos).



- *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. de Miguel de Unamuno. Prólogo y notas de Santiago González Noriega. Madrid: Alianza, 2003.
- *El mundo como voluntad y representación*, II. Complementos. Trad., intro. y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2003.
- *El mundo como voluntad y representación*, I y II. Trad., intro. y notas de Roberto R. Aramayo. Madrid: FCE-Círculo de lectores, 2003 [reeditada por Alianza Editorial en 2010].
- *El mundo como voluntad y representación*, I. Trad., intro. y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2004.
- *Sobre la libertad de la voluntad*. Ed. de Ángel Gabilondo. Trad. de Eugenio Imaz. Madrid: Alianza, 2004.
- *Metafísica de lo bello*. Trad., intro. y notas de Manuel Pérez Cornejo. Valencia: PUV, 2004.
- *El mundo como voluntad y representación*, I-II. Trad. de Rafael-José Díaz y M<sup>a</sup> Montserrat Armas. Madrid: Akal, 2005 [reeditada en 2 volúmenes por Gredos en 2010].<sup>6</sup>
- *Parerga y Paralipómena*, I. Trad., intro. y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2006.
- *Parerga y Paralipómena*, II. Trad., intro. y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2009.
- *Parerga y Paralipómena*. I-II. Prólogo, trad. y notas de J. R. Hernández Arias, L. F. Moreno Claros y Agustín Izquierdo. Madrid: Valdemar, 2009.

Otras traducciones disponibles en castellano, muchas de ellas fragmentos y capítulos de PP y HN, son las siguientes (en los últimos años ha habido una revitalización editorial de la obra schopenhaueriana):

- *Schopenhauer. La abolición del egoísmo*. Ed. de F. Savater. Barcelona: Montesinos, 1986.
- *Antología*. Ed. de Ana I. Rábade Romeo. Barcelona: Península, 1989.
- *Sobre la filosofía de la universidad*. Trad. de M. Rodríguez González. Madrid: Tecnos, 1991.
- *Los designios del destino*. Estudio, trad. y notas de Roberto R. Aramayo. Madrid: Tecnos, 1994.
- «Currículum vitae del doctor en filosofía Arthur Schopenhauer», trad. de L. F. Moreno claros, *Revista de Occidente*, 164 (1995): 5-26.

---

<sup>6</sup> Todas las ediciones recientes de WWV incluyen como anexo al primer volumen de dicha obra la *Crítica a la filosofía kantiana*, a diferencia de la edición de Porrúa (1987) con traducción de Ovejero y Maury. Hay que destacar que este apéndice se publicó de forma independiente en traducción de P. López de Santa María por Trotta en 2000. En el caso de la edición de Akal, este texto se encuentra al final del tomo único, tras el segundo volumen de WWV; en la reedición de Gredos, este anexo se sitúa al final del primer volumen de WWV. El primer volumen de la edición de Gredos contiene además la traducción de *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* de L. E. Palacios, mientras que el segundo incluye la traducción de *Sobre la voluntad en la naturaleza* de Miguel de Unamuno.

- *Parábolas, aforismos y comparaciones*. Ed. de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Edhasa, 1995 (reeditado por Círculo de Lectores en 1999).
- *La lectura, los libros y otros ensayos*. Trad. de E. González Blanco y M. Urquiola. Madrid: Edaf, 1996.
- *Parerga y paralipomena*. 3 vol. Trad. de E. González Blanco y A. Zozaya. Revisada por Marco Parmeggiani. Málaga: Agora, 1997 [correspondiente a PP, I; los tomos de PP, II no se editaron].
- «Diarios de viaje de los años 1803-1804 (selección)», trad. de L. F. Moreno Claros, *Revista de Occidente*, 193 (1997): 112-129.
- *Dialéctica erística*. Trad. y presentación de Luis F. Moreno Claros. Madrid: Trotta, 1997.
- *El dolor del mundo y el consuelo de la religión*. Estudio, trad. y notas de Diego Sánchez Meca. Madrid: Aldebarán, 1998.
- *Ensayo sobre las visiones de fantasmas*. Trad. de Agustín Izquierdo. Madrid: Valdemar, 1998.
- *Aforismos sobre el arte del buen vivir*. Trad., intro y notas de L. F. Moreno Claros. Madrid: Valdemar, 1998 (reeditado por Debate, 2001 y Círculo de Lectores, 2002).
- *Crítica de la filosofía kantiana*. Trad., intro. y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2000.
- *El arte de ser feliz*. Ed. de Franco Volpi. Trad. de Ángela Ackermann. Barcelona: Herder, 2000.
- *El arte de tener razón*. Ed. de Franco Volpi. Trad. de Jesús Alborés Rey. Madrid: Alianza, 2002.
- *El arte de hacerse respetar*. Ed. de Franco Volpi. Trad. de Fabio Morales. Madrid: Alianza, 2004.
- *El arte de insultar*. Ed. de Franco Volpi. Trad. de Fabio Morales. Madrid: Alianza, 2005.
- *El arte de conocerse a sí mismo*. Ed. de Franco Volpi. Trad. de Fabio Morales. Madrid: Alianza, 2006.
- *Cartas desde la obstinación*. Trad., prólogo y notas de E. Charpenel Elorduy. México, D.F.: Los Libros de Homero, 2008.
- *Aforismos sobre el arte de vivir*. Ed. de Franco Volpi. Trad. de Fabio Morales. Madrid: Alianza, 2009.
- *El arte de envejecer*. Ed. de Franco Volpi. Trad. de Adela Muñoz. Madrid: Alianza, 2010.
- *Senilia*. Ed. de Franco Volpi y Ernst Ziegler. Trad. de Roberto Bernet. Barcelona: Herder, 2010.
- *Los dolores del mundo*. Trad. de Mario de Oz. Madrid: Sequitur, 2011.
- *Notas sobre Oriente*. Ed. de Giovanni Gurisatti. Trad. de Adela Muñoz Fernández y Paula Caballero Sánchez. Madrid: Alianza, 2011.
- *El arte de tratar con las mujeres*. Ed. de F. Volpi. Trad. de Fabio Morales. Madrid: Alianza, 2011.

«Si continuáis vuestras meditaciones, no olvidéis mi última palabra: el gran problema no es el del bien, sino el del mal. Desconfiad de todas las metafísicas dulzonas. Una filosofía en la que a través de sus páginas no se oye el sollozo, los llantos, los gemidos, los rechinares de dientes y el ruido formidable del asesinato recíproco y universal no es una filosofía» (G, 337).



## Introducción: la corporalidad como trasfondo ontológico general (§1)

Quizá pueda parecer paradójico realizar una tesis doctoral sobre un autor tan beligerante con la filosofía universitaria como Arthur Schopenhauer. No obstante, él mismo participó en la institución universitaria y tuvo voluntad de hacerlo mucho más a fondo de lo que se lo permitió su agria polémica con algunos de sus colegas y cierta indiferencia por parte del alumnado. Ahora bien, la filosofía, sea en la universidad o fuera de ella, se nutre de aquellos que quedaron excluidos de las instituciones académicas, pues la filosofía como tal no ha de entender de límites institucionales.

Como ocurre con tantas otras de las aseveraciones de Schopenhauer, las referidas al papel de la filosofía en la universidad estaban imbuidas de experiencias personales, pero ello no les resta valor, más bien al contrario, pues exigen una reflexión siempre actual sobre el sentido de la filosofía y su relación con la sociedad y la época en la que ésta se desenvuelve. De hecho, en su escrito «Sobre la filosofía de la universidad» se puede apreciar el comprometido posicionamiento político de Schopenhauer en toda su potencia y radicalidad: por un lado, en contra del Estado como institución reguladora y su pretensión de dirección y control de la sociedad civil, en defensa de los derechos individuales, pero, a la vez, imbuido también de un espíritu explícitamente aristocrático, siguiendo el modelo jerárquico, según Schopenhauer, de la naturaleza.<sup>7</sup> Desde un punto de vista general, esa misma interconexión entre la metafísica schopenhaueriana y la filosofía política es el tema central de este trabajo.

Así pues, el propósito de esta tesis doctoral es mostrar la estrecha conexión que a mi juicio hay entre la metafísica de la voluntad de Arthur Schopenhauer y un apartado relativamente poco atendido de su filosofía práctica, a saber, el de la filosofía política.<sup>8</sup> Concretando un poco más, el objetivo de este trabajo persigue desarrollar una idea básica: la interrelación de las diversas partes de la filosofía de un autor, esto es, la necesidad de abordar las cuestiones filosóficas interrogándose por los supuestos más básicos que dan lugar a posiciones muy concretas en la problemática social y política. En este sentido, el

---

<sup>7</sup> «La naturaleza es aristocrática, más aristocrática que cualquier sociedad feudal o de castas» (PP, I, 199).

<sup>8</sup> Me refiero sobre todo al ámbito hispano, puesto que en la bibliografía en alemán, así como también en francés, inglés o italiano, hay interesantes trabajos que he podido consultar y utilizar.

tema será abordado de un modo sistemático, es decir, teniendo en cuenta el lugar de la reflexión sobre el derecho y la política dentro del pensamiento general de Schopenhauer, pero en modo alguno se renunciará a plantear cuestiones que abran la discusión y la argumentación bien a otros autores, bien a cuestiones históricas.

En consecuencia, el título de esta tesis ha querido condensar este propósito, aunque quizá pueda prestarse a alguna confusión que convendría aclarar aquí. En primer lugar, pese a que lo primero que se anuncia sea la filosofía política, ésta sólo será abordada en último lugar, tras haber establecido algunos puntos que he considerado procedentes para entender la dependencia y la conexión de la filosofía política con el resto del pensamiento schopenhaueriano. Por otra parte, en segunda instancia, quizá pueda ser oscura la noción de “trasfondo”, con la que hago referencia al conjunto de premisas y supuestos de la ontología de Schopenhauer que condicionan su pensamiento social y político. El trasfondo no es en modo alguno un escenario pasivo y sin relevancia en el desarrollo de las tesis socio-políticas de Schopenhauer, sino que establece activamente los límites y las conexiones básicas a partir de las cuales se nutren aquellas tesis.

Y si se precisa un poco más, los supuestos de mayor relevancia para la filosofía política son a mi juicio los vinculados a la antropología filosófica, ligada a lo que considero la tesis básica de la ontología de Schopenhauer: la afirmación de que el cuerpo es la máxima expresión o manifestación fenoménica de la voluntad y la clave para entender el universo entero como manifestación de esa voluntad, pues el vínculo entre el cuerpo propio y la voluntad de uno mismo es lo que le sirve como modelo hermenéutico para interpretar toda la naturaleza, vista así como un macrántropos (WWV, II, §51).

A partir de esta tesis básica el trabajo se despliega en tres partes: la primera está dedicada a la fundamentación de la cuestión y la articulación entre antropología, ética y filosofía del derecho en la obra de Schopenhauer, la segunda se centra en desentrañar la concepción de la sociedad que se desprende de los *Aforismos para la sabiduría de la vida*, y por último una tercera parte que aborda la vertiente propiamente política de la filosofía de Schopenhauer. Así como en la primera parte se incluyen dos capítulos, la segunda y la tercera se corresponden con los capítulos III y IV respectivamente de esta tesis doctoral; pese a la posible redundancia de hacer coincidir dos capítulos con dos

partes diferenciadas, mi intención ha sido destacar la estructura triple del trabajo, estructura que podía quedar difuminada por la división en cuatro capítulos.

En el primero de ellos he tratado de establecer la teoría de la libertad de Schopenhauer, premisa fundamental para su filosofía práctica y en particular para su filosofía política. Destaca aquí el concepto de carácter y su división en carácter inteligible, empírico y adquirido, de entre los que incido en la relevancia de este último, pues bajo mi punto de vista sirve de hilo conductor para apreciar la conexión entre la ética y la teoría de la felicidad (o eudemonología), desarrollada en el capítulo III. Además, partiendo del hilo conductor de la corporalidad, cabe tener en cuenta el vínculo entre carácter (inteligible y empírico) y cuerpo, ambas expresiones de la voluntad (Dörflinger, 2002: 68). Al desarrollar el problema de la teoría de la libertad, también se ha considerado relevante para precisar la toma de posición de Schopenhauer atender a su tratamiento y crítica de las teorías de Spinoza y Schelling sobre esta misma problemática. Espero que la justificación de estas referencias surja del propio desarrollo de la cuestión.

Una vez apuntada la peculiaridad y estructuración del planteamiento schopenhaueriano sobre la libertad, he adoptado un punto de vista sistemático para establecer la vinculación interna a su filosofía entre la antropología que se puede calificar de pesimista, la ética basada en la compasión y la articulación del derecho con esta última, pues en este triple juego están en cuestión las líneas básicas de la filosofía política de Schopenhauer. Por una parte, la oposición entre política y moral (la política como inversión de la moral; PP, II, 9, §124) que defiende Schopenhauer no es obstáculo para que reconozca el lugar intermedio del derecho, ámbito que permite la conexión entre moral (derecho natural) y política (derecho positivo). Por otra parte, es evidente que el planteamiento social y político de Schopenhauer está condicionado sobre todo por su concepción de la naturaleza humana: la visión negativa sobre la humanidad acuña de modo decisivo muchas de sus ideas y propuestas políticas. Por tanto, antes de analizar a fondo su filosofía política consideraba necesario detenerme en la relación entre antropología, ética y derecho.

Ahora bien, al enfrentarme a la temática central, me topé con una dificultad que ponía en riesgo el trabajo realizado. Además de la ética y la antropología, había un ámbito de estudio subyacente a la filosofía política de Schopenhauer y que, no obstante,

estaba pasando por alto: la teoría o filosofía de la sociedad, temática que ampliaba la cuestión antropológica antes apuntada y que emergía con toda su fuerza en la teoría de la felicidad schopenhaueriana. En ésta se puede encontrar una crítica de las convenciones sociales, de las costumbres y también una propuesta de reflexión sobre los factores de cohesión social. Al explorar esta vertiente de la obra de Schopenhauer, esto es, la eudemonología o teoría de la felicidad mundana (definida por él mismo como una “acomodación” de su metafísica), he planteado también algunas de las influencias que inciden en su teoría de la sociedad, como el aristotelismo, las escuelas helenísticas, Gracián o el moralismo francés. Precisamente en este capítulo resurge el tema del carácter adquirido, ya tratado en el primer capítulo, y que permite poner las bases de la teoría de la sociedad que sirve de presupuesto para su filosofía política (junto con la antropología, la ética y la filosofía del derecho).

Finalmente, tras desarrollar las cuestiones mencionadas, el capítulo IV está dedicado a la filosofía política de Schopenhauer y se divide en tres partes. Una primera en la que se presentan y analizan las reflexiones sociales y políticas de Schopenhauer en el período de gestación de su obra principal (1812-1817), y se tiene en consideración el precedente de Fichte, maestro de Schopenhauer que también vincula estrechamente la corporalidad con la filosofía práctica (incluida la política), aunque en un sentido ligeramente diferente. La atención prestada al período de juventud de Schopenhauer tiene también como objetivo hacer frente a interpretaciones que dividen su pensamiento político en dos etapas, una primera en la que se podría definir como liberal y una segunda en la que habría virado hacia una posición conservadora. Las críticas y la interpretación que ofrezco al respecto se encuentran en esta primera parte, aunque también se refuerzan a lo largo de todo este capítulo, y se resumen en las conclusiones de la tesis (§51).

La segunda parte de este capítulo IV adopta una estructura temática, pues en primera instancia se expone la conexión de la filosofía política en el marco de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, y luego se analizan diferentes aspectos de su filosofía política teniendo en cuenta no sólo su obra magna, sino también el resto de sus escritos (incluida la correspondencia y los póstumos), entre los que destaca el capítulo 9 del segundo volumen de *Parerga y Paralipómena*.



Como colofón, una vez analizados los diversos aspectos de su filosofía política, he creído pertinente detenerme en dos ámbitos temáticos emparentados con aquélla: la filosofía de la historia y la filosofía de la religión, o precisando un poco mejor, la crítica a la filosofía de la historia y el ataque a determinada filosofía de la religión, en ambos casos dirigiéndose contra Hegel y sus discípulos. Pese a ello, tanto en un caso como en otro, la posición de Schopenhauer es bastante compleja y conviene tener en cuenta su argumentación y sus críticas para entender mejor su filosofía política en general.

Finalmente, en las conclusiones, presento un balance de las ideas principales presentadas en la tesis y se intenta precisar el sentido de la filosofía política de Schopenhauer en el debate entre los que lo aproximan al liberalismo y los que lo consideran afín a cierto conservadurismo, y la pretendida evolución en su pensamiento socio-político. Tras esbozar el sentido de ambas ideologías políticas y sopesar los argumentos a favor de la “evolución” de su pensamiento, la posición que aquí se defiende es la de una síntesis compleja entre aspectos liberales y conservadores en distintos aspectos de su filosofía política, pues no son ideologías excluyentes por sí mismas, y asimismo se critica la tesis evolutiva, abogando por la tesis de la continuidad en los puntos básicos de dicha filosofía política (aristocratismo, defensa de la monarquía, etc.).

Sin embargo, conviene aquí, después de justificar la estructura interna de este trabajo, desarrollar un poco más aquella tesis básica ya apuntada en torno a la corporalidad como expresión de la voluntad y que constituye el bajo continuo de la filosofía schopenhaueriana. Siguiendo el título de su obra principal, *El mundo como voluntad y representación*, se podría entender que, además de reivindicar una filosofía inmanente centrada en el mundo, el nexo entre las dos perspectivas que se pueden adoptar sobre él (voluntad y representación) se encuentra en el cuerpo humano (Casini, 1990: 68). Como Schopenhauer reconocería en su madurez, el cuerpo sería la «entrada al laberinto» (PP, I, 76) que es el mundo, el hilo de Ariadna que permite adentrarse en su más íntima esencia. Incluso llega Schopenhauer a reivindicar que la herencia kantiana es la que le habría llevado a la “comprensión” (*Einsicht*) del cuerpo como intuición de la voluntad (*Anschauung der Wille*):<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Schöndorf y Rivera de Rosales han mostrado la relevancia del cuerpo en la filosofía kantiana (Rivera de Rosales, 2002), especialmente el primero en relación con la epistemología de Schopenhauer (Schöndorf,

«Ella [la teoría kantiana] me abrió el camino hacia la comprensión de que el cuerpo de cada cual no es más que la intuición de la voluntad que surge en su cerebro, relación que, si se extiende a todos los cuerpos, proporciona el análisis del mundo en voluntad y representación» (PP, I, 81).

En cualquier caso, hay que resaltar la importancia del giro que supone esta tesis sobre la corporalidad; tanto Dörflinger como Schöndorf destacan la aportación de Schopenhauer a una tradición que quedaba en segundo plano: no se trata ya de que su filosofía contenga una reflexión sobre el cuerpo, sino que es una filosofía del cuerpo (Schöndorf, 1982: 232 y Dörflinger, 2002: 43).

Aunque no es mi propósito aquí analizar a fondo la filosofía de Schopenhauer como una filosofía del cuerpo,<sup>10</sup> quisiera llamar la atención sobre el hecho de que el cuerpo como tal es el hilo conductor que recorre los cuatro libros de *El mundo*: en el primero, como condición del conocimiento, objeto inmediato y conjunto de facultades sensitivas y cognoscitivas;<sup>11</sup> en el segundo, como manifestación o expresión de la propia voluntad, ofreciendo así la llave para desentrañar la esencia del mundo al extrapolarla desde uno mismo al resto de la naturaleza; en el tercero, el cuerpo sería aquello de lo que el individuo debería desprenderse para convertirse en el “claro espejo del mundo” que permite la contemplación estética de las ideas, la genialidad,<sup>12</sup> y finalmente, en el cuarto libro, también sería el cuerpo propio, en tanto que expresión de la voluntad, el principal obstáculo para lograr la salvación o liberación (*Erlösung*) ascética. Como ha indicado Dörpinghaus, en el cuarto libro se corona la reflexión sobre el cuerpo en tanto que en la negación del cuerpo se lograría el máximo nivel de conocimiento sobre el mundo como

---

1982: 231). Perrot ha resaltado la cercanía de Schopenhauer a Maine de Biran y su reflexión sobre el cuerpo, aunque destaca la referencia de Schopenhauer a la fisiología y la anatomía, ciencias con las que el francés mantiene una mayor distancia crítica. Además, mientras que Schopenhauer identifica cuerpo y voluntad, Maine de Biran propugna una conexión de entidades coexistentes y simultáneas, pero distintas (Perrot, 1988).

<sup>10</sup> Destacaré aquí los estudios de H. Schöndorf, J. Atwell y L. Casini, así como los artículos de S. Rábade, B. Dörflinger, A. Dörpinghaus y W. Weimer, citados en la bibliografía.

<sup>11</sup> «El cuerpo aparece, de esta suerte, como una “condición de posibilidad” más del conocimiento y, en este sentido, podemos decir que ha de contarse, en último término, entre las propias condiciones “trascendentales” del conocer» (Rábade Obradó, 1995: 199).

<sup>12</sup> Dörflinger nos recuerda que el concepto de lo sublime implica en la estética de Schopenhauer una negación de lo corporal más el recuerdo de su afirmación, siendo este recuerdo suscitado por aquello que se contempla (Dörflinger, 2002: 73).

voluntad, una contemplación superior a la comprensión de la esencia del mundo en la afirmación del cuerpo (Dörpinghaus, 2000: 30-31).

No obstante, creo que es fundamentalmente en los §§18-20 del libro II del primer volumen de WWV, donde se juega la concepción de la corporalidad en la filosofía de Schopenhauer. Ya en el libro I, en el §6 había anticipado el análisis del cuerpo como punto de partida (*Ausgangspunkt*) del conocimiento y como objeto de la propia representación, pero también como clave para conocer la esencia del mundo, algo que sólo se desarrolla en el libro II.<sup>13</sup> La tesis defendida en el §18 de WWV respecto a la identificación del cuerpo con la objetivación suprema de la voluntad se venía gestando años antes y se encuentra en la génesis de su filosofía, como lo atestiguarían algunos textos póstumos:

«El cuerpo [*Leib*] (el cuerpo [*Körper*] humano) no es más que la voluntad devenida visible. [...] Por el hecho de que el cuerpo sólo es la visibilidad de la voluntad se explica la estrecha conexión entre el cuerpo y la voluntad, se explica también por qué toda pasión, todo afecto, esto es, todo impetuoso querer y no querer estremece y modifica el cuerpo con tanta fuerza» (HN, I, §191, 106).

En este fragmento de 1814 ya emerge, pues, la tesis fuerte de la corporalidad como objetivación de la voluntad, tesis que estrecha los lazos entre ontología y antropología en el pensamiento de Schopenhauer. En WWV Schopenhauer intenta argumentar a favor de esta tesis mediante diferentes estrategias. Una primera sería apelando a una teoría no causal de la acción, según la cual la acción del cuerpo y el acto de voluntad se identifican, sin necesidad de entender la primera (acción) como efecto del segundo (acto psíquico de voluntad). La acción, por tanto, escaparía al esquema del principio de causalidad (limitación del principio de razón).

Una segunda estrategia tiene que ver con la potencia de las afecciones y aparece ya en los póstumos de juventud, como el aquí citado; el dolor y el placer son consideradas “afecciones inmediatas” de la voluntad, y la fuerza con la que las pasiones y

---

<sup>13</sup> Casini cree que el hecho de que ya en el primer libro se apunte la relevancia ontológica del cuerpo es señal de la impaciencia de Schopenhauer por abordar esta tesis tan crucial para su sistema (Casini, 1990: 46).

sentimientos sacuden el cuerpo y afecta a su funcionamiento sería testimonio de la identificación de cuerpo y voluntad.

Por último, una tercera estrategia argumentativa en el §18 de WWV tiene que ver con el estatuto epistémico de nuestra propia conciencia corporal, no ya con la teoría de la acción o con la concepción de las pasiones. Para Schopenhauer, la identificación entre cuerpo y voluntad es accesible a cualquier sujeto a partir de su conciencia inmediata respecto a su propio cuerpo (como una aperccepción fenomenológica del cuerpo). No es algo a lo que se pueda llegar mediante una inferencia causal o argumentativa, aduce el autor de *El mundo como voluntad y representación*, pues es lo más inmediato (WWV, I, §18, 154), pertenece a un conocimiento que no puede subsumirse bajo ninguna de las variantes del principio de razón, en otros términos, es una intuición peculiar (Schöndorf, 1982: 185-187).

Aquí, como en otros puntos de su filosofía,<sup>14</sup> Schopenhauer recurre a la roca dura de la intuición personal, o dicho de otro modo, a la construcción de su metafísica a partir de su propia experiencia. Ciertamente se puede hablar de una metafísica inductiva en el caso de Schopenhauer, en la medida en que en muchos ámbitos de su pensamiento, especialmente en su filosofía de la naturaleza, en muchas de sus reflexiones parte de la experiencia para luego completar las explicaciones de las ciencias naturales con argumentaciones metafísicas, pero esa “inducción” basada en evidencias empíricas se apoya también en experiencias personales inefables a las que Schopenhauer se ve obligado a recurrir para reforzar sus argumentos, de modo que en lugar de fortalecerlos revela su debilidad.

No obstante, no es mi objetivo aquí proceder a una crítica detallada de la consistencia de la filosofía de Schopenhauer. Eso supondría, como ha indicado Hübscher (Hübscher, 1982), un reto casi imposible y que caería en parcialidades y probablemente en lecturas inexactas de los textos de Schopenhauer. A mi juicio, la potencia de un filósofo de la relevancia de Schopenhauer radica tanto en sus puntos fuertes como en aquellos que nos parecen menos plausibles o incluso problemáticos. Y precisamente esto último es lo que se intenta llevar a cabo en esta tesis doctoral, atendiendo a las

---

<sup>14</sup> Por ejemplo, en el caso de la teoría de la libertad o también al tratar sobre el acto inteligible que nos hace responsables de nuestro carácter, Schopenhauer se ve forzado a postular una verdad basada en un conocimiento no racional y de carácter místico.

derivaciones y conexiones que hay entre la ontología de la voluntad y la filosofía política de Schopenhauer. Contra las interpretaciones que consideran esta última un añadido sin relación con su ontología, he querido destacar que la tesis de la corporalidad como manifestación visible de la voluntad permite apreciar la cohesión interna de su pensamiento y la conexión, no exenta de posibles tensiones y dificultades, de su reflexión política con el resto de su filosofía.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> En este sentido, el trabajo de Casini me parece muy destacable por su precisión a la hora de apuntar la relevancia del cuerpo como núcleo del pensamiento schopenhaueriano, incluida la cuestión social y política (Casini, 1990: 94-95). También Schöndorf apunta la importancia del cuerpo para la noción de derecho (Schöndorf, 1982: 221). Este tema se desarrolla con mayor precisión en los §16 y §36 de esta tesis.



## PARTE I:

Fundamentación y articulación general del tema





## Capítulo I. El problema de la libertad: determinismo y carácter (§2)

«Los dos problemas más hondos y graves de la filosofía moderna: la cuestión de la libertad de la voluntad y la cuestión de la realidad del mundo externo o de la relación de lo ideal con lo real» (FW, 421-422).

El pensamiento socio-político de Schopenhauer se inscribe no sólo en una determinada cosmovisión epocal y propia de una clase social bienestante;<sup>16</sup> más allá de los condicionantes sociales hay que enmarcarlo en sus propias premisas ontológicas, y concretamente las referidas a la antropología. El análisis de las ideas socio-políticas de Schopenhauer, por tanto, estará precedido en este trabajo por una reflexión en torno a los supuestos antropológicos y ontológicos que sustentan su sistema de pensamiento. Más allá del pesimismo que pueda o no derivarse de su filosofía, habría que detenerse en la consideración sobre el problema de la libertad y la responsabilidad moral. Pese a que Schopenhauer desligará ética y política (PP, II, 9, §124), la teoría política por él expuesta tiene como trasfondo insoslayable una determinada teoría de la libertad y la responsabilidad además de un claro nexo con la filosofía del derecho. A mi juicio, su filosofía política se inserta en su metafísica (tesis que se enfrenta a la de quienes convierten el pensamiento político de Schopenhauer en un conjunto de ocurrencias desligadas de su metafísica general) y si esto es así, habría que dilucidar qué posición sostiene Schopenhauer respecto al que considera uno de los dos problemas centrales de la filosofía moderna, el de la libertad, y su relevancia para entender aquella filosofía política.

Teniendo en cuenta este vínculo, la remisión desde el ámbito socio-político al ontológico, cabe entender la toma de posición schopenhaueriana a partir del trasfondo de la filosofía moderna, y en concreto desde la filosofía kantiana, que, como en tantos

---

<sup>16</sup> Kuno Fischer, de inspiración hegeliana, explicaba en su monografía sobre Schopenhauer que la filosofía de éste fue la expresión del espíritu de la época (también Wapler). Contra este determinismo histórico se rebelaba Schopenhauer en su correspondencia con Frauenstädt; siguiendo el argumento de Fischer, cuyo texto había leído, concluye Schopenhauer que «si yo hubiese vivido hacia 1700, ¡hubiese sido un optimista y un adulator como Leibniz, y éste sería yo, si viviese ahora! Esta locura provoca el hegelianismo. Además, mi pesimismo surgió entre 1814 y 1818 (cuando apareció por entero), momento que fue la *época más esperanzadora* después de *la liberación alemana*» (GB, 368).

otros asuntos, le ofrece a Schopenhauer el instrumental con el que articular la problemática y su propuesta de resolución. Esta propuesta implica ya un compromiso hermenéutico. Proponemos que un buen modo de abordar al menos este aspecto de la filosofía de Schopenhauer es hacerlo sobre el trasfondo de la filosofía kantiana; básicamente, porque el propio Schopenhauer indica que la introducción a su obra capital, por ende al núcleo de sus pensamientos, son el texto *Crítica de la filosofía kantiana* (anexo de *El mundo*) y su disertación doctoral sobre el principio de razón suficiente. Esta introducción de la cuestión desde la referencia a Kant no obsta para que, además, establezcamos paralelismos, contraposiciones y críticas con otros pensadores modernos con los que dialoga apasionadamente Schopenhauer en todos los lugares en los que plantea el problema de la oposición entre la libertad y la necesidad.

Tomemos como punto de arranque, pues, el posicionamiento kantiano sobre la libertad en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*:

«Pero si la crítica no se ha equivocado al enseñarnos a tomar el objeto en *dos sentidos*, a saber, como fenómeno y como cosa en sí; si la deducción de sus conceptos del entendimiento es correcta y, por consiguiente, el principio de causalidad se aplica únicamente a las cosas en el primer sentido, es decir, en cuanto objetos de la experiencia, sin que le estén sometidas, en cambio, esas mismas cosas en el segundo sentido; si eso es así, entonces se considera la voluntad en su fenómeno (en las acciones visibles) como necesariamente conforme a las leyes naturales y, en tal sentido, como *no libre*, pero, por otra parte, esa misma voluntad es considerada como algo perteneciente a una cosa en sí misma y no sometida a dichas leyes, es decir, como *libre*, sin que se dé por ello contradicción alguna» (*KrV*, B XXVII-XXVIII).

De este fragmento de la segunda edición de la primera crítica kantiana podemos extraer una serie de ideas relevantes para la reformulación del problema de la libertad que llevará a cabo Schopenhauer: la distinción fenómeno-cosa en sí como verdad fundamental de su filosofía; la temática de la deducción kantiana de los conceptos del entendimiento o categorías, punto que no aceptará Schopenhauer (pues reducirá la tabla categorial a un único principio de razón con sus diferentes aplicaciones) y en consecuencia, la restricción de este principio al ámbito fenoménico. Partiendo de la dualidad primera, cabría atender a la voluntad humana desde una doble perspectiva, como no libre en tanto que sometida al régimen de la causalidad natural, y como libre en tanto

que considerada desde una perspectiva trascendental. Así pues, la contradicción interna al problema de la libertad se evitaría al establecer estos dos niveles desde los cuales se podría considerar la voluntad. En esencia, éste es el germen del capítulo kantiano de la *KrV* dedicado a la resolución de la tercera antinomia y que supone el nudo gordiano que tratará de desligar Schopenhauer.

No obstante, hay que atender a algunos aspectos más que el propio Kant desarrolla en el capítulo III de la sección novena de la antinomia de la razón pura, donde expone la doctrina que retomará Schopenhauer como la base de su teoría de la libertad, a saber, la dualidad entre el carácter empírico y el inteligible. Dentro de las coordenadas kantianas, «*en su sentido práctico, la libertad es la independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad, [...] el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos*» (*KrV*, B 562). Se produce, por tanto, una radical oposición entre lo sensible-patológico de la naturaleza, según Kant, y la libertad que obliga a la adopción de una perspectiva trascendental, la cual exige una doble causalidad, la causalidad de la naturaleza y la causalidad por la libertad. No obstante, si bien es inteligible el primer tipo de causalidad eficiente regulada por las leyes de la naturaleza, ¿cómo cabe entender la segunda especie de causalidad?

Dicha concepción presupone una visión del ser humano más allá de la perspectiva naturalista. La cuestión es encontrar, pues, una causa trascendental que sea capaz de generar acontecimientos en la experiencia, fenómenos,<sup>17</sup> y Kant la ofrecerá mediante el concepto de carácter que define como sigue: «**carácter**, es decir, una ley de causalidad sin la cual no sería causa» (*KrV*, B 567 [la negrita es del propio Kant]), de modo que el concepto de carácter es modulado ontológicamente como esencia de la causalidad; pero si se proponía un doble tipo de causalidad, debe establecerse entonces una dualidad en el concepto de carácter como ley de causalidad, y esto es lo que inmediatamente propone Kant y se convertirá en el eje de la exposición schopenhaueriana sobre la libertad:

---

<sup>17</sup> *KrV*, B 566-567.

«En un sujeto del mundo sensible encontraríamos entonces: en primer lugar, un *carácter empírico* en virtud del cual sus actos estarían, en cuanto fenómenos, ligados a otros fenómenos conforme a leyes naturales constantes, y podrían derivarse de estos otros fenómenos como condiciones suyas. [...] En segundo lugar, habría que conceder, además, a dicho sujeto un *carácter inteligible* en virtud del cual fuera efectivamente causa de esos actos en cuanto fenómenos, pero que no se hallara sometido a ninguna condición de la sensibilidad ni fuese, por su parte, un fenómeno. Podríamos igualmente llamar al primero carácter de la cosa en la esfera del fenómeno y carácter de la cosa en sí misma al segundo» (*KrV*, B 567).

El propio Kant da las claves para entender ese carácter inteligible que se encontraría fuera de la sensibilidad de la estética trascendental, esto es, de espacio y tiempo, como idea para salvaguardar la libertad moral. Pero, además de esto, para Schopenhauer el “no estar sometido a ninguna condición de la sensibilidad” se entiende también como una renuncia a lo sensible orientada hacia el ascetismo, algo en cierto modo presente también en Kant. Ahora bien, cabría no adelantarse en exceso y seguir el hilo conductor propuesto, ofreciendo una determinación de ese carácter inteligible propia de Kant: a saber, la vinculación de aquél con la razón pura, pues la razón es considerada como la facultad clave, la «condición permanente de todos los actos voluntarios en que se manifiesta el hombre» (*KrV*, B 581). Así pues, la causalidad por libertad, vinculada al carácter inteligible, nouménico, atemporal y racional del ser humano, no se entenderá únicamente de modo negativo, es decir, como liberación de lo sensible-patológico, sino como determinación de la razón pura por sí misma, independientemente de toda participación emotiva. La crítica de Schopenhauer en este punto se dirigirá precisamente a apuntar que aquello atemporal y vinculado a lo nouménico no será la razón pura, sino la voluntad.

### 1. Causalidad, motivación y necesidad (§3)

«Aquí radica principalmente el punto en el que la filosofía de Kant conduce a la mía, o en el que ésta procede de aquélla como de su raíz» (KKPh, 636).

En primer lugar, cabe tener en cuenta una doble ruptura que sirve de eje para entender la crítica de Schopenhauer a Kant en este aspecto: si por una parte Kant establecía una doble tipología de la causalidad, por naturaleza y por libertad, para facilitar su conclusión de que naturaleza y libertad no son incompatibles (*KrV*, B 586), Schopenhauer planteará la total incompatibilidad entre causalidad y libertad. A esto se suma el que para Schopenhauer es el real punto de arranque de su filosofía y, posiblemente, de todo el idealismo postkantiano: la comprensión de la cosa en sí. Ésta sería la “raíz” kantiana de la cual surgiría el sistema schopenhaueriano, si bien tomando distancia de su insigne predecesor.

Desde la perspectiva de Schopenhauer, es significativo que Kant se detenga en considerar la cosa en sí a propósito de la solución de la tercera antinomia, interpretando que mientras que anteriormente funcionaba como concepto-límite epistemológico, en este lugar adquiere un papel de mayor protagonismo, pero que revelará las inconsistencias del planteamiento kantiano. La clave es el modo de comprensión del noúmeno o cosa en sí, concepto que Kant había presentado desde una óptica epistemológica para indicar (en sentido positivo) que se trataría del objeto correspondiente a una intuición no sensible, a una intuición originaria (*intuitus originarius*), esto es, el objeto desde el punto de vista de Dios (frente a la formulación en sentido negativo, como aquello que no puede ser conocido por un ente finito). No obstante, esta lectura epistemológica daba pie, aceptando las premisas de la crítica kantiana, a una posible inconsistencia: si la filosofía crítica se ha de atener al uso empírico de las categorías del entendimiento, y éstas se aplican sólo a los objetos de la experiencia, ¿cómo determinar la cosa en sí sin hacer un uso trascendente de esas categorías? ¿No supone esto trazar unos límites que la propia crítica kantiana tiende a superar ya en su planteamiento inicial?<sup>18</sup>

Esta aporía es resuelta por Schopenhauer mediante un corte radical entre el ámbito de la representación, de lo fenoménico, y el de la voluntad: su dualismo gnoseológico postula que el acceso a la cosa en sí no puede lograrse mediante el camino de la representación, de las categorías, sino que aquel acceso es posible gracias a una vía más directa, la conciencia inmediata de la propia voluntad. Esto, sin embargo, no está exento

---

<sup>18</sup> Una formulación concisa y clásica de esta crítica se encuentra en el §46 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, crítica que en cierto modo coincide con la formulación de Schopenhauer.

de problemas: ¿cómo identificar la cosa en sí con la voluntad, si la primera no es cognoscible? La radical separación entre lo fenoménico, en el que el principio de razón es la clave explicativa, y la voluntad apunta a la comprensión de la cosa en sí como voluntad: la interpretación de Schopenhauer consiste en desvelar la cosa en sí kantiana como la voluntad universal, atemporal, inaccesible al conocimiento representativo, voluntad que sería la esencia que anima el mundo. La voluntad sería el en sí de todo fenómeno, y se accedería a ella mediante la toma de conciencia de la propia voluntad individual (y por ello del propio cuerpo) como concreción particular de una voluntad universal omnipotente (KKPh, 639). La dificultad la aprecia el propio Schopenhauer en la segunda edición de WWV y otros textos, donde explica que la voluntad es la cosa en sí sólo de modo relativo, es decir, en relación con el fenómeno, no de forma absoluta, pues esto supondría definir como voluntad (recordemos que la clave para la comprensión de la naturaleza la toma de la corporalidad humana) algo que no se puede conocer, es decir, la cosa en sí (GB, 291). La voluntad, por tanto, sería el fenómeno originario que mejor expresaría esa esencia incognoscible, la cosa en sí: la pregunta sobre la naturaleza de esa voluntad no puede encontrar respuesta, pues se le aplicarían categorías que no pueden trascender el ámbito fenoménico, es incognoscible de modo absoluto, pues lo conocido es fenómeno por definición (WWV, II, §18, 229-230).<sup>19</sup>

Sin embargo, lo relevante para el tema de la libertad que aquí nos ocupa es que «de este conocimiento inmediato de la propia voluntad es del que nace en la conciencia humana el concepto de *libertad*» (KKPh, 639), esto es, la conciencia de nuestra libertad procede de un conocimiento no representativo de nuestra propia voluntad. Ahora bien, esta conciencia es falsa en la medida en que los predicados que el sentido común atribuye a la libertad individual sólo son válidos para su fuente ontológica última, esto es, la voluntad, de modo que la libertad incondicionada es un falseamiento que el intelecto genera al atribuir a nuestra voluntad individual aquello que sería propio de la voluntad universal. Pero, entonces, ¿qué tipo de conocimiento está suponiendo Schopenhauer? ¿Qué relación tiene con la propuesta kantiana?

---

<sup>19</sup> Véase Young, 2005: 91-92, sobre este problema de la voluntad como cosa en sí y también la introducción de la tesis doctoral de Planells Puchades citada en la bibliografía, quien propone el concepto de expresión para solventar esta dificultad.

Claramente, Schopenhauer está presuponiendo que hay un conocimiento no intelectual que se basa en la toma de conciencia del propio cuerpo como objetivación de la voluntad; se trata, pues, de unas asunciones fenomenológicas y ontológicas de gran calado, en la medida en que se vincula cada cuerpo particular con la voluntad universal como una especie de particularización objetiva en el mundo de la representación. Por tanto, la libertad individual es meramente la concreción particular de una ontología general que hace de la voluntad universal la única entidad libre en sentido estricto, el ser en sí, la esencia de las realidades empíricas, que quedan reducidas a una manifestación de esa fuerza originaria. Esta concepción dualista y claramente jerarquizada va a marcar por completo toda la reflexión sobre la libertad, restringiendo ésta a un ámbito determinado, el nouménico de la voluntad, condenándose el de lo empírico-representativo a la necesidad de la naturaleza. Así pues, no son de extrañar las referencias a Spinoza, en concreto a la famosa carta a Schuller en la que apuntaba que la conciencia de libertad es una ilusión y que si una piedra lanzada tomase repentinamente conciencia de su movimiento, creería estar moviéndose libremente.<sup>20</sup>

No obstante, atendiendo a la contraposición con Kant, si Schopenhauer señala el origen de nuestra conciencia de la libertad en un conocimiento básico referido a nuestro cuerpo en tanto que objetivación de la libertad, lo que nos llevaría a esa falsa conciencia de libertad, tengamos también en cuenta que lo hace para dar cuenta de la conciencia de libertad que deriva del sentido común, de un conocimiento no intelectual, y que poseería cualquier persona sin necesidad de atender a las fuentes que Schopenhauer cree que ofrece Kant, es decir, o bien una reflexión especulativa sobre la necesidad de una causa última incondicionada, o bien la exigencia de la libertad para la admisión del imperativo categórico y la responsabilidad moral en la *Crítica de la razón práctica* (KKPh, 640). En definitiva, esta diferencia remite a una cuestión de fondo que tiene que ver con el concepto de razón: mientras que Kant había señalado que la razón era la «condición permanente de todos los actos voluntarios en que se manifiesta el hombre» (*KrV*, B 553),

---

<sup>20</sup> «Y ésta es esa famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan sólo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados» (Spinoza, Baruch: *Correspondencia*. Ed. y trad. de A. Domínguez. Madrid: Alianza, 1988, carta 58, p. 337 [ed. Gebhardt, 266]).

Schopenhauer considera que, por el contrario, esa condición permanente no es otra que la voluntad de vivir.

En consecuencia, el modo de análisis de la libertad no sería en ningún caso ni el especulativo de la *Crítica de la razón pura* ni el ético-práctico de la segunda *Crítica*, sino un método cuasi fenomenológico que no incurriera en la inconsistencia antes expuesta y que pudiera dar cuenta del problema de la responsabilidad:

«En vez de todo esto [la propuesta de Kant, tanto en la *KrV*, como en la *KPv*], el método más puro y abierto hubiera sido partir inmediatamente de la voluntad, demostrarla como el en sí conocido sin mediación alguna de nuestro propio fenómeno, y presentar entonces aquella exposición del carácter empírico y el inteligible, para probar cómo todas las acciones, pese a que forzadas por los motivos, no obstante, son atribuidas necesaria y sencillamente, tanto por su artífice como por el juez ajeno a la acción, única y exclusivamente al primero, como dependientes tan sólo de él, a quien en consecuencia se tiene que atribuir la culpa y el mérito en consonancia con ellas» (KKPh, 641).

Este texto, además de mostrar el procedimiento de Schopenhauer, abre una cuestión que no habíamos planteado hasta el momento: si, en el ámbito de la experiencia, la libertad es una mera ilusión, y nuestras acciones responden a motivos que desconocemos, ¿cómo se salvaguarda la responsabilidad moral? En este sentido, Schopenhauer hace compatibles determinismo y responsabilidad moral, pero de un modo radicalmente distinto al kantiano, pese a utilizar el utillaje conceptual que toma de la *Crítica de la razón pura*, en especial el concepto de carácter. Dejamos abierta esta cuestión por el momento, pues requiere de una exposición previa que aborde una serie de gradaciones y conceptos que van más allá del marco kantiano que tratamos en este lugar y que remiten a su metafísica de la naturaleza (§§5-7).

En resumen, la contraposición crítica de Schopenhauer contra Kant supone que este último habría dado un salto injustificado al proponer la compatibilidad entre libertad y causalidad en la naturaleza, pues no habría causalidad por libertad, sino a lo sumo una voluntad única y libre que sería el fundamento determinante de la naturaleza entera, y en consecuencia de la propia humanidad. En términos de la antinomia kantiana, según Schopenhauer, «toda la razón se encuentra del lado de la antítesis» (KKPh, 643), esto es,



que no hay libertad en la naturaleza. Sin embargo, esta negación de la libertad no supondrá, como ya lo ha dejado entrever el propio Schopenhauer, una negación de la responsabilidad moral y política, sin las cuales no se sostendría su teorización sobre la moral y el derecho. Antes de pasar a otras cuestiones, como la aquí planteada, habría que aclarar previamente algunos conceptos, como el de necesidad, ya que Schopenhauer lo propone como el núcleo del principio de razón suficiente, principio rector en el mundo en tanto que representación y que incluye, por tanto, las acciones humanas.<sup>21</sup>

Ya en su disertación doctoral había jugado el concepto de necesidad un rol fundamental, en especial, porque no se entiende de modo unívoco, sino que al igual que el principio de razón, también será dotado de un cuádruple sentido. Esta diversidad de sentidos incluye la necesidad desde una óptica moral, que concierne a nuestra investigación, pues esa necesidad moral que posee el principio de razón suficiente en su versión de la ley de motivación es la base del ámbito de las ciencias de la acción humana, en el que destacan la moral y el derecho:

«Si logro mostrar que el principio convertido en objeto de esta investigación no fluye a partir de *un* conocimiento fundamental de nuestro espíritu, sino de *diversos*, se seguirá de ello que la necesidad que conlleva en tanto que principio establecido *a priori*, asimismo no es *una* y la *misma* por doquier, sino tan diversa como la fuente misma del principio» (SG, §3, 17).

Esa diversa y múltiple fuente del principio de razón suficiente consistirá en cuatro manantiales: el principio de razón del devenir o ley de causalidad, principio de razón del conocimiento o ley del conocimiento verdadero, principio de razón del ser en tiempo y espacio y, por último, la ley de motivación, que es la que aquí nos ha de ocupar. Según Schopenhauer, de cada una de estas modalidades originarias del principio de razón suficiente se sigue un concepto de necesidad diferente, aunque lo define de modo general así: «Puesto que la *necesidad* no tiene ningún otro sentido claro y verdadero más que el de la inevitabilidad de la consecuencia cuando se ha establecido la razón» (SG, §49, 161).<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> La necesidad que rige el mundo fenoménico-natural alcanzaría desde el movimiento de las más minúsculas partículas hasta las acciones humanas (WWV, II, §25, 373).

<sup>22</sup> Más aún, siguiendo una estrategia dialéctica y conceptual típica en su proceder, Schopenhauer confiere al concepto de libertad el calificativo de negativo en tanto que supondría la ruptura de la relación entre causa

De acuerdo con esta definición, se presenta una necesidad lógica del conocimiento, una necesidad física de la naturaleza, una necesidad matemática sobre tiempo (aritmética) y espacio (geometría) y una necesidad moral, según la cual dado un motivo, el sujeto actúa de forma inevitable, como lo exige su propio carácter innato e inmutable. Así pues, el concepto de carácter en general, tomado de Kant, se postula como el fundamento sobre el que se basa la teoría schopenhaueriana de la acción: dado el carácter de un individuo, y aconteciendo una serie de motivaciones, la respuesta ha de ser *necesariamente* una acción en concreto, esto es, de forma inevitable. Ahora bien, el propio Schopenhauer excusa la imposibilidad de la previsión de una acción en la dificultad de conocer suficientemente el carácter de un individuo. En esbozo tenemos ya la que va a ser la teoría compatibilista de la acción de Schopenhauer, en la medida en que las acciones estarán determinadas por los motivos, pero ello no será óbice para la atribución de la responsabilidad a los individuos por sus acciones y consecuencias, pues si lo fuera pondría en peligro no sólo su moralidad de la compasión (en tanto que dicho sentimiento perdería sentido al referirse a acontecimientos sin otro valor más que el del mecanicismo determinista), sino especialmente su compleja teoría penal retributiva y su filosofía práctica en general.

No obstante, para completar nuestro análisis del concepto de necesidad no es suficiente atender a su cuádruple forma ligada al principio de razón, sino recordar también la ontología de la naturaleza en lo que se refiere a la acción en general: en el ámbito inorgánico de la naturaleza, toda acción se debería a una *causa*; en el reino orgánico, como el de las plantas, la acción y el movimiento se deberían a un *estímulo*; por último, en el reino animal sería el *motivo* el que movería a la acción. Esta distinción entre causa, estímulo y motivo intenta dar cuenta de la aparición del intelecto entre los animales, que sería el engranaje clave en la acción humana.

Ateniéndose a un cierto naturalismo, Schopenhauer vincula el intelecto humano al intelecto animal en tanto que ambos son capaces de representación y, por tanto, de conocimiento, con lo cual habría una representación de motivos en ambos, pero en el caso del intelecto humano se añadiría la razón como facultad superior que permitiría una

---

y efecto, mientras que la necesidad sería el verdadero concepto positivo fáctico (véase el §55 de WWV, I, o también FW, 365).

abstracción de los meros motivos de la representación del entendimiento y, en consecuencia, una decisión más reflexionada que la del animal.<sup>23</sup> Sin embargo, Schopenhauer insiste en que «la diferencia entre causa, estímulo y motivo es claramente solo la consecuencia del grado de *receptividad* de los seres» (SG, §20, 60), por lo que pese a esa gradación en el ámbito de la naturaleza, en el caso del ser humano:

«Su actuación se sigue con la misma necesidad que el rodar de una bola impulsada. Libertad de la voluntad significa (no los chismes de los profesores de filosofía, sino) “*que a un hombre dado, en una cierta situación, le son posibles dos acciones diferentes*”. Pero afirmar esto es completamente absurdo» (SG, §20, 60-61).

Este texto nos ofrece una negación del principio de indiferencia o indeterminación como noción de libertad y una equiparación, en el sentido antes mencionado de necesidad como inevitabilidad, de la acción humana con un movimiento físico, lo que indica que pese a la escala ontológica sobre la receptividad sensitiva y la capacidad intelectual de los seres vivos, la libertad se ha de entender desde una perspectiva radicalmente diferente. En la misma página, Schopenhauer añade en nota tres textos de Kant, procedentes de *Idea para una historia universal...*, de la *KrV* y de la *KpV*, en los que se insiste en la determinación, la inevitabilidad, la necesidad y la cuasi-previsibilidad de las acciones humanas.<sup>24</sup> Además de Kant, evidentemente hay otros predecesores que Schopenhauer destaca como Hobbes, Spinoza, Priestley, Voltaire e incluso, en sentido polémico, Schelling, cuyo escrito sobre la libertad será comentado y criticado por Schopenhauer.

Si retomamos el problema de la naturaleza de la motivación, Schopenhauer insiste en el vínculo entre motivación y causalidad. Partiendo de su idea de que el conocimiento de nuestra voluntad, del acto de querer, es el conocimiento más inmediato del que podemos tener experiencia, se va a plantear el problema de la identidad entre motivo y causa: el motivo era un tipo concreto de ésta, la que concernía a los seres con intelecto, y

---

<sup>23</sup> Precisamente esta concepción sobre la acción humana fue el punto de debate entre Hegel y Schopenhauer durante el examen de habilitación de este último en la Universidad de Berlín en 1820. Hegel le objetó a Schopenhauer la atribución de motivación a los animales, aduciendo que en este caso sólo cabía la categoría de causalidad; en el fondo del debate la cuestión era la diferencia específica y la adjudicación de intelecto a los animales (G, 47-48).

<sup>24</sup> *KrV*, B 576; *KpV*, A 177-178 y el primer párrafo de «Idea para una historia universal en sentido cosmopolita».

por ello dirá que «*la motivación es la causalidad vista desde dentro*» (SG, §43, 154), esto es, desde el interior del intelecto en tanto que producto de la naturaleza que se representa a sí misma.

En definitiva, la problemática remite al encaje del primer modo del principio de razón, el principio de causalidad o del devenir, con el tercero, concerniente a la acción y la motivación. Esta tensión entre los dos modos del principio de razón afecta a la estructura dualista de la ontología schopenhaueriana por completo, pues si bien el principio de razón, y por consiguiente tanto el primer modo como el tercero, remite únicamente al mundo como representación, y nunca al mundo en tanto que voluntad (como cosa en sí relativa), la voluntad individual y a la que se refiere la ley de motivación sí que remite al mundo como voluntad, a esa ciega fuerza que mueve la naturaleza, con lo que en el problema de la acción humana emerge una incongruencia que afecta al centro de la ontología de Schopenhauer y que tendrá consecuencias sobre sus consideraciones ético-sociales.

Como ha señalado Gardiner, esta tensión en la teoría de la acción tiene su raíz en la identificación (resultado de un conocimiento intuitivo) entre cuerpo y voluntad: siendo el primero objetivación de la segunda, se corre el peligro de que el sujeto se convierta en un mero espectador de sus acciones, convirtiéndose éstas en sucesos en los que sería difícil establecer la identidad del agente en tanto que tal. Esto es, no habría una perspectiva privilegiada de la primera persona, una transparencia respecto a las propias voliciones que se dilucidan en la acción: así la agencia no es fácilmente determinable cuando se da una entidad tan potente ontológicamente como la voluntad universal a la que estarían vinculadas las voluntades empíricas individuales.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> «Porque si se considera nuestro comportamiento corporal —como Schopenhauer tiende a considerarlo— como el único signo definitivamente autoritario e incontrovertible del carácter y dirección de nuestras voluntades, [...] será evidente que hemos sido reducidos a la situación de meros espectadores, en el sentido más estricto, de las obras de esa naturaleza interior que conocemos ser nuestra (así lo ha sostenido él enérgicamente) de forma inmediata y no conceptual. [...] En conexión con ello, puede también objetarse que surge un problema ulterior respecto a la relación entre mi voluntad y yo mismo. Porque si el último recurso que poseo para *descubrir* lo que es mi voluntad es observar lo que hago, los modos como respondo a consideraciones y circunstancias, ¿puedo yo sentirme plenamente responsable de mi voluntad, considerarla verdaderamente mía?» (Gardiner, 1975: 251-252). Sobre esto último, se verá que Schopenhauer insiste en que las acciones revelan el carácter del sujeto. Young trata de responder a esta crítica de Gardiner (Young, 1987: 59-61) sobre la perspectiva de la primera persona insistiendo en el conocimiento intuitivo que tendríamos del cuerpo como *nuestro* cuerpo; si bien la respuesta sería efectiva en términos epistemológicos y asumiendo esa problemática forma de autoconocimiento postulada por

Esta tensión inherente a la voluntad individual de la que trata de dar cuenta la ley de motivación, pero que está ligada a la voluntad universal que escapa a cualquier intento de explicación mediante el principio de razón, intenta solventarla Schopenhauer mediante el concepto de carácter y la consiguiente concepción del sujeto de la volición, verdadera clave de su teoría de la libertad.

## 2. El carácter: el sustrato ontológico de la acción (§4)

«El actuar del ser humano surge siempre de forma estrictamente necesaria de dos factores, su carácter y los motivos que se le aparecen: aquél es innato e inmutable, éstos son generados necesariamente, al hilo de la causalidad, mediante el estrictamente determinado curso del mundo» (WWV, II, §25, 373).<sup>26</sup>

Hasta aquí se ha presentado un esbozo de la cuestión de la necesidad de la acción humana, pero esta necesidad es fruto de una conjunción: la de un carácter determinado y la de unos motivos que se presentan a dicho carácter. El primero responde a una ontología fijista en la medida en que es considerado como invariable, y veremos que ello es así en tanto que manifestación de la voluntad como esencia del mundo; el segundo aspecto (de cariz fenomenológico), los motivos dados, ya presentados dentro de una tipología de causas naturales, dependen de su ser conocidos, esto es, influyen sobre la acción en tanto que se hacen patentes al sujeto. No obstante, el concepto de carácter va a tener un peso específico en la argumentación schopenhaueriana, ya que sobre él recae la potencia de la voluntad como fondo metafísico incuestionable. Ahora bien, dicho

---

Schopenhauer, desde un punto de vista ontológico sería difícil articular y trazar los límites de la voluntad individual empírica respecto a esa voluntad universal, con lo cual aunque el sujeto tuviera un acceso privilegiado quedaría por responder a *qué* tiene acceso concretamente y si esas voliciones son propiamente suyas. Esta dificultad es crucial para entender el sentido del ascetismo en tanto que renuncia y negación de la voluntad.

<sup>26</sup> El referente kantiano sobre el determinismo que a menudo cita Schopenhauer y que es el trasfondo de este texto es el siguiente texto de la *Crítica de la razón práctica*: «Cabe conceder que si nos fuera posible poseer tan honda penetración en un ser humano, tal como su modo de pensar se deja ver mediante acciones externas e internas, de suerte que hasta el móvil más insignificante nos fuera confesado, y conociéramos también todas esas ocasiones exteriores que inciden sobre dichos móviles, podría calcularse la conducta de un ser humano en el futuro con esa misma certeza que permite pronosticar los eclipses de sol o de la luna y, pese a todo, podría mantenerse junto a ello que tal ser humano es libre» (*KpV*, A 177-178). La última frase hace referencia a la perspectiva trascendental que también asumirá Schopenhauer para defender en qué sentido la voluntad es libre.

concepto se lo apropia Schopenhauer a partir de la reflexión kantiana y por ello cabe atender a dicho tratamiento para luego captar la modulación que le confiere el autor de *El mundo como voluntad y representación*.

Consideremos también el asunto del carácter desde la perspectiva general introducida anteriormente: la corporalidad como eje central de la filosofía de Schopenhauer. Partiendo del esquema de la teoría de la acción presentada en la cita que abre este apartado, Schopenhauer va a reforzar la identificación entre cuerpo y voluntad:

«Si toda acción de mi cuerpo es fenómeno de un acto de la voluntad, en el que, dados ciertos motivos, se expresa a su vez mi misma voluntad en general y por completo, esto es, mi carácter, entonces la condición indispensable y presupuesto de aquella acción también tiene que ser fenómeno de la voluntad: [...] pero aquella condición es el cuerpo mismo por entero» (WWV, I, §20, 160).

Así pues, si se acepta que la acción del cuerpo expresa el carácter de cada uno, el cual es fenómeno de la voluntad, entonces el presupuesto de esta acción, el cuerpo mismo, también lo ha de ser: con este argumento refuerza Schopenhauer la concepción del cuerpo como objetivación de la voluntad, de modo que en última instancia tanto el cuerpo físico como el carácter son ambas manifestaciones de ese concepto omnipotente que constituye el centro de su sistema. En lo que sigue nos centraremos en el segundo de estos parámetros, el concepto de carácter.

## 2.1. Carácter empírico e inteligible: la relación entre voluntad y conocimiento (§5)

Anteriormente ya se ha citado el pasaje kantiano en el que se establecía la distinción entre carácter empírico y carácter inteligible para dar cuenta de la compatibilidad entre libertad y necesidad.<sup>27</sup> Sin embargo, esa distinción tiene en la obra kantiana una amplitud que cabe reconsiderar para comprender el juego que le proporciona a Schopenhauer. Dicha referencia anterior remitía a la *Crítica de la razón pura*, B 567 (aunque podemos encontrar resonancias también en Schelling, como

---

<sup>27</sup> Téngase en consideración que el concepto de carácter no es estrictamente antropológico o psicológico, sino que tiene una marcada connotación ontológica en tanto que el propio Kant lo define como ley de causalidad que hace que una causa sea tal (*KrV*, B 567), y que luego se aplica al sujeto humano.

veremos luego):<sup>28</sup> el carácter empírico sería el conjunto de determinaciones psicológicas ligadas a la experiencia que permitirían una explicación causal de las acciones humanas, mientras que el carácter inteligible constituiría el núcleo a priori que conformaría la personalidad inmutable del individuo, y por ello libre.<sup>29</sup>

El punto que habría de atraer la atención schopenhaueriana es la relación entre estos dos tipos de carácter y la noción de voluntad, en tanto que Kant explica que la voluntad humana posee ambos tipos de carácter: por una parte, una concreción empírico-psicológica y, por otra, una entidad nouménica, autónoma, inteligible y libre de todo influjo pasional. No obstante, aquí radica el punto de diferenciación básico: mientras que el carácter inteligible, nouménico, es para Kant una entidad independiente del influjo de lo irracional, y se atiene a los dictados de la razón como facultad formal indiferente a cualquier determinación material-sensible, para Schopenhauer ese carácter refleja la voluntad de vivir. La apropiación de este doble concepto de carácter, por tanto, supone una adaptación a una concepción de la voluntad radicalmente opuesta: no ya vinculada a la razón, sino como una entidad incognoscible y que no se deja someter a ninguna determinación epistemológica, una voluntad como cosa en sí ajena a la razón y de la que el carácter inteligible sería una concreción, que luego se traduciría en el ámbito natural-fenomenico en un carácter empírico. Este texto de Kant atestigua la racionalidad del carácter inteligible:

«La razón es, pues, la condición permanente de todos los actos voluntarios en los que se manifiesta el hombre. Cada uno de ellos se halla predeterminado, ya antes de que suceda, en el carácter empírico del hombre. En relación con el carácter inteligible –del cual el anterior es sólo el esquema sensible- no hay *antes* ni *después*; cada acto es, independientemente de la relación temporal que guarde con otros fenómenos, el efecto inmediato del carácter inteligible de la razón pura, la cual obra, por tanto, libremente» (*KrV*, B 581).

---

<sup>28</sup> Para una genealogía del concepto de carácter en Schopenhauer véase Kossler, 1995 y 2002. Kossler señala a Schelling y Fries como los intermediarios principales entre la concepción kantiana y la del propio Schopenhauer (Kossler, 1995: 196-197).

<sup>29</sup> David Cartwright ha analizado el concepto de carácter no tanto desde este punto de vista ontológico como desde una perspectiva moral y ha deslindado entre caracteres justos (compasivos y ascéticos) e injustos (malvados y extremadamente egoístas), situando el egoísmo natural en un punto neutro (Cartwright, 1988: 25 y ss.).

Así pues, esta distinción interna del concepto de carácter remite a una concepción de la razón como independiente tanto de las condiciones de la sensibilidad (espacio y tiempo) como de cualquier determinación de ésta. De hecho, Kant insiste en que esta libertad no es mera independencia de las condiciones de la sensibilidad, sino que se trata de una autodeterminación de la razón por sí misma. En cierto modo, algunos de los atributos que Kant predica de la razón (su independencia de la experiencia, su inmutabilidad e invariabilidad, su carácter primigenio y trascendente), se los conferirá Schopenhauer al concepto de voluntad, considerándola el *primum* inexplicable de toda explicación de las acciones humanas.

Prueba de esto es la interpretación que presenta Schopenhauer de esta dualidad del concepto de carácter. En primera instancia, cabe destacar que recoge el sentido ontológico-causal de carácter que Kant había expuesto en *KrV*, B 567 («toda causa eficiente debe poseer un **carácter**, es decir, una ley de causalidad sin la cual no sería causa», negrita del propio Kant), como muestra el texto en el que establece la analogía entre naturaleza en general y ser humano, al que le atribuye tanto un carácter empírico como uno inteligible:

«El ser humano es, como cualquier otra parte de la naturaleza, objetividad de la voluntad: por ello, también vale para él todo lo dicho. Así como todo objeto en la naturaleza tiene sus fuerzas y cualidades, que reaccionan de forma necesaria a determinadas influencias y componen su carácter, del mismo modo tiene también él [el ser humano] su *carácter*, a partir del cual los motivos producen sus acciones con necesidad. En este modo de actuar mismo se revela su carácter empírico, pero en este otro a su vez lo hace su carácter inteligible, la voluntad en sí, de la que es un fenómeno determinado» (WWV, I, §25, 377; cursiva del propio Schopenhauer).

En primera instancia, Schopenhauer explica que toma la distinción tal y como la expuso Kant en el texto citado *supra*: el carácter inteligible es identificado con la voluntad como cosa en sí, mientras que el empírico responde a la concreción en la experiencia y en el curso vital del primero; la relación entre ambos no podría ser causalidad, pues ésta opera en el tiempo, mientras que el carácter inteligible está fuera de él. La relación entre ambos tendría que pensarse de un modo diferente como manifestación o expresión fenoménica en la que se desarrolla aquello presente en ese



carácter inteligible. Como concede el propio Schopenhauer, esto conduce a una especie de fijismo de la personalidad, consideración que parece contradecir la experiencia cotidiana del cambio o evolución de la personalidad. El autor insiste en la permanencia del carácter inteligible y de su concreción empírica, al punto de considerar que alguien que se ha mostrado como ladrón, volverá a cometer el mismo delito. Sin embargo, para salvar la objeción de un excesivo fijismo, lo cual no sería compatible con fenómenos como el arrepentimiento de una acción pasada (¿en qué sentido ha cambiado la personalidad del arrepentido?),<sup>30</sup> Schopenhauer introducirá un tercer elemento en la dicotomía que conforma el concepto de carácter. Este tercer término será la idea de un carácter adquirido.

No obstante, antes de introducir este elemento, sería procedente considerar que así como el carácter remite al concepto de voluntad, también habría que analizar la relación entre el conocimiento y la voluntad, pues ello nos permite plantearnos una cuestión tal como: ¿en qué medida el conocimiento puede contribuir a un cambio de carácter? En otros términos, ¿en qué medida puede el intelecto mejorar el carácter de los individuos? La respuesta de Schopenhauer es radicalmente negativa: no es posible de ningún modo. El conocimiento no tiene en principio ningún poder transformador, sino que tan sólo puede contribuir a revelar el propio carácter.

Esta cuestión de la relación entre intelecto y voluntad, le sirve a Schopenhauer para entrar en polémica con Descartes y Spinoza por concebir la voluntad como facultad de un modo bien diferente al suyo: según su interpretación, ambos filósofos habrían concebido la voluntad como un acto del pensamiento, con lo cual el conocimiento precedería a la voluntad y cada uno llegaría a ser lo que es gracias al conocimiento de las razones que se podrían ir escogiendo.<sup>31</sup> No obstante, cabría objetar la interpretación que de ambos autores presenta Schopenhauer.

Por una parte, atribuye a Descartes una libertad como indiferencia que cabe precisar, pues en sus cartas a Mesland se aprecia que la voluntad es más libre cuanto más

---

<sup>30</sup> MS, 34-35.

<sup>31</sup> WWV, I, §55, 384. Sobre la relación entre Spinoza y Schopenhauer a este respecto cabe destacar el libro de O. Schulz: *Wille und Intellekt bei Schopenhauer und Spinoza*. Frankfurt am Main: Lang, 1993.

determinada por razones esté,<sup>32</sup> con lo cual habría que distinguir bien el concepto de indiferencia (Descartes precisa dos sentidos en alguna de sus cartas); pero en todo caso topamos con una posición radicalmente opuesta, pues para Descartes *ex magna luce in intellectu sequitur magna propensio in voluntate* [de una gran luz en el intelecto se sigue una gran propensión en la voluntad]. En principio, tanto en algunas cartas como en la tercera parte del *Discurso* aparecerían diversas tesis intelectualistas, pero éstas se matizan especialmente en cartas a Mersenne (abril-mayo de 1637, en la que se le critica ya su subordinación de la voluntad al pensamiento) y en el *Las pasiones del alma*, donde la voluntad juega un papel crucial en la definición de la generosidad, la pasión principal, y la virtud. Se produce, por tanto, una evolución en el pensamiento cartesiano que serviría para matizar la crítica de Schopenhauer.

Por otra parte, más llamativa aún es la referencia a Spinoza. Schopenhauer comenta que en su propia filosofía se produce primero la volición de algo y luego su reconocimiento, esto es, primero se quiere algo y luego se conoce como (se le atribuye el predicado) bueno, mientras que Descartes y Spinoza pretenderían una primacía del conocimiento, con lo que se querría aquello que previamente se reconocería como bueno. Si bien esta consideración fuese cierta de la posición cartesiana (aunque la mencionada referencia al tratado de las pasiones podría ponerla en duda), en ningún caso es atribuible a Spinoza quien explícitamente señala: «el conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que la idea de la alegría o la tristeza que se sigue necesariamente del afecto mismo de la alegría o de la tristeza» (*Eth.*, IV, Prop. VIII). La posición de Schopenhauer respecto a Spinoza es mucho más rica que esta referencia y sorprende que no hubiera atendido a esta primacía de lo afectivo.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Carta a Mesland, 9 de febrero de 1645; R. Descartes, *Correspondance avec Élisabeth et autres lettres*. Paris: Flammarion, 1989, p. 53-54. Sobre el libre arbitrio en Descartes, especialmente las cartas a Mesland (2 de mayo de 1644 y 9 de febrero de 1645).

<sup>33</sup> Respecto a la referencia a Descartes, Philonenko comenta la cercanía del primero respecto a una posición existencialista (*sensu lato* o *avant la lettre*, puesto que incluye en ella también a Fichte), en la medida en que se daría una existencia cuya esencia se iría construyendo a partir de sus acciones y no a la inversa (Philonenko, 1989: 260). Las referencias a Spinoza en los cuadernos de juventud son realmente sugerentes para una comparación entre ambos filósofos, en la que aquí no podemos entrar; véase por ejemplo, HN, I, §§488-493, donde el joven Schopenhauer juzga que Spinoza erró por utilizar el utillaje conceptual escolástico y cartesiano, y se lamenta de las circunstancias históricas del pensador judío que habrían limitado su perspectiva. Sobre la relación entre Spinoza y Schopenhauer, véase Brann (1970) y O. Schulz. Una bibliografía más antigua sobre este tema se puede encontrar en el balance crítico de Oskar Damm (Damm, 1900: 146 y ss.).

Tras este excursus crítico sobre la interpretación histórica que expone Schopenhauer, cabría continuar con el hilo expositivo que se venía ofreciendo; la primacía de la voluntad sobre el intelecto es considerada por el propio Schopenhauer como su eje argumentativo inexplicado (por cuestiones metafísicas, la voluntad no es explicable) sobre el que pivota el tema de la libertad.<sup>34</sup> El intelecto es un añadido que permite el conocimiento del propio carácter, pero no modificarlo.

Sin embargo, éste es el lugar en el que emerge la cuestión antes meramente esbozada sobre la posibilidad del cambio o evolución del carácter, o en otros términos: si el carácter es invariable, ¿cómo es posible que un sujeto corrija o varíe su modo de actuar en una situación prácticamente idéntica? ¿Cómo es posible que un sujeto se arrepienta de su acción ya realizada? Aquí la respuesta remite a una cuestión básica: el conocimiento de los motivos que afectan a nuestro carácter es variable, y por tanto si hay un mayor conocimiento de los motivos, la acción resultante puede variar; así se explica tanto la variabilidad de la acción como el arrepentimiento.

Schopenhauer remite aquí a una tesis discutida por el escolástico Francisco Suárez según la cual, la causa final mueve no según su ser real, sino según su ser conocido (*Disputatio*, XXIII, Secciones 7-8).<sup>35</sup> Por tanto, pese al papel secundario del conocimiento, éste tiene un rol importante no sólo para explicar la variación en la acción y el autoconocimiento, sino para la génesis de la ilusión de la libertad, lo que no quiere decir que ésta no exista en ningún sentido para Schopenhauer, y constituye a su vez el factor diferenciador entre la acción humana y la animal. Esto es, pese a la primacía de la ciega voluntad en la ontología schopenhaueriana, el conocimiento tiene un lugar relevante al punto que la máxima libertad consistirá en la autonegación ascética de la voluntad basada en un tipo no-intelectual y casi místico de conocimiento. Esta relevancia del conocimiento irá en aumento hasta dar lugar al tercer elemento antes aludido del concepto de carácter.

En la línea de la diferencia antropológica en la determinación de la acción, Schopenhauer retoma el concepto de carácter para establecer una diferenciación

---

<sup>34</sup> En conversación con Julius Frauenstädt, Schopenhauer se sirvió de la siguiente analogía para intentar aclararle la relación entre voluntad e intelecto: «Un caminante sigue un sendero con una linterna en la mano; de repente ve que está frente a un abismo y da la vuelta. El caminante es la voluntad de vivir, la linterna el intelecto» (G, 93).

<sup>35</sup> Respecto a la relación con la Escolástica, véanse las investigaciones de Matthias Kossler (1990 y 2011).

alternativa, esta vez entre el carácter individual y el de la especie: mientras que el ser humano dispondría de ambos, en el caso del animal su carácter se agotaría en el carácter de la especie común a todos los individuos de la misma. Esto significaría que el animal actuaría de acuerdo con las impresiones que recibiera, mientras que el humano habría de sopesar y decidir los términos de su actuación, no dejándose arrastrar por el deseo inmediato generado por las impresiones sensibles. De nuevo, es el conocimiento la lente que marca la distancia en el análisis de los motivos de la acción entre el ser humano y el resto de animales.

Sin embargo, esta consideración sobre el carácter individual va a marcar el tema de la responsabilidad, pues para Schopenhauer ésta recaería sobre las acciones, no sobre deseos o pensamientos (contenidos mentales). Ello sería así en tanto que estos últimos se producirían de forma inmediata a partir de impresiones sensibles, casi al modo de reacciones o actos reflejos que necesitarían de reflexión racional en la decisión. No obstante, esta cuestión es ciertamente problemática: en primer lugar, parece concebir de modo pasivo todo lo referente a deseos y pensamientos, como si se tratase de acontecimientos que ocurrieran en el sujeto, pero sobre los que éste no tuviera control. Pero además, en segunda instancia, cabe recordar que la acción es el fruto necesario de la conjunción entre un carácter determinado y unos motivos conocidos, de modo que la responsabilidad habría de afectar bien a uno de estos dos elementos, bien a los dos, lo cual significaría que la responsabilidad por una acción significaría tanto responsabilidad por no conocer todos los motivos que pueden afectar al carácter de cada uno, cuanto responsabilidad por el modo de ser de cada uno.

Schopenhauer apunta a la responsabilidad epistemológica referida al conocimiento de los motivos, cuya mejora o corrección explican la variabilidad de las acciones en circunstancias semejantes o fenómenos como el arrepentimiento o el remordimiento, pero también incidirá en la segunda vía de la responsabilidad, que podríamos llamar ontológica en tanto que se refiere al modo de ser de cada uno, no a nivel de contenidos de conciencia, sino en los rasgos más profundos de la personalidad individual. Este segundo aspecto será analizado posteriormente, pero avancemos que esta responsabilidad ontológica responde al desplazamiento de la libertad que propone

Schopenhauer desde el obrar al ser,<sup>36</sup> punto ciertamente problemático si se aceptan sus premisas sobre la inmutabilidad del carácter.

Centrándonos en el concepto de carácter individual, cabe recapitular y presentar sus rasgos fundamentales, tal y como los expone el propio Schopenhauer en el escrito *Sobre la libertad de la voluntad* (FW, 406-412): el carácter referido al ser humano es [1] individual, esto es, particular, no lo agotan las determinaciones específicas (a diferencia del animal); [2] empírico, es decir, se trata de una concreción del carácter inteligible como voluntad en sí, que sólo podemos conocer en sus manifestaciones y por tanto *a posteriori*; [3] constante, por lo que no cabría una transformación del ser humano, y por último, [4] también es innato, y según la curiosa teoría de la herencia de Schopenhauer ese carácter es transmitido vía paterna, mientras que la inteligencia (facultad secundaria respecto a la voluntad que se refleja en el carácter) lo haría vía materna.

Por lo que respecta al problema de la responsabilidad que nos venía ocupando, especialmente importantes son los puntos 3 y 4, puesto que el propio Schopenhauer los matiza: que el carácter sea ontológicamente invariable no significa, desde las coordenadas schopenhauerianas, que no quepa mejora o corrección alguna. ¿Cómo cabría entender esta mejora o corrección futura de la acción? Ya se ha apuntado que la variabilidad de la acción, así como el arrepentimiento serían posibles debido a una ampliación del conocimiento de los motivos, del propio carácter que se iría manifestando en la experiencia y de los objetivos que se quiere alcanzar. El producto de este triple conocimiento es el carácter adquirido, un tercer tipo de carácter que se suma al empírico y al inteligible y que será clave en lo que respecta al problema de la responsabilidad.

## 2.2. El carácter adquirido (§6)

Este tipo de carácter está íntimamente relacionado con el conocimiento en tanto que es el resultado del conocimiento de sí, de la reflexión a partir de las manifestaciones del carácter empírico, al que viene a completar en la formación de ese carácter individual que diferenciaba al ser humano del mero animal:

---

<sup>36</sup> Véase esta tesis expuesta como sigue: «La libertad, que no se puede encontrar en el *operari*, tiene que radicar en el *esse*» (FW, 453).

«El mero querer y el mero poder en sí no son suficientes, sino que una persona también tiene que *saber* lo que quiere y *saber* lo que puede: solamente así mostrará carácter y solamente entonces puede llevar a cabo algo correctamente. Antes de lograrlo, pese a la consecuencia natural del carácter empírico, carece de carácter» (WWV, I, §55, 397).

Por tanto, aunque Schopenhauer insista en que *velle non discitur*<sup>37</sup> (el querer no se aprende), admite que lo que se quiere y lo que se puede tienen que ser conocidos para superar el horizonte del mero carácter empírico (compartido con los animales) y forjarse un carácter adquirido, individual y evitar la insatisfacción de querer lo que no se puede:

«Éste no es otra cosa que el conocimiento de la propia individualidad más perfecto posible: el saber abstracto, y en consecuencia claro, de los atributos irreformables de su propio carácter empírico y de la medida y la dirección de sus fuerzas corporales y espirituales, en consecuencia también de todas las fortalezas y debilidades de la propia individualidad» (WWV, I, §55, 398).

Se trata, pues, de un conocimiento empírico, por experiencia y *a posteriori*, que se va logrando con el paso del tiempo y que permite la adquisición de dicho carácter, conocimiento que cabe diferenciar de otro tipo de conocimiento que también tiene una gran importancia en la ética schopenhaueriana: el conocimiento intuitivo, místico, ajeno a la experiencia, sobre la voluntad misma como esencia común del mundo entero y que sirve de base a la compasión y al ascetismo como culminación de su sistema ético. Ahora bien, cabe destacar que ese conocimiento empírico *a posteriori* que sirve para la adquisición de un carácter también es una vía de satisfacción y felicidad, es el modo de reconciliar, de hacer compatibles, necesidad y libertad, si bien inferior a la del ascetismo.<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Tesis, que Schopenhauer cita con frecuencia, de Séneca, *Epístolas morales a Lucilio*, ep. 81, p. 13. En el contexto de la epístola, Séneca remarca la importancia del conocimiento del sabio para la vida cotidiana, en el caso de corresponder a los favores prestados; por su parte, el necio carecería del conocimiento adecuado y habría de responder en la medida de sus posibilidades, pero ambos comparten algo que no se puede aprender, la voluntad: «Nadie sabe corresponder a un favor más que el sabio. El necio, del modo que sepa y pueda, corresponde también al favor; a él le falta el conocimiento más que la voluntad: el querer no se aprende» (Séneca: *Epístolas morales a Lucilio*. Trad. y notas de I. Roca. Madrid: Gredos, 2001, pp. 13-14).

<sup>38</sup> El papel del conocimiento como calmante de la voluntad se aprecia en el texto siguiente: «Así con la necesidad externa como con la interna, nada nos reconcilia tanto como un conocimiento claro de la misma. Si hemos conocido de una vez por todas tanto nuestras buenas propiedades y fuerzas como nuestros errores y debilidades, y de acuerdo con ello nos hemos fijado nuestra meta y contentándonos respecto a lo

Por una parte, esto demuestra la tensión entre ontología y ética en la filosofía de Schopenhauer, porque pese a que considere la moral como la coronación del sistema *global*, esta moral está orientada ya de antemano de tal modo que no presta tanta atención a las consecuencias del problema ontológico de la necesidad, estableciendo una distinción entre la ética y el comercio mundano, entre lo moral y lo social; escisión relevante que predetermina una concreta concepción de lo social, y por ende de las normas que han de regir ese ámbito que quedan fuera de lo moral. Por otra, incide en una idea fundamental: el carácter adquirido es un añadido a la división empírico/inteligible que se refiere al ámbito mundano, y por tanto no tan crucial para la ética *sensu stricto*; es decir, operaría en un nivel inferior a éste.

Aun así, más allá de esta cuestionable escisión radical entre lo mundano y la ética, y la restricción del carácter adquirido a la vida mundana (MS, 50; WWV, I, §55), la clave es que se sugiere que hay una vida no mundana, extra-mundana y ascética, en la que el carácter adquirido basado en el conocimiento empírico es prácticamente irrelevante, frente a un conocimiento intuitivo sobre la esencia del mundo (la voluntad) a partir del cuerpo como manifestación suya. Por tanto, pese a toda la cuestión de la necesidad de la acción producto de un carácter determinado y unos motivos dados y conocidos, la libertad, en sentido máximo, se entiende como una liberación de esa esencia del mundo, la voluntad, que se manifiesta en el sustrato corporal de cada sujeto. La libertad es liberación de lo corporal, por ende, de lo individual, del principio de individuación:

«Cuando el ser humano abandona todo el conocimiento sometido al principio de razón de las cosas particulares como tales y mediante el conocimiento de las ideas penetra el *principium individuationis*, entonces es allí donde se hace posible una aparición real de la auténtica libertad de la voluntad como cosa en sí, mediante la cual el fenómeno entra en una cierta contradicción consigo mismo, cosa que designa la palabra autonegación» (WWV, I, §55, 394).

---

inalcanzable, entonces con toda seguridad escapamos así, en la medida en que lo permita nuestra individualidad, al más amargo de todos los sufrimientos, el descontento con nosotros mismos, el cual es la indelible consecuencia del desconocimiento de la propia individualidad» (WWV, I, §55, 401). Pese a ello, el ascetismo se fundamenta sobre un conocimiento de otro tipo (casi místico, en cualquier caso no empírico) y hace posible una liberación en pugna constante con la voluntad, superando una individualidad que todavía está presente en la calma conseguida mediante el logro de un carácter adquirido.

Como se había apuntado, esta forma suprema de libertad, la del ascetismo, se logra mediante un tipo de conocimiento muy específico, el referido a las ideas, objeto del arte (lo que haría de la estética el primer paso de la ascética) y también de la ética de la compasión, superando la perspectiva sometida al principio de individuación y a la necesidad del principio de razón. El esquema causal del que derivaba el concepto de necesidad (inevitabilidad del efecto dada su causa) se suspende y sólo queda la voluntad negada.

En conclusión, pues, el carácter adquirido había emergido en la argumentación de Schopenhauer para dar cuenta del arrepentimiento y de la variabilidad de la acción humana, sin socavar su doctrina de la inmutabilidad del carácter y la efectividad de los motivos conocidos. Con ello se ha admitido el papel del conocimiento y de la facultad correspondiente en su filosofía, el intelecto, en la ética. Por una parte, sirve para lograr un carácter adquirido mediante un conocimiento empírico sobre uno mismo (en definitiva la formación o *Bildung* del propio carácter), lo cual puede generar un cierto contento o satisfacción (*Zufriedenheit*), aun cuando quede relativizado su papel en la ética, siendo relegado a la vida mundana. Por otra, se ha apreciado que es justamente en esa vida extramundana del ascetismo, radicalmente individual y asocial, donde se puede lograr una libertad de la voluntad, no menos paradójica y contradictoria. La libertad de la voluntad se lograría al precio de diluir la subjetividad, de un proceso de auto-negación que conduce a la eliminación de toda individualidad, con lo que la libertad se consigue a cambio de que su sujeto metafísico sea la universal voluntad como esencia del mundo y no los individuos concretos. El propio Schopenhauer es consciente de la contradicción que se genera al afirmar la invariabilidad del carácter y, a la vez, la posibilidad de aniquilar la propia voluntad, lo que supondría una libertad introducida en el ámbito de la necesidad fenoménica:

«La contradicción entre nuestras afirmaciones sobre la necesidad de la determinación de la voluntad por los motivos, según el carácter, por una parte, y sobre la posibilidad de una superación total de la voluntad mediante la cual los motivos se vuelven impotentes, por otra, es tan sólo la repetición en la reflexión de la filosofía de aquella contradicción *real* que surge de la intervención inmediata de la libertad de la voluntad en sí, que no conoce necesidad alguna, en la necesidad de su fenómeno» (WWV, I, §70, 518).



En este punto la argumentación schopenhaueriana parece chocar con su aspiración nominalista. Si bien achaca a Hegel y a otros idealistas el hecho de considerar el comportamiento de colectividades y comunidades como entidades libres, aduciendo que sólo los individuos concretos pueden ser sujetos volitivos,<sup>39</sup> el propio Schopenhauer acaba sacrificando la concreción individual a la voluntad. El individuo logra ser libre en un peculiar sentido negativo (Berlin, 2001: 54):<sup>40</sup> libre de la voluntad, se emancipa de ella, pero liberándose de aquello que le hace ser él mismo, la concreción de su cuerpo, sus pasiones y sus afectos, negando aquello que lo particulariza como sujeto, esto es, paradójicamente es libre dejando de ser un sujeto humano mundano y convirtiéndose en un individuo ascético extramundano que carece de los rasgos de humanidad que el propio Schopenhauer denosta. No parece exagerado apuntar, por tanto, que dicha libertad como auto-negación está dirigida a un reducido conjunto de individuos capaces de realizarla, esto es, a una aristocracia ética. Una ilustrativa metáfora que el joven Schopenhauer utiliza hacia 1815 da buena cuenta de esta problemática deshumanización de la libertad: la mayoría de seres humanos sería como un conjunto de marionetas movidas por hilos externos, la minoría, como un autómatas, un reloj.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> «En el mismo sentido se afirmaba que la ética no había de tener como objeto el obrar de los individuos, sino de las masas populares y que sólo éste era un tema digno de ella. [...] Las masas no tienen más contenido que cada uno de los individuos particulares. [...] No se decide *moralmente* el destino de los pueblos, que solo existen en el fenómeno, sino el del individuo» (WWV, II, §47, 686).

<sup>40</sup> Isaiah Berlin se refiere a este concepto de libertad como liberación ascética también en su conocido ensayo sobre los dos conceptos de libertad: «Ésta es la autoemancipación tradicional de los ascetas y quietistas, de los estoicos y de los sabios budistas, hombres de religiones diversas o de ninguna, que han huido del mundo y escapado del yugo de la sociedad o de la opinión pública mediante un proceso de autotransformación deliberada que les permite dejar de preocuparse de todos sus valores y quedar al margen, aislados e independientes, fuera del alcance de sus armas» (Berlin, 2001: 66). En el caso de Schopenhauer este concepto se lleva a su extremo y, como apunta el propio Isaiah Berlin refiriéndose a éste, parece que «la liberación total, en este sentido (como muy bien se dio cuenta Schopenhauer) sólo puede darla la muerte» (Berlin, 2001: 72).

<sup>41</sup> «La mayoría de *seres humanos* se asemeja a marionetas que son movidas por los hilos a cada movimiento arbitrario y además los hilos cuelgan visibles por todas partes, de modo que inmediatamente se ve por dónde cabe tomarlos. Sólo muy pocos se pueden comparar a autómatas que no son movidos desde fuera, sino mediante su mecanismo de relojería interior, que continúa su marcha inalterable. Estos pocos poseen una *μεγαλοπρεπεια* [magnificencia] en toda su esencia. Tienen carácter» (HN, I, §397, 249). Esta metáfora de los autómatas remite a la *KpV*, en la que Kant asemeja a los humanos con los autómatas de Vaucanson (*KpV*, A 180-181).

### 3. Libertad y responsabilidad (§7)

No obstante, el problema de la libertad no se agota en la cuestión anteriormente expuesta del ascetismo como su forma superior y paradójica. Dicha cuestión había surgido al hilo de la exposición del carácter adquirido como fruto del conocimiento del individuo sobre sí mismo y sobre los motivos que le mueven a obrar. Sin embargo, quedaba pendiente analizar la máxima de Schopenhauer según la cual la necesidad reside en el obrar y la libertad en el ámbito del ser: «La *libertad*, que no se puede encontrar en el *operari*, tiene que radicar en el *esse*» (FW, 453). Junto a esta afirmación, Schopenhauer presenta como verdad incommovible la tesis del filósofo renacentista Pietro Pomponazzi según la cual *operari sequitur esse*;<sup>42</sup> esto significa que la acción deriva de un modo de ser, de un carácter determinado. Ahora bien, ¿cómo cabe entender la noción de libertad aplicada al *esse* en aquella afirmación?

Ante todo, se debería considerar que la libertad de la voluntad en su concepción ascética, como liberación de lo volitivo y de lo corporal en tanto que máxima manifestación de la voluntad en el fenómeno, se encuentra a un nivel superior y es independiente del concepto de libertad que aquí se refiere al modo de ser. Pero, entonces ¿remite esta noción de libertad al carácter adquirido, al modo de ser individual que iría recreando cada uno? En primer lugar, el carácter adquirido no consistía en una recreación o modificación de una determinada personalidad psicológica, sino en el descubrimiento mediante el conocimiento empírico de una entidad fija e invariable, el carácter empírico, que no era sino la manifestación de un carácter inteligible.<sup>43</sup> Y, aún más, en segunda

---

<sup>42</sup> Por ejemplo, citado en FW, 429 y WWV, II, §47, 685, entre otros lugares; la referencia utilizada por Schopenhauer es su tratado *De animi immortalitate*. Sobre la concepción de la libertad de este pensador italiano, se ha consultado, además de su libro recientemente traducido (*Tratado sobre la inmortalidad del alma*, 2010), el capítulo «Man and Freedom: God, Nature, and the Human Will», del libro de Martin L. Pine, *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*. Padova: Antenore, 1986. La expresión como tal, *operari sequitur esse*, parece un tópico de la Escolástica, para el que algunas fuentes remiten a Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, 75 y 83, pero que se encuentra explícitamente en la obra de Eustaquio de San Pablo de 1609 *Summa philosophiae quadripartita*, parte III, tratado IV, q. 2: «Talis est cuiusque rei natura qualis est eius operatio; namque operari sequitur esse».

<sup>43</sup> Este punto marcaría una diferencia con Fichte en la que insiste Philonenko, pues éste se encontraría en una posición que invertiría la máxima de Pomponazzi, al modo del existencialismo: *esse sequitur operari* (Philonenko, 1989: 263). Safranski también vincula la teoría de la libertad como espontaneidad de Fichte con una posición como la de Sartre (Safranski, 2001: 462); sobre la problemática del carácter como entidad fija, Salaquarda (1985) ha apuntado alguna afinidad entre Sartre y Schopenhauer, a diferencia de Philonenko y Safranski. En lo que respecta a Fichte, el siguiente texto, en concreto de su *System der*

instancia, ¿no quedaba excluido el carácter adquirido del ámbito de la ética, siendo relegado a una especie de discurso sobre la vida mundana? Todos estos interrogantes reflejan la necesidad de replantear el concepto de libertad, que hasta aquí se ha utilizado siguiendo la concepción negativa presentada por Schopenhauer como ausencia de impedimento o superación de un obstáculo.

Así pues, podemos recurrir al escrito *Sobre la libertad de la voluntad*, en el que el autor trata de sistematizar y resolver las problemáticas con que aquí hemos topado y además despliega las diferentes facetas de la libertad, incluida la libertad política. Aunque, de acuerdo con su ontología, el concepto positivo sea el de necesidad y el de libertad sea considerado su reverso negativo, cabe destacar la división a que somete Schopenhauer a este concepto, pues distingue tres sentidos de libertad: la libertad física, la intelectual y la moral. La primera de ellas es definida como ausencia de obstáculos, un sentido que califica de popular y que se explicita como la realización voluntaria de capacidades sin ser obstaculizado por nada. El segundo tipo no es desarrollado por Schopenhauer y se limita a indicar que se trata de lo voluntario o involuntario en el orden del pensamiento, excusándose por no detenerse en ella, aunque como veremos la libertad intelectual permitirá en última instancia arrojar luz sobre las dificultades de su teoría de la libertad y la responsabilidad. Sin embargo, el tercer tipo, la libertad moral o libertad de la voluntad será el objeto de su tratado y por ello requiere una dilucidación especial.

Por una parte, dicha libertad está emparentada con la primera, la libertad física, pero mientras que allí se hacía hincapié en la ausencia de impedimentos que permitiesen el desarrollo de una capacidad, esto es, se trataba de *poder* hacer, en este punto la cuestión es si se es libre de *querer* cualquier cosa, de si hay un motivo que determine la

---

*Sittenlehre*, puede dar fe de esta posición en la que el sujeto estaría completamente indeterminado: «Lo que ocurrirá en el Yo, desde el momento en que devino un Yo y permanece realmente como un Yo, no está determinado con antelación y es absolutamente indeterminado. No hay ninguna ley a partir de la cual se sigan las libres autodeterminaciones y se puedan predecir, porque éstas dependen de la determinación de la inteligencia, pero ésta es sencillamente limpia y pura actividad libre» (SS, 131). Véanse también para una revisión de la contraposición entre Fichte y Schopenhauer los artículos de W. Metz y G. Zöllner incluidos en el colectivo editado por Lore Hühn, *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. En todo caso, los cuadernos de notas de Schopenhauer donde comenta la *Sittenlehre* de Fichte son claros respecto al concepto de voluntad que se forjó el autor de *El mundo...* ya en 1812; después de indicar que el §14 de la citada obra de Fichte es digno de ser leído añade lo siguiente: «Pero yo digo: La libertad de la voluntad podría llamarse una libertad del *no-querer* [*Freyheit des Nichtwollens*]. [...] La libertad de la voluntad, sin embargo, es la facultad de la aniquilación de la propia voluntad y su ley suprema es “no has de querer nada [*du sollst nichts wollen*]”» (HN, II, Studienhefte 1811-1818, 349).

voluntad como arbitrio. Por otra parte, y a consecuencia de esta remisión del poder al querer que puede llevar a una regresión al infinito (¿se puede querer libremente lo que se quiere?, etc.), Schopenhauer deja de lado el concepto de libertad para pasar al de necesidad, anteriormente tratado, definiendo provisionalmente aquella libertad como «ausencia de toda *necesidad*» (FW, 365). No obstante, al plantear esta triple división, Schopenhauer introduce un cuarto sentido de libertad, la libertad política, y considera que la libertad en un sentido político no está emparentada con la libertad moral, sino con la libertad física: «La libertad política ha de contarse junto a la física» (FW, 362). Esto no parecería especialmente relevante, pues en última instancia la libertad moral también se entiende desde el trasfondo de la física, pero hay una diferencia crucial entre reducir una a otra (la política a la física) y utilizar una para explicar otra (la física para esclarecer la moral): esta escisión marcará la concepción de la política por parte de Schopenhauer.

¿Cómo cabe entender, pues, a partir de esta división del concepto de libertad, la tesis de Schopenhauer según la cual la libertad no atañe al hacer sino al ser? El texto siguiente nos indica el sentido en el que habría que indagar:

«El concepto de una *libertad moral* es inseparable del de la *originalidad* [Ursprünglichkeit]. Porque que un ser sea la obra de otro, pero que según su voluntad y su acción sea *libre*, es algo que se puede decir con palabras, pero no alcanzar mediante conceptos» (PP, II, 8, §118, 214).

Se trata, por tanto, de la originalidad en el modo de ser, la autoría responsable del propio carácter. Ahora bien, el problema radicaba en la inmutabilidad del propio carácter, quedando como única posibilidad la ampliación del auto-conocimiento mediante el carácter adquirido (formación del propio carácter). El concepto de originalidad es reformulado por Schopenhauer mediante el concepto escolástico de «*aseidad*», tomado de las *Disputaciones* de Suárez;<sup>44</sup> la libertad se asimila a la originalidad, de modo que pese a la necesidad en el ámbito del obrar, la voluntad sería libre si el modo de ser es originario, por sí mismo (*a se*), independiente:

---

<sup>44</sup> «Lo que los escolásticos llamaban la *aseidad* de Dios es en el fondo lo que he adjuntado a la voluntad y he llamado su ausencia de fundamento [*Grundlosigkeit*]» (HN, III, Cholerabuch (1832), §48, 102).

«El ser o esencia *libre* tiene que ser también *originario*. Si nuestra voluntad es *libre*, así lo es también el *ser originario*, y a la inversa. [...] La propia teoría de la necesidad de los actos de voluntad requiere que la existencia y la esencia del ser humano mismo sean obra de su libertad, y con ello de su voluntad, por tanto que esta última posea *aseidad*» (PP, II, 8, §118, 214-215).<sup>45</sup>

Dicha noción de *aseidad* se retrotraería a la obra de San Agustín de Hipona, pero Suárez es quien reformula la división del ser entre finito e infinito como ser por otro (*ab alio*) y ser por sí (*a se*), en discusión con Duns Escoto. No obstante, el propio Suárez admite que lo *a se*, la *aseidad*, es una propiedad meramente negativa del ente, en este caso de Dios,<sup>46</sup> pero que Schopenhauer exige a los individuos humanos para ser responsables de sus acciones. En primer lugar, esta originalidad o la *aseidad* a la que la vincula Schopenhauer, es una característica meramente negativa, es independencia, no ser en otro, en el mismo sentido que la libertad era el reverso negativo del concepto positivo de necesidad; en segunda instancia, se formula como la implicación esencial, esto es, incardinada en la «propia esencia» de un ente, de la existencia en tanto que no recibida de otro, de modo que la autonomía o independencia tiene un cariz ontológico radical,<sup>47</sup> y, por último, cabe destacar que la *aseidad* se encuentra en la línea de la noción de *causa sui*, aunque no se pueda identificar con ella por completo.

---

<sup>45</sup> Otro texto que refuerza la importancia del concepto de *aseidad* es el siguiente: «Confieso sin problema alguno que pensar la responsabilidad moral de la voluntad humana sin la *aseidad* de la misma supera mi capacidad de comprensión. [...] Por tanto, sólo en caso que él mismo [el ser humano] sea su propia obra, esto es, que tenga *aseidad*, es responsable de su obrar» (FW, 429-431). En el mismo sentido se expresa en *Sobre la voluntad en la naturaleza* (WN, 317).

<sup>46</sup> «Cuando se dice que existe “de suyo” o “por sí” [*ex se vel a se esse*], aunque parezca algo positivo, no añade, sin embargo, al ente mismo más que negación [...]; se dice, pues, que existe por sí mismo en cuanto posee el ser sin que emane de otro, negación mediante la cual explicamos la perfección positiva y simple de un ente que de tal manera implica en sí y en su propia esencia la existencia misma que no la recibe de ningún otro. [...] Éste es el modo como hay que exponer a algunos santos cuando dicen que Dios es para sí mismo causa de su propio ser [*causam sui esse*] o de su sustancia o sabiduría» (Suárez, Francisco: *Disputaciones metafísicas*. 7 vol. Trad. y ed. de S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver. Madrid: Gredos, 1960-1966. Vol. IV. *Disp.* XXVIII, Sec. I, §7, pp. 193-194).

<sup>47</sup> Se hace necesaria una aclaración terminológica respecto a los conceptos de esencia y existencia que presenta Schopenhauer; remito para ello al siguiente texto de *Sobre la libertad de la voluntad*: «Aquí hay que recordar que toda *existentia* presupone una *essentia*, esto es, todo ente tiene también que ser *algo*, tener una esencia determinada. No puede *existir* y además no ser *nada* [...]. Además de *existentia*, tiene él [el ser humano] una *essentia*, esto es, propiedades esenciales que conforman su carácter y tan sólo necesitan del motivo exterior para manifestarse» (FW, 416). En otros términos, toda entidad existente posee unas determinaciones concretas que constituyen su esencia, no puede haber una existencia indeterminada, y en este sentido no puede haber un sujeto humano sin un carácter determinado que constituya su esencia, como se habría supuesto desde una posición como la del libre arbitrio como indiferencia.

En todo caso, la exigencia de originalidad o *aseidad* por parte de Schopenhauer supone una extrapolación de categorías escolásticas aplicadas a Dios al ser humano, convirtiéndose en un requisito inalcanzable, al menos así formulado, con lo que demandaría para la atribución de responsabilidad una condición de difícil, cuando no imposible, satisfacción. A este respecto, Bryan Magee ha sido quien, junto con P. Gardiner, más ha insistido en la insostenibilidad de la atribución de responsabilidad por ser cada uno como es, mostrando las contradicciones e insuficiencias de la propuesta schopenhaueriana: la noción de *causa sui* es una noción contradictoria, lo cual acepta el propio Schopenhauer;<sup>48</sup> en consecuencia, la responsabilidad no encontraría salvación en su planteamiento determinista de la acción.<sup>49</sup>

Por una parte, dicha demanda respondería a una necesidad de su teoría (si los actos son necesarios dado un determinado carácter, entonces su propio modo de ser ha de ser obra libre y originariamente suya),<sup>50</sup> pero entonces se puede plantear una crítica de reflexividad: ¿en qué sentido se puede generar la propia esencia de cada uno de modo libre? En otros términos, la noción de *causa sui* es de difícil aceptación. ¿Los actos de ese proceso de gestación del propio modo de ser no son del mismo tipo que las acciones originadas? Por otra, y en relación con esto, desplazar la noción de libertad desde el ámbito de la acción al nivel ontológico del ser, ¿no contribuye a un exceso que parece contradecir su teoría fijista del carácter? Es decir, ¿no se da una contradicción entre la noción de libertad como *aseidad* u originalidad y la teoría del carácter de Schopenhauer?

Esta dificultad, generada en principio por su compromiso ontológico fundamental de admitir una voluntad como cosa en sí que es la esencia de la naturaleza y que se concretaría de diversas formas, entre ellas el carácter empírico de cada individuo, va a forzar a asumir una posición controvertida al antagonista de esa voluntad en el sistema schopenhaueriano: el intelecto. En este sentido, queríamos argumentar en favor de

---

<sup>48</sup> En SG, §8, 27 califica la *causa sui* como *contradictio in adiecto* atacando la definición de Spinoza.

<sup>49</sup> Gardiner, 1975: 392-393 y Magee, 1983: 207-208 y 235 y ss. Para Magee la posición de Schopenhauer no podría ofrecer un criterio para discriminar entre acciones deleznable y elogiables. Pese a insistir en el sentimiento de compasión, de acuerdo con su determinismo no se podría atribuir responsabilidad en absoluto: «El hecho es que de acuerdo con los supuestos de Schopenhauer, no hay lugar alguno al que se le pueda adscribir responsabilidad — y por ello no puede haber moralidad alguna» (Magee, 1983: 237). Aceptando el espíritu de esta crítica, cabría matizar que la responsabilidad estaría orientada hacia un conocimiento de sí y de los motivos que nos mueven a obrar.

<sup>50</sup> PP, II, 8, §118, 214-215.

nuestra tesis, según la cual, la responsabilidad ontológica de la *aseidad* u originalidad remite a la responsabilidad epistémica del auto-conocimiento (carácter adquirido), pero en tanto que la invariabilidad de la voluntad parece una tesis de mayor rango en la metafísica schopenhaueriana, es obligada una interpretación detenida de la noción de libertad referida a la esencia del carácter, interpretación que ha de centrarse en el papel performativo del conocimiento.

No obstante, además de esta cuestión del carácter adquirido y el intelecto, la estrategia de Schopenhauer tiene un sentido polémico, especialmente respecto a algunas corrientes idealistas de inicios del siglo XIX. En concreto, la concepción del sujeto a la vez como reflejo inmutable de una voluntad predeterminada, y exigiéndole también esta característica de la *aseidad* u originalidad para salvar la responsabilidad de la acción, entraña una polémica con el panteísmo: mientras que concuerda con éste en lo que hace a su visión determinista de la acción humana, difiere radicalmente en la valoración del mundo, pues lejos de ser de naturaleza divina, lo considera fruto de una voluntad que genera un dolor y un mal constantes e irremediables.

En lo que sigue, trataremos de profundizar tanto en el aspecto del papel y función del conocimiento en la adquisición de un carácter como en la relación de la posición de Schopenhauer respecto a algunos de sus antecesores y oponentes coetáneos, en concreto, respecto a la polémica con algunos planteamientos que podemos considerar monistas en ontología y que están en el centro del debate sobre el panteísmo.

### 3.1. Autoconocimiento y libertad (§8)

Partiendo de su visión histórico-filosófica, de acuerdo con la cual el problema de la libertad moral sólo se pudo plantear correctamente en la modernidad (tras la reformulación del problema por San Agustín), Schopenhauer considera polémicamente algunas tesis, especialmente una que atribuye a Aristóteles,<sup>51</sup> de acuerdo con la cual la acción genera el carácter, la actuación produce un modo de ser (FW, 422),<sup>52</sup> mientras que

---

<sup>51</sup> La polémica con Aristóteles se encuentra especialmente concentrada en FW, 422-423.

<sup>52</sup> Schopenhauer remite a *Ética nicomáquea*, II, 2 y III, 7; citamos un pasaje que ilustra la tesis contra la que se revuelve Schopenhauer: «Primeramente, entonces, hemos de observar que está en la naturaleza de tales cosas el destruirse por defecto o por exceso, como lo observamos en el caso de la robustez y la salud

para Schopenhauer sucede al contrario: la acción no es más que el resultado de un carácter dado y unos motivos conocidos, y nunca se puede generar o modificar ese carácter. Así pues, para recapitular lo que se ha expuesto, a esta tesis sobre la invariabilidad del carácter («*el ser humano no cambia nunca*» FW, 409), hay que añadir la exigencia de *aseidad* y, por ende, de autocreación («sólo en caso que él mismo [el ser humano] sea su propia obra, esto es, que tenga *aseidad*, es responsable de su obrar»; FW, 429-431). Esta segunda exigencia de *aseidad* (y sus implicaciones para el teísmo) la relaciona Schopenhauer con algunos de sus predecesores: partiendo del problema de armonizar la responsabilidad humana con la justicia y la omnipotencia divina planteado por Agustín de Hipona, recurre a algunos predecesores como Hume<sup>53</sup> o Kant<sup>54</sup>, que mostrarían la incompatibilidad entre responsabilidad humana y la creación del ser humano por Dios. En caso que primase la tesis teológica, entonces la responsabilidad humana quedaría en suspenso, de modo que para salvar ésta, Schopenhauer tendrá que plantear de otro modo la tesis de la connaturalidad e inmutabilidad del modo de ser humano.

---

[...]. Así sucede también con la moderación, virilidad y demás virtudes: pues el que huye de todo y tiene miedo y no resiste nada se vuelve cobarde; el que no teme absolutamente a nada y se lanza a todos los peligros, temerario; asimismo, el que disfruta de todos los placeres y no se abstiene de ninguno, se hace licencioso, y el que los evita todos como los rústicos, una persona insensible» (Aristóteles: *Ética nicomáquea*. Trad. y notas de J. Pallí. Madrid: Gredos, 2000, p. 55 [*Et. Nic.*, II, 2, 1104a, 11-25]). Sobre la tesis del carácter innato de la virtud, Schopenhauer se manifiesta a favor por ejemplo en FW, 412.

<sup>53</sup> De Hume cita Schopenhauer las pp. 100-101, según la edición Selby-Bigge, del *Enquiry concerning Human Understanding*, Sec. 8, P. 2, §32: «El Autor último de todas nuestras voliciones sería el Creador del Mundo, el que primero puso en movimiento esta inmensa máquina y dispuso a todos los seres en aquella situación particular, a partir de la cual todo subsiguiente evento, por una inevitable necesidad, debería resultar. Las acciones humanas, por consiguiente, o no pueden tener vileza moral en absoluto, procediendo de causa tan buena, o, si tienen cualquier vileza, deben implicar a nuestro Creador en la misma culpa, ya que se le reconoce como su última causa y autor. Pues como un hombre que encendiera una mina sería responsable de todas las consecuencias, ya fuera la mecha empleada larga o corta; del mismo modo, si se fija una cadena continua de causas necesarias, aquel Ser, ya sea finito o infinito, que produce la primera, será igualmente el autor de todo el resto, y deberá arrostrar la culpa o ganar el elogio que corresponda» (Hume, David: *Investigación sobre el entendimiento humano*. Trad. de V. Sanfélix y C. Ors. Madrid: Istmo, 2004, p. 227). Según Schopenhauer, Hume consideraría irresoluble la cuestión.

<sup>54</sup> La cita de Kant que le sirve de apoyo corresponde a *KpV*, A180-181: «El ser humano sería una marioneta o un autómatas de *Vaucanson*, construido y puesto en marcha por el supremo Artesano de todos los artificios. Sin duda, la autoconsciencia le convertiría en un autómatas pensante, mas la consciencia de su espontaneidad supondría simplemente un engaño si fuera tenida por libertad, en tanto que sólo merecería ser llamada así en términos comparativos, puesto que, si bien las causas próximas que determinan su movimiento, así como una larga serie de tales causas que remontase sus causas determinantes, serían ciertamente internas, la última y suprema causa sería encontrada sin embargo en una mano ajena» (*Crítica de la razón práctica*. Trad. de R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza, 2000, p. 203).



En principio, se nos ofrecerían dos alternativas posibles: una primera podría consistir en establecer una división en el interior del carácter humano entre un núcleo inmutable e innato, y una superficie variable, de cariz psicológico, de modo que hubiera un espacio para la originalidad en este segundo ámbito. Ahora bien, esta alternativa no es plausible dentro del marco ontológico de Schopenhauer por dos motivos: a) la acción concreta ha de remitir al ser como tal, al núcleo duro (*operari sequitur esse*), con lo cual la exigencia de originalidad o *aseidad* habría de incidir también sobre ese núcleo duro del carácter, con lo cual la división es irrelevante, y b) aunque esta división podría parecer que remite a la división entre carácter empírico (reflejo inalterable del inteligible) y el carácter adquirido, éste no es creado o generado, sino descubierto: el carácter adquirido sólo es el conocimiento logrado sobre el propio carácter empírico. Así pues, la segunda alternativa habría de desarrollar esta posibilidad que apunta al papel del conocimiento de sí para el logro de una conciencia moral.<sup>55</sup>

A continuación, citaré un texto de Schopenhauer en el que se puede apreciar la naturaleza del sujeto del conocimiento y su función en la teoría del carácter; para evitar el absurdo de una necesidad ciega que movería a los individuos de un modo completamente aleatorio, comenta Schopenhauer:

«De esa absurdidad no hay otra salvación más que el conocimiento de que el *ser y la esencia* de todas las cosas es el fenómeno de una *voluntad* efectivamente *libre* que se conoce a sí misma en ese fenómeno, porque su *actuar y obrar* no se puede salvar de la necesidad. Para rescatar la libertad de las manos del destino o del azar, había que trasladarla de la acción a la existencia» (WWV, II, §25, 376).

Así pues, este texto responde al objetivo de escapar al fatalismo que eliminaría la responsabilidad humana;<sup>56</sup> se trata de hacer compatibles determinismo (necesidad de las acciones) y responsabilidad moral mediante la división kantiana entre fenómeno y cosa en sí, terminología que Schopenhauer utiliza para designar esa voluntad como esencia del

---

<sup>55</sup> Y ello aunque se parta de que el papel creativo del conocimiento no afecta tanto al carácter, previo a todo conocimiento, sino a la conciencia moral y al sentimiento de responsabilidad generados por dicho conocimiento: «Todo ser humano es lo que es por su voluntad, posee originariamente su voluntad y su carácter, el *querer* es la base de su esencia: el conocimiento se añade y sirve meramente para mostrarle lo que es. [...] Él es su propia obra antes de todo conocimiento y éste se añade tan sólo para iluminarlo» (HN, III, Foliant I, §44, 91).

<sup>56</sup> En el mismo sentido apuntarían otros textos como el póstumo HN, I, §232, 134-135.

mundo y las realidades empíricas que la objetivan: ahora bien, la realidad empírica que en mayor grado sirve de objetivación de la voluntad es el cuerpo humano. De este modo, este texto sugiere que el sujeto real, el verdadero sustrato de la libertad, no son los individuos particulares, sino la voluntad, tesis ya comentada anteriormente, y que aquí parece ratificarse.<sup>57</sup>

Sin embargo, y pese a que parezca que esta consecuencia sería nefasta para su nominalismo,<sup>58</sup> Schopenhauer se centra en la responsabilidad como un sentimiento fenomenológica y ontológicamente incontrovertible. Dicho sentimiento sería un fundamento «claro y seguro» (FW, 449) para establecer la autoría de las acciones en los individuos y no en una entidad superior como la voluntad universal: la presencia de dicho sentimiento, este hecho de conciencia, sería la garantía de la autoría individual de una acción y, en última instancia, de la libertad. No obstante, la responsabilidad se refiere no tanto a la acción en cuanto tal como al carácter de la que aquélla es una respuesta a unos motivos dados:

«La *responsabilidad*, de la que él es consciente, tan sólo atañe en primera instancia y ostensiblemente a la acción, pero en el fondo también a *su carácter*: de éste se siente él responsable. Y de éste también le hacen responsable los otros, en tanto que su juicio deja de lado inmediatamente la acción para hacer constar las propiedades del autor» (FW, 449).

---

<sup>57</sup> Esta conclusión según la cual sólo la voluntad es libre y los individuos son responsables, pero no libres *stricto sensu*, sufre una tensión semejante a la que se pueda seguir en el caso de Spinoza; en ambos casos tanto la *aseidad* como la libertad se aplicarían bien a la voluntad bien a la naturaleza en sentido óptimo: «Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola [*a se sola*] a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa [*ab alio*] a existir y operar, de cierta y determinada manera» (E, I, Def. VII. Trad. de V. Peña). El propio Schopenhauer remite a esta definición como modelo de su libertad en el capítulo referido a la ética de *Sobre la libertad de la voluntad*: «La responsabilidad tiene a la libertad como condición, pero ésta última a la originalidad. [...] Por tanto, la *aseidad* de la voluntad es la primera condición de una ética seriamente pensada» (WN, 317).

<sup>58</sup> Para un balance del nominalismo de Schopenhauer, véase, Kossler, 2011, y PP, I, 72-73, donde Schopenhauer media entre el nominalismo y el realismo (del cual también es deudor en la medida en que asume la teoría platónica de las ideas). Considero que Julio Quesada apunta bien cuando señala que la tensión entre nominalismo y platonismo en la metafísica de Schopenhauer da pie a que la desindividualización o supresión del principio de identidad recaiga en una “impiedad metafísico-política” como la de colaborar en la represión de la revolución democrática de Frankfurt en 1848: «¿no es, paradójicamente, este platonismo del cenit de la impiedad metafísico-política del propio Schopenhauer? Desde luego alguien podría estar pensando que en esta indiferencia que tiene la madre naturaleza con respecto a sus hijos podría estar la clave del comportamiento de Schopenhauer ante los acontecimientos revolucionarios de Dresde [sic, Frankfurt] de 1848» (Quesada, 1993: 143).

Ahora bien, el propio Schopenhauer es consciente de la paradoja que suscita esta tesis de la responsabilidad por el propio carácter, pues de la responsabilidad se sigue la libertad:

«Donde quiera que radique la *culpa*, tiene también que radicar la *responsabilidad*: y dado que ésta es el único dato que justifica inferir la libertad moral, entonces allí mismo también tiene que radicar la *libertad*, esto es, en el *carácter* del ser humano [...]. Pero el carácter es, como se ha mostrado en el tercer apartado, innato e inmutable» (FW, 450).

Es en este punto en el que el papel del conocimiento de sí cobra importancia; por una parte, el conocimiento empírico que se va logrando con el paso del tiempo genera el carácter adquirido y con él, la conciencia moral (FW, 451). Sin embargo, la paradoja respecto al carácter y la libertad permite una doble lectura desde las coordenadas de Schopenhauer. Pese a insistir en la inmutabilidad del carácter, el propio autor habría planteado, al menos en sus cuadernos de juventud, la siguiente hipótesis: la modificación del carácter no se produce en la experiencia, pero el conocimiento de sí que se va adquiriendo al largo de la vida, produciría una modificación del carácter inteligible. Así lo expresa en el siguiente fragmento póstumo:

«La vida es al ser humano, es decir, a la voluntad, exactamente lo que los reactivos químicos al cuerpo: sólo en éstos se revela lo que es y sólo en tanto que es revelado. La vida es el hacerse visible del *carácter inteligible*: éste no se transforma en la vida, pero sí fuera de la vida y del tiempo a consecuencia del autoconocimiento obtenido a través de la vida» (HN, I, §159, 91-92).<sup>59</sup>

En este texto emerge la doctrina soteriológica de Schopenhauer: la modificación del carácter, de la voluntad en última instancia, se logra en un ámbito no mundano ni temporal, pero lo que lo hace posible es el conocimiento de uno mismo. Como ha insistido Malter, la finalidad última de la filosofía schopenhaueriana es la salvación o liberación respecto al yugo de la voluntad. No obstante, en sus obras publicadas Schopenhauer no insiste sobre esta posible modificación extramundana del carácter inteligible por el conocimiento logrado vitalmente, lo cual sería problemático para la

---

<sup>59</sup> La misma metáfora de los reactivos químicos es utilizada en otro póstumo de ese mismo año de 1814 HN, I, §153, 89.

coherencia del estatuto trascendente del carácter inteligible, sino que, como en su ensayo sobre la libertad, se ciñe más al punto de la responsabilidad y la conciencia moral como frutos del conocimiento de sí, sin matizar el problema de la inmutabilidad del carácter: éste, en la medida en que es una concreción de la voluntad, más que modificado ha de ser negado mediante la consecución de un nuevo modo de conocimiento. La negación de la voluntad individual (*Willensverneinung*) pasa por la superación del carácter (*Aufhebung des Charakters*), para lo cual es necesario el autoconocimiento.<sup>60</sup>

En esta segunda alternativa cobra vigencia la libertad intelectual, obviada en un principio, porque es en ella donde el intelecto y el conocimiento tienen un mayor papel: la libertad intelectual, por tanto, consiste en la elección de motivos, en un conocimiento de sí respecto al cual hay que escoger los principios más adecuados. Las acciones reprobables, como los delitos, responderían a un falseamiento de los motivos por un error intelectual, con lo cual Schopenhauer concluirá que un código penal tiene como función principal la disuasión, presentar un motivo en contra, advertir de la contrapartida de la posible acción; en el castigo no se trata de una pena compensatoria, una venganza de la sociedad, sino de la ejecución de un motivo que pretendía evitar la comisión del delito. En este punto se puede apreciar una continuidad entre la ética y la teoría del derecho en Schopenhauer: dada la inmutabilidad del carácter, relacionada con la imposibilidad de una ética prescriptiva (ésta es la principal crítica a Kant), se hace necesario un sistema de derecho que ofrezca contramotivos que guíen la acción y contrarresten las inclinaciones humanas.

Ahondando en esta segunda vía explicativa, según la cual se mantendría la inmutabilidad del carácter, topamos con serias dificultades. Además de la ya apuntada de acuerdo con la cual sólo la voluntad como cosa en sí puede ser libre, pero a costa de la sumisión de los individuos a su carácter inteligible, resulta también que precisamente esa libertad trascendente e impersonal, más allá del principio de individuación, genera un sentimiento de responsabilidad en los individuos empíricos; esto es, la libertad se traslada a un nivel trascendente, alcanzable para los sujetos humanos tan sólo en la medida en que puedan renunciar a su corporalidad (ascetismo), y, sin embargo, produce un sentimiento

---

<sup>60</sup> Rudolf Malter ha señalado que la transformación del conocimiento sólo es posible por el conocimiento místico intuitivo e inexplicable que Schopenhauer postula como única posibilidad de liberación de la voluntad, nunca por un conocimiento empírico (Malter, 1991: 413 y ss.).

de responsabilidad individual en cada sujeto por ser lo que es, aunque no pueda hacer más que conocerse a sí mismo:<sup>61</sup> en este sentido hemos hablado de responsabilidad epistémica (por conocerse bien a uno mismo) frente a una responsabilidad ontológica (por el modo de ser) que no tiene sentido dado que el carácter es innato e inmutable. En cierto modo, podemos seguir la interpretación de Philonenko al respecto, según la cual el papel del conocimiento de sí no es más que desengañarnos sobre nosotros mismos y mostrarnos la necesidad de nuestras acciones con el fin de emitir reservas sobre sí, de aceptarnos con unas determinadas limitaciones para lograr un contento con nosotros mismos sin necesidad de presentar ningún mandato o imperativo que sirva de norma general, lo cual está alejado de la ética de Schopenhauer.<sup>62</sup>

No obstante, esto chocaría con los conceptos de *aseidad* y originalidad que Schopenhauer parece requerir en su teoría del carácter y su desplazamiento de la libertad del obrar al ser: esta tensión es muestra de la dificultad de articular una teoría ética que utiliza conceptos tan cargados metafísicamente con una sabiduría mundana, a la cual iba referido tanto el carácter adquirido como ese saber sobre uno mismo. En última instancia, la libertad no se mostraría en las acciones concretas de cada individuo, sino en el carácter que ellas mismas reflejarían y que solo se revelaría quizá al final de la vida, lo cual presupondría un punto de vista *sub specie aeternitatis* desde el cual se pudiera apreciar esa libertad en su totalidad, un punto de vista inalcanzable en principio para los individuos y que representa la posición trascendente de esa voluntad o esencia del mundo.

Esta problemática de una entidad única que constituye la esencia de la realidad, a la cual remite el carácter inteligible de cada individuo supondría un monismo ontológico que estaría emparentado, aunque críticamente, con algunas teorías panteístas<sup>63</sup>. De hecho, Schopenhauer remite en diversos lugares de su obra a Spinoza, pero también es relevante la posición respecto a la filosofía de Schelling, cuyo escrito sobre la libertad dejó una marcada huella en su filosofía.

---

<sup>61</sup> Esta paradoja es calificada por Simmel como «la cualidad mística de la libertad», el núcleo que justifica la cita que Schopenhauer atribuye a Malebranche de acuerdo con la cual «la libertad es un misterio» (Simmel, 2004:198-199).

<sup>62</sup> Philonenko, 1989: 265 y 277-280. En la misma línea de atribuir un papel performativo al conocimiento, y por ende a la filosofía, véase Young, 1987: 104-105.

<sup>63</sup> Para una comparación más desarrollada entre la sustancia de Spinoza y la voluntad de Schopenhauer, véase Brann, 1970: 147 y Schulz, 1995: 133.

### 3.2. La polémica sobre libertad y panteísmo (§9)

La polémica de Jacobi con Lessing y Mendelssohn sobre el peligro del panteísmo para la libertad humana establece uno de los hitos del idealismo alemán, situando a Spinoza como un referente ineludible a tener en cuenta. Por razones internas a la propia filosofía de Schopenhauer, éste también tuvo que referirse al autor de la *Ethica more geometrico demonstrata* y polemizar con él. Aunque no podemos entrar en profundidad en una comparación de ambos pensadores, se hace ineludible apuntar algunas consideraciones que nos han de permitir una mejor comprensión tanto de la propia perspectiva schopenhaueriana como de su crítica a una posición como la de Schelling, que atrae nuestro interés en tanto que valorada ambivalentemente por Schopenhauer.

En lo que sigue vamos a ofrecer algunas consideraciones sobre la exposición crítica que del panteísmo spinoziano presenta Schopenhauer, para a continuación pasar a la crítica de éste a Schelling, pues desde su perspectiva ambas posiciones estarían estrechamente relacionadas.

#### a) Spinoza o «el fracaso de la ética» (§10)

En primera instancia, Schopenhauer reconoce el valor de la filosofía de Spinoza al considerarlo un predecesor del idealismo trascendental, pues ofrecería una aún no bien definida distinción entre fenómeno y cosa en sí.<sup>64</sup> Una muestra de los textos que le servirían a Schopenhauer para defender a Spinoza como predecesor de su posición idealista sería por ejemplo el siguiente: «Las ideas que tenemos de los cuerpos exteriores revelan más bien la constitución de nuestro propio cuerpo que la naturaleza de los

---

<sup>64</sup> El texto en que Schopenhauer afirma esto no es recogido por la edición de Lütkehaus, que lo considera un añadido no autorizado para su publicación, pero sí por la de Hübscher (fuente de las más recientes traducciones castellanas), en la página 11 del primer volumen de *Parerga y Paralipómena*: «Spinoza pone de manifiesto un innegable *idealismo trascendental*, en concreto, un conocimiento, aunque solo general, de las verdades claramente expuestas por Locke y, sobre todo, por Kant; es decir, una distinción real del fenómeno y de la cosa en sí, junto al reconocimiento de que solo el primero nos es accesible» (PP, I, ed. Hübscher, p. 11; trad. de Pilar López de Santa María). Esto mismo ocurre en otros lugares donde trata sobre Spinoza (pp. 77-78), por lo que podemos suponer que fueron añadidos en la edición canónica de Frauenstädt, pero no incorporados en la última edición revisada por Schopenhauer mismo.

cuerpos exteriores» (*Et.*, II, Prop. 16, cor. II; ed. cit., p. 152). No obstante, más allá de este esbozo de idealismo trascendental *avant la lettre*, una de las críticas más importantes al panteísmo de Spinoza es que lo considera una «realización» de la prueba ontológica de Descartes: esto es, convertir en razón real lo que en Descartes era razón del conocimiento (Dios como garante epistemológico), identificando mundo y Dios (SG, §8, 26-28).<sup>65</sup> Por tanto, Spinoza confundiría dos formas del principio de razón: la *ratio cognoscendi* con la *ratio essendi*, formas que Schopenhauer trata de distinguir en su tratado de juventud, error que se extendería a su terminología fundamental.<sup>66</sup>

Pero la diferencia va más allá de esta confusión sobre el principio de razón; afecta especialmente al concepto de voluntad. Spinoza, pese a llegar a la misma conclusión sobre la necesidad de la voluntad humana y la crítica del libre albedrío, parte de una concepción de la voluntad que Schopenhauer no puede admitir en tanto que la identifica con el entendimiento (WWV, I, §55). En las prop. 48 y 49 del segundo libro de la *Ética* se define la voluntad como la facultad de afirmar o negar y, en última instancia, se identifica con el entendimiento, mientras que para Schopenhauer éste no es más que un instrumento subsidiario que está al servicio de la primera.<sup>67</sup> Todas estas dificultades (respecto al concepto de voluntad, al principio de razón, etc.) se traducirían en una gran crítica que Schopenhauer expone en el capítulo dedicado a la ética en el segundo volumen de su obra principal; en la filosofía de Spinoza la metafísica arrolla a la ética:

«Spinoza intenta en algunos lugares salvarla [a la ética] mediante sofismas, pero en su mayoría directamente la abandona y explica, con un atrevimiento que provoca sorpresa e indignación,

---

<sup>65</sup> No deja de ser significativo que este pasaje del ensayo sobre el principio de razón, en principio dedicado a Spinoza, acabe con una crítica al panteísmo y al escrito sobre la libertad de Schelling.

<sup>66</sup> «En general Spinoza comete el gran error de abusar intencionadamente de las palabras para designar conceptos que en todo el mundo refieren otros nombres, y por el contrario les arrebató el significado que tienen por doquier: así denomina “Dios” a lo que en todas partes se llama “mundo”, “el derecho” a lo que por doquier es llamado “la fuerza”, y “la voluntad” a lo que en todo el mundo se denomina “el juicio”» (PP, I, 19).

<sup>67</sup> «Entiendo por “voluntad” la facultad de afirmar y negar, y no el deseo; es decir, entiendo aquella facultad por la que el alma afirma o niega lo verdadero o lo falso, y no el deseo, por el que el alma apetece o aborrece las cosas» (*Et.*, II, prop. 48, escolio; ed. cit., 185). «La voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo» (*Et.*, II, prop. 49, corolario; ed. cit., 186). El primer texto muestra el desplazamiento terminológico que molesta a Schopenhauer, pues su concepto de voluntad estaría más cercano a la *cupiditas* que a la *voluntas* en Spinoza: recordemos que el deseo (*cupiditas*) sería la esencia del ser humano (*Et.*, III, Definiciones de los afectos, I; ed. cit., p. 261).

como meramente convencional, y por tanto como fútil, la distinción entre justicia e injusticia [*Recht und Unrecht*] y en especial entre bueno y malo» (WWV, II, §47, 685).

Por tanto, según Schopenhauer, la identificación entre mundo y Dios acabaría difuminando cualquier criterio de distinción entre bien y mal, provocando una especie de aniquilación de la propia ética a manos de una metafísica panteísta.<sup>68</sup> El filósofo de Danzig pretende haber superado esa deficiencia del panteísmo ofreciendo una ética como culminación de su metafísica, o como lo ha expresado Pilar López de Santa María, la ética sería «el sistema mismo».<sup>69</sup>

En última instancia, el propio Schopenhauer expone su punto de contacto y su diferencia fundamental con el panteísmo; el acuerdo se centra en el monismo (Schulz, 1995: 133-134), el desacuerdo en la concreción de éste y, por consiguiente, en el estado de ánimo fundamental que rezuma su filosofía:

«Con los *panteístas* sólo tengo en común aquel *εν και παν*, pero no el *παν θεος*, porque yo no asciendo más allá de la experiencia (tomada en el sentido más amplio) ni menos aún entro en contradicción con los datos que tenemos ante nosotros» (WWV, II, §50, 747).

Esa noción de experiencia incluye la elevación al concepto de voluntad como una entidad metafísica a partir de una serie de conocimientos empíricos; en algún sentido, Schopenhauer considera que el conocimiento de la voluntad sigue una especie de inducción epistemológica que parte en principio de datos empíricos hasta llegar a la intuición de esa voluntad, mientras que los panteístas partirían *ab initio* de una noción previa de Dios o Absoluto.

---

<sup>68</sup> Schopenhauer remite a las definiciones de bien y mal de Spinoza en la *Ética*: «I. Entiendo por *bueno* lo que sabemos con certeza que nos es útil. II. Por *malo*, en cambio, entiendo lo que sabemos con certeza que impide que poseamos algún bien» (*Et.*, IV, Def. I-II; ed. cit., 290). Sin embargo, si comparamos estas definiciones con las del propio Schopenhauer, se podría pensar que éste no habría ido mucho más allá en el problema de sobrecargar su ética con una metafísica demasiado comprometida con un concepto de voluntad como el suyo: «Ahora queremos remitir el concepto *bueno* a su significado, lo que rara vez puede ocurrir. Este concepto es esencialmente relativo y designa la *adecuación de un objeto a alguna determinada pretensión de la voluntad*» (WWV, I, §65, 467). Sobre el concepto de derecho, Schopenhauer se opone a su identificación con la idea de fuerza o potencia, que Spinoza expone por ejemplo en el cap. 16 del *Tratado teológico-político*.

<sup>69</sup> P. López de Santa María en la p. IX de la introducción a su edición de *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI, 2002.



No obstante, el punto de desacuerdo radical es la consecuencia que se sigue de la concreción de la sustancia única:

«Si el mundo es una teofanía, entonces todo lo que hace el ser humano, y también incluso el animal, es igualmente divino y óptimo: nada se puede criticar y nada se puede elogiar frente a otra cosa, por tanto, no hay ética alguna» (WWV, II, §47, 686).<sup>70</sup>

Esto es para Schopenhauer el optimismo más extremo, pues significa la imposibilidad de introducir nada en el mundo; a nuestro juicio, Schopenhauer acabaría atribuyendo a Spinoza un optimismo metafísico respecto al mundo más propio de Leibniz, pues el monismo de Spinoza no implica ni mucho menos un optimismo como el que le atribuye Schopenhauer; en él los afectos son muestra de incrementos y disminuciones de potencia (y por ello de realidad) en los modos del mundo como naturaleza. El objetivo de Schopenhauer no es otro que hacerle un lugar en el sistema a su propuesta de ascetismo: «que para mí el mundo no colma completamente la posibilidad de todo ser, sino que en éste queda todavía mucho espacio para lo que designamos sólo negativamente como la negación de la voluntad de vivir» (WWV, II, §50, 749). Así pues, una de las razones, y no de las menos importantes, para criticar la posición de Spinoza sería su supuesta saturación ontológica del mundo, o dicho de otro modo, su afirmación del ser del mundo y su concepción de la *laetitia*, un afecto afirmativo de las capacidades del ser humano, como uno de los afectos que habría que promover, frente a la actitud ascética de liberación de la voluntad (y del deseo en la terminología de Spinoza), posición de Schopenhauer en la que la compasión no sería criticada por su relación con la tristeza (para Spinoza, una transición a una perfección menor), sino ensalzada como el sentimiento básico y fundante de toda moralidad. Así se entiende la consideración

---

<sup>70</sup> En WN, 316 comenta Schopenhauer que su metafísica podría haberse titulado “Ética” con mejores razones que la de Spinoza, pues considera una ironía haberle puesto tal título y remite con indignación a *Et.*, IV, prop. 37; aquí encontramos una concepción del estado natural y el civil que repele a Schopenhauer, entre otras cosas, porque parte de un supuesto que pone en peligro su concepción del ascetismo y la negación de la voluntad: «ningún afecto puede ser reprimido a no ser por un afecto más fuerte que el que se desea reprimir, y contrario a él» (*Et.*, IV, prop. 37, esc. II; ed. cit., p. 327). En este escolio, Spinoza vincula su teoría de los afectos con una concepción política, y se encuentra en las antípodas de Schopenhauer, pues haría imposible algo así como una negación de la voluntad: la negación de cualquier afecto o volición sólo es posible gracias a la afirmación de otro contrario, pero en última instancia afirmación de esa voluntad (deseo en Spinoza) que quiere aniquilar Schopenhauer.

schopenhaueriana de que en la filosofía de Spinoza la metafísica panteísta haya conducido a un fracaso de la ética.<sup>71</sup>

En definitiva, la crítica a la posición ontológica de Spinoza remite a las consecuencias éticas que de ella se siguen como lo es el problema de la *afirmación* de las potencias humanas frente al ideal ascético y de *negación y mortificación* de la voluntad en Schopenhauer. Sin embargo, pese a esta diferencia tan radical en la articulación entre ética y metafísica, hay un presupuesto ontológico que comparten: la negación de la libertad como libre arbitrio. Es por ello por lo que Schopenhauer sitúa a Spinoza entre sus predecesores en su escrito sobre la libertad de la voluntad.

Precisamente sería esta concepción determinista de la acción humana la consecuencia del monismo ontológico de ambos, bien se concrete en la naturaleza, bien en un Dios o bien en una entidad como la voluntad de Schopenhauer. El siguiente pasaje es una buena muestra de la identidad monista y de la necesidad determinista en la filosofía de Schopenhauer:

«Imaginémonos un hombre que, estando en la calle, se dijera: “Son las 6 de la tarde, la jornada de trabajo ha acabado. Ahora puedo dar un paseo; o puedo ir al club; también puedo subir a la torre, a ver la puesta de sol; también puedo ir al teatro; y puedo visitar a este o aquel amigo; puedo también descender corriendo hacia la puerta de la ciudad, hasta el ancho mundo, y no volver nunca. Todo eso depende sólo de mí, tengo total libertad para ello; sin embargo, ahora no hago nada de eso sino que, igual de voluntariamente, me voy a casa con mi mujer”. Esto es exactamente igual que si el agua dijera: “Puedo formar altas olas (¡sí!, en el mar y la tormenta); puedo bajar impetuosa (¡sí!, en el lecho de la corriente), puedo lanzarme espumeante y burbujeante (¡sí!, en la cascada), puedo ascender libremente en el aire como un chorro (¡sí!, en la fuente), finalmente puedo hervir y desaparecer (¡sí!, a 80° de temperatura); sin embargo, no hago nada de todo lo anterior, sino que permanezco libremente, tranquila y clara en el estanque especular. Así como el agua sólo puede hacer todo aquello cuando se dan las causas determinantes de una u otra cosa, del mismo modo aquel hombre no puede hacer lo que se figura más que bajo la misma condición» (FW, 400).

---

<sup>71</sup> Schulz plantea la hipótesis de que la ética de Schopenhauer sea consecuencia de la metafísica spinoziana (Schulz, 1995: 135). Dicho de otro modo, su tesis es que la articulación entre metafísica monista y ética de la compasión es más consecuente en Schopenhauer que en la ética spinoziana.

Esta concepción determinista de la acción humana, análoga a la de un acontecimiento natural, se puede encontrar también en el famoso ejemplo de la piedra consciente de su conato en la carta 58 de Spinoza a Schuller.<sup>72</sup> El presupuesto de un monismo ontológico parece conllevar en ambos casos una concepción de la libertad como necesidad; en el mismo sentido apuntaría otro predecesor señalado por Schopenhauer y que habría influido notablemente sobre Spinoza: Thomas Hobbes.<sup>73</sup>

Es notable también que entre sus predecesores cuente a Schelling, quien en su escrito sobre la libertad se ocupase también del panteísmo y de la compatibilidad entre la libertad y la necesidad (que en su caso se formula como la exigencia de sistematicidad en el saber filosófico, esto es, la tensión ocurre entre libertad y sistema). A continuación nos detendremos someramente en la lectura crítica que de dicho texto propone Schopenhauer.<sup>74</sup>

#### b) Schelling o «el Catecismo de la libertad» (§11)<sup>75</sup>

No hay duda de la inquina con la que Schopenhauer se refería a Schelling, Fichte y Hegel en cuanto la oportunidad lo hacía posible. Aun así, respecto a los dos primeros, Schopenhauer profesaba un relativo reconocimiento, puesto que consideraba que «ambos están contenidos en mí, pero no yo en ellos, es decir, lo poco de cierto que hay en sus doctrinas está contenido en lo que he dicho» (HN, IV, 1, Pandectae II, §183, 231). En

---

<sup>72</sup> «Yo llamo libre a aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza; coaccionada, en cambio, la que está determinada a existir y a obrar de cierta y determinada manera. [...] Ve usted, pues, que yo no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad». (Spinoza, Baruch: *Correspondencia*. Ed. y trad. de A. Domínguez. Madrid: Alianza, 1988, carta 58, pp. 336 [ed. Gebhardt, 265]).

<sup>73</sup> En *Leviatán* encontramos la misma comparación de la voluntad humana con una corriente de agua que utilizaba Schopenhauer para mostrar la necesidad con la que se producen las acciones humanas: «*Libertad y necesidad* son consistentes: como en el caso del agua, que no sólo tiene *libertad*, sino una *necesidad* de descender por el canal, del mismo modo ocurre en las acciones que los hombres realizan voluntariamente, las cuales, en tanto que proceden de la voluntad, proceden de la *libertad*. Y asimismo, en tanto que todo acto de la voluntad humana, y todo deseo e inclinación, proceden de alguna causa, y ésta de alguna otra, en una cadena continua (cuyo primer eslabón está en la mano de Dios, la primera de todas las causas), proceden de la *necesidad*» (Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Oxford: OUP, 1996, II, cap. XXI, §4, p. 140 [ed. Head, 108]). Como en el caso de Spinoza, además de esta concepción de la libertad, Hobbes comparte con Schopenhauer algunos presupuestos políticos, aunque el alemán trate de criticar conceptos básicos de Hobbes como el de derecho.

<sup>74</sup> Se encuentra en proyecto una edición de las notas manuscritas del ejemplar del *Freiheitschrift* de Schelling utilizado por Schopenhauer a cargo de L. Hühn.

<sup>75</sup> La expresión entrecuadrada pertenece a Schopenhauer y, como la correspondiente a Spinoza, es indicativa de la orientación crítica del primero hacia el autor mencionado.

concreto, por lo que se refiere a Schelling cabe tener en consideración la acidez de su crítica, insistiendo en su falta de originalidad y su eclecticismo, a la vez que le reconoce el valor de su filosofía natural, que habría servido para revestir y darle cuerpo al esqueleto de la filosofía spinoziana.<sup>76</sup>

En este sentido cabría tener en cuenta las posibles influencias de estos autores sobre el pensamiento de Schopenhauer. Aquí me limitaré a un aspecto concreto: el escrito de Schelling sobre la libertad humana, titulado *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*. Nuestra referencia a este texto de Schelling encuentra su justificación en las propias referencias críticas de Schopenhauer, quien ya en su época de estudiante manifestaba una enconada oposición hacia este texto, lo cual revela en cierto modo una cercanía, pues es de las teorías más próximas de las que cabe realizar una crítica más ácida. Ciertamente, en lo que concierne al escrito sobre la esencia de la libertad humana, la principal crítica de Schopenhauer es la falta de originalidad de Schelling, a quien acusa de plagiar a Kant y a Jakob Böhme. Más allá de esta crítica sobre la originalidad (que él mismo consideraba generalmente de poco valor en lo que a él le concernía), pienso que puede ser fructífera una interpretación que contraponga las posiciones de ambos pensadores en este punto para apreciar, por una parte, la inserción y la inflexión de Schopenhauer respecto a este texto clave del idealismo alemán, y, por otra, cómo se generan una serie de problemáticas en las cuestiones ontológicas y prácticas de la libertad. Así pues, a continuación trataré de dilucidar la posición de Schelling, para luego ofrecer una somera contraposición entre ambos.

De modo preliminar cabe tener en cuenta que una de las polémicas que conformaron lo que sería el idealismo alemán postkantiano fue la polémica sobre el spinozismo que inició Jacobi en sus críticas a Lessing, Mendelssohn e incluso Herder, y

---

<sup>76</sup> De nuevo, el texto que da testimonio de esto no se encuentra en la edición de Lütkehaus, sino en la de Hübscher, pp. 26-27: «En efecto, él [Schelling] ha utilizado la ciencia natural de nuestro siglo para vivificar el abstracto panteísmo spinoziano. Spinoza, que carecía de todo conocimiento de la naturaleza, había filosofado a la buena de Dios a partir de meros conceptos abstractos y, sin conocer verdaderamente las cosas mismas, edificó desde ahí su teoría. El haber revestido ese flaco esqueleto de carne y color, haberle transmitido vida y movimiento del mejor modo posible aplicándole la ciencia natural [...]: ése es el innegable mérito de Schelling en su filosofía de la naturaleza, la cual constituye también lo mejor de entre sus múltiples ensayos y nuevos intentos» (PP, I, ed. Hübscher, 26-27; trad. de Pilar López de Santa María). En este sentido de la filosofía de la naturaleza, destacaba Paul Wapler (1905) la influencia de Schelling sobre Schopenhauer, especialmente en un breve texto póstumo de 1812 titulado «Un pequeño sistema» (HN, I, §34, 21).

que alcanzaron al propio Schelling.<sup>77</sup> El escrito de este último sobre la libertad de 1809 refleja a la perfección su intención de hacer compatibles la libertad (en su sentido más radical y que definirá él mismo) y la necesidad (que está representada por la pretensión de sistema de la filosofía idealista), un conflicto que Schelling considera «el punto central más íntimo de la filosofía» (WMF, 333).<sup>78</sup>

Con el fin de precisar los puntos de intersección entre la reflexión schopenhaueriana y el escrito de Schelling, nos centraremos en los siguientes aspectos, siendo conscientes de la posible parcialidad con la que nos ocupamos de un texto de una gran riqueza: la reformulación del panteísmo por parte de Schelling, la articulación de necesidad y libertad, y, por último, los conceptos de bien y mal a los que remite su concepción de la libertad.

*La reformulación del panteísmo.* Dado que Jacobi había iniciado una polémica sobre el panteísmo de Lessing afirmando que de éste se seguiría el fatalismo, esto es, la total ausencia de libertad, Schelling se ve forzado a enfrentarse a dicho argumento, analizando diversas posibilidades que podría tomar el panteísmo para exponer una concepción de éste en la que se pudieran hacer compatibles la libertad humana y la necesidad. A este respecto es significativo que Schelling remita a la mística y la religión como un ámbito en el que se habría apuntado la posible solución, antes de analizar las concepciones del panteísmo que va a criticar, pues su propuesta va a estar marcada por la teología cristiana.

Si seguimos el comentario de Heidegger (Heidegger, 1996: 87-89), Schelling expondría tres concepciones del panteísmo (que comparten la tesis “Dios es todo”), pero que va a rechazar: 1) la «total identificación de Dios con las cosas» (WMF, 340), o como

---

<sup>77</sup> Hay edición española en *Cartas a Mendelssohn y otros textos*. Ed. y trad. de J. L. Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996. Además de estas cartas, tras la crítica de Schelling a Jacobi en el ensayo sobre la libertad humana, Jacobi en 1811 respondió con *De las cosas divinas*, al que replicó de nuevo Schelling en 1812 con su *Memorial del escrito* «De las cosas divinas».

<sup>78</sup> La edición utilizada del escrito de Schelling es la siguiente: SCHELLING, F.W.J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Ed. bilingüe y trad. de H. Cortés y A. Leyte. Barcelona: Anthropos-MEC, 1989. Para referirnos a ella utilizaremos las iniciales WMF (que remiten al título original) y la paginación de la edición de las obras completas en alemán. También se han tenido muy en cuenta tanto la exposición de este texto por parte de Heidegger (Heidegger, M., *Schelling y la libertad humana*. Trad. de A. Rosales. Caracas: Monteávila, 1996) como el apartado correspondiente del libro de Nicolai Hartmann dedicado al idealismo alemán (Hartmann, N., *El idealismo alemán*. Tomo I. Fichte, Schelling y los románticos. Trad. de H. Zucchi. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1960).

apunta Heidegger “todo es Dios”, teoría atribuida erróneamente a Spinoza, según Schelling, pues el autor de la *Ética* distinguiría claramente entre lo que es en sí y lo que es en otro, de modo que no habría una identificación. Desde este punto de vista, Dios no sería más que la suma de las cosas, lo que sería tanto como no ser nada. Por tanto, esta concepción del panteísmo acabaría en un nihilismo, una reducción de Dios a la nada. 2) El segundo planteamiento panteísta revisado es aquel que diviniza cada entidad particular, también atribuido a Spinoza, según Schelling; se trataría de una doctrina que reduciría la idea de divinidad a cualquier objeto empírico, con lo que acabaría también con la concepción teológica de Dios. 3) El último modelo de panteísmo que critica sería la inversa de 1), pues al decir que las cosas son nada, afirma que “Dios es todo”: «Si fuera de Dios [...] no hay nada, ¿cómo puede Él ser todo, más que de modo meramente verbal? De esta manera todo el concepto de panteísmo parece desmoronarse y desaparecer en la nada» (WMF, 344). Así pues, el concepto de panteísmo parece conducir a su propia desaparición (e incluso se apunta el problema del nihilismo como su derivado) al ser interpretado de estos tres modos. En consecuencia, si se interpreta el panteísmo, el sistema por excelencia para Schelling, de acuerdo con estos esquemas, es ineludible no sólo su incompreensión, sino también la dificultad respecto a la libertad.<sup>79</sup>

Con esta disolución del concepto, Schelling trataba de corregir la crítica de Jacobi a Spinoza en el sentido de que su presunto fatalismo no provendría tanto de su concepción panteísta del universo como de la ontología y el mecanicismo de éste. Desde su punto de vista idealista, y tomando como referente la *Crítica del juicio* kantiana, Schelling intenta defender una teleología organicista que supere la concepción causal y mecánica de la naturaleza por parte de Spinoza (WMF, 346 y ss.): en este sentido, también Schopenhauer se encontraría en el mismo paradigma explicativo que Schelling,

---

<sup>79</sup> Odo Marquard extiende esta paradoja (que Heidegger restringe a las posiciones criticadas por Schelling) a la teología del idealismo sostenida por el propio Schelling, quien en sus diversos periodos, al tratar de Dios, apuntaba más hacia sus limitaciones que hacia sus potencias, lo cual indicaba que en su teodicea, el responsable último del mal era el ser humano y no Dios, salvaguardando la tesis de la autonomía humana, el logro principal del idealismo alemán según el propio Marquard: «Estas cuatro tentativas [referidas a los momentos de la obra de Schelling] de una teología filosófica del idealismo invocan siempre a Dios y, sin embargo, al mismo tiempo, lo hacen irreal, pero esto significa que el único responsable del malogrado mundo continúa siendo aquí, en todo momento, el hombre» (Marquard, 2007: 72).

como lo muestra su noción organicista de sistema en el prólogo a la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*.<sup>80</sup>

La crítica a Spinoza por parte de Schelling se condensa en el texto siguiente:

«Y ahora ¡presentemos de una vez por todas nuestra opinión personal y concreta sobre el espinocismo! Este sistema no es un fatalismo porque tome las cosas como comprendidas en Dios, pues, como ya hemos indicado, el panteísmo al menos no hace imposible la libertad formal; por lo tanto, Spinoza debe de ser fatalista por otro motivo independiente del panteísmo. El fallo de su sistema no reside en modo alguno en que sitúe las cosas en *Dios*, sino en que sean *cosas*: reside en el concepto abstracto de los seres del mundo, esto es, en el de la propia sustancia infinita, que para él es también a su vez una cosa. Por ello, sus argumentos contra la libertad son muy deterministas y de ningún modo panteístas. También considera la voluntad como una cosa y después demuestra, como es natural, que en cada actuación, debe estar determinada por otra cosa, la cual, a su vez, está determinada por otra y así hasta el infinito» (WMF, 349).

Así pues, su excesivo determinismo o fatalismo proviene de una concepción reificadora y mecanicista de la realidad; para Schelling esto requiere de una reformulación del panteísmo teniendo en cuenta una filosofía de la naturaleza como organismo vivo, y un análisis del verbo ser para esclarecer la fórmula “Dios es todo”. Nótese también que además de indicar la cosificación de Dios a partir de las entidades naturales, Schelling denuncia también la cosificación de la voluntad, lo cual indica que este concepto va a ser de una importancia crucial, hasta el punto que para Schelling será la realidad primordial en un sentido semejante al de Schopenhauer.

Ahora bien, retomando su pretensión de esclarecer el sentido del verbo ser, y siguiendo la interpretación heideggeriana, cabe destacar una diferenciación originada en una filosofía de la naturaleza organicista como la suya; se trataría de la exposición de la diferencia ontológica entre el ser existente y el ser como fundamento:

«La filosofía de la naturaleza de nuestro tiempo ha establecido por primera vez en la ciencia la distinción entre el ser, en cuanto que existe, y el ser en cuanto mero fundamento de la existencia» (WMF, 357).

---

<sup>80</sup> Hennigfeld, 2006: 461 y ss.

En este punto radica la crítica fundamental a Spinoza por parte de Schelling; así como Schopenhauer le acusaba de confundir la *ratio cognoscendi* con la *ratio essendi* respecto a Dios, Schelling considera que su panteísmo confunde ambos conceptos de ser y por ello no articula correctamente la relación entre Dios y naturaleza, relación que para Schelling ha de adecuarse a esa distinción del modo siguiente: a diferencia del Dios de Spinoza que tendría su fundamento en sí mismo (*causa sui*), Dios en tanto que existente tendría su fundamento en la naturaleza, sería inseparable de tal fundamento, pero no se identificaría con ella. La cuestión es si este ensayo de reformulación del panteísmo a partir de una diferenciación ontológica proveída por su propia filosofía de la naturaleza es satisfactoria, a lo cual podemos responder, por ejemplo, desde la crítica que Jacobi planteara en su respuesta a Schelling en 1811 (*Sobre las cosas divinas*) y el propio Schopenhauer indicara en sus apuntes sobre el intento de réplica de Schelling un año después.

En definitiva estas réplicas tratan de problematizar la noción de “fundamento”: ¿se pretende indicar que Dios está fundamentado en la naturaleza como realidad primigenia? ¿Significa esto que Dios es causado por ella? En todo caso, al concepto de divinidad le corresponde la creación de la realidad mundana, lo cual apunta a un círculo vicioso. Obviando el uso trascendente, no empírico de la categoría de causalidad, y adoptando una perspectiva trascendental, se plantearía no obstante la cuestión de la procedencia y legitimación del principio de causalidad: en este punto el propio Schopenhauer no es claro y lo considera infundamentado, pero en todo caso como legítimo correlato de la experiencia, nunca como un principio explicativo trascendente, con lo cual está ligado a la realidad empírica del mundo.<sup>81</sup>

En los cuadernos de su época estudiantil, leyendo la última respuesta de Schelling en su *Memorial del escrito* «De las cosas divinas», Schopenhauer señala esta dificultad de Schelling y se muestra de acuerdo con la crítica de Jacobi a Schelling por la insuficiencia de tales distinciones ontológicas:

---

<sup>81</sup> Dejamos aquí de lado la crítica de Schopenhauer a las pruebas de la existencia de Dios, en la que ataca a Hegel y en cierto modo a Schelling por rehabilitar la prueba ontológica. A este respecto es muy revelador su tratado sobre el principio de razón suficiente.



«En la p. 7 se sigue que Dios está por encima de la naturaleza, pero ésta es su *razón* [*Grund*], su *fundamento* [*Grundlage*]: si por esto no se entiende *causa* [*Ursache*], creo que no se piensa nada. [...] En las páginas 69 y 70 se encuentran los sofismas más desvergonzados, que se basan meramente en un juego con la palabra *sobre* [*Über*]. La tesis de Jacobi es correcta y significa lo siguiente: la certeza de lo demostrado depende absoluta y completamente de la certeza del argumento o fundamento de la demostración, por lo cual éste [...] tiene que ser mayor, más seguro. Si por ejemplo la ley de causalidad ha de demostrar a *Dios*, entonces la existencia de esta ley tiene que ser más cierta para nosotros que la existencia de Dios: pero si Dios ha creado el mundo, el universo, también ha creado todas las leyes del mismo, y existía por tanto antes de estas leyes, es independiente de ellas [...]. Para demostrar la existencia de Dios de acuerdo con alguna ley, deberíamos por tanto, como dice Jacobi muy correctamente, poner esta ley *sobre o por encima de* [*über*] Dios (como los antiguos con el *fatum* sobre todos los dioses), es decir, hacer existir a Dios *según esta ley*, mientras el mundo existe sólo según la voluntad de Dios: por consiguiente, establecer la existencia de Dios como *dependiente* de aquella ley, pero el mundo como dependiente de Dios» (HN, II, Studienhefte 1811-1818, 330-331).<sup>82</sup>

La crítica de Schopenhauer a Schelling, pues, se centra en este punto en la indefinición de la relación del fundamento con lo existente, que él remite al principio de causalidad, con la consiguiente circularidad entre Dios y la ley de causalidad. En última instancia, la crítica remite a una interpretación teológica de esa distinción ontológica entre lo existente y su fundamento (el monismo de Schopenhauer dejaba de lado a Dios), ya que la diferencia va a radicar sobre todo en la concepción de la voluntad como realidad última y su lectura teológica por parte de Schelling.

*La articulación de necesidad y libertad.* Éste es el núcleo principal del desafío de Schelling en estas investigaciones, conjugar un sistema filosófico sobre la naturaleza en el que reine la necesidad y a la vez mantener la libertad humana para no vaciar de sentido la responsabilidad y la moralidad. Si Schopenhauer considera este asunto como uno de los dos que configuran la filosofía moderna, Schelling lo tiene por el núcleo de la filosofía misma (WMF, 338), y para su resolución habíamos visto que criticaba diversas

---

<sup>82</sup> Esta crítica se encuentra no sólo en la respuesta de Jacobi de 1811 al texto de Schelling sobre la esencia de la libertad humana, sino que la diferenciación de causa y razón conforma la crítica de Jacobi a la formulación del principio de razón de Leibniz en el anexo VII de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. Para la lectura que hace Schelling de tal distinción entre causa y acción, como se ve, insuficiente para Jacobi y Schopenhauer, véase Peetz, 2006: 518 y ss.

concepciones del panteísmo y proponía una distinción ontológica entre el ser existente y el ser como fundamento, que concretaba en Dios y naturaleza respectivamente.

No obstante, el segundo de estos conceptos, el de ser como fundamento es referido a la noción de voluntad, que se caracteriza por unos rasgos en principio no muy diferentes a los que le atribuye Schopenhauer, con lo que se establece entre sus sistemas una base ontológica común de la cual se podrían derivar más afinidades.<sup>83</sup>

«En suprema y última instancia no hay otro ser que querer. Querer es el ser originario [*Wollen ist Ursein*] y sólo con éste concuerdan todo los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación» (WMF, 350).

No obstante, pese a que todos estos predicados los compartiría el concepto de voluntad de Schopenhauer, la relación del querer con la facultad cognoscitiva humana del intelecto no es del mismo tipo: mientras que Schopenhauer insiste en la subordinación de éste a aquélla y en su radical oposición, Schelling postula una relación teleológica de acuerdo con la cual ese querer o voluntad se completa con el entendimiento, al que tiende necesariamente en la naturaleza (versión teleológica de la identidad de voluntad y entendimiento en Spinoza). El querer o voluntad sería el fundamento de la existencia de Dios, «una voluntad que quiere el entendimiento, es el ansia y deseo de entendimiento; una voluntad que no es consciente, sino que presiente, y cuyo presentimiento es el entendimiento» (WMF, 359). Por tanto, aunque comparten una concepción dinámica de la naturaleza como voluntad, Schelling hace de este *Ursein* el fundamento de la existencia de Dios y del mundo, e incluso tiende al entendimiento, definido como su núcleo: «es el entendimiento el que es la voluntad en la Voluntad» (WMF, 359), lo que para el dualismo radical de Schopenhauer entre el entendimiento, aplicado a lo fenoménico, y la voluntad como cosa en sí es insostenible (sólo asimilable a la tesis de Schopenhauer según la cual el intelecto humano hace a la voluntad consciente de sí misma). Más aún, siguiendo la veta teológica de Schelling, se nos presenta otra diferencia

---

<sup>83</sup> Sobre este punto de partida en común véase Hennigfeld, 2006: 466 y ss. Este autor considera que de ese punto de partida común se siguen más consecuencias, como la que propone de eliminar algunas inconsistencias del planteamiento de Schopenhauer recurriendo a conceptos de Schelling; a nuestro juicio tal estrategia no hace justicia ni a uno ni a otro y corre el peligro de pasar por alto diferencias fundamentales como las que atañen al concepto de libertad, del que nos ocuparemos luego.

de gran calado concerniente a sus respectivas concepciones de la voluntad: Schelling plantea una lectura teológica de la voluntad como facultad humana individual, algo que Schopenhauer rechaza completamente,<sup>84</sup> pues precisamente en la diferenciación de su filosofía respecto al panteísmo argumentaba que mientras que la idea de Dios es una X incognoscible, la voluntad era lo más inmediato que podíamos conocer a través de nuestro propio cuerpo y mediante una ascensión que parte de la experiencia subjetiva hasta llegar a la revelación de la voluntad como esencia del mundo, pasando por las ideas como objetivaciones superiores de esa voluntad (WWV, II, §50, 748-749).

Ahora bien, más allá de estas importantes diferencias, hay una raíz común a ambos, y no es otra que Kant y su teoría del carácter inteligible, que Schelling tematiza con el concepto de “acto inteligible” (*intelligible Tat*) mediante el que un sujeto determina su modo de ser y a partir de este modo de ser o carácter se siguen las acciones necesariamente. Esto es, para hacer compatibles libertad y necesidad, Schelling, como Schopenhauer (Hühn, 1998 y 2006),<sup>85</sup> defiende la necesidad de las acciones a partir de un determinado modo de ser, de manera que la libertad se desplaza de la acción al ámbito del ser: «la acción libre se sigue directamente de lo inteligible en el hombre, pero es necesariamente una acción determinada [...], el ser inteligible sólo puede actuar según su propia naturaleza íntima [...], la acción sólo puede proceder de su fuero interno según el principio de identidad y con una necesidad absoluta, la cual es también la única libertad absoluta, pues sólo es libre aquello que actúa según las leyes de su propia esencia y que no se encuentra determinado por ninguna otra cosa ni dentro ni fuera de él» (WMF, 385). Esta definición de libertad, por tanto, remite tanto a las nociones del carácter inteligible y de autonomía de Kant como a la concepción spinozista de libertad como autodeterminación; así, la necesidad absoluta que rige en el ámbito de la naturaleza se identifica con la absoluta libertad, pues ésta ha sido trasladada al ámbito trascendente de lo inteligible, a la constitución misma del sujeto humano.

En esta modificación de la teoría del carácter inteligible, Schelling incide en la noción de acto inteligible, que vendría a ser aquel acto mediante el cual un ser determina

---

<sup>84</sup> «La voluntad del hombre es el germen, oculto en el ansia eterna, del Dios que sólo subsiste todavía en el fundamento; es el rayo de vida divino aprisionado en la profundidad, que Dios percibió cuando concibió la voluntad para la naturaleza» (WMF, 363).

<sup>85</sup> Ya Paul Wapler había destacado la filiación schellingiana del concepto de carácter inteligible (Wapler, 1905: 383).

su modo de ser, pero no en el ámbito de la experiencia, sino más allá de espacio y tiempo. Sería precisamente esta noción el punto más problemático del intento de reconciliación de necesidad y libertad, pues choca con las mismas dificultades que apuntábamos en el caso de Schopenhauer sobre la paradoja de la *aseidad* y la inmutabilidad del carácter inteligible.

Siguiendo esta vía, se puede argumentar que esto supone un punto en común entre ambos pensadores, pues el propio Schopenhauer planteaba la posibilidad de una modificación trascendente del carácter,<sup>86</sup> y ésta es la hipótesis que siguen algunos intérpretes contemporáneos al respecto,<sup>87</sup> el acto inteligible, en ambos, consistiría en la constitución del propio modo de ser, que quedaría fuera del tiempo y las condiciones de la experiencia (WMF, 383-386). Aquí la metafísica de Schopenhauer se acerca al lenguaje mítico más de lo que ella misma quisiera admitir; en unas cartas a J. A. Becker a propósito de esta cuestión, le indica a su discípulo que esta noción de un acto inteligible fuera del tiempo es lenguaje figurado para tratar de explicar aquello que no se puede explicar, para intentar hablar de lo en sí permaneciendo en el plano de la inmanencia.<sup>88</sup>

Además, como en el caso del concepto de voluntad, el concepto de “acto inteligible” posee un cariz teológico en Schelling, mientras que en Schopenhauer el mundo se entiende desde un paradigma antropológico (macrántropos, lo califica en WWV, II, §50). No obstante, como indica Hennigfeld, pese a estas semejanzas «no se ha de ocultar una diferencia *fundamental*. El sistema de Schelling se inicia con el Absoluto-divino y vuelve a él. En la misma medida también argumenta ontoteológicamente el escrito sobre la libertad. El punto de partida de Schopenhauer es una antropología

---

<sup>86</sup> «La vida es el hacerse visible del *carácter inteligible*: éste no se transforma en la vida, pero sí fuera de la vida y del tiempo a consecuencia del autoconocimiento obtenido a través de la vida» (HN, I, §159, 91-92). Esta noción del acto inteligible que determina el carácter de modo inmutable recuerda al mito de Er en *La república*, X, 617 d- 621 b, donde las almas eligen su género de vida. Esta tesis platónica sería el vínculo común a Schopenhauer y Schelling.

<sup>87</sup> Lore Hühn considera que la noción de acto inteligible es el punto común principal entre la filosofía de ambos pensadores como la «decisión originaria» que constituye el carácter de los individuos (Hühn, 2006: 146).

<sup>88</sup> Becker le había indicado a Schopenhauer que si negaba la posibilidad de modificar el carácter, también tenía que ser imposible superarlo y con él la voluntad. En agosto-septiembre de 1844, Schopenhauer se ve empujado a explicar mejor la noción de carácter inteligible, en una línea semejante a la identificación relativa de la voluntad con la cosa en sí: «Que el carácter inteligible de una persona sea un acto de voluntad extra-temporal no lo he presentado como verdad objetiva o como concepto adecuado de la relación entre cosa en sí y fenómeno; más bien lo hecho meramente como imagen y símil, como expresión figurada del mismo asunto» (GB, 217).

ontológica; acaba en una metafísica que –por ejemplo con el concepto de salvación– queda presa de su herencia teológica» (Hennigfeld, 2006: 471).<sup>89</sup> Si bien es cierto que la metafísica de Schopenhauer queda apresada en numerosos conceptos de raigambre teológica y escolástica como el de salvación, *aseidad*, etc., no se puede obviar su intento de crítica hacia posiciones que vinculan en demasía filosofía y religión,<sup>90</sup> como lo sería el caso de Schelling: el caso más evidente sería su concepto de libertad. Hasta aquí hemos intentado mostrar que la articulación de necesidad y libertad se fundamentaba sobre todo en la noción de carácter inteligible, pero no nos habíamos detenido en la definición de aquel concepto de libertad en concreto. He aquí el momento de analizar esta cuestión.

*La concepción de la libertad o del bien y del mal.* Si Schopenhauer había establecido una serie de distinciones en el concepto de libertad y había destacado la exigencia de la propiedad de *aseidad* para garantizar la libertad moral, libertad que remitía al modo de ser o carácter y no ya al obrar o la acción, Schelling propone una definición de libertad que se refiere más bien a este segundo ámbito. Aunque también se había ocupado del problema del “acto inteligible”, esa acción trascendental constitutiva del modo de ser necesario del sujeto, su concepto de libertad se define como sigue:

«El concepto real y vivo es el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal» (WMF, 352).

Cabe recordar la estrategia de Schopenhauer de definir los conceptos relevantes en términos negativos, como el caso de la libertad, definido en términos de ausencia de obstáculos e impedimentos (FW, 361), para entender mejor la oposición a Schelling y su concepción de la libertad como capacidad (*Vermögen*). Sin embargo, la crítica no se dirige meramente a esta diferencia básica y general, sino especialmente al contenido de

---

<sup>89</sup> Wapler señala acertadamente que la oposición entre voluntad e intelecto es mucho más enconada para Schopenhauer que para Schelling, quien plantea una intuición intelectual de esa voluntad, mientras que para Schopenhauer la aprehensión de la voluntad en la corporalidad no tendría ese rasgo intelectual (Wapler, 1905: 385).

<sup>90</sup> La relación entre filosofía y religiones en Schopenhauer es compleja (véase el capítulo dedicado a esta cuestión), pues por una parte las considera enfrentadas, mientras que por otra argumenta que su filosofía presenta el mismo mensaje que alguna de aquellas de forma diferente. Ahora bien, su crítica del empleo de la noción de dios en filosofía, que Schelling utiliza continuamente, es radical: «Los filósofos aficionados [*Spaassphilosophen*] no conocen ni de lejos el problema de la filosofía. Ellos suponen que es *dios*. [...] ¡El mundo, el mundo, asnos! ¡Ése es el problema de la filosofía, el mundo y nada más!» (HN, IV, 1, Specilegia, §151, 302). «Tan pronto como uno habla de *dios*, no sé de qué habla» (HN, IV, 2, Senilia, §37, 12).

esa libertad, esto es, los conceptos de bien y mal, y especialmente a este último, sobre el que Schelling centra su reflexión en torno a la libertad, pues el problema de la teodicea había sido siempre el punto crítico de toda posición panteísta.

Como algunos comentaristas han destacado,<sup>91</sup> Schelling hace del mal no una realidad, sino una posibilidad abierta y constitutiva de la libertad humana, para cuya comprensión Schelling remite a la metáfora de la enfermedad como parasitaria de la salud.<sup>92</sup>

«De igual modo que la enfermedad ciertamente no es nada en esencia, sino en realidad sólo un amago de vida y una mera aparición meteórica –una vacilación entre el ser y el no ser-, y no por ello sin embargo deja de anunciársele al sentimiento en menor medida como algo muy real, así sucede con el mal» (WMF, 366).

Pese a concebir el mal como una posibilidad de la libertad humana, ello no obsta para que Schelling comparta la concepción kantiana del mal radical de los humanos, de origen teológico, y que de un modo quizá más naturalizado comparte también Schopenhauer en tanto que no acepta la existencia de Dios como justificación de ninguna moral. Más en concreto, Schopenhauer se opone a una concepción del mal como la de Schelling, que hace de ello una noción simple; la crítica tiene un cariz doble: por una parte, critica esta noción simple del mal como separación de la voluntad universal divina, y, por otra, ataca el contenido teológico que sostiene esta concepción del mal.

Por lo que se refiere a la primera crítica, a propósito de la definición de la libertad de Schelling como capacidad del bien y del mal, apunta Schopenhauer:

«Una definición así quizá sea adecuada para el Catecismo, pero en filosofía no se dice nada con ella y en consecuencia tampoco se inicia nada. Porque los conceptos de bien y mal están muy lejos de ser conceptos simples (*notiones simplices*), que, siendo claros en sí mismos, no necesiten ninguna explicación, comprobación ni fundamentación» (FW, 441).

---

<sup>91</sup> Hartmann, 1960: 226 y ss.; Heidegger, 1996: 178 y ss., y Pieper, 2006: 436.

<sup>92</sup> Odo Marquard ha incidido sobre la concepción “médica de la filosofía” de Schelling, inspirada por sus estudios de medicina y sus relaciones con médicos-filósofos de principios del siglo XIX, como Franz Baader, de quien tomaría esta definición del mal (Marquard, 2007: 108).

Estos conceptos morales tienen para Schopenhauer una definición relativa, en especial el de bien, que se aplicaría a los objetos que se adecuasen a la aspiración de la propia voluntad, y que en última instancia reduce a criterios de utilidad y placer (WWV, I, §65); concretamente respecto al concepto de mal, se establece una distinción a tener en cuenta dependiendo del tipo de ser al que se refiera: si es un ser no cognoscente, se define como *schlecht*, significando que constituye un obstáculo para la voluntad, mientras que si es un ser cognoscente, esto es, humano o animal, el calificativo es *böse*, que le añade un matiz de intencionalidad al hecho de no facilitar u obstaculizar la aspiración de la voluntad. Así pues, los conceptos de bien y mal son relativos al objeto al que se refieran: «Este concepto [lo bueno] es esencialmente relativo y designa la *adecuación de un objeto a alguna determinada pretensión de la voluntad*» (WWV, I, §65, 467). En su tratado, Schelling sustantivizaría el calificativo relativo *böse* y lo definiría como una separación entre Dios y el individuo, cuando para Schopenhauer el referente último para estos conceptos no es la divinidad, sino la voluntad en su manifestación individual.

En lo que concierne a la segunda crítica, la carga teológica de la argumentación de Schelling, Schopenhauer se muestra en radical oposición; su escepticismo respecto a un concepto de divinidad hace imposible cualquier conciliación entre ambos, pues Schelling hacía depender la libertad de la relación del ser humano con Dios: «Sólo el ser humano es en Dios y precisamente por ese ser-en-Dios, capaz de libertad» (WMF, 411). Ya Hartmann incide en esta reducción de lo moral a lo religioso en Schelling: «El mal es la carencia de Dios, el desprendimiento de Dios, el bien es la vinculación de la voluntad propia a la voluntad divina. Moralidad, en último término, no es más que religiosidad» (Hartmann, 1960: 228-229). En el fondo, como apunta Lütkehaus, Schopenhauer sustituye la teodicea tradicional, en cuyas coordenadas se encuentra Schelling, por una «*pathodicea*»;<sup>93</sup> esto es, ya no habría un Dios al que atribuir o al que conciliar con el sufrimiento y el mal, porque en última instancia la única realidad última es ella misma *páthos* o sufrimiento causado por una voluntad universal que se individualiza en las

---

<sup>93</sup> «Ésta [la *pathodicea*] tiene una doble finalidad: pretende disolver la aparente injusticia del sufrimiento y de la distribución del mismo; y encuentra el sentido del sufrimiento mismo en su significado para la consecución de la finalidad universal: el autoconocimiento y la negación de la voluntad» (Lütkehaus, 1985b: 190). Sobre la «verdadera teodicea» de Schopenhauer, se puede ver sus fragmentos de juventud HN, I, §191, §293 y §499: «*Si somos desdichados*, entonces a causa de ello la voluntad de vivir muere más y más y nosotros nos acercamos más a la salvación. [...] Y ésta es la *verdadera Teodicea*» (HN, I, §293, 181; el subrayado es de Schopenhauer).

voluntades particulares: la finalidad última que justifica o permite soportar el sufrimiento sería el logro de un autoconocimiento que finalmente posibilite la emancipación de esa tiránica voluntad, es decir, el ascetismo. Por consiguiente, aunque es cierto que la filosofía de Schopenhauer contiene un mensaje identificable como místico o religioso, en tanto que su objetivo es la salvación,<sup>94</sup> lo cierto es que trata de evitar utilizar una terminología cargada de connotaciones religiosas (podría denominarse su posición un ateísmo religioso), adoptando así una actitud polémica con el idealismo y la tradición judeo-cristiana que considera dominante en esa corriente filosófica.<sup>95</sup>

En última instancia, Schopenhauer denosta a Schelling por haberse limitado a reformular doctrinas de otros autores, como Kant en lo que concierne al acto inteligible, punto en el que él mismo está de acuerdo con Schelling, o Böhme, en lo que se refiere a la parte místico-teológica de su tratado. No obstante, esta crítica a la originalidad puede no ser de gran interés, pero hay una reflexión del joven Schopenhauer que permite explicar tal animadversión hacia su enemigo. En el apartado de su cuaderno de notas dedicado a este texto de Schelling, comenta:

«Es prácticamente sólo una reformulación del *Mysterium magnum* de Jakob Böhm[e], en la que se puede comprobar casi cualquier proposición y cualquier expresión.- ¿Pero por qué las mismas imágenes, formas y expresiones que en Böhm leo con admiración y emoción, en Schelling se me hacen insoportables y ridículas? Porque reconozco que en Jakob Böhm hay un conocimiento de la verdad eterna, que se expresa en imágenes [...]. S[chelling], sin embargo, toma de él (lo único que puede tomar de él) las mismas imágenes y expresiones, toma la monda por el fruto, o al menos no sabe distinguirla del fruto [...]. Del mismo modo nos es detestable la imitación del estilo de un gran artista, cuyo estilo es esencial para su propia obra, esto es, es inseparable de la belleza» (HN, II, Studienhefte 1811-1818, 314).

---

<sup>94</sup> Malter ha destacado el motivo soteriológico de la filosofía de Schopenhauer.

<sup>95</sup> Muestra de ello es el texto que le dedica a Schelling en FW, 441: «En general, sólo una pequeña parte de aquel tratado se ocupa de la libertad: su contenido principal es más bien un minucioso informe sobre un Dios, del que el señor autor revela un íntimo conocimiento, puesto que incluso nos describe su origen; tan sólo hay que lamentar que no mencione una sola palabra sobre cómo ha llegado a este conocimiento». Safranski comenta que la crítica de Schopenhauer no se sostiene, pues Schelling anticipa el origen de ese Dios en un concepto de voluntad como *Ursein* muy cercano al suyo (Safranski, 2001: 464). Véanse los apuntes de Hartmann, 1960: 216-218, o del propio Heidegger, 1996: 177-178, sobre la mundanización de temas religiosos o el tratamiento de temas filosóficos desde una perspectiva dogmático-religiosa en Schelling, Hegel y en general el idealismo alemán.



Así pues, la crítica a Schelling tiene un doble sentido. Por una parte, en su vertiente religiosa no sería lo suficientemente profundo, esto es, el contenido religioso del tratado sería demasiado superficial, no sería capaz de transmitir esa admiración mística que Schopenhauer apreciaba en Böhme. Por otra, hay una crítica no de contenido religioso, sino estético: Schelling se limita a tomar prestadas imágenes y expresiones de aquél, pero sin tener en cuenta que son constitutivas de aquello que se quiere transmitir, de modo que las utiliza de modo superficial. Esta crítica tanto literaria como místico-religiosa se encuentra a la base del resto de críticas y diferencias que hemos tratado aquí entre estos dos pensadores respecto al problema del panteísmo y la libertad.

Con esta confrontación final entre Schopenhauer y Schelling a propósito del tema de la libertad, concluimos este capítulo, que se inició con una reflexión sobre la teoría del carácter en Kant y Schopenhauer para a continuación analizar las dificultades de éste para fundamentar el desplazamiento de la libertad del ámbito de la acción al del ser con su tesis de *operari sequitur esse*; esto nos condujo por último a su contraposición a dos planteamientos panteístas como los de Spinoza y Schelling. En último término, la cuestión era cómo hacer compatibles una metafísica monista con una teoría de la libertad y la responsabilidad: en este sentido se dirigía la crítica a Spinoza. No obstante, en el caso de Schopenhauer no se llegaba a una conclusión definitiva en lo que concierne a la responsabilidad, que interpretamos como responsabilidad epistémica, esto es, referida al conocimiento de sí para tratar de entender el requisito de *aseidad* que Schopenhauer consideraba como indispensable para garantizar la responsabilidad.

Por el momento nos hemos limitado a este problema de la libertad como uno de los supuestos necesarios para ocuparnos de la filosofía política de Schopenhauer. Ello ha abierto numerosos problemas referentes a la articulación entre ética y antropología en su filosofía, por lo cual el próximo capítulo tratará de esta problemática así como también de la relación entre ética y derecho.

#### *Resumen (§12)*

*En este apartado se ha abordado sucintamente el problema de la libertad y el determinismo, temas básicos en la moral y la filosofía práctica de Arthur Schopenhauer.*

*En primer lugar, se ha querido destacar el trasfondo kantiano de la cuestión, a partir del cual Schopenhauer desarrolla su planteamiento. El concepto clave que hereda Schopenhauer de Kant es el de carácter y su división entre un carácter inteligible y un carácter empírico, distinción que ampliará con el carácter adquirido. Frente al compatibilismo de Kant, quien propone dos formas de causalidad, natural y por libertad, Schopenhauer toma partido por la posición determinista según la cual toda acción es un resultado necesario de la conjunción entre un sujeto, cuyo carácter empírico es inmutable y refleja un carácter inteligible que sería su voluntad, y unos ciertos motivos que le afectan según su carácter. En todo caso, Schopenhauer entiende que los individuos particulares no son libres y que sólo se podría hablar propiamente de libertad en la medida en que los sujetos fuesen capaces de liberarse del yugo de la voluntad, es decir, mediante el ascetismo y la mortificación de la objetivación fenoménica de esa voluntad, a saber, el propio cuerpo.*

*Teniendo esto en cuenta, se ha comentado las diversas formas que pueden tomar esas condiciones de la acción: causas físicas, estímulos y motivos, de acuerdo con una gradación vinculada a la filosofía de la naturaleza del propio Schopenhauer. En cualquier caso, la noción que vincula a todas y define el determinismo es la de necesidad, que se define como la inevitabilidad de una consecuencia dada una razón. Sin embargo, el esquema determinista de Schopenhauer adolece de numerosos problemas, entre ellos uno que destacamos con Gardiner: si el cuerpo es la objetivación de la voluntad, y la voluntad se manifiesta de forma necesaria en las acciones del cuerpo, el individuo se convierte prácticamente en sujeto pasivo o espectador de sus acciones, que se le presentan más bien como acontecimientos. No obstante, para tratar de subsanar esta posible consecuencia de su planteamiento creemos que Schopenhauer desarrolla a fondo su concepto de carácter e introduce la variante del carácter adquirido.*

*El punto siguiente que aquí se ha tratado explicitaba las características de esas tres formas del carácter: el inteligible (vinculado a la voluntad, no empírico, trascendente), el empírico (manifestación del primero en la realidad fenoménica, pero también inmutable y sólo susceptible de ser conocido a lo largo de la vida) y el adquirido, fruto del conocimiento de uno mismo, aunque para Schopenhauer es un concepto irrelevante para su ética de la compasión y lo desplaza al ámbito de la*

*sabiduría vital mundana. A esta distinción interna del concepto de carácter subyace la dialéctica entre voluntad e intelecto en tanto que este último le permite al sujeto conocer mejor cuál es su carácter inteligible, en definitiva, su propia voluntad, conocimiento que le facilitaría el hecho de buscar o evitar situaciones en las que su voluntad se manifieste de un modo u otro. Asimismo, se ha destacado la relevancia que a mi juicio tiene el carácter adquirido, pues indica el tránsito de la ética en sentido fuerte (finalidad ascética) a una forma mundana de saber práctico (sabiduría vital), pero manteniéndose el fundamento metafísico último de la voluntad (mediante el concepto genérico de carácter).*

*En última instancia, cabe reseñar que el problema de la libertad en Schopenhauer sufre un desplazamiento del obrar al ser, en la medida en que argumenta que para ser responsable de las propias acciones hay que ser responsable del propio carácter, pues aquéllas dependen de éste. Así pues, Schopenhauer recupera la noción escolástica de aseidad para su teoría de la acción y redefine la responsabilidad en términos de auto-responsabilidad por el propio modo de ser, tesis que lo acerca a Schelling y su concepto de “acción inteligible”, generadora del propio carácter inteligible. De aquí el cariz místico y soteriológico del fundamento de la filosofía schopenhaueriana de la acción. En la misma línea estaría la redefinición de la libertad como liberación de los vaivenes de la voluntad.*

*A modo de conclusión, he querido esbozar la vinculación de las tesis de Schopenhauer sobre esta cuestión con dos autores a quienes critica, pero con quienes también reconoce su deuda: Spinoza y Schelling. En ambos casos me he ceñido a la cuestión central del problema de la libertad; al tratar de Spinoza, apuntando el problema del monismo ontológico y sus consecuencias para la teoría de la libertad (la ética y la metafísica de Spinoza no serían consecuentes), y en el caso de Schelling, señalando las críticas que marcarían la distancia entre ambos y que conciernen a cuestiones morales y religiosas de fondo (los conceptos morales son relativos, no absolutos, como pretendería Schelling, y la divinidad tampoco sería objeto de la filosofía). Una vez analizado el tema de la libertad, en el capítulo siguiente se establecerán los parámetros en los que se articula la relación entre antropología, ética y derecho, es decir, cómo encuentra su lugar la filosofía social y del derecho en el sistema de Schopenhauer.*



## Capítulo II. Antropología, ética y derecho: una articulación problemática (§13)

La vinculación entre las diversas facetas de un sistema de filosofía es un tema de alta relevancia filosófica, pues en ella se pone en juego la coherencia y el sentido de las pretensiones de un sistema filosófico orgánico como el de Schopenhauer. En lo que concierne a la relación entre la vertiente práctica de su filosofía y su metafísica general cabe tener en consideración la unidad de su pensamiento representado por ese «pensamiento único» que desvela la cosa en sí, la esencia del mundo, como voluntad, pues en última instancia esa voluntad se objetiva en el cuerpo humano, de modo que este vínculo antropológico liga estrechamente su ontología con su ética (recordemos su tesis de considerar el mundo como un “macrántropos”, un ser humano gigantesco en WWV, II, §50). Sin embargo, antes de abordar esta vinculación, hemos de analizar brevemente la pretensión sistemática de la filosofía de Schopenhauer.

Ya en el prólogo a la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer plantea una doble exigencia que debería cumplir su sistema. Por una parte, tener una «conexión arquitectónica», esto es, un elemento ha de ser el cimiento del resto de la construcción y, por ende, también tiene que haber un tejado que corone la construcción y que no sostenga nada. Por otra, en tanto que su filosofía no es más que el desarrollo de ese pensamiento único, necesita una conexión orgánica, de modo que cada parte cobre sentido a partir del conjunto, y el conjunto a partir de sus partes, que no haya una primera ni una última (WWV, I, Vor., 7-8). En este sentido cabría entender su afirmación de que su filosofía es como la Tebas de las cien puertas, pues por cualquiera de ellas se accedería al centro de la ciudad (VBE, 327-328).

Esta doble exigencia va a ser el germen de gran parte de las tensiones internas de su filosofía; en primera instancia, la exposición de ese pensamiento en un libro, anuncia Schopenhauer, traiciona por completo la exigencia de organicidad, en tanto que el libro impone una linealidad: «No obstante, un libro ha de tener una primera y una última línea, y en tanto que esto sea así seguirá siendo siempre muy distinto a un organismo, por

mucho que pueda ser semejante en cuanto a su contenido: en consecuencia, entrarán aquí en contradicción forma y contenido» (WWV, I, Vor., 7-8).

En orden a iluminar esta posible contradicción entre forma, lineal o secuencial, y contenido, orgánico e interrelacionado, Philonenko ha tomado de Schopenhauer dos imágenes: en primer lugar, la imagen de la espiral para ilustrar la forma en que procede el sistema schopenhaueriano, esto es, una única línea en espiral que culmina con la reflexión sobre la vida ética y la ascética. Aun así esta imagen corre el peligro de ser desfigurada en su exposición. Una segunda metáfora que propone Philonenko es la de un diamante: «Ahora bien, la intuición que constituye el pensamiento schopenhaueriano no tiene ni principio ni fin. Se organiza en una totalidad quizá comparable a un diamante cuyas facetas se iluminan recíprocamente: de este modo la fenomenología de la vida ética, final de la exposición, no se comprende sin la metafísica de la Naturaleza, y a la inversa» (Philonenko, 1989: 48).

Esta dificultad es con la que topa el propio Schopenhauer al hacer frente a la pregunta propuesta de la Academia Danesa de las Ciencias sobre el fundamento de la moral: ¿cómo explicar el fundamento de la moral? ¿Cabe remitir a toda su filosofía? ¿Qué conexión existe entre ética y metafísica, si la hay?

En su respuesta a la pregunta de dicha Academia, Schopenhauer insiste en la trabazón entre metafísica de la naturaleza, metafísica de las costumbres y metafísica de lo bello, apuntando la imposibilidad de profundizar en un ámbito sin penetrar en los otros. En consecuencia, en tanto que la pregunta de la Academia rezaba así: «¿Cabe buscar la fuente y fundamento de la moral en una idea de la moralidad situada de modo inmediato en la conciencia [*Bewusstsein*] (o en la conciencia moral [*Gewissen*]) y en el análisis de los restantes conceptos morales fundamentales que surgen de ésta, o en otro principio del conocimiento?» (GM, 461-462), ¿cómo aborda Schopenhauer la cuestión? En primer lugar, anuncia la imposibilidad de una respuesta completa si no se puede abordar su conexión sistemática y, lo que es más, el peligro que entraña la investigación teórica de un fundamento, pues puede considerarse fácilmente como una «socavación de la misma que podría conllevar el derribo del edificio mismo» (GM, 464).

De este modo, Schopenhauer tratará de aminorar la impresión de que su exposición zapa los pilares de la moralidad, sino que aspira a fundamentarla de modo

seguro, pero ¿cómo conseguir esto si no puede remitir a su sistema global? Si la vía sintética queda vetada, esto es, el ascenso hacia la ética partiendo de una metafísica dada, queda sólo una vía analítica, que parte de hechos, bien sean de la experiencia, bien de la conciencia, y éste es el modo que intenta explorar Schopenhauer.

No obstante, aquí radica la justificación de la negativa del jurado de la Academia Danesa a concederle el premio al único escrito presentado, pues su autor habría confundido el sentido de la pregunta (además de por referirse despectivamente a otros filósofos, Fichte y Hegel, en especial). La pregunta de la Academia Danesa inquiría por el fundamento cognoscitivo de la moral, a lo que respondería Schopenhauer que su fundamento no era otro que la compasión, sentimiento logrado mediante un conocimiento del otro que superara la barrera del principio de individuación; sin embargo, en la respuesta de la mencionada academia, se señala que el autor no habría entendido bien la pregunta, ya que ésta se interrogaba por el vínculo entre ética y metafísica. De este modo, el juicio negativo de la Academia Danesa da lugar a una reflexión de Schopenhauer sobre el problema de la relación entre ética y metafísica, que tenemos que aclarar para luego ocuparnos de la relación entre derecho y ética.

Si la Academia pretendía que se respondiese a ese problema del nexo entre ética y metafísica, la réplica de Schopenhauer es que tal nexo, planteado en general, es imposible (VBE, 332): no habría una metafísica única, respecto a la que buscar un vínculo con una ética, sino que la radical diversidad de teorías metafísicas imposibilita una investigación de tal tipo. Lo interesante del argumento de Schopenhauer es que así como sostiene que hay diversas concepciones de la metafísica (y cita a Aristóteles, Epicuro, Spinoza, Leibniz y Locke), no ocurre lo mismo con la ética; ésta sería única, un paradigma al que los diversos pensadores habrían hecho mayor o menor justicia. Esto demuestra que su aceptación de un pluralismo de concepciones metafísicas no es extrapolable al ámbito práctico; si bien acepta un relativismo mínimo en cuestiones ontológicas, Schopenhauer no permite la coexistencia de diversas concepciones morales. Y en referencia a la coexistencia de diversas metafísicas hay que tener en consideración su tesis de que su ontología se reduce a un pensamiento fundamental (la voluntad como cosa en sí del mundo) que habría sido el núcleo de diversas concepciones metafísicas en apariencia

diferentes. Resumiendo los logros de su ensayo sobre el fundamento de la moral, Schopenhauer concluye:

«Por último, he mostrado el vínculo en el que está este fundamento ético real, no con *mi* metafísica, como el juicio expone falsamente, tampoco con alguna metafísica determinada, sino con un pensamiento fundamental universal que es común a muchos sistemas metafísicos, quizá la mayoría, sin duda los más antiguos, y a mi juicio los más verdaderos» (VBE, 333-334).

Este pensamiento fundamental es el del monismo ontológico, el de una comunión de todos los seres existentes en una sustancia universal más allá de la individuación, esto es, en una voluntad o fuerza universal como esencia del mundo, doctrina que Schopenhauer encuentra en los Upanishads, en Escoto Erígena, en los Sufíes, en Bruno, Spinoza o Schelling (GM, 625-626): «Por consiguiente, ella sería la base metafísica de la ética y consistiría en que *un* individuo se reconociera a sí mismo inmediatamente en *otro*, su propia esencia verdadera» (GM, 627). En definitiva se trataría de dos formas de conocimiento, una que se ceñiría al principio de individuación y otra que lo superaría, dando lugar al reconocimiento del otro en su forma máxima, que Schopenhauer resume en la máxima hindú de «esto eres tú (*tat-twam asi*)». Ahora bien, la ética de Schopenhauer pretende definirse como una ética descriptiva o mejor aún hermenéutica (Spierling-Planells), pues trata de entender y describir las acciones humanas, clasificarlas en morales o inmorales y sobre todo indagar e interpretar sus motivos, pero no prescribir ninguna máxima de acción (y aquí radicaría su principal diferencia con Kant):

«No hablaremos en absoluto del deber: porque así se habla a niños y a pueblos en su minoría de edad, pero no a aquellos que han adquirido la formación de una época que ha devenido mayor de edad [*mündig*]» (WWV, I, §53, 358).

Si se ha citado este texto es porque ofrece un curioso argumento para sostener su posición no prescriptiva en ética y que parece entrar en diálogo crítico con Kant: la teoría ética del deber, del imperativo categórico, es solidaria de una filosofía de la historia que considera que la humanidad no ha logrado todavía su mayoría de edad (*Mündigkeit*), esto es, que la considera todavía en su infancia. Así pues, Schopenhauer parece considerar que



esa salida de la minoría de edad que es la Ilustración se habría cumplido en gran medida y que, por tanto, la ética no ha de prescribir deber alguno, sino limitarse a la comprensión de las acciones humanas.

No obstante, cabe poner por el momento este argumento entre paréntesis, pues cuando se vincule su ética con la filosofía del derecho que de ella se deriva, será el momento de considerar la posición de Schopenhauer en relación con el movimiento ilustrado: valga por el momento señalar que su admiración por autores ilustrados como Voltaire y Hume, su crítica del fanatismo religioso, apuntarían en favor de la tesis de presentar a Schopenhauer como ilustrado, pero la orientación voluntarista de su ontología, así como sus posicionamientos políticos pondrían en serios aprietos tal tesis.<sup>96</sup>

Retornando al tema central de nuestra exposición, habría que considerar su concepción descriptiva de la ética a partir de una tesis metafilosófica (sobre la naturaleza de la propia filosofía), que Schopenhauer enuncia en los primeros párrafos del libro tercero de su obra principal:

«...denominaríamos filosofía práctica a la parte de nuestra consideración que ahora sigue, en oposición a la teórica hasta aquí tratada. Pero según mi opinión toda filosofía es siempre teórica, en tanto que le es esencial, cualquiera que sea el próximo objeto de investigación, comportarse siempre de forma puramente contemplativa e investigar, no prescribir. [...] La virtud no se enseña, así como tampoco el genio: para ella el concepto es tan infructuoso como lo es para el arte, y sólo se puede utilizar como instrumento. Por tanto, sería de estúpidos esperar tanto que nuestros sistemas morales y éticas inspiraran a virtuosos, nobles y santos, como que nuestras estéticas a poetas, músicos o artistas plásticos. La filosofía no puede hacer nada más que interpretar y explicar lo existente, traer la esencia del mundo, que *in concreto*, esto es, como sentimiento, se expresa inteligiblemente a todos y cada uno, a un claro y abstracto conocimiento de la razón» (WWV, I, §53, 357).

En consecuencia, la concepción de la filosofía como estrictamente teórica e interpretativa conlleva una ética que sólo por aproximación puede llamarse filosofía práctica y que más bien aspira a la descripción de las conductas humanas. Sin embargo,

---

<sup>96</sup> La tesis de Schopenhauer como ilustrado ha sido defendida por A. Schmidt, tesis que parece inspirada en el reconocimiento de Horkheimer a la posición anti-totalitaria de Schopenhauer. Para un balance de la herencia ilustrada kantiana en Schopenhauer, véase el artículo de R. Rodríguez Aramayo (2005). Por otra parte, Birnbacher (2002), en una línea semejante, trata de vincular a Schopenhauer con la teoría crítica de Adorno.

en la ética de Schopenhauer, además de descripción, encontramos también valoraciones y jerarquías de valores que sirven para clasificar y describir la conducta humana, de modo que, aunque no haya un sistema de deberes, se desprende un cierto normativismo a su pesar. Ahora bien, este posible normativismo podría ser una consecuencia no querida de su posición ética, pero más bien, a nuestro juicio, es casi una exigencia de una paradoja más profunda: pese a que la virtud no se enseñe, aunque Schopenhauer reniegue del intelectualismo más clásico, no puede negarle un papel performativo o transformador a su filosofía,<sup>97</sup> pues de lo contrario perdería todo sentido su transmisión. Más aún, pese a que toda filosofía es teórica, ha de tener su vertiente práctica; en caso contrario, es incompleta. Él mismo así lo expresa en un aforismo del segundo volumen de los *Parerga* referido a la sabiduría:

«La sabiduría que en una persona existe de modo meramente teórico, sin devenir práctica, se asemeja a la rosa florida, que deleita a otro mediante el color y el aroma, pero se marchita sin haber dado fruto alguno» (PP, II, 31, §385, 556).

En última instancia, como ya se ha apuntado, sus consideraciones éticas presuponen un conocimiento ontológico, el de la unidad fundamental de todos los seres, de modo que si bien hay un rechazo tanto de una ética prescriptiva como de una ética intelectualista o racionalista, en la ética de Schopenhauer encontramos un conocimiento de naturaleza mística como su fundamento, y de ella se desprende también una valoración de tipos de humanidad, ya que al concebir al asceta como el héroe ético por excelencia se reintroduce veladamente un relativo normativismo que decía descartar, según él, por tratar con una humanidad que ha superado su minoría de edad y por considerarlo propio de una moral teológica como la kantiana (GM, 551).

Con el objetivo de analizar críticamente la articulación entre antropología, ética y derecho, en lo que sigue procederemos del siguiente modo: en primer lugar, nos

---

<sup>97</sup> Sobre este punto, Julian Young ha insistido en que el propio Schopenhauer admitirá que la virtud resulta de un tipo de conocimiento y que su filosofía tiene un sentido práctico eminente: «Así, de hecho, él mismo [Schopenhauer] niega la posibilidad de separar la voluntad moral de una persona de su conocimiento metafísico. Es cierto que por determinadas [...] razones sostiene que el conocimiento en cuestión no puede ser “comunicable mediante palabras” (WR I, p. 368), y por ello no puede ser impartido por la filosofía. Pero incluso aceptando esto, la sabiduría resulta ser no sólo una virtud, sino la virtud misma. Todo lo que ocurre es que es un tipo incomunicable de sabiduría» (Young, 1987: 105).

centraremos en la antropología filosófica derivada de la tesis ontológica que identifica el cuerpo como expresión o manifestación de la voluntad. En segunda instancia, esbozaremos brevemente un análisis de la ética de la compasión, solidaria de la misantropía y de la imagen negativa de la humanidad que sostiene Schopenhauer, y que se ofrece como su compensación. En tercer y último lugar, introduciremos la cuestión del derecho como momento necesario de una ética de la compasión.

### 1. Voluntad, egoísmo y misantropía: el pesimismo antropológico (§14)<sup>98</sup>

«Para reconocer lo que verdaderamente es el ser humano desde un punto de vista moral hay que leer historias criminales y descripciones de estados de anarquía. Esos millares de individuos que ahí, ante nuestros ojos, se agolpan unos junto a otros en una relación pacífica, cabe verlos como otros tantos tigres y lobos, cuya dentadura está asegurada por un fuerte bozal» (GM, 550).

Antes de empezar con nuestro desarrollo, cabría indicar el contexto en el que se inserta el texto citado, pues le confiere mayor relevancia a la tesis en él enunciada. Esta declaración sobre la terrible verdad de la naturaleza humana se encuentra en un apartado titulado «Opinión escéptica» de *Sobre el fundamento de la moral*, en el que plantea que quizá el único modo de mantener a raya a la humanidad sea mediante el bozal que impone el Estado, de modo que esa antropología que hace de los seres humanos tigres y

---

<sup>98</sup> Por supuesto, conceptos como los de optimismo y pesimismo adolecen de cierta vaguedad e indeterminación en tanto que son de uso cotidiano. No obstante, es casi imposible no utilizarlos en relación con Schopenhauer, pues él mismo lo hace en muchos de sus textos. No han faltado comentarios y ensayos que ponen en cuestión la tesis del pesimismo de Schopenhauer (Wendel en 1912, por ejemplo, o más recientemente D. Cartwright o en cierto sentido, Michel Onfray). Es significativo que uno de los primeros en poner en duda el pesimismo de Schopenhauer, tanto en su teoría como en su vida cotidiana, fuera Nietzsche (también Kierkegaard en sus diarios): según Nietzsche, habría aspectos de la vida y la doctrina de la sabiduría vital de Schopenhauer que cuestionarían el pesimismo de Schopenhauer (KSA, 5, JGB, §186, 107), e incluso en *Genealogía de la moral* niega esta tesis, matizando que no era pesimista, pero lo quería ser, porque tenía a sus enemigos, que le animaban a seguir luchando (KSA, 5, GM, III, §7, 349). Por mi parte, considero pertinentes estos conceptos, aunque sea a modo de herramientas interpretativas para contraponer las tesis de los autores aquí tratados, en la medida en que el propio Schopenhauer los utiliza como criterio de demarcación, por ejemplo, frente a autores como Leibniz y Spinoza o posiciones como las del teísmo o la filosofía de la historia progresista. Aquí me centraré en el pesimismo antropológico de Schopenhauer como la tesis que defiende la maldad y egoísmo innato de los seres humanos (en el sentido del mal radical kantiano), y que además tiene consecuencias para la concepción de su filosofía política.

lobos es solidaria de una teoría política que asume en la figura del Estado el papel prescriptivo y punitivo, dejado de lado por la ética.

El texto citado es buena muestra de lo que podría denominarse el pesimismo antropológico de Schopenhauer, pero más que atender a sus formulaciones, en primer lugar tendríamos que explicar su fundamento último. A nuestro juicio, una de las principales razones proviene de la tesis metafísica que identifica el cuerpo humano con la objetivación de mayor entidad de la voluntad universal. Esto convierte al individuo humano en un sujeto atravesado por una infinidad de fuerzas, de pasiones, de inclinaciones y demás, que lo desgarran y lo convierten en un ser que tenderá siempre a satisfacer tales inclinaciones (como el apetito sexual, en tanto que los genitales son para Schopenhauer el órgano que condensa esa voluntad), excepto en aquellos casos en los que el sujeto esté dotado de un fuerte intelecto capaz de dominar y reprimir esa voluntad manifestada en su cuerpo, dominio que en su máximo exponente se convierte en la mortificación y el quietismo del asceta.

Las vías por las que Schopenhauer trata de justificar esta identificación entre voluntad y corporalidad son, como se ha indicado anteriormente (§1), tres: una teoría de la acción, una teoría de la afección o pasión y una consideración hermenéutica general para el mundo como jeroglífico a descifrar. Estas vías posibilitan lo que Schopenhauer llama el conocimiento inmediato del propio cuerpo; éste no sólo puede ser un objeto de la intuición y el entendimiento sometido al principio de razón suficiente, sino que puede darse de modo inmediato un conocimiento del mismo a través de estas vías.

Por lo que se refiere a la teoría de la acción, Schopenhauer sostiene una concepción no-causal de ésta: los estados psíquicos o voliciones (actos de la voluntad de tipo psicológico) no estarían en relación causal con las acciones del cuerpo, sino que directamente se identificarían acto de voluntad y acción corporal:<sup>99</sup>

«El acto de la voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados distintos objetivamente conocidos, que liga el vínculo de la causalidad, no están en relación de causa y efecto, sino que son uno y lo mismo, sólo que dado de dos modos completamente diferentes: uno completamente

---

<sup>99</sup> Tanto B. Magee como P. Gardiner han señalado que esta teoría de la acción ha tenido su continuación en la crítica al psicologismo por parte de Wittgenstein y Ryle (Gardiner, 1975: 253; Magee, 1983: 290-291; Marrades, 1990: 198 y ss.).

inmediato y otro en la intuición para el entendimiento. La acción del cuerpo no es otra cosa que el acto de la voluntad objetivado, esto es, situado en la intuición. [...] El cuerpo entero no es otra cosa que la voluntad objetivada, esto es, devenida representación» (WWV, I, §18, 151-152).

Así pues, a partir de esta teoría monista de la acción, Schopenhauer extrae su conclusión de la identificación entre voluntad y corporalidad: el cuerpo es el fenómeno de la voluntad, su objetivación en la intuición, y la voluntad es la esencia desconocida del cuerpo.

No obstante, la identidad entre los estados psíquicos, voliciones o actos de voluntad con los actos corporales sirve sobre todo para evitar un dualismo en la teoría de la acción y el hecho de recurrir al principio de causalidad para vincular ambas esferas, cuando éste sólo estaría legitimado en su uso empírico; de ella se sigue más bien un monismo psicofísico (nivel antropológico) antes que una identificación del cuerpo con la voluntad universal del mundo (ontología general).

Para reforzar la vía de la teoría de la acción, Schopenhauer ofrece su inversa, es decir, una teoría de la afección que complemente y refuerce su conclusión:

«Además, la identidad del cuerpo con la voluntad se muestra también entre otras cosas en que todo movimiento abrupto y desmesurado de la voluntad, esto es, todo afecto, conmueve inmediatamente al cuerpo y su mecanismo interno y perturba el funcionamiento de sus funciones vitales» (WWV, I, §18, 153).

De nuevo, el argumento de las pasiones o las afecciones parece conservar la dificultad de remitir a una entidad metafísica más allá de ciertos estados psicológicos. Esta vía serviría para reforzar una identidad o una conexión entre los contenidos mentales como pasiones, emociones y afecciones con el cuerpo, pero ¿justifica esto la postulación de una identidad entre el cuerpo humano y una voluntad universal que sería la esencia del mundo?

Para resolver esta dificultad es importante atender a una cláusula de la argumentación que presenta Schopenhauer en los §§18-19 del primer volumen de su obra principal; se trata de una aclaración interpretativo-hermenéutica crucial para entender esta identificación entre cuerpo y voluntad:

«La hasta aquí presentada identidad de la voluntad y del cuerpo sólo puede comprobarse, [...] es decir, elevarse a saber de la razón, o ser trasladada a conocimiento *in abstracto* a partir de la conciencia inmediata, a partir del conocimiento *in concreto*: por el contrario, nunca se puede demostrar según su naturaleza, esto es, como conocimiento mediato que se sigue de otro más inmediato, porque ella misma es lo más inmediato. [...] Esa identidad es un conocimiento de un tipo completamente distinto, cuya verdad por ello no puede ser subsumida bajo ninguna de las cuatro rúbricas en las que he dividido toda verdad en el tratado sobre el principio de razón, §29 y ss., es decir, lógica, empírica, metafísica y metalógica. [...] Ella es la referencia de un juicio a la relación que tiene una representación intuitiva, el cuerpo, con aquello que no es representación en absoluto, sino algo *toto genere* diferente a ésta: voluntad. Por ello quisiera diferenciar esta verdad de todo el resto y llamarla la *verdad filosófica κατ' ἐξοχην* [por excelencia]» (WWV, I, §18, 154).

Con esta declaración de la excepcionalidad de esta identidad, Schopenhauer salva por principio cualquier objeción, como las presentadas anteriormente que atacaban el salto desde la psicología o antropología hasta la metafísica, desde la representación hasta lo que no lo es, pues la sitúa más allá del principio de razón y hace de ella la clave interpretativa de toda su filosofía. Por tanto, ésta es la raíz antropológica y fenomenológica de la ontología que define a la filosofía de Schopenhauer,<sup>100</sup> en tanto que dividirá toda la realidad según este patrón de voluntad y representación: ésta sería la tercera vía para demostrar la identidad de cuerpo y voluntad. Si el cuerpo puede ser conocido tanto mediante la representación, sometido al principio de razón, como de forma inmediata por la conciencia, lo mismo puede extrapolarse al resto de la naturaleza:

«Por consiguiente, de ahora en adelante utilizaremos el doble conocimiento que tenemos sobre la esencia y el actuar de nuestro propio cuerpo, el cual ahora se ha elevado a la claridad y se nos ofrece de dos modos completamente heterogéneos, como una llave hacia la esencia de todo fenómeno en la naturaleza, y todos los objetos que no se presenten a nuestra conciencia como nuestro propio cuerpo, esto es, de un doble modo, sino sólo como representación, los juzgaremos por analogía con aquel cuerpo y por ello asumiremos que como él, por una parte, son representación y en ello son iguales que él, y también por otra, si se deja de lado su existencia

---

<sup>100</sup> «Por tanto, la distinción entre los dos modos de autoconocimiento no se basa en una distinción ontológica entre dos tipos de objetos, sino en una distinción fenomenológica que responde a los diversos modos en que una misma realidad se presenta a nuestra conciencia» (Marrades, 1990: 203).

como representación del sujeto, entonces lo que todavía queda tiene que ser, según su esencia interna, lo mismo que en nosotros llamamos *voluntad*» (WWV, I, §19, 157).

Mediante esta extrapolación a partir de la conciencia humana, en la que se daría un conocimiento inmediato del propio cuerpo, Schopenhauer presenta al inicio del segundo libro de su obra magna lo que será su metafísica; no obstante, si nos hemos detenido a analizar el problema de la identidad entre cuerpo y voluntad era para esclarecer mejor un supuesto central de la antropología de Schopenhauer: el ser humano, en tanto que ser corporal, está sometido a la voluntad, que en este caso se concreta en una voluntad de vivir. Las consecuencias de esta identificación se pueden apreciar en su pesimismo radical sobre la humanidad y en la concepción del egoísmo como uno de los motores fundamentales de la acción humana.

Dicha identificación metafísica entre cuerpo y voluntad va a servir para definir la naturaleza humana de un modo decisivo para la ética y la filosofía política de Schopenhauer, en tanto que la primera culmina en una renuncia voluntaria (y por tanto paradójica) de la corporalidad, mientras que la segunda pretende garantizar la integridad de los sujetos, pues las instituciones políticas son concebidas por Schopenhauer básicamente como instituciones de protección. De este modo, la voluntad como esencia de la realidad va a erigirse, por una parte, en la esencia inconsciente de todo ser humano, con lo que éste tendrá que establecer un combate continuo por tratar de controlarla:

«La voluntad, como cosa en sí, constituye la esencia interna, verdadera e indestructible del ser humano; sin embargo, en sí misma es inconsciente [*bewusstlos*]» (WWV, II, §19, 232).

Pero además, por otro lado, esa voluntad esencial no sólo va a determinar la naturaleza propia de un individuo, como el carácter inteligible define la personalidad de un sujeto, sino que va a tener un aspecto intersubjetivo, ya que trasciende la afirmación del propio cuerpo de dos formas: por una parte, la afirmación de la propia voluntad puede comportar la negación de la de otro, esto es, una lesión o injusticia, con lo que se requiere de una instancia protectora; por otra, puede pretender la extensión de la afirmación de sí,

es decir, el impulso sexual en orden a reproducirse, con el fin de buscar una afirmación común de dos individuos en la misma voluntad.<sup>101</sup>

«La voluntad a menudo se inflama hasta un grado que sobrepasa de largo la afirmación del cuerpo, que muestra impetuosos afectos y violentas pasiones en los que el individuo no afirma meramente su propia existencia, sino que niega la de los restantes y trata de suprimirla cuando se le interpone en el camino» (WWV, I, §60, 426).

Este rasgo expansivo de la esencia volitiva de la naturaleza humana va a combinarse con otro punto relativo al ámbito de la representación para dar lugar a la concepción del egoísmo que Schopenhauer considera uno de los principales obstáculos de la moralidad. El egoísmo tiene un componente volitivo claro, pues toda entidad constituye en la metafísica de la naturaleza de Schopenhauer una objetivación de la voluntad, de la fuerza que domina el mundo, desde los minerales hasta los animales superiores, pero en el caso de los animales con entendimiento se produce una combinación entre la voluntad y la representación que va a dar lugar al egoísmo.

En todos los textos en los que Schopenhauer trata del egoísmo,<sup>102</sup> apunta que el principio de individuación y el entendimiento representativo son sus componentes esenciales. Como ha señalado Young, el doble componente de voluntad y representación implica dos tipos de solipsismo: el primero, el solipsismo volitivo, reduce la voluntad al individuo, sólo él tiene voluntad, sólo él es capaz de sufrimiento, de modo que lo quiere todo para sí y el resto del mundo queda relegado como mucho a ser partícipe pasivo de esa voluntad, mientras que el segundo tipo de solipsismo, el trascendental, daría un paso más allá y no sólo desproveería a los otros de voluntad (objetos inertes, pero existentes por sí), sino que los convertiría en mera representación, en objetos sólo para la conciencia de uno mismo (Young, 1987: 112). Así pues, la fuente más radical del egoísmo no

---

<sup>101</sup> Sobre los dos caminos por los que desborda la voluntad de vivir el cuerpo de un individuo es revelador el texto de sus lecciones de Berlín donde la sexualidad y la filosofía política encuentran su anclaje metafísico más radical: «También afirma el hombre su voluntad de vivir por encima de la existencia de su cuerpo *a través de dos caminos*; en primer lugar, mediante la satisfacción del impulso sexual, lo cual supone una afirmación de la voluntad de vivir que se extiende por encima de la existencia del propio individuo; el segundo camino a través del cual el hombre desborda la afirmación de la propia voluntad significa la *negación* de la voluntad que se manifiesta en otro individuo; he aquí la injusticia» (MS, 83-84).

<sup>102</sup> Por ejemplo, GM, §14; WWV, I, §61 o MS, cap. 6.



provendría de la vertiente volitiva de la humanidad, sino de su forma de conocer, de la representación:

«Incluso tiene su lado cómico ver a los innumerables individuos, cada uno de los cuales, al menos desde una perspectiva práctica, se tiene sólo a sí mismo por *real* y considera a los demás, en cierto modo, como meros fantasmas. Esto descansa sobre el hecho de que cada uno es dado a sí mismo *inmediatamente*, pero los otros sólo *mediatamente* a través de la representación de aquéllos en su cabeza: y la inmediatez proclama su derecho. Esto es, a consecuencia de la subjetividad esencial de cada conciencia, cada uno es para sí mismo el mundo entero: ya que todo lo objetivo existe sólo mediadamente, como mera representación del sujeto, de modo que todo depende siempre de la autoconciencia» (GM, 553).

Así pues, nuestro modo de conocer marca claramente la diferencia entre el sujeto cognoscitivo y el resto de la realidad, convirtiendo a ésta prácticamente en un espectro y justificando así toda acción del individuo en su propio interés.

En este punto cabe hacer la siguiente puntualización respecto a lo que entiende Schopenhauer por egoísmo, pues se diferencia de lo que denomina maldad o malevolencia y de lo que entiende por interés. El egoísmo sería meramente el impulso a seguir existiendo a toda costa y a buscar el bienestar por parte de un ser por encima de cualquier otro, lo cual se puede aplicar tanto a humanos como a animales; el interés propio (*Eigennutz*), en cambio, supone una racionalidad reflexiva que planea sus objetivos, y esto sería propio del ser humano; por último, la maldad se diferencia del egoísmo en que busca el mal del otro como fin en sí mismo, no como medio de obtener un beneficio. En consecuencia, éste es una actitud propia de todo ser natural, no específicamente humana, pero que en su caso se ve amplificada por su racionalidad y su capacidad representativa en la forma del interés. Por tanto, el egoísmo será el primer obstáculo a combatir por su teoría moral, y para ello destaca Schopenhauer no tanto el sentimiento de compasión como tal, sino la virtud de la justicia, la primera de las virtudes (GM, 555).<sup>103</sup>

El propio Schopenhauer apunta a dos autores que habrían mostrado claramente el predominio de los móviles egoístas en las acciones humanas, el moralista francés La

---

<sup>103</sup> Para un análisis más a fondo de esta cuestión véase Cartwright, 1988: 22.

Rocheffoucauld y Th. Hobbes,<sup>104</sup> sobre el último incide especialmente en su tesis del *bellum omnium contra omnes*, remitiendo al primer capítulo del *De cive*. Aunque sería conveniente comparar el pensamiento de ambos autores prolijamente, teniendo en cuenta no sólo alguna tesis antropológica parcial, sino también su sistema en general, ambos justifican la necesidad del Estado como institución a partir de una concepción del ser humano como vanidoso y egoísta.<sup>105</sup> A saber, una posición política que reivindica un Estado fuerte es solidaria, en ambos pensadores, de una concepción negativa del ser humano, como si se tratase de una filosofía política correctora o compensatoria de una antropología pesimista.<sup>106</sup>

Sin embargo, el referente principal que cabrá tener en consideración aquí no es tanto Hobbes como el propio Kant; en cierto modo, tanto Schopenhauer como Kant comparten una noción de la moralidad incompatible con el egoísmo; éste sería el enemigo a batir para ambos. En el caso de Kant, la acción moral ha de ser desinteresada y tiene que evitar toda influencia de lo pasional-patológico:

«La propensión hacia la autoestima [*Selbstschätzung*] es una de aquellas inclinaciones que se ven quebrantadas por la ley moral en la medida en que pivote únicamente sobre la sensibilidad. Por lo tanto, la ley moral aniquila toda vanidad [*Eigendünkel*]» (*KpV*, A 130).

No obstante, la erradicación de la autoestima y la vanidad, mencionadas en el texto kantiano, produce un sentimiento no patológico, que sí que acompaña a toda acción realizada según la ley moral, pero que en absoluto es egoísta: el respeto por la ley moral. En última instancia, la ley moral supondría una depuración de las inclinaciones, depuración que descompondría el egoísmo en amor propio o *filautia* y en arrogancia o

---

<sup>104</sup> En *WWV*, I, §61 menciona a ambos, aunque incide sobre todo en el lema hobbesiano de la guerra de todos contra todos en ese y otros textos. El pensamiento de La Rocheffoucauld no sólo insiste en la vanidad y el amor propio subyacente a toda acción humana, sino que también tendría un espíritu ascético atractivo para Schopenhauer: «La constancia de los sabios no es sino el arte de reprimir su agitación dentro de sí mismos» (F. La Rocheffoucauld, *Máximas*. Trad. de E. Benítez. Madrid: Akal, 1984, §20, p. 31).

<sup>105</sup> Hobbes deduce en *De Cive*, 1, §12 que el estado de naturaleza sería el de una guerra de todos contra todos a partir de dos premisas: la vana estima que de sí tendrían los humanos y la idea de que en estado natural todos tienen derecho a todo. El Estado sería, pues, una solución en tanto que institución protectora (*De Cive*, 1, §13). En el caso de Schopenhauer el modelo de argumentación es semejante: si el §61 del primer volumen de su obra magna está dedicado al egoísmo, en el siguiente se introduce el Estado como mal necesario que ha de proteger la integridad de los individuos.

<sup>106</sup> Véase una argumentación a favor de esta tesis sobre pesimismo antropológico y autoritarismo en Schmitt, 1998: 87-90.

vanidad, erradicando el segundo componente y limitando el amor propio a lo que permita la ley moral, esto es, en definitiva al respeto por la ley y por la dignidad de todo ser humano (*KpV*, A 129-130).<sup>107</sup>

En cierto modo, Schopenhauer reconoce que Kant ha sido el primero en tratar de establecer una ética del desinterés, como también una estética del mismo tipo. Quizá, como ha sugerido Kremer-Marietti, fuera la crítica del egoísmo el único punto a partir del cual se pudiera reconciliar la ética de Schopenhauer con la de Kant.<sup>108</sup> Pero hay una diferencia radical en cuanto a la tarea de la ética: Schopenhauer acusa a Kant de pretender que uno ha de someterse a una ley aunque ésta no se pueda realizar, mientras que él hace de la ética una disciplina hermenéutico-descriptiva y no prescriptiva.<sup>109</sup>

Además, la crítica de la compasión como algo patológico a evitar por parte de Kant haría difícil tal reconciliación, y más aún cuando el propio Schopenhauer considera que la ética de Kant recaería en el egoísmo por dos vías que convergen en lo que Schopenhauer denomina teología moral: en primer lugar, no hay noción de obligación, de ley o imperativo, que tenga un carácter categórico o absoluto, de modo que toda referencia a un imperativo categórico ocultaría un posible castigo (Schopenhauer dice seguir a Locke en esta crítica a Kant), con lo que, en última instancia, la realización de una acción según el deber no respondería tanto a una voluntad de llevar a cabo el imperativo por sí mismo, cuanto al miedo al castigo: el egoísmo supuestamente expulsado en la definición de la acción moral volvería a introducirse en la noción de ley u obligación. Sin embargo, en segundo lugar, Schopenhauer considera que en la *KpV* con la

---

<sup>107</sup> Para insistir en el carácter forzado del silenciamiento y la ruptura que implica el gesto kantiano del dominio del egoísmo, cabe tener en cuenta el sacrificio que ello supone: «la ley moral, en cuanto fundamento para determinar la voluntad, ha de originar un sentimiento al hacer acallar todas nuestras inclinaciones, sentimiento que puede ser tildado de “dolor”» (*KpV*, A 129). Así pues, el respeto por la ley moral y el reconocimiento de la dignidad sólo pueden surgir a condición de ese sufrimiento por esa represión de toda inclinación empírica: cabría recordar que la segunda vía o navegación (siendo la primera el conocimiento místico) para alcanzar la supresión de la voluntad es para Schopenhauer la redención por el dolor.

<sup>108</sup> Para un intento tal, véase el artículo de Mannion (2008). Mannion considera que la crítica de Schopenhauer a Kant respecto a que éste recae en el egoísmo que intentaba superar es injusta y sostiene que acertadamente ambos no expulsaron toda forma de egoísmo de la acción moral. Balances sobre las críticas de Schopenhauer a Kant se pueden encontrar también en Salaquarda, 1975 y Cartwright, 1999.

<sup>109</sup> El pasaje que cita y critica Schopenhauer de Kant es éste, perteneciente a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: «En una filosofía práctica, en donde no se trata para nosotros de admitir fundamentos de lo que sucede, sino leyes de lo que debe suceder, aun cuando ello no suceda nunca, esto es, leyes objetivas prácticas; en una filosofía práctica, digo, no necesitamos instaurar investigaciones acerca de los fundamentos de por qué unas cosas agradan o desagradan» (GMS, Ak. 427).

noción del “bien supremo”, que vincularía virtud y felicidad,<sup>110</sup> Kant reintroduciría el eudemonismo que habría criticado y con él el egoísmo:<sup>111</sup> es significativa esta no desarrollada vinculación de felicidad y egoísmo que hace Schopenhauer por cuanto podría afectar a su propia reflexión sobre la sabiduría mundana o *Lebensweisheit* desarrollada en los *Parerga*. Estos dos puntos le servirían al autor de *El mundo* para condenar la ética kantiana como una especie de reformulación filosófica de la teología moral que en definitiva supone el miedo al castigo y la búsqueda de la propia felicidad como móviles últimos de las acciones morales.

Teniendo presente esta crítica a Kant, podemos observar que la ética de Schopenhauer partirá de una crítica más radical del eudemonismo y que, pese a reivindicar el sentimiento de compasión como fundamento de la moralidad frente a la ley moral kantiana, acabará enfrentando la moralidad a toda inclinación o pasión de un modo más radical si cabe que la ética kantiana. En consecuencia, y teniendo en cuenta lo anterior, para Schopenhauer la reivindicación kantiana de la dignidad humana no deja de ser una ironía:<sup>112</sup>

«Me parece que sólo irónicamente se puede aplicar el concepto de la *dignidad* a un ser de voluntad tan culpable, de espíritu tan limitado y de cuerpo tan vulnerable y frágil como lo es el ser humano» (PP, II, 8, §109, 183).

Desde la perspectiva de Schopenhauer, dicho concepto no se adecua a la naturaleza humana limitada y frágil como dice que es, de modo que un intento de

---

<sup>110</sup> «En tanto que virtud y felicidad conjuntamente constituyen la tenencia del sumo bien en una persona, y por cuanto un reparto de felicidad en justa proporción con la moralidad (como valor de la persona y su merecimiento a ser feliz) constituye el *sumo bien* de un mundo posible significa esto el completo y consumado bien, [...] mas no es absolutamente buena [la felicidad] por sí sola bajo cualquier respecto, sino presuponiendo en todo momento como condición el comportamiento moral conforme a la ley» (*KpV*, A 199).

<sup>111</sup> Salaquarda ha querido mostrar las dificultades hermenéuticas de esta crítica de Schopenhauer a Kant, pues el propio Kant, en polémica con Garve y otros, habría definido mejor su posición, de modo que no le afectaría la objeción schopenhaueriana. En el fondo, el concepto de eudemonismo con el que operarían ambos no sería el mismo: para Kant superar el eudemonismo significaría superar el impulso hacia la felicidad, mientras que para Schopenhauer la fundamentación sentimental no sería el problema, sino la afirmación de la voluntad como esencia del mundo (Salaquarda, 1975: 62).

<sup>112</sup> Un aspecto que mostraría esta diferencia en la profundidad del pesimismo sería el papel de la filosofía de la historia en ambos autores: Kant adopta una posición mucho más optimista respecto a ésta que Schopenhauer, para quien la historia no deja de ser una repetición que no da lugar a ningún progreso jurídico ni, por supuesto, moral.

fundamentar la moralidad habrá de atender más que a valores universales y absolutos a un sentimiento de compasión por el dolor de los otros en tanto que en el fondo no se es diferente de ellos. La crítica de Schopenhauer no sólo remite al trasfondo antropológico, para mostrar que un valor como la dignidad no se corresponde con la realidad humana, sino que también se centra en la noción de valor como tal. Según él, todo valor es intrínsecamente relativo, es comparativo por definición, de modo que no puede haber algo así como un valor absoluto y principal, esto supondría en consecuencia una *contradictio in adiecto*.<sup>113</sup>

Habría que tener en cuenta que esta crítica de la dignidad puede entenderse que tiene dos consecuencias trascendentales en la filosofía de Schopenhauer; en primer lugar, la crítica apunta a la insuficiencia del fundamento kantiano de la moralidad y trata de mejorar y consolidar una actuación moral remitiendo a un sentimiento de compasión que se considera universal; en este sentido sería una radicalización del gesto kantiano, en tanto que búsqueda de una universalidad material. Sin embargo, en segunda instancia, dicha crítica abre la puerta a un peligro moral al apelar a un sentimiento, el cual puede ser variable, voluble y no tener lugar en diversas situaciones morales e instituciones sociales. Ahora bien, en este punto, se podría responder, y así creemos que lo hace el propio Schopenhauer, que las instituciones no tienen una función moral en absoluto, sino meramente protectora; así pues, no habría lugar a la crítica en tanto que el lugar de la moral sería completamente ajeno al de las instituciones e incluso a la vida social como tal.

En todo caso, sí que parece cierto que la crítica del valor de la dignidad presupone una antropología que exige una determinada concepción de las instituciones sociales; éstas no han de moralizar, sino domar, controlar y proteger a unos humanos de otros.<sup>114</sup> Si Schopenhauer destaca el fondo animal y brutal del ser humano, tiene con ello

---

<sup>113</sup> «Todo *valor* es la valoración de una cosa en comparación con otra, esto es, un concepto comparativo, y por ello relativo, y esta relatividad constituye justamente la esencia del concepto de *valor*» (GM, 523).

<sup>114</sup> «El ser humano es en el fondo un animal salvaje y horroroso. Lo conocemos meramente en el estado de doma y sujeción que se llama civilización: por ello nos horripilan los estallidos ocasionales de su naturaleza. [...] Pero la fuente de esto y otras cosas semejantes es de hecho la esencia innata e interna del ser humano, de este Dios *κατ' ἐξοχήν* [por excelencia] de los panteístas. Pues en cada uno anida un colosal egoísmo que salta por encima de los límites del derecho con grandísima facilidad, como lo muestra la vida cotidiana a pequeña escala y la historia a gran escala en cada página» (PP, II, 8, §114, 193-194).

intención de incidir en la crítica al optimismo<sup>115</sup> que según él se desprende de los sistemas panteístas (las críticas a Spinoza y Schelling) a la vez que mostrar que las posibles barreras contra dicha brutalidad y egoísmo son insuficientes para detenerlo, tanto las que apelan a la ética como las relativas al derecho. En definitiva la crítica del optimismo se funda en la imposibilidad de aceptar los intentos de justificación del sufrimiento y del mal que se manifiestan en la vida cotidiana de los seres humanos; ante dicha realidad no hay justificación posible, la vía optimista de cualquier teodicea está vedada. La única teodicea posible pasa por una reivindicación de la compasión como el sentimiento que trata de compartir el sufrimiento de los demás, fundamento del que se siguen la caridad y la justicia, las dos virtudes principales de la ética schopenhaueriana. No obstante, como señala él mismo, el egoísmo desborda incluso la barrera del derecho, lo cual hace sospechar que en la tríada de la antropología, la ética y el derecho en Schopenhauer, la potencia negativa de la primera, su radical escepticismo ontológico y su crudo pesimismo sobre la posibilidad de un progreso moral o jurídico superarían con creces cualquier intento de compensación o paliación por parte bien de la ética, bien del derecho.

Aunque si en el caso de la ética de Schopenhauer parece claro el intento de rectificación o compensación de esta antropología, en el caso del derecho la cuestión se nos antoja más compleja en tanto que aquí la relación de compensación se produce mediante una cierta continuidad de motivos antropológicos. Por ejemplo, el Estado, cuya función sería evitar las manifestaciones de ese egoísmo exacerbado que niega la voluntad de los ciudadanos, esto es, protegerlos, es definido como «obra maestra del egoísmo consciente de sí mismo, racional y sumado de todos» (GM, 550).

Ahora bien, antes de centrarnos en las articulaciones entre ética y derecho sobre el trasfondo antropológico aquí meramente esbozado, consideramos oportuno plantear una crítica al rigorismo moral de Schopenhauer concerniente a su exclusión de cualquier interés egoísta de la acción moral. Para ello nos serviremos de la línea argumental que

---

<sup>115</sup> «El *optimismo*, donde no es sólo el discurso vacío de pensamiento de aquellos cuyas frentes planas no albergan más que palabras, no me parece meramente una forma de pensar absurda, sino también verdaderamente *malvada*, como un amargo escarnio sobre los innumbrables sufrimientos de la humanidad» (WWV, I, §59, 424). Es reseñable que Schopenhauer siga en su crítica del optimismo tanto a Voltaire como a Hume; del último explícitamente destaca sus textos sobre religión, como los *Diálogos sobre la religión natural*, en los que se presenta una visión negativa del ser humano por boca del personaje de Filón.

nos ofrece David Hume en su ensayo «De la dignidad o miseria de la naturaleza humana» (DHN), donde sopesaría *avant la lettre* algunos de los argumentos que presentaría Schopenhauer.

Pese a que entre Hume y Schopenhauer haya importantes afinidades, como la crítica de la diferencia esencial entre ser humano y animales o una reivindicación del aspecto sentimental-emotivo en la moralidad,<sup>116</sup> como en el concepto de simpatía,<sup>117</sup> bajo nuestro punto de vista hay una gran diferencia que puede resultar fructífera en este punto que nos ocupa y que concierne a la visión sobre la naturaleza humana en general. Si bien Hume elogia a aquellos que han destacado la miseria y mezquindad de la naturaleza humana por tener un alto concepto de ella que los lleva a la indignación,<sup>118</sup> considera que el carácter performativo de este tipo de creencias hace mucho más atractivo sostener una visión más positiva de la naturaleza humana:

«He de sostener la opinión de que los sentimientos de aquellos que se inclinan a pensar favorablemente de la humanidad son más beneficiosos para la virtud que los principios contrarios, que nos proporcionan una mísera opinión de nuestra naturaleza» (DHN, 151).

Pero más allá de una crítica de carácter performativo que señalaría la inconsistencia entre la finalidad y los medios no declarados de la ética de Schopenhauer (pues en principio no pretende prescribir ni realizar nada, sino tan sólo describir), podemos servirnos de otra reflexión humeana que puede afectar a una posición

---

<sup>116</sup> Una interpretación que pondera las afinidades entre Schopenhauer y Hume en el aspecto moral puede encontrarse en la tesis doctoral de Cristina Criado Alberich, *Compassió, voluntat i felicitat en Schopenhauer*, Univ. de Valencia, 1998, dirigida por el Prof. José Montoya.

<sup>117</sup> Es cierto que Schopenhauer reivindica ciertas críticas empiristas a Kant, especialmente en la filosofía práctica de éste, y que subsume bajo la noción de simpatía tanto la compasión como otros conceptos como el amor o el magnetismo animal (hipnotismo), definiéndola como «la emergencia empírica de la identidad metafísica de la voluntad» (WWV, II, §47, 700), pero su concepto de simpatía tiene una carga ontológica que lo inclina mucho hacia su traducción latina de compasión, esto es, a una visión negativa del *páthos* como sufrimiento, mientras que para Hume la noción de simpatía no parece estar tan cargada ontológicamente ni orientada sólo hacia un sentimiento de sufrimiento compartido, sino más bien lo contrario, si atendemos a su definición de la simpatía en el *Tratado* (THN, 385-386) y a su orientación hedonista y utilitarista en *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*.

<sup>118</sup> «Soy consciente de que un sentido de la moral refinado, especialmente cuando va unido a un temperamento impulsivo, puede proporcionar a un hombre disgusto ante el mundo y hacerle considerar el curso común de los asuntos humanos con demasiada indignación» (DHN, 151).

hipercrítica del egoísmo como lo es la de Schopenhauer.<sup>119</sup> Hume ofrece un argumento doble:

«En mi opinión, hay dos cosas que han hecho errar a esos filósofos que tanto han insistido en el egoísmo del hombre. En *primer* lugar, descubren que cada acto de virtud o amistad va acompañado de un secreto placer; de donde concluyen que la amistad y la virtud no podrían ser desinteresadas. Pero la falacia en esto es obvia. El sentimiento o pasión virtuosa produce el placer y no surge a partir de él. Siento placer al hacer bien a mi amigo porque lo quiero, pero no lo quiero por causa de ese placer. En *segundo* lugar, ha sido siempre observado que los hombres virtuosos están lejos de ser indiferentes a la alabanza [...]. Es la mayor injusticia del mundo que, cuando se descubre algún atisbo de vanidad en una acción laudable, se la desprecie por ese motivo» (DHN, 155-156).

A pesar de que la crítica de Hume va dirigida contra las filosofías de Hobbes y Mandeville, quienes considerarían que hay un placer egoísta oculto en todo acto humano, creemos que puede afectar *avant la lettre* también a la posición de Schopenhauer en su vertiente más escéptica, en tanto que para éste la virtud verdadera no puede producir ningún placer, todo lo contrario, más bien ha de suponer la renuncia a ese placer; tampoco puede responder a ningún interés, de hecho en ello consiste la crítica de Schopenhauer a Kant, esto es, en que su imperativo se basa en última instancia en el miedo, en que la virtud deriva de una evitación del castigo, en última instancia, en un interés.

Esta conclusión de Schopenhauer sería el reverso de la tesis criticada por Hume, según la cual, detrás de todo acto virtuoso se ocultaría el egoísmo, en la medida en que Schopenhauer acepta dicha tesis (la incompatibilidad entre la virtud y el placer) y trata de ir más allá de ella, buscando una concepción de la virtud que prescindiera de todo móvil egoísta, como parece que lo sería el placer. La fuerza de la réplica de Hume consistiría, pues, en cambiar los términos de la argumentación y hacer ver que virtud y placer no son incompatibles, pues no se podría desacreditar un acto amistoso o virtuoso aduciendo que

---

<sup>119</sup> Aunque Mannion ha intentado señalar que Schopenhauer no excluye toda forma de egoísmo de la moralidad, tanto su noción de la moralidad como su ascética en las que se trata de superar la individualidad parecen mostrar que hay para Schopenhauer una total incompatibilidad entre egoísmo y moralidad: «La ausencia de toda motivación egoísta es, pues, el *criterio de una acción de valor moral*» (GM, 560). Otra cosa es, como a mi juicio muestra Hume, que un planteamiento tan anti-egoísta esté errado.



se ha llevado a cabo buscando el placer egoísta. Este placer es el producto de la verdadera amistad, no su causa. La paradoja de la moral como incompatible con el egoísmo de Schopenhauer radicaría en querer desvincular de la virtud ese inherente componente de placer o sentimiento de aprobación moral, lo cual conduce a la ascética en la que culmina su ética.

La segunda línea argumentativa que propone Hume apunta a la existencia de una vanidad connatural y aceptable en las acciones humanas, pues el amor y la búsqueda de la gloria mediante las acciones virtuosas sería prueba de estimar la virtud. De hecho, no se trata sólo de que a veces sea excusable una cierta vanidad de aquel que ha llevado a cabo una acción calificada como virtuosa, sino que cierta autoestima o amor propio es una condición necesaria para que así lo sea. Podemos pensar que una acción totalmente altruista, es decir, que cumpliera el requisito ético schopenhaueriano, sería difícilmente calificable de moral si no incorpora una cierta autoestima del propio sujeto (la cual presupone una visión más humana de uno mismo y no como mera herramienta al servicio de otro): un individuo podría llevar a cabo acciones morales altruistas, porque se considerase a sí mismo un esclavo o instrumento de los otros y no fuese situado a su mismo nivel. Alguien así, pese a actuar de acuerdo con el requisito ético schopenhaueriano, parecería adolecer de una falta del amor propio necesario para reconocerse como un sujeto moral pleno. En términos kantianos, se consideraría a sí mismo como un medio y no como un fin, de modo que el modelo ético de Schopenhauer conduce a que el prototipo de sujeto moral renuncie a su propia humanidad mediante la eliminación de su voluntad (de su corporalidad, de su noción de yo individual o carácter y de su autoestima como tal).<sup>120</sup> En otros términos, la moral de Schopenhauer buscaría un fin (la mortificación de la voluntad) que no tiene que ansiarse, pues esto supondría una afirmación de esa voluntad que se quiere erradicar: la indiferencia moral del santo de Schopenhauer presupone ya la desaparición de la voluntad en la búsqueda de su propósito como medio para lograr el objetivo de la mortificación total de esa voluntad.<sup>121</sup>

---

<sup>120</sup> David Cartwright ha destacado el estrecho sentido de moralidad de Schopenhauer y ha querido ampliar y redefinir el concepto de compasión en unos términos semejantes a los de la simpatía humeana (Cartwright, 1982 y 1999).

<sup>121</sup> «Esto es, su superación presupone su desaparición, porque bajo este supuesto también la caridad activa basada en la compasión es todavía la perpetuación de la desesperanzada e infeliz voluntad y, en esta medida, ilusoria» (Dörflinger, 2002: 76-78).

En resumen, el presupuesto antropológico crucial que identifica corporalidad y voluntad, haciendo de ésta la esencia inconsciente de la humanidad, se complementa con el solipsismo trascendental derivado de una concepción instrumentalista del entendimiento para dar lugar a ese egoísmo inherente a la naturaleza humana. Ahora bien, esta conclusión puede criticarse no ya de forma externa, aduciendo la anterior argumentación de Hume, sino de forma interna a la propia exposición de Schopenhauer atendiendo a lo que al respecto sugiere Julian Young: si aceptamos el solipsismo trascendental de Schopenhauer por el que todo lo que cae en el ámbito de la representación se desvanece como si tratase de un fantasma (GM, 553), entonces entramos en contradicción con la naturaleza del egoísmo práctico cotidiano, el cual lejos de considerar a los otros como mera representación, concede realidad a los otros necesariamente, pero como instrumentos o medios a su servicio.<sup>122</sup>

Así pues, no sólo ocurre que la moralidad no es incompatible con el egoísmo como tal, sino que el egoísmo criticado por Schopenhauer es de un tipo tan peculiar que no respondería a las exigencias de un egoísmo práctico cotidiano, cosa que pretendería al tomar ejemplos cotidianos para ilustrar su noción de egoísmo. De este modo, el enemigo contra el que se dirige su ética no correspondería al enemigo real contra el que creería luchar verdaderamente.

Después de ocuparnos de esta problemática cuestión del egoísmo en la antropología de Schopenhauer, es el momento de avanzar y tratar de analizar esquemáticamente la propuesta ética de Schopenhauer en relación con lo precedente, pero atendiendo también a su apertura hacia la filosofía del derecho.

## 2. La búsqueda del fundamento de la ética: la compasión (§15)

No hay duda alguna de la importancia que confiere Schopenhauer a la parte ética de su filosofía, a la que designa como la corona, o la culminación de su sistema. Esta

---

<sup>122</sup> Young distingue entre el egoísmo ontológico, que se basa en la afirmación de que sólo el ego es la única persona real capaz de ambiciones y sufrimientos, y el egoísmo trascendental, que hace de los otros un objeto de la conciencia del individuo: «Mientras que el primero simplemente afirma que somos naturalmente *solitarios* (no hay otra gente alrededor), el segundo nos hace estar naturalmente *solos* (no hay *nada* más alrededor). [...] Pero, desde luego, el egoísta ordinario de a pie no es, típicamente, un schopenhaueriano, de modo que su negación práctica de la voluntad en los demás no implica que *él* los considere como fantasmas» (Young, 1987: 113).

primacía de la ética viene determinada por su concepción de la voluntad y por la función que le va a asignar, el consuelo ante el dolor y el sufrimiento en el mundo:

«Que las investigaciones morales son más importantes sin lugar a duda que las físicas, y en general que todo el resto, se sigue del hecho que se ocupan casi inmediatamente de la cosa en sí, es decir, de aquel fenómeno suyo en el que [...] su esencia se revela como *voluntad*. [...] Además, la observación [*Betrachtung*] del mundo desde la perspectiva *física*, tan lejos y venturosa como se la quiera seguir, continúa siendo en sus resultados desconsoladora para nosotros: únicamente desde la perspectiva *moral* se puede encontrar consuelo, en la medida en que aquí se ofrecen a la observación las profundidades de nuestro interior» (WWV, II, §47, 684-685).

Esta búsqueda de consuelo en la ética parece aspirar a la compensación ante su descripción del mundo y de la naturaleza humana. Ello indica una finalidad paliativa, esto es: como Schopenhauer descartaría la posibilidad de alcanzar la felicidad y asume una definición meramente negativa de ésta, lo máximo que se podría lograr sería por tanto una mitigación del dolor. En definitiva, éste sería el objetivo último de toda su filosofía.

No obstante, parece que la cuestión está decidida de antemano si atendemos a dos tesis que sostiene Schopenhauer al respecto: la primera, pese al carácter trascendente de la voluntad, ésta debe encontrar una traducción en el fenómeno; la segunda, no hay compensación posible, pues un mal no puede ser equilibrado por nada en el mundo fenoménico (WWV, II, §46, 669-670). La consecuencia no sería otra que el quietismo, la renuncia a la acción, y en cierto modo es lo que ocurre con la ética de Schopenhauer cuando reniega de todo carácter imperativo, se define como meramente descriptiva y erradica todo aspecto performativo de la reflexión ética.

Sin embargo, ya uno de sus discípulos, Johann August Becker, le hacía notar que su lema básico de la moralidad, *neminem laede; imo omnes, quantum potest, juva*, “no dañes a nadie, al contrario, ayuda a todos cuantos puedas”, contenía ya un doble imperativo, es decir, no dañar y ayudar;<sup>123</sup> precisamente en la radicalidad de sus tesis de oposición encontramos el móvil que nos conduce más allá de esta posición. El intento de buscar una conexión entre lo fenoménico y la voluntad como cosa en sí, la primera de las tesis expuestas, va acompañada no de un intento de compensación del dolor mediante la

---

<sup>123</sup> Salaquarda, 1975: 56 y GB, 219 y ss.

praxis, sino que la conexión más que una praxis de actuación sobre el mundo se establece como una huida, emancipación o liberación del dolor del mundo. En este sentido, tanto Kremer-Marietti como Philonenko han definido la ética de Schopenhauer, siguiendo sus propias reflexiones, como «fenomenología de las experiencias de liberación» o «fenomenología de la vida ética»: fenomenología en tanto que descripción de aquello representado en la experiencia, de los fenómenos, y liberación en cuanto que la ética de Schopenhauer aspira a superar el yugo de la voluntad, de las pasiones, de los anhelos y las insatisfacciones.<sup>124</sup>

Esta disquisición sobre el rótulo no es baladí, porque Schopenhauer, como apunta Philonenko, en primera instancia pensó denominar la cuarta parte de su sistema sencillamente ‘Ética’, pero luego lo sustituyó por el de ‘Metafísica de las costumbres’, para armonizarlo con el resto de partes de su filosofía como la metafísica de la naturaleza y la de lo bello; pese a esto, atendiendo a su intención, el título más adecuado es el de ‘Ética’ o ‘Fenomenología de la vida ética’, pues más que una investigación sobre las costumbres con la intención de establecer una fundamentación metafísica para ofrecer imperativos o guías de acción, el propósito de Schopenhauer es la mera descripción, aunque ello no es óbice para plantear que ésta pueda generar una modificación en la percepción de la vida, un acercamiento hacia ese consuelo metafísico que se propone como fin de la filosofía.<sup>125</sup>

Así pues, ese consuelo o liberación del mundo, que en última instancia conduce a la supresión de la voluntad mediante un conocimiento intuitivo que reconozca su carácter esencial, sería el último nivel de toda la sistematización de Schopenhauer, por lo que cabría analizar su ética, desde la búsqueda del fundamento hasta su culminación.

Partamos de lo que Schopenhauer declara como la especificidad radical de su filosofía moral:

---

<sup>124</sup> «Nada impide, en efecto, interpretar también el pensamiento de Schopenhauer como una “fenomenología de las experiencias de liberación”. Sobre el presupuesto del mal, siendo los grandes marcos de liberación, precisamente, la *ética* y la *estética*» (Kremer-Marietti, 1996: 6).

<sup>125</sup> Así lo indica el propio Philonenko: «Hay que renunciar por completo a guiar la vida humana; con esta única salvedad: la descripción puede conducirnos, si la efectuamos con seriedad, a modificar nosotros mismos nuestra concepción de la vida y a descubrir, al hacerlo, otra manera de existir» (Philonenko, 1989: 233).

«Mi filosofía es, sin embargo, la única que concede a la moral su pleno y entero derecho: porque sólo cuando la esencia del ser humano es su propia *voluntad*, y con ello, en sentido estricto, es su propia obra, son sus acciones realmente suyas y atribuibles a él. Tan pronto como, por el contrario, tenga un origen diferente o sea la obra de un ser diferente a él, toda su culpa recae sobre este origen o causante. Porque *operari sequitur esse*» (WWV, II, §47, 685).

De este modo, el requisito de *aseidad* que analizamos en el apartado dedicado a la teoría de la libertad es presentado como la exigencia ontológica básica para la atribución de responsabilidad al sujeto. Con ello tenemos un primer punto. Sin embargo, como también se ha apuntado anteriormente, para que una acción tenga valor moral no tiene que contener el más mínimo rasgo de egoísmo; en consecuencia, por una parte se exige la *aseidad* del sujeto, su cierre ontológico, ser obra de sí mismo, como ese autómatas con el que lo comparaba Schopenhauer, pero, por otra, prescindir de sí mismo por completo en la realización de acciones morales, que éstas sean completamente altruistas, que en ellas se logre dominar la voluntad propia.

Esta doble exigencia paradójica va a determinar la búsqueda del fundamento de la moralidad, descartando de antemano el proyecto kantiano por diversas razones: su carácter prescriptivo, su búsqueda de un fundamento meramente racional, su apelación en última instancia a un egoísmo para garantizar el cumplimiento de los imperativos, o la introducción de la instancia divina como idea necesaria para la reflexión moral. Aunque no es nuestra intención comparar y evaluar las críticas planteadas, ya se ha señalado los problemas que tienen algunas de ellas, como la que apela al egoísmo, en tanto que una moral que exige la renuncia a la propia individualidad puede convertir en morales acciones despersonalizadas, y en última instancia, deshumanizadas.

Además de la crítica a Kant, Schopenhauer ensaya una breve crítica de la ética de Fichte, contraposición que nos puede servir para apuntar un poco mejor el sentido de la suya propia. Ciertamente, cabe depurar la crítica schopenhaueriana de los ataques *ad hominem*, lo que no debe impedir apreciar el sentido general de tal crítica. A nuestro juicio, en el ensayo *Sobre el fundamento de la moral* hay dos líneas fundamentales de crítica, una referida a la teoría de la libertad (ya esbozada anteriormente) y otra relativa a la noción del imperativo categórico de la razón, esto es, al fundamento de la acción moral, aunque los cuadernos de su época de estudiante proporcionan anotaciones sobre

diversos puntos de la obra de Fichte que van más allá de estos dos aspectos apuntados. En lo que sigue me ceñiré a la segunda línea señalada por mor de la concisión y la coherencia.

En primer lugar, cabe tener presente la definición del principio moral o de la eticidad que establece Fichte en la línea de la reivindicación kantiana de la autonomía en su *System der Sittenlehre*:

«El principio de la eticidad [*Prinzip der Sittlichkeit*] es el pensamiento necesario de la inteligencia de que ella debe determinar su libertad según el concepto de autonomía, sin excepción. [...] El contenido de este pensamiento es que el ser libre *debe*, porque *deber* es precisamente la expresión para la determinación [*Bestimmtheit*] de la libertad, que él debe subordinarse a una *ley*, que esta ley no es otra que *el concepto de la autonomía absoluta* [der Begriff der absoluten Selbständigkeit]» (SS, 58).<sup>126</sup>

Esta definición presenta la exigencia de la autonomía de un modo radical, pero al hacerlo así, presupone una concepción intelectualista y fuerte del yo, cosa que se opone al principio moral de Schopenhauer: la primacía en el idealismo subjetivo de Fichte del yo marca la distancia respecto a una filosofía que consideraría que esa autonomía acaba en una reivindicación del egoísmo. Pero más allá de esta diferencia sobre la centralidad del yo, el concepto clave es el de deber: para Schopenhauer, una filosofía del deber demanda un motivo por el que garantizar el cumplimiento del deber y por esta vía se introduciría el miedo al castigo y, por tanto, la heteronomía. En esto consiste su crítica a Kant, que en este punto también sería aplicable a Fichte.

No obstante, la crítica a la tercera formulación del imperativo categórico, es decir, al principio de autonomía de Kant se centra en la imposibilidad del desinterés de una acción, el cual exigiría seres puramente racionales, algo imposible para Schopenhauer. Es precisamente este punto el que Fichte llevaría a su radicalidad más absoluta, pues hace de los individuos particulares instrumentos de una racionalidad supraindividual, vulnerando así la autonomía que les adscribe mediante dicho principio ético.<sup>127</sup> Pese a que Fichte

---

<sup>126</sup> La traducción de *Das System der Sittenlehre* es del doctorando y la paginación corresponde la edición de F. Meiner citada en la bibliografía, aunque se ha consultado la trad. de J. de Rivera también citada al final.

<sup>127</sup> «¿Cómo me relaciono como persona con la ley moral? Soy aquel a quien ella se dirige y a quien concierne su realización; pero el fin de la misma radica fuera de mí. En consecuencia, soy *para mí*, es decir,

comparte con Kant y Schopenhauer una oposición radical al egoísmo y defiende que la virtud sólo puede consistir en una acción en favor de la comunidad de seres racionales, topamos aquí con una instrumentalización más radical del individuo particular, al punto que el propio Schopenhauer señala sus peligros, porque condiciona la conservación de la vida al hecho de ser una herramienta al servicio de la realización de la ley moral, una demanda de autonomía, que se exige a todos y cada uno de los individuos. La crítica de Schopenhauer concierne sobre todo al hecho de convertir la racionalidad en la instancia suprema de la moralidad, en tratar de mostrar que la pretensión performativa de la racionalidad práctica de Fichte es vana, pues se basa en el error de fondo de sostener la posible modificación del carácter.

No obstante, además la crítica se dirige a la instrumentalización del cuerpo; podría objetarse que el propio Schopenhauer en el fondo acaba cayendo en el mismo peligro al vincular la voluntad metafísica con la corporalidad y proponiendo la liberación ascética de la voluntad como liberación de las demandas del propio cuerpo. Aun así, cabe atender a la crítica indicada por Schopenhauer sobre el menosprecio por la sensibilidad y la potencialidad moral de las pasiones, que Fichte considera no ya amorales, sino opuestas a la moralidad.<sup>128</sup> Lo que se sigue es la concepción instrumental del cuerpo humano al servicio de un fin racional moral que consistiría en la comunidad racional en la que la autonomía estuviese plenamente realizada:

«Todo cuerpo humano es un instrumento para la consecución del fin de la razón. [...] La conservación de cualquier persona que no sea yo radicaré en mi corazón, como mi propia conservación, porque la razón por la que quiero ambas es la misma. Me conservo y cuido de mí únicamente como instrumento de la ley de la razón; todo cuerpo humano es lo mismo; en consecuencia debo tener el mismo cuidado por todos, si realmente, como debe ser, nada me impulsa excepto la ley moral [*Sittengesetz*]» (SS, 277).

---

ante mi propia conciencia, sólo instrumento, mera herramienta de la misma, pero no fin» (SS, 252). «No hay otra perspectiva de mi prójimo en el ámbito de la ley moral que aquella en la que es un instrumento de la razón» (SS, 308-309).

<sup>128</sup> «A su tiempo se mostrará que estos impulsos [los impulsos de la simpatía, la compasión, la filantropía] son una exteriorización del impulso ético, pero mezclado con impulsos naturales, porque el impulso ético siempre está mezclado. No obstante, quien actúe de acuerdo con estos impulsos, actúa legalmente, pero no moralmente, sino *en esa misma medida* contra la moral» (SS, 151-152).

Más allá de la defensa del cuidado de todos basado en la ley moral, esta diferenciación crítica con la *Sittenlehre* de Fichte expresa la oposición a un rasgo distintivo del idealismo alemán: la reivindicación de la autonomía del individuo y la primacía de la razón práctica, algo que se conserva incluso en el crítico más radical de la filosofía del deber, Hegel.<sup>129</sup> Con Schopenhauer, la voluntad kantiana se naturaliza, la ética se comprende desde una metafísica de la naturaleza que confunde la voluntad humana con el deseo: no hay una voluntad racional, sino que ésta es expresión de los impulsos naturales de los humanos, se identifica con el apetito instintivo. Esto es lo que Philonenko denomina el verdadero parricidio de Schopenhauer con respecto a Kant, el abandono de la pretensión práctica de la filosofía.<sup>130</sup>

La crítica a la noción de una ética prescriptiva, a una filosofía del deber, se fundamenta en dos supuestos: primero, en la heteronomía subyacente a una posición tal, en tanto que todo deber es una ley que se apoya en una amenaza de un castigo no explicitado, esto es, en definitiva porque una ética basada en el deber es una ética egoísta y, en segundo lugar, en una cuestión metafísica más radical, en la medida en que el deber pretende modificar la actuación de la gente apelando a su libertad más radical, mientras que la inmutabilidad del carácter de la doctrina ética de Schopenhauer fuerza a que más que deberes racionales, se busquen motivos naturales más fuertes para modificar la acción, apelando a pasiones, intereses y motivaciones particulares.

---

<sup>129</sup> La crítica de Hegel a las filosofías del deber de Kant y Fichte, si seguimos la sugerente interpretación de Marquard, se justifica más que por un abandono de la primacía de la razón práctica por una radicalización de la misma. Hegel critica la noción del deber en diversos lugares de su obra (véase un exhaustivo catálogo en el texto aquí citado de Marquard), pero no tanto por los motivos que lo hace Schopenhauer, es decir, el egoísmo subyacente y una metafísica del carácter que invalida la pretensión transformadora del deber, sino que «aquello que critica, al parecer, en la filosofía trascendental no es más que una cosa muy concreta, pero decisiva, a saber: su rechazo a vincular los fines universales, es decir, los fines que atañen a la libertad, al proceso de realización de su mediación y con ello a vincular el deber a la realidad [...]; o por decirlo brevemente: separación del deber respecto de la realidad. Contra esa separación y sólo contra ella se dirige la crítica de Hegel» (Marquard, 2007: 50-52). Tanto en la *Enciclopedia* como en los *Principios de la filosofía del derecho*, la crítica de la vaciedad del deber se encuentra en el paso de la moralidad a la eticidad, concediéndole una concreción material al deber.

<sup>130</sup> Siguiendo la crítica del neokantiano Hermann Cohen a Schopenhauer, Philonenko apunta lo siguiente: «El “Sollen” kantiano es la necesidad “de un querer independiente del deseo”, y es precisamente lo que Schopenhauer deja de lado, no encontrando entre la voluntad y el deseo sino una diferencia de grado, no de naturaleza. Según H. Cohen, desde ese momento cae en la psicología [...]. Es indiferente en este momento hablar de psicología o de fenomenología: la ruptura con Kant es clara. El autor de la *Crítica de la razón práctica* distingue deseo y voluntad; Schopenhauer los confunde. He ahí el abandono del primado de la razón práctica; he ahí el verdadero parricidio» (Philonenko, 1989: 234).



Retornando al tema central de esta exposición, ante la imposibilidad de admitir la propuesta kantiana en tanto que incompatible con su exigencia de altruismo, Schopenhauer se centra en fundamentar y analizar la que considera la máxima moral que según él siempre, en el fondo, ha sido el núcleo de toda ética: *neminem laede; imo omnes, quantum potest, juva*, “no dañes a nadie, al contrario, ayuda a todos cuantos puedas”. Esta máxima serviría como el eje central de una ética de la compasión, a partir del cual articularía las dos virtudes principales de la justicia y la caridad.

No obstante, el fenómeno de la compasión (*Mitleid*) requiere de un esclarecimiento que es problemático para el propio Schopenhauer. Éste es un fenómeno cotidiano que se basa en la superación de la individuación, en un conocimiento representativo que permite participar de los sentimientos del otro. Ahora bien, hay dos puntos que cabe sopesar: en primer lugar, la participación en los sentimientos del otro, ¿supone una verdadera superación del principio de individuación? Y en segunda instancia, ¿la participación se produce en caso de cualquier sentimiento? La respuesta a ambas cuestiones es negativa. Si empezamos por la segunda, para Schopenhauer, siguiendo a Rousseau,<sup>131</sup> la participación en el sentimiento de otro se limita al sufrimiento, al dolor, el sentimiento positivo y real que predomina en la sensibilidad humana; la alegría y la felicidad no son más que las negaciones del estado positivo que es el dolor. Este hecho sugiere que la noción de *Mitleid* que maneja Schopenhauer está orientada de forma negativa en el sentido de que tan sólo emerge este sentimiento básico en casos de sufrimiento, a diferencia de la noción humeana de simpatía.

En lo que respecta a la primera cuestión, cabría considerar que la identificación con el otro, que en muchos lugares de su obra y atendiendo a lema de *tat twam asi* («tú eres ése»), sería total. No obstante, eso supondría superar la propia individuación para recaer en la del otro, con lo que se daría sólo una disolución parcial del velo de Maya, pero sobre todo Schopenhauer es consciente de la dificultad siguiente: la compasión no es el mero situarse uno en el estado del otro, imaginar que se sufre el dolor del otro en la propia persona. Esta posición la critica en la figura de un filósofo italiano del XVIII,

---

<sup>131</sup> «No es propio del corazón humano ponerse en el lugar de personas que son más felices que nosotros, sino sólo de aquéllas que son más de compadecer. [...] Nunca se compadecen en los demás sino los males de los que no nos creemos exentos» (J.-J. Rousseau, *Emilio*. Trad. de M. Armiño. Madrid: Alianza, 1998, pp. 330-331).

Ubaldo Cassina, cuyo *Saggio analitico sulla compassione* cita en su ensayo sobre el fundamento de la moral. Cassina sostiene en su texto una discusión especialmente con los ilustrados escoceses Hutcheson y Hume sobre la compasión, atribuyéndola a un engaño de la fantasía. Lejos de tratarse de una identificación fantasiosa o imaginaria, para Schopenhauer se mantiene la individualidad de los sujetos, lo cual no es óbice para que se produzca una transmisión del sufrimiento, que para Schopenhauer no es de tipo psicológico, mediante la fantasía o la imaginación, sino que es de carácter metafísico.<sup>132</sup> Sin embargo, lo que se quería destacar es que, si bien la compasión se funda en esa unidad metafísica última de la voluntad, ella misma no supera el principio de individuación más que en el nivel de la representación:<sup>133</sup>

«Sufrimos *con* él, es decir, *en* él: sentimos su dolor como el *suyo* y no imaginamos que sea el nuestro» (GM, 568).

En esta defensa de la compasión como fuente de la moral, Schopenhauer da fe de algunas críticas hacia este sentimiento por parte de Kant, Spinoza e incluso Séneca, encomendándose de nuevo a Rousseau para defender la centralidad de este sentimiento.<sup>134</sup> Como el filósofo de Ginebra, Schopenhauer hace derivar de la compasión

---

<sup>132</sup> En este punto cabe apelar a la crítica de Scheler a la concepción de la compasión en Schopenhauer. Scheler señala, creo que acertadamente, el hecho de que Schopenhauer está más interesado en el padecer (*leiden*) que en el “con” (*mit*) que conforman la compasión, es decir, la clave está en el sufrimiento extendido y aumentado, no en la disminución del sufrimiento al compartir la carga. Sin embargo, considero que yerra Scheler al apuntar que el concepto de compasión en Schopenhauer es criticable porque la disolución del individuo en la voluntad destruye un supuesto básico de la compasión, a saber, la individualidad (Scheler, 1943: 80). El error radicaría en que para Schopenhauer en la compasión no llega a producirse la total superación del principio de individuación. Cartwright ofrece una dura réplica a las críticas de Scheler; según este comentarista, Scheler habría malentendido la función principal de la compasión en la ética schopenhaueriana (Cartwright, 1981).

<sup>133</sup> «Pero puesto que no estoy *en la piel* de otro, sólo mediante el *conocimiento* que de él tengo, esto es, de la representación de él que tengo en mi cabeza, puedo identificarme con él hasta el punto que mi acción declare la superación de aquella diferencia» (GM, 564-565). Al respecto, Cartwright ha ensayado una reformulación del concepto schopenhaueriano de compasión en términos de imaginación moral (Cartwright, 1982: 66-68), aunque se opone a convertirla en el criterio único de la moralidad.

<sup>134</sup> «Bien observó Mandeville que los hombres, con toda su moral, no habrían sido nunca más que monstruos si la naturaleza no les hubiera dado la piedad en apoyo de la razón; pero no vio que de esta sola cualidad dimanaran todas las virtudes sociales que quiere disputar a los hombres. En efecto, ¿qué son la generosidad, la clemencia, la humanidad, sino la piedad aplicada a los débiles, a los culpables o a la especie humana en general? [...] Es la razón la que engendra el amor propio, la reflexión la que lo fortifica; la razón hace replegarse al hombre en sí mismo, le aparta de todo lo que le incomoda y aflige» (J.-J. Rousseau, *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Trad. de S. Masó. Valencia: PUV, 1996, p. 85).

el resto de cualidades morales, achacando a la razón ser la fuente del egoísmo, pero no discute las críticas planteadas por los autores que él mismo cita. Podríamos apuntar algunas críticas que encontramos en los textos de estos tres autores: 1) la compasión se basa en una concepción en la que el azar domina las cosas humanas, de modo que se compadece a quien se cree que no merece lo que le ha sucedido (Séneca, Spinoza); 2) la tristeza, de la que la compasión es una variante, es negativa en tanto que aminora la potencia de acción del cuerpo (Spinoza) o en tanto que se opone a la grandeza de ánimo, virtud del sabio (Séneca); 3) la compasión, aunque Kant tenga una opinión positiva de ella como pasión filantrópica, no deja de ser una inclinación emotiva que no ha de constituirse en el criterio de la moralidad.

Si nos centramos en la posición de Schopenhauer, las críticas más potentes son las dos primeras, en tanto que con Kant comparte esa visión casi-ascética que rechaza las pasiones, siendo la compasión la gran excepción que necesitaría Schopenhauer para fundamentar la moral de acuerdo con su ontología. Pero precisamente las críticas que se seguirían de los textos de Séneca y Spinoza afectan al vínculo entre ontología y ética: ambos consideran que de una visión determinista del mundo, de la reivindicación de la necesidad ontológica, no puede seguirse una ética de la compasión, sino una ética en la que predominara una aceptación alegre y resignada de lo que sucediese, no habiendo lugar para pasiones afectadas. Topamos aquí con las diferencias entre el panteísmo de Spinoza y el pesimismo de Schopenhauer.

En línea con esta cuestión, Spinoza apunta que la tristeza inherente a la compasión supone una disminución de las potencias del cuerpo, algo que para Schopenhauer tendría su papel positivo, pues abriría el camino hacia la ascética, pero que a su vez impediría también la realización de otras acciones morales: el estado de ánimo que acompaña a una acción decide en muchos casos el resultado de ésta.<sup>135</sup> En definitiva,

---

<sup>135</sup> El primer gran crítico de la teoría de la compasión de Schopenhauer será Nietzsche, cuya consideración tiene cierta afinidad con la argumentación de Spinoza. En su *Genealogía de la moral*, Nietzsche describe la raíz del nihilismo como «el valor de lo “no-egoísta”, de los instintos de compasión, autonegación, autosacrificio, a los cuales cabalmente Schopenhauer había recubierto de oro, divinizado y situado en el más allá [...], y basándose en ellos *dijo no* a la vida y también a sí mismo» (F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*. KSA, 5, 252; trad. cast. de A. Sánchez Pascual en Madrid: Alianza, 1997, 26-27). Precisamente este apartado del prólogo de la *Genealogía* acaba remitiendo a Platón, Kant, La Rochefoucauld y Spinoza como los grandes críticos del valor de la compasión. Muy revelador es también el §7 de *El anticristo*, en el que se acusa a la compasión de nihilista: «*Mitleiden ist die Praxis des Nihilismus*» (KSA, 6, 173). Para un balance más exhaustivo de esta crítica: J. Llinares Chover, «Nietzsche, intérprete de Schopenhauer (La rosa

en estas críticas de la compasión se aprecian las diferencias entre Schopenhauer y las corrientes de cariz estoico, con las que mantiene una polémica sugerente, pero que comentaremos a propósito de la eudemonología.

Retomando el hilo central de la argumentación cabe reconsiderar estas críticas a la compasión, es decir, su limitación a lo que Schopenhauer considera el sentimiento positivo de la humanidad, el sufrimiento y su naturaleza ontológica, según la cual no se produce una identificación imaginaria con el otro, sino una ampliación de nuestro sentimiento hacia el otro fundamentada en la voluntad como trasfondo, para comprender bien el desarrollo de las virtudes de la justicia y la caridad a partir del principio *neminem laede; imo omnes, quantum potest, juva*. La primera parte de éste va referida a la justicia en su definición negativa como la virtud de no dañar al otro que se opone a la inclinación natural hacia la violencia y la agresión; la segunda concierne a la virtud de la caridad o filantropía (*Menschenliebe*), el cuidado activo ante la necesidad del otro. Dada la orientación de nuestro trabajo (la filosofía política de Schopenhauer), nos centraremos más en la primera virtud, la de la justicia, considerada en la reflexión de Schopenhauer como la primera en orden e importancia, y de la que la segunda sería un complemento.

Sería, pues, éste el momento de dilucidar el concepto de virtud que utiliza Schopenhauer en su ética. En oposición a la tesis kantiana según la cual «la *virtud* es la fuerza de la máxima del hombre en el cumplimiento de su deber.— Toda fuerza se reconoce sólo por los obstáculos que es capaz de superar; pero en el caso de la virtud los obstáculos son las inclinaciones naturales» (MC, 248),<sup>136</sup> Schopenhauer apela a la concepción clásica de virtud, considerando que más que una fuerza que se opone a las inclinaciones pasionales del cuerpo, la propia virtud podría ser moral, intelectual o incluso corporal. El cristianismo habría supuesto para Schopenhauer una reducción del concepto de virtud en su faceta moral; su intención sería, especialmente en su vejez en los *Parerga y Paralipómena*, revisar el catálogo antiguo de virtudes y relacionarlos con su ética de la compasión en general, y especialmente con sus virtudes centrales de la justicia

---

y el crisantemo)», en J. Urdanibia (Coord.): *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona: Anthropos, 1990.

<sup>136</sup> En la traducción de J. Conill y A. Cortina, editada por Tecnos.

y la caridad.<sup>137</sup> En definitiva, Schopenhauer se plantea en el capítulo sobre ética de PP, II la recuperación del sentido clásico de la virtud como excelencia.

Respecto a la virtud de la justicia (*Gerechtigkeit*), Schopenhauer insiste en que la verdadera realidad positiva es la injusticia definida como «la negación de la voluntad que se manifiesta en un cuerpo extraño» (MS, 88), y que aquella no es más que la evitación de ésta, de modo que se trataría de un concepto negativo. Pero además de esta explicación metafísica fundamentada en la potencia de la voluntad, Schopenhauer presenta una que es clave para la articulación entre moral y derecho. Adoptando la definición clásica de la justicia retributiva de «a cada uno lo suyo», Schopenhauer la reformula de forma negativa como «no quitar a nadie lo suyo», en una clara reivindicación de la propiedad privada y en consecuencia de una concepción liberal del Estado, que ha de limitarse a la protección de dicha propiedad. De este modo, la justicia no es sólo una virtud individual, de la ética, que se muestra como una derivación del valor de la compasión en la forma del no dañar a nadie, sino que se amplía hasta el punto de que incluye la propiedad como parte de la personalidad vulnerable, de manera que la justicia se instituye no sólo como virtud, sino como valor social garantizado por las instituciones políticas.

Pero más allá de la administración social de justicia, Schopenhauer postula la existencia de una «justicia eterna»: así como la ética y el derecho son complementados y superados por la ascética, la virtud y el valor de la justicia tanto retributiva como punitiva se ven subsumidos y corregidos por una justicia eterna que gobierna el mundo. Esta *ewige Gerechtigkeit* remite al sustrato ontológico de la voluntad, de modo que en ella no hay un lapso temporal entre el delito y la pena, ni se produce una injusta retribución, pues en última instancia el delito o injusticia es la pena, ya que el verdugo es también la víctima, de acuerdo con la identificación última de todos los individuos en la voluntad metafísica.

En este sentido, la diversidad propia del concepto de justicia (como virtud ética, como valor jurídico-estatal y como entidad rectora del mundo) permitiría apreciar los

---

<sup>137</sup> «Los antiguos entendían por virtud, *virtus*, *αρετη*, aquella excelencia, aquella cualidad loable en sí misma, fuese moral o intelectual, o en todo caso meramente corporal. Pero después de que el cristianismo hubiese probado que la tendencia fundamental de la vida es de tipo moral, tan sólo las preferencias morales se han pensado bajo el concepto de virtud» (PP, II, 8, §111, 187).

niveles de la reflexión práctica de Schopenhauer, especialmente la complementariedad entre ellos en primera instancia. Muestra de esto es que tras establecer el vínculo entre la virtud de la justicia y su institucionalización en el Estado, Schopenhauer defiende la existencia de un «derecho puramente ético o derecho natural y por tanto de una teoría pura del derecho, es decir, independiente de cualquier legislación positiva» (GM, 574).<sup>138</sup> Ahora bien, la postulación de un derecho puro o derecho natural combina el origen empírico de sus principios en la medida en que se fundamenta en la injusticia y la ofensa con un principio puro del entendimiento según el cual «la causa de la causa es la causa del efecto»; Schopenhauer llega a legitimar la resistencia ante cualquier injusticia cometida sobre el sujeto de este modo: el agresor es la causa en última instancia de mi resistencia y no se comete injusticia ninguna al responder a su agresión. Ya se podrá apreciar que este derecho *moral* de resistencia, aunque crucial para su justificación del derecho a mentir en contra de la posición de Kant, será negado en su filosofía *política* explícita y, de hecho, también en la práctica, con su oposición a la revolución de 1848.

Así pues, es a propósito del valor de la justicia que emerge en la reflexión schopenhaueriana el tema de la doctrina pura del derecho y su articulación con la moral:

«La *teoría del derecho* es una parte de la moral que establece las acciones que no está permitido realizar, si no se quiere ofender a otros, esto es, cometer injusticia. La moral tiene así la parte activa a la vista. Pero la legislación toma este capítulo de la moral para utilizarlo en relación con la vertiente *pasiva*, esto es, a la inversa, y considerar las mismas acciones como aquellas que nadie tiene que sufrir, puesto que no se le debe cometer injusticia alguna. Contra estas acciones el Estado erige el baluarte de las leyes como derecho positivo. Su intención es que nadie *sufra* injusticia alguna: por el contrario, la intención de la teoría moral del derecho que nadie *cometa* injusticia» (GM, 575).

En este texto nos encontramos con una división crucial entre el derecho positivo o legislación del Estado, dedicado a la evitación del sufrimiento, a la protección como su finalidad principal, y el derecho moral puro, orientado hacia la prevención de la comisión

---

<sup>138</sup> La equivalencia entre derecho natural y derecho moral es puesta en entredicho, por ejemplo, por O. Damm (Damm, 1900: 33); en cierto sentido, la puntualización es relevante, pues la metafísica de la naturaleza de Schopenhauer postula la existencia de una voluntad que dinamiza la naturaleza y que difícilmente se podría calificar de moral: en todo caso, lo moral es lo que puede superar o limitar esa voluntad.

de la injusticia. Desde este punto de vista, moral y política parecen complementarse con la distinción de dos vertientes del derecho, o mejor dicho a partir de dos diferentes modos de sofocar la injusticia, evitando su perpetración (ética) o su padecimiento (política).

Sin embargo, ¿qué sucede con esa segunda virtud de la compasión que sería la caridad o filantropía (*Menschenliebe*)? Esta *Menschenliebe* o *agapé* sería en primera instancia la virtud propiamente ética, mientras que la justicia remitiría a ese derecho moral puro. Sin embargo, en la medida en que la caridad se fundamenta en la compasión, también tiene una vertiente social; ésta es la tesis de A. Kremer-Marietti, quien defiende una coimplicación armónica y positiva entre moral y política en la filosofía de Schopenhauer:

«Hay que saber, en efecto, que lo más destacable en el caso de Schopenhauer es la implicación recíproca y constante de lo moral y lo político [...], la imbricación de los dos procede de una *ética de la piedad* que reposa sobre una observación fundamental en tanto que se considera que el sujeto está alejado de toda voluntad concreta. Al contrario de una voluntad propia, la voluntad individual puede entonces identificarse con la voluntad de otro sujeto. [...] Añadimos que la concepción del sentimiento moral comprende no sólo la piedad, sino también la culpa, la vergüenza, el arrepentimiento: sentimientos anexos que implican siempre la presencia del Otro y sobre todo el intercambio con el Otro. [...] En otros términos, la piedad realiza para Schopenhauer la mediación de la ética a la política y a la inversa. Lo que es más, la piedad permite conjuntar tanto empírica como normativamente la política y la ética» (Kremer-Marietti, 1996: 7).

No obstante, si atendemos a la teoría del derecho y de la política de Schopenhauer se ve que esa ética de la piedad o la compasión no se compaginan tan armónicamente como pretende Kremer-Marietti. Como se verá, tanto la teoría penal como el realismo político sobre el Estado defendidos por Schopenhauer están muy alejados de cualquier reivindicación de la piedad, la compasión o la caridad en el ámbito político. Más bien habría que suponer que la teoría del derecho tiene serios problemas de compaginación con la ética, en la medida en que necesariamente ha de expresarse en la realidad política. De este modo, pensamos que esa parte de la moral que dice Schopenhauer que es el derecho puro, en tanto que se traduce en derecho positivo-jurídico, en definitiva, en teoría política, entra en oposición, o al menos en tensión, con el sistema de la ética. Esto se

produce al combinar dos de sus tesis sobre teoría del derecho y de la política; la primera respecto a la impotencia del derecho como tal y su necesaria vinculación con el Estado:

«Por naturaleza domina la *violencia*. Ayudar a que el *derecho* logre el dominio en lugar de aquélla es el problema del arte del Estado» (PP, II, 9, §127, 227).

La segunda tesis, inspirada explícitamente en Maquiavelo, apunta a que el principio ético, y también de derecho, según el cual no se ha de cometer sobre otro una acción que no se quiera para sí, es invertido en el ámbito de la política:

«Entre individuos, en la moral y en la teoría del derecho es válido para éstos el principio *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*; por el contrario, entre naciones y en la política el contrario: *quod tibi fieri non vis, id alteri tu feceris*. Si no quieres ser sometido, somete de vez en cuando a los vecinos tan pronto como sus debilidades te ofrezcan la ocasión» (PP, II, 9, §124, 221).

Cabe destacar que aquí se aprecia claramente la tensión a la que nos veníamos refiriendo: el derecho es una parte de la moral, se sigue de la virtud de la justicia inspirada por la ética de la compasión; ahora bien, en sí mismo el derecho requiere de su formulación estatal-positiva para establecerse en la realidad, pero precisamente en esta esfera estatal rige el principio inverso al que se ha establecido en la ética.<sup>139</sup> El derecho, por tanto, se ve atrapado entre la ética y la política. En el siguiente apartado precisamente vamos a tratar de esclarecer el concepto de derecho en Schopenhauer y su estatuto.

### 3. El concepto de derecho: injusticia y corporalidad (§16)

Para analizar el concepto de derecho en la filosofía práctica de Schopenhauer, seguiremos los siguientes pasos: en primer lugar, atenderemos brevemente a su crítica del concepto de derecho en Kant para entender el trasfondo y la diferencia respecto a su predecesor; en segunda instancia, analizaremos la vinculación metafísica del concepto de

---

<sup>139</sup> Por ejemplo, en sus lecciones sobre metafísica de las costumbres: «La teoría política, a la hora de legislar, tomará prestada de la ética ese capítulo suyo que supone la doctrina del derecho y que junto al significado intrínseco de lo justo y lo injusto, determina con exactitud las fronteras entre ambos» (MS, 105).



derecho y su definición negativa respecto al concepto central de su filosofía del derecho, el de injusticia; por último, apuntaremos algunas dificultades de dicha concepción, lo que dará pie a ese ámbito intermedio entre la ética y el derecho que es la sabiduría mundana.

I. *La crítica a la concepción kantiana del derecho.* Tanto en su *Crítica de la filosofía kantiana* como en sus apuntes para las lecciones berlinesas sobre metafísica de las costumbres (que no llegaron a impartirse), Schopenhauer hace frente a la filosofía del derecho de Kant, centrándose en dos puntos que considera altamente problemáticos: 1) la pretensión de establecer una doctrina del derecho independiente tanto de la ética como de la teoría positiva de la legislación y el Estado, y 2) la definición negativa del concepto de derecho.<sup>140</sup> Estas dos críticas, no obstante, se deben entender desde una perspectiva amplia, pues el propio Schopenhauer también ofrecerá una definición negativa del concepto de derecho; como ha hecho notar Mario Cattaneo, ambas críticas de Schopenhauer a Kant no acaban de ser del todo acertadas y remiten a otros aspectos de sus filosofías, esto es, su marco ontológico y epistemológico, y en última instancia concuerdan en lo que respecta al fin último, la evitación de la injusticia (Cattaneo, 1988: 406).

*Ad 1)* La primera crítica de Schopenhauer a la teoría del derecho de Kant se expresa así en las lecciones sobre metafísica de las costumbres.<sup>141</sup>

«Su propósito es disociar con nitidez la doctrina del derecho de la ética, pero sin hacer depender a la primera de la mera convención, de la legislación positiva, es decir, de la coerción arbitraria; bien al contrario, *la noción del derecho debe ser pura y a priori*. Pero esto es imposible, ya que el obrar sólo puede ser considerado con arreglo a dos significaciones, a saber, conforme a su

---

<sup>140</sup> Dejamos de lado la explicación de Schopenhauer sobre el motivo de tales errores, que achacaría a la avanzada edad de Kant cuando redactó su *Metafísica de las costumbres*. Schopenhauer considera que este error se habría repetido en los numerosos tratadistas sobre filosofía del derecho que habrían escrito en la estela de Kant, por ejemplo, Ph. Schmutz, *Erklärung der Rechte des Menschen u. des Bürgers*, 1798 y *Handbuch der Rechtsphilosophie*, 1807; R. Gerstäcker, *Metaphysik des Rechts*, 1802; L. Bendavid, *Versuch einer Rechtslehre*, 1802; K. H. v. Gros, *Lehrbuch des Naturrechts*, 1802. 6. Ausg. 1841; Friès, *Philosophische Rechtslehre u. Kritik aller positiven Gesetzgebung*, 1803; L. N. Jacob, *Philosophische Rechtslehre*, 2. A. 1802; K. S. Zachariä, *Anfangsgründe der Philosoph. Privatrechts*, 1804 y *Philosophische Rechtslehre o. Naturrecht u. Staatslehre*, 1819; Chr. Weiss, *Lehrbuch der Philosophie des Rechts*, 1804 y A. Bauer, *Lehrbuch des Naturrechts*, 1808. Los únicos juristas a los que Schopenhauer elogia son Johann Christian Friedrich Meister por su *Lehrbuch des Naturrechts*, de 1809, y P. J. Anselm Feuerbach por su defensa del derecho natural. La referencia a todos estos tratadistas demuestra el bagaje que Schopenhauer tenía sobre la cuestión (para un balance de estas influencias, véase Neidert, 1966: 78-85).

<sup>141</sup> Según el editor de estas lecciones, Schopenhauer pensó prescindir del apartado de la crítica a la doctrina kantiana del derecho en sus exposiciones.

relevancia ética o conforme a su relación física con los otros y, por ello, conforme a la coacción externa. No cabe una tercera perspectiva respecto del obrar» (MS, 109).

La tesis schopenhaueriana consiste en hacer del derecho puro un capítulo de la ética, aunque sea al precio de esa impotencia inherente al derecho y su necesaria vinculación a la política. En el caso de Kant en la *Metafísica de las costumbres* es cierto que busca una fundamentación del derecho independiente de la legislación positiva y de la ética como tal.<sup>142</sup> Sin embargo, respecto a este último punto, el de la relación entre ética y derecho en la *Metafísica de las costumbres* de Kant, la crítica de Schopenhauer parece dirigirse más que al intento de desligar derecho y ética al fundamento metafísico común a ambos. Insiste Schopenhauer en que la metafísica del derecho de Kant busca un punto de apoyo que no sea el del derecho positivo ni el de la ética, y es cierto que Kant comenta a propósito del derecho estricto que es «aquel que no está mezclado con nada ético, es el que no exige sino fundamentos externos de determinación del arbitrio; porque entonces es puro y no está mezclado con prescripciones referidas a la virtud» (MC, 41).

No obstante, debemos tener en cuenta que hay un vínculo existente entre ética y derecho en Kant, esto es, ambos son concreciones de una metafísica común o *philosophia practica generalis* que el propio Kant resume en unos pocos conceptos en la introducción general de su obra, mientras que para Schopenhauer no son dos ámbitos con un fundamento común, sino que uno (el derecho puro) es parte del otro (la ética), que está ligado a una determinada metafísica; según Cattaneo, Kant no escinde derecho y ética por este marco común de la filosofía práctica, de modo que la crítica de Schopenhauer se desvía de su objetivo.<sup>143</sup> Por tanto, Schopenhauer está dirigiendo su crítica a esa metafísica común, pues lo que está indicando es que el derecho como tal carece de fundamentación real si no remite bien a la ética, bien a la legislación positiva, de modo

---

<sup>142</sup> Sirva este texto kantiano como muestra de la voluntad de independizar la teoría del derecho del derecho positivo: «Lo que sea de derecho (*quid sit iuris*), es decir, lo que dicen o han dicho las leyes en un determinado lugar y en un tiempo determinado, aún puede muy bien indicarlo: pero si también es justo lo que proponían y el criterio general para reconocer tanto lo justo como lo injusto (*iustum et iniustum*), permanecerían ocultos para él [el juriconsulto] si no abandona durante largo tiempo aquellos principios empíricos, y busca las fuentes de aquellos juicios en la mera razón (si bien aquellas leyes pueden servirle para ello perfectamente como hilo conductor) para erigir los fundamentos de una posible legislación positiva. Una doctrina jurídica únicamente empírica es (como la cabeza de madera en la fábula de Fedro) una cabeza, que puede ser hermosa, pero lamentablemente no tiene seso» (MC, 38).

<sup>143</sup> Philonenko utiliza una ilustrativa metáfora para mostrar este punto: «El derecho [...], cuando pretende valer por sí solo y para él solo, no es más que la peluca de la historia» (Philonenko, 1989: 48).

que esos conceptos básicos de la filosofía práctica no son suficientes para dicha fundamentación del derecho. Tales conceptos no son otros que los que el propio Schopenhauer criticaba en la ética de Kant: obligación, deber, imperativo, o persona como sujeto moral con dignidad. En consecuencia, la crítica al fundamento kantiano de la moral se extiende al tema del derecho: toda obligación o imperativo se basa en un castigo al que se teme y por tanto, si se actúa por ello es por miedo, y en última instancia por egoísmo. En resumen, al intentar fundamentar de manera independiente el derecho, Kant (y con él también Fichte)<sup>144</sup> cometería el mismo error que en la metafísica que se encuentra en la base de su ética.<sup>145</sup>

*Ad 2)* La segunda crítica se refiere a la definición del derecho como concepto meramente negativo; para Kant, «el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad» (MC, 39). Según Schopenhauer, el arbitrio al que se refiere el concepto de derecho es la libertad empírica, no aquella libertad de la voluntad en sentido metafísico, y por tanto no es más que la ausencia de impedimentos, definición que él mismo asume, pero en la que no se detiene:

«Aun cuando yo mantengo que la noción del derecho [*Recht*] es un concepto negativo, lo hago en contraposición a la noción de injusticia [*Unrecht*], que supone el punto de partida positivo; pues no cabe dar una explicitación meramente negativa de este concepto. Sin embargo, eso es lo que hace Kant, al afirmar que “el derecho es aquello que se compecede con la coexistencia de las libertades de los individuos conforme a una ley universal”» (MS, 109).

En este punto nos interesa, más que valorar el acierto de la crítica a Kant,<sup>146</sup> judicar sobre el propio argumento de Schopenhauer. En línea con su ontología en la que la libertad era un concepto negativo, aquí el derecho es también una negación de la

---

<sup>144</sup> Goyard-Fabre, 1977: 453.

<sup>145</sup> Cattaneo insiste en que la coacción a la que se refiere Kant no es una coacción fáctica efectiva, sino tan sólo a la posibilidad de ejercer esa coacción, diferencia entre el sentido físico y ético de la coacción (Cattaneo, 1988: 400-402), con lo que Schopenhauer erraría en su crítica.

<sup>146</sup> Como ya se ha indicado, Schopenhauer también recurre a la misma estrategia que Kant de definir el derecho como un concepto negativo; no queda claro, como señala Cattaneo, si la diferencia está en que el concepto de derecho es negativo en sí mismo (Schopenhauer), pero su explicación no puede serlo (Kant).

noción positiva y real de injusticia. Ello nos conduce a un intento de esclarecimiento de estos conceptos de *Recht* y *Unrecht* en la filosofía de Schopenhauer.

II. *Derecho e injusticia: corporalidad y voluntad en la filosofía del derecho.* Partiendo de la tesis que identifica la voluntad como esencia del mundo con el cuerpo como su más alta objetivación, la afirmación de la propia voluntad de vivir se manifiesta en una afirmación del propio cuerpo. Ahora bien, esa afirmación de la propia voluntad puede trascender la propia corporalidad de dos modos, a saber, 1) la búsqueda de satisfacción del impulso sexual (afirmación de sí junto con otro) y 2) cometiendo un acto injusto respecto a un semejante (negación de la voluntad de otro):

«Afirma el hombre la voluntad de vivir por encima de la existencia de su cuerpo *a través de dos caminos*; en primer lugar, mediante la satisfacción del impulso sexual, lo cual supone una afirmación de la voluntad de vivir que se extiende por encima de la existencia del propio individuo; el segundo camino a través del cual el hombre desborda la afirmación de la propia voluntad significa la *negación* de la voluntad que se manifiesta en otro individuo; he aquí la *injusticia*» (MS, 83-84).<sup>147</sup>

Este vínculo entre voluntad como corporalidad, sexualidad y derecho aparece también en las primeras líneas del §62 de *El mundo como voluntad y representación*, donde se define la injusticia, el concepto básico de la filosofía del derecho de Schopenhauer, como «irrupción en los límites de la afirmación de la voluntad de otro» (WWV, I, §62, 434; también MS, 88). La afirmación de la voluntad es concebida por Schopenhauer como el mero mantenimiento del cuerpo mediante el cumplimiento de sus funciones biológicas, destacando entre ellas precisamente la afirmación de la sexualidad; sin embargo, el espíritu ascético de su filosofía tiende a la negación de esa voluntad mediante el conocimiento como calmante o aquietador de la voluntad, reduciendo las funciones biológicas al mínimo, mortificando el deseo y con ello la voluntad como esencia del mundo. Para ilustrar el concepto de injusticia Schopenhauer ofrece varios

---

<sup>147</sup> Sobre la corporalidad, la ética y el derecho, véase HN, I, §286; por ejemplo, allí comenta Schopenhauer: «*Injusticia* es por tanto el acto de voluntad de negación de un cuerpo ajeno, esto es, de una voluntad, para una afirmación más fuerte de la propia» (HN, I, §286, 174-176; el espacio entre caracteres es de Schopenhauer). Según Lenhoff, el deber surge en el mismo momento que el conocimiento de ese efecto sobre el otro; si no hay conocimiento de esa injerencia, viene a señalar Lenhoff, no se generaría el sentimiento correspondiente de culpa y responsabilidad (Lenhoff, 1938: 259).

ejemplos, que seguirían una graduación ontológica: desde la antropofagia, en la que se niega por completo el cuerpo del otro (manifestación de su voluntad), hasta la agresión contra la propiedad del otro (robo o deterioro), en tanto que ésta es una extensión de su voluntad, pasando por el asesinato, la mutilación, el sojuzgamiento o la infidelidad matrimonial.<sup>148</sup>

Pero además de esta clasificación de tipologías de injusticia, Schopenhauer establece una aritmética de la injusticia relativa a la cantidad de ésta que intervendría en una acción (al modo del utilitarismo). Pese a insistir en la igualdad cualitativa y metafísica de cualquier injusticia y en la incompatibilidad del egoísmo con la moralidad, él mismo ofrece la siguiente fórmula para calcular el mal que se inflige a la víctima: éste es el resultado de la división de la magnitud del mal causado al otro entre la magnitud del bien obtenido por el agresor. En este sentido, el egoísmo como interés propio (*Eigennutz*) actuaría como un factor reductor del mal, lo cual parece contradecir la tesis sobre la moralidad altruista: el mismo Schopenhauer señalaba que peor que el egoísmo es la maldad por sí misma, el sadismo. En sentido inverso, la magnitud de la justicia de una acción sería el fruto de dividir la ventaja que extraería de ofender al otro por el daño que éste podría sufrir por esa ofensa: una acción es más justa cuanto mayor sea la ventaja de una potencial ofensa a la que se renuncia (es decir, según el valor de lo no emprendido, el coste de oportunidad). Sin embargo, dentro del fenómeno de la injusticia como negación de la voluntad del otro, hay que destacar lo que Schopenhauer denomina la «doble injusticia», pues en ésta la magnitud del mal sería doble por la ruptura de un compromiso y además la comisión de una ofensa o agresión:

«Esta *doble injusticia* tiene lugar cuando alguien expresamente ha adquirido el compromiso de proteger a alguien en un determinado aspecto y, en consecuencia, el no cumplimiento de este compromiso sería ya una vulneración del otro, y por ello una injusticia; pero además precisamente él mismo ataca y daña a este otro en aquello en que debería protegerle» (GM, 576-577).

A partir de esta definición de la injusticia como el concepto positivo y central de la filosofía del derecho, el concepto de derecho se define como la mera negación,

---

<sup>148</sup> Un análisis de estas formas de injusticia se llevará a cabo posteriormente (en la parte dedicada a la filosofía política propiamente).

evitación o reparación de la injusticia, lo cual para Schopenhauer significa adoptar una definición puramente ética del derecho:<sup>149</sup>

«Así pues, el derecho es la mera negación de la injusticia; una acción *ajustada a derecho* significa tan sólo que no es injusta, es decir, que afirma su voluntad sin negar al mismo tiempo la voluntad de algún otro, en tanto que esta voluntad se ve expresada mediante la existencia y la estructura del cuerpo» (MS, 98).<sup>150</sup>

Sin embargo, esta definición negativa supone no poder calificar de acciones injustas la denegación de auxilio, aun cuando no corramos ningún riesgo; para Schopenhauer esto no sería injusto, sino meramente cruel. De modo que una definición negativa del derecho da lugar a que las omisiones de ayuda, de socorro o de testimonio no serían actos punibles legalmente, sino meramente crueldades morales: en ellas la integridad del otro estaría en peligro, pero no debido una acción realizada por uno mismo, y en esa medida no serían injustas. En este punto se aprecia que la ética de la compasión tiene un alcance más amplio que su filosofía del derecho, demasiado restringida por ese concepto central de injusticia que convertiría al derecho en su mera reparación, siendo una noción parasitaria de aquélla.<sup>151</sup>

Ahora bien, el hecho de tomar la injusticia como noción central de su filosofía del derecho implica una nueva formulación del concepto de deber, pues sugiere Schopenhauer que el deber no es más que una acción cuya omisión es ya por sí misma una injusticia. Por ello, previamente debe haber un compromiso adquirido, cuya desatención u omisión supondría la injusticia. La noción de deber, por tanto, presupone un compromiso explícito y no es en absoluto ni un imperativo universal para con todo individuo humano ni hacia una ley moral en sentido kantiano, sino fruto de un acuerdo

---

<sup>149</sup> «El concepto de derecho no entraña sino la mera negación de la injusticia y en él se circunscribe toda acción que *no* transgrede los límites citados con anterioridad, esto es, que *no* niega la voluntad ajena en aras a afirmar con más rotundidad la propia. Desde el punto de vista de una definición puramente *ética*, ese límite divide al ámbito global de las acciones posibles en justas o injustas» (MS, 98).

<sup>150</sup> Sartorelli apunta que la definición del derecho como negación tendría que ser completada por su reverso, de modo que injusticia y derecho fueran conceptos coordinados, sin establecer una prioridad conceptual de uno sobre otro (Sartorelli, 1951: 66).

<sup>151</sup> Para Oskar Damm los conceptos de injusticia y derecho son afirmados, pero no demostrados, y comenta que parecen ser nociones innatas presentes en la naturaleza como tal (Damm, 1900: 36).

empírico; para Schopenhauer, sólo habría un deber que se adquiere sin necesidad de acuerdo alguno: las obligaciones respecto a los hijos.

En este sentido Schopenhauer no sólo marca distancias con Kant por intentar fundamentar el derecho de forma independiente de la moral, sino también con Hobbes y Spinoza, cuyas doctrinas sobre el concepto de derecho identifica, y que habrían cometido el error de confundir el derecho con la fuerza de la legislación positiva, con el mero poder coercitivo. En sus lecciones berlinesas así lo expresa Schopenhauer,<sup>152</sup> pero es en el capítulo del segundo volumen de *Parerga y Paralipómena* dedicado a la teoría del derecho y del Estado donde se explicita la crítica de forma clara:

«Si la *justicia* gobernase el mundo, sería suficiente con haber construido su casa y no se necesitaría ninguna otra protección más que este evidente derecho de propiedad. Pero en tanto la *injusticia* está a la orden del día, es necesario que quien haya construido su casa, esté también en situación de protegerla. En caso contrario su derecho es *de facto* incompleto: el agresor tiene el *derecho de fuerza* [*Faustrecht*], que es tal cual el concepto de derecho de *Spinoza*, quien no reconoce ningún otro derecho, sino que dice: *unusquisque tantum iuris habet, quantum potentia valet* (*tract. pol., c. 2, §8*) y *uniuscuiusque ius potentia eius definitur* (*Eth. IV. Pr. 37, sch. 1*). La orientación hacia este concepto de derecho parece habérsela proporcionado *Hobbes*, propiamente en *de cive, c. 1, §14*, lugar donde añade esta extraña explicación según la cual el derecho del amado Dios sobre todas las cosas descansa únicamente en su omnipotencia. En el mundo civil este concepto de derecho es abolido tanto en la teoría como en la práctica» (PP, II, 9, §124, 220-221).

El punto de partida de este texto no es otro que la primacía del derecho de propiedad y el ya comentado predominio de la injusticia como realidad fáctica omnipresente en el mundo (pese a que desde la perspectiva ontológica de la voluntad pueda confiarse en una justicia eterna). Desde un punto de vista empírico, sometido al principio de individuación, se hace necesario un derecho de protección, esto es, se requiere la conversión del derecho puro ético en una realidad práctica, sancionada

---

<sup>152</sup> «Pero si alguien *quiere marginar o desmentir* la consideración puramente ética del actuar y ponderar éste tan sólo en función de su eficacia o de su éxito, por supuesto que puede imitar a Hobbes, explicando lo justo [*Recht*] y lo injusto [*Unrecht*] en base a determinaciones adoptadas arbitraria y convencionalmente que no existirían al margen de la ley positiva» (MS, 102). En este pasaje Schopenhauer arremete contra el empirismo de Hobbes tanto en filosofía del derecho como en filosofía de las matemáticas, y apela, como en GM, a que los “salvajes” también conocen las nociones de derecho e injusticia, sin atender a que esto no prueba su aprioridad, sino su transculturalidad.

políticamente; ante la impotencia del derecho como tal (PP, II, 9, §127), éste (*Recht*) ha de ir acompañado de una cierta fuerza o violencia (*Gewalt*). Ahora bien, no cabría confundir ambos como habrían hecho tanto Hobbes como Spinoza, quienes no habrían distinguido entre el derecho y la mera fuerza o potencia. Los pasajes que en este contexto Schopenhauer cita de Spinoza son los siguientes:

«Y como cada uno goza de tanto derecho como poder posee, cuanto intenta hacer y hace uno cualquiera, sea sabio o ignorante, lo intenta y lo hace con el máximo derecho de la naturaleza. De donde se sigue que el derecho y la norma natural, bajo la cual todos los hombres nacen y viven la mayor parte de su vida, no prohíbe sino lo que nadie desea y nadie puede» (TP, 89).<sup>153</sup>

«El derecho de cada cual se define por su virtud, o sea, por su poder» (E, IV, prop. 37, esc. 1, p. 326).

Dejando de lado el contexto de ambas afirmaciones, hay que considerar que la cuestión central es que Schopenhauer aprecia en los textos de Spinoza una posición positivista sobre el derecho por una identificación de éste con la fuerza en el estado de naturaleza. Pero en el segundo texto, Spinoza define el derecho equiparando el poder a la virtud, de modo que se vincularía la virtud a la potencia, a una afirmación de la capacidad natural más que a su negación ascética. Además, en Spinoza habría una continuidad radical entre el derecho natural de los individuos y el derecho que poseería el Estado político: «el derecho del Estado o supremas potestades no es sino el mismo derecho natural, el cual viene determinado por el poder, no de cada uno, sino de la multitud que se comporta como guiada por una sola mente» (TP, 284). Pese a la oposición de Schopenhauer a esta continuidad entre derecho natural y positivo, su propia filosofía del derecho remite a una metafísica de la voluntad y se sitúa en una posición análoga. Sin pretender profundizar en la compleja filosofía política de Spinoza, para Schopenhauer las tesis sobre el derecho natural como poder y su continuidad en el derecho positivo las

---

<sup>153</sup> Otro texto al que Schopenhauer remite es el cap. XVI del *Tratado teológico-político*: «Por derecho e institución de la naturaleza no entiendo otra cosa que las reglas de la naturaleza de cada individuo, según las cuales concebimos que cada ser está naturalmente determinado a existir y a obrar de una forma precisa. [...] Porque todo lo que una cosa hace en virtud de las leyes de su naturaleza, lo hace con el máximo derecho, puesto que obra tal como está determinada por la naturaleza y no puede obrar de otro modo» (TTP, cap. XVI, 331-332).



tomaría Spinoza de Hobbes (aunque el propio Spinoza se desmarca de Hobbes).<sup>154</sup> El pasaje de éste al que remite Schopenhauer es el siguiente:

«En el estado natural de los hombres, *un poder seguro e irresistible da derecho de dominio y gobierno sobre quienes no pueden resistir*; hasta tal punto que a la omnipotencia que de aquí surge va anejo, esencial e inmediatamente, el derecho de hacer todo lo que puede hacerse» (*De cive*, cap. 1, §14, 64).

De nuevo, el texto de Hobbes remite al estado de naturaleza, a la ausencia de una instancia estatal, en el que el poder genera el derecho sin ninguna restricción. La oposición de Schopenhauer a esta visión del derecho natural como poder y su intento de vincularlo a la ética de la compasión, haciendo de la filosofía del derecho un capítulo suyo, muestra que pese a la aceptación de una antropología semejante a la de Hobbes, no admite su noción de derecho natural ni su subordinación a la teoría política del Estado que hace de éste la instancia última en cuestiones legislativas: si Kant hacía del derecho un ámbito intermedio entre ética y política (legislación jurídica positiva), Hobbes reduciría aquél a la política, y contra ambas posiciones intenta Schopenhauer establecer el vínculo del derecho con la ética. Sin embargo, él mismo ha de reconocer que, si bien la justicia y la compasión pueden servir de puente entre ambos, el derecho es en sí mismo impotente y requiere de esa fuerza que le puede proporcionar la institucionalización jurídica positiva del Estado. Estos condicionantes básicos en su filosofía del derecho van a dar lugar a algunas dificultades, de las que daremos cuenta brevemente en lo que sigue.

III. *Tensiones y dificultades del concepto schopenhaueriano del derecho*. Desde un comienzo hemos planteado que para Schopenhauer el derecho es un capítulo o parte

---

<sup>154</sup> El propio Spinoza en sus cartas a Jarig Jelles se ve forzado a establecer la diferencia entre el pensamiento de Hobbes y el suyo: «Por lo que respecta a la política, la diferencia entre Hobbes y yo, sobre la cual me pregunta usted, consiste en que yo conservo siempre incólume el derecho natural y en que yo defiendo que, en cualquier Estado, al magistrado supremo no le compete más derecho sobre los súbditos que el que corresponde a la potestad con que él supera al súbdito, lo cual sucede siempre en el estado natural» (*Correspondencia*. Madrid: Alianza, 1988, Ep. 50, p. 308). Edwin Curley ha sostenido que Spinoza es incluso más positivista que Hobbes en la medida en que pasa por alto la sumisión previa que hace posible la imposición de la ley (antes de la ley positiva ya habría una subordinación que Spinoza no analiza) y establece una continuidad del derecho natural incluso con la entrada en la vida social (no habría renuncia como en el pacto de Hobbes); además, se daría un compromiso ontológico más fuerte con la identificación del poder de Dios y de la naturaleza (Curley, Edwin: «Kissinger, Spinoza and Gengis Khan». En Garrett, Don (ed.): *The Cambridge Companion to Spinoza*. New York: Cambridge Univ. Press, 1992, p. 358).

de la ética; no obstante, ésta no concluye con aquél, sino que más bien su culminación es otra bien diferente, la ascética, de modo que reconoce que su filosofía del derecho es tan sólo un capítulo más entre otros, y critica un modelo que ha hecho del derecho la culminación de la ética:

«En Europa se ha adjudicado a la ética su fin supremo en la teoría del derecho y de la virtud, y no se conoce, o no se concede validez, a lo que asciende más allá de éstas» (GM, 631).

En parte esta crítica a la excesiva importancia que se le ha dado al derecho coincide con su diagnóstico sobre la impotencia del derecho puro y su necesaria alianza con instancias políticas y jurídicas que realicen sus conceptos en el mundo institucional. La validez real no radica en el discurso del derecho, ni siquiera en el de la virtud, sino en la ascética. El derecho como tal necesita del Estado, de la violencia, para instaurar su dominio legal. Así pues, esta impotencia da lugar a una primera dificultad de la teoría del derecho como capítulo de la ética en el sistema de Schopenhauer:

«En general se puede plantear incluso la hipótesis de que el derecho es de una composición análoga a ciertas sustancias químicas que uno no puede presentar puras y aisladas, sino que a lo sumo sólo puede hacerlo con una mezcla mínima que les sirve de base o les aporta la consistencia necesaria [...]. Se puede decir en consecuencia que el derecho [*Recht*] también, si ha de poner un pie en el mundo real e incluso dominar, requiere necesariamente de un añadido mínimo de arbitrariedad y poder [*Gewalt*] para poder realizar y hacer existir su naturaleza auténtica, a pesar de ser solamente ideal y por ello etérea, en este mundo real y material sin evaporarse y así elevarse al cielo» (PP, II, 9, §127, 229-230).

Si el derecho requiere de lo arbitrario, de la fuerza, de la política estatal, está dando entrada a aquello que era totalmente incompatible con el valor moral, el egoísmo; éste había sido expulsado por la puerta de la fortaleza de la ética, pero se cuele de nuevo por la ventana del derecho cuando éste quiere realizarse en la realidad empírica. Para reforzar esta idea hay que tener presente que el Estado para Schopenhauer no será en absoluto una institución moral, sino que es la objetivación suprema del egoísmo de todos

los súbditos.<sup>155</sup> De este modo, el derecho necesita de aquello que es contrario a la moral schopenhaueriana para realizarse; muestra de ello es que el Estado es un instrumento racional de la voluntad de vivir, frente a la ética y la ascética que son sus negaciones:

«Salvación y redención del mal [*Uebel*] las proporcionan únicamente la virtud y la ascética, que tomada en sentido absoluto es la supresión [*Aufhebung*] de la voluntad de vivir y con ello suprime también incluso los sufrimientos que pertenecen a su fenómeno. El *Estado*, sin embargo, surge a partir de la razón al servicio de la voluntad de vivir, razón que meramente quiere suprimir las *consecuencias* de la voluntad de vivir, los sufrimientos que pertenecen a su fenómeno, pero que la afirma, sólo que de un modo racional, esto es, metódico» (HN, I, §537, 359).

Ahora bien, además de esta paradoja en la relación entre ética y derecho, el propio Schopenhauer reconoce que el derecho supone una inversión de la perspectiva ética, inversión que requiere de la teoría política como tal. Aceptando que las nociones de lo justo o derecho e injusticia (*Recht und Unrecht*) surgen de su ontología de la voluntad y son centrales para su ética, ésta las adopta desde un punto de vista activo, desde la perspectiva del obrar, mientras que la política adopta las mismas nociones desde el ángulo inverso, el del padecer:<sup>156</sup> «La noción de la injusticia y su negación del derecho es originariamente *ética*, pero se vuelve *jurídica* mediante la traslación del punto de partida desde la vertiente activa a la pasiva, es decir, merced a su *inversión*» (MS, 106).<sup>157</sup>

No obstante, aquí cabe hacer una apreciación relevante: esto último, la inversión del derecho, se refiere a la realización jurídica en un Estado político. Sin embargo, Schopenhauer considera también la hipótesis de un estado de naturaleza: ¿qué validez tienen las nociones de lo justo y lo injusto en una situación en la que no habría una

---

<sup>155</sup> «El Estado [...] se dirige tanto menos contra el egoísmo cuanto que, bien al contrario, debe su origen a un egoísmo que actúa metódicamente y que ha abandonado el punto de vista unilateral para adoptar uno general, presentándose mediante la adición como el egoísmo común a todos. [...] Así pues, el Estado no se ha erigido en modo alguno en contra del *egoísmo*, sino tan sólo *en contra de las perniciosas consecuencias del egoísmo* que se originan en base a la *multiplicidad* de individuos egoístas mutuamente enfrentados [...]. Este origen y esta meta del Estado han sido expuestos magistralmente por Hobbes» (MS, 106).

<sup>156</sup> «La *ética* se ciñe exclusivamente al *obrar* justo o injusto [...]. Se propone responder a esta cuestión: ¿cómo ha de *actuar* un hombre para ser *justo*? En cambio, la *ciencia política* [*Staatslehre*], la teoría legislativa, se centra tan sólo en el *padecimiento* de la injusticia, preguntándose: ¿qué necesita evitar uno, si no quiere *padecer la injusticia*?» (MS, 104).

<sup>157</sup> «Como se ha dicho el historiador es el profeta invertido, también se puede decir: el profesor de derecho es el moralista invertido (profesor de los deberes de justicia), o la política la ética invertida» (HN, I, §25, 17; sobre la inversión entre ética y derecho, también HN, I, §§535-536, 358-359).

institución jurídica sancionadora? En un principio cabe recordar la tesis de la impotencia del derecho como tal, pero Schopenhauer es partidario de la validez de esos conceptos en un estado de naturaleza, definido por la ausencia de cualquier institución socio-política. En la medida en que el derecho natural o ético no deriva de las leyes positivas, las nociones de lo justo y lo injusto conciernen a la perspectiva activa, al obrar, y no tanto a la evitación del sufrimiento, perspectiva pasiva propia de la teoría política y del Estado:

«En el estado de naturaleza depende de cada cual el no *cometer* una injusticia, mas no el *padecer* ésta, pues eso depende de su contingente poderío externo. De ahí que las nociones de justo e injusto (o derecho e injusticia) sean válidas también para el estado de naturaleza y no sean convencionales en modo alguno, si bien sólo sean válidas en cuanto determinaciones *éticas del autoconocimiento* de la propia voluntad de cada cual» (MS, 101).

Por tanto, en el derecho se trata del obrar, más concretamente de su negación, no obrar injustamente, pero no de su inversa, el padecimiento, perspectiva propia de la relación política, que en el caso del estado de naturaleza depende del mero poder. En este texto cabe destacar la condición de la validez de esas nociones de lo justo y lo injusto: su validez como conceptos éticos depende del autoconocimiento de la voluntad propia. Esto remite a lo explicitado anteriormente sobre el concepto de libertad: ésta se basaba en el conocimiento de sí, en la toma de conciencia sobre la voluntad de cada uno, en la consecución de un carácter adquirido; sólo en tanto que uno logra esa conciencia moral (definida como conocimiento íntimo), puede ser uno responsable y en esa medida actuar de manera justa o injusta.

Si nos centramos ahora en esta articulación de los conceptos de *Recht* y *Unrecht*, siendo el derecho la mera negación de la injusticia, podemos encontrar una dificultad que fue señalada agudamente por Carl Schmitt en una reseña de un libro que trataba de utilizar la filosofía del derecho de Schopenhauer para fundamentar un sistema filosófico-jurídico. El autor de *El mundo como voluntad y representación* había insistido en su definición negativa del concepto de derecho, aduciendo la autoridad de Grocio, el «padre

de la teoría filosófica del derecho», según apostilla Schopenhauer, quien al inicio de su *De iure belli ac pacis*<sup>158</sup> había definido dicho concepto como sigue:

«Pues la palabra *derecho* no significa otra cosa aquí que lo que es justo, y esto más en un sentido negativo que afirmativo, de manera que el derecho es lo que no es injusto. No obstante, lo que es injusto es aquello que repugna a la naturaleza de la sociedad de los seres dotados de razón» (Grocio, 2005: 34-35).

Schopenhauer remite a esta definición en su texto sobre el fundamento de la moral, en el párrafo sobre la virtud de la justicia (GM, 573-574), para reforzar su concepción del derecho como negación de la injusticia. Sin embargo, cabe atender al contexto de la definición de Grocio.

En primer lugar, este autor señala que ese sentido meramente negativo de derecho se refiere al contexto sobre el derecho a la guerra, no en general; en segunda instancia, si bien ambos definen el derecho como negación de la injusticia, ésta es entendida de modos bien distintos por ambos autores, con lo que el sentido del derecho no será el mismo, ya que mientras que para Schopenhauer remite a toda una ontología sobre la afirmación y la negación de la voluntad individual, Grocio define la injusticia como aquello que «repugna a la naturaleza de la sociedad de los seres dotados de razón», lo cual se enmarca en una antropología bien distinta a la de Schopenhauer,<sup>159</sup> pero además, en tercer lugar y fundamentalmente, el propio Grocio ofrecerá dos definiciones más del concepto de derecho.<sup>160</sup> La primera de ellas lo define como una «cualidad moral» individual, una facultad o capacidad de acción, lo que supone que el derecho es una

---

<sup>158</sup> Hemos utilizado la edición francesa de PUF, pero también se ha consultado la reciente versión inglesa editada por Richard Tuck también en 2005.

<sup>159</sup> Es significativo que la cita de Schopenhauer no reproduce la frase final de nuestra cita, sino que se detiene en el punto y seguido, sin ofrecer la definición de injusticia que plantea Grocio.

<sup>160</sup> Matheron ha llamado la atención sobre la importancia del paradigma jurídico de Grocio sobre Hobbes y Spinoza. La novedad de éste sobre el primero habría sido (1) definir el derecho no ya como facultad moral, sino como facultad física, con (2) la consiguiente asimilación e identificación del derecho natural con las leyes de la naturaleza, (3) «lo que implica, en tercer y último lugar, una equivalencia rigurosa entre el derecho tomado como “cualidad de las acciones” y el hecho puro y simple: en todas las circunstancias, tenemos a la vez el derecho y el deber de hacer lo que hacemos necesariamente, ni más ni menos» (Matheron, Alexis: *Anthropologie et politique au XVII siècle*. Paris: Vrin, 1986, p. 91). En cierto sentido, el determinismo de Schopenhauer llevaría a una consecuencia semejante: pese a no definir el derecho como facultad (aspecto en común entre Grocio y Spinoza), los actos injustos serían consecuencia de un determinado carácter, con lo que las nociones de derecho e injusticia serían más descriptivos (de una situación ontológica, la afirmación de una voluntad que niega a otra) que valorativos.

característica antropológica del ser humano, que si es desarrollada completamente es una facultad y si lo es parcialmente, Grocio etiqueta como aptitud; en definitiva, ésta concepción antropológico-individual del derecho como facultad moral es el «*derecho entendido propia o estrictamente*», pese a derivar de aquella primera definición.<sup>161</sup> El segundo sentido, quizá el más alejado de Schopenhauer si atendemos a su anti-normativismo y su proclama descriptivista en ética, equipara derecho y ley como «regla de las acciones morales» (Grocio, 2005: 37). Así pues, el recurso a Grocio por parte de Schopenhauer es parcial en tanto que se centra en una de las definiciones del concepto de derecho y, si se acepta su sentido parasitario de la noción de injusticia, no toma en cuenta la definición de esta última en Grocio.

Volviendo a la crítica de este concepto de derecho, en el mencionado artículo de un joven Carl Schmitt, señalaba éste que «la cuestión fundamental de cualquier filosofía del derecho es la que pregunta por el derecho; no por una aclaración de vocabulario que sólo contenga una breve plasmación de lo que la terminología corriente compendia bajo esta palabra; tampoco la pregunta que se responde con la explicación de manual según la cual el derecho objetivo es una suma de reglas de la convivencia humana, sino la pregunta por la esencia del derecho» (Schmitt, 1913: 27). Aplicando este criterio a la filosofía de Schopenhauer, el jurista alemán, haciendo referencia a su definición de derecho como negación de la injusticia, indica que «mediante ella no se explica la esencia del derecho, sino que se niega. Se requiere, por tanto, un examen meticuloso de sus propias presuposiciones, antes de convertirla en el fundamento de un sistema filosófico-jurídico» (Schmitt, 1913: 28).

De esta manera, en el análisis de las presuposiciones ontológicas, Schmitt va a criticar en primer lugar el nominalismo jurídico al que conduce la filosofía jurídica de Schopenhauer:

«Según Schopenhauer, la injusticia consiste en que el individuo afirma su propia voluntad, que se objetiva en su cuerpo, llegando a la negación de la otra voluntad en otro individuo. Toda injusticia,

---

<sup>161</sup> «Hay un significado de derecho diferente al precedente, que deriva de aquél, y que se relaciona con la persona. Tomado en este sentido, el derecho es una cualidad moral asociada al individuo para poseer o hacer algo de manera justa. [...] Cuando la cualidad moral es perfecta, la llamo *facultad*, cuando no lo es *aptitud* [...]. Los jurisconsultos designan *facultad* al derecho que cada uno tiene de suyo; nosotros, de ahora en adelante lo llamaremos *derecho entendido propia o estrictamente*» (Grocio, 2005: 35).

por consiguiente, tiene que ser injusticia contra individuos particulares, en sentido estricto no hay injusticia contra el Estado o una colectividad y el “derecho” del Estado a castigar no significa más que el derecho de una gran cantidad de individuos particulares a reparar su negación» (Schmitt, 1913: 28).

Esta consecuencia invalidaría nociones como las de voluntad general o voluntad popular, entre otros conceptos referidos a colectividades políticas. Este nominalismo de Schopenhauer se expresa en sus tesis sobre la historia en las que llega a afirmar que los pueblos y colectividades son meras abstracciones;<sup>162</sup> su filosofía del derecho haría mucho énfasis en la individualidad, dejando de lado el problema colectivo de la voluntad política. Además, la primacía del principio de individuación en las cuestiones del derecho, situarían esta parte de su sistema en una situación secundaria respecto a otras en las que se tratase de superar dicho principio de individuación.

En esta misma línea, Schmitt apunta una dificultad que atañe a la línea de flotación metafísica del sistema de Schopenhauer: éste presupone una igualdad entre las voluntades de todos los individuos, de modo que no habría en principio una jerarquía delimitada entre tales voluntades que tienen un derecho de respuesta o resistencia ante la irrupción o negación por parte de otro.<sup>163</sup> Pero a la hora de justificar este derecho de respuesta, la argumentación de Schopenhauer se vería atrapada en un círculo vicioso:

«Las definiciones de derecho e injusticia presuponen dos voluntades del mismo género que existen una junto a otra, y a cada una de las cuales le está permitido negar la negación realizada por la otra. La razón de que le esté permitido se encuentra en la no justificación de la primera negación, y a su vez para esa no justificación no se proporciona ninguna otra razón más que el hecho de que está permitido afirmarse a sí mismo hasta un cierto límite más allá del cual empieza la injusticia» (Schmitt, 1913: 28).

En última instancia, y ése es el objetivo de la argumentación de Carl Schmitt, la noción de injusticia remite a los conceptos de afirmación y negación de la voluntad, conceptos que Schopenhauer había definido someramente como el mantenimiento del

---

<sup>162</sup> WWV, II, §38, 514-515.

<sup>163</sup> «El otro mismo es la causa de lo que tengo que hacer para defenderme de su agresión, y no yo; entonces me puedo resistir a todas las extorsiones que vengan de su lado sin cometer injusticia alguna sobre él. Esto es, en cierta manera, una ley de repercusión moral» (GM, 575).

individuo en su ser mediante sus propias fuerzas y la negación de este mantenimiento, pero estos conceptos no serían lo suficientemente claros como para fundamentar sobre ellos una filosofía del derecho con pretensiones sistemáticas:

«Aquí se muestra cómo al filósofo se le escabulle lo que realmente constituye la injusticia o el derecho para ser reemplazado por las palabras afirmación y negación, que están completamente vacías mientras no reciban un contenido mediante la indicación de cuándo está justificada la afirmación y cuándo no está justificada la negación» (Schmitt, 1913: 28-29).<sup>164</sup>

La cuestión central para Schmitt sería la de la justificación de esa afirmación o negación de la voluntad (cuestión de legitimación), más que definir el derecho directamente a partir de esos procesos fácticos que afectan a la voluntad de los individuos (ontología). En la misma línea se habría pronunciado Bovensiepen (Bovensiepen, 1915: 183) y más recientemente H. Münkler, aunque apuntando un problema de circularidad (Münkler, 1981: 384).<sup>165</sup>

Esta dificultad sería consecuencia del espíritu descriptivista de la ética de Schopenhauer: en el caso de la teoría del derecho, las nociones de injusticia y derecho serían entonces términos descriptivos de un estado de cosas (en un sistema ontológico que en última instancia concibe a la voluntad como entidad que se afirma o se niega a sí misma), más que nociones que justifican y valoran unas acciones concretas, sean éstas afirmaciones o negaciones de esa voluntad como esencia del mundo. De este modo, su descriptivismo ético lastra irremediabilmente lo que Schopenhauer quiere que sea una parte de la ética, esto es, el derecho, que necesariamente ha de ser prescriptivo.

Por tanto, además de la impotencia consustancial del derecho (la parte), que le lleva a la paradoja de necesitar aquello que la ética (el todo) descarta por completo, esto

---

<sup>164</sup> Una crítica muy semejante era la que dirigía el propio Schopenhauer a Spinoza, por ejemplo, en WWV, II, §47. La crítica a la definición negativa del concepto de derecho por su dependencia de una metafísica de la voluntad también se encuentra en otros comentaristas como Warschauer, Damm, Bovensiepen o Münkler. Sin embargo, a juicio de Würkner, muchas de estas críticas no entran a discutir el núcleo metafísico de la cuestión (Würkner, 1988: 2220). De la misma manera, también se enfrenta a la tesis de Schmitt según la cual la filosofía política de Schopenhauer pierde todo su valor desligada de su sistema de metafísica (Würkner, 1989: 83).

<sup>165</sup> Según Münkler, para poder definir una acción como injusta, Schopenhauer define primero una esfera de derecho del individuo (mediante el concepto de voluntad) de manera que antes de definir el derecho como mera negación de la injusticia, ya está presuponiendo una esfera de derecho, que en su caso coincide con la voluntad del individuo.



es, la teoría política positiva, podemos apreciar también que la filosofía del derecho de Schopenhauer está atrapada en un paradigma metafísico (con tendencias nominalistas) que hace difícil establecer derechos colectivos, con las ventajas e inconvenientes que ello puede suponer, pero que sobre todo refiere el concepto central de derecho (en su caso, el central es el de injusticia) a unos conceptos ontológicos como los de afirmación y negación de la voluntad, pero no a una justificación o legitimación jurídico-racional. En este sentido es cierto que la filosofía del derecho en Schopenhauer es demasiado solidaria de su metafísica de la naturaleza y se sigue de ella casi sin mediación o transformación: las nociones de derecho e injusticia derivarían directamente de su metafísica de la naturaleza, siendo su filosofía del derecho prácticamente una especie de iusnaturalismo de la voluntad.<sup>166</sup>

En consecuencia, podemos apreciar que pese a esa continuidad, o quizás debido a ella, la filosofía del derecho de Schopenhauer concentra muchas de las tensiones y dificultades que vendrían gestándose tanto en su metafísica de la naturaleza como en la ética. Desde este trasfondo se puede entender la conclusión crítica del joven Carl Schmitt: si se quiere utilizar la filosofía del derecho de Schopenhauer independientemente de su sistema metafísico (como habría pretendido el autor del libro que Schmitt reseña, Erich Jung),<sup>167</sup> aquella pierde su sentido. Además, Schmitt completa su crítica aduciendo que muchos de los contenidos jurídico-políticos diseminados en la filosofía de Schopenhauer no son más que un ornamento estilístico que pierde su valor si no se considera su contexto en el conjunto. Si consideramos válida en general la apreciación sobre la vinculación entre metafísica y filosofía del derecho y política en Schopenhauer, no ocurre lo mismo con este último aspecto: sus reflexiones jurídico-políticas pueden estar

---

<sup>166</sup> En este sentido, Schopenhauer se acercaría a la posición de Spinoza sobre la continuidad del derecho natural y la física de la naturaleza; se produciría una identificación entre el derecho y la injusticia, y los movimientos de la voluntad de vivir, afirmación o negación, de manera semejante a como en Spinoza el derecho natural remite en última instancia a las leyes de la naturaleza y el *conatus*. Sobre la adscripción de Schopenhauer al iusnaturalismo, véase Goyard-Fabre, 1977: 467-468 y Godart-van der Kroon, 2003. Además de la crítica de Schmitt, también otro jurista de principios del XX, Bovensiepen, critica este iusnaturalismo por no distinguir suficientemente ética y derecho (Bovensiepen, 1915: 205). También Oskar Damm señala que Schopenhauer debía conocer la polémica entre la escuela iusnaturalista y la del derecho positivo, y que se inclinó hacia la primera por el carácter ahistórico de su metafísica (Damm, 1900: 15).

<sup>167</sup> Georg Stock, en su artículo de 1934, expone una somera revisión de las posiciones jurídico-filosóficas de juristas como Jung o el propio Schmitt entre otros, síntoma de la presencia de Schopenhauer en el momento de la crisis política y jurídica de los años 30 en Alemania (Stock, 1934). Entre otras cosas trata de la crítica de Schmitt al sistema de garantías individuales de la República de Weimar y la filosofía del derecho nacional-socialista y racista de H. Nicolai.

condicionadas y subordinadas a una metafísica de la voluntad, pero no son un mero ornamento, sino un intento de traducir el derecho a la realidad mediante la política, algo exigido por el carácter impotente de aquél. De este modo, su teoría política viene a ser a la vez un complemento necesario del derecho y un contrapunto de la ética de Schopenhauer.

Si aceptamos entonces que su filosofía del derecho se encuentra en una encrucijada por necesitar aquello que la ética desechaba, siendo una parte de ella, y también por estar ligada demasiado directamente a una ontología de la voluntad que condiciona y lastra una clarificación adecuada del concepto de derecho, es fácil entrever la necesidad de un discurso práctico que esté libre de estos constreñimientos y que sirva para una mayoría de individuos, en tanto que el listón de la ética de Schopenhauer exigía una actuación completamente desinteresada en favor de los demás, culminando en una ascética reservada a una minoría. Es precisamente a esclarecer la naturaleza de este discurso práctico (la sabiduría mundana o *Lebensweisheit*) que vendría a complementar a la ética y al derecho a lo que nos vamos a dedicar en el siguiente capítulo.

#### *Resumen (§17)*

*En este capítulo se ha intentado analizar la articulación entre filosofía del derecho, antropología y ética en la filosofía de Schopenhauer. La cuestión antropológica deriva inmediatamente de la metafísica general de la voluntad y está íntimamente vinculada a la moral de la compasión, que Schopenhauer pretende que sea la corona de su sistema filosófico. Ahora bien, la problemática surge con la afirmación de Schopenhauer de que la doctrina del derecho es una parte más de su ética, pues la filosofía política estará conectada a esta filosofía del derecho como su aplicación práctica. De aquí deriva el carácter problemático de ésta.*

*En consecuencia, se ha dividido el capítulo en tres partes, cada una dedicada a una de las cuestiones centrales: la antropología que ve en el ser humano a una bestia atada por las cadenas de la civilización, la búsqueda de un fundamento de la moral en el sentimiento de compasión y la deducción de los conceptos básicos de la teoría moral del derecho a partir de la tesis ontológicas que ligan cuerpo y voluntad.*

*En el primer apartado, ya se ha expuesto esta tesis ontológica de fondo según la cual el cuerpo es la manifestación empírica de la voluntad, pues a partir de ella se puede explicar que Schopenhauer considere el egoísmo como la actitud imperante entre los seres humanos, comparando puntualmente su posición con la de Kant y Hobbes. En relación con esto, se ha tratado también de la crítica de Schopenhauer a toda forma de autoestima, y se le ha contrapuesto una crítica de Hume a las posiciones pesimistas sobre la naturaleza humana. La cuestión del egoísmo como motor principal de las acciones humanas y enemigo de la moral de Schopenhauer posibilita el tránsito al siguiente tema, el de la búsqueda del fundamento de la moral.*

*En lo que a éste concierne, se ha contrapuesto someramente la estrategia de Schopenhauer a las de Kant y Fichte, destacando la vinculación entre los supuestos metafísicos y el fundamento moral de la compasión, pues éste se basa en la identidad última de todos los seres más allá del principio de individuación. También se han puesto de manifiesto algunas críticas que se pueden hacer a la compasión como fundamento de la moral. A partir de esta compasión derivan las dos virtudes cardinales de la moral de Schopenhauer, la caridad y la justicia, siendo esta segunda la que más nos interesa para nuestro tema. Hemos distinguido la justicia como virtud individual, como un valor social que ha de regir el comportamiento de la sociedad y sus instituciones y la justicia eterna, aunque interesa primordialmente la conexión entre los dos primeros sentidos, pues nos indica la conexión entre la moral y la filosofía del derecho (o doctrina de derecho moral) como una parte de la primera.*

*Precisamente la conexión entre moral y doctrina del derecho pone de manifiesto la omnipresencia del trasfondo metafísico y de la tesis ontológica sobre la corporalidad, puesto que la deducción del concepto de injusticia, la noción principal de esa doctrina del derecho moral, parte de ella. En este tercer y último apartado del capítulo, se ha reseñado la crítica a la doctrina del derecho de Kant, apuntando dos cuestiones principales: la desvinculación de moral y derecho, y la definición del derecho. Además de la relación con Kant, se ha destacado la definición del concepto de injusticia como afirmación de la propia voluntad sobre la de otro, y el de derecho como negación de ésta, siempre teniendo presente el marco ontológico general. El último punto que se ha abordado ha sido el de las dificultades que surgen en su filosofía del derecho*

*precisamente a causa de ese marco ontológico (nominalismo metafísico frente a instituciones colectivas, ética descriptiva frente a filosofía prescriptiva del derecho y iusnaturalismo de la voluntad frente a positivismo), para lo cual me he servido de las críticas de Carl Schmitt al respecto.*

## PARTE II:

De la ética mundana a la teoría de la sociedad



### Capítulo III. La eudemonología: la “acomodación” mundana de la metafísica (§18)

«La filosofía es esencialmente *sabiduría del mundo*; su problema es el mundo: sólo tiene que habérselas con él, y deja en paz a los dioses, esperando por ello a cambio que también ellos la dejen en paz» (WWV, II, §17, 218).

«La sabiduría que existe en un ser humano solo teóricamente, sin devenir práctica, es como la rosa florecida que mediante el color y el aroma deleita a otro, pero se marchita sin haber proporcionado fruto alguno» (PP, II, 31, §385, 556).

En este apartado recuperaremos dos de las problemáticas que se nos abrieron en los capítulos precedentes. La primera de ellas se referiría a la compleja articulación de la cuestión de la libertad de la voluntad y especialmente a su relación con la teoría del carácter. Al respecto tendríamos que partir de que la teoría del carácter inteligible y el carácter empírico no acaba de dar buena cuenta de las exigencias que el propio Schopenhauer demanda para dar sentido a su noción de libertad y con ella también a la responsabilidad moral, y más aún si tenemos en cuenta la vertiente social del individuo; a propósito de esta dificultad aparecía en escena el concepto de carácter adquirido, que daba cuenta de algunas de las aporías como la de la relación entre conocimiento y libertad, pero que paradójicamente era excluido de la reflexión ética y era desterrado al ámbito de la vida mundana, pues en él intervenían cuestiones empíricas y motivaciones egoístas influenciadas por las prácticas sociales.

La segunda problemática remite a la cuestión meta-filosófica de la relación entre ética y derecho: como vimos, el carácter ambiguo del segundo, a caballo entre la ética y la política, abre un espacio para una reflexión sobre lo social-mundano que parece desvincularse de su ontología general, de la metafísica de la voluntad. Si tanto su ética como su teoría del derecho presentan unas exigencias metafísicas de gran calado y por ello de difícil realización práctica, Schopenhauer no renuncia a que su filosofía tenga una traducción en la realidad, para lo cual proporciona una serie de máximas sobre la vida

mundana que vendrían a complementar su filosofía práctica, aunque de un modo muy especial; casi podría decirse que la completan desmintiéndola en tanto que en estas reflexiones mundanas, Schopenhauer deja en suspenso su trasfondo ontológico.

Desde un punto de vista histórico-biográfico, estos aforismos y máximas se publicaron en 1851,<sup>168</sup> dentro del primer volumen de los *Parerga y Paralipómena* (PP), pero recogían reflexiones que venían cuajándose hacía décadas. El propio Schopenhauer reconoce su carácter “popular” y fue el escrito que, junto a los otros textos de PP, le proporcionó el acceso a la fama. Como señala Rüdiger Safranski, sería erróneo pensar que este escrito logró la aquiescencia del público debido al contexto socio-cultural de esa época de fracaso revolucionario, decepción, derrotismo y pesimismo; no sólo fermentó su pensamiento entre los desencantados, sino que también encontró su caldo de cultivo entre la burguesía progresista que no se veía representada por el materialismo, el positivismo o el evolucionismo que se estaban gestando en ese momento, y esto fue posible gracias a sus consideraciones filosófico-mundanas, que se constituían como una alternativa tanto para desencantados como para liberales progresistas moderados, precisamente porque en dichas consideraciones Schopenhauer ponía entre paréntesis la radicalidad de su ética: la ética de la compasión y la renuncia son suspendidas en favor de una ética del *como si*, en términos de Safranski, en la que se reintroduce el tema de la felicidad, de la eudemonología clásica, temática que atrajo a los tipos de público ya mencionados.<sup>169</sup>

La cuestión de la coherencia de Schopenhauer en lo que se refiere a la articulación de los aforismos sobre la sabiduría de la vida (como afirmación moderada de ésta) con el resto de su ética y su ontología constituye un problema por sí mismo: la eudemonología allí ensayada sería el ejemplo que habría denunciado hacia el final del segundo volumen

---

<sup>168</sup> Desde un punto de vista literario hay que reseñar que pese a titularse *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, los textos allí contenidos tienen más bien una forma ensayística.

<sup>169</sup> «El pesimismo fundamental es amortiguado, y la sabiduría para la supervivencia y la autoafirmación, criticada con frecuencia, experimenta una revalorización pragmática: si suponemos que la vida valiera la pena, ¿cómo deberíamos llevarla para lograr el óptimo de felicidad alcanzable? Ésta es la “filosofía para el mundo”. Ella pone entre paréntesis el escándalo metafísico» (Safranski, 2001: 495). Por su parte, Robert Zimmer considera que no cumple esta función, sino que se trata de «un complemento de la ética schopenhaueriana mediante una filosofía del arte de vivir» (Zimmer, 2010: 223). Considero que no se trata de una disyunción excluyente; a mi juicio, los *Aforismos* sirven a la vez como una alternativa frente a la exigencia de la ética de la compasión y como un complemento que permite dar cohesión a su filosofía práctica, en especial, a la conexión entre ética, derecho y filosofía política, como se pretende mostrar aquí.



de *El mundo como voluntad y representación*.<sup>170</sup> Es el propio Schopenhauer quien se encarga de apuntar esta dificultad en la introducción a estos aforismos:

«Ésta [la eudemonología], precisamente, descansa sobre el error innato, cuya reprensión inaugura el capítulo 49 del segundo volumen de mi obra principal. En consecuencia, para poder elaborar una tal eudemonología, he tenido que prescindir completamente de la más alta perspectiva metafísica y ética a la que conduce mi verdadera filosofía. Por consiguiente, toda la discusión que aquí se va a ofrecer en cierta medida descansa sobre una acomodación [*Akkommodation*], en tanto que permanece bajo la perspectiva empírica habitual y se aferra a su error. Por ello, su valor sólo puede ser condicional, puesto que incluso la palabra eudemonología es tan sólo un eufemismo» (PP, I, 313).

De este modo, ya en la introducción de los *Aforismos* Schopenhauer explicita la diferencia entre su “verdadera” filosofía, que niega que la vida humana pueda lograr la felicidad, y la eudemonología que va a ensayar y que supone una respuesta afirmativa a la posibilidad de una vida humana digna de ser calificada de feliz. Ahora bien, esa diferencia se concibe como una acomodación, esto es, como una adaptación o concesión a un punto de vista empírico, cotidiano, según Schopenhauer, prescindiendo por completo de la perspectiva metafísica y trascendental que habría guiado la mayor parte de sus reflexiones.

Ya en la interpretación que se haga de este texto del prólogo de los *Aforismos* está en juego el marco general en el que se va a insertar su análisis, y por ello conviene aclarar esta cuestión, para lo cual me serviré, entre otras, de las consideraciones de Volker Spierling. Según este intérprete, es este aspecto de la relación de los *Aforismos* con el sistema como tal, uno de los puntos que cabe desarrollar, pues el propio Schopenhauer da a entender que los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* suponen una suspensión del punto de vista metafísico común a todo su sistema, a la vez orgánico y arquitectónico, como recuerda en el prólogo de la primera edición de *El mundo*. La puesta entre paréntesis del punto de vista trascendental y metafísico (las dos facetas que según Malter

---

<sup>170</sup> Robert Zimmer ha utilizado una metáfora espacial para resaltar la diferencia entre *El mundo* y *Parerga y Paralipómena*: mientras que la primera adopta una interpretación “vertical” sobre el mundo y la naturaleza humana buscando en su interior, en la segunda el punto de vista es “horizontal”, observando el trato humano en sociedad (Zimmer, 2009: 46).

constituyen el motor que mueve la filosofía de Schopenhauer)<sup>171</sup> implicaría la adopción de una perspectiva empírica, lo que para Schopenhauer es partir de un error, para elevarse luego a un nivel conceptual, estrategia que tiene que ver con una noción de la filosofía que defiende precisamente en el segundo volumen de los *Parerga*: el filósofo maduro advierte que es necesario partir de la experiencia cotidiana para lograr la comprensión del lector (PP, II, 1, §21).

No obstante, podemos plantearnos si quizá la eudemonología no es tan sólo una mera acomodación, sino que también cumple alguna otra función en la filosofía de Schopenhauer. A este respecto, Roderick Nicholls ha considerado que el tratamiento del carácter adquirido en los *Aforismos* responde más bien a ciertas posibles dificultades e incongruencias en la teoría de la acción y la metafísica del carácter tal y como se desarrollaban en sus otros escritos, tanto en *El mundo* como en sus ensayos sobre *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Por su parte, Zimmer ha señalado, creo que acertadamente, que el vínculo que permite conectar la eudemonología con el resto de su filosofía es el concepto de carácter adquirido, como he intentado argumentar aquí (Zimmer, 2009: 51).

Una primera posibilidad que habría que descartar respecto a la proclama del prólogo de los *Aforismos* sería aquella que señala que no se trata más que de un recurso retórico para destacar más el fracaso de la búsqueda de la felicidad, haciendo patente que el abandono de la perspectiva trascendental y la “acomodación” a la vida cotidiana no permite su consecución. Como señala Ruiz Callejón, Schopenhauer quiere ir un poco más allá cuando establece las dos perspectivas (la trascendental y la empírica), que en cierto modo parecerían remitir a la filosofía y a la metafísica popular (o religión). Según esta segunda posibilidad, la sabiduría mundana consistiría en la alternativa para aquellos que no pudiesen alcanzar el nivel de sabiduría ética ni por la ascensión filosófica y mística (primera navegación) ni por la redención mediante el dolor (segunda navegación): así pues, se trataría de una versión popular, de un sucedáneo de su ética dirigido al vulgo incapaz de elevarse al nivel exigido por su ética de la renuncia a la voluntad.

Ahora bien, la posición de E. Ruiz Callejón al respecto es que esta segunda vía de interpretación no daría cuenta de la universalidad a la que Schopenhauer aspiraría con sus

---

<sup>171</sup> Sobre la filosofía de Schopenhauer como proceso, véase el §4 del libro de Malter, 1991.

*Aforismos*, pues no expondría una verdad derivada o subordinada, sino un conjunto de reflexiones independientes de la perspectiva trascendental y válidas por sí mismas. En consecuencia, la tercera vía de interpretación, que es la que defiende esta intérprete de la obra de Schopenhauer, consistiría en considerar que los *Aforismos* suponen un giro en el desarrollo del pensamiento práctico de Schopenhauer, y que constituirían una «tercera navegación» ética, más allá de la primera (filosófico-mística) o la segunda (redención por el dolor): con esto, la mundología o sabiduría mundana vendría a ser una alternativa que el propio Schopenhauer plantea para superar las insuficiencias de su ética de la negación de la voluntad y de la resignación.<sup>172</sup>

Sin embargo, habría que matizar en algunos puntos esta vía de interpretación sobre los *Aforismos*. En primer lugar, podemos relativizar la propia afirmación de Schopenhauer siguiendo a Safranski, ya que habría que tener en cuenta que el ideal de autarquía que esboza Schopenhauer presupone el mismo enemigo que se quería combatir mediante las otras formas de navegación, en definitiva, la voluntad. Así, incluso en los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* intervendría la negación de la voluntad, con lo que éstos no serían independientes del marco general de la metafísica de la voluntad.<sup>173</sup>

Y en el mismo sentido podríamos argumentar también con Volker Spierling que tanto la ética de la compasión como la eudemonología parten de la convicción de que lo positivo y real es el dolor y el sufrimiento, y el placer y la felicidad son meramente negaciones parciales de lo anterior, error que conduciría a la infelicidad: «La convicción de Schopenhauer, según la cual todo placer y toda felicidad son *negativos* y que, por el contrario, el dolor es *positivo*, es de la mayor importancia tanto para los *Aforismos* como para su obra completa» (Spierling, 1994: 213). Pero no sólo coincidirían respecto al punto de partida, sino también respecto a la finalidad de ambas, pues el propio Spierling ha apuntado que la serenidad o alegría que Schopenhauer considera la raíz de la única felicidad posible presupone la identificación de la vida con el sufrimiento y por ello es

---

<sup>172</sup> A partir de esta interpretación de los *Aforismos*, Ruiz Callejón plantea un acercamiento entre la filosofía práctica de Schopenhauer y de Nietzsche.

<sup>173</sup> «La amortiguación de la voluntad pertenece de antemano a esta autarquía. Ha de predominar una capacidad de meditación que no proviene sólo de la sabiduría de la vida obligada por el principio de realidad, sino que contiene ya una cierta añadidura de negación de la voluntad. En esta medida Schopenhauer presupone en cierto sentido aquella “perspectiva metafísico-ética” que pretende ciertamente poner entre paréntesis» (Safranski, 2001: 496). En la misma línea de conexión fuerte entre eudemonología y metafísica apuntaría Robert Zimmer (Zimmer, 2009: 46).

tan apreciada: «Si en su metafísica Schopenhauer se ocupa en última instancia de la redención *del* sufrimiento [...], en los *Aforismos* se trata de una autosuficiencia *en el* sufrimiento» (Spierling, 1994: 204-205).<sup>174</sup>

Pero además de esta argumentación sistemática, desde un punto de vista histórico-genético, los *Aforismos*, pese a ser publicados en 1851, se habrían estado gestando a la vez que *El mundo*, pues ya en 1814 comienza a trabajar tanto sobre materiales que luego cristalizarían en su principal obra como en textos orientados hacia una sabiduría mundana, con lo que habría que relativizar la supuesta independencia de los *Aforismos* y el hecho de considerarla como alternativa a las otras dos. Como muestra de que ya en 1814 Schopenhauer estaba ocupado en estas cuestiones sobre la vida mundana como diferentes a las de la ética en sentido estricto valga este texto de los póstumos:

«El principio de Aristóteles de atenerse al término medio en todas las cosas encaja mal como principio moral para lo cual lo concibió: pero fácilmente podría ser la mejor regla general de prudencia, el mejor precepto para la vida feliz. [...] El *meden agan* [nada en exceso] y el *nil admirari* [no admirar nada] son reglas excelentes para la sabiduría de la vida [*Lebensweisheit*]» (HN, I, §132, 81-82).

En este texto se aprecia claramente que aquello que criticaba a Aristóteles respecto a la moral (recuérdese también por ejemplo la teoría del carácter) se convierte en elogio respecto a la sabiduría de la vida, diferencia que por tanto estaba ya inscrita desde un comienzo en el planteamiento de Schopenhauer.

Precisamente quisiera insistir en este punto: la sabiduría de la vida expuesta en los *Aforismos* no es una vía diferente e independiente de las otras expuestas por Schopenhauer, es decir, el ascetismo místico que negaba la voluntad o a la redención por el sufrimiento; no es una navegación alternativa porque presupone estas formas anteriores y no pretende la negación de la voluntad, sino meramente evitar el sufrimiento en el ámbito mundano y social. Por otra parte, la redención por el sufrimiento sí que es una segunda navegación (*deuteros plous*) para conseguir la negación de la voluntad en tanto que alternativa al ascetismo místico. Pero no ocurre lo mismo con la sabiduría mundana,

---

<sup>174</sup> Spierling llega a hablar de un “Nirvana del día a día” (Spierling, 1994: 218-219), a diferencia de la nada con la que concluye el primer volumen de *El mundo*.

ya que no es una alternativa independiente, sino que presupone las otras dos formas de redención (ascetismo y sufrimiento) y, según nuestra interpretación, es exigida tanto [1] por las insuficiencias a las que conduce una teoría del carácter como la de Schopenhauer (en principio dualista, en la medida en que plantea un carácter inteligible inmutable y una manifestación empírica de éste) que requiere de un carácter adquirido para dar cuenta del fenómeno cotidiano de la construcción de la personalidad, pero que es excluido del ámbito ético;<sup>175</sup> cuanto [2] para dar cuenta del ámbito social intersubjetivo que no era tematizado en su filosofía moral, esto es, para explicitar una teoría de la sociedad sobre la que erigir una determinada teoría del derecho y de la política.

Aunque de la moral de la compasión se pudiesen colegir algunos principios básicos de la teoría del derecho, especialmente a partir del concepto de injusticia, de ella estaría ausente una reflexión crítica sobre la sociedad sin la que no se podría entender correctamente la teoría política de Schopenhauer. Más aún, según Nicholls, la teoría de la acción de Schopenhauer presenta ciertas incongruencias que sólo se pueden resolver mediante el tratamiento del carácter adquirido y el papel del intelecto en los *Aforismos*,<sup>176</sup> llegando a afirmar que, al contrario de lo que cree el propio Schopenhauer, el error no está en el punto de vista empírico que adopta en estos *Aforismos*, sino en el punto de vista ético y metafísico que dice poner entre paréntesis en ellos (Nicholls, 1980: 126).

Abundando en este sentido, podemos considerar una cierta función compensatoria de los *Aforismos* con respecto a una ética excesivamente exigente y, en cierto modo, elitista, cosa que el propio Schopenhauer reconoció en sus conversaciones: «He enseñado lo que es un santo, pero yo mismo no lo soy» (G, 134). La total renuncia a la voluntad, el ascetismo más radical, la mortificación del cuerpo, etc., no están al alcance de todos los mortales, ni siquiera dentro de las posibilidades del propio Schopenhauer. Curiosamente, el joven Nietzsche en su tercera intempestiva elogia a su maestro Schopenhauer precisamente por esto: «La única crítica de una filosofía que es posible y que demuestra algo, esto es, ensayar si uno puede vivir según ella, nunca se ha enseñado en la

---

<sup>175</sup> Por ejemplo, dice Schopenhauer que el carácter adquirido «no es ciertamente tan importante para la ética auténtica como para la vida mundana [*Weltleben*], sin embargo, su aclaración se coordinaba con la del carácter empírico y el inteligible como el tercer tipo» (WWV, I, §55, 401). Hannan ha interpretado el carácter adquirido en términos de auto-realización, aunque no logra articular adecuadamente la alternativa que esto supone frente a la ética (Hannan, 2009: 135).

<sup>176</sup> Nicholls explica que el «carácter adquirido es el producto normativo de la incongruencia entre carácter inteligible y empírico» (Nicholls, 1980: 129).

universidades» (KSA, 1, 417). Según el juicio de Nietzsche, precisamente la demostración de la validez de la filosofía de Schopenhauer es que se puede vivir según ella. Pero ¿a qué *filosofía* de Schopenhauer se está refiriendo? No precisamente a la ética ascética, que luego criticaría en *La genealogía de la moral*, sino más bien a la eudemonología que Schopenhauer comparte con los moralistas y que elogia en *Humano, demasiado humano* (KSA, 2, 395).

De este modo, los *Aforismos* no supondrían *otra* vía alternativa por sí misma para la consecución del objetivo práctico de la filosofía de Schopenhauer, sino que vendrían a complementar y tratar de suturar las brechas abiertas por su propia filosofía moral, y concretamente aquí me centraré en la teoría del carácter y la cuestión social.<sup>177</sup> En este punto nuestra propuesta hermenéutica se enfrentaría a una dificultad: ¿Cómo dar cuenta del nuevo enfoque sobre la felicidad? El hecho de que Schopenhauer se dedique a definir la felicidad y los modos de su consecución, ¿no sería suficiente novedad respecto a su filosofía moral para justificar que estamos ante una tercera vía independiente de las otras? Quizá fuese así, pero precisamente lo sería en tal medida en que no podría contarse como una tercera posibilidad, sino como otro asunto completamente diferente.

Justamente el discurso sobre la felicidad, la eudemonología, es posible en tanto que no es una cuestión moral o ética, y la posibilidad de la consecución de una felicidad mínima como evitación del sufrimiento deriva de la posibilidad de alcanzar un carácter adquirido lo suficientemente fuerte como para lograr ese objetivo: es decir, la eudemonología, por una parte, depende de ese cabo suelto de la teoría del carácter que es el carácter adquirido mediante la experiencia y, por otra, poco o nada tiene que ver con la moralidad en tanto que se trata de una cuestión empírica en la que entran en juego los intereses egoístas de cada individuo. Si esto es así, la eudemonología no consiste en *otro modo* de lograr la negación de la voluntad y la consiguiente redención, sino en dar cuenta

---

<sup>177</sup> Recientemente Michel Onfray ha contrapuesto la “ontología negra” (pesimista) de Schopenhauer a su “ética blanca”, argumentando a favor de una tesis de conexión sistemática entre ambas vertientes de su filosofía (Onfray, 2009: 210). Pese a aceptar en general esta tesis, no coincido con la definición de la ética blanca según Onfray, pues incluye aspectos muy ligados a su metafísica pesimista; recordemos que para Schopenhauer la ética era la culminación de su metafísica, de modo que, siguiendo la metáfora cromática, sería más adecuado hablar de una eudemonología gris, frente a su metafísica y ética (ascética) pesimistas. Siguiendo este juego, el propio Onfray habla de una ontología blanca en Schopenhauer, esto es, la contemplación estética, la ética de la compasión y la negación ascética de la voluntad (Onfray, 2009: 263). Como ya he comentado, estas tesis están íntimamente ligadas a su metafísica, y el verdadero reto lo supone la eudemonología en tanto que pone entre paréntesis esa misma metafísica.

de unos aspectos que precisamente aquella filosofía moral de la compasión dejaba de lado.<sup>178</sup>

El primero de esos aspectos era el de la teoría del carácter, crucial no sólo para la consecución de una vida lograda o feliz al modo como la describirá Schopenhauer, sino también por las aporías que generaba la dicotomía entre carácter inteligible y empírico respecto a la cuestión de la responsabilidad: si la responsabilidad se retrotrae del hacer al ser, y el carácter inteligible tiene una naturaleza trascendental, no empírica, ¿no supone esto un problema en el campo de la teoría de la acción?

Una posibilidad elaborada por Schopenhauer era la de que la conciencia moral, vinculada a la responsabilidad, no fuera más que el fruto del conocimiento de uno mismo a partir de sus propias acciones, con lo que volvemos al ámbito empírico y, por consiguiente, al carácter adquirido, temática que no pertenece ya a la ética, sino a la filosofía para el mundo que Schopenhauer fue gestando paralelamente a su obra capital, como indica el siguiente texto póstumo de 1816:

«Lo que la gente del mundo elogia como carácter y se *adquiere* mediante la práctica mundana se diferencia tanto del *carácter* inteligible como del empírico. [...] Quien no tiene un carácter adquirido, intentará a menudo ser otro del que es: esto está condenado al fracaso y el fracaso le expone sus debilidades, lo cual duele mucho. Pero quien sabe lo que es y sólo quiere ser esto, renunciando a todo el resto, estará siempre contento consigo mismo [...]. Pero puesto que el descontento con uno mismo es el sufrimiento más amargo y se escapa de éste en la medida en que sabe lo que es, entonces llegará a ser mucho más feliz mediante este *autoconocimiento perfecto*, esta satisfacción del *gnothi seauton*, que se llama *carácter adquirido*» (HN, I, §595, 400-402).

Este texto que luego sería utilizado como penúltimo párrafo del §55 de *El mundo...* muestra que sólo el carácter adquirido permite la consecución de un contento de sí, de una alegría conducente a la felicidad, cosa que los tipos de carácter propios de la ética de la compasión no lograrían, precisamente porque el carácter adquirido consiste en

---

<sup>178</sup> Si bien es innegable que la eudemonología necesita del trasfondo de la metafísica y la ética, no puedo estar de acuerdo con la posición de Barbara Neymeyr, quien además de reivindicar que la ética es el telón de fondo sobre el que entender la eudemonología, defiende que ésta es una fase previa (*Vorstufe*) para llegar a aquélla (Neymeyr, 1996: 165).

el conocimiento de uno mismo a partir de las propias acciones.<sup>179</sup> En algunos de los manuscritos póstumos así lo indica el propio Schopenhauer (HN, I, §595, 400-402). Así, Roderick Nicholls (Nicholls, 1980: 116) ha llamado la atención sobre el hecho de que el carácter adquirido, apenas tratado en los textos principales de Schopenhauer, reciba mayor atención en los *Aforismos*, lo que convierte a estos textos en un lugar de referencia para completar la visión de la filosofía schopenhaueriana y más aún cuando el problema de la felicidad encuentra su mayor elaboración en ellos. Para Onfray, en esta misma línea, la cuestión del carácter adquirido es la que permite conectar la estrategia eudemonista con la ontología pesimista de Schopenhauer y es la clave que sostiene esta conexión interna de su sistema (Onfray, 2009: 219-220).

Respecto al segundo asunto que creo que los *Aforismos* vienen a desarrollar, el de la concepción de la sociedad, apuntaré tan sólo que es de vital importancia para comprender la teoría política. Pese a que Schopenhauer diga en la introducción a estos *Aforismos* que en ellos va a poner su ontología entre paréntesis, como hemos señalado con Safranski, ésta supone un telón de fondo ineludible que permite explicar las críticas a la sociedad burguesa de su tiempo, ya que mientras, por una parte, dan lugar a la búsqueda de una autarquía y una persecución individual de la felicidad (burguesa, en cierto modo),<sup>180</sup> por otra, alimentan una determinada visión del funcionamiento de la sociedad, es decir, de una teoría social y política.<sup>181</sup> Por ello, estos *Aforismos* juegan ese papel de bisagra entre la moral de la compasión y la teoría social y política, pues complementando las insuficiencias de la primera, ponen las bases de una teoría de la sociedad civil sobre las que erigir un planteamiento socio-político como el propuesto por Schopenhauer, que se va a caracterizar en primera instancia por defender una concepción liberal del Estado como institución cuya única misión ha de ser garantizar la seguridad, la integridad física y la propiedad de los particulares.

---

<sup>179</sup> Sobre la posible ascendencia kantiana de este contenido de sí, véase Rodríguez Aramayo, 2011: 69 y ss. En *KpV*, Ak. 117, Kant define el “contento con uno mismo” como un análogo de la felicidad en la línea de Schopenhauer, pues sería equivalente a la “consciencia de no necesitar nada”.

<sup>180</sup> De una manera sugerente, Neymeyr distingue cuatro conceptos de felicidad en Schopenhauer: como satisfacción de necesidades, como equilibrio de los deseos, como contemplación estética desinteresada y finalmente como renuncia ascética. La eudemonología estaría vinculada a las primeras concepciones de la felicidad, quedando la última en el ámbito de la ética (Neymeyr, 1996: 163-165).

<sup>181</sup> Así también, Robert Zimmer señala la presencia de una teoría de la inteligencia social en la eudemonología de Schopenhauer (Zimmer, 2009: 47).



En lo que sigue trataré de analizar el conjunto de los *Aforismos* ateniéndome al siguiente orden: en primer lugar, explicar la génesis de su redacción y las fuentes principales que utiliza Schopenhauer, pues ello nos va a permitir entender mejor la concepción de la felicidad y de la vida social defenderá este autor. En segunda instancia, esbozaré los rasgos principales de la eudemonología de Schopenhauer, centrándome especialmente en aquellos relacionados con la teoría del carácter adquirido, para en tercer y último lugar, reconstruir en la medida de lo posible la concepción de la sociedad que se sigue de estos *Aforismos* y analizar críticamente los supuestos metafísicos que condicionan dicha consideración y orientan las ideas básicas de su teoría política.

### 1. Génesis y referentes de los *Aphorismen zur Lebensweisheit* (§19)

En este apartado intentaré brevemente desentrañar la génesis y formación de los *Aforismos para la sabiduría de la vida*, así como señalar y analizar las fuentes y referentes de los que se nutre y contra los que se dirige esta eudemonología schopenhaueriana. Tanto lo primero como lo último no tienen otro objetivo que hacer comprensible el lugar central de los *Aforismos* dentro de la obra de Schopenhauer como espacio intermedio entre su ética de la compasión y su teoría política y del derecho, pues en ellos se manifiesta una determinada filosofía de la sociedad y además el concepto de carácter adquirido emerge con toda su relevancia como medio de lograr la autarquía del individuo y su independencia frente al medio social. Por otra parte, la referencia a las fuentes tiene como objetivo clarificar la propia posición filosófica de Schopenhauer, pues él mismo se sitúa en una tradición y en contraposición a algunas corrientes filosóficas con las que discute sobre los temas tratados en los aforismos.

#### A. La génesis sistemática de la eudemonología (§20)

Ciertamente, como han apuntado Spierling y Hübscher,<sup>182</sup> la temática propia que se desarrolla en los *Aforismos*, publicados en 1851, tiene su punto de referencia en los

---

<sup>182</sup> Véase Hübscher en su prólogo al volumen III del *Nachlass* (HN, III, XI y ss.), así como en los comentarios sobre Gracián en el prólogo al volumen IV de la misma edición (HN, IV, 1, p. x y ss.).

textos póstumos de alrededor de 1826-1830 (que luego se han publicado como *El arte de ser feliz*), época en que Schopenhauer trata de buscar una teoría de la felicidad o eudemonología y redacta un esbozo de un tratado sobre el honor (HN, III, Adversaria, §69, 472-496), texto que encontrará su culminación en el apartado de los *Aforismos* dedicado a tal cuestión. Precisamente en ese momento (1826-1830), Schopenhauer había vuelto de uno de sus viajes a Italia y estaba preparando la traducción del *Oráculo manual y arte de prudencia* de Gracián (había empezado a aprender castellano a partir de 1825). La coincidencia es significativa, pues tanto el estilo como las ideas expresadas en los aforismos del jesuita tienen una fuerte influencia en el pensamiento de Schopenhauer.

No obstante, más allá de este momento crucial, la temática de una sabiduría sobre la felicidad mundana venía gestándose ya con anterioridad.<sup>183</sup> A mi juicio, esta temática está presente desde el inicio de la reflexión filosófica de Schopenhauer y es exigida por su propio planteamiento sobre el sufrimiento como la única constante de la vida humana, ya que al mismo tiempo que se abre la vía de la santidad y la redención mística-ascética, señala la necesidad y la insuficiencia de las máximas de prudencia mundana que se pueden encontrar en los ensayistas y moralistas para conseguir una vida feliz o, como lo expresa en esa época, una “consciencia mejor” (*bessere Bewusstsein*). Este tipo de consciencia se contrapondría a la consciencia temporal o empírica, junto con la que conformaría el yo o identidad personal.

En póstumos de 1814 encontramos que Schopenhauer reduce el concepto kantiano de razón práctica a un instinto y considera la ley moral como «un aspecto unilateral de la *consciencia mejor* tomado desde el punto de vista del instinto, consciencia que radica más allá de toda experiencia, por tanto, más allá de toda razón tanto teórica como práctica. [...] *La consciencia mejor* no es ni práctica ni teórica, porque éstas son meras divisiones de la razón» (HN, I, §35, 23). Así pues, la consciencia mejor es inalcanzable de un modo racional, señalándose ya la vía mística como la única factible para lograr ese nivel de consciencia, que presupone la superación del yo individual, más allá del principio de razón, y el distanciamiento respecto a la concupiscencia.<sup>184</sup> La consciencia mejor, de clara ascendencia platónica, nos haría pensar en la muerte con tranquila alegría

---

<sup>183</sup> Spierling apunta también en esta dirección (Spierling, 1994: 205).

<sup>184</sup> Safranski desarrolla esta teoría de la “consciencia mejor” en el capítulo 9 de su biografía sobre Schopenhauer.

e incluso con anhelo, pues en ella se conseguiría la liberación de lo corporal intuido como prisión.

El siguiente párrafo de 1810 daría pie a pensar en esa insuficiencia de la sabiduría mundana a la vez que en su necesidad para el logro de esa mística de juventud:

«La vida es un lenguaje en el que se nos proporciona una doctrina. Si esa doctrina se nos pudiese inculcar de otro modo, no viviríamos. Por ello, ni los proverbios sapienciales ni las reglas de prudencia sustituirán nunca la experiencia y serán por tanto un sucedáneo de la vida misma. Pero no hay que desestimarlos, porque pertenecen a la vida; más bien hay que respetarlos y contemplarlos como los cuadernos en que otros han redactado aquella gran doctrina del espíritu del mundo [*Lehre des Weltgeistes*], pero que por su propia naturaleza tenían que ser incompletos y nunca pudieron sustituir aquella veraz *viva vox* [de la experiencia]» (HN, I, §18, 13-14).

Este pasaje, incluido en un texto titulado «Sobre la lectura de un moralista», expresa al menos tres ideas claves de la eudemonología de Schopenhauer: 1) una concepción negativa de la vida, al punto de que si pudiésemos obtener esa doctrina, teoría o experiencia de otro modo, la gente preferiría no vivir; 2) la crítica a proverbios y normas de prudencia por no ser más que un sucedáneo de la auténtica vida mundana, en tanto que es uno mismo quien ha de adquirir esa doctrina de la vida por propia experiencia para luego superarla mediante la renuncia al mundo; y 3) el reconocimiento de que, pese a esa crítica, dichas máximas y sentencias de los moralistas han de tenerse en consideración como la acumulación de experiencias ajenas, ya que pasan a formar parte de la propia vida que cada uno vive, de modo que puede aprovecharlas en su propio beneficio, aunque no sustituyan esa *viva vox* de la experiencia propia.

Ahora bien, el tema de la eudemonología no sólo se plantea al hilo de la lectura de ensayistas y moralistas, sino también en la crítica a la racionalidad práctica de Kant y en cierto modo de los estoicos. Para Schopenhauer, la teoría de la felicidad está ligada a la crítica de la ética, y por ello se puede considerar la eudemonología de los *Aforismos* como el complemento necesario de una moral de la compasión que acaba en una ascética y una mística al alcance de muy pocos. El propio Schopenhauer había excluido el tema de la felicidad de su ética y elogiaba a Kant por haber criticado toda forma de eudemonismo en la ética, aunque luego, según Schopenhauer, la hubiera reintroducido en la segunda

crítica con la doctrina del sumo bien.<sup>185</sup> Así, la eudemonología cobra sentido por la alta exigencia de su moral, pero también para hacer inteligible su crítica y/o elogio a algunas filosofías de la antigüedad, como el estoicismo y el cinismo. Especialmente el estoicismo es criticado en el §16 del primer volumen de *El mundo*, y en el mismo capítulo del segundo volumen señala Schopenhauer que su posición es más cercana al cinismo; luego analizaré las razones para esta filiación cínica y la crítica del estoicismo vinculada a ésta, pero la cuestión aquí es que todo esto tiene su simiente ya en los años de juventud.

Continuando con la cuestión central, en sus reflexiones de 1814 sobre el cuerpo como objeto inmediato del conocimiento a la vez que como fuente del sufrimiento de los humanos de la que sólo se puede liberar mediante el conocimiento puro e intuitivo del genio y la ascética, Schopenhauer plantea el tema de la sabiduría de la vida o *Lebensweisheit*:

«Entonces sólo la intuición proporciona felicidad, y todo sufrimiento se encuentra en el querer; pero, sin embargo, mientras viva el cuerpo, es imposible un no-querer completo, ya que está sometido a la ley de causalidad, pues todo influjo sobre él ocasiona necesariamente una volición: así pues, la verdadera *sabiduría de la vida* [*Lebensweisheit*] es que cada cual debería reflexionar sobre cuánto querer considera imprescindible, si no es capaz de alcanzar la más alta ascética, que es la muerte por inanición: cuanto más estrechos sean los límites de ese querer, más verdadero y libre es uno. Que después se satisfaga este querer limitado, pero que sobre todo no se permita ningún deseo y que pase la mayor parte del tiempo de su vida como sujeto cognoscente puro. Éste es el principio del *cinismo* [*Kynismos*], que en esta medida es incuestionable» (HN, I, §220, 127).

En este texto, además de la concepción del conocimiento intuitivo (*Anschauung*) del genio como fuente de felicidad, Schopenhauer constata la dificultad de la vía ascética como negación y represión continua del cuerpo, y es precisamente ante esta constatación que se presenta la noción de sabiduría vital como recurso último para lograr una vida feliz: esta sabiduría vital se definiría, pues, por un conocimiento de uno mismo y sus

---

<sup>185</sup> Rodríguez Aramayo ha destacado la importancia del trasfondo kantiano para eudemonología de Schopenhauer (Rodríguez Aramayo, 2011). Aunque no le he dedicado un apartado en exclusiva a esta relación, considero crucial la importancia de Kant para la eudemonología de Schopenhauer en tres aspectos: la búsqueda de un equilibrio crítico entre estoicismo y epicureísmo, la noción de un contento consigo mismo como señal de ser digno de la felicidad y el común recurso a una ética de la felicidad mundana en dos perspectivas éticas altamente exigentes, esto es, la necesidad de ambos de buscar una alternativa al imperativo categórico y a la moral de la compasión.

limitaciones, una reflexión sobre las necesidades que se requiere satisfacer, un control de los propios deseos y por un intento de dedicarse al conocimiento puro.

Si esta noción de sabiduría vital es efectivamente atribuible o no a los cínicos antiguos, es una cuestión secundaria, en la medida en que éstos suponen para Schopenhauer un modelo fehaciente de su concepción de la vida mundana, frente, por ejemplo, al estoicismo. Éstos, por su parte, no tendrían una moral en el sentido fuerte de Schopenhauer, sino que, en la medida en que hacen de la razón y de la adecuación a ésta y a la naturaleza los criterios de la vida moral, convertirían esta disciplina filosófica en una «indicación para *la vida racional* (en el sentido estricto de la palabra, no para la vida virtuosa)» (HN, I, §358, 223). La distinción entre racionalidad y virtud, y su incompatibilidad dentro del marco de la moral de la compasión de Schopenhauer, desplazan al estoicismo del ámbito de la moral *stricto sensu* al de esa nueva disciplina de la sabiduría de la vida. Algo semejante ocurrirá con la ética aristotélica: desde la perspectiva schopenhaueriana será difícilmente asumible en el ámbito moral, pero de gran ayuda para el desarrollo de sus ideas sobre la sabiduría vital (HN, I, §132, 81-82).

En definitiva, el proyecto de la sabiduría de la vida se nutre de la estrategia general de Schopenhauer de considerar los conceptos centrales de su filosofía de modo negativo: así como ocurre con los conceptos de libertad o derecho, también el de felicidad es definido como la ausencia de sufrimiento, la realidad positiva que encontraríamos en el mundo. Y esta definición de felicidad no es ajena al proyecto general de *El mundo como voluntad y representación*, pues allí se define en el §58, con lo que podemos pensar que, aunque en su obra magna no se desarrolla una eudemonología, se abre la posibilidad e incluso el esbozo para su desarrollo posterior.

Más aún, en el párrafo dedicado al problema de la libertad (WWV, I, §55), como ya apuntamos, tras plantear la distinción entre tipos de carácter, Schopenhauer reconoce que el carácter adquirido como autoconocimiento completo a partir de sus propias experiencias y acciones es el mejor medio de superar el descontento con uno mismo, el más amargo de los males. Del mismo modo, en *El mundo* se recogen muchas de las reflexiones de los manuscritos anteriores respecto al problema de una sabiduría mundana

y sus críticas y comentarios a las escuelas antiguas de pensamiento ético, temas que van a emerger de nuevo en los *Aforismos* bajo la perspectiva de una teoría de la vida feliz.<sup>186</sup>

En este sentido, es en un texto de 1826 de los manuscritos, donde podemos apreciar cómo va tomando forma ese proyecto de una eudemonología; ahora bien, teniendo en cuenta un modo de proceder propio y que tiene que cumplir al menos dos condiciones:

«La *sabiduría de la vida* como doctrina sería sinónimo aproximadamente de *eudemónica*. Debería enseñar a vivir felizmente en la medida de lo posible y solventar esta tarea bajo dos limitaciones: sin llegar a ser meditación estoica ni maquiavelismo. [...] El ámbito de la eudemónica se encuentra por tanto entre el del estoico y el del maquiavelismo, considerando ambos extremos como atajos a los que se renuncia para llegar a la meta: la eudemónica enseña cómo se puede vivir felizmente, sin una gran renuncia y auto-superación, y sin considerar a los demás como nada más que posibles medios para sus fines» (HN, III, Foliant II, §124, 268-269).

Por tanto, la *eudemónica* o *sabiduría de la vida* ha de evitar la Escila del sabio estoico demasiado rigorista para el ser humano medio y la Caribdis del maquiavelismo, que según Schopenhauer supone sacrificar la felicidad de los demás para conseguir la propia. La búsqueda de un camino intermedio va a marcar la reflexión de Schopenhauer; los referentes tanto clásicos como modernos son abundantes, pero él mismo dice enfrentarse a una tarea sin precedentes, pues tendría que organizar bajo distintas rúbricas un amplio conjunto de reglas y consejos sobre temas diversos.

Más allá del problema de estructuración de esa sabiduría de la vida, en los esbozos del *Nachlass* se puede apreciar que es en ella donde el tema del carácter adquirido va a encontrar su desarrollo bajo la forma del autoconocimiento y el control de uno mismo, control que incluye la moderación de no dejarse llevar por el júbilo ni por el dolor, no permitir que la fantasía arrastre nuestros pensamientos o encontrar un equilibrio entre nuestra vida presente y las preocupaciones por el futuro, temas todos ellos

---

<sup>186</sup> Ingenkamp también indica que en la presentación de la sabiduría de la vida la separación no es tan radical como la presenta Schopenhauer en la introducción a estos aforismos (Ingenkamp, 2006: 80). Es más, indica que unnexo a tener en cuenta es el de la corporalidad, aunque a mi juicio más crucial es en este contexto la teoría del carácter adquirido. También apunta que los valores de fondo de la eudemonología serían los mismos que en toda su filosofía, aunque formulados de un modo empírico (Ingenkamp, 2006: 89); especialmente vincularía los aforismos al libro II de WWV, dentro de la filosofía de la naturaleza como una ética mundana.

esbozados hacia 1826 y para los que el propio Schopenhauer, pese a haberse desmarcado del estoicismo, se servirá de máximas de Séneca, Cicerón, Zenón o Crisipo.

Además de esbozos de las máximas publicadas en 1851 en los *Aforismos*, entre los escritos póstumos de 1826-1830 podemos encontrar también las reflexiones sobre las edades de la vida, que luego cerrarán el primer volumen de los *Parerga*, aunque cabe destacar especialmente el esbozo de un ensayo sobre el honor y un borrador de la estructura básica de los aforismos. Por lo que se refiere a este último, se trata del §270 del Foliant II,<sup>187</sup> del tercer volumen de los manuscritos póstumos; su título es «*Eudemonología*» y plantea la triple división respecto a la personalidad del individuo que luego articulará los *Aforismos* y que dice estar inspirada en una diferenciación aristotélica: lo que uno es, lo que uno tiene y lo que uno representa.

Al respecto, señala Schopenhauer la importancia central del primer punto para el tema de la felicidad, es decir, el problema ontológico de poseer un carácter, una personalidad fuerte, adquirida mediante un conocimiento profundo de uno mismo, más allá de su hacienda y propiedad y de su lugar dentro de la sociedad:

«Sin duda el primer punto es de lejos el más esencial para su felicidad o infelicidad. Porque el auténtico asunto capital, la verdadera existencia del ser humano es evidentemente lo que sucede en su interior, su gusto interior, que es resultado de su sensibilidad, su querer y su pensamiento. [...] Lo que uno tiene por sí mismo, que le acompaña en la soledad, y que nadie le puede proporcionar ni arrebatarse: esto es mucho más esencial que todo lo que él posea o lo que sea a los ojos de los otros» (HN, III, Foliant II, §270, 383-384).<sup>188</sup>

Inmediatamente, cita una sentencia de Goethe según la cual la felicidad suprema es la personalidad, una sentencia repetida a menudo en los póstumos así como en los *Aforismos* y que permite pensar que el carácter adquirido, aquella noción que era considerada accesoria en el ámbito de la ética frente a los conceptos de carácter

---

<sup>187</sup> Este borrador abarca cuatro años de la producción schopenhaueriana: empieza en 1826 (HN, III, Foliant II, §124) cuando esboza algunas máximas (1-30), pero continúa en manuscritos de 1828 (HN, III, Adversaria, §89) con las máximas 31-35 y ya en 1830 llega hasta las 50 (HN, III, Adversaria, §215). Se trata de los textos editados por F. Volpi como *El arte de ser feliz en 50 máximas*.

<sup>188</sup> Hay que destacar los paralelismos que Schopenhauer establece entre pares conceptuales como interior-exterior y voluntad-representación. En cierta manera, la rigidez de ciertas relaciones enmascara lo problemático de los cruces conceptuales no descartables a priori, como exterior-voluntad (manifestaciones fenoménicas de la voluntad) e interior-representación.

inteligible y empírico, ahora es el núcleo central de la eudemonología: la felicidad se entenderá desde el modelo de la autarquía y la autonomía del individuo, quien bastándose a sí mismo ha de lograr un conocimiento de sus pasiones y una limitación de éstas. Sólo la personalidad como carácter forjado y adquirido mediante la experiencia puede hacer frente a los dos enemigos fundamentales de la felicidad, el dolor y el aburrimiento:

«La verdad capital de la eudemonología sigue siendo que depende mucho menos de lo que uno *tiene o representa*, que de lo que uno *es*. “La felicidad suprema es la personalidad”. [...] Así como los grandes enemigos de la felicidad humana son dos, *dolor y aburrimiento*, del mismo modo la naturaleza también ha concedido a la personalidad un antídoto contra cada uno de ellos: contra el dolor (que es anímico mucho más a menudo que físico) la *alegría* [*Heiterkeit*] y contra el aburrimiento, el espíritu [*Geist*]» (HN, III, Adversaria, §215, 599).<sup>189</sup>

Sirva este texto como adelanto de la teoría del carácter adquirido que emerge en los *Aforismos* desde las primeras máximas; pero aparte de estos esbozos, los manuscritos ofrecen otro documento de gran interés para entender el largo proceso que lleva a Schopenhauer a la redacción de los *Parerga* y en concreto de esos *Aforismos* que parecen no estar vinculados a su filosofía general. Ese documento es un «Esbozo de un tratado sobre el honor», tema ligado al tercer punto considerado al inicio de la eudemonología schopenhaueriana como “lo que uno representa”.

En este esbozo de 1828 ya se puede apreciar la crítica a los diversos tipos de honor que plantea Schopenhauer (el honor burocrático del funcionario, el sexual, el burgués o civil y el caballeresco), y así como la rúbrica “lo que uno es” permitía reflexionar sobre la noción de personalidad como desarrollo de la de carácter adquirido (con toda la complejidad de ese desarrollo, especialmente asumiendo nociones de raigambre aristotélica como la de autarquía), la crítica a la noción de honor en tanto que figura principal del mundo social de la representación nos va a mostrar bien a las claras la concepción radicalmente negativa de la vida social por parte de Schopenhauer. Del mismo modo que el mundo puede contemplarse como voluntad y como representación, la vida individual tiene un núcleo, la personalidad, que es el santuario de la felicidad, y un

---

<sup>189</sup> La sentencia de Goethe sobre la personalidad como felicidad suprema vuelve a repetirse en este mismo manuscrito tres páginas después.



ámbito representativo, una vertiente social, que es considerada como fuente de infelicidad: la representación en ambos casos (ontológico y eudemonológico) es equivalente a inautenticidad.

La permeabilidad entre la esfera de la representación social y la personalidad queda excluida por principio: para Schopenhauer, cualquier atisbo de una posible construcción social de la personalidad o de una noción representativa de la identidad social sería equivalente a una falta de carácter, a una debilidad frente al modelo de la autarquía y el primer paso hacia una vida malograda. En cierto modo, esta radical fobia hacia lo social como ámbito de representación de los individuos condiciona una teoría de lo político que plantea como principal misión del Estado la de la protección de los individuos ante sus conciudadanos.

Hasta aquí he querido presentar los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* de 1851 como el fruto de un largo desarrollo intrínseco a la obra de Schopenhauer desde sus inicios. En lo que sigue, quisiera exponer críticamente no ya el proceso de génesis de estos textos, sino algunas de sus fuentes principales (siendo consciente de la parcialidad de esta indagación),<sup>190</sup> con las que dialoga y discute el autor para construir su propia teoría eudemonológica.

#### B. Las fuentes clásicas (I): Aristóteles (§21)

El primer pensador clásico del que me ocuparé será Aristóteles, pero previamente cabría tener en consideración la perspectiva general desde la que Schopenhauer valora la filosofía antigua en general.

Ya desde su época de estudiante, consideraba Schopenhauer que toda la filosofía antigua en general había caído en un error fundamental consistente en la confusión entre ética y política; quizá lo más relevante sea el enjuiciamiento negativo y genérico de la

---

<sup>190</sup> En el presente caso no hay una pretensión de exhaustividad (ni en cuanto a los autores, ni a su influencia en toda la filosofía schopenhaueriana), sino de aportación parcial sobre algunas fuentes del pensamiento eudemonista de Schopenhauer que cabe reseñar para la cuestión de la filosofía política. Ya se ha indicado en nota, por ejemplo, la importancia del trasfondo kantiano, destacado por Rodríguez Aramayo. Por ejemplo, también están ausentes muchos moralistas franceses, pues aquí sólo me centraré en Chamfort, dejando de lado, autores como Montaigne (cuya conexión con Schopenhauer reivindica Zimmer) o el propio Voltaire.

filosofía antigua, incluyendo a Platón en la crítica, aunque éste será rescatado cuando la crítica se centre en el ámbito ético:

«Los filósofos de la antigüedad han reunido en un concepto muchas cosas completamente heterogéneas: ejemplos de ello los proporciona en cantidad cualquier diálogo platónico. Pero el mayor error y confusión de este tipo es la de la ética con la política. El Estado y el Reino de Dios o ley moral son tan heterogéneos, que el primero es una mera parodia del último, una amarga sonrisa sobre su ausencia» (HN, I, §27, 17-18).

Así pues, la crítica general a la filosofía antigua apuntaría a su vinculación entre ética y política como ámbitos estrechamente relacionados, una vinculación que luego el propio Schopenhauer en su madurez replantearía con sus nociones sobre el derecho moral.<sup>191</sup>

Concretando un poco más su visión sobre la filosofía moral de la antigüedad clásica, Schopenhauer argumenta que la gran mayoría de filósofos antiguos, a excepción de Platón, han buscado el fundamento de la virtud en la vida, en el mundo empírico, convirtiendo o mejor desvirtuando sus teorías éticas y reduciéndolas a meras eudemonologías mundanas, a teorías sobre la felicidad, no ya sobre la virtud, que para él sólo se podría concebir en oposición al mundo empírico cotidiano. Además, la pretensión de las escuelas antiguas de hacer compatibles virtud y vida mundana sería completamente errónea, y aquí el punto que nos ocupa, según Schopenhauer, la felicidad «sólo es la voluntad de vivir satisfecha» (HN, I, §366, 228). En este mismo texto póstumo de 1815, el joven Schopenhauer recoge las definiciones de Aristóteles, Zenón y Epicuro sobre la felicidad para descartarlas, pues la relación entre virtud y felicidad no es la de consecuencia o causa-efecto (principio de razón), sino la de contradicción: la virtud no pertenece a la vida mundana. Este error de confusión entre felicidad y virtud sólo habría sido evitado por Platón «porque desprecia el mundo y la vida como algo nulo y vacío, habla de otra consciencia, de un sol espiritual del que procedería la virtud [...]. No busca en modo alguno ninguna correspondencia entre vida (felicidad) y virtud, dice que habría que preferir la virtud aunque hiciese a uno completamente infeliz» (HN, I, §366, 228).

---

<sup>191</sup> Para un balance de la presencia de los temas schopenhauerianos en la filosofía antigua, véase Ingenkamp, 1984. Allí se comentan los posibles referentes sobre temas como el trascendentalismo, el voluntarismo, la ética de la compasión, el pesimismo metafísico o la teoría de las ideas.

La crítica general a la filosofía moral antigua es repetida en *El mundo*, donde la posición platónica es asimilada a la crítica kantiana al eudemonismo, sintetizando Schopenhauer la crítica de Platón y de Kant al respecto. No obstante, esta crítica general tiene como marco general el esbozo de una ética en sentido estricto, y lo que Schopenhauer descarta, en principio, para su ética de la compasión puede aprovecharlo para ese discurso sobre la sabiduría de la vida del que venimos ocupándonos aquí. Es decir, mientras su posición ética, fuertemente ligada a la metafísica de la voluntad, excluye por principio esas formas de eudemonismo, éstas ahora van a cobrar protagonismo. Esto es claramente lo que sucede con Aristóteles:

«El principio de Aristóteles de atenerse al término medio en todas las cosas encaja mal como principio moral, para lo que lo concibió: pero fácilmente podría ser la mejor regla general de prudencia, el mejor precepto para la vida feliz. [...] El *meden agan* [nada en exceso] y el *nil admirari* [no admirar nada] son reglas excelentes para la sabiduría de la vida [*Lebensweisheit*]» (HN, I, §132, 81-82).

Este fragmento de 1814 muestra bien a las claras esta diferencia entre ética y *Lebensweisheit*, en tanto que la segunda adopta un punto de vista de “acomodación” empírica, pero también, como vimos, de compensación de una ética demasiado elitista; no en vano, fueron estos aforismos los que le propiciaron el favor y la fama de sus contemporáneos. En los *Aforismos*, las críticas que Schopenhauer planteaba en otros textos a la teoría de la libertad y del carácter de Aristóteles se convierten en puntos de referencia positivos fundamentales.

Ahora bien, la influencia de Aristóteles va más allá de una adaptación más o menos simplificada del tema del término medio. Para empezar, al inicio de sus *Aforismos*, Schopenhauer expone quiénes son sus antecesores más directos, y destaca por una parte a Cardanus,<sup>192</sup> y por otra a Aristóteles, concretamente el capítulo quinto del libro I de la *Retórica*, en el que se expone una especie de breve compendio sobre la felicidad. Aunque en el texto de *Parerga*, Schopenhauer califique esta breve eudemonología como demasiado esquemática o en mantillas (del mismo modo en HN, III, Foliant II, §124, nota p. 269), considero que es una referencia crucial para entender el sentido de esos

---

<sup>192</sup> La obra citada por Schopenhauer es *De utilitate ex adversis capienda*.

aforismos, pues el diálogo con Aristóteles va a cubrir un espectro temático que abarca prácticamente todo el desarrollo de los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*.

En este sentido, la presencia de Aristóteles no sólo se hace notar por el contenido de esa eudemonología, como luego trataré de mostrar, sino también en la estructura misma de los aforismos. Schopenhauer explica que así como Aristóteles había dividido los bienes en tres tipos en la *Ética nicomáquea* (EN, I, 8), él va a mantener la tripartición, aunque variando la definición de las partes. Mientras que Aristóteles había distinguido entre los bienes exteriores, los del alma y los del cuerpo,<sup>193</sup> Schopenhauer distingue, como ya adelantamos, entre lo que uno *es*, lo que uno *tiene* y lo que uno *representa*. Pese a la diferencia *prima facie*, el tratamiento de la eudemonología en la *Retórica* va a abordar estos tres ámbitos, destacando el primer ámbito de lo que uno es, como hará luego Schopenhauer buscando apoyo en la tradición antigua (la primera referencia que utiliza para apoyar esta tesis es el epicúreo Metrodoro).

Si nos adentramos ya en el contenido de esa eudemonología de la *Retórica*, cabe destacar la definición de felicidad que allí se expone, en tanto que las partes que la compondrían sí que encajarían con la división de los bienes que plantea Schopenhauer:

«Así, pues, entendamos por felicidad o el éxito acompañado de virtud, o la independencia económica, o la vida placentera unida a la seguridad, o la pujanza de bienes materiales y de cuerpo juntamente con la facultad de conservarlos y usar de ellos. Pues todos los hombres están sobre poco más o menos de acuerdo en que en una de estas cosas, o en la mayoría, reside la felicidad. Ahora bien, si esto es la felicidad, hay que convenir entonces que sus partes son la *nobleza*, los *muchos y fieles amigos*, la *riqueza*, la *bondad y abundancia de hijos* y la *buena vejez*; además, las excelencias propias del cuerpo (como son la *salud*, la *belleza*, la *fuerza*, el *porte* y la *capacidad para la competición*); y asimismo la *fama*, el *honor*, la *buena suerte* y la *virtud* [...]. Porque, desde luego, sería superlativamente independiente quien poseyera los bienes que están en uno mismo y los que vienen del exterior, pues otros no hay fuera de éstos» (R, I, 5, 1360b 14-23).

---

<sup>193</sup> «Divididos, pues, los bienes en tres clases, los llamados exteriores, los del alma y los del cuerpo, decimos que los del alma son los más importantes y los bienes por excelencia, y las acciones y actividades anímicas las referimos al alma. Así nuestra definición debe ser correcta, al menos en relación con esta doctrina, que es antigua y aceptada por los filósofos» (EN, I, 8, 1098b, 12-17). J. Pallí, traductor de la edición de Gredos, comenta que esta división en tres tipos de bienes se remontaría a Platón, lo cual explica la referencia a la corrección de su definición y a la tradición anterior por parte de Aristóteles.

La definición aristotélica de la felicidad ha suscitado una amplia discusión que trasciende este trabajo, pero sí que hay que destacar que esos componentes materiales o mundanos de la felicidad enumerados en este texto de la *Retórica* son condiciones basales para la consecución de esa actividad auto-suficiente racional (contemplativa) en la que consistiría la felicidad, tal y como se expresaría en el libro X de la *Ética nicomáquea*.

Esta noción de la felicidad como propia de un sujeto auto-suficiente, que se basta a sí mismo, aparece en el primer libro de la *Ética nicomáquea*, donde se explicita que mientras que la felicidad se busca por sí misma, «los honores, el placer, la inteligencia y toda virtud, los deseamos en verdad, por sí mismos [...], pero también los deseamos a causa de la felicidad, pues pensamos que gracias a ellos seremos felices. En cambio, nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra» (EN, I, 1097b 1-6). De este modo, se daría una asimetría entre la felicidad y esos componentes enunciados en la *Retórica*: si perseguimos el honor, el placer, y el resto de bienes, es porque pensamos que hacen posible la felicidad, como el caso del ocio, pero no se busca aquélla para conseguir los mencionados bienes. Más aún, Schopenhauer recogerá la idea de Aristóteles, según la cual el prudente no aspirará tanto al placer como tal, cuanto a su moderación.<sup>194</sup>

No obstante, cabe precisar que la noción de felicidad se sustenta sobre una serie de presupuestos antropológicos que se concretan en las formas de vida entre las que Aristóteles destaca la vida contemplativa como el ideal que permite lograr la felicidad, en tanto que ejercicio de la racionalidad. Como ha destacado Aubenque, Aristóteles hace una apología de la contemplación y de la parte intelectual del alma en tanto que discute con la tradición popular griega, y precisamente en esa misma medida habría una cierta continuidad entre el proyecto de Platón y el de Aristóteles,<sup>195</sup> de modo que si Schopenhauer elogia la ascética platónica, podemos pensar que por ello mismo consideraría el ideal contemplativo aristotélico como una segunda vía, quizá no

---

<sup>194</sup> «En efecto, puesto que ya hemos visto en qué sentido son buenos absolutamente hablando los placeres, y en qué sentido no lo son, los niños y los animales persiguen estos últimos, y el hombre prudente persigue liberarse de los mismos, es decir de los placeres que van acompañados de apetito y de dolor, y de los corporales [...], y de los excesos de esos placeres, por los cuales el licencioso es licencioso. Por eso, el moderado evita estos placeres, pero hay también placeres propios del moderado» (EN, VII, 1153a 30-36).

<sup>195</sup> Aubenque, Pierre: *La prudencia en Aristóteles*. Trad. de M<sup>a</sup> José Torres Gómez-Pallete. Barcelona: Crítica, 1999, p. 194.

equiparable a la platónica, pero sí aprovechable en su eudemonología mundana; buena muestra de ello es que en los manuscritos preparatorios de los *Aforismos* remite frecuentemente a las obras aristotélicas para reforzar sus máximas.<sup>196</sup>

En el libro X de la *Ética nicomáquea* se insiste en que la contemplación no tiene otro fin más que ella misma (autosuficiencia) y que consiste en la actividad de la parte divina de los seres humanos, atributos semejantes a los que utiliza Schopenhauer para esbozar la contemplación del genio. De hecho, Aristóteles rechaza los argumentos populares, sobre todo de los trágicos y poetas, que señalarían lo sobrehumano de pretender una contemplación puramente teórica e insiste en que

«no hemos de seguir los consejos de algunos que dicen que, siendo hombres, debemos pensar sólo humanamente y, siendo mortales, ocuparnos sólo de las cosas mortales, sino que debemos, en la medida de lo posible, immortalizarnos y hacer todo esfuerzo para vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros» (EN, X, 1177b 32 – 1178a 1).

Esta idea de la vida contemplativa tendría cierto aire de familia con el ideal del genio schopenhaueriano, en el que el intelecto tendría que desvincularse de toda aspiración y anhelo de la voluntad, logrando así un estado de liberación de la voluntad, posible en el campo del arte y en la ascética. Ahora bien, para Schopenhauer este nivel de superación de la voluntad, mediante el uso del intelecto, no sería el óptimo, sino que éste sería posible gracias a una ascética de inspiración más propia de la teoría de la metempsicosis de Platón que del ideal contemplativo aristotélico.

Si podemos establecer alguna relación entre Aristóteles y Schopenhauer en la división de los bienes y en la concepción de la felicidad, cierto que con importantes matices, hay que tener en consideración dos aspectos propios del ámbito intersubjetivo de la ética aristotélica que van a tener gran relevancia en la reflexión schopenhaueriana: el honor y la amistad. El primero había sido objeto de un esbozo de ensayo por parte de Schopenhauer (HN, III), quien luego recogería esas reflexiones esquemáticas en sus *Aforismos*, distinguiendo unos tipos de honor (civil, de cargo, sexual y caballeresco), pero en cualquier caso concibiéndolo en general como «objetivamente, la opinión de otro sobre nuestro valor, y subjetivamente, nuestro miedo ante esta opinión» (PP, I, 359).

---

<sup>196</sup> Especialmente en sus últimos apuntes sobre el tema (HN, III, Adversaria, §215, 600).

Opinión ajena y temor propio son las vertientes del honor para Schopenhauer. Por su parte, la concepción aristotélica del honor (*timé*) no es tan crítica y pesimista respecto a la relación con los otros, lo que indica su confianza en la sociabilidad humana: el honor es el premio de la virtud (EN, VIII, 1163b 3-4) y el signo de una reputación por obrar bien o al menos tener la facultad de hacerlo.<sup>197</sup>

Por lo que respecta al tema de la amistad, Schopenhauer cita pasajes aristotélicos tanto en los *Aforismos* como en los manuscritos preparatorios, pero su valoración del tratamiento por parte de Aristóteles es más bien ambigua. Intentemos en primera instancia clarificar la posición de éste y luego esbozaremos el análisis de Schopenhauer.

Si partimos de las reflexiones de Pierre Aubenque sobre la amistad en Aristóteles, habríamos de plantear la paradoja sobre la naturaleza de la amistad: cuando en el libro VIII de la *Ética nicomáquea*, Aristóteles comenta el problema de la amistad entre gente desigual, topa con una dificultad que afecta a la amistad en general, dificultad que consistiría en que deseamos a nuestros amigos los mayores bienes, pero a la vez que continúen siendo tal y como son, con las carencias e insuficiencias que nos hacen desearles aquellos bienes. Para Aubenque, este «destino trágico de la amistad»<sup>198</sup> sería consustancial a la reflexión aristotélica, que desde un inicio tendría que delimitar los tipos de amistad que implicaran una cierta deshumanización de ésta, y en concreto se ve abocada tanto en la *Ética eudemia* como en la *Magna moralia* a tratar de superar la aparente contradicción entre el ideal de la autarquía del sabio y la relación de amistad:

«Alguien podría preguntarse si, en el caso de que uno fuera autosuficiente en todo, tendría ése un amigo, o bien si se busca a un amigo en situación de necesidad o será bueno el más autosuficiente. Si el hombre con virtud es feliz, ¿por qué precisará de amigo?» (EE, VII, 12, 1244b).<sup>199</sup>

---

<sup>197</sup> «El *honor* es el signo de la buena fama de ser capaz de obrar el bien, pues con toda justicia reciben honores principalmente los que obran el bien, pero no sólo ellos, sino que también reciben honores los que tienen la facultad de hacerlo» (R, I, 5, 1361a 27-30).

<sup>198</sup> «Es el destino trágico de la amistad desear para el amigo un bien tanto mayor cuanto más pura es la amistad y, sin embargo, no poder subsistir más que si “el amigo sigue siendo tal como era”: ni Dios, ni sabio siquiera, sino simplemente hombre. La amistad tiende a agotarse en la trascendencia misma que desea; en el límite, *la amistad perfecta se destruye a sí misma*» (Aubenque, 1999: 206).

<sup>199</sup> Sobre el gran valor que le atribuye Schopenhauer a la *Ética eudemia* frente al resto de escritos éticos de Aristóteles, véase HN, III, Pandectae II (1836), §162, 221.

La dificultad consistiría aquí en un paralelismo directo entre la autarquía de la divinidad y la del sabio y en pasar por alto las dificultades del autoconocimiento, que, como indica Aubenque siguiendo la *Magna moralia*, pasa por el reconocimiento de uno mismo en el amigo: el conocimiento de uno mismo requeriría como condición la alteridad de un igual en la figura del amigo, pues la clausura introspectiva en el conocimiento de sí se consideraría insensibilidad.

En el mismo sentido, la *Ética eudemia* argumenta que el atributo de reflexividad (Dios como pensamiento que se piensa a sí mismo), cuando hace referencia al problema del bien, no es apropiado para los seres humanos; todo bien, por la propia naturaleza del ser humano, depende de otros:

«La divinidad no es feliz así, sino que es demasiado buena para pensar en otra cosa que en sí misma. Y la razón es que para nosotros el bien está en función de otro, mientras que para ella el bien es ella misma» (EE, VII, 12, 1245b).

La conclusión es que la felicidad humana requiere de la relación amistosa;<sup>200</sup> es más, para Aubenque, la amistad, en tanto que forma de conocimiento de uno mismo a través de la mediación del otro, sería una especie de aspiración humana a una unidad casi divina, una imitación de la reflexividad del pensamiento que se piensa a sí mismo.

Centrándonos ya en la recepción de Schopenhauer de esta cuestión aristotélica, sabemos por las notas manuscritas de 1826-1830, donde remite tanto a los libros VIII-X de la *Ética nicomáquea* como al VII de la *Ética eudemia*, que estos textos constituyen su punto de arranque para la eudemonología. No obstante, a renglón seguido de identificar los textos aristotélicos sobre la felicidad y la amistad, Schopenhauer transcribe la cita de Chamfort que luego presidirá la portada de los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*: «La felicidad no es cosa fácil. Es muy difícil encontrarla en nosotros e imposible encontrarla en otra parte». Este texto condensa el escepticismo que Schopenhauer comparte con algunos moralistas franceses como Chamfort o La Rochefoucauld sobre la

---

<sup>200</sup> «Quizá es también absurdo hacer del hombre dichoso un solitario, porque nadie, poseyendo todas las cosas, preferiría vivir solo, ya que el hombre es un ser social y dispuesto por la naturaleza a vivir con otros. Esta condición pertenece, igualmente, al hombre feliz que tiene todos los bienes por naturaleza, y es claro que pasar los días con amigos y hombres buenos es mejor que pasarlos con extraños y hombres ordinarios. Por tanto, el hombre feliz necesita amigos» (EN, IX, 1169b 16-21).



amistad y el amor. Este mismo escepticismo aflora en la máxima 33, la dedicada al tema de la amistad en los *Aforismos*. Allí se critica la banal imitación de la amistad acudiendo a una metáfora económica: como el papel moneda en lugar de la plata, circula la mala amistad en lugar de la verdadera. El exceso de su presencia indicaría el bajo valor real que poseería. Pero no sólo desconfía por una cuestión de excesivo e hipócrita decoro social, sino por una tesis más radical; aunque fuese posible que esas demostraciones de amistad fuesen sinceras, el problema radicaría en que no habría mercedores de ellas: la desconfianza misantrópica llega a expresarse con una tesis literalmente cínica, esto es, la del mayor valor de un movimiento de cola de un perro fiel que de un supuesto gesto de respeto por parte de un amigo.<sup>201</sup>

De nuevo, como en el caso de la ética de la compasión, el enemigo es el egoísmo consustancial a la naturaleza humana, y por ello mismo insoslayable. Para Schopenhauer, la amistad sólo es posible si hay una participación desinteresada en el estado anímico del otro y, en consecuencia, una identificación semejante a la de la empatía-compasión, identificación paradójica, pues no se trata de convertirse en el otro, sino de participar en su dolor o su placer. Sin embargo, él mismo reconoce que hay formas mundanas de amistad que pueden estar salpicadas por esta elevada concepción desinteresada de la amistad y que son lo máximo a lo que podemos aspirar. Como ya se planteó anteriormente, la exclusión del interés individual del ámbito ético, convierte a su ética, y ahora a su definición de la amistad, en una tarea heroica y casi sobrehumana.

En consonancia con esto, y siguiendo ahora a La Rochefoucauld, la prueba de fuego de la amistad es para Schopenhauer la comunicación al amigo de una desgracia que nos ha ocurrido, acontecimiento ante el que el otro no podrá reprimir un cierto agrado motivado por la envidia propia del egoísmo. Y por recoger también el tema aristotélico del autoconocimiento a través de la mediación del amigo, Schopenhauer no admite que ésta sea una forma válida de conseguirlo: si los amigos se pretenden sinceros, son los enemigos quienes lo serían realmente.

De este modo, la contraposición de Schopenhauer a las reflexiones aristotélicas sobre la amistad son fruto de una diferencia radical en los presupuestos antropológicos de

---

<sup>201</sup> La referencia al mayor aprecio por el perro no se encuentra en la edición de Lütkehaus, sino en la de Hübscher, pág 489 (pág. 473, de la ed. de Trotta de P. López de Santa María). Sobre el perro como símbolo de confianza, PP, II, 31, §386, 556.

ambos filósofos: si para Aristóteles el ser humano es social por naturaleza, y su bien está en función de otros sujetos, para Schopenhauer la sociabilidad es signo de insuficiencia y estupidez, y la naturaleza consustancialmente egoísta de los humanos impediría, o al menos lastraría, las manifestaciones de amistad en la vida cotidiana.

En definitiva, la desconfianza hacia la amistad, así como hacia la fama, el honor o la representatividad social, no se debería sólo a una cuestión meramente sociológica (como la consideración crítica del aburrimento y la hipocresía predominantes en los círculos sociales de la Alemania culta que conoció Schopenhauer), sino que se fundamenta en supuestos ontológicos y epistemológicos radicales como el de la naturaleza humana egoísta y el de un autoconocimiento imposible en la mediación de los otros, más aún, en la imposibilidad de trasladar al ámbito de la *representación*, en este caso social, un carácter, ser o voluntad al que sólo puede acceder el propio sujeto mediante un conocimiento de sí en el que, a diferencia de la mediación aristotélica, los otros no tienen apenas más papel que el de meros comparsas.

En cierto sentido, estos mismos supuestos alimentarían una posición como la de Maquiavelo en el capítulo XVIII de *El príncipe*:<sup>202</sup> ante la imposibilidad de que los otros puedan llegar a conocer lo que eres, no cabría sino potenciar y dominar la imagen pública de uno mismo. La propuesta de Schopenhauer sería diferente (recordemos que pretende evitar tanto el estoicismo como el maquiavelismo): la de la renuncia a la apariencia y la condena de la representación pública, centrándose en un conocimiento de sí sin participación de los otros. Todo esto proporciona una buena muestra de la consideración que le merece a Schopenhauer la esfera pública, pero antes de atender esta cuestión más directamente, hemos de tratar de otras fuentes clásicas de su eudemonología.

### C. Las fuentes clásicas (II): Estoicismo, cinismo y hedonismo (§22)

La lectura crítica que plantea Schopenhauer de las corrientes del pensamiento antiguo como el estoicismo o el hedonismo supone un reto hermenéutico para la clarificación de su pensamiento. De un modo semejante a como ocurre en el caso de

---

<sup>202</sup> Por ejemplo en PP, II, 9, §126, Schopenhauer argumenta que este libro de Maquiavelo se fundamenta en supuestos quizá medievales, pero que tiene una interesante aplicación en la vida privada.

Aristóteles, la crítica schopenhaueriana va a adolecer de ciertas ambigüedades, aunque en el caso del estoicismo, la crítica va a ser más acentuada. En los dos volúmenes de *El mundo*, Schopenhauer dedica sendos apartados a criticar el estoicismo por su confusión de racionalidad y virtud. La diatriba contra la idea de una razón práctica, que también alcanza a la ética kantiana con nociones como las de deber, imperativo y ley moral, tiene como objetivo principal la diferenciación entre acción racional y acción virtuosa. Si bien Schopenhauer admite la influencia de la razón abstracta sobre nuestra capacidad de acción, en tanto que permite abarcar tanto el pasado como el presente, no está dispuesto a aceptar la tesis estoica según la cual la acción racional se identifica con la práctica de la virtud (WWV, I, §16, 135).

Más aún, el estoicismo sería el ejemplo más claro de un intento de desarrollar una teoría racional sobre la acción humana:

«Porque la ética estoica no es originaria y esencialmente una doctrina de la virtud, sino una mera indicación para una vida racional, cuya meta y fin es la felicidad mediante la tranquilidad del espíritu. El giro virtuoso se presenta en ella sólo *per accidens*, como medio, no como fin. [...] El fin de la ética estoica es la felicidad» (WWV, I, §16, 136).

Por ello, el estoicismo se encontraría en la antípoda de las éticas que Schopenhauer admira (los Vedas, Platón, el cristianismo y Kant): es una eudemonología más que una ética propiamente dicha. Al igual que en el caso de Aristóteles, la crítica a la pretensión del estoicismo como ética no va a ser obstáculo para que sirva de inspiración en la eudemonología schopenhaueriana.

Sin embargo, para Schopenhauer el estoicismo adolecería de una contradicción interna. El fin, es decir, la felicidad en la forma de la ataraxia o tranquilidad espiritual no sería asequible mediante ese medio que es la virtud (WWV, I, §16, 136).<sup>203</sup> Yendo un paso más allá, esta tensión entre la finalidad de la felicidad como ataraxia y la virtud como fruto de la racionalidad humana se basa en la tesis central de la posición estoica; según Schopenhauer: no se puede liberar al ser humano de los sufrimientos de la vida

---

<sup>203</sup> Long ha señalado que más que una estructura de fin-medio entre felicidad y virtud, los estoicos habrían defendido una especie de identificación, lo cual, por otra parte, no altera la crítica de Schopenhauer (Long, 1997: 193).

mediante el intelecto, es decir, no se trata de potenciar el intelecto para lograr la ataraxia, sino de mortificar la voluntad, de acallar sus anhelos. La contradicción sería aún más radical, pues no se da tan sólo entre el medio (la virtud como «disposición racional») y el fin (la ataraxia), ya que se presentaría también en la finalidad misma de la ética estoica, vivir sin sufrir es un imposible para Schopenhauer, y además los estoicos guardaban una salida de emergencia, el suicidio, acto que es criticado por Schopenhauer en tanto que no supone una mortificación de la voluntad, sino su más radical afirmación, pues indicaría una voluntad de vivir que no admite las condiciones reales de su existencia:

«Más bien existe una contradicción completa en querer vivir sin sufrir, contradicción que también lleva en sí la expresión a menudo utilizada de “vida bienaventurada” [...]. Esta contradicción se hace patente también en aquella misma ética de la razón pura en la medida en que el estoico se ve obligado a ligar a su orientación para una vida dichosa (porque eso continúa siendo su ética siempre) una recomendación del suicidio [...] para los casos en los que los sufrimientos del cuerpo, de los que no se pudiese desembarazar mediante ninguna proposición ni conclusión filosófica, sean incurables e insuperables» (WWV, I, §16, 141).

De este modo, el estoicismo contemplaría el suicidio como la posibilidad última a la que recurrir si fracasasen los medios racionales de la propia filosofía estoica para hacer frente a los males vitales. Para Schopenhauer el estoicismo sería una forma de eudemonismo que llega a aconsejar la huida de la vida para evitar los males, solución inaceptable. Ahora bien, la crítica alcanza también al modelo del sabio estoico, en tanto que su aspiración a la insensibilidad le asemejaría a un muñeco de madera; la tesis subyacente es la misma que ya se ha expuesto: no se puede vivir sin sufrimiento, en la propia naturaleza humana estaría inscrita la imposibilidad de una felicidad positiva.<sup>204</sup> El pesimismo antropológico de Schopenhauer emergería en este punto para mostrar el sinsentido de las aspiraciones estoicas a lograr la felicidad mediante el uso del intelecto humano.<sup>205</sup>

---

<sup>204</sup> Sobre la dureza del sabio estoico, véase Long, 1997: 199.

<sup>205</sup> «Según esto, tal y como he entendido el espíritu de la ética estoica, su origen radica en el pensamiento de si el mayor privilegio del ser humano, la razón, que de forma mediata le aligera tanto la vida y sus cargas mediante la acción planificada y lo que se sigue de ésta, no sería también capaz, de forma inmediata, esto es, por el mero conocimiento, de librarle de una vez, bien completamente, bien casi por completo, de los sufrimientos y suplicios de todo tipo que llenan su vida» (WWV, I, §16, 136).

Por otra parte, quizá no estuviera fuera de lugar indicar que la crítica schopenhaueriana se dirige también a los fundamentos ontológicos de la ética estoica; si ésta se construye sobre una física que confía en unas leyes de la naturaleza, en última instancia gobernada por una racionalidad cósmica, una divinidad (lo cual los convierte para Schopenhauer en precursores del panteísmo), no habría una posición más alejada de su concepción de la naturaleza como manifestación de fuerzas de una voluntad ciega que en su ansiedad por afirmarse se devoraría a sí misma.

No obstante, hay que incidir en que la crítica al estoicismo va dirigida en concreto a su pretensión de ser considerado una posición ética *stricto sensu*, y que la crítica de Schopenhauer no excluye su aprovechamiento en el ámbito de la eudemonología. Sin embargo, él mismo va a esbozar (principalmente en el §16 de WWV, II) una genealogía del estoicismo como derivación del cinismo, una corriente de pensamiento en la que encuentra una mayor afinidad como posible alternativa a la ascética de origen platónico.<sup>206</sup> Huelga indicar que esta filiación entre cinismo y estoicismo es esbozada ya por Diógenes Laercio en su capítulo dedicado al cínico Menedemo.

Como la mayor parte de las éticas antiguas, Schopenhauer considera que también el cinismo es una filosofía inmanente, mundana, y por ello en los *Aforismos* recurrirá a ella dejando de lado la perspectiva ascética inspirada en su platonismo y la lectura de la filosofía oriental.

Acudamos en primera instancia a los manuscritos de los años 1826-1830, los textos preparatorios de los *Aforismos*. En ellos las referencias al cinismo apuntan a una crítica de los placeres positivos y a una forma de educación crítica; en lo que concierne al segundo tema, Schopenhauer toma como referencia una sentencia de Antístenes que recomienda como la disciplina más necesaria la de desaprender el mal (HN, III, Foliant II, §137, 284).<sup>207</sup> Y justo a continuación, en la siguiente anotación, se tematiza el primer

---

<sup>206</sup> Recuérdese un texto ya citado: «Así pues, la verdadera *sabiduría de la vida* [*Lebensweisheit*] es que cada cual debería reflexionar sobre cuánto querer considera imprescindible, si no es capaz de alcanzar la más alta ascética, que es la muerte por inanición: cuanto más estrechos sean los límites de ese querer, más verdadero y libre es uno. Que se satisfaga este querer limitado, pero que sobre todo no se permita ningún deseo y que pase la mayor parte del tiempo de su vida como sujeto cognoscente puro. Éste es el principio del *cinismo* [*Kynismos*], que en esta medida es incuestionable» (HN, I, §220, 127).

<sup>207</sup> «Preguntado qué disciplina es la más necesaria, dijo: “Desaprender el mal”» (DL, VI, 4). Esta tesis sería asumida luego por los estoicos, como lo muestra el «deja que tus ojos desaprendan [*sine dediscere oculos tuos*]» de Séneca (EL, 69, 2). Foucault ha destacado en sus cursos sobre *La hermenéutica del sujeto*

punto antes mencionado, esto es, la crítica de los placeres positivos pues a ellos les sigue el *desengaño* (término que significativamente Schopenhauer cita en castellano, siguiendo a Gracián), argumentando de acuerdo con sus líneas básicas que aquello real, existente y, por tanto, positivo en el sentido de auténtica realidad es el dolor, el sufrimiento, la enfermedad y la preocupación entre otros, dando a entender que este reconocimiento forma parte del proceso de aprendizaje cínico, lo cual es confirmado por la siguiente interpretación del pensamiento básico de la escuela cínica:

«Aquí parece radicar el auténtico pensamiento fundamental del *cinismo*: porque, ¿qué movió a los *cínicos* a la reprobación de todos los placeres, sino precisamente el pensamiento de los dolores ligados a aquéllos, bien de forma más próxima, bien más lejana, los cuales les pareció más importante alejar de su camino que la consecución de aquellos placeres? Estaban profundamente conmovidos por el *apperçu* de la negatividad del placer y la positividad del dolor y hacían consecuentemente cualquier cosa para desprenderse del dolor mediante una reprobación total e intencionada de los placeres, que a ellos sólo les parecían trampas que conducían a sufrimientos» (HN, III, Foliant II, §138, 285).

Esta consideración de la positividad del dolor como realidad insoslayable de la existencia humana permite un acercamiento entre las tesis de Schopenhauer y las de los cínicos, al punto que la ascética de Schopenhauer podría encontrar un precedente en el modo de vida cínico, pero nunca en la austeridad estoica; según su interpretación la reducción de las necesidades y deseos, la mortificación de la voluntad, estaría ya presente en la escuela cínica, pero no en el estoicismo:

«Todo el *cinismo* radica en el único pensamiento de que es más fácil reducir sus deseos y necesidades al *mínimo* que lograr el *máximo* en su satisfacción, lo cual incluso es imposible, puesto que con la satisfacción los deseos y las necesidades se desarrollan, y en consecuencia, para llegar a la felicidad (el fin de todos los filósofos antiguos excepto Platón), el camino más corto y más seguro es renunciar a todos los deseos y necesidades no necesarios de una vez por todas, mientras que para la obtención de los mismos hay que superar infinitos esfuerzos, preocupaciones y miedos, “y así, llamaron al *cinismo* un camino *compendioso* o un *atajo para la virtud*”. Los

---

este vínculo entre las dos escuelas, fundamentado en la idea de deshacerse de los vicios sociales aprendidos para poder vivir según la naturaleza, máxima en principio común a ambas corrientes.

estoicos pensaban, por el contrario, que el verdadero *prescindir* de todo lo prescindible no era necesario» (HN, III, Adversaria, §113, 534).<sup>208</sup>

Sin embargo, esta interpretación de la escuela cínica no da cuenta de otras facetas propias de esta escuela más cercanas al hedonismo cirenaico, u otras formas de reivindicación de placeres más mundanos, como el sexo, presentes en ciertos testimonios de los modos de vida cínicos. Podría considerarse que en algunos aspectos, los cínicos afirmarían ciertos instintos y deseos, en definitiva, estarían afirmando la voluntad de vivir más allá de lo aceptable por Schopenhauer como una manera de reivindicar que, dado que la corrupción de la sociedad es generalizada, tanto puede uno renunciar a ella y a sus placeres (faceta ascética) como radicalizar sus vicios para denunciar su hipocresía y liberar unas necesidades naturales reprimidas socialmente (faceta crítica naturalista). En este sentido, la lectura schopenhaueriana optará por la primera perspectiva hermenéutica, esto es, aquella que permite vincular el cinismo con su ascetismo, en la medida en que hay una reivindicación de un modo de vida natural, dejando de lado sus demostraciones más radicales.<sup>209</sup>

En todo caso, el análisis del cinismo en la obra de Schopenhauer responde, como ya se indicó, a un intento de superación de las limitaciones del estoicismo, ahondando en sus fuentes, buscando un referente antiguo para su eudemonología. Por ello, en el segundo volumen de *El mundo* analiza más a fondo la relación del cinismo con el estoicismo. Si bien en los póstumos había insistido en la diferencia entre cínicos y estoicos, en el §16 de WWV, II, donde recoge literalmente algunos de esos textos preparatorios, argumenta que el cinismo es una forma de reflexión racional para lograr

---

<sup>208</sup> Otro texto póstumo de Schopenhauer en el mismo sentido sería el siguiente: «Los *cínicos* eran de la opinión que la vida en su nudeza y simplicidad, con sus molestias y sus males adjudicados por la naturaleza, era lo más aceptable y, por ello mismo, lo más preferible» (HN, III, Adversaria, §84, 511-512).

<sup>209</sup> Esta misma perspectiva le llevará a Schopenhauer a defender (WWV, II, §16, 179) la tesis de que Rousseau habría sido el cínico de la Ilustración, tesis discutida y prácticamente falsada por el historiador del cinismo Niehues-Pröbsting. Según este historiador, «Rousseau –esto él lo dejó claro en las revelaciones acerca de sí mismo- no era, en lo esencial, un cínico encallecido sino, justamente, lo opuesto. El cinismo era opuesto a su naturaleza. Siempre que adoptó el cinismo o pretendió ser un cínico, fue por necesidad y no por virtud. Fueron los demás –el público, incluso sus amigos- quienes hicieron de él un cínico. [...] El cinismo de Rousseau no era una convicción o una postura básica, sino una reacción temporal y una imagen que los demás se forjaron de él. Que él evitara la comparación con Diógenes pudo haberse debido a que –y especialmente el modo en como- otros comparaban a ambos. No había escogido el papel de Diógenes; antes bien, se vio empujado a representarlo porque se lo adjudicaron los demás» (Niehues-Pröbsting, 2000: 447-448).

una existencia sin dolor, y en esto se asemejaría a su derivación principal, el estoicismo. Esta tesis de la relación entre ambas escuelas es asumida por Schopenhauer a partir de la obra de Diógenes Laercio, en la que los libros dedicados a los estoicos siguen a los de los cínicos y sobre todo establece un paralelo en el campo de la moral. El texto sobre el cinismo de Antístenes que el propio Schopenhauer recoge parcialmente en sus textos póstumos (HN, III, Adversaria, §113, 534) corresponde al siguiente testimonio de Laercio: «Establecen, por fin, el *vivir según la virtud*, como dice Antístenes en su *Hércules*, lo mismo que los estoicos, pues hay cierta analogía entre estas dos escuelas; y así, llamaron al cinismo *un camino compendioso o un atajo para la virtud*. De la misma suerte vivió Zenón Citereo» (DL, VI, 9, 3). Así pues, es el propio Laercio el que asemeja la posición filosófica y vital de Zenón de Citio con la escuela cínica.

Si proseguimos con el análisis schopenhaueriano, la diferencia específica del cinismo respecto al resto de eudemonologías antiguas consistiría en el método elegido para la consecución de la felicidad, a saber, la renuncia radical a todos los placeres (WWV, II, §16, 176-177). En definitiva, la búsqueda de una autarquía total, desprendiéndose de todo objeto que podría acabar convirtiendo al poseedor en poseído. Pese a todo, Schopenhauer mismo ha de reconocer la diferencia entre el cinismo y la ascética, que había apuntado como su faceta crítica radical: la humildad sería propia de los ascetas modernos, mientras que los cínicos se mostrarían altivos, como lo atestiguaría la tesis de Diógenes el Cínico según la cual el sabio es amigo de los dioses y como éstos lo poseen todo, y los amigos comparten sus cosas, el sabio cínico es poseedor de todo y semejante a un dios; esta misma tesis es citada por Schopenhauer mediante unos versos de Horacio,<sup>210</sup> pero la diferencia se aprecia claramente en la anécdota de Diógenes de Sínope ofrecido como esclavo, anunciándose como un amo al que obedecer.<sup>211</sup>

---

<sup>210</sup> «El sabio sólo está por debajo de Júpiter; es rico y es libre, y honrado y hermoso y, en fin, rey de reyes; y, sobre todo, está sano... a no ser que lo aqueje un catarro» (Horacio, *Epistolas*, I, 1, 106-108, 242). El traductor y editor en la Biblioteca Gredos, J. L. Moralejos, atribuye esta máxima al estoicismo, lo cual abunda en la cercanía entre estoicismo y cinismo; cabe destacar que Schopenhauer no cita la última parte del fragmento, en la que Horacio ironiza sobre la imperturbabilidad estoica y su solemnidad.

<sup>211</sup> «Refiere Menipo en *La almoneda de Diógenes*, que habiendo sido hecho cautivo, como al venderlo le preguntasen qué sabía hacer, respondió: “Sé mandar a hombres”. Y al pregonero le dijo: “Pregona si alguno quiere comprarse un amo”. [...] A Jeniades que lo compró, le decía: “Que debía obedecerle, por más que fuese su esclavo; pues aunque el médico y el piloto sean esclavos, conviene obedecerlos”» (DL, VI, 2, 6).



En última instancia, el cinismo sería una corriente práctica, casi existencial de filosofía, que se encarnaba en su forma de vida, y para Schopenhauer, lo que haría el estoicismo sería intelectualizar esta praxis filosófica radical, como lo mostraría el hecho de convertir la independencia o autarquía vital en una cuestión casi psicológica (independencia de las ideas u opiniones) y lo mismo ocurriría con la indiferencia o ataraxia respecto a ciertos placeres. Al estoicismo le reprocharía Schopenhauer su hipocresía: se encontrarían en la misma relación con los cínicos, que «los bien alimentados monjes agustinos y benedictinos con los franciscanos» (WWV, II, §16, 181). Los estoicos localizarían la causa del malestar y la infelicidad en la inadecuación entre los deseos y el acontecer del mundo, de modo que el único remedio sería modificar nuestros deseos y opiniones mediante una reflexión racional, una forma intelectualizada de ascetismo: mientras que Diógenes se desprendería de su cuenco, el estoico lo haría de aquellos deseos y opiniones que el mundo no le permitiría satisfacer. Para Schopenhauer el problema es que el estoico no se percata de que el hábito crea la necesidad y que su renuncia es parcial, incompleta, de modo que da pie a una nueva dependencia.<sup>212</sup> Esto sería suficiente para deslindar el estoicismo de las corrientes ascéticas, aunque como reconoce el propio Schopenhauer habría habido algunos estoicos con tendencias ascéticas, pero más por influencia del cristianismo que por desarrollo inherente a las doctrinas estoicas.

Abundando en su crítica, la impasibilidad mundana del sabio estoico es un objetivo que para Schopenhauer no satisfaría las condiciones de la verdadera eudemonología, pues no constituye un estado feliz, sino una mera resignación, un endurecimiento psíquico ante los avatares de la vida, lo cual llevaría a la insensibilidad del modelo ético del estoicismo. Esta crítica habría surgido ya en la antigüedad, como ha señalado J. Moreau,<sup>213</sup> esto es, ¿no conduce un excesivo rigorismo racionalista a una especie de amoralismo? La tesis de este historiador de la filosofía helenística es en cierto modo opuesta a la de Schopenhauer: el estoicismo, si bien deriva de posiciones cínicas, no por ello supone una desvirtuación intelectualizada de la crítica cínica, sino que por el contrario permite una atemperación del radicalismo cínico. Según Moreau, el

---

<sup>212</sup> Young, 2005: 36.

<sup>213</sup> J. Moreau, «Rationalisme et naturalisme dans la morale stoïcienne», *Stoïcisme - Épicurisme. Tradition hellénique*. Paris: Vrin, 1979, pp. 43-60.

racionalismo crítico de los cínicos lleva a paradojas y situaciones escandalosas que serían contraproducentes para conseguir el propósito de la vida feliz; por ello, el estoicismo tendría un componente naturalista (aunque cabría precisar el concepto de naturaleza subyacente al estoicismo) para compensar la radicalidad cínica, a quienes Moreau adscribe un racionalismo extremo.

El racionalismo estoico se expresaría por la máxima de vivir conforme a uno mismo, un principio de autonomía y autarquía, máxima que los cínicos llevarían al extremo; la compensación naturalista estoica consistiría en la introducción del criterio de la naturaleza en esta máxima, pero entendiendo que la naturaleza está regida por una razón universal o divina, de modo que es compatible con la primera formulación (vivir conforme a la propia naturaleza). Concretando el argumento de Moreau, la atemperación naturalista permite la aceptación de bienes materiales para la consecución de la vida feliz, en contra de la renuncia cínica a dichos bienes empíricos; precisamente éste es el aspecto que le permitía a Schopenhauer relacionar el cinismo con ciertas formas de ascetismo a la vez que distanciaba al estoicismo de dichas formas de vida ascéticas.

Sin embargo, pese a todas estas consideraciones críticas sobre el estoicismo y el cinismo, ¿qué ocurre con ambos cuando Schopenhauer emprende la tarea de una acomodación de su filosofía a la vida mundana? ¿Qué papel juegan estas corrientes en su eudemonología, no ya en relación con su moral ascética? De modo semejante al caso de Aristóteles, Schopenhauer va a aprovechar de un modo ecléctico máximas de estas escuelas helenísticas, en especial del estoicismo.

El principal referente del pensamiento estoico es Lucio A. Séneca tanto en las críticas que Schopenhauer deparaba a esta corriente helenística como en el reconocimiento y aprovechamiento que se puede apreciar en la eudemonología de los *Aforismos*, aunque la formulación de Epicteto del principio de ataraxia es uno de los primeros aspectos estoicos que cabe destacar en la sabiduría mundana de Schopenhauer: no son las cosas, sino nuestras opiniones sobre ellas, las que nos perturban e intranquilizan, de modo que para conseguir la ataraxia o tranquilidad del alma (*Geistesruhe*) conviene ejercer un control sobre los propios pensamientos. Este principio

es el eje de la salud mental que para Schopenhauer constituye la felicidad humanamente posible en gran medida (PP, I, 324).<sup>214</sup>

Pero además de este principio de ataraxia y autocontrol o higiene mental, las doctrinas estoicas, como la de la autarquía del sabio expuesta por Séneca, va a ser asumida prácticamente en su totalidad por Schopenhauer, pese a haber presentado las deficiencias del ideal antropológico del sabio estoico en su obra magna, de quien, como vismos, dice que es más semejante a un muñeco de madera que a un ser humano.

En la novena epístola a Lucilio, Séneca plantea en toda su radicalidad la tesis de la autarquía del sabio, que en el caso de Aristóteles se veía atemperada por la necesidad de amistades, pero que el estoicismo de Séneca parece radicalizar, al punto que Schopenhauer, quien cita varios pasajes de esta epístola, interpreta que la soledad es la piedra de toque que separa al sabio de la necesidad: «Toda necesidad sufre por hastío de sí misma» (Séneca, EL, 9, 22). La exigencia de soledad e independencia fue un imperativo vital para Schopenhauer, quien tuvo escasos amigos a lo largo de su vida: la felicidad, en consecuencia, si es alcanzable, sólo lo es en tanto que proyecto meramente individual, nunca colectivo, ni entre amigos, ni mucho menos dentro de una comunidad socio-política. En todo caso, la felicidad se lograría pese a la amistad, no gracias a ella. La consecuencia será aún más radical, pues el corolario que expone Schopenhauer es que a mayor inteligencia del individuo, menos sociable es, como si sociabilidad e inteligencia fuesen principios excluyentes, tesis que va más allá del estoicismo.

No obstante, la cercanía al estoicismo por parte del Schopenhauer de los *Aforismos* se manifiesta precisamente en el reconocimiento de la imposibilidad de una renuncia ascética total a los bienes materiales; si Schopenhauer los criticaba por no advertir que mantener un cierto nivel de vida creaba necesidades, en definitiva por desvirtuar el espíritu ascético del cinismo, ha de reconocer algo que él mismo practicó: para seguir una vida independiente y poder dedicarse al ocio intelectual son necesarios unos bienes materiales mínimos, una hacienda de la que vivir, eso sí, no para la que vivir. La justificación de esta renuncia al ascetismo sólo respondería a que esa hacienda permite

---

<sup>214</sup> Aunque tomado en este caso del *Manual* de Epicteto (cap. 5), también aparece formulado en variantes más cercanas al hedonismo, como en un texto de Metrodoro, discípulo de Epicuro.

una vida retirada, cuasi-ascética, dedicada al ocio intelectual que Séneca elogiara en sus epístolas en un pasaje citado por Schopenhauer.<sup>215</sup>

Pero además encontró también en las doctrinas del estoicismo un antídoto para su problemática relación con el público coetáneo; irónicamente, en la obra que le iba a proporcionar la fama y el reconocimiento populares, Schopenhauer asume la máxima de Séneca según la cual toda fama es intempestiva: «Para utilidad de pocos ha nacido quien únicamente piensa en los hombres de su generación. Muchos miles de años, muchos miles de pueblos vendrán después: tómalos en consideración. Aun cuando a todos tus contemporáneos la envidia les hubiere impuesto el silencio, vendrán otros que juzgarán sin injusticia, sin favoritismo» (Séneca, EL, 79, 17).

Sin embargo, si respecto a la cuestión de la fama y el reconocimiento, Schopenhauer recoge la idea de un público futuro, en lo que concierne a la vida feliz, en consonancia de nuevo con el pensamiento de Séneca, sólo habría que ocuparse de lo presente y no preocuparse de lo futuro.<sup>216</sup> Paradójicamente, para protegerse del descontento presente por la falta de reconocimiento, cabría refugiarse en un público futuro, pero para lograr la felicidad sería recomendable renunciar a toda preocupación por el futuro.

Estas aporías presentes en el pensamiento de Schopenhauer serían comunes no sólo a la fuente estoica, sino también a muchos otros filósofos; ahora bien, no hemos de contentarnos con indicar la aparente contradicción, sino ahondar en un matiz que supone una cierta asimetría: la esperanza de un receptor adecuado proviene de una desconfianza radical en el ámbito público, casi ontológica, pues recordemos la cuestión del individualismo metafísico y la problemática superación del solipsismo que ensaya Schopenhauer al proyectar la doble estructura voluntad-representación sobre toda la realidad a partir del propio sujeto en su auto-conocimiento como voluntad. Del mismo modo, el refugio en el presente individual como único centro de ocupación se fundamenta también en la premisa ontológica de la nihilidad del tiempo, en la negación de cualquier variación de lo real debido al paso del tiempo: no cabe ocuparse de lo porvenir, pues no

---

<sup>215</sup> «Pienso que está muerto por igual el que yace entre perfumes que el arrebatado por el garfio; el descanso sin estudio es para los vivos muerte y sepultura» (Séneca, EL, 82, 3).

<sup>216</sup> «Quien cada día vive plenamente su vida, está seguro; en cambio, a los que viven para la esperanza, aun el tiempo más inmediato se les escapa y los asalta la avidez y el muy deplorable miedo a la muerte todo lo vuelve muy deplorable» (Séneca, EL, 101, 10).

hay otro porvenir más que lo que siempre tenemos ante nosotros. En este sentido, la aporía no responde a una mera cuestión superficial sobre las aspiraciones personales de Schopenhauer, sino principalmente a unos supuestos metafísicos que afloran en su eudemonología a pesar de haber proclamado el autor en la introducción a ésta que dicha perspectiva metafísica quedaba entre paréntesis.

Sin tener en consideración los supuestos ontológicos sobre la naturaleza de la voluntad tampoco se podría hacer justicia a la recepción de la crítica estoica de las pasiones por parte de Schopenhauer, lo cual supone una extensión de la renuncia al ámbito público que aparecía en la anterior desconfianza en los lectores del presente. Entre las pasiones criticadas en los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* destaca la envidia, pasión en la que lo público es claramente percibido de forma negativa, esto es, la aspiración a tener o ser como el otro es considerada como fuente de perturbabilidad e infelicidad, tanto por Séneca como por Schopenhauer: «nunca será dichoso nadie a quien disgusta otro más dichoso» (Séneca, *Sobre la ira*, III, 30, 3). Aunque también cabe señalar la crítica a una pasión como la ira y el enfado, a la que el propio Schopenhauer fue tan propenso. En última instancia, su propósito en la eudemonología es lograr un dominio de sí que le permita una liberación de toda coacción externa; ahora bien, para tal propósito recurre prolijamente, como estamos viendo, al estoicismo e incluso a una de sus afirmaciones que había criticado en *El mundo como voluntad y representación*, a saber, la de que para conseguir el dominio sobre las cosas, hay que someterse al dominio de la razón:

«Sin embargo, una pequeña auto-coacción impuesta en el lugar correcto previene en adelante de muchas coacciones exteriores. [...] Por nada nos desprendemos tanto de la coacción externa como por la auto-coacción; eso dice la sentencia de Séneca: *si tibi vis omnia subicere, te subijce ratione (Ep, 37)*» (PP, I, 432-433).

Con esta tesis, «si quieres someter a ti todas las cosas, sométete tú mismo a la razón» (Séneca, EL, 37, 4), se manifiesta una perspectiva racionalista que revela a las claras la peculiaridad de la eudemonología en el sistema filosófico de Schopenhauer, pues una afirmación de tal tipo sería incompatible con el espíritu de su moralidad de la compasión. Sin embargo, se puede entender esta misma tesis en la eudemonología como

una alternativa más realista frente a la aspiración al ascetismo de la ética de Schopenhauer: dada la dificultad de lograr tal aspiración, la propuesta estoica no sería rechazable por completo, pese a ser duramente criticada como una corriente que sobrevalora el poder de la razón y el intelecto sobre la voluntad.

En referencia a este uso de la máxima estoica sobre el sometimiento a la razón habría que tener en cuenta un aspecto más: ella supone un medio de protección frente a la coacción externa, pero no se trata de las coacciones del medio natural o de la propia fisiología del individuo. Tanto en el texto de Séneca como en el de Schopenhauer lo externo de lo que hay que protegerse es el medio social, además de la voluntad en forma de pasiones propias (ante la cual es menos eficaz), de modo que la racionalidad eudemonológica no deja de ser un instrumento de protección frente a las posibles coacciones tanto del ámbito público como, en menor medida, de la propia voluntad.

El único modo de superar este tipo de coacciones de forma consecuente con su teoría ética sería el ascetismo, actitud que sólo el cinismo habría practicado de entre las corrientes helenísticas, según Schopenhauer. Así lo expresa en sus *Aforismos*, al inicio de la sección titulada «Parénesis y máximas», en la que repite casi literalmente un texto redactado ya en 1826 (HN, III, Foliant II, §138, 285), lo que avala nuestra hipótesis de que la sabiduría mundana de Schopenhauer se remonta prácticamente no sólo a la década de 1820, sino que es consustancial y paralela a su sistema de la metafísica de la voluntad, pese a su pretensión de independencia de ésta. El texto de los *Aforismos* insiste en la negatividad del placer y en su transformación en dolor, con lo cual sólo se evitaría lo segundo rechazando lo primero, esto es, mediante el ascetismo. Se ve claro en este texto en el que insiste el autor sobre una idea ya apuntada:

«Porque, ¿qué movió a los cínicos a la reprobación de todos los placeres, sino precisamente el pensamiento de los padecimientos ligados a aquéllos bien de forma más próxima, bien más lejana, padecimientos que les pareció más importante alejar de su camino que la consecución de aquellos placeres? Estaban profundamente conmovidos por el conocimiento de la negatividad del placer y la positividad del dolor; por tanto, en consecuencia, hacían cualquier cosa para evitar el mal y, para ello, consideraban necesaria una reprobación total e intencionada de los placeres, porque en ellos sólo veían trampas que nos llevarían al dolor» (PP, I, 406).

No obstante, Schopenhauer busca un referente de este espíritu ascético en el poeta latino Horacio, autor abundantemente citado en sus *Aforismos*, y que nos conduce a la posible recepción de un hedonismo ecléctico por parte de Schopenhauer. Éste, para reforzar su reflexión sobre el ascetismo cínico y apoyar la tesis de la negatividad del placer, cita unos versos de Horacio, al que califica como «el gran poeta de la sabiduría de la vida». Ahora bien, los versos que cita constituyen una reivindicación del punto medio aristotélico según fue popularizado en época romana por diversas escuelas helenísticas, y Schopenhauer lo hace para destacar la que es su tesis fuerte en la eudemonología, a saber, «es fácil ser muy infeliz, por el contrario ser muy feliz no es algo difícil, sino completamente imposible» (PP, I, 407). Sin embargo, se produce en este punto una contradicción entre el espíritu cínico y ascético de Schopenhauer y el eclecticismo horaciano centrado sobre todo en el hedonismo y algunas tesis peripatéticas, que se distancian del cinismo y que Schopenhauer pasa por alto para reforzar su teoría sobre la vida feliz.

Citemos, en primer lugar, los versos de Horacio sobre el término medio:

«Quien prefiere el término medio, que vale lo que el oro, se libra, seguro, de las miserias de una casa arruinada; y se libra, sobrio, de un palacio que le valga envidias. El pino grande es el que los vientos más azotan, más dura es la caída de las torres altas, y es en la cima de los montes donde hiere el rayo» (Horacio, *Odas*, II, 10, 5-12, 340).

El ideal del término medio aparecería en más lugares del *opus* horaciano y lo hace oponiéndose a la crítica cínica dirigida contra la vida placentera y tranquila que intenta llevar el poeta. La *aurea mediocritas* de la oda anterior sería incompatible con la posición cínica de crítica radical y ascetismo, lo cual pondría en tela de juicio la voluntad ecléctica de Schopenhauer de encontrar apoyos a su eudemonología en diversas escuelas helenísticas.

El propio Horacio arremete contra los cínicos de su tiempo con unos versos caricaturescos; en ellos defiende Horacio el trato prudente con los amigos poderosos (su relación con Mecenas), trato que los cínicos descartarían por completo:

«Mas hay un vicio contrario a este vicio y que es casi más grande: la aspereza agreste, fuera de tono y cargante, que se hace notar con la cabeza rapada y los dientes ennegrecidos, pretendiendo que se la llama pura franqueza y virtud genuina. La virtud es un punto medio entre vicios, equidistante de ambos extremos» (Horacio, *Epístolas*, I, 18, 5-10, 291).

Así pues, para Horacio la noción aristotélica de prudencia es incompatible con la actitud cínica caricaturizada en la epístola citada como crítica cargante e irritante, lo cual supone un problema para la estrategia schopenhaueriana, que pretende aunar en un único proyecto a Horacio, a Aristóteles, a los cínicos y a los estoicos (entre otros).

Sin embargo, la importancia de Horacio en los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* es crucial, pues Schopenhauer recurre a él con el fin de ilustrar muchas de sus tesis, de las que destacaré algunas, aunque de nuevo surja alguna incongruencia como la anterior entre el espíritu cínico y la noción aristotélica de término medio. La presencia de Horacio representaría la vertiente más hedonista y vitalista dentro de los *Aforismos*, pues Epicuro aparece como predecesor en la división schopenhaueriana de las necesidades, aunque no es abordado allí en profundidad.<sup>217</sup> De hecho, pese a ciertas coincidencias con el hedonismo, es difícil considerarlo un epicúreo, como pretende Onfray (Pleister, 1988: 367). Y es precisamente el espíritu hedonista de Horacio, cirenaico en algunos momentos, lo que llama la atención en su vinculación con la eudemonología de Schopenhauer, puesto que, aunque éste reconozca a Epicuro como «el gran maestro de la felicidad», la asimilación del epicureísmo se centra en los *Aforismos* en la división de las necesidades humanas en tres categorías: las naturales y necesarias, las naturales, pero no necesarias, y las no naturales ni necesarias.<sup>218</sup>

Podría señalarse que es a través de Horacio que emerge el hedonismo en los *Aforismos*, eso sí, siempre en lo que tiene de más cercano a estoicismo y cinismo. En primer lugar, el valor de la moderación y el término medio de Horacio es quizá el eje

---

<sup>217</sup> En uno de sus póstumos de juventud, Schopenhauer parangona a Epicuro y Kant del siguiente modo: «La *Crítica de la razón pura* podría titularse como el suicidio del entendimiento (es decir, en la filosofía). Epicuro es el Kant de la filosofía práctica, así como Kant el Epicuro de la especulativa» (HN, I, §17, 12).

<sup>218</sup> Para Onfray se podría hablar de un epicureísmo schopenhaueriano en tanto que la ataraxia de Epicuro se podría identificar con la definición negativa de la felicidad como ausencia de dolor por parte de Schopenhauer (Onfray, 2009: 276-277; así también, Pleister, 1988: 365), aunque más bien la eudemonología de Schopenhauer es ecléctica y combina diversas corrientes en su seno, lo que puede poner en cuestión su coherencia, pero en cualquier caso su posible hedonismo epicúreo está salpicado de muchas otras influencias y sobre todo no puede trascender el marco de la concepción negativa de la voluntad.



central de la interpretación de Schopenhauer, quien lo utiliza no sólo como consejo y antídoto ante el afán de grandeza y la codicia (véase la *Oda*, II, 10, versos ya citados), sino también para protegerse del juicio ajeno, lo cual le vale de escudo ante las críticas de la sociedad y la opinión pública, con la que mantuvo una difícil relación:

«Así es de trivial, así de mezquino, lo que al espíritu sediento de fama lo hunde o lo anima. Que se vaya a paseo la escena, si flaco a casa me manda después de negarme la palma, o gordo si me la concede» (Horacio, *Epístolas*, II, 1, 179-181).

La crítica de Horacio a la opinión popular sobre la pieza teatral es apropiada por Schopenhauer para salvaguardar el valor de su obra ante el público lector, ante el que se presenta como indiferente a su veredicto.

En segunda instancia, en relación con esta moderación, encontramos el tópico de la *athaumastía* o no admiración como fuente de la felicidad, el *nil admirari* de Horacio, (*Epístolas*, I, 6, 254), que en los póstumos es reconocido como un principio básico de la eudemonología (HN, I, §132), esto es, el control sobre el asombro ante el mundo como un medio de encontrar la felicidad, algo que para Schopenhauer sólo se puede lograr en la madurez de la vida tras el largo aprendizaje de los años. Pero también ilustra Horacio la naturaleza de la felicidad humana con dos rasgos que Schopenhauer destacará, a saber, su fugacidad y su incompletud; la primera se ve reflejada en lo efímero de la floración primaveral y el brillo de la luna llena,

«no dura siempre la hermosura de las flores que da la primavera, ni siempre brilla la luna rubicunda con el mismo rostro. ¿A qué viene atormentarte el alma pensando en una eternidad que la supera?» (Horacio, *Odas*, II, 11, 9-12, 342).

Schopenhauer tan sólo utiliza la pregunta final como colofón a la tercera de sus máximas generales, en la que insiste en la futilidad de hacer grandes preparativos para proyectos vitales, pues para cuando estemos preparados, nuestra oportunidad ya habrá pasado de largo. Respecto a la segunda característica de la felicidad que destaca Schopenhauer partiendo de Horacio, su incompletud o imperfección, en caso de ser posible (y aquí Schopenhauer es más escéptico que Horacio), la felicidad adolece de una

carencia constitutiva, es incompleta por definición, pero ello no ha de ser óbice para no disfrutarla, insiste Horacio, sino todo lo contrario, ha de saborearse con buen humor:

«El ánimo que con lo presente esté contento, de lo que hay más allá no quiera preocuparse; y temple las amarguras con una plácida sonrisa, que no hay felicidad que lo sea por entero» (Horacio, *Odas*, II, 16, 25-28, 354).

En este caso, hay que señalar que la cita es referida por Schopenhauer en un contexto bien peculiar, pues no lo hace para reforzar el contento con la felicidad parcial e imperfecta que podemos lograr en la vida cotidiana, sino para justificar la soledad, única forma de lograr la felicidad, pues en la vida social sería imposible por entero. La vida social sería un obstáculo insuperable para la felicidad, y aun así la vida solitaria no es feliz en todas sus partes, *nihil est ab omni parte beatum*. Podemos apreciar cómo aprovecha Schopenhauer la sabiduría mundana de Horacio para calzarla en su marco conceptual, radicalmente antisocial en lo que a la eudemonología se refiere.

Abundando en la recepción de Horacio, habría un cuarto punto que sería común a más de una escuela helenística y que podría resumirse como una reivindicación de la virtud clásica del valor. Si sólo es posible la felicidad en la soledad, en ésta habría que resistir la irrupción de los deseos, pero también de las desgracias e inconveniencias de la vida retirada. Para ello, Schopenhauer presenta un elogio de la valentía en el que recoge varios pasajes de Horacio:

«Si el mundo en pedazos se desploma, sobre él caerán sin asustarlo sus ruinas» (Horacio, *Odas*, III, 3, 7-8, 373).

«Así, pues, sed valientes en la vida y salidle al paso a la adversidad con pechos valientes» (Horacio, *Sátiras*, II, 2, 136-137).<sup>219</sup>

Esta valentía entendida como dominio de sí mismo es el requisito necesario para esa vida feliz apartada del medio social; por una parte, requiere de un esfuerzo sobrehumano, heroico, de una auto-suficiencia que Aristóteles sólo apreciaba en la divinidad,

---

<sup>219</sup> También Virgilio y su *Eneida* (VI, 95) son para Schopenhauer un referente donde encontrar una *laudatio* clásica de la valentía.

pero, por otra, presupone un modo de vida cínico, casi animal, en el que la auto-suficiencia se entiende ascéticamente como renuncia a lo mundano.

Como quinto y último aspecto que Schopenhauer asume del pensamiento de Horacio, cabe destacar el tema del carácter innato y su inmutabilidad, crucial en su teoría de la libertad. La idea de un carácter innato, inmutable y trascendental constituye uno de los puntos fuertes de la metafísica de la libertad, pero reaparece en la eudemonología como un concepto límite: pese a que Schopenhauer había insistido en la distinción entre su sistema y los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, y también pese a que el protagonista ontológico de éstos sea el carácter adquirido, tercero en discordia en su ontología de la personalidad y forjado a lo largo de la vida mediante el auto-conocimiento, el concepto de carácter innato emerge como un límite a conocer en orden a evitar situaciones dolorosas. Si hay que vivir conforme a la naturaleza (estoicismo-cinismo), hay que conocer bien la configuración que ésta tiene en nuestro carácter:

«A la naturaleza podrás echarla fuera a golpe de biello; mas una y otra vez volverá y victoriosa se abrirá camino por medio de la torpe aversión que le tienes» (Horacio, *Epístolas*, I, 10, 24-27, 268).

En estos versos expone el poeta la dificultad del cuidado de su jardín en la casa de campo, pero la metáfora de la casa como la propia personalidad es aprovechada por Schopenhauer para reivindicar que nuestro carácter adquirido tiene un límite en su naturaleza innata.<sup>220</sup> Más aún, Horacio plantea que el modo de vida depende de un genio innato, divinidad responsable del carácter individual, que nos acompaña desde el nacimiento, idea que Schopenhauer comparte con sus tesis del carácter inteligible:

«Eso lo sabe el genio, el compañero que rige el astro natal, dios mortal de la humana naturaleza, que en cada persona cambia de rostro, y ya es blanco, ya negro» (Horacio, *Epístolas*, II, 2, 187-189, 331).

---

<sup>220</sup> En el mismo sentido cabe entender la crítica que tanto Horacio como Schopenhauer plantean a los que buscan en el viaje un modo de cambiar su vida, como un cambio radical: la huida de sí es imposible, «echan la culpa al lugar, sin razón ni justicia: la culpa es del alma que nunca logra escapar de sí misma» (Horacio, *Epístolas*, I, 14, 12-13, 277).

Tras este breve repaso a algunos aspectos del pensamiento de Horacio que Schopenhauer destaca en sus aforismos, hemos de tener en cuenta que éste recurre al poeta latino para reforzar toda una serie de tesis morales sobre la vida feliz más cercanas al cinismo, y secundariamente al estoicismo y al aristotelismo, que al hedonismo ecléctico de Horacio. Como ya se ha apuntado, las críticas del poeta a algunos aspectos de esas escuelas helenísticas podrían suponer un arma de doble filo para Schopenhauer. No sólo por la crítica ya citada al amargo personaje del cínico, extrapolable al propio autor de los *Aforismos*, sino también por la ridiculización de la figura del sabio.<sup>221</sup> El siguiente pasaje representa el reproche que el propio Horacio se hace a sí mismo por boca de su esclavo Davo respecto a su supuesta sabiduría estoica y epicúrea, cuando en su vida cotidiana es rechazado por alguna de sus amadas:

«Entonces, ¿quién es libre? El sabio, el que manda en sí mismo, al que ni pobreza, ni muerte ni cadenas asustan; el que tiene valor para rechazar las pasiones, para despreciar los honores, y que está entero en sí mismo, pulido y redondo, tan liso que ninguna cosa de fuera puede apegársele y contra quien la Fortuna siempre se lanza sin fuerzas. ¿Puedes reconocer algo de eso como cosa propia? Una mujer te pide cinco talentos, te trata de mala manera, te echa de su puerta y te remoja con agua fría, y luego te vuelve a llamar. Libra tu cuello del yugo infamante. ¡Venga!, di: “¡Libre, soy libre!”» (Horacio, *Sátiras*, II, 7, 84-93, 186).

En este sentido, la ironía horaciana supera la gravedad de Schopenhauer e introduce un elemento hedonista que choca con el planteamiento sobre el dolor y el sufrimiento de Schopenhauer. Pese a toda la supuesta libertad de la que haría gala el sabio estoico estaría tan sometido como cualquier otro a las pasiones, algo de lo que el propio Schopenhauer era consciente respecto a su persona (G, 134).

A continuación, después de este repaso de los referentes clásicos, quisiera detenerme en dos fuentes modernas que marcan la eudemonología de Schopenhauer, por una parte, la filosofía de Baltasar Gracián y, por otra, los moralistas franceses de los

---

<sup>221</sup> «Te tiran de la barba los chicos traviesos, y si no los reprimes con el bastón, te ves acosado por la turba que te rodea, y revientas de mala manera y les ladras, tú, el más grande de los grandes reyes» (Horacio, *Sátiras*, I, 3, 134-137, 83). Esta admonición al sabio estoico y cínico va dirigida contra la pretensión de que sólo el sabio está capacitado para gobernar, de acuerdo con la tradición platónica. Tal aspiración haría del filósofo un infeliz, pues no llegaría al poder, a diferencia de Horacio que se conforma con ser un ciudadano más y acercarse a sus amigos.

siglos XVII-XVIII, especialmente Chamfort, uno de sus puntos culminantes en tiempos de la Revolución.

#### D. Las fuentes modernas (I): Gracián y el arte de prudencia (§23)

El pensamiento schopenhaueriano sobre la felicidad humana y la vida social está claramente marcado por la literatura barroca europea, y en especial por el jesuita Baltasar Gracián, de quien tradujo el *Oráculo manual y arte de prudencia* (OP en citas), precisamente en los años en los que tomaban forma los *Aforismos* sobre la eudemonología. No es éste el lugar para emprender una investigación a fondo sobre la presencia de Gracián en la filosofía de Schopenhauer,<sup>222</sup> ni sobre las fuentes hispanas de su pensamiento, que abarcan desde Huarte de San Juan o Cervantes hasta Larra, pasando por Lope, Calderón, Quevedo o el propio Gracián.

Del jesuita aragonés tradujo anónimamente el *Oráculo manual*, pese a las dificultades para encontrar editor, y proyectó una traducción de *El Criticón*, aunque ésta no llegó a concretarse.<sup>223</sup> Cabe precisar que la época en la que Schopenhauer se dedicó a la tarea de traducción de Gracián coincide con la de los esbozos de su eudemonología, finales de los 20 y principios de los 30 del siglo XIX, cuando huyó de Berlín asustado por la epidemia de cólera que afectaba a la capital prusiana (epidemia que acabaría con la vida de Hegel) y se estableció en Frankfurt a.M. En una carta (abril de 1832) al hispanista y editor de Calderón y Cervantes en alemán, Johann Georg Keil, Schopenhauer le confiesa que se ha «españolizado» y que lleva desde 1825 ocupado con el castellano, ofreciéndole la traducción de *El Criticón* (C en citas): «Mi autor preferido es este escritor filosófico *Gracián*: he leído todas sus obras y su *Criticón* es para mí uno de los más estimados libros en el mundo entero; con gusto lo traduciría, si encontrase un editor para ello» (GB, 131).

---

<sup>222</sup> Véanse especialmente los artículos de L. Jiménez Moreno (1993) y de E. Cantarino (2011). Sobre la traducción schopenhaueriana de Gracián cabe destacar el reciente libro de José Luis Losada Palenzuela: *Schopenhauer traductor de Gracián*. Diálogo y formación. Valladolid: Univ. de Valladolid, 2011.

<sup>223</sup> La dedicación de Schopenhauer a la traducción coincide con su paréntesis como docente en Berlín y a la vuelta de un viaje por Italia; entre sus diferentes proyectos de traducción (aparte de novelas) destaca una versión inglesa de la *Crítica de la razón pura*, la traducción alemana de la *Historia natural de la religión* y *Diálogos sobre la religión natural* de Hume (GB, 95) y las mencionadas de las obras de Gracián.

No obstante, la obra de Gracián que más impresionó a Schopenhauer fue el *Oráculo manual y arte de prudencia*, cuya traducción sólo vio la luz dos años después de la muerte de Schopenhauer y bajo pseudónimo, Felix Treumund (Félix Bocafiel). Cabe recordar que el *Oráculo* consiste en 300 aforismos que condensan el pensamiento de Gracián disperso en obras anteriores, especialmente *El Héroe* y *El Discreto*, aunque el proyecto inicial lo iban a componer tan sólo los 100 primeros aforismos, de ahí que alrededor de ese número se produzca una especie de concentración conclusiva de ideas.

Después del rechazo de Brockhaus, fue el hispanista Keil quien buscó editor para este “trabajo bastardo”, en palabras del propio Schopenhauer (GB, 135). El éxito de esta traducción lo atestiguan las numerosas reediciones de este libro, que llegan hasta la actualidad, y también el hecho de que Schopenhauer consiguiera poner de relieve el calado filosófico de la obra de Gracián en Alemania y por difusión en el resto de Europa en la segunda mitad del siglo XIX.<sup>224</sup> Pese a las declaraciones de Schopenhauer, hemos de tener cierta cautela respecto a la afinidad con Gracián, pues quizá él mismo quiso ver más cercanía de la que había en realidad, como indica Karl Vossler.<sup>225</sup> Por ello me ceñiré aquí a presentar cuatro aspectos que pueden dar pie a ciertas analogías entre ambos:<sup>226</sup> a) la gran sindéresis y el arte de prudencia, b) el dominio de sí y la autarquía, c) la crítica a Maquiavelo y d) la cuestión ontológica.

a) *La gran sindéresis y el arte de prudencia*. En primer lugar, atendamos a los dos conceptos centrales de este apartado, prudencia y sindéresis. En el caso de la prudencia, que Schopenhauer tradujo como *Weltklugheit*, inteligencia o astucia mundana, muchos comentaristas, como Aranguren, señalan que ya no se puede entender desde las

---

<sup>224</sup> Véase K. Vossler, «Introducción a Gracián», *Revista de Occidente*, 46 (1935), p. 344.

<sup>225</sup> *Ib.*, p. 346.

<sup>226</sup> Para ello me he servido de la siguiente bibliografía secundaria (además del artículo de K. Vossler ya citado): E. Cantarino, «Gracián y Schopenhauer. La gran sindéresis o *die grosse Obhut seiner selbst*» en F. Oncina (ed.): *Schopenhauer en la historia de las ideas*. Madrid: Plaza y Valdés, 2011; L. Jiménez Moreno, «Presencia de B. Gracián en filósofos alemanes: Schopenhauer y Nietzsche», en J. Ayala (ed.), *Baltasar Gracián*. Barcelona: Rev. Anthropos (Suplemento, 37), 1993; Suzanne Guellouz, «Gracián en la Francia del siglo XVII» en J. Ayala (ed.), *Baltasar Gracián*. Barcelona: Rev. Anthropos (Suplemento, 37), 1993; S. Neumeister, «Gracián en Alemania», en J. Ayala (ed.), *Baltasar Gracián*. Barcelona: Rev. Anthropos (Suplemento, 37), 1993; S. Neumeister, «Schopenhauer als Leser Gracians» en S. Neumeister y D. Briesemeister (eds.), *El mundo de Gracián*. Actas del Coloquio Internacional de Hispanistas (Berlín, 1988). Berlín: Bibliotheca Ibero-Americana, Colloquium Verlag, 1991; A. Moraleja Juárez, *Baltasar Gracián: forma política y contenido ético*. Madrid: Ediciones de la UAM, 1999; J. L. Aranguren, «La moral de Gracián», *Estudios literarios*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1993, y W. Krauss, *La doctrina de la vida según Baltasar Gracián*. Madrid: Rialp, 1962.

coordinadas de la virtud cardinal de la ética peripatética, sino que en Gracián, y en concreto en el *Oráculo*, adquiere un valor pragmático, utilitarista, alejado de un sentido moral en sentido estricto (aunque habría que matizar si esto se aleja tanto de la visión aristotélica). La prudencia en Gracián (OP, 21 y 64, por ejemplo) es más un instrumento para conseguir un objetivo pragmático y lograr la propia dicha que la excelencia característica de toda otra virtud. En este sentido, en Gracián se produce una separación entre ética y eudemonología semejante a la que plantea Schopenhauer.<sup>227</sup> La prudencia es un arte, no un saber o ciencia, y por ello se trata de una cuestión aproximativa y probable.

Ahora bien, el concepto más interesante para la reflexión eudemonológica es el de *sindéresis*. Concepto de raíz griega que viene a significar buen sentido o juicio, se convierte para Gracián en la clave de su teoría de la vida feliz,<sup>228</sup> introduciendo en ella un fuerte componente racionalista. En cierto modo, la noción de *sindéresis* sirve de fundamento a la prudencia, como se puede colegir de algunos aforismos del *Oráculo*:

«De la gran *sindéresis*. Es el trono de la razón, basa de la prudencia, que en fe della cuesta poco el acertar. [...] Todas las acciones de la vida dependen de su influencia, y todas solicitan su calificación, que todo ha de ser con seso. Consiste en una conatural propensión a todo lo más conforme a razón, casándose siempre con lo más acertado» (OP, 96).<sup>229</sup>

En este aforismo se define la *sindéresis* como una propensión hacia la decisión más racional posible, aunque matizando que aquí la razón se adecua a la situación, al contexto, produciéndose algo así como una adaptación prudencial de la máxima racional de la acción. Además de esta racionalidad práctica situada, el texto incide en la validez universal de la *sindéresis* en todos los ámbitos de la vida y además se trata de una

---

<sup>227</sup> Aranguren argumenta que en la obra de Gracián se pueden distinguir tres planos: el pragmático-utilitario de *El Héroe*, *El Discreto* o el *Oráculo*, el ético-filosófico de *El Criticón* y el religioso del *Comulgatorio* (Aranguren, *op. cit.*, 169-170).

<sup>228</sup> Marcin (2006) establece, de una manera poco crítica a mi juicio, una fuerte analogía entre la *sindéresis* en Tomás de Aquino y Schopenhauer; Elena Cantarino (2011) plantea una somera genealogía del concepto que permite apreciar los desplazamientos y la centralidad del sentido graciano (como cuidado instintivo de uno mismo) para Schopenhauer, ya alejado de la noción tomista del término (como hábito que contiene los primeros principios prácticos o luz de la conciencia para distinguir el bien y el mal).

<sup>229</sup> Los textos de Gracián se tomarán de las ediciones de la colección Letras Hispánicas de la editorial Cátedra; en el caso del *Oráculo manual y arte de prudencia* se utilizará la abreviatura OP, seguida del número del aforismo en cuestión. Las referencias de *El Criticón* se indicarán con una C, seguida de la parte, el número de la crisis y el número de página.

capacidad innata o connatural al ser humano que puede ir mejorándose y potenciándose a lo largo de toda la vida.

Quizá otra forma de entender este concepto de *sindéresis* sea, indirectamente, atendiendo a la propia traducción del término al alemán que propone Schopenhauer; éste la denomina como la *Urteilkraft*,<sup>230</sup> esto es, el juicio o discernimiento en sentido genérico, pues, aunque eminentemente práctica, la *sindéresis* también puede referirse a cuestiones como la estética.

De hecho, en la edición de los *Parerga* preparada por Hübscher aparece una referencia explicativa de la *sindéresis* que no recoge Lütkehaus en su edición de última mano, por lo que puede tratarse de una nota marginal que añadió Frauenstädt. En ella se define la *sindéresis* como «custodia instintiva de sí mismo, sin la cual perece».<sup>231</sup> Esto es, se trata de una cualidad cuasi pre-racional, instintiva en cierto sentido, innata, y que además sirve de guardiana de la propia vida. Ahora bien, para atender a la función o propósito de esta capacidad podemos recurrir a los propios textos de Gracián, entre los que destaca el aforismo 24, donde se destaca el control sobre la imaginación que ha de ejercer la *sindéresis*:

*«Templar la imaginación. Unas veces corrigiéndola; otras ayudándola, que es el todo para la felicidad, y aun ajusta la cordura. [...] [La imaginación] Representa a unos continuamente penas, hecha verdugo casero de necios. Propone a otros felicidades y aventuras con alegre desvanecimiento. Todo esto puede, si no la enfrena la prudentísima sindéresis» (OP, 24).*

Así pues, la *sindéresis* ha de servir de correctora y auxiliar de la imaginación, lo cual parecería un papel secundario, pero no lo es tanto si se tiene en cuenta que no se trata de someterse a la imaginación, sino que es una función de control que ha de llevar a cabo también sobre la racionalidad. De este modo, la *sindéresis* ha de encontrarse negociando con la imaginación y con la razón para llevar a buen puerto la vida del individuo.

En orden a explicar la función de la *sindéresis*, el propio Gracián se sirve de la metáfora de la balanza en este caso no para corregir la imaginación y la cordura, sino

---

<sup>230</sup> Véase Cantarino, 2011: 57-58 para otras variantes de la traducción.

<sup>231</sup> Trad. de Pilar López de Santa María, en las pp. 483-484 de la ed. de Trotta.



como equilibrio entre artificio y naturaleza, evitando que el sujeto caiga esclavo de las “impresiones” que no serían otra cosa que afectos, pasiones, sentimientos y deseos:

«No rendirse a un vulgar humor. Hombre grande el que nunca se sujeta a peregrinas impresiones. Es lección de advertencia la reflexión de sí: un conocer su disposición actual y prevenirla, y aun decantarse al otro extremo para hallar, entre el natural y el arte, el fiel de la sindéresis. Principio es de corregirse el conocerse; que ai monstruos de la impertinencia: siempre están de algún humor y varían afectos con ellos; y arrastrados eternamente desta destemplança civil, contradictoriamente se empeñan. Y no sólo gasta la voluntad este exceso, sino que se atreve al juicio, alterando el querer y el entender» (OP, 69).

Este texto expone claramente que la reflexión de sí, el conocimiento de uno mismo, es la clave para el correcto ejercicio de la sindéresis. La reivindicación del auto-conocimiento permite vincular esta tesis con la teoría del carácter adquirido de Schopenhauer, relación que atestigua también Werner Krauss en su libro sobre *La doctrina de la vida según Baltasar Gracián*.<sup>232</sup>

Pero además de esta vinculación de la reflexión de sí con el carácter adquirido como auto-conocimiento, el aforismo anterior introduce una pareja conceptual crucial: voluntad y juicio, o de otro modo, querer y entender. La sindéresis no sólo tiene que hacer frente a los excesos que puedan afectar a la voluntad, sino que el desequilibrio de las impresiones (afectos) también afecta al juicio o entendimiento.<sup>233</sup> Así, Gracián pone en juego una dualidad que Schopenhauer explotará al máximo, aunque hay que tener en cuenta que en todo momento Gracián se atiene al sentido subjetivo de estos conceptos, es

---

<sup>232</sup> «Gracián considera que la persona es un producto de la experiencia y de la formación. [...] Visto desde este punto de vista, el concepto moderno de carácter comparte las propiedades del “ser-persona”» (Krauss, 1962: 201). En las pp. 194-203 de su libro, Krauss expone cómo el concepto de persona de Gracián puede equipararse a la noción kantiana de carácter, y por extensión podemos añadir a la de Schopenhauer, en tanto que lo toma de él. Krauss, sin embargo, reconoce que el concepto de carácter no está tan perfilado en Gracián como lo estará en Kant o Schopenhauer (Krauss, 1962: 202-203).

<sup>233</sup> «Buenos dictámenes. Nácense algunos prudentes: entran con esta ventaja de la sindéresis conatural en la sabiduría, y assí tienen la metad andada para los aciertos. Con la edad y la experiencia viene a sazonzarse del todo la razón, y llegan a un juicio mui templado. Abominan de todo capricho como de tentación de la cordura, y más en materias de estado, donde por la suma importancia se requiere la total seguridad» (OP, 60). Cabe señalar que la sindéresis no sólo previene contra los “caprichos” o afecciones de la voluntad, sino también contra las tentaciones de la cordura. Ya en el aforismo 24, citado *supra*, había indicado Gracián que la sindéresis llegaba incluso a ajustar la cordura, evitando sus posibles excesos que la podrían llevar a convertirse en su contrario. Destaca también que Gracián remita esta cuestión al ámbito político (ver *infra* las críticas a Maquiavelo).

decir, se refiere a voluntad y juicio como facultades subjetivas de todo individuo humano, sin reificarlos, como le criticará Nietzsche a Schopenhauer respecto a la noción de voluntad (por ejemplo en *Humano, demasiado humano*, KSA, 2, 382).

En cierto sentido, sobre todo por lo que se refiere a la cuestión de la reflexión de sí, en Gracián se produce una convergencia de temas clásicos como el del *nosce te ipsum*,<sup>234</sup> o la *aurea mediocritas* de Horacio, que le sirve a Schopenhauer como un prisma para descomponer las diferentes aplicaciones y situaciones que abarcan los aforismos de Gracián y su asimilación y transformación en su propia eudemonología.

Así como hemos desentrañado algunos aspectos de la sindéresis, no podemos dejar de lado una de las máximas principales que se siguen de ella y que deriva también de la prudencia clásica, la búsqueda del término medio con el fin de ejercer la virtud y lograr la felicidad. Gracián sigue en cierto modo el esquema tradicional aristotélico en el tratamiento de la cuestión del término medio o *aurea mediocritas*, aunque su presentación literaria permite establecer una jerarquía de las virtudes:

«Mira aquel otro de los siete de la Grecia eternizado sabio por sola aquella sentencia: *Huye en todo la demasia*; porque siempre dañó más lo más que lo menos. Estaban de relieve todas las virtudes con plausibles empresas en targetas y roleos. Començaban por orden, puesta cada una en medio de sus dos viciosos extremos, y en lo baxo la Fortaleza, asegurando el apoyo a las demás, recostada sobre el cogín de una columna media entre la Temeridad y la Cobardía. Procediendo assí todas las otras, remataba la Prudencia como reina y en sus manos tenía una preciosa corona con este lema: *Para el que ama la mediocridad de oro*» (C, I, 5, 122).<sup>235</sup>

En conclusión, la prudencia como racionalidad pragmática se fundamenta en la sindéresis, definida como esa propensión innata hacia lo más racional, pero teniendo como objetivo la creación de uno mismo, el llegar a ser persona que se propone en el primer aforismo del *Oráculo*. Así, para Gracián la sindéresis opera como una condición necesaria de ese desarrollo de la persona (o del carácter personal), del mismo modo que Schopenhauer señala que sin un conocimiento intuitivo previo, esa custodia natural que

---

<sup>234</sup> Ver también C, I, 9, 188.

<sup>235</sup> Moraleja ha señalado que la razón prudencial de Gracián está mucho más ligada a un saber práctico aproximativo que a un cálculo en sentido estricto, pues tiene en consideración factores inciertos que se presentan en la decisión, a diferencia del racionalismo del Barroco francés (Moraleja, 1999: 90-91). De aquí que se hable de “arte” de prudencia, incidiendo en el sentido aproximativo de tal forma de saber.

constituye la sindéresis, de nada sirven los 300 aforismos del *Oráculo* para el cultivo de uno mismo, aunque uno los memorice (WWV, II, §7, 89).

b) *El dominio de sí y la autarquía*. Como se expone en el aforismo 89 del *Oráculo*, la condición del dominio de sí es el conocimiento de uno mismo, de modo que sólo aquel que ha podido ejercitar la reflexión y la sindéresis sobre sí, puede llegar a conseguir la autarquía del sabio que plantea Gracián y que asume Schopenhauer, en la línea de la tradición clásica:

«No puede uno ser señor de sí si primero no se comprende. Ai espejos del rostro, no los ai del ánimo: seálo la discreta reflexión sobre sí. Y quando se olvidare de su imagen exterior, conserve la interior para enmendarla, para mejorarla» (OP, 89).<sup>236</sup>

Como dirá en el aforismo 225, este conocimiento de sí empieza por lo negativo: cada uno ha de conocer su defecto principal para comenzar por él en la labor de construcción y mejora de uno mismo. En toda esta cuestión del dominio de sí que ha de seguir al conocimiento de uno mismo, se puede encontrar la sombra del estoicismo que tanto influyó en el Siglo de Oro, y así lo atestiguan algunos aforismos de Gracián en los que se insiste en la liberación de los afectos y pasiones (impresiones, en su terminología):

«*Hombre inapasionable*, prenda de la mayor alteza de ánimo. Su misma superioridad le redime de la sugestión a peregrinas vulgares impresiones. No ai mayor señorío que el de sí mismo, de sus afectos, que llega a ser triunfo del alvedrío» (OP, 8).

«*Saber abstraer*, que si es gran lición del vivir el saber negar, mayor será saberse negar a sí mesmo, a los negocios, a los personajes» (OP, 33).

De hecho, este último aforismo permite establecer el tránsito a la teoría de la negación de la voluntad de Schopenhauer, así como el primero posee también un cierto tono ascético, aunque el propio Gracián no era amigo de la ascética radical ni cristiana ni estoica.<sup>237</sup> En todo caso, es innegable la presencia de Séneca en el pensamiento de

---

<sup>236</sup> «*Hombre en su punto*. No se nace hecho: vase de cada día perficionando en la persona, en el empleo, hasta llegar al punto del consumado ser, al complemento de prendas, de eminencias» (OP, 6).

<sup>237</sup> Ver la p. 59 de la introducción al *Oráculo manual y arte de prudencia*, por parte de Emilio Blanco.

Gracián y aquí resuena la máxima también utilizada por Schopenhauer en sus *Aforismos* según la cual *si tibi vis omnia subijcere, te subjice ratione*, «si quieres someter a ti todas las cosas, sométete tú mismo a la razón» (Séneca, EL, 37, 4).

Abundando en la presencia del estoicismo, habría que señalar que la única fuente citada en todo el *Oráculo* es Epicteto, en el aforismo 159, donde se remite a su máxima *sustine et abstine*, poniéndose el acento en la primera parte de ésta para recordar al lector que hay que saber sufrir y soportar las necesidades de los otros sin dejarse llevar por los propios impulsos. Precisamente esta forma de contención en el decir y el hacer como dominio de sí es explicitada en los aforismos 179 y 222, y en concreto en el 179 se produce una torsión de esta temática, pues no sólo se recomienda la contención, sino incluso la ocultación e inversión entre aquello que se ha de decir y lo que se tiene que hacer: «*La retentiva es el sello de la capacidad. [...] En la templança interior consiste la salud de la prudencia. [...] Las cosas que se han de hazer no se han de dezir, y las que se han de dezir no se han de hazer*» (OP, 179).

En definitiva, la finalidad de la sindéresis no es otra que el logro del ideal clásico de la autarquía, aunque, como ha indicado Krauss, Gracián se propone lograr el dominio de las pasiones, no su erradicación (Krauss, 1962: 194), de tal modo que no asumiría un espíritu ascético, de la misma manera que Schopenhauer ha insistido en la diferencia entre sus *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, en los que no se llega a al ascetismo, y su ética de la compasión, coronada por la mística ascética.

c) *La crítica a Maquiavelo*. En Gracián, como en otros autores hispanos de tratados políticos del Siglo de Oro, como Quevedo o Saavedra Fajardo, se puede encontrar una crítica a Maquiavelo por su propuesta de convertir la política en una disciplina autónoma desligada de toda moral y religión (Krauss, 1962: 118 y ss.). Es interesante referir la crítica de Gracián a Maquiavelo, porque éste tendrá una notable importancia en las reflexiones políticas de Schopenhauer, y se verá cómo este último no podría admitir las críticas de Gracián al autor de *El príncipe*, aspecto que nos servirá para relativizar la cercanía entre Schopenhauer y Gracián.

La cuestión de fondo es, a juicio de algunos especialistas,<sup>238</sup> la relación entre política y religión, polémica que dio lugar a la corriente del tacitismo en España, según la

---

<sup>238</sup> Entre ellos Tierno Galván, Aranguren o también Moraleja Juárez.

cual la razón de Estado requeriría también cierta virtud moral (cristiana), un determinado nivel de corrección moral, sin llegar a equiparar el concepto ético de virtud con un sentido pragmático al modo de la definición maquiaveliana de virtud como fuerza para dominar la fortuna. Según Aranguren, el tacitismo demostraría en última instancia la utilidad pragmática de la acción moralmente correcta (Aranguren, 1993: 173). En cierto sentido, Gracián compartiría con Maquiavelo el realismo político que atiende a los hechos consumados y prescribe estrategias concretas para el logro de fines políticos particulares, pero no admitiría la total independencia de la política respecto a la religión.<sup>239</sup>

Así pues, la crítica a Maquiavelo está cargada de una tonalidad religiosa, no tanto de una crítica a su visión de la política como tal. No obstante, en el texto de *El Criticón* donde se ataca a Maquiavelo las razones también apuntan a una crítica ética y a una cuestión pragmática:

«¿Quién piensas tú que es este valiente embustero? Éste es un falso político llamado el Maquiavelo, que quiere dar a beber sus falsos aforismos a los ignorantes. ¿No ves cómo ellos se los tragan, pareciéndoles muy plausibles y verdaderos? Y, bien examinado, no son otro que una confitada inmundicia de vicios y de pecados: razones, no de Estado, sino de establo. Parece que tiene candidez en sus labios, pureza en su lengua, y arroja fuego infernal que abrasa las costumbres y quema las repúblicas. Aquellas que parecen cintas de sedas son las políticas leyes con que ata las manos a la virtud y las suelta al vicio» (C, I, 7, 165).

En primer lugar, la burla que equipara el Estado al establo indica la reducción de los sujetos políticos humanos a meros animales que hay que domar para su uso por parte de los gobernantes, con lo que se plantea una crítica de cariz antropológico y moral. En segundo lugar, no sólo se le reprocha la desatención respecto a la religión, sino la corrupción de las costumbres y la atadura política de la virtud que conduce al vicio, con lo que es, en este sentido, una crítica de carácter marcadamente ético. Pero, además, en

---

<sup>239</sup> «Tanto Maquiavelo como Gracián representan -si bien con distinto grado- el realismo político de la época. No obstante, mientras en Maquiavelo las premisas éticas y religiosas desaparecen o se subordinan a principios de utilidad y éxito, en la figura del jesuita esto jamás ocurre con la radicalidad con que se produce en el pensamiento del florentino. Podemos hablar en Gracián de cierto grado de autonomía en sus planteamientos éticos y políticos, pero de ningún modo de la independización de éstos con respecto a la religión como será el caso de Maquiavelo» (Moraleja, 1999: 54).

tercera instancia, la crítica a Maquiavelo se inserta en la tradición del tacitismo al incidir en que la estrategia para mantener la estabilidad de la república que propone el florentino acaba por derrumbarla. Esta crítica pragmática o política quizá sea la más potente en tanto que señala que la estrategia de Maquiavelo es auto-contradictoria.

Partiendo de estas críticas de Gracián, podemos observar que Schopenhauer tan sólo admitiría como válida la última de ellas, pues en absoluto comparte algo así como un concepto de humanidad cuya degradación política haya de evitarse, pues ya llevaría consigo el signo de la desgracia; en este punto, Schopenhauer no es en modo alguno contrario a la antropología de Maquiavelo. En algunos textos, Schopenhauer le reprocha que quizá su libro *El príncipe* presuponga un concepto político (de príncipe) de raigambre medieval, pero reconoce que en dicho libro se puede encontrar una colección de consejos prácticos para la vida, al modo de la eudemonología (PP, II, 9, §126). Claramente, Schopenhauer no comparte el realismo de Maquiavelo que hace del poder el criterio decisorio en cuestiones políticas, pero admira su honestidad y aconseja a los hipócritas políticos de su tiempo, que practican el realismo, pero pregonan la bondad y la piedad de sus decisiones políticas, atenerse honestamente sin más a la doctrina de Maquiavelo, con lo cual ganarían credibilidad (PP, II, 9, §124).

Pero la reflexión de Schopenhauer que nos permite distanciar su posición respecto a Gracián es una nota en la que excluye la posibilidad de plantear una crítica moral a la propuesta de Maquiavelo, pues ésta se mantiene dentro de los límites de la política como disciplina relativamente autónoma de la ética, y es esta autonomía lo que en el fondo marca distancias entre Schopenhauer y su admirado Gracián:

«El problema de Maquiavelo era la solución de la pregunta sobre cómo el príncipe se podía mantener en el trono *incondicionalmente*, a pesar de enemigos interiores y exteriores. Por tanto, su problema no era de ningún modo el problema ético de si un príncipe, en tanto que ser humano, debía querer eso o no, sino puramente el problema político de cómo, *si él lo quisiera*, podría lograrlo. A este respecto proporciona Maquiavelo la solución del mismo modo que se escribe una indicación para jugar al ajedrez, con lo que resulta del todo absurdo echar de menos la respuesta a la pregunta de si es moralmente aconsejable en general jugar al ajedrez. Reprochar a Maquiavelo la inmoralidad de su escrito está tan fuera de lugar como reprochar a un maestro de esgrima que no empiece su clase con una lección moral contra el asesinato y el golpe mortal» (KKPh, 654, nota).

Pero las diferencias entre Schopenhauer y Gracián, pese a los numerosos puntos de contacto e inspiración en el ámbito específico de la eudemonología, no se limitan a este punto de la relación entre ética y política, sino que se pueden encontrar en otros aspectos de sus doctrinas.

d) *La cuestión ontológica*. Como hemos visto en los dos primeros puntos, Schopenhauer y Gracián compartirían, respecto a la sabiduría de la vida, un marco conceptual basado en la tradición clásica sobre la prudencia, la cual motivaría las referencias y la traducción del *Oráculo* de Gracián por parte de Schopenhauer. Sin embargo, lo que no está del todo claro es si además de estas reflexiones eudemonológicas, habría una afinidad en lo que podría denominarse la ontología de fondo, la teoría sobre la constitución de la realidad como tal. Es innegable que ambos comparten un cierto pesimismo antropológico y social (Moraleja, 1999: 121-122), y que tienen en común el referente cínico como modelo de sabiduría crítica mundana (ver por ejemplo en *El Criticón* las continuas referencias al cinismo y la búsqueda de lo humano, véase C, I, 6).<sup>240</sup> De hecho, la visión de los humanos como lobos para los propios humanos que, basada en Plauto, asume Hobbes y en cierto modo también Schopenhauer, se puede encontrar tal cual en Gracián curiosamente el mismo año que se publicó el *Leviatán*, 1651 (C, I, 4, 99).

Así pues, en cuestiones antropológicas y de sabiduría de la vida, es innegable una afinidad entre ambos. Desarrollando esta afinidad, Neumeister (1991) ha querido extender esta semejanza a la metafísica de ambos, argumentando que en Gracián se puede apreciar también una especie de visión de la realidad como apariencia fugaz e ilusoria. Y puede ser que en cierto modo el propio Gracián permita establecer cierto paralelismo con la metafísica de Schopenhauer en tanto que plantea dos dualidades que luego desarrollará el filósofo alemán: ser/apariencia y voluntad/juicio o entendimiento. De hecho, Gracián dice del individuo humano que es un microcosmos, que comparte la misma estructura que el mundo como tal (C, I, 3, 92), mientras que Schopenhauer procede a la inversa, pero complementariamente, aduciendo que el mundo es un macrántropos, de tal modo que extrapola al mundo las facultades humanas, en concreto se convierte la voluntad en un

---

<sup>240</sup> Para Zimmer, el pesimismo antropológico sería un rasgo compartido por la tradición del moralismo moderno asumido por Schopenhauer, aunque no con la ética antigua, comparativamente más optimista con respecto a la naturaleza humana (Zimmer, 2009: 56-57).

concepto ontológico, significando la fuerza ciega y sin sentido que mueve el mundo (WWV, II, §50).

Ésta quizá sea uno de los principales puntos de diferencia de Schopenhauer con respecto a Gracián, la conversión de la voluntad de facultad humana en sustancia del mundo:

«Abrir los ojos con tiempo. No todos los que ven han avierto los ojos, ni todos los que miran ven. Dar en la cuenta tarde no sirve de remedio, sino de pesar. [...] Es dificultoso dar entendimiento a quien no tiene voluntad, y más dar voluntad a quien no tiene entendimiento» (OP, 230).

En este aforismo se puede apreciar que se considera la voluntad como una facultad transmisible, no innata, y mucho menos como un rasgo de la esencia de la realidad, y que además requiere de un entendimiento previo, requisito que concede prioridad al intelecto, suponiendo esto una clara distancia con la teoría de la voluntad de Schopenhauer, para quien el entendimiento es un exudado secundario de aquélla.

Aparte de la distinción entre las facultades del entendimiento y la voluntad, Gracián juega con la dialéctica entre ser y apariencia, propia del Barroco, como una estrategia de su visión crítica de la sociedad,<sup>241</sup> pero no articula estos dos dualismos tradicionales como hace Schopenhauer equiparando ser y voluntad, e intelecto y apariencia, afirmaciones propias de éste y que limitan el paralelismo entre ambos. Más aún, esta articulación presupone que la voluntad deja de ser una facultad individual para convertirse en un concepto ontológico presente en toda la realidad, con lo cual, como criticaría Nietzsche,<sup>242</sup> Schopenhauer habría ontologizado un concepto que no tenía ese sentido en Gracián y los moralistas franceses. Así pues, pese al pesimismo antropológico y social, y la inspiración en cuestiones eudemonológicas, la afinidad ontológica tendría que limitarse a la analogía del ser humano como mundo en miniatura (microcosmos), pero no podría extenderse a su complementaria (el mundo como macrántropos en

---

<sup>241</sup> Muestra de ello son los aforismos 99 y 130 del *Oráculo*. En el primero de éstos, se afirma que la mayoría de la gente se fija sólo en la apariencia exterior y pocos son los que se detienen a observar más detenidamente el interior de las cosas, preparando la conclusión que desarrolla en el 130, en el que repite el inicio del aforismo 99: «Las cosas no pasan por lo que son, sino por lo que parecen. [...] No tiene su veneración la razón misma donde no tiene cara de tal. [...] La buena exterioridad es la mejor recomendación de la perfección interior» (OP, 130).

<sup>242</sup> Esta crítica se desarrollará en el siguiente apartado, una vez analizada la relación de Schopenhauer con los moralistas franceses.



Schopenhauer, WWV, II, §50), pues en Gracián no se halla en modo alguno algo así como una voluntad en sentido ontológico.

Como consecuencia de esta diferencia en la metafísica, también el pesimismo de uno y otro tiene ciertas diferencias; según Vossler, el pesimismo sin metafísica de Gracián<sup>243</sup> está acompañado de un cierto optimismo jovial tanto en su estilo de escritura como en la esperanza de una mejora de la humanidad. Y esto parece ser así, además, por la deriva ascética de esa metafísica de la voluntad: en el caso de Schopenhauer, el punto álgido de su sistema es la ascética radical, la negación de la voluntad humana, cosa que no entra dentro del proyecto de Gracián. Según Vossler, pese a su formación jesuítica (o quizá gracias a ella, pues en este punto es cercano a la moral cartesiana), Gracián no comulga con la negación de los afectos, sino que propone su dominio racional por parte del individuo. Incluso la figura del santo del último aforismo del *Oráculo* se mantiene dentro del plano meramente ético, en el ejercicio de la virtud, no en el de la ascesis, como en Schopenhauer (Vossler, 1935: 347-348).<sup>244</sup>

Con esto se ha esbozado brevemente la presencia de Gracián y su importancia para la eudemonología de Schopenhauer; en lo que sigue se desarrollará la influencia del moralismo francés,<sup>245</sup> en concreto de Chamfort, en los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* de Schopenhauer.

#### E. Las fuentes modernas (II): Los moralistas franceses (Chamfort) (§24)

Una tradición que influyó fuertemente en el planteamiento eudemonológico de Schopenhauer fue la del moralismo francés de los siglos XVII-XVIII, con La Bruyère, La Rochefoucauld, Vauvenargues, Chamfort y también Voltaire. Especialmente acentuada es la presencia de este último, aunque aquí me centraré en Chamfort, en tanto que

---

<sup>243</sup> Según Aranguren, el barroco español se caracteriza por un juicio negativo sobre el mundo, sin detenerse en su análisis: es enjuiciado como ilusorio antes de ser estudiado a fondo (Aranguren, 1999: 190).

<sup>244</sup> Así se expresa el editor Emilio Blanco en la introducción al *Oráculo manual*, en su edición de Cátedra, p. 59.

<sup>245</sup> Esta corriente literaria también estuvo influida a su manera por Gracián, en tanto que hubo una traducción al francés del *Oráculo* al poco tiempo de su aparición (*L'Homme de Cour*) y un crítico tan estimado por Schopenhauer como La Rochefoucauld, la conoció y le dedicó mucha atención por recomendación de la jansenista marquesa de Sablé (ver Guellouz, 1993, en la bibliografía citada *supra* en nota sobre Gracián).

exponente del cinismo y la crítica radical de la sociedad francesa, y especialmente porque fue uno de los últimos exponentes de esta tradición moralista en el siglo XVIII.<sup>246</sup> Hubo algunos de ellos que Schopenhauer al parecer solo leyó de forma indirecta, como el caso de Vauvenargues.<sup>247</sup> Pero el motivo para centrarme en Chamfort, además de la manifiesta imposibilidad de atenderlos a todos, es su crítica de la vida social, de raigambre cínica, que comparte con Schopenhauer, y que por ejemplo lo diferencia de Voltaire; para este último la vida social no es incompatible con la felicidad, más bien al contrario, es necesaria, lo cual le aleja de la posición schopenhaueriana.<sup>248</sup> Así, el pesimismo y el cinismo de Chamfort lo convierten en un referente central de los *Aforismos*, al punto que este capítulo de los *Parerga* está encabezado por una de sus anécdotas: «La felicidad no es cosa fácil. Es muy difícil encontrarla en nosotros e imposible encontrarla en otro lugar» (Chamfort, §1095).<sup>249</sup> Esta idea de la incompatibilidad entre sociabilidad y felicidad será uno de los ejes en los que pivotará la influencia de Chamfort sobre Schopenhauer.

A este respecto es muy iluminador el prólogo de Albert Camus a la edición de Gallimard de las *Máximas y pensamientos. Caracteres y anécdotas* de Chamfort. Según Camus, en Chamfort se encuentra toda una teoría negativa del carácter, esto es, se debería leer su obra no como un conjunto de aforismos, sino como una novela satírica, cuyo personaje principal «no se podría describir más que por sus rechazos» (Camus, 1944: 10). Para Camus, Chamfort es el moralista de la revuelta, del desprecio de los demás que sólo es legítimo cuando presupone un desprecio de sí: un bastardo que consigue ser admitido y

---

<sup>246</sup> Zimmer, 2010: 227-228.

<sup>247</sup> «Vauvenargues ha dicho: 1) *Les grandes pensées viennent du coeur* [Los grandes pensamientos vienen del corazón]. 2) *La clarté est la bonne foi des philosophes* [La claridad es la buena fe de los filósofos]. Quiero leerlo» (HN, 4, II, 13, §39, 1854). Luc de Clapiers, Marqués de Vauvenargues (1715-1747), noble francés cuyas *Reflexiones* inspiraron en cierto modo algunas concepciones de Schopenhauer en torno a la moralidad. Las reflexiones citadas son la 127 y la 363. No obstante, las versiones ofrecidas por Schopenhauer no corresponden al original, sino que se tomaron de un ensayo publicado en la *Revue des deux mondes* en 1853.

<sup>248</sup> «Voltaire no tiene apenas necesidad de ser filósofo para amar el mundo, las cenas, las luces [...]. Hay incluso filósofos de los que se mofa por haber predicado el retiro y la soledad. Corrige la sabiduría tradicional (“Me parece que el retiro solo es bueno con buena compañía”) y se ríe de todos aquellos que han seguido los consejos de aquélla al pie de la letra» (Mauzi, 1979: 590).

<sup>249</sup> Las citas de los textos de Chamfort se referirán mediante el número de párrafo correspondiente a la obra *Maximes et pensées. Caractères et anecdotes*, editada por Gallimard. Quiero excusarme por no abordar la influencia de otros autores de esta corriente de pensamiento, aunque en la obra de Mauzi (*L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*) se puede encontrar un recorrido histórico sobre el tema de la felicidad en el siglo XVIII francés.

protegido en la corte de Luis XVI como dramaturgo, elogiado por Voltaire, pero que colaborará en la caída del Antiguo Régimen militando en el jacobinismo, aunque protagonizó un terrible intento de suicidio por miedo a ser denunciado y arrestado (por segunda vez) por sus antiguos compañeros en pleno Reinado del Terror, muriendo al cabo de unos meses.

Respecto a la cuestión del carácter, podemos observar que la descripción de Camus permite trazar una conexión con Schopenhauer: «[Chamfort] ha creído que el carácter se define por los rechazos y hay casos en los que el carácter debe saber decir sí. ¿Cómo imaginar una superioridad que se separa de los hombres? Esto es lo que Chamfort y, después de él, Nietzsche, quien tanto lo amaba, han elegido» (Camus, 1944: 15). El precio de ese error fue en ambos casos, dice Camus, «tan sangrante como las más grandes conquistas». En Schopenhauer podemos encontrar de nuevo ese afán de superioridad alejado de los hombres y esa teoría del rechazo y la negación como única forma de superación de la voluntad. No obstante, quizás precisamente gracias a su propia inconsecuencia, a no ser capaz de llevar a término con toda radicalidad ese programa, fue el final de Schopenhauer distinto al de Chamfort y Nietzsche.

Todo esto permite explicarnos el motivo de que en el libro de Robert Mauzi sobre la felicidad en el pensamiento y la literatura franceses en el siglo XVIII no se mencione para nada la figura de Chamfort, el crítico de la sociedad cortesana francesa, un protegido que renunciará a las comodidades de la corte para criticar su hipocresía. Sin embargo, también en Chamfort podemos encontrar el trasfondo clásico de la eudemonología que para Mauzi es común al siglo XVIII francés:

«La gran idea que domina la época de las luces según la cual el problema moral no se distingue del problema de la felicidad es una idea antigua. Los *Philosophes* no han hecho más que ampliarla al aplicarla también a la política. [...] Tres referencias antiguas reaparecen sin cesar en los tratados “filosóficos” o bienpensantes del siglo XVIII: Platón, Epicuro, los estoicos» (Mauzi, 1979: 15).

En el caso de Chamfort, el eclecticismo de Horacio y principalmente el cinismo. En primera instancia, la reflexión crítica de Chamfort parte de una división entre el hombre mundano y el sabio, para cuya ilustración recurre a Horacio: «El hombre de mundo, el amigo de la fortuna, incluso el amante de la gloria, trazan todos ellos ante sí

una línea recta que los conduce a un final desconocido. El sabio, el amigo de sí mismo, describe una línea circular cuyo extremo vuelve a él. Es el *totus teres atque rotundus* de Horacio» (Chamfort, §283). Ese “todo liso y redondo” que es el sabio, cerrado sobre sí mismo, tendría que añadir también a sus cualidades dos objetos cargados de significado que Chamfort toma del cinismo de Diógenes de Sínope. En primer lugar, la linterna, aunque ligeramente modificada: «Si Diógenes viviese en nuestros días, su linterna tendría que ser una linterna sorda» (Chamfort, §123). Esto es, una linterna cuya luz es dirigida por una pantalla, ocultando la identidad del portador para salvaguardarlo. El segundo, el bastón, esto es, la resolución, la fuerza del carácter: «Un hombre de espíritu está perdido si no añade al espíritu la energía del carácter. Cuando uno tiene la linterna de Diógenes, hay que tener su bastón» (Chamfort, §277). Astucia y resolución, espíritu y carácter, estas parejas conceptuales son las que tanto para Chamfort como para Schopenhauer permiten una vida lograda, lo equivalente a la protección frente la sociedad.

En el caso de Chamfort, su visión de la sociedad es dualista y pesimista: «La sociedad está compuesta por dos grandes clases: aquellos que tienen más dinero que apetito y aquellos que tienen más apetito que dinero» (Chamfort, §194). En términos de Schopenhauer, la sociedad se divide entre los que sufren el dolor por subsistir y aquellos que padecen el aburrimiento de no saber cómo llenar su existencia; aquí la lucha de clases, luego expuesta por el materialismo histórico, es interpretada en términos de una economía de las pasiones (Chamfort) o como una lucha de la voluntad consigo misma (Schopenhauer). Pero en definitiva la máxima fundamental es la ya citada de la incompatibilidad entre sociabilidad y felicidad que encabeza los *Aforismos*.

En lo que a la felicidad se refiere, cabría atender a la definición epicúrea,<sup>250</sup> esto es, negativa, del placer que también presenta Chamfort, como Schopenhauer. El placer no es más que la negación del dolor, de las aspiraciones desmedidas: «Las pretensiones son una fuente de penas y la época de felicidad de la vida comienza en el momento que aquéllas acaban» (Chamfort, §42). Pero además de esta noción clásica de felicidad, Chamfort aduce un claro escepticismo respecto a su posibilidad; si bien la excluye del

---

<sup>250</sup> «Así pues, cuando afirmamos que el gozo es el fin primordial, no nos referimos al gozo de los viciosos y al que se basa en el placer, como creen algunos que desconocen o que no comparten nuestros mismos puntos de vista o que nos interpretan mal, sino al no sufrir en el cuerpo ni estar perturbados en el alma» (Epicuro, 1995: 90-91).

ámbito social y la reduce al plano individual, duda de las facultades humanas para conseguirla, pues a veces la razón nos hace infelices tanto como las pasiones (Chamfort, §46).

Si nos centramos en la crítica de la vida social, Chamfort utiliza en un sentido negativo la metáfora de Shakespeare o Calderón de la vida como obra teatral (ya presentada por Epicteto),<sup>251</sup> pues nos forzaría a pensar en los personajes ficticios antes que en las cosas mismas (Chamfort, §271). Sólo la vida retirada haría posible la felicidad, una renuncia que recuerda mucho al momento ascético de la ética de Schopenhauer, de tal modo que la eudemonología, pese a plantearse como una suspensión de aquélla, todavía depende en muchos puntos de la perspectiva metafísica que conduce al ascetismo y la negación del mundo.

«Al renunciar al mundo y a la fortuna, he encontrado la felicidad, la calma, la salud, incluso la riqueza; y a pesar del proverbio, me doy cuenta de que quien se retira de la partida la gana» (Chamfort, §332).

Más allá de las reminiscencias ascéticas de ese retiro de la vida mundana en el que consiste la única posibilidad de victoria y alegría, Schopenhauer encuentra en Chamfort un referente también de su teoría del genio, como lo muestra sus referencias en el capítulo 31 del segundo volumen de *El mundo* (WWV, II, §31, 455-456), donde lo cita para destacar la inestimable valía de aquel que es capaz de contemplar el mundo desligando por completo su intelecto de la voluntad. El texto sobre el genio artístico que cita Schopenhauer es el siguiente: «Ocurre con el valor de los hombres como con el de los diamantes, que, hasta una cierta medida de tamaño, de pureza, de perfección, tienen un precio fijo y marcado, pero que, más allá de esta medida, no tienen precio y no encuentran compradores» (Chamfort, §88).<sup>252</sup>

---

<sup>251</sup> «La sociedad, los círculos, los salones, lo que se llama el mundo, es una pieza miserable, una mala ópera, sin interés, que sólo se sostiene mínimamente por los mecanismos y los decorados» (Chamfort, §257). La referencia de Epicteto se encuentra en el cap. 17 de su *Manual* (Epicteto, 2001: 11).

<sup>252</sup> También Chamfort, §110. Otro aspecto de su filosofía para cuya exposición Schopenhauer se sirve de las máximas de este poeta y dramaturgo francés es la metafísica del amor sexual, donde destaca la fuerza del amor sexual-voluntad más allá de las convenciones humanas (Chamfort, §357) y la dificultad, poco razonada, de una simpatía espiritual o intelectual entre ambos sexos (Chamfort, §355).

Sobre esta relación de Schopenhauer con los moralistas franceses, Nietzsche nos ofrece una consideración crítica que cabe tener en consideración, más aún cuando el propio Nietzsche fue un asiduo lector de esta tradición de pensamiento, como se atestigua en *Humano, demasiado humano*.<sup>253</sup> Esta reflexión tiene que ver con el concepto central de la filosofía de Schopenhauer: la noción de voluntad.

«Los filósofos se han apropiado en todas las épocas de las sentencias de los examinadores de humanos (los moralistas) y las han *arruinado* en tanto que las tomaron incondicionalmente y quisieron probar como necesario aquello que para los moralistas sólo se entendía como indicación aproximada o incluso como verdad de una década concerniente a un país o a una ciudad. Así encontraremos como fundamento de las famosas teorías de Schopenhauer sobre la primacía de la voluntad sobre el intelecto, sobre la inmutabilidad del carácter, sobre la negatividad del placer — que, tal y como él las entiende, son errores— dichos populares que han planteado los moralistas. Ya la palabra “voluntad”, que Schopenhauer transformó en referencia común de muchos estados humanos y con la que rellenó un hueco del lenguaje, con gran ventaja para sí mismo en tanto que era moralista, [...] esta voluntad se ha convertido en una metáfora poética cuando se afirma que todas las cosas en la naturaleza tienen voluntad» (Nietzsche, KSA, 2, 382).

Esta crítica se refiere al concepto central de la metafísica de Schopenhauer, quien no habría hecho más que transponerlo a partir de las reflexiones de los moralistas a toda la naturaleza, de forma incondicional y universal. Así ha cometido “el pecado original de los filósofos”, título del aforismo, produciendo una metáfora que supone «una desgracia para la ciencia» (Nietzsche, KSA, 2, 382) en tanto que acaba convirtiéndose en una moda, en un concepto que sirve para explicarlo todo sin explicar nada en concreto, provocando una «falsa reificación» de la multitud de referentes originarios, los diversos estados anímicos de los humanos. Ahora bien, ¿supone esta crítica un rechazo radical de Schopenhauer? En absoluto. Nietzsche no reniega en *Humano demasiado humano* de sus elogios a Schopenhauer en la tercera intempestiva, *Schopenhauer como educador*, sino que supone una valoración de lo positivo y lo negativo que encuentra en su filosofía,

---

<sup>253</sup> «Con la lectura de Montaigne, Larocheffoucauld, Labruyère, Fontenelle (especialmente el de los *Dialogues des morts*), Vauvenargues, Champfort se encuentra uno mucho más cerca de la antigüedad que con la de cualquier otro grupo de seis autores de otros pueblos. [...] Sus libros contienen más *pensamientos reales* que todos los libros de los filósofos alemanes juntos» (Nietzsche, KSA, 2, 646-647).

valoración de la que resulta bien parada la vertiente moralista (aforística y sapiencial), esto es, eudemonológica de Schopenhauer, frente a su metafísica de la voluntad:

«Schopenhauer, cuyo gran conocimiento para lo humano y lo demasiado humano, cuyo originario sentido para los hechos no ha sido poco estorbado por la moteada piel de leopardo de su metafísica (que se le ha de quitar para descubrir debajo un auténtico genio moralista)» (F. Nietzsche, KSA, 2, 395).

Además del elogio del genio moralista de Schopenhauer, seguramente basado en su conocimiento de la tradición clásica tan apreciada por Nietzsche, éste plantea la independencia de la eudemonología respecto a la piel felina de la metafísica; esta tesis es matizable (ya se ha insistido en posibles vínculos entre ambas), pero a grandes rasgos es muy sugerente en tanto que reivindicación de la sabiduría de la vida, dejando de lado las dificultades de sus tesis ontológicas, pues supone una inversión del juicio del propio Schopenhauer, para quien lo secundario eran los *Aforismos* en los que dejaba en suspenso las nociones principales de su metafísica y su ética. No obstante, ambas facetas no serían fácilmente desligables, pero parece que se apunta en una dirección muy fructífera al destacar el valor de lo que Schopenhauer considera secundario (Nicholls señala esta misma tesis). De este modo, la vertiente eudemonológica de la filosofía de Schopenhauer es reivindicada por Nietzsche atendiendo también a toda una tradición que arranca en la antigüedad, y que en su caso sigue una línea oscilante entre el cinismo (y el variable rechazo del estoicismo) y sus lecturas modernas.

Quisiera a continuación, tras este repaso a algunas de las fuentes a partir de las cuales se conforma la eudemonología de Schopenhauer, centrarme en dos de sus puntos que considero de central importancia para la filosofía práctica de Schopenhauer y que se abordarán de forma sistemática, no ya histórica: por una parte, el carácter adquirido como clave ontológica de la felicidad y, por otra, la teoría de la sociedad que se esboza en esta eudemonología.

## 2. Eudemonología y carácter (§25)

Dentro del marco metafísico de Schopenhauer, la teoría del carácter ocupa un lugar crucial en tanto que articula la ontología general, en concreto, la teoría de la esencia del mundo como voluntad, con la antropología y la teoría de la libertad.<sup>254</sup> La distinción entre un carácter inteligible, modelo inmutable e innato de la personalidad individual, y un carácter empírico como plasmación en la experiencia de aquel modelo metafísico, se completa con un carácter adquirido como tercer término. Si el primero es un concepto límite, esto es, trascendente e inverificable (pero necesario para pensar su teoría), la configuración de la voluntad universal del mundo en una personalidad individual, el segundo es la representación empírica de esta voluntad, aunque mantiene los rasgos de inmutabilidad, innatismo e individualidad que son propios del primero: esta dualidad reproduce a nivel antropológico la dicotomía entre voluntad y representación, de modo que sólo mediante el desarrollo del carácter en la experiencia, puede uno llegar a conocerse. Ahora bien, la dualidad se completa con el carácter adquirido, resultante de este conocimiento del propio carácter empírico:

«Únicamente el conocimiento exacto de su propio carácter empírico proporciona al ser humano lo que se llama *carácter adquirido*: éste lo posee quien conoce con exactitud sus propios atributos, tanto buenos como malos, y por ello sabe con certeza lo que puede confiar en sus fuerzas y exigirse a sí mismo, y lo que no» (FW, 408).

Así pues, el carácter adquirido es el resultante del conocimiento de sí propio del carácter empírico, pero el mismo Schopenhauer afirma que este carácter adquirido «no es ciertamente tan importante para la ética auténtica como para la vida mundana [*Weltleben*], sin embargo, su aclaración se coordinaba con la del carácter empírico y el inteligible como el tercer tipo» (WWV, I, §55, 401), excusando así que introdujera dicho concepto en el ensayo sobre la libertad de la voluntad y en el apartado de *El mundo* dedicado a esta cuestión.

Una exclusión análoga es la que opera al inicio de los *Aforismos*: éstos suponen una *epoché* o puesta entre paréntesis del sistema metafísico de Schopenhauer, un cambio

---

<sup>254</sup> Véase Kossler (2000) sobre la centralidad de la teoría del carácter en la filosofía de Schopenhauer.



de perspectiva, asumiendo un punto de vista empírico y ya no ontológico, o incluso una «acomodación empírica» de su ética. Estos aforismos incluidos en los *Parerga* parecen tener una vocación divulgativa, en cierto modo ajena a la filosofía sistemática de Schopenhauer. No obstante, él mismo reconoce que tal distinción entre una filosofía sistemática y una filosofía divulgativa no tiene sentido en el seno de su obra, de modo que en ambos casos van a estar presentes los mismo supuestos fundamentales, las mismas tesis, eso sí, matizadas y desarrolladas mediante analogías, metáforas y ejemplos que permitan comprender el desarrollo argumentativo de su posición.

De este modo, los *Aforismos* dependerían tanto de los supuestos ontológicos generales como el resto de su obra: la primacía de la voluntad sobre el intelecto en la naturaleza humana, la consiguiente visión negativa de la humanidad como dominada por impulsos ciegos, la consideración de una voluntad universal como esencia de la realidad o la teoría sobre la responsabilidad moral. Precisamente, este último punto es en el que se desarrolla la teoría del carácter que da pie a la noción del carácter adquirido.

Si nos centramos ya en la eudemonología como tal, el conjunto de los *Aforismos* se erige sobre una distinción entre el ser, el tener y el representar, una diferenciación que remite en cierto modo (uniendo la propiedad y el ámbito de la representación social) a la distinción ontológica entre la voluntad y la representación. En esta triple división inicial que articula los *Aforismos*, huelga señalar que la primacía reposa en el ámbito de la voluntad, esto es, del carácter. Ahora bien, se trata en concreto del carácter adquirido, del modo de ser elaborado y forjado mediante el conocimiento de sí a partir de la dotación connatural del individuo, lo que vendría a ser el carácter empírico del sujeto (derivación, o mejor dicho, según Planells Puchades, expresión del carácter innato metafísico). Lo crucial es que para lograr ese objetivo es necesario recurrir a máximas, a conceptos, a conocimientos ya establecidos por otros y que se han solidificado en teorías eudemonológicas, como reconoce Schopenhauer: «Ningún carácter es de tal modo que se pueda abandonar a sí mismo y hacer que marche por su cuenta, sino que todos necesitan la guía de máximas y conceptos» (PP, I, 447).

En consecuencia, podemos argüir con Philonenko que la perspectiva de Schopenhauer en sus aforismos es la de una *fenomenología de la vida ética*, esto es, una

descripción de la conciencia cotidiana en su aspiración a la felicidad.<sup>255</sup> éste es quizá el rasgo específico de su eudemonología, a saber, el hecho de partir de la conciencia cotidiana del individuo, de un sujeto cualquiera, dejando de lado las exigencias de su ideal ascético y superando la mera reflexión psicológica, socio-histórica o antropológica.

Si esto es así, Schopenhauer restringe la consecución de la felicidad al ámbito de la conciencia, es decir, a lo que es capaz de concebir el individuo, a su ámbito de aprehensión consciente, y la amplitud y cualidad de esta aprehensión de la realidad dependerá en última instancia de sus capacidades intelectuales. Así pues, la eudemonología de Schopenhauer va a conceder al intelecto (frente a la voluntad) la posibilidad de lograr la felicidad: ésta es una meta que sólo se puede lograr mediante un desarrollo y ejercicio de la inteligencia humana, casi en términos pragmáticos, pero básicamente en tanto que el intelecto sea capaz de desligarse del yugo de la voluntad. Es en este sentido que la eudemonología y la estética de Schopenhauer convergen: el genio, en tanto que logra la independencia de la voluntad y se convierte en «claro espejo del mundo», sería un modelo de individuo feliz. Así lo atestigua, por ejemplo, la reflexión sobre el goce estético del §205 del segundo volumen de los *Parerga y Paralipómena*: la desvinculación de la voluntad ciega la fuente del dolor, produciéndose así su mera negación, la cual para Schopenhauer no es otra cosa que la felicidad o alegría estética (*die ästhetische Freude*). En cierto modo, aquí el sujeto integral se desprende de sí mismo, experimenta una salida de sí mismo —éxtasis— en tanto que pretende dejar atrás al sujeto de la voluntad y convertirse en puro sujeto intelectual.<sup>256</sup>

Como colofón, no obstante, a esta parte introductoria del primer capítulo de los *Aforismos*, refuerza Schopenhauer la dependencia de las capacidades intelectuales de los individuos respecto a su carácter, a su personalidad como todo, dependiente del fondo ontológico de la voluntad: «En consecuencia, para nuestra felicidad vital es lo que *somos*,

---

<sup>255</sup> Así también, Spierling incide en la naturaleza fenomenológica de las observaciones de Schopenhauer en los *Aforismos*.

<sup>256</sup> Esta aspiración es evidentemente problemática, pues el correlato de esta desvinculación del sujeto cognoscitivo sería la conversión de la visión del objeto empírico en la contemplación de la idea genérica, en sentido platónico, aduce Schopenhauer. Si esto es así, al problema de la desvinculación se suma también el de la ontología platónica, al introducir las ideas como término medio entre la voluntad indeterminada y los individuos particulares. Toda esta problemática, que escapa al tema que ahora nos ocupa, se puede rastrear a lo largo del segundo libro de WWV, y sus complementos correspondientes, así como en el capítulo 19 de PP, II.

la personalidad, lo absolutamente primero y esencial; precisamente porque es estable y se mantiene activa bajo cualquier circunstancia; pero además no está sometida al destino, como los bienes de las otras dos rúbricas, y no nos puede ser arrebatada» (PP, I, 318).

Ahora bien, ¿no supone esto una predeterminación a la felicidad o a la infelicidad, de acuerdo con el carácter innato? ¿En qué medida depende del sujeto el poder lograr la felicidad, si ésta sólo se puede alcanzar mediante las capacidades intelectuales determinadas por el carácter? El margen de acción que permite la asunción de la teoría del carácter en la eudemonología de Schopenhauer se basa en dos puntos: el primero, el conocimiento de sí (el denominado carácter adquirido), de la propia personalidad y sus límites, y en segundo lugar, en limitar las aspiraciones y las situaciones a las que se va a enfrentar el individuo a aquellas a las que su personalidad sea capaz de adecuarse y satisfacer:

«Lo único que desde este punto de vista está en nuestro poder es utilizar la personalidad que nos viene dada para nuestro mayor beneficio, y por tanto perseguir los anhelos que se adecuen a ella y esforzarnos en el tipo de formación que se adapte a su medida, evitando cualquier otro, y por consiguiente, elegir el puesto, la ocupación y el modo de vida que le siente bien» (PP, I, 319).

En definitiva, esta sabiduría prudencial, cuasi instrumental, que constituye el carácter adquirido se encontraba ya presente en sus reflexiones de juventud, como lo demuestra el siguiente texto de 1816:

«Lo que la gente del mundo elogia como carácter y se *adquiere* mediante la práctica mundana se diferencia tanto del *carácter* inteligible como del empírico. [...] Quien no tiene un carácter adquirido, intentará a menudo ser otro del que es: esto está condenado al fracaso y el fracaso le expone sus debilidades, lo cual duele mucho. Pero quien sabe lo que es y sólo quiere ser esto, renunciando a todo el resto, estará siempre contento consigo mismo [...]. Pero puesto que el descontento con uno mismo es el sufrimiento más amargo, y él escapa de éste en la medida en que sabe lo que es, entonces llegará a ser mucho más feliz mediante este *autoconocimiento perfecto*, esta satisfacción del *gnothi seauton*, que se llama *carácter adquirido*» (HN, I, §595, 400-402).

Este fragmento abunda en la división de los tipos de carácter y en la necesidad de forjarse un carácter adquirido consistente en el conocimiento de uno mismo a partir de las

propias acciones y en un uso pragmático de este conocimiento que más que negar, reprimir o mortificar los impulsos de la voluntad, trataría de bregar con ellos, de rehuirlos o esquivarlos en la vida cotidiana. Una vez establecidas estas consideraciones introductorias, cabría adentrarnos en lo que he denominado fenomenología de la personalidad, es decir, el análisis del carácter en la eudemonología, contenido básicamente en el segundo capítulo de los *Aforismos*.

El punto de partida es de nuevo la constatación de la insoslayable omnipresencia de la personalidad, del propio carácter: éste opera como un filtro fenomenológico (Philonenko) que acompaña a toda vivencia, de modo que la felicidad va a depender en gran medida de él. Recordemos en este punto uno de los argumentos de Schopenhauer en la teoría de la libertad: como el carácter empírico es inmutable, y éste responde a unos motivos de forma necesaria, cabe conocerse a sí mismo (lograr un carácter adquirido) para evitar o posibilitar ciertos motivos que nos impelen a actuar. De un modo análogo, en la eudemonología va a presentarse un argumento semejante; partiendo de ese autoconocimiento del carácter empírico que es el carácter adquirido, tendríamos que situarnos y aprovechar toda ocasión de lograr un mínimo de felicidad.

Por tanto, Schopenhauer desplaza en un primer momento el centro de su argumentación de las tesis metafísicas sobre el carácter a las consideraciones empíricas sobre las posibilidades de una vida feliz, confirmando así su pretensión de hacer de la eudemonología una disciplina independiente de su sistema ontológico general. A este primer movimiento responden sus primeras tesis sobre la felicidad mundana. Una de ellas es la exhortación al aprovechamiento de las ocasiones en que se nos presentan la alegría, la risa o el contento mundano, en lugar de dudar si dejarnos poseer por la alegría porque nos importuna en una tarea seriamente emprendida; esta afirmación no deja de sorprender en boca de Schopenhauer, pues su fuerte pesimismo metafísico parecería excluirla.<sup>257</sup>

Otra de estas primeras tesis sobre la posibilidad de la felicidad atañe a la cuestión de la salud física, que para Schopenhauer constituye el noventa por ciento de la felicidad mundana; de nuevo, esta reivindicación del *mens sana in corpore sano*, de una atención casi hedonista a la buena constitución del cuerpo aparenta estar en las antípodas de la

---

<sup>257</sup> Algunos intérpretes, como Cartwright (1985), han visto en esta referencia al humor y la alegría, una salida interna al pesimismo de Schopenhauer.

mortificación de la voluntad, y por ende también del cuerpo, su expresión o manifestación empírica.<sup>258</sup> Así pues, las primeras indicaciones de la eudemonología schopenhaueriana estarían si no enfrentadas, al menos sí bastante alejadas, de las consecuencias de su ética de la compasión y la coronación ascética de su sistema metafísico: aquí no se trata de la mortificación del cuerpo como voluntad, sino de su mantenimiento y bienestar; según Ingenkamp, y es la perspectiva aquí adoptada, la eudemonología complementa las posibles carencias de su ética y su metafísica (Ingenkamp, 2006: 86-87).

Sin embargo, este desplazamiento o alejamiento de las tesis generales de su ontología se revela inmediatamente como parcial e insatisfactorio a partir del momento que Schopenhauer hace frente a los enemigos de la felicidad y ensaya la definición de éstos. En primera instancia, cabe considerar la peculiar estructura que utiliza Schopenhauer para definir y recrear los conceptos de su filosofía: partiendo de su ontología que ve en la realidad empírica una lucha absurda de la voluntad consigo misma, los conceptos que se pueden definir positivamente (en el sentido de lo fáctico) son aquellos que se refieren a fenómenos morales negativos como injusticia, necesidad, infelicidad, dolor, aburrimiento, de tal modo que los conceptos que propone su filosofía moral y política son negaciones de éstos, como por ejemplo el placer la negación del dolor, la justicia la mera negación de la injusticia, la libertad tan sólo la negación de la necesidad y, por lo que respecta a la felicidad, ésta no sería más que la negación de dos realidades positivas como el dolor y el aburrimiento.

Ya el mero modo de presentar la oposición de felicidad frente a dolor y aburrimiento permite vincular su eudemonología con su ontología, más aún si cabe, al tener en cuenta que, si bien el dolor remite a una cuestión en principio física, en la definición del aburrimiento, Schopenhauer introduce una consideración claramente relacionada con su metafísica de la voluntad: el aburrimiento no sería el mero no saber qué hacer, el simple aburrirse en un momento determinado, sino que afectaría al carácter de una persona como un vacío interior que le impediría encontrarse a sí mismo a gusto en ningún lugar. Para Schopenhauer, un indicio de este aburrimiento como vacío o como

---

<sup>258</sup> Planells Puchades ha insistido en que el concepto de expresión es el que mejor articula la dualidad entre voluntad y representación, y evita algunas dificultades en la definición del concepto de fenómeno.

nada interior del sujeto sería la constante atención a los acontecimientos externos, es decir, la necesidad de observar y conocer cualquier cosa que sucediera en el mundo, esto es, una avidez de noticias y novedades, análisis que podría recordar al emprendido por Heidegger sobre el aburrimiento en *Ser y tiempo* y sus lecciones sobre los problemas fundamentales de la metafísica,<sup>259</sup> y que se remonta a las fuentes clásicas de las que bebe la eudemonología de Schopenhauer, como por ejemplo Horacio, quien ya apuntaba cómo el aburrimiento no es superable con una mera distracción o un viaje, sino que nos acompaña dondequiera que vayamos como la propia sombra.

Volviendo a los dos enemigos de la felicidad, dolor y aburrimiento conformarían una pinza, un dilema ineludible:

«La visión de conjunto más general nos muestra como los dos enemigos de la felicidad humana al dolor y al aburrimiento. Además, se puede hacer notar que en la medida en que salimos bien parados al alejarnos de uno de ellos, nos acercamos al otro y a la inversa; de modo que nuestra vida en realidad representa una oscilación más fuerte o más débil entre ellos» (PP, I, 327).

Ahora bien, este dilema de características ontológicas tiene también una derivación sociológica: para Schopenhauer la vulnerabilidad ante cada uno de estos enemigos depende, en cierto modo, de la situación social del individuo. Esto es, la oscilación entre ambos peligros es más acentuada según la clase social, dice Schopenhauer, pero no sólo según ésta; el elitismo de Schopenhauer se hace patente en su afirmación de que la vulnerabilidad frente a cada uno de estos males responde a una mayor sensibilidad individual (estando en proporción inversa respecto al otro) y que esta sensibilidad se debe a un mayor o menor desarrollo de las facultades intelectuales. En definitiva, y sin apenas explicitarlo, establece un paralelismo entre clase social y desarrollo intelectual, de tal modo que las clases social y económicamente aventajadas serían también las más cultas e intelectuales. Sin embargo, esta aparente ventaja resultaría más bien un obstáculo en tanto que el sufrimiento provocado por el aburrimiento responde no tanto a un problema objetivo de subsistencia, como a una situación de vacío

---

<sup>259</sup> M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Frankfurt a.M.: Klostermann, 2004, donde el aburrimiento es analizado como el estado de ánimo fundamental (*Grundstimmung*) de la existencia contemporánea.

interior, de falta de riqueza personal. Para Schopenhauer es en las clases cultivadas y bienestantes donde se percibe con mayor facilidad la nimiedad del trato social mundano, cuyo único fin es evitar el aburrimiento.

No obstante, el único remedio que se plantea Schopenhauer es el del cultivo de la propia personalidad, un trabajo sobre uno mismo que requiere un conocimiento de sí en profundidad. Si el trato mundano, la vida social, es tan sólo una estrategia de las clases acomodadas para evitar el aburrimiento, esto demuestra, según Schopenhauer, que la sociabilidad se encuentra en relación inversamente proporcional a la inteligencia, de modo que incluso aquellos que podrían cultivarla por tener las necesidades básicas más que cubiertas demuestran su falta de carácter con su ansia por participar en la vida mundana: «cada uno es sociable en la medida en que es espiritualmente pobre y vulgar en general» (PP, I, 329).

En cierto modo, la sociabilidad sería análoga a la dejación ante las pasiones e impulsos de la voluntad, una especie de abandono a las corrientes sociales imperantes, frente a las que la única tabla de salvación sería el intelecto y el cultivo de la autarquía. Es en este punto donde se aprecia el modelo clásico de la eudemonología de Schopenhauer. Dejando de lado, por el momento, la teoría de lo social que emerge en sus reflexiones, podemos observar que la propuesta va en la línea de un desarrollo de un carácter adquirido por medio del conocimiento de sí, la reflexión y la capacidad intelectual del individuo. De la misma manera que las teorías éticas clásicas eran descartadas como fuentes de la ética verdadera y reutilizadas para exponer su eudemonología, Schopenhauer considera que su teoría del carácter adquirido corresponde a ésta y no a aquella ética de la compasión, para cuya teoría de la libertad había desarrollado los conceptos de carácter empírico y carácter inteligible:

«Si hemos conocido de una vez por todas tanto nuestras buenas propiedades y fuerzas como nuestros errores y debilidades, y de acuerdo con ello nos hemos fijado nuestra meta y contentándonos respecto a lo inalcanzable, entonces con toda seguridad escapamos así, en la medida en que lo permita nuestra individualidad, al más amargo de todos los sufrimientos, el descontento con nosotros mismos, el cual es la indemorable consecuencia del desconocimiento de la propia individualidad» (WWV, I, §55, 401).

Teniendo esto en cuenta, ese tercer tipo de carácter, que parece secundario y accidental, tendría mayor importancia para el conjunto de su filosofía que la que le concede el propio Schopenhauer en un principio. En cualquier caso, cabe destacar el papel del intelecto en la consecución de dicho carácter adquirido: es el fruto de una lucha constante por la autonomía frente al dominio de la voluntad. Se trataría de una variante del cuidado de sí que Foucault explora en las escuelas clásicas y especialmente en la filosofía helenística,<sup>260</sup> pero que en el caso de Schopenhauer aparece como alternativa o punto de vista complementario a una ética de la compasión.

En la eudemonología schopenhaueriana, se podría decir que el intelecto cumpliría dos funciones básicas para el logro de la felicidad. Una primera sería la función meramente *cognitiva*, esto es, el descubrimiento del propio modo de ser a partir de la reflexión sobre las acciones y decisiones que se van tomando a lo largo de la vida y que habría de llevar a ese «*autoconocimiento perfecto*, esta satisfacción del *gnothi seauton*, que se llama *carácter adquirido*» (HN, I, §595, 402). Pero, en segundo lugar, tiene una función *preventiva*, en tanto que para Schopenhauer sólo pueden lograr la felicidad aquellos que disponen de un exceso de inteligencia respecto al nivel que necesita la voluntad para su auto-satisfacción. En la medida en que ese *minimum* sea satisfecho, todo exceso permite un ocio intelectual cuyo máximo exponente es el cultivo de la filosofía. En definitiva, «además una vida intelectual así también se convierte en un medio de protección contra los muchos peligros, infortunios, pérdidas y despilfarros en los que se cae si uno busca su felicidad mundana. Así, por ejemplo, mi filosofía nunca me ha supuesto beneficio alguno, pero me ha ahorrado mucho» (PP, I, 336).<sup>261</sup> La salvación mundana se encuentra, pues, en la vida intelectual, un mensaje que se encuentra en diversos pasajes de los *Aforismos*, como por ejemplo en la cuarta máxima, en la que se reafirma en el vínculo entre conocimiento de sí y carácter adquirido.

---

<sup>260</sup> M. Foucault, *La hermenéutica del sujeto*. Trad. de H. Pons. Madrid: Akal, 2005. La tesis de Foucault es que, subyaciendo a la máxima délfica del *gnothi seauton*, encontramos la prescripción del cuidado e inquietud de sí (*epimeleia heautou*) como hilo conductor a las escuelas filosóficas griegas y helenísticas de ascendencia socrática.

<sup>261</sup> Esta afirmación supone un cierto eco de la sabiduría de Diógenes el Cínico, quien habría afirmado que la filosofía no le habría reportado más beneficio que el de haberle preparado para los accidentes del destino (Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos ilustres*. Trad. de J. Ortiz. Barcelona: Omega, 2003, libro VI, «Diógenes», §31, p. 220).



A modo de conclusión de este breve apartado, quisiera dar cuenta de una lectura actual del arte de ser feliz de Schopenhauer propuesta por Edgar Dahl (Dahl, 2008). Según este intérprete, las reflexiones de Schopenhauer en torno a la felicidad se fundamentarían en dos supuestos que él mismo reconocería como paradójicos: la determinación del sufrimiento y el bienestar de cada individuo según su propia naturaleza y la rápida adaptación del estado de ánimo a las cambiantes condiciones de vida. Precisamente esos dos mismos supuestos serían la base de la actual teoría del punto-fijo (*set-point theory*),<sup>262</sup> según la cual nuestro bienestar podría variar tan sólo dentro de un abanico prefijado genéticamente. De acuerdo con este paralelismo, Dahl reivindica la actualidad de la eudemonología de Schopenhauer, concretamente, de su vertiente metafísica y determinista en lo que concierne a la teoría del carácter, llevando a cabo una lectura biopsicológica (reduccionista, a mi juicio) de los *Aforismos*, cuando éstos pretenden partir de la experiencia para lograr superar el punto de vista meramente empírico y alcanzar un nivel de conciencia filosófico o fenomenológico (en términos de Philonenko): el propio Schopenhauer indica que la felicidad sólo sería alcanzable mediante un ocio intelectual y una toma de conciencia sobre la futilidad del mundo social.

Abundando en este sentido, el intento de actualización de la eudemonología por parte de Dahl se centra en un cierto determinismo genético (o metafísico, innegable en el caso de Schopenhauer),<sup>263</sup> pero oblitera la importancia del carácter adquirido para la consecución de la vida feliz, carácter que está vinculado a ese nivel de conciencia que se ha mencionado en tanto que se trata del mayor conocimiento de sí posible. Pero no sólo se deja de lado la cuestión del carácter adquirido, sino también la importancia del trasfondo clásico de la eudemonología de Schopenhauer y especialmente las implicaciones críticas de ésta para la vida social: una interpretación biopsicologista de los *Aforismos* no sólo deja de lado los supuestos metafísicos (los problemas de la teoría del carácter) y el trasfondo histórico de la eudemonología, sino que pasa por alto la

---

<sup>262</sup> Originariamente esta teoría se refería a la cuestión del peso individual para dar cuenta, mediante una hipótesis genética, de la rápida recuperación de peso en gente que se sometía a dietas; el cuerpo funcionaría como un mecanismo homeostático con un rango de peso que no se podría superar y mantener de forma duradera.

<sup>263</sup> «La hipótesis paradójica, pero no absurda [...] según la cual en cada individuo estaría determinada por su naturaleza la medida del dolor que le es esencial, medida que no podría ni quedar vacía ni ser sobrepasada» (WWV, I, §57, 411).

intencionalidad crítica de Schopenhauer respecto a la vida social, aspecto al que pasaremos a continuación.

### 3. La crítica de la sociedad (§26)

Más allá de la cuestión de la felicidad individual, tema más vinculado a la ética que a la política, quisiera ahora centrarme en la concepción de la sociedad que se hace patente en los *Aforismos* de Schopenhauer. Como ya se ha comentado, la filosofía política de Schopenhauer deriva en gran medida de unos supuestos ontológicos generales, de una antropología radicalmente escéptica, de un nominalismo anti-colectivista y anti-historicista, de una ética de la compasión y de un determinado concepto del derecho moral, que forma parte de la ética, pero que necesita de la fuerza coercitiva para realizarse en la realidad socio-política. Aun así, no menos importancia tiene también la concepción crítica de la sociedad que emerge en los *Aforismos* y que puede servir como punto de tránsito entre el derecho moral puro y las consideraciones políticas del autor: sólo si tomamos en consideración la visión de la sociedad de Schopenhauer, podemos entender las observaciones políticas y sus vínculos con la teoría del derecho.

Ahora bien, el vínculo entre metafísica y teoría de la sociedad no sólo se hace patente en los *Aforismos* (aunque nos centraremos en éstos), sino también en otros textos de *El mundo* y de los *Parerga y Paralipómena* en los que se aborda una cuestión semejante a la de los *Aforismos*. Pero en todo caso, subyaciendo a dicho vínculo, encontramos un supuesto antropológico crucial para Schopenhauer: la dualidad entre voluntad e intelecto y la tensión entre ambos polos.

El desarrollo de este apartado seguirá tres pasos. En primer lugar, el análisis del problema del ocio y el aburrimiento en los *Aforismos*, puesto que aquí emerge el problema sociológico en toda su radicalidad ontológica. En segunda instancia, se abordará la cuestión de la representación social, haciendo hincapié sobre todo en la crítica del concepto de honor. En tercer lugar, se tratará la crítica radical de Schopenhauer a la sociedad mundana, partiendo de sus supuestos ontológicos más generales, y se expondrá la naturaleza de los vínculos sociales, temática que nos permitirá a la vez retomar el

trasfondo antropológico y pasar a emprender el tratamiento de la filosofía política de Schopenhauer.

### 3.1. El análisis del aburrimiento (§27)

Anteriormente ya hemos comentado que para Schopenhauer son dos los principales enemigos de la felicidad humana, la cual sólo consistiría en la mera negación (nunca completa ni definitiva) de esas dos realidades fácticas, el dolor y el aburrimiento. El primero de ambos peligros amenazaría en la forma del sufrimiento físico, en la lucha por la subsistencia y tiene una relevancia objetiva mayor, pues su satisfacción constituye la base mínima sobre la que alcanzar la felicidad. El propio Schopenhauer es consciente de ello cuando comenta que 9/10 partes de la felicidad se basan en la salud. Sin embargo, la subsanación de ese peligro no garantiza la vida feliz; una vez lograda esa seguridad, se hace patente una nueva amenaza, de mayor calado en principio para nuestro planteamiento: el aburrimiento. Y el motivo de la imposibilidad de evitar uno de estos dos males radica, a juicio de Schopenhauer, en la naturaleza humana:

«Querer y ansiar es toda su esencia, completamente comparable a una sed insaciable. Pero la base de todo querer es la indigencia, la carencia, esto es, el dolor, en el que recae aquel querer originariamente y por su propia esencia. Si, por el contrario, le faltan objetos del querer en tanto que la demasiado fácil satisfacción se los quita de en medio al instante, cae entonces en un terrible vacío y aburrimiento: esto es, su esencia y su existencia mismas se le convierten en una carga insoportable. [...] Después de que el ser humano hubiera trasladado todos los sufrimientos y penas al infierno, para el cielo no quedó más que el aburrimiento» (WWV, I, §57, 406-407).

Esta consideración sobre la esencia humana como un constante ansiar y querer es complementada por la concepción pesimista según la cual la perseverancia de ese querer no es tanto el amor por la vida como el miedo a la muerte (WWV, I, §57, 407-408), de modo que la vida humana no sería sino una constante e inútil huida de la muerte. Pero este pesimismo tan radical pretende destacar que incluso los que tendrían las necesidades vitales básicas satisfechas no podrían escapar a ese absurdo de la existencia, en la medida

en que el aburrimiento se les vendría encima y ello en un grado aún mayor pues aquello que les provoca el malestar es su propio vacío interior.

No obstante, el aburrimiento como ausencia de una personalidad rica y de un ocio de tipo intelectual, según Schopenhauer, cumple una doble función desde el punto de vista socio-político:

«Pero el aburrimiento no es en absoluto un mal que haya que considerar menor [...]. Hace que seres que se quieren tan poco unos a otros como los humanos, a pesar de ello, se busquen entre sí y se convierte de este modo en la fuente de la sociabilidad [*Geselligkeit*]. También por doquier se toman contra él medidas públicas, como contra otros desastres generales, incluso desde la prudencia del Estado [*Staatsklugheit*]; porque este mal, como su extremo opuesto, el hambre, puede empujar a los humanos a los más grandes desenfrenos: el pueblo necesita *panem et circenses*» (WWV, I, §57, 408-409).

Según este texto, el aburrimiento no sólo es el principal motivo de la sociabilidad, de la formación de redes de relaciones sociales entre los humanos, sino que también supone un foco de atención estatal en la medida en que al Estado le interesaría mantener entretenidos a sus súbditos con la finalidad de divertirlos (en el sentido de tenerlos ocupados en otros asuntos diferentes a los de la gestión política). Esta derivación socio-política del tema del aburrimiento conecta con el elitismo de Schopenhauer, para quien la dirección del Estado no puede quedar en manos del pueblo, ni tan sólo en una democracia representativa. Sin embargo, el aburrimiento no es sólo uno de los enemigos de los que el Estado protege a sus súbditos, sino que también puede convertirse en un método penal estatal, como señala Schopenhauer a propósito del sistema penitenciario de la Filadelfia de la época: el aislamiento y la incomunicación pueden ser un terrible método de tortura.

Ahora bien, ¿cómo hacer frente al aburrimiento? ¿Cómo emplear el tiempo libre? En definitiva, según Schopenhauer, el sinsentido de la existencia, su nihilidad, se hace presente ante la conciencia del tiempo, lo cual ocurre cuando éste no está dedicado a una actividad que lo llena:

«Tomamos conciencia del tiempo por el aburrimiento [*Langeweile*], no por el entretenimiento [*Kurzweil*]. Ambas cosas demuestran que nuestra existencia es tanto más feliz cuando menos la percibimos: de lo que se sigue que sería mejor no tenerla» (WWV, II, §46, 669).

Obviando la falacia de utilizar premisas no declaradas, Schopenhauer considera que el aburrimiento, por tanto, es lo que nos hace presente el tiempo, la conciencia del tiempo toma la forma del aburrimiento ante el tiempo libre, y es en él en el que se perciben las posibilidades que no llegan a realizarse. La cuestión es, en suma, la de cómo hacer frente a esta toma de conciencia de la finitud existencial.<sup>264</sup>

Para Schopenhauer, además de la vía mística y ascética que corona su sistema ético, habría dos vías alternativas para ocupar ese tiempo, en cierto modo relacionadas entre sí: la primera, el éxtasis estético, y la segunda, la eudemonología. En lo que sigue me centraré en esta segunda vía, pero respecto a la primera, cabría señalar que la contemplación del mundo desde un punto de vista estético, dejando de lado el sometimiento a la voluntad, produciría una alegría vital en tanto que se contemplaría el mundo como algo ajeno, en lo que no se toma parte, superando la sumisión a la voluntad. Ahora bien, según el principio de compensación negativa que parece operar en el sistema de Schopenhauer, el hecho de disfrutar de esa capacidad de visión artística de la realidad implica también una mayor sensibilidad y fragilidad en la vida cotidiana (WWV, I, §58, 409). Ante esta situación, Schopenhauer recomienda la aceptación estoica del sufrimiento como elemento consustancial a la vida, logrando así una cierta impassibilidad que sirviera como antídoto frente a aquél.<sup>265</sup> La recuperación de esta impassibilidad estoica es la que posibilita el tránsito de la vía estética de superación del aburrimiento a la propiamente eudemonológica y que se desarrolla en profundidad en los *Aforismos*.

Esta vía propiamente eudemonológica se centra en el tema de la personalidad y el carácter del individuo, aunque también tendrá en cuenta el aspecto socio-político que se destacaba en WWV, I, §58, 408, citado *supra*. Una de las condiciones de posibilidad del aburrimiento es para Schopenhauer la falta de desarrollo intelectual o espiritual, la cual genera un cierto vacío interior, falta de ese carácter adquirido en el que consiste el

---

<sup>264</sup> Esta relación entre aburrimiento, existencia y temporalidad podría abrir una vía de conexión con ciertas filosofías de la existencia del siglo XX, y quizá con Heidegger. El artículo de Thyssen («Schopenhauer zwischen den Zeiten», *Kant-Studien*, 52 (4), 1961, 387-400) es un intento de esto, aunque él mismo reconoce las dificultades, especialmente en el caso de Heidegger, quien explícitamente negó la vinculación con Schopenhauer sobre este tema ante la conexión establecida por el filósofo italiano Moretti Constanzi en 1949 y también mostró cierto desdén hacia Schopenhauer en algunos pasajes de su *Nietzsche*.

<sup>265</sup> No obstante, la recomendación del estoicismo no debe hacernos olvidar las críticas a las que es sometida esta escuela antigua por parte de Schopenhauer.

conocimiento de sí, y que posibilita el aburrimiento y la dedicación a una serie de entretenimientos que, desde su punto de vista, empujarían a la gente a una vida social superficial.<sup>266</sup> Sólo una inteligencia elevada supondría una protección frente a ese vacío interior, aunque con la contrapartida de una mayor sensibilidad ante los problemas vitales cotidianos.

Respecto al tema de la inteligencia como contrapartida al vacío interior y al aburrimiento, hay que señalar la siguiente ecuación del pensamiento individualista y elitista de Schopenhauer (compartido con Nietzsche y apoyado en las reflexiones de Chamfort): una persona demuestra su inteligencia en la misma medida en que es capaz de vivir retirada y solitaria, es decir, la sociabilidad de un individuo es directamente proporcional a su vulgaridad y falta de intelecto. Cuanto más sociable es, mayor pobreza intelectual demuestra. Esta equiparación de sociabilidad y falta de inteligencia (de riqueza interior o carácter adquirido) conlleva algunas implicaciones que extraeremos posteriormente tanto en lo que respecta a la propia eudemonología como respecto a la filosofía política de Schopenhauer (en concreto a la defensa de un régimen político determinado).

Volviendo al problema central del aburrimiento y el tiempo libre, una vez señalada la mayor sensibilidad de esa figura conceptual que es el hombre ingenioso de Schopenhauer, ¿cómo superar esa amenaza? En línea con su elitismo intelectualista defiende las virtudes del ocio intelectual, pero sobre todo recurre a la noción aristotélica del sabio como ser auto-suficiente y autárquico que no necesita nada fuera de él. Ahora bien, este recurso a la teoría de la autarquía, como se ha indicado *supra*, supone una radicalización que pervierte la posición de Aristóteles, pues éste no renegaba de la vertiente social de los humanos y consideraba que sólo un ser supra- o infrahumano sería capaz de vivir en soledad, y que únicamente la divinidad sería autárquica en sentido estricto. La sentencia aristotélica según la cual felicidad es autosuficiencia (EE, VII, 2, 1283a) le serviría a Schopenhauer para radicalizar su crítica de la sociabilidad, posición que complementaría con la también afirmación aristotélica de la primacía de la vida contemplativa, a saber, el ocio intelectual. Así pues, ante el peligro del aburrimiento y la

---

<sup>266</sup> «Principalmente de este vacío interior surge el ansia de sociedad [*Sucht nach Gesellschaft*], la evasión, el disfrute y el lujo de todo tipo, que a muchos conduce al derroche y luego a la miseria» (PP, I, 328).

sociabilidad, la alternativa de Schopenhauer no consistiría sino en una radicalización *sui generis* de tesis clásicas de ascendencia aristotélica.

Sin embargo, cabe tener presente que el dualismo intelecto-voluntad también emerge en el análisis del aburrimiento y es traspuesto por Schopenhauer a su tipología antropológica: frente a la persona normal y corriente se elevaría el individuo dotado intelectualmente. Esta división ya se hizo presente con anterioridad pero hay que señalar que está operando a lo largo de su eudemonología y que es un claro vínculo con su sistema metafísico:

«Al ser humano normal y ordinario únicamente le puede llamar la atención vivamente una cosa que le excita su *voluntad*, esto es, que tiene un interés personal para él. [...] El ser humano de capacidades intelectuales preponderantes, por el contrario, es capaz de la más viva participación en la vía del puro *conocimiento*, sin mezcla alguna de la *voluntad*, e incluso lo necesita» (PP, I, 334).

Un poco más adelante en el mismo texto, Schopenhauer condiciona la consecución de la felicidad a un sobrante de inteligencia respecto a la necesidad que determina su voluntad. Así se entiende su afirmación de que su filosofía le ha servido como prevención ante el aburrimiento.<sup>267</sup> No obstante, la dicotomía antropológica que se expone en el texto citado tiene una implicación empírica y un supuesto existencial: la implicación empírica, sociológica podría decirse, es que el individuo ordinario, normal y corriente está, según Schopenhauer, más pendiente de las cosas que le rodean y las representaciones sociales de éstas. El supuesto existencial, inmediatamente relacionado con lo anterior, es que este individuo sufre algo así como una enajenación, un extrañamiento, en términos del propio Schopenhauer, «su centro de gravedad cae *fuera de él*» (PP, I, 336). Esta consideración es de raigambre cínica, pues una de las tesis de esta escuela es la de la superficialidad de los bienes externos y que el que posee muchas cosas, por ellas es poseído.

Ahora bien, el propio Schopenhauer es consciente de que su jerarquía antropológica (el individuo normal y el dotado intelectualmente, cercano al genio) y su

---

<sup>267</sup> De nuevo es Séneca quien le sirve de apoyo para reforzar la importancia del ocio intelectual: «el ocio sin letras es la muerte y la sepultura del hombre vivo».

intelectualismo, tomado de la tradición clásica, se enfrentan al tópico según el cual sólo el ignorante es feliz, puesto que el individuo altamente dotado es más sensible ante los problemas que se presentan a lo largo de la vida, y menos tolerante ante las costumbres de la mayoría de la gente. Pese a reconocer cierta razón a este punto de vista popular, Schopenhauer demuestra su inclinación hacia su posición inicial al presentar como conclusión al segundo capítulo de los *Aforismos* una crítica del personaje del filisteo, al que define como individuo carente de necesidades espirituales únicamente centrado en placeres sensibles: si bien el intelectual está más expuesto a los peligros cotidianos, su potencia espiritual le permite disponer de una actividad en su tiempo libre superior a los placeres sensibles. Desde un punto de vista utilitarista (aquí Schopenhauer parece cercano al pensamiento de su coetáneo John S. Mill, tan distante por ejemplo en una cuestión como la situación de la mujer o el valor de la libertad), el placer intelectual, en el que el intelecto se libera de la voluntad, es superior al placer físico, esclavo de aquélla: de nuevo, los axiomas ontológicos se hacen patentes en la eudemonología, a pesar del propio Schopenhauer. El retrato del filisteo alemán correspondería, en última instancia, a la figura del vanidoso *snob* que se dedica principalmente a la vida social mundana.

En definitiva, el tratamiento del aburrimiento por parte de Schopenhauer nos ha permitido apreciar sus implicaciones socio-políticas (fuente de sociabilidad y de ciertas acciones del Estado) y existenciales, pues de acuerdo con el pesimismo antropológico de Schopenhauer la existencia humana sería una navegación constante entre la Escila del dolor y la Caribdis del aburrimiento. Más aún, el fenómeno del aburrimiento tiene una raíz ontológica clara en la metafísica de la voluntad, e incluso como ha indicado Urdanibia se da una circularidad entre ambos.<sup>268</sup>

La idea de la circularidad entre el tedio o aburrimiento (*Langeweile*) y la voluntad que expone Urdanibia nos permite replantearnos la relación entre el sistema de la metafísica schopenhaueriana con la eudemonología: la amenaza del aburrimiento es consustancial al desarrollo de la ontología de la voluntad, pero parece que sólo desde la

---

<sup>268</sup> «¿Qué relaciones guarda la *voluntad* con el *tedio*? Las relaciones son complejas, y su estudio puede abordarse desde diferentes lados: 1) la voluntad es el fundamento del tedio, ya que “causalmente” la presencia de aquélla engendra tedio. 2) El filósofo que se ha asomado a la esencia apetitiva del todo y a la ausencia de teleología alumbró en sí el estado de ánimo del tedio. 3) El estado de ánimo del tedio lleva a la meditación sobre la realidad, esto es, sobre la voluntad. Es decir, que estamos siempre en un asfíxante círculo: la voluntad lleva al tedio y éste a aquélla, universalmente» (Urdanibia, 1990: 148).



perspectiva de la *Lebensweisheit*, es decir, de la eudemonología, se pudiera superar ese “círculo asfíxiate”. Así pues, la temática del ocio intelectual y el elitismo intelectualista que aparecen en los *Aforismos* vendrían a solventar esta dificultad generada por su ontología y su perspectiva pesimista radicalizada.

Pero, sobre todo, de acuerdo con la intención de nuestra investigación, quisiera destacar el hecho de que el aburrimiento permite vincular la ontología de Schopenhauer con su filosofía social y política, con lo cual nos avanzamos al tema del siguiente capítulo. Así lo han entendido Julian Young (Young, 2005: 212-213) y especialmente Alexis Philonenko. De acuerdo con su lectura, la teoría del surgimiento del Estado se apoya, además de en el egoísmo (herencia de la lectura de Kant), en su concepción del aburrimiento:

«No podemos, como en la interpretación clásica, creer que Schopenhauer se atuvo a la doctrina kantiana y que estimó que el Estado se constituye gracias a las correcciones que la razón aporta a los planteamientos egoístas, ligados al principio de individuación. En ese caso la razón no hará nada [...] si en este movimiento de generación de la sociedad el aburrimiento no fortaleciera al egoísmo y viceversa. [...] El Estado puede atenuar el sufrimiento del individuo, satisfacer su egoísmo. Si Schopenhauer se hubiera limitado a ello, su pensamiento no sería muy original. Pero sucede de otro modo desde el momento en que consideramos el basamento de esta construcción, constituido por la extraña dialéctica del aburrimiento y del egoísmo. Ahí reside el fundamento ontológico y existencial de la vida social percibida sin engaño. Si para una buena parte la sociedad es el lugar de la diversión, al cual acude el egoísmo, resulta que el terreno sobre el que se erige está cercado, trabajado, labrado por los cuidados ontológicos del aburrimiento» (Philonenko, 1989: 243-244).

En esta larga cita de Philonenko destaca la consideración de los fenómenos del aburrimiento y el egoísmo como fundamentos de la vida social, es decir, se plantea la continuidad entre la ontología de Schopenhauer, su antropología pesimista y la eudemonología como sabiduría de la vida feliz (y su concepción de la sociedad derivada de ésta). No obstante, el vínculo que permite esa continuidad es la tesis pesimista según la cual la existencia es un absurdo. A continuación, citaré dos textos paradigmáticos (ambos del segundo volumen de los *Parerga y Paralipómena*, «Suplementos a la teoría de la nihilidad de la existencia») que muestran esa concepción negativa de la existencia

humana y que tiñe por completo sus reflexiones bien sean éstas metafísicas, éticas, artísticas o eudemonológicas:

«Si nuestra vida, en cuya aspiración consiste nuestra esencia y existencia, tuviera en sí misma un valor positivo y un contenido real, no podría haber en absoluto aburrimiento, sino que la mera existencia nos debería llenar y satisfacer en sí misma» (PP, II, 11, §146, 262).

«Si [nuestra vida] fuera algo valioso en sí mismo algo que debiera existir necesariamente, entonces no tendría el no ser como meta» (PP, II, 11, §147, 262).

Si empezamos por el último de estos textos, se aprecia claramente la estrategia argumentativa de Schopenhauer: si la vida tuviera valor, no sería algo caduco y finito. Como esto último es falso (la existencia es caduca), entonces lo es también lo primero. No obstante, el argumento se sostiene por la falacia de considerar que aquello caduco no tiene valor, que lo fugaz y contingente no puede tener un sentido y ser valorado de forma positiva. Todo lo finito es negativo. En este sentido, si bien Schopenhauer se apoyaba en su eudemonología en el pensamiento clásico helenístico, esta argumentación choca con algunas de las posiciones que antes asumía, como el eclecticismo de Horacio o la crítica materialista de Lucrecio.

Por decirlo así, Schopenhauer expone aquí su filiación platónico-cristiana, la cual no encaja bien con el espíritu pagano helenístico del que se sirve en su eudemonología; de algún modo, Georg Simmel plantea esta incongruencia entre la metafísica y la eudemonología de Schopenhauer, como veremos luego. Además, estos textos atestiguan la imposible compensación ante el más mínimo dolor y mal presente en el mundo; si la existencia ha de tener sentido, se tiene que excluir por completo cualquier forma de sufrimiento, lo cual muestra, en primer lugar, el nivel de exigencia del planteamiento que demanda Schopenhauer para la existencia feliz y, en segundo lugar, la imposibilidad de una lógica de compensación en su cálculo sobre el valor de la existencia:

«Pero en el fondo es completamente superficial discutir si hay más bien o más mal en el mundo; pues la mera existencia del mal decide la cuestión; ya que éste nunca puede ser anulado ni tampoco compensado por la presencia de un bien anterior o posterior a aquel mal» (WWV, II, §46, 669-670).

Pero además de este supuesto y esta dificultad que lastra el argumento que Schopenhauer expone en el segundo texto, el primero de los citados más arriba también es muy sugerente. Aquí se trata de una variación sobre el mismo tema: si la existencia tuviera sentido, entonces no habría lugar al aburrimiento, sino que aquélla nos llenaría por completo. Si bien los comentarios críticos anteriores valen también aquí, podemos añadir dos reflexiones. La primera sugerida por J. Young: no se trata sólo de que, como se ha propuesto *supra*, planteando una crítica externa, Schopenhauer esté mostrando aquí una cierta inconsecuencia al insistir en la negatividad e insignificancia de nuestra existencia, cuando en los *Aforismos* admite un cierto valor a ésta al recurrir a las escuelas clásicas y al eudemonismo en general, eso sí, sin extraer sus mismos corolarios (no tan pesimistas) por mantenerse en su perspectiva ética platónico-cristiana (pese a afirmar haberla puesto entre paréntesis), sino que también (crítica interna) su exigente argumentación requeriría un supuesto de cariz hedonista para desvirtuar la existencia:

«El pesimismo de Schopenhauer no consiste meramente en la afirmación descriptiva según la cual la vida es, en resumidas cuentas, sufrimiento, y la voluntad humana está mucho más a menudo ‘insatisfecha’ que ‘satisfecha’. Consiste, más bien, en la inferencia del juicio de valor de que la vida es un ‘error’, algo que hubiera sido mejor no haber tenido nunca, algo que ha de ser ‘negado’. Si se pregunta qué es lo que justifica la inferencia, la respuesta es que lo que la justifica es más bien una crasa forma de hedonismo: la vida contiene mucho más dolor que placer; la única cosa valiosa es el placer; en consecuencia, no vale la pena vivir la vida» (Young, 2005: 218).

De acuerdo con Young, la exigente argumentación de Schopenhauer tendría una doble dificultad: por una parte, se basaría en la metáfora del negocio (la vida como un negocio cuyo valor depende de un cálculo y balance),<sup>269</sup> imagen que quizá no fuera del todo adecuada en tanto que habría experiencias cuyo valor positivo no podría ser parangonado con otras vivencias negativas, y por otro lado, acusaría la dificultad de sostener el supuesto hedonista según el cual lo más valioso es la satisfacción del placer, pues obvia la posibilidad de conceder valor a otras manifestaciones humanas que no tienen que ver con la consecución del placer como negación del dolor.

---

<sup>269</sup> «Todos los bienes son nada, el mundo en cualquiera de sus finales una bancarrota y la vida un negocio que no cubre los costes» (WWV, II, §46, 667).

A este respecto es Georg Simmel quien, creo, mejor ha señalado las dificultades del pesimismo schopenhaueriano en relación con su eudemonología. Me centraré en dos argumentos que presenta este autor. El primero de ellos se refiere a la argumentación clásica, recuperada por Schopenhauer, según la cual nuestra existencia es un ansiar constante, de modo que mientras no logramos lo que ansiamos, somos desgraciados, y cuando lo conseguimos, entonces nos resulta indiferente; el punto crítico sería el siguiente:

«El error en que sin duda ha caído aquí Schopenhauer para denunciar como dolor, en interés del pesimismo, al período entero del proceso de voluntad en el que todavía no se posee lo deseado, es éste: el haber dividido la vida con aparente razón lógica en el tener y no tener lo apetecido. [...] Pero Schopenhauer no puede prestar a esta conclusión apariencia lógica si no es trasladando falsamente lo que ocurre en la esfera del tener y no tener exteriores a lo que ocurre en la esfera, aquí decisiva, de los reflejos sentimentales» (Simmel, 2004: 95-96).

La cuestión es para Simmel que, por una parte, la felicidad no está sólo en la posesión de lo deseado, sino también en el proceso de su consecución, lo cual no es óbice para su disfrute una vez logrado, pero, por otro lado, el problema de Schopenhauer es, según Simmel, haber extrapolado la lógica de los bienes externos materiales a la lógica de los estados de ánimo y sentimientos.<sup>270</sup> En este sentido, Schopenhauer habría aplicado esa imagen comercial y su lógica al ámbito de la subjetividad. La crítica de Simmel va más allá al considerar que el error de Schopenhauer consistiría en haber querido vincular dos resultados independientes de su pensamiento: el pesimismo por la omnipresencia del dolor en el mundo y la teoría de la voluntad como verdadero agente más allá de los individuos. El dualismo entre voluntad y representación no podría dar cuenta satisfactoriamente del mundo anímico, que quedaría supeditado a la satisfacción o insatisfacción de la voluntad; el resultado de esto sería, según Simmel, que el eudemonismo de Schopenhauer sería dependiente de su metafísica y no podría trascender su horizonte pesimista.<sup>271</sup>

---

<sup>270</sup> Se trataría de un posible influjo de la formación mercantil o de la condición social de Schopenhauer en su filosofía, hipótesis sugerente desarrollada por críticos como Lukács, curiosamente alumno de Simmel.

<sup>271</sup> «Es un curioso espectáculo ver cómo Schopenhauer, que cuenta entre los espíritus más libres e intelectualmente más puros de los tiempos modernos, se deja llevar aquí de necesidades sistemáticas o de

El segundo argumento que quiero tomar del análisis de Simmel es el siguiente: a propósito de la, según Schopenhauer, imposible compensación del dolor en el mundo, Simmel puntualiza que es una intuición no argumentable y por ello difícilmente criticable, tanto como su contrario, esto es, que la más mínima felicidad en el mundo lo dota de sentido. Pero el caso es que Schopenhauer admite la posibilidad de la felicidad, aunque la debilite calificándola como mera negación del dolor:

«La mera posibilidad de la felicidad, por muy escasa y fragmentaria que de hecho se presente, ilumina la existencia con una luz radiante, cuyo brillo pretende Schopenhauer disminuir con la declaración de que la felicidad no es más que algo negativo, la mera cesación del dolor. Pero ahí está precisamente el punto débil en el pensamiento del filósofo: en ese criterio no se puede fundamentar el pesimismo» (Simmel, 2004: 103).

Para Simmel se trata de una decisión filosófica básica, ligada con el carácter del individuo que reflexiona sobre la cuestión, de modo que en el caso de Schopenhauer el hecho de admitir la posibilidad de la felicidad podría haber puesto en entredicho su pesimismo, si no se hubiese dado el punto anterior: la subsunción de la felicidad y los sentimientos bajo el concepto de voluntad (con todos sus rasgos), forzando la temática a adaptarse al dualismo voluntad-representación, desvirtuando su propia lógica, y prolongando su pesimismo en la reflexión eudemonológica.<sup>272</sup>

En última instancia, la valoración de Simmel está en la línea de la observación de Nietzsche (o más recientemente la propuesta por R. Nicholls y en la cual se sitúa este trabajo), según la cual los problemas de la eudemonología de Schopenhauer se deberían a la presencia de los supuestos de su metafísica de la voluntad, juzgando positivamente sus reflexiones sobre la sabiduría de la vida. No obstante, ¿es posible desligar metafísica y eudemonología, como hemos visto que pretendía Nietzsche? Si eso fuese posible, muy

---

sentimientos para formular una unidad que no hubiese salido de una concepción de su objeto honesta por completo. Si hubiera dejado al sentimiento su propio ritmo, que de hecho no sigue a la lógica de la voluntad, no hubiera podido prolongarse de manera tan simple la metafísica de la voluntad en el pesimismo eudemonista» (Simmel, 2004: 97). Así también lo ve Pleister (Pleister, 1988: 364).

<sup>272</sup> Hay algunas lecturas que tratan de ver en Schopenhauer un defensor del optimismo, como el artículo de Wendel (1912) citado en la bibliografía: según este comentarista, el altruismo de la ética de la compasión, la valoración del goce estético y la orientación cristiana de su filosofía, harían de Schopenhauer una buena muestra del optimismo (Wendel, 1912: 89-90). En una dirección semejante, aunque argumentando de otro modo, se encontrarían Nietzsche (insistiendo en lo positivo que tendría el arte de vivir de Schopenhauer), o ya en la actualidad, D. Cartwright.

probablemente la eudemonología como tal perdería parte de su sentido en tanto que, desde nuestro punto de vista, consiste en una respuesta interna a ciertas dificultades de la ontología y la ética del propio Schopenhauer.

Éste sería el caso del problema del aburrimiento aquí abordado, uno de los dos peligros (junto al dolor) que acechan a la existencia y que emerge en la ontología de la voluntad en el grado superior de su manifestación, la existencia humana. Ante la circularidad apuntada por Urdanibia entre voluntad y aburrimiento, podría verse en los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* un intento de superación de este problema apelando a la eudemonología clásica y a un cierto intelectualismo. Pero además, el modo de abordar el aburrimiento mostraría también una doble implicación socio-política (fuente de la sociabilidad y fuerza generadora -junto con el egoísmo- del Estado) y pondría de relieve las dificultades de sostener el pesimismo, aunque mitigado, al extrapolarlo del plano ontológico-existencial al plano empírico-eudemonológico (como habría señalado especialmente Georg Simmel). Todas estas reflexiones derivan consecuentemente en una concepción crítica de la sociedad, y del mismo modo que, según Simmel, el dualismo voluntad-representación lastra su eudemonología, puede servirnos como hilo conductor para dilucidar la teoría de la sociedad de Schopenhauer.

### 3.2. La sociedad como representación: el sinsentido del honor (§28)

Más allá del problema del aburrimiento, nos enfrentamos a continuación con la vida social como tal y la representación de un individuo ante los demás. Schopenhauer es consciente, también por su propia biografía, de la importancia de los bienes y las propiedades materiales para la consecución de la felicidad; la buena administración de éstos puede facilitar la tranquilidad de ánimo y la dedicación al ocio intelectual que forman parte de la felicidad. Sin embargo, su eudemonología tiene que ocuparse, más que de la administración y gestión económica, de la cuestión de la representación social, esto es, la imagen y el juicio de los otros sobre nuestra persona.

Este tema remite a la distinción ontológica básica entre el mundo como voluntad y el mundo como representación: en cierto modo, se puede pensar que la sociedad, en tanto que conjunto de individuos entrelazados en múltiples relaciones entre sí, puede

apreciarse desde la perspectiva representativa, epistémica, atendiendo a juicios y valoraciones, pero también puede contemplarse como un sistema de fuerzas en acción para el logro de finalidades conscientes e inconscientes para los individuos que protagonizan esa vida social.

Si adoptamos la primera perspectiva (la segunda se abordará en el siguiente apartado), como hace Schopenhauer en el capítulo IV de los *Aforismos*, el primer obstáculo en el camino de la felicidad es la opinión ajena, contra la cual advierte Schopenhauer (de la mano de Horacio) tanto cuando es positiva como cuando es negativa. La argumentación de Schopenhauer recurre al plano fenomenológico; nuestra representación sólo es real en la conciencia ajena, en la que se entreteje con conceptos e imágenes a las que somos asociados, pero que poco o nada tendrían que ver con nuestra personalidad vivida por nosotros:

«El lugar de lo que somos *para otros* es la conciencia ajena [*fremde Bewusstseyn*]: es la representación bajo la que aparecemos en ella junto a conceptos que se le aplican a ésta. Pero esto es algo que no está presente ante nosotros de forma inmediata, sino que lo está de forma mediata, en tanto que a través de ella se determina el comportamiento de los demás hacia nosotros. Y esto mismo sólo entra en consideración en la medida en que tiene influencia sobre algo a través de lo cual pueda modificarse lo que somos *en y para nosotros mismos*» (PP, I, 351).

Este texto de Schopenhauer muestra de nuevo la fuerza que tiene la distinción ontológica entre voluntad y representación también en los *Aforismos*; en este caso, dicha dualidad se articula como el ser *para sí* y el aparecer *para otros*. Sin embargo, se admite la posibilidad de una comunicación e influencia entre los dos ámbitos. Si bien la recomendación de Schopenhauer es la máxima indiferencia posible ante la opinión y el juicio ajenos, se plantea una vía de influencia bajo dos supuestos: en primer lugar, el efecto causal de esas representaciones sobre la conducta ajena respecto a nosotros y, en segundo lugar, que esa conducta afecte a algo que pueda modificar nuestro modo de ser *para nosotros mismos*, en terminología del propio Schopenhauer.

En cuanto al primer supuesto, cabe señalar que se trata de un supuesto idealista en tanto que explica la acción humana como el resultado de unas valoraciones u opiniones conscientes, dejando de lado la posibilidad de motivaciones inconscientes (aunque el

propio Schopenhauer lo plantee en otro lugar), o la posibilidad de invertir el esquema causal, de modo que las valoraciones y representaciones no sean más que el resultado de unas relaciones sociales condicionadas por otros factores, o sintetizar ambas perspectivas (idealista y materialista). Pero además de este primer supuesto sobre la acción social, Schopenhauer deja entrever la posibilidad de una influencia del juicio ajeno si el comportamiento resultante modifica en algún sentido lo que somos para nosotros. A primera vista, podemos pensar que se trata de una posible inconsecuencia de la articulación entre metafísica, ética y eudemonología, pues Schopenhauer ha insistido vehementemente en la imposibilidad de modificar nuestro carácter y en el innatismo del carácter empírico.

No obstante, hemos de tener en cuenta de nuevo el concepto de carácter adquirido como conocimiento de sí para dotar de sentido esta reflexión sobre la influencia del juicio ajeno sobre nuestra personalidad: dicha valoración ajena puede modificar nuestro ser *para nosotros* no en sentido ontológico, sino en el sentido de que puede iluminar nuestra forma de comprendernos a nosotros mismos, de modo que la opinión de los otros puede tener cierta fuerza performativa siempre y cuando influya sobre nuestro propio autoconocimiento. En el esquema de Schopenhauer esta performatividad está limitada por la distinción ontológica entre voluntad y representación (la voluntad, a lo sumo, se expresa en el plano de la representación, pero lo que ocurre en éste no influiría en aquélla), y también por la consiguiente teoría del carácter, según la cual el carácter empírico es expresión inmutable e innata del carácter inteligible o voluntad, de tal modo que sólo el carácter adquirido o conocimiento de sí hace posible la transformación y variación de las acciones de un mismo individuo (véase también sobre la relación del honor con este tema de la representación Lütkehaus, 2006: 97).

Ahora bien, hay que destacar lo siguiente: Schopenhauer ha dividido los bienes de la eudemonología entre ser, tener y representar, pero en algún momento llega a identificar los dos primeros, el ser y el tener, como la fuente de la felicidad frente al ámbito de la representación:

«En cualquier caso, se le indica un recurso miserable a aquel que no encuentra su felicidad en las dos clases de bienes ya tratados y tiene que buscarla en esta tercera, esto es, no en lo que es



realmente, sino en lo que es en la representación ajena. Porque la base de nuestra esencia en general, y en consecuencia de nuestra felicidad, es nuestra naturaleza animal» (PP, I, 351).

Por una parte, se muestra la propiedad (el tener) como una extensión de la personalidad, del ser del individuo, concepción que emergerá en pleno desarrollo en la teoría política de Schopenhauer. Pero, por otra, y esto es más importante ahora, en este texto se destaca la referencia a la naturaleza animal del ser humano, lo que es un indicio de la posición cínica de Schopenhauer y que supone la asunción de un punto de vista crítico con los valores sociales, en concreto, el honor, el orgullo, la vanidad y la fama: la felicidad humana no es muy distinta de la animal y se basaría en la satisfacción de unas mismas necesidades. Por ejemplo, la diferencia entre orgullo y vanidad es establecida por Schopenhauer de acuerdo con el criterio dualista interior/exterior o individuo/sociedad, de modo que esto implica una valoración negativa de la vanidad por comparación con el orgullo:

«En consecuencia, el orgullo [*Stolz*] es la alta estima de sí mismo que surge del *interior*, y por tanto directa; por el contrario, la vanidad [*Eitelkeit*] es el ansia por conseguirla desde el *exterior*, esto es, indirectamente» (PP, I, 356).

En cierto modo, Schopenhauer elogia el sentimiento del orgullo en tanto que surge de la consciencia de posesión de un atributo bien valorado, criticando la falsa modestia y defendiendo la necesidad de reconocer los propios méritos; pero a la vez aprovecha esta digresión sobre el orgullo para mostrar su nominalismo radical y su antiolectivismo, aspectos patentes en su concepción de la historia como disciplina, especialmente en WWV, II, §38. En este caso el punto de ataque es el orgullo nacional, la soberbia y la alta estima hacia uno mismo en tanto que miembro de una nación; para Schopenhauer, este sentimiento de orgullo colectivo, vinculado al nacionalismo, es índice de cierta falta de propiedades individuales de las que sentirse orgulloso: el orgullo por formar parte del colectivo revela la vacuidad de los individuos particulares.

Esta tesis tiene una fuerte connotación polémica tanto filosófica como políticamente: filosóficamente, contra el nacionalismo teorizado por su maestro Fichte, políticamente, Schopenhauer aprovecha para atacar los movimientos demócratas de su

momento histórico. Para realizar este segundo paso, se produce una asimetría importante: respecto de los colectivos no cabe el sentimiento de orgullo positivo, pero sí el de crítica y desprecio, es decir, no se les puede atribuir cualidades positivas, pero sí negativas, con lo cual el nominalismo según el cual el refugio en la abstracción colectiva es resultado del vacío individual, es matizado siempre y cuando al colectivo se le atribuyan propiedades negativas. Éste es el ejemplo de la valoración que hace Schopenhauer de los ingleses frente a los alemanes, comparación que muestra esta inconsistencia de asimetría negativa, un cierto patriotismo de Schopenhauer y también su posición política anti-democrática:

«Por ejemplo, por eso, se encontrará entre cincuenta ingleses a duras penas más de uno que esté de acuerdo, cuando se habla de la estúpida y degradante mojigatería de su nación con el desprecio que se merece. Los alemanes están libres del orgullo nacional y proporcionan así una muestra de su famosa honestidad; al contrario que aquellos de entre ellos que fingen un tal orgullo y lo aparentan de un modo ridículo, como hacen casi siempre los “hermanos alemanes” y los demócratas, que agasajan al pueblo para corromperlo. [...] Por demás, la individualidad predomina de largo sobre la nacionalidad y en una persona en concreto aquélla merece mil veces más consideración que ésta. Nunca se podrá ensalzar mucho el carácter nacional sinceramente, puesto que trata de la cantidad. Más bien la limitación, la absurdidad y la maldad humanas aparecen en todos los países bajo una forma particular y a ésta se le llama carácter nacional» (PP, I, 358).

Así pues, la no admisión de atribuciones colectivas y su nominalismo antiolecolectivista, encuentra un límite claro en su pesimismo: los únicos predicados legítimos para los colectivos humanos son los negativos, de modo que la única forma de hablar del carácter nacional es por los defectos de esas colectividades. Pero además, este texto muestra la desconfianza radical de Schopenhauer hacia los movimientos democráticos por entender que no son más que demagógicos y que se aprovechan de la ignorancia popular.

Ahora bien, aunque la definición del orgullo permite extraer estas consideraciones sociológicas y en cierta medida políticas, en los *Aforismos* hay que destacar especialmente la crítica del honor, crítica que está esbozada ya en los fragmentos póstumos de los años 1820-1830, que constituyen un esbozo ensayístico sobre el honor

(HN, III).<sup>273</sup> Nuestra intención es atender a las implicaciones sociológicas de las reflexiones sobre el honor, que parten de la siguiente definición:

«Objetivamente el honor es la opinión de otros sobre nuestro valor, y subjetivamente nuestro temor ante esta opinión. A título de esto último tiene a menudo un efecto muy saludable, aunque en modo alguno puro moralmente, en el hombre de honor. [...] El ser humano por sí sólo es capaz de muy poco y es un Robinson abandonado: solo en comunidad con los otros es y puede muchas cosas» (PP, I, 359-360).

En primer lugar, hay que señalar la doble perspectiva, objetiva y subjetiva, de la que se sirve Schopenhauer en este texto: según la objetiva, el honor no sería sino la valoración ajena acerca de nosotros, mientras que la subjetiva consistiría en el temor que le correspondería por parte de los individuos particulares. Esto revela que el honor supone en cierto sentido un medio de control y censura social mediante el temor. Pero además, en segundo lugar, cabe observar que ese efecto del temor sobre los individuos en absoluto posee un carácter moral, esto es, únicamente derivado de la compasión, sino que más bien tiene un efecto de tipo sociológico (respeto y contención en las relaciones sociales) o incluso eudemonológico, a saber, facilita el logro de la tranquilidad de ánimo y la satisfacción que forman parte de la felicidad. Y, por último, el honor está ligado a la vergüenza como valor social. Si tiene este efecto eudemonológico y sociológico es porque Schopenhauer reconoce la necesidad de la vida comunitaria para el ser humano, pese a ser un crítico desconfiado y radical de la vida social que considera que únicamente en soledad se puede conseguir el objetivo de su eudemonología, en definitiva, la felicidad como fenómeno negativo, la máxima reducción posible de dolor. Ahora bien, es importante insistir en este último punto, puesto que Schopenhauer afirma que el individuo que vive en comunidad es y puede hacer muchas más cosas que solo (*nur in der Gemeinschaft mit den andern ist und vermag er viel*), está admitiendo las virtualidades y potencialidades que se generan en sociedad y que la vida retirada no permite desarrollar en un doble sentido, a saber, en aquello que uno es, aquello que lo constituye, y en aquello que es capaz de hacer, de sus capacidades y habilidades.

---

<sup>273</sup> A juicio de Lütkehaus en este esbozo hay más ideas incluso que en el texto publicado en PP (Lütkehaus, 2006b: 95).

Bajo este punto de vista el honor se presenta como un fenómeno propio de la eudemonología o incluso de la teoría de la sociedad de Schopenhauer, tanto por su propia definición como por sus efectos sobre el sujeto afectado, pero no hemos de olvidar la conexión, aunque él trate de negarla en el prólogo a los *Aforismos*, entre eudemonología y el resto de su sistema (metafísica, ética, estética). En concreto, el asunto del honor está estrechamente ligado a un aspecto de su ontología del que ya nos hemos ocupado repetidamente, a saber, la teoría del carácter:

«Pero el honor descansa siempre, en última instancia, sobre la convicción en la inmutabilidad del carácter moral, por la cual una única mala acción garantiza la misma índole moral para todas las acciones siguientes, tan pronto como se den circunstancias semejantes» (PP, I, 361).

Así pues, se plantea aquí la posibilidad de un vínculo de fundamentación entre eudemonología y ontología, pero no se trata sólo de una problemática sobre la estabilidad del sistema o el acierto de la visión sobre su propia filosofía por parte de Schopenhauer, sino que implica una tensión en el interior del plano eudemonológico: el honor se puede perder con una sola acción que provoque una mala opinión de los demás, porque una mala acción supone que las siguientes serán de la misma naturaleza, si se dan las mismas circunstancias. Esa acción, en definitiva, habría revelado el carácter de fondo de ese individuo y el honor no se puede recuperar; ésta es la consecuencia de la teoría ontológica del carácter aplicada a la cuestión del honor. La sanción social (o penal) no podría nunca restablecer la imagen pública, del mismo modo que no puede modificar la esencia del carácter empírico del individuo (reflejo del carácter inteligible o voluntad), por mucho que éste haya logrado un mayor conocimiento de sí (carácter adquirido).

Esto último se aplica especialmente a uno de los tipos de honor a los que se dedica Schopenhauer, el honor civil. Junto a éste trata también del honor de cargo, el honor sexual, el caballeresco y el honor nacional. Para nuestro propósito son de interés crucial el primero, el honor civil, y el penúltimo, el honor caballeresco, aunque no renunciaremos a hacer algunas observaciones sobre los otros tipos, en la medida en que sean relevantes para las tesis aquí defendidas.

Según el propio Schopenhauer, el honor cuyo ámbito de acción es mayor es el primer tipo, el honor civil, puesto que se podría aplicar a cualquier individuo en tanto que miembro de una sociedad y súbdito de un sistema de derecho:

«El honor civil [*bürgerliche Ehre*] tiene la esfera más amplia: éste consiste en la presuposición de que respetamos incondicionalmente los derechos de todos y, por tanto, nunca nos serviremos de medios injustos o no permitidos legalmente en nuestro provecho. Es la condición para la participación en cualquier relación pacífica» (PP, I, 360-361).

De este modo, el honor civil se define como el respeto por los derechos de los demás ciudadanos, constituyendo así el nivel cero de la sociabilidad, su condición de posibilidad, sin la cual no se podría tomar parte en eso que Schopenhauer ha llamado «relación pacífica [*friedlicher Verkehr*]». Siendo así, la teoría de la sociedad requiere de este sentimiento de honor civil e implica también que la teoría del derecho necesita de este respeto mutuo entre los ciudadanos para mantener la estabilidad social: es en este sentido que lo he denominado el nivel cero de la sociabilidad, ya que es este miedo subjetivo a la opinión de los demás, el honor, lo que pone las bases para el respeto por los demás, así como supone un acicate a la sociabilidad de los individuos (más allá de las necesidades y posibilidades que no desarrollaría en la vida retirada).

En consecuencia, se puede apreciar que la argumentación de Schopenhauer sobre el honor viene a matizar su concepción tan negativa de la vida social, reconociendo el valor indirecto que tiene en tanto que opinión ajena que puede influir sobre nosotros, como se vio *supra*:

«El valor del honor es sólo mediato. [...] Puesto que, en el estado civilizado [*im civilisierten Zustande*], sólo debemos a la sociedad la propiedad y la seguridad, también necesitamos a los otros en cualquier empresa y tenemos que ganarnos su confianza para que se embarquen con nosotros, así su opinión sobre nosotros nos es de gran valor, aunque sólo mediato: no le puedo reconocer un valor inmediato» (PP, I, 362-363).

Más allá del carácter mediato de la influencia del honor, cabe destacar el análisis que ofrece Schopenhauer en este texto sobre el estado de civilización de su época: se apreciará un claro evolucionismo en su teoría de la civilización y sobre todo con el fin de

criticar el honor caballeresco como pervivencia del pasado medieval europeo. Como consecuencia de vivir en ese estado civilizado de tipo burgués, Schopenhauer reconoce que los dos valores sociales de mayor rango en él son la propiedad y la seguridad, valores típicamente burgueses, pero va un paso más allá y considera no sólo que la sociedad los tiene que garantizar mediante la institución del Estado (presente entre líneas en el texto citado), sino también que esa sociedad civilizada burguesa promueve eminentemente las relaciones mercantiles entre los ciudadanos, de tal modo que el valor del honor es mediato en este sentido pragmático y comercial: el honor influye sobre los individuos en la medida en que les interesa tener una buena imagen pública con el fin de ganarse la confianza de los demás e implicarlos en sus empresas y relaciones socio-económicas, como se desprende de la referencia a la propiedad y la seguridad. Este punto de vista pragmático-mercantil sobre el honor no sería incompatible con el cinismo clásico reivindicado por Schopenhauer, y es por esto que cita un breve texto de Cicerón que se refiere a Diógenes y Crisipo, quienes defendían que el único valor de la buena fama u honor es la utilidad social que se les pueda extraer (PP, I, 363).

Respecto al honor de cargo las indicaciones de Schopenhauer son muy breves,<sup>274</sup> centrándose sobre todo en que reside en la consideración de los subordinados y de los responsables sobre las capacidades intelectuales y morales de un individuo en un cargo determinado. En este caso, es el propio cargo el que exige un cierto respeto hacia la figura que lo ocupa, de la misma manera que ésta ha de honrar el cargo que ocupa adecuando su comportamiento a las exigencias que éste requiere.

En lo que se refiere al honor sexual, topamos aquí con la misoginia de Schopenhauer, intentando justificar ontológicamente la subordinación de la mujer al varón, especialmente vinculando el honor femenino a los fines reproductivos de la especie, esto es, en última instancia a la voluntad que ella encarna y también viendo en este honor una herramienta para la estabilidad de la organización social. No obstante, hay

---

<sup>274</sup> De hecho, en la primera edición de los *Parerga*, reproducida por Lütkehaus en su edición, tan sólo hace referencia a este honor de cargo (*Amts-Ehre*) en un par de líneas, mientras que en la edición de Hübscher, que remite a la preparada por Julius Frauenstädt, se desarrolla este tema en algo más de una página. En el texto póstumo HN, III, *Adversaria* (1828), §69, se encuentra el esbozo del ensayo sobre el honor en el que se desarrolla bastante más esta cuestión del honor de cargo. Estaba previsto que este breve ensayo, proyectado como texto independiente, aunque luego incorporado a los *Aforismos*, estuviera encabezado por la famosa sentencia de Gracián: «Lo bueno, si breve, dos veces bueno; y aun lo malo, si poco, no tan malo: más obran quintas esencias, que fárragos».

que tener en cuenta que este fin pragmático del honor sexual es común a todas las formas de honor; como ya había comentado el propio Schopenhauer con anterioridad, el honor se basa en criterios de utilidad (PP, I, 363).

Así pues, las tres formas anteriores son, según Schopenhauer, universales en cuanto su extensión socio-cultural, afirmación que no entraremos a discutir, pues nos alejaría de las coordenadas de nuestro objetivo y para la dilucidación de algo semejante a una teoría de la sociedad en Schopenhauer, es más importante atender a la cuarta forma, el honor caballeresco, cuya crítica aporta luz sobre la teoría de la sociedad y la filosofía política latente en estos *Aforismos*. En primer lugar, abordaremos las características principales de este tipo de honor, para luego, estableciendo su clara oposición al honor civil o burgués (justificado por Schopenhauer), analizar los diferentes argumentos mediante los que lo critica y que revelan una concepción (que casi podría calificarse de síntesis liberal-conservadora) de la sociedad.

Si pasamos a esta cuestión del honor caballeresco, éste se regiría [1] no por el principio según el cual el honor depende de la opinión de otros sobre uno mismo, como había definido Schopenhauer, sino de las manifestaciones y afirmaciones sobre uno, independientemente de si el que las enuncia cree en ellas o están o no fundamentadas. De este modo, por una parte, la retractación de una afirmación ofensiva sería suficiente para evitar el conflicto, haya cambiado o no la opinión privada del sujeto que la enunció; pero, por otra, la insinuación más infundada, como un rumor, es suficiente para provocar una disputa o un duelo.<sup>275</sup> Además, este honor [2] se fundaría en un principio de pasividad, en tanto que su vulneración depende no tanto de las acciones que se llevan a cabo cuanto de aquello que le ocurre, le pasa o sufre el sujeto, pasividad que sería complementaria de la idea de la presunción de culpabilidad, esto es, hay que demostrar la propia inocencia, se parte de la culpabilidad como de un hecho que le acontece al individuo, por la causa que

---

<sup>275</sup> Una crítica del duelo muy cercana a la de Schopenhauer se puede encontrar en Mariano José de Larra, cuyo artículo «El duelo» condensa los argumentos contra esta costumbre que Schopenhauer expone en estos *Aforismos*. Es un hecho que Schopenhauer conocía la obra de Larra, aunque no se puede afirmar que hubiera leído este artículo en concreto, pues el artículo de Larra data de 1835, mientras que el esbozo de Schopenhauer referente a un ensayo póstumo sobre el honor, fuente de este apartado de los *Aforismos*, fue redactado en 1828, con cuyas ideas no podría dejar de estar de acuerdo (esto muestra la afinidad que Schopenhauer sentía al leer las obras de Larra): el origen medieval del duelo, la irracionalidad de que el ofendido, que no falta al respeto, sea a la vez el infamado, la poca efectividad de la ley contra una costumbre arraigada, etc. Véase M. J. de Larra, «El duelo», *Artículos*. Madrid: Cátedra, 1994, pp. 318-325.

fuera, bien un rumor, bien una acusación explícita. En consecuencia, [3] el modo de dirimir estas disputas es el duelo, [4] y la forma de expresar el propio honor caballeresco es la arrogancia del insulto y la puesta en duda del honor de los demás. Esta lógica se completa con la idea de que [5] la instancia a la que se apela es el derecho del más fuerte, el cual no es derecho alguno, argumenta Schopenhauer, y [6] recurre como forma de crédito y garantía a la palabra de honor, frente a la escrupulosidad jurídica del honor civil que articula sus relaciones mediante el derecho.

El propio Schopenhauer, tras ofrecer estos seis aspectos definitorios del honor caballeresco, ofrece una serie de argumentos en contra de su validez:

a) Uno de los modos de criticar esta forma de honor es mediante un argumento de tipo culturalista; esto es, en otras sociedades sólo se conocería el primer tipo de honor, el honor civil, siendo el caballeresco propio de una sociedad feudal, cuyo fundamento habría dejado de existir:

«Todos ellos no conocen otro honor que el analizado en primer lugar [el honor civil]. Entre todos ellos el hombre vale por lo que manifieste su acción y su omisión, pero no por lo que a alguna lengua suelta le apetezca decir de él» (PP, I, 372-373).

El soporte de esta afirmación tiene que ver, como tantas otras argumentaciones de los *Aforismos*, con el legado clásico: Platón, el Sócrates de Diógenes Laercio, Séneca o alguna anécdota de Diógenes de Sínope son las fuentes con las que Schopenhauer muestra que hay alternativas factibles y filosóficamente justificadas al *point d'honneur* caballeresco. Ahora bien, a este argumento de tipo culturalista, tomando como referencia una determinada visión del mundo clásico y helenístico, adjunta Schopenhauer otras réplicas como la siguiente:

b) Una crítica genealógico-histórica que incide en la falta de fundamentación antropológica del honor caballeresco; éste no tendría en cuenta la verdadera naturaleza humana, basada en el dualismo intelecto-voluntad y en la ciega primacía de la segunda (aspecto que reaparecerá en el argumento propiamente antropológico [e]), sino que sería



un subproducto de una época de sumisión y falta de libertad de pensamiento, aspecto que aleja a Schopenhauer del romanticismo medievalista tan de moda en su época.<sup>276</sup>

«El principio del honor caballeresco en modo alguno puede ser un principio originario fundado en la naturaleza humana misma. Es un principio artificial y su origen no es difícil de encontrar. Es obviamente un vástago de aquella época en la que los puños se usaban más que las cabezas, y los párrocos tenían a la razón encadenada, esto es, de la estimada Edad Media y su nobleza» (PP, I, 375).

c) En la misma línea que los dos argumentos anteriores, otra vía de crítica al honor caballeresco tiene que ver con el mecanismo de cohesión social que implica el desarrollo de esta forma de honor. En este sentido, se trata ahora de un argumento psico-sociológico, según el cual, el honor civil fomenta las relaciones pacíficas y la confianza entre conciudadanos, mientras que el honor caballeresco tiende a articular las relaciones sociales basándose en sentimientos de temor y odio, mecanismo de cohesión social que no permite una estabilidad a largo plazo:

«El núcleo del asunto es el siguiente: así como el honor civil, que tiene como objetivo la relación pacífica con otros, consiste en su opinión sobre nosotros de que merecemos *confianza* completa, porque respetamos incondicionalmente los derechos de cada cual, el honor caballeresco consiste en que los otros opinen que somos de *temer*, porque estamos dispuestos a defender incondicionalmente nuestros derechos» (PP, I, 376).

Este argumento, pues, concierne al contenido psicológico de la creencia que se quiere provocar en los otros y en las consiguientes formas de sociabilidad: la confianza y el respeto propios del honor civil, que son defendidos aquí por Schopenhauer como los elementos de cohesión social propios de una sociedad estable, frente al temor y la intransigencia, propios del honor caballeresco.

En cuarto lugar, d) encontraríamos una crítica político-jurídica del honor caballeresco: la institución del Estado moderno convierte en un absurdo jurídico la

---

<sup>276</sup> Lütkehaus ha insistido en que estas notas sobre el honor muestran a un Schopenhauer alejado del romanticismo y mucho más afín al espíritu ilustrado. En esta oposición emergería la figura de Fichte, quien habría dignificado el concepto de honor, de manera que esta crítica al honor sea también indirectamente una polémica con Fichte (Lütkehaus, 2006b: 93-94).

defensa de algo así como un honor caballeresco, de tipo privado, y que sólo acepta la fuerza como medio de dirimir sus lances. Con Max Weber, Schopenhauer podría decir que el monopolio de la violencia legítima en un territorio determinado es propio del Estado moderno deslegítima y proscribire cualquier forma de actuación como la prevista en el honor caballeresco, concretamente, en el duelo:

«Pero en el estado de civilización, en la que el Estado ha asumido la protección de nuestra persona y nuestra propiedad, ya no encuentra ninguna aplicación, y se mantiene ahí, como los fuertes y torres de vigilancia de la época del derecho del más fuerte, inservibles y abandonados, entre campos labrados y dinámicas carreteras, o incluso vías de ferrocarril» (PP, I, 376).

Es significativo que se mencione como la principal finalidad del Estado la defensa y protección no sólo de la persona física del súbdito o del ciudadano (dejemos abierta esta cuestión), sino también de la propiedad, valor típicamente burgués y liberal, siendo el liberalismo una perspectiva política que tendrá su influencia en el pensamiento socio-político explícito de Schopenhauer.<sup>277</sup> Bajo este punto de vista, el honor caballeresco sería un vestigio, o incluso un obstáculo para el desarrollo de la política estatal y su administración del derecho y la justicia.

Ahondando en esta misma perspectiva, Schopenhauer insiste en el peligro del conflicto civil, de la aparición de un Estado dentro del Estado, al modo de una red de articulación de derechos y administración de servicios que ponga en peligro la legitimación y el sentido del Estado burgués (con el modelo del honor civil) que está planteando como modelo teórico en estos textos de los *Aforismos*:

«Además es escandaloso que aquel principio y su absurdo código funde un Estado dentro del Estado que, no reconociendo otro derecho que el derecho del más fuerte, tiraniza mediante dicho código a las clases a él sometidas» (PP, I, 383).

De acuerdo con este texto, la erradicación del honor caballeresco tendría que empezar con la reeducación de las clases superiores (piénsese en la nobleza rural prusiana del siglo XIX, los *Junker*), de acuerdo con los principios de la burguesía mercantil, que

---

<sup>277</sup> Ver, por ejemplo, argumentaciones como las de Wolf, 1997 o Hopf, 1982.

en definitiva son los que parece defender Schopenhauer aquí. En algunos textos, Schopenhauer da a entender que sobre las clases superiores se produce una fuerte presión social, pues se espera que se rijan por ese código caballeresco, produciendo una situación de angustia que podría salvarse mediante la conversión de esta clase social en clase burguesa propietaria (aquí podemos encontrar en mantillas algo así como una teoría del cambio social). Además, por otra parte, es evidente la crítica al derecho del más fuerte como una forma espúrea de derecho: el *Faustrecht* o derecho del más fuerte no sería más que el reinado de la brutalidad, y más bien sería un *Faustehre*, esto es, un honor del puño o de la fuerza, y en modo alguno una forma de derecho.<sup>278</sup> Es precisamente la crítica a la concepción naturalista del derecho, en el sentido de derecho como poder o fuerza, lo que está en la base de la oposición al honor caballeresco.

Pero en el nivel de la fundamentación no sólo encontramos su teoría del derecho, a la que habremos de volver, sino también, como se ha apuntado *supra*, e) una determinada visión de la naturaleza humana. Éste sería el quinto argumento en contra del honor caballeresco:

«Pero el honor caballeresco [...] se ha ensalzado hasta devenir en una sobreestimación del valor de la propia persona completamente inadecuado a la naturaleza, constitución y destino del ser humano, al punto que se eleva hasta una suerte de santidad y en consecuencia encuentra insuficiente la pena del Estado por los pequeños agravios del mismo, de tal manera que este tipo de honor se hace cargo de la pena, y por cierto siempre sobre el cuerpo y la vida del ofensor» (PP, I, 377).

La crítica de Schopenhauer consiste en la denuncia de la beatificación del ser humano, un optimismo antropológico que tendría un corolario difícil de aceptar en el ámbito de la teoría penal: el castigo estatal sería insuficiente, la institución del Estado no tendría legitimidad para establecer la pena de ese ser bueno por naturaleza, arrogándose ese privilegio el propio honor caballeresco. En definitiva, esta deslegitimación de la función penal del Estado está fundada en una crítica de carácter antropológico, puesto que según Schopenhauer:

---

<sup>278</sup> A propósito de esta crítica del honor caballeresco, Schopenhauer critica a su, admirado en otros asuntos, Rousseau por haberse dejado llevar por la superstición del honor caballeresco en el *Emilio*.

«Incluso una mirada imparcial a la naturaleza del ser humano nos enseña que el golpear le es tan natural como el morder a las fieras o el embestir a los astados: es precisamente un animal que golpea [*ein prügelndes Tier*]» (PP, I, 381).

Esta definición del ser humano como animal que golpea es un elemento a tener en cuenta en la articulación de su pesimismo existencial y su concepción de la sociedad como colectividad en la que la violencia potencial latente requiere de un férreo control del Estado. Como ya había ensayado en su escrito sobre el fundamento de la moral, esta definición del ser humano deviene en una crítica del concepto kantiano de dignidad humana: ésta no sería más que una superstición procedente del pensamiento religioso que nos considera criaturas divinas, pero el paradigma de Schopenhauer se encuentra en las antípodas de éste, pues justifica plenamente el castigo físico sobre quien no atiende a razones aduciendo la naturaleza animal y semi-diabólica de los humanos.

De acuerdo con estas críticas al honor caballeresco (a-e), observamos que muchas de ellas, como este último caso, se apoyan en supuestos de tipo metafísico propios del sistema desarrollado en *El mundo como voluntad y representación*. Esto supone una carga en la argumentación propiamente eudemonológica, en tanto que introduce unas tesis no suficientemente fundadas en la experiencia cotidiana en un discurso que pretende partir de ésta, como se planteaba en el prólogo de los *Aforismos*, y evitar el “escándalo metafísico” de la voluntad. Ahora bien, esto ocurre con algunas otras temáticas desarrolladas en la eudemonología, pero la crítica del honor caballeresco nos permite establecer un vínculo entre esa fundamentación metafísica y las consideraciones sociológicas que hacen más inteligibles sus tesis sobre política. Es en este sentido que Schopenhauer considera que la filosofía como discurso racional no puede dejar de lado la crítica al honor caballeresco, por todos los argumentos que se han presentado aquí, pero especialmente por un imperativo exigido por su eudemonología: el ideal de autarquía está vinculado con la idea de felicidad y de auto-satisfacción, con un contento y aprecio de sí que ha de servir como antídoto frente a la lógica de la ofensa y la injuria propia del honor caballeresco.

Pero aún así, en la consideración de la sociedad como ámbito de representación, cabe añadir dos consideraciones más: una respecto a una forma de honor colectivo, el honor nacional, y una segunda sobre la distinción entre honor y fama.

En lo que se refiere al primer punto, el honor nacional, Schopenhauer lo concibe como una síntesis del honor caballeresco y el honor civil:

«El *honor nacional* es el honor de todo un pueblo en tanto que forma parte de la comunidad de los pueblos. Puesto que en ésta no hay otro foro más que el de la violencia y, por consiguiente, todo miembro de la misma tiene que proteger su derecho, el honor de una nación consiste, no únicamente en la opinión heredada de que es digna de confianza (crédito), sino también en que es temible: por tanto, nunca puede dejar impunes ataques a sus derechos. Así, aúna el punto de honor del honor civil con el del honor caballeresco» (PP, I, 387).

Si el honor nacional tiene esta doble naturaleza es, entre otros motivos, porque en ese ámbito internacional el principio rector es el de la fuerza. La confianza, propia del honor civil, no sería suficiente para dirimir conflictos y situaciones propias del ámbito internacional, y por ello se requeriría ese elemento característico del honor caballeresco, la fuerza física o la violencia. Este planteamiento refleja el estatuto de las relaciones internacionales que plantea Schopenhauer: son básicamente relaciones de fuerza, de modo que la idea de un derecho internacional no será más que un ideal de difícil concreción, si no quimérico.

Ahora si pasamos al segundo punto antes mencionado, la diferenciación entre fama y honor, hay que señalar que el honor es considerado como factor necesario de una personalidad completa, es un mínimo común a todos los individuos, aunque es frágil y, por ello, su pérdida hundiría al sujeto por debajo del nivel socialmente admisible, pero que la fama, por el contrario, convierte a un individuo en una excepción, lo hace destacar por encima del resto. De nuevo, Schopenhauer expresará esta idea de acuerdo con el dualismo positivo-negativo:

«El *honor* tiene, en cierto sentido, un carácter *negativo*, en oposición a la *fama*, que tiene un carácter *positivo*. Porque el honor no es la opinión sobre unas propiedades particulares que corresponden únicamente a este sujeto, sino sólo sobre las que, según la regla, se le presuponen y que tampoco le deben faltar. Éste tan sólo dice que este sujeto no supone ninguna excepción;

mientras que la fama dice que éste lo es. Por eso, la fama primero tiene que conquistarse; por el contrario, el honor tan sólo requiere no perderse» (PP, I, 361).

Además, la fama sería relativa, pues es un factor dependiente del contexto social y lo que es más importante para Schopenhauer: lo central es el motivo de la fama, no la fama misma. Es inevitable caer en la tentación de extrapolar las reflexiones de Schopenhauer sobre la fama a su propia experiencia biográfica, puesto que él mismo lo hace y se plantea los posibles motivos del fracaso de su *opera prima*, hasta tal punto que estas reflexiones no sólo consisten en una amarga diatriba contra los profesores de filosofía y los filósofos del momento, sino que en esas críticas se puede apreciar una potente paradoja: la incongruencia de la vulpeja que se queja y rechaza unas uvas que dice están verdes sólo después de fracasar en su intento de alcanzarlas, pero que en su argumentación utiliza todo su bagaje filosófico como medio de inmunizarse ante el fracaso. Así cobra sentido la declaración de Schopenhauer según la cual su filosofía no le reportó ningún beneficio, pero al menos le habría servido como medio para ahorrarse, o más bien intentar superar, algunos disgustos.

A continuación, dejaremos de lado la cuestión de la sociedad como ámbito de representación y nos ocuparemos de la sociedad en tanto que ámbito de manifestación, expresión y lucha de la voluntad consigo misma.

### 3.3. La sociedad como voluntad: cohesión y coacción social (§29)

En la construcción de la eudemonología, Schopenhauer no sólo va a considerar la sociedad como conjunto de representaciones, como un ámbito en el que se ponen en juego reputaciones, opiniones, honores, famas y vanidades, sino especialmente como un ámbito en el que, más allá de este nivel representativo, se expresa esa esencia del mundo que rige las acciones de los humanos, la voluntad. En definitiva, la sociedad sería el resultado de la interacción de instintos, pasiones, sentimientos, afecciones y emociones que mueven a los seres humanos. En el trasfondo de esta posición opera la antropología pesimista que tiñe la eudemonología de Schopenhauer.

Así, la sociedad habrá de concebirse como un intento constante de adecuar y compatibilizar todas estas fuerzas irracionales que se encuentran en el fondo de las

acciones humanas, pese a su aparente racionalidad, de modo que la represión de esos instintos, esto es, la coacción sobre la voluntad será la constante de toda sociedad:

«Además toda sociedad exige necesariamente una acomodación y templanza mutua: por ello, cuanto más grande, más tediosa es. Uno solo puede *ser él mismo* por completo en tanto que está solo; quien no ama la soledad, no ama tampoco la libertad, puesto que sólo se es libre cuando se está solo: la coacción es la inseparable compañera de la sociedad» (PP, I, 416).

De nuevo, Schopenhauer expone la antinomia entre sociedad y soledad, entendida ésta como autarquía y única posibilidad de libertad. La noción de desarrollo de la propia identidad como autenticidad es crucial en este texto: el ser uno mismo, el desarrollo de la propia personalidad o carácter, sólo es posible en el ámbito de la privacidad. A propósito de esta dialéctica sociedad-soledad, Safranski ha comentado que los *Aforismos* nos ofrecen un auto-retrato del propio Schopenhauer en su vejez intentando llevar consigo la máxima soledad posible al ámbito social en el que al fin logró irrumpir con fama. Este ideal de autarquía clásica lo encuentra también en Chamfort y La Bruyère, a quienes vincula con el cinismo clásico, proponiendo una especie de filiación de su propio pensamiento: «“Todos nuestros males vienen de no poder estar solos”, dice La Bruyère. Tener tanto en sí mismo que no se necesite a la sociedad es ya por esto mismo una gran suerte, porque casi todos nuestros sufrimientos surgen de la sociedad» (PP, I, 420).

En consonancia con esto, es la coacción y represión de la voluntad (como afectividad del individuo) lo que permite la vida social, pues estaría en lucha consigo misma utilizando a los individuos como instrumentos de su absurdo, concepción de la sociedad que lo acercará al modelo de Hobbes, a quien se referirá a este respecto tanto en los *Aforismos* como en el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*.

Ahora bien, no sólo se trata de reivindicar la necesidad de instituciones sociales coercitivas que permitan la vida social, sino también de incidir críticamente en el encubrimiento de esos instintos y pasiones en que se concreta la voluntad metafísica en la vida social. En el segundo volumen de *Parerga y Paralipómena*, se establece una analogía entre la sociedad y un baile de máscaras, de modo que la voluntad es maquillada y disfrazada mediante un conjunto de trajes y antifaces que representan aquello que es

aceptable de acuerdo con la moralidad imperante, cuando en realidad habría unos motivos bien diferentes en el fondo. Esta metáfora del baile de máscaras expresa la dialéctica que opera en el centro del pensamiento de Schopenhauer entre representación y voluntad, al punto que si bien adopta una perspectiva según la cual lo primario es la voluntad y lo secundario la representación, no es menos cierto que son esos disfraces y máscaras que ocultan los intereses de la voluntad los que hacen posible una cierta estabilidad social, dentro de la cual, según Schopenhauer, los comerciantes son los más honestos en tanto que no ocultan sus intereses materiales, a diferencia de otros colectivos:

«En definitiva nuestro mundo civilizado tan sólo es una gran mascarada. ¡En él se encuentra uno con caballeros, curas, soldados, doctores, abogados, sacerdotes, filósofos y otros tantos más! Pero no son lo que representan: son meras máscaras tras las cuales, por regla general, se esconden especuladores de dinero (*moneymakers*) [en inglés en el original]» (PP, II, 8, §114, 191-192).

En este texto tan sólo se hace referencia al interés crematístico, pero en otros se añade la atracción sexual, la vanidad intelectual o el simple orgullo de clase (como el honor caballeresco), pero sobre todo cabe destacar las diferentes máscaras que Schopenhauer enumera: derecho, política, religión, filosofía, filantropía o moralidad serían meras etiquetas que se utilizarían para lograr fines diferentes a los propios que exigirían intrínsecamente estos conceptos como formas ideológicas. La desconfianza hacia estas disciplinas y actitudes se hará patente tanto en su relación con la filosofía de su tiempo como en sus posiciones político-religiosas, que podrían denominarse como conservadoras en algunos aspectos (en política una defensa de la monarquía y de una sociedad jerarquizada, o en religión una apología de sus formas ascéticas y más espiritualistas).

Aquello que se ocultaría tras la máscara no sería más que esa naturaleza humana cruel y despiadada que ya había explicitado en su escrito sobre el fundamento de la moral (GM, 550),<sup>279</sup> y que reaparece en este fragmento del capítulo dedicado a la ética en los *Parerga*:

---

<sup>279</sup> «Para reconocer lo que verdaderamente es el ser humano desde un punto de vista moral hay que leer historias criminales y descripciones de estados de anarquía. Esos millares de individuos que ahí, ante nuestros ojos, se agolpan unos junto a otros en una relación pacífica, cabe verlos como otros tantos tigres y lobos, cuya dentadura está asegurada por un fuerte bozal» (GM, 550).



«El ser humano es en el fondo un animal salvaje y terrible. Sólo lo conocemos en el estado de sometimiento y domesticación que se llama civilización: por ello nos horrorizan los estallidos ocasionales de su naturaleza» (PP, II, 8, §114, 192-193).

La oposición dialéctica entre voluntad y representación se desplaza ahora y se replantea en términos de naturaleza y civilización; la naturaleza humana no sería muy diferente a la de cualquier depredador, quizá tan sólo diferirían en su inteligencia y astucia a la hora de encontrar las formas de manifestar su fuerza. No obstante, si Schopenhauer reconoce que sólo conocemos al ser humano en ese estado de civilización, ¿cómo podemos saber cuál es su naturaleza más allá de esa situación? La extrapolación metafísica que lleva a cabo Schopenhauer consiste en definir la naturaleza humana a partir de esos arrebatos o estallidos en los que la sociabilidad queda en entredicho, convirtiendo en domesticación y artificio el estado normal de civilización de los humanos y declarando como su naturaleza más propia esos momentos excepcionales en los que se dejan de lado las normas sociales establecidas.

Aunque Schopenhauer no haga explícita su teoría de la sociedad, en cierto modo sigue operando dentro del marco propuesto por las teorías contractualistas clásicas, estableciendo un estado de naturaleza, regido por unos móviles egoístas, y un estado de civilización o social en el que esas fuerzas son sometidas a una serie de instituciones sociales. Sin embargo, en el caso de Schopenhauer esas fuerzas instintivas no son completamente superadas ni transformadas, sino que ellas mismas son el motor oculto de la propia sociedad, de modo que además de ser su condición de posibilidad, son también su principio de evolución y transformación, al modo de la insociable sociabilidad kantiana:

«Aquí también se puede hacer la observación de acuerdo con la cual así como, según Kant, la materia sólo existe gracias al antagonismo de la fuerza de expansión y la fuerza de contracción, del mismo modo la sociedad humana sólo existe gracias a la fuerza del odio, o la cólera, y el miedo» (PP, II, 8, §114, 195).

Así pues, los móviles que empujan al estado de sociedad o de civilización no son más que odio, cólera y miedo (aunque en otros textos se añada el instinto sexual y la garantía de la reproducción),<sup>280</sup> lo cual parece indicar la situación caótica de ese estado asocial o de naturaleza que Schopenhauer postula partiendo de esas situaciones de excepción. Ahora bien, no deja de ser paradójico que los instintos o pasiones que empujan a la sociabilidad humana y la posibilitan sean los mismos que puedan disolver una sociedad, pues siguen presentes en ella. La cuestión de fondo, según parece desprenderse en los *Aforismos*, es que la propia naturaleza humana tiende a la discordia y al caos por su propia constitución, de tal modo que no se trata de dilucidar los factores disgregadores o de corrupción de una sociedad, sino de todo lo contrario, a saber, analizar las condiciones de su estabilidad, en tanto que se presupone la inestabilidad de toda sociedad en la medida en que está compuesta de esos elementos tan volubles y sometidos a tantos afectos y pasiones como los seres humanos.

Si esto es así, una de las problemáticas que suscita el propio planteamiento de Schopenhauer es la de dilucidar cómo se mantiene la cohesión social. ¿Cómo aborda esta cuestión? En este caso el análisis de Schopenhauer se dirige a los mecanismos de cohesión social en principio menos evidentes, pues no atiende al clásico sistema de educación o a la regulación legislativa común, sino que señala un tipo de mecanismos que hacen posible una especie de estado de ánimo colectivo. Según Schopenhauer, en caso de no haber un factor objetivo para lograr esa cohesión, como un peligro colectivo, una esperanza compartida o una información común a todos, se recurre a un factor subjetivo de cohesión. Los ejemplos que aduce de este tipo de factor son bien elocuentes: alcohol, té y café; «las botellas son el medio habitual de proporcionar un estado de ánimo común [*Stimmung*] a la sociedad. Incluso el té y el café sirven a este propósito» (PP, I, 440).

¿Cómo interpretar esta afirmación? En primera instancia, Schopenhauer aborda el problema de la cohesión social desde una perspectiva crítica señalando, en cierto sentido, la vulgar naturaleza del vínculo social, especialmente refiriéndose a la sociabilidad cotidiana basada en el consumo compartido de ciertos productos, argumentando que lo

---

<sup>280</sup> En algunos lugares se puede apreciar la clara anticipación de ideas que luego desarrollará S. Freud en el psicoanálisis.

que permite soportar la presencia de los otros es el efecto de lo consumido en tanto que sitúa a los individuos en un estado de ánimo común. Pese a todo, aquí se pasa por alto que quizá sea indiferente la sustancia o producto a consumir y que lo importante es el estar con otros, el mero compartir algo. En todo caso, la crítica de Schopenhauer, más allá de dejar de lado esta posibilidad, parece dirigida al objetivo de hacer ver que la afinidad o vínculo colectivo no es alcanzable sino apelando a un estado de ánimo común. Y esto nos lleva al segundo nivel de la interpretación: los factores objetivos de cohesión citados son noticias, esperanzas, peligros, etc., y si recurrimos al dualismo del planteamiento de Schopenhauer entre voluntad y representación, éstos parece que caerían más bien en el ámbito de la segunda, es decir, estarían referidos más al intelecto, al entendimiento que a la voluntad, pues para influir sobre la acción de los individuos media en ellos el nivel representativo y de procesamiento de información (claramente en el caso de la noticia, aunque también en los de la esperanza y el peligro). Sin embargo, en el caso de esos factores subjetivos (en tanto que afectan a individuos particulares y pueden hacerlo de diferente forma) como el alcohol, el té y el café, parecería que están más vinculados al ámbito de la voluntad, en la medida en que afectan directamente al estado de ánimo de los individuos y los equiparan entre sí creando una especie de estado anímico colectivo. Sólo este tipo de factores serían capaces de superar la naturaleza egoísta de cada individuo y situarlos en una posición de empatía que los cohesione.

No obstante, estos factores subjetivos no son los únicos que cita Schopenhauer, pues también añade el no menos importante mecanismo del recuerdo idealizante:

«El recuerdo actúa como la lente convergente en la cámara oscura: lo reúne todo y produce así una imagen mucho más bella que su original. La ventaja de ser vistos así la obtenemos parcialmente con cada ausencia. Porque a pesar de que el recuerdo idealizante necesita un largo tiempo hasta completar su obra, el inicio de la misma empieza al momento. A causa de esto es muy prudente mostrarse a sus conocidos y amigos solo tras significativos periodos de tiempo, cuando en el reencuentro se perciba que el recuerdo ha estado trabajando» (PP, I, 440).

Según esto, el recuerdo es otro mecanismo subjetivo de cohesión social, aunque peculiar en tanto que atañe a individuos particulares como sujetos y objetos del recuerdo, y es para Schopenhauer un buen motivo para defender la vida retirada de la sociedad. El

elemento idealizante del recuerdo opera como un maquillaje que nos permite soportar a los otros y a la vez ser también aceptado entre ellos.<sup>281</sup>

Llegados a este punto, hay que centrarse en la naturaleza de los vínculos sociales como tales. Hasta aquí hemos visto que en los *Aforismos* habría dos tipos de factores (objetivos y subjetivos), que en cierto modo pueden remitirse al dualismo entre voluntad y representación. A mi juicio, será el propio Schopenhauer quien permita establecer esta vía de interpretación en otros textos, especialmente en el segundo volumen de *El mundo*, §19, donde explícitamente planteará la existencia de dos tipos de vínculos sociales, lo cual da lugar a dos tipos de comunidad social:

«El vínculo, la comunidad y las relaciones entre los humanos se basan, por regla general, en relaciones que se refieren a la *voluntad* y, en pocas ocasiones en las que conciernen al *intelecto*: el primer tipo de comunidad se puede llamar *material*, la otra *formal*» (WWV, II, §19, 268-269, cursivas de Schopenhauer).

La distinción de vínculos referidos a la voluntad y al intelecto genera esta clasificación en comunidades materiales y formales, siendo las primeras así denominadas en tanto que entre los individuos se da una unidad sustancial, esto es, un vínculo afectivo o volitivo, en definitiva, participa la voluntad, mientras que en la comunidad formal el factor de cohesión es la capacidad intelectual, la facultad racional que opera en el ámbito de la individuación. Ejemplos de comunidad material serían, según Schopenhauer, la familia, los círculos de amistades y también las corporaciones profesionales, ámbitos todos en los que se comparte un vínculo sentimental, unos gustos o intereses comunes. En cambio, la comunidad formal sólo se mantiene en tanto que hay unas capacidades intelectuales semejantes entre los individuos y se produce entre ellos un diálogo o intercambio de ideas. Desde el punto de vista de la metafísica de la voluntad y la ética de

---

<sup>281</sup> Al respecto de esta cuestión de la amistad distanciada planteada por Schopenhauer, remite éste a Hobbes. El punto de atención es la elección de una amistad en tanto que nos sirve para reafirmarnos en nuestro egoísmo, aunque el texto que cita Schopenhauer se refiere a la explicación de la crueldad de las guerras de religión en *De Cive*, I, 5: «Como todo el placer y disfrute de la mente consiste en esto, debe la mente, para conseguir siquiera algo de ese placer cuando se compara con otra, buscar algún punto en el que triunfar y jactarse» (Th. Hobbes, *De Cive*, I, 5. Trad. de C. Mellizo. Madrid: Alianza, 2000, p. 59). Para Schopenhauer cada uno buscaría aquella amistad que le permitiese afianzar su propio egoísmo y superioridad; las excepciones a esta tesis aumentarían el valor de la amistad como lo atestiguaría la escasez de amigos del propio Schopenhauer.

la compasión, en el primer tipo de comunidad se da una especie de simpatía moral que Schopenhauer considera como una compasión natural llevada al ámbito social, esto es, en este tipo de comunidad material se pondría de manifiesto una especie de extrapolación de la compasión natural, mientras que en la comunidad formal, basada en el intelecto, el único vínculo sería el intercambio de representaciones y pensamientos, dejando de lado cualquier referencia a la compasión o al sentimiento, lo cual la situaría en un plano secundario respecto a la anterior.

No obstante, además de articular estas dos formas de comunidad con el binomio voluntad-representación, ¿se puede interpretar la teoría de la sociedad de Schopenhauer partiendo de la distinción clásica entre naturaleza y sociedad? Como ya se ha señalado, el propio Schopenhauer da pie a ello en la medida en que describe el orden social establecido en su momento histórico como una inversión del orden natural, y por tanto como una corrupción o involución. En cierto modo, está aquí operando el legado rousseauiano en Schopenhauer, filtrado ciertamente por una antropología más cercana a la hobbesiana, lo cual podría parecer una paradoja: el ser humano es un ser agresivo y nefasto, pero el orden social establecido lo corrompe aún más sustituyendo un sistema de relaciones de dominación por otro peor, de tal modo que habría que buscar una ordenación social basada ella misma en algún criterio supuestamente natural. ¿Cuál sería ese criterio?

La argumentación de Schopenhauer tanto aquí como en la dilucidación de la mejor forma de gobierno apunta a la jerarquía intelectual basada en la diversidad de la propia naturaleza. En la naturaleza se darían grandes diferencias entre individuos de una misma especie, pero a la vez habría una organización, jerárquica en muchos casos, que mantendría esas diferencias y posibilitaría una estabilidad social, sometiendo los impulsos y afectos de la voluntad en los individuos de esa comunidad. El referente naturalista de Schopenhauer es clave en su teoría de la sociedad, argumentando algo así como una teoría iusnaturalista jerarquizante: el orden natural es positivo y ha de ser imitado en la sociedad, en tanto que se mantiene una jerarquía que hace del reconocimiento de los derechos una contrapartida de la capacidad intelectual de los individuos, esto es, a mayor capacidad intelectual, más derechos, pues sólo mediante este

privilegio del intelecto puede mantenerse a raya al elemento volitivo e irracional de la sociedad:

«Mientras que la naturaleza ha establecido entre los humanos la más amplia diversidad, tanto en lo moral como en lo intelectual, la sociedad, teniendo a aquélla por nada, los iguala a todos, o más bien pone en su lugar los niveles y diferencias artificiales del estamento [*Stand*] y el rango» (PP, I, 417).

El propósito de este iusnaturalismo aristocrático-intelectual es acabar con la artificial igualdad de derechos establecida en la sociedad, pero este anti-igualitarismo no remite a ninguna instancia tradicional, sino a la diferencia intelectual natural entre los individuos. Así pues, el intelecto es el criterio para restablecer la jerarquía natural pervertida por la sociedad, más en concreto por la alta sociedad de la burguesía a la que pertenecía el propio Schopenhauer; parece entonces claro que el tono de los *Aforismos* y en general de todas sus reflexiones socio-políticas tienen un componente biográfico:

«La así llamada buena sociedad [*gute Societät*] hace valer méritos de toda clase, pero no los intelectuales [*geistig*]: éstos incluso son de contrabando. [...] En consecuencia, la sociedad que se llama buena [*Gesellschaft, welche man die gute nennt*] no sólo tiene la desventaja de que nos ofrece personas que no podemos elogiar ni amar, sino que tampoco nos permite ser según seríamos de acuerdo con nuestra naturaleza» (PP, I, 417).

Luego la incompatibilidad de fondo se produce entre la aristocracia espiritual (reivindicada también en su escrito sobre la filosofía en la universidad) y la “así llamada buena sociedad”, frente a la que se reivindica el carácter individual. El aristocratismo de Schopenhauer se evidencia en su distinción de tres tipos de aristocracia: la del nacimiento, la económica y la espiritual, insistiendo en la primacía de la última sobre las dos primeras. Sin embargo, él mismo es consciente de que los miembros de esa aristocracia espiritual, especialmente en su juventud, carecen de la sabiduría mundana necesaria para desenvolverse en la sociedad, mientras que esta sabiduría es más propia de aquellos individuos sometidos a los caprichos de la voluntad, y por ello inferiores de acuerdo con el criterio de Schopenhauer. El clasismo intelectualista de Schopenhauer llega incluso al punto de explicar el fracaso de grandes proyectos intelectuales por la

intromisión del vulgo en dichos proyectos (PP, I, 420): así como la ascética consiste en la mortificación de la voluntad mediante el saber místico, en el plano sociológico, la alta sociedad (intelecto) habría de amortiguar la influencia popular (voluntad) para garantizar la libertad y la seguridad del conjunto.

Si aquí se ha insistido en utilizar el esquema dualista como un paralelismo para exponer las reflexiones sociológicas de Schopenhauer, ha sido para indicar la conexión de fondo entre *Aforismos* y sistema, lo que permite además avanzar ideas que cobrarán toda su vigencia en la filosofía política de Schopenhauer. En este mismo sentido, y continuando con el elitismo intelectualista expuesto, cabe atender a dos narraciones que utiliza Schopenhauer para exponer la naturaleza de los vínculos reales de toda forma social: la fábula de los puercoespines y el símil de la hoguera. Safranski (Safranski, 2001: 496-497) ha señalado la importancia de ambas para esta cuestión y su presencia ya en textos muy anteriores a la publicación de los *Parerga*, en cuyos volúmenes se pueden encontrar la dos. En ambos casos se trata de guardar distancias respecto de los demás, pese a la relativa necesidad de su compañía; llevar la soledad a la sociedad sería el mensaje último de estas dos narraciones:

«En este sentido, también se puede comparar la sociedad con un fuego ante el que los prudentes se calientan a una distancia adecuada, pero no lo apresa con la mano como el tonto, quien después de haberse quemado huye al frío de la soledad y se queja de que el fuego quema» (PP, I, 426).

«Una sociedad de puercoespines se apretaban mucho en un frío día de invierno para protegerse de la congelación con el calor mutuo. Sin embargo, inmediatamente notaron las púas de los otros, lo cual de nuevo alejó a los unos de los otros. Cuando la necesidad de calor los reunió otra vez, se repitió este segundo mal, de modo que tuvieron un tira y afloja entre los dos sufrimientos hasta que hubieron encontrado una distancia ajustada entre sí en la que podían sobrellevar mejor la situación. Así empuja la necesidad de sociedad a los humanos entre sí, surgida del vacío y monotonía del propio interior, pero sus muchos atributos desagradables y fallos insoportables los hacen rechazarse entre sí de nuevo. La distancia media que finalmente encuentran, y gracias a la cual puede existir una comunidad, es la cortesía y las buenas costumbres. [...] Quien, sin embargo, posea mucho calor interior propio, mejor que se aleje de la sociedad para no dar pie a agravios ni a recibirlos» (PP, II, 31, §396, 560).

En primer lugar, cabe destacar que tanto en el símil de la hoguera como en la fábula de los puercoespines el objetivo de la vida en comunidad es la transmisión y recepción de calor, de un confort y comodidad, lo cual vendría a significar una especie de intercambio afectivo y sentimental mutuo; en definitiva, un vínculo referido a la voluntad más que al nivel de la representación. Este calor afectivo trataría de hacer frente al aburrimiento y vacío interior que vendría a señalar el absurdo de la existencia como tal, de acuerdo con el paradigma general de Schopenhauer. Pero, en ambos casos, la búsqueda de ese apoyo y calentamiento mutuo adolece de un exceso por parte de los imprudentes que se traduce en un escarmiento, un alejamiento y un consiguiente rechazo de la vida social, siendo condenado a la soledad en el sentido negativo de la acepción. Como consecuencia, Schopenhauer propone la calibración de la distancia adecuada a mantener dentro de la reunión social, esto es, llevar consigo la soledad a la sociedad, como apuntaba Safranski, para evitar ese escarmiento por un exceso de confianza en la vida social. Así pues, se trata de mantener la distancia siempre que uno mismo no sea capaz de proporcionarse a sí mismo ese calor interior que se busca en la sociedad, esto es, si uno no es capaz de lograr el ideal del sabio autárquico de las escuelas eudemonológicas clásicas. Ésta sería la mejor opción, pese a ser la excepción, puesto que para Schopenhauer la sociedad como tal no es sino la potenciación comunitaria de lo peor de la naturaleza humana, resultando que la sociedad humana es lo peor del mundo: «aunque en este mundo hay muchas cosas malas, lo peor que hay en él sigue siendo la sociedad» (PP, I, 422); el pesimismo antropológico se traduce así en un rechazo radical de la vida social.

Así, la alternativa clásica que hemos utilizado anteriormente entre estado de naturaleza y estado de civilización se revela en el planteamiento de Schopenhauer como una especie de ilusión de alternativas que oculta la mejor solución, la soledad del sabio autárquico.<sup>282</sup> Incluso la mejor de las sociedades es para Schopenhauer mal negocio frente a la soledad, pues por el mero hecho de ser tal ha tenido que superar y abolir la jerarquía espiritual que la naturaleza habría expresado en la diversidad de los individuos. La propuesta resolutive de la soledad aristocrática del sabio tendría como corolario socio-

---

<sup>282</sup> Würkner ve en esta metáfora de los puercoespines un indicio del liberalismo de Schopenhauer; luego haremos un somero balance sobre la adscripción política de Schopenhauer (Würkner, 1989: 96).



político la reivindicación de esa jerarquía espiritual, lo que en última instancia se traduce en una forma estatal concreta cuya más urgente función es la de frenar la tendencia de la naturaleza humana a la injusticia, esto es, a la agresión:

«¿Qué otra cosa son entonces los Estados, con toda su maquinaria artificial dirigida tanto hacia dentro como hacia fuera y sus medios violentos, sino precauciones para poner límites a la ilimitada injusticia de los humanos?» (PP, I, 447).

Ésta será, pues, la tarea siguiente que habremos de abordar, la dilucidación de la teoría política de Schopenhauer propiamente dicha. Antes, no obstante, habría que compendiar sumariamente lo hasta aquí expuesto. Al detenernos en el análisis de la eudemonología pretendíamos ofrecer un esbozo de la teoría de la sociedad de Schopenhauer que sirviera como tránsito en el paso de su ética y su teoría pura del derecho a la filosofía política como tal, pero además hemos podido apreciar que la separación que el propio Schopenhauer alega entre su metafísica y su eudemonología no es tal, y que en cierto sentido hay mayor relación que la admitida. Este problema de articulación de la eudemonología es, en cierto modo, análogo al existente entre derecho y ética, pues siendo el primero una parte de la segunda, tesis que Schopenhauer defiende, por ejemplo, contra Kant, tiene que admitir la necesidad de un factor de fuerza y arbitrariedad en el derecho para que éste se pueda implantar en la realidad social. Si esto es así, más allá de los consejos y máximas expuestos en esta sabiduría de la vida mundana, sería necesaria una codificación y una justificación de las instituciones socio-políticas, lo cual nos devuelve a la articulación entre derecho y política que planteamos al final del capítulo anterior.

### *Resumen (§30)*

*En este tercer capítulo el objetivo era doble: por una parte, analizar qué concepción de la sociedad y de las relaciones humanas late en la filosofía de Schopenhauer y, por otra, exponer la importancia de la teoría ontológica del carácter, en este caso del carácter adquirido, en la eudemonología de Schopenhauer. Este doble objetivo ha propiciado una reflexión sobre el lugar de la teoría de la felicidad dentro del*

*sistema filosófico de Schopenhauer, pues en principio él mismo la considera como un paréntesis del punto de vista metafísico que adopta en general, es decir, en sus propias palabras, se trata de adoptar un punto de vista empírico y acomodar su metafísica a la vida cotidiana.*

*Desde una perspectiva sistemática, se ha defendido que la eudemonología es una temática que Schopenhauer venía tratando desde sus escritos de juventud y que se desarrollaba a la par que su metafísica de la voluntad y la consiguiente ética de la compasión; en este sentido, la eudemonología compartiría los supuestos básicos de su metafísica y no sería fácilmente desvinculable del sistema metafísico en general.*

*Este apartado se ha dividido en tres epígrafes principales: el primero de ellos dedicado a la cuestión sistemática sobre el origen, las influencias y la consistencia de la sabiduría mundana o eudemonología en el sistema schopenhaueriano; el segundo se ha ocupado fundamentalmente del concepto de carácter adquirido y su función en este contexto de la teoría de la felicidad, y por último, el tercer epígrafe estaba dedicado fundamentalmente a la perspectiva crítica sobre la vida social.*

*Por lo que concierne al primero de los epígrafes, he escogido algunas de las principales influencias que Schopenhauer muestra en la redacción de sus textos sobre la cuestión de la eudemonología para examinar las afinidades y las críticas que definen su posición, y así poder valorar en qué sentido la concepción schopenhaueriana de la vida feliz y de la sociedad es fruto de una elaborada síntesis, no siempre coherente, de diferentes tradiciones de pensamiento. En primera instancia, se ha destacado la influencia del punto de vista aristotélico, en especial de sus reflexiones sobre la felicidad en la vida contemplativa, remarcando también algunas distancias con el propio Schopenhauer, pues el pensamiento aristotélico está orientado por la necesidad de la vida en sociedad. También se ha indicado la presencia de las escuelas estoica, cínica y hedonista en la eudemonología de Schopenhauer, cuya síntesis le lleva a sostener posiciones hasta cierto punto inconsistentes, como se ha visto a propósito de las referencias a Horacio. Por otra parte, se ha querido resaltar también la relevancia del pensamiento de Baltasar Gracián, cuyo Oráculo manual y arte de prudencia tradujo Schopenhauer: el concepto de sindéresis, la noción de autarquía y la crítica a Maquiavelo han sido los principales puntos tratados. Por último, se ha querido mostrar*

*la influencia del moralismo francés centrándome en la figura de Chamfort, personaje que encarna el escepticismo y el cinismo de esta corriente, crítico con la sociedad de su tiempo y que Schopenhauer elige para encabezar sus Aforismos sobre la sabiduría de la vida.*

*En segundo lugar, el epígrafe dedicado al concepto de carácter adquirido pretendía mostrar la conexión entre la eudemonología y la metafísica a partir de la teoría del carácter, de modo que se ha adoptado una visión sistemática; el resultado radica en la conexión que existe en la necesidad y complementariedad entre ética de la compasión y eudemonología: mientras la primera está referida al carácter empírico y culmina en la ascética, con la figura del santo, la segunda concierne al carácter adquirido y permite una vía inmanente en la búsqueda de la felicidad. Ante la dificultad de la vía ascética, la eudemonología permite una adaptación de la metafísica y la ética a la mayoría de individuos, incluido el propio Schopenhauer. La vía de la vida feliz pasa por la adquisición de un carácter propio mediante el autoconocimiento, reconociendo en cierta medida el papel performativo del conocimiento y el intelecto en la consecución de la felicidad.*

*Por último, el apartado final de este capítulo está centrado en la crítica de Schopenhauer a la sociedad como tal y a las relaciones sociales propias de su época. Respecto a esto último, el primer párrafo ha insistido en el papel que juega el aburrimiento como estado de ánimo fundamental que empujaría a la consolidación de ciertas relaciones. Schopenhauer llega a apuntar incluso que la superación del aburrimiento es el objetivo fundamental del Estado. Aquí se ha indicado algunas de las dificultades e inconsistencias a las que se ve abocado Schopenhauer, pues sus supuestos metafísicos lastran la coherencia de la eudemonología a la vez que sólo así cobran sentido. Para ello me he servido de las reflexiones de Nietzsche, Simmel y J. Young sobre esta problemática. A continuación, se ha adoptado respecto a la sociedad la doble perspectiva que Schopenhauer extrapola a toda la naturaleza: considerada como representación, la sociedad es para él el lugar en el que se manifiestan los deseos y aspiraciones de los individuos, especialmente reflejados en la noción del honor, que es sometido a una severa crítica por Schopenhauer; por otra parte, desde el punto de vista de la voluntad, de la esencia última de la sociedad, la cuestión es qué lazos la*

*cohesionan y le proporcionan consistencia, destacando dos tipos de sociedad que Schopenhauer define (sociedades formales y materiales, según su vínculo esté referido a la representación o a la voluntad), y que le permiten plantear una crítica de la organización social de su época, a la vez que reivindicar una especie de orden social jerárquico basado en una determinada visión de la naturaleza (iusnaturalismo aristocrático-intelectual).*

*Como conclusión se ha comentado que la visión schopenhaueriana de la sociedad se condensa en dos símiles, el de los puercoespines y la imagen de la hoguera, de tal modo que la visión negativa de la sociedad condicionará la función que su filosofía política adscribirá al Estado. En definitiva, la filosofía política de Schopenhauer sólo se puede entender sobre el telón de fondo de su perspectiva crítica sobre la sociedad y las relaciones humanas expuesta en los Aforismos.*

## PARTE III:

### La filosofía política de Schopenhauer



## Capítulo IV. Metafísica, política y derecho (§31)

En los capítulos anteriores he presentado diversos aspectos fundamentales del pensamiento práctico de Schopenhauer como la teoría de la libertad, la articulación entre moral y derecho, la eudemonología como doctrina sobre la felicidad o la teoría social, pero llegados a este punto cabe ya abordar el núcleo político de su pensamiento. La tesis que aquí se defiende es que la vinculación orgánica entre teoría política y metafísica de la voluntad hace patentes las tensiones internas del pensamiento de Schopenhauer, o lo que sólo es otra forma de expresarlo, la compleja articulación entre la metafísica del cuerpo y las derivaciones prácticas de su filosofía, especialmente las políticas, pone de relieve algunos problemas internos que permiten entender bajo una nueva luz la filosofía de Schopenhauer en su conjunto y su influencia en la historia de la filosofía.

Antes de abordar estos objetivos, se hace necesaria una reflexión previa a propósito de la relación entre metafísica y política en Schopenhauer. La metafísica de la voluntad, así como sus vías estética y ascética, abogan por una superación del principio de razón suficiente, y en esta medida plantean una posición irracionalista que emerge también, en cierto modo, en su teoría política. Abundando en esta idea, Lukács planteó una tesis que ha tenido fortuna y que supone un punto de referencia; la teoría política de Schopenhauer supondría una apología indirecta del capitalismo, que por su sutileza y revestimiento metafísico sería más peligrosa que una defensa directa: «Mientras que el apologista directo trata de presentar el capitalismo como el mejor de los órdenes concebibles, como la culminación definitiva e insuperable de la trayectoria de la humanidad, el apologista indirecto señala toscamente los lados negativos del capitalismo, sus atrocidades, pero presentándolos, no como propiedades del capitalismo, sino como cualidades inherentes a la existencia humana en general, a la vida misma, sin más» (Lukács, 1976: 167).

La tesis de Lukács acierta en lo que respecta a la atribución de las injusticias no al sistema económico o social, sino a la estructura misma de la existencia humana (así lo afirma el propio Schopenhauer en PP, II, 9, §128); ésta sería la esencia del pesimismo

metafísico de Schopenhauer, pero cabría matizar su afirmación en otro sentido. La conversión de los males y las injusticias sociales en una cuestión ontológica no es estrictamente una defensa del orden capitalista; si bien Lukács entiende esto como una exculpación apologética, hay que tener en cuenta que para Schopenhauer el orden social del capitalismo no es precisamente el tipo de sociedad que considera como el menos negativo, a saber, un régimen aristocrático y monárquico. Si atendemos a la teoría del Estado y la reflexión de lo que Schopenhauer considera una sociedad bien ordenada, esto no cuadra demasiado bien con el capitalismo en abstracto; si bien habría que definir mejor a qué nos referimos con este concepto de “capitalismo”, se podrá apreciar que el elitismo de Schopenhauer, forjado en creencias liberales y también conservadoras, no puede tenerse por una defensa del capitalismo tal cual. Más aún si tenemos en cuenta que el capitalismo sería solidario de una filosofía de la historia progresista y optimista con la que Schopenhauer no estaría en nada de acuerdo. De modo que tanto por la teoría política en sentido estricto como por la filosofía de la historia de Schopenhauer, no se puede afirmar que su filosofía sea una apología indirecta del capitalismo sin más.<sup>283</sup>

En el fondo de la cuestión se encuentra el debate sobre la noción de lo político y lo apolítico o impolítico. La tesis sobre la supuesta indiferencia política de Schopenhauer se puede encontrar en numerosos intérpretes, desde Löwith a Lukács, pasando por Thomas Mann, pero hay que precisar qué se entiende por *Unpolitischen*, impolítico, sobre todo cuando Mann se refiere a Schopenhauer. La posición de Löwith es que la filosofía de Schopenhauer se apoyaba en su carácter personal y que por ello tiene un cariz ajeno a la política y la historia (Löwith, 1968: 171); sin embargo, aquí quisiera mostrar

---

<sup>283</sup> Paolo Vincieri ha criticado la tesis de Lukács centrándose en la relación de Schopenhauer con la Ilustración; si bien es cierto que Schopenhauer hereda cierto espíritu anti-dogmático de la Ilustración, en este aspecto le doy la razón a Lukács, quien señala que la lectura de la Ilustración por parte de Schopenhauer se dirige más hacia la autarquía individual que al espíritu progresista en política (Lukács, 1976: 166). Además, Vincieri abunda en una idea propuesta por Horkheimer y sus discípulos de conjugar a Schopenhauer con Marx y la teoría crítica (Vincieri, 1988: 297). El problema es en definitiva el de la relación entre Schopenhauer y el materialismo histórico, conjugación difícil por la teoría de la historia, el nominalismo radical de Schopenhauer, su elitismo y otros elementos que no se pueden desligar de su pesimismo crítico, el punto que estos autores quieren conjugar con la tradición marxista. Para otra réplica contra el ataque de Lukács, véase Neidert, 1966: 124. No obstante, hay que reseñar que Marx había leído a Schopenhauer y lamentaba que éste fuera criticado sin ser leído (Enzensberger, Hans Magnus: *Conversaciones con Marx y Engels*. Trad. de Michael Faber-Kaiser. Barcelona: Anagrama, 2009, p. 246).



que en modo alguno Schopenhauer es ajeno a ambas cuestiones y que sus posiciones socio-políticas están ligadas al resto de su sistema.<sup>284</sup>

Lo que ocurre con Schopenhauer es que su aparente disolución de lo político en la ontología es ya una posición con implicaciones socio-políticas. Thomas Mann en sus *Betrachtungen eines Unpolitischen* (traducidas como *Consideraciones de un apolítico*) comenta también la indiferencia política de la filosofía de Schopenhauer (Mann, 1978: 41), pero reconoce que el ser *unpolitisch* consiste ya en una cierta actitud frente a la política, pues identifica los conceptos de “política” y “democracia” (Mann, 1978: 46), de modo que el apolítico es un no-demócrata (no indiferente, sino contrario), algo cierto en el caso de Schopenhauer, pero que precisamente supone una reflexión filosófica sobre la política, el Estado, el derecho, etc., que es lo que aquí se desarrollará. No obstante, más interesante para nuestro proyecto es ahora la reflexión del Thomas Mann más maduro sobre la teoría social y política de Schopenhauer, pues adopta un cariz más crítico que en las *Consideraciones* de 1918-1922.

En una introducción a un compendio de textos de Schopenhauer de 1937-1938, Mann denuncia la cobardía de Schopenhauer por haber reducido la importancia de la política para la vida humana y por su teoría del Estado mínimo, concebido tan sólo como una institución protectora. Esta crítica apunta al espíritu conservador de Schopenhauer, y como en el caso de Lukács, vincula su posición política con su biografía, pero sin reducir la primera a la segunda y hacer de Schopenhauer un defensor del capitalismo, pues Mann es consciente de la complejidad y ambigüedad de la teoría política de Schopenhauer (Mann, 2000: 62-63). Ahora bien, ello no impide que Mann califique de mezquindad la actitud de Schopenhauer en la revolución de 1848 en Frankfurt, cuando presta ayuda a los soldados bohemios austríacos que pretenden restaurar el orden ante los liberales y demócratas. El objetivo último de Schopenhauer no es la liberación política, sino la redención ética, siempre individual, nunca colectiva, de modo que la política va a quedar supeditada a la ética de la compasión y la ascética; ahora falta por ver cómo se concreta

---

<sup>284</sup> Brinkmann afirma que la filosofía política está principalmente lastrada por la teoría del conocimiento, esto es, que su problematicidad deriva de una epistemología que no es lo suficientemente clara y estricta como para fundamentar los conceptos político-sociales (a la cual acusa de relativismo; Brinkmann, 1958: 167-169); bajo mi punto de vista, la cuestión responde a un problema más fundamental, el de la ontología de la voluntad y, para precisar más, a los problemas que genera en la doctrina de los tipos de carácter, la teoría de la libertad y la subsiguiente teoría de la sociedad.

esa teoría política conservadora y en cualquier caso antirrevolucionaria (Mann, 2000: 65), marcada por su ética pesimista y por su teoría de la historia que la concibe como una repetición de lo mismo bajo otra forma.<sup>285</sup>

Con el fin de desarrollar la filosofía política de Schopenhauer bajo esta perspectiva, en primera instancia esbozaré la articulación entre filosofía política y corporalidad que le sirve de precedente a Schopenhauer, a saber, la corporalidad en la filosofía práctica de Fichte; a continuación, atenderé a la cuestión política en los textos de juventud previos a la publicación de *El mundo como voluntad y representación*. Una vez hecho esto analizaré la relevancia de la problemática conexión de política y metafísica dentro de la *opera magna* schopenhaueriana, centrándome especialmente en la cohesión temática, mostrando que la política está lejos de ser un tema accesorio o accidental en la filosofía de Schopenhauer y desarrollaré algunos de los temas principales de su filosofía política, como la teoría del Estado, el derecho de propiedad, la teoría penal, etc.; para ello me serviré tanto de los textos de *El mundo como voluntad y representación* como de las lecciones sobre metafísica de las costumbres y *Parerga y Paralipómena*. Como corolario a este desarrollo, quisiera esbozar dos escolios vinculados a la filosofía política de Schopenhauer, pero que muestran el carácter polémico de su pensamiento: la teoría de la historia y de la religión.

### 1. Política y derecho en la filosofía del joven Schopenhauer (§32)

Pese a que quizá el caso de Schopenhauer sea uno de los más claros ejemplos de uniformidad de las ideas básicas de su pensamiento a lo largo de una vida,<sup>286</sup> es conveniente tener en cuenta la génesis de las líneas fundamentales de su filosofía política. Esto es relevante por dos motivos: en primer lugar, nos puede mostrar que el pensamiento de Schopenhauer tiene un trasfondo político desde un inicio, y que, por tanto, el tratamiento de temas socio-políticos no se debe considerar como un añadido posterior

---

<sup>285</sup> Mann destaca que esta actitud ante la política era la propia de la generación de Schopenhauer y de su clase social. Así pues, la posición política de Schopenhauer sería más bien propia de un elitismo aristocrático burgués, lo cual no implica una defensa indirecta del capitalismo como tal.

<sup>286</sup> Es cierto que hay variaciones entre la primera y la segunda edición de su obra principal respecto a la cuestión de la relación entre cosa en sí como voluntad y fenómeno, o que en su última obra, *Parerga y Paralipómena*, parece desarrollar una filosofía desde un punto de vista más popular, pero ello no supone una variación fundamental en sus posiciones.

para completar un sistema orgánico; y, en segunda instancia, esta perspectiva genética también permite apuntar las relaciones entre Schopenhauer y el idealismo alemán de la época, en concreto el de Fichte en su vertiente práctica, cuya filosofía es un referente para el joven Schopenhauer. Será este punto el primero que se desarrollará, para luego dar paso a un análisis de las tesis sobre la política contenidas en los inéditos de juventud de Schopenhauer preparatorios de WWV.

### 1.1. La corporalidad en la filosofía de Fichte (1796-1798) (§33)

En 1811 el joven Schopenhauer se mudó a Berlín desde Göttingen, donde había estudiado con G. E. Schulze, su primer maestro en filosofía y famoso por su crítica escéptica del idealismo,<sup>287</sup> con la esperanza de conocer a “un verdadero filósofo y un gran espíritu”, J. G. Fichte, pero las expectativas pronto se vieron frustradas, según confiesa Schopenhauer en su madurez en correspondencia con su albacea Frauenstädt (GB, 261). Pese a la decepción es innegable que hubo un influjo de algunas de las ideas de Fichte y una reacción gracias a la cual se definió el propio pensamiento de Schopenhauer.<sup>288</sup> Asistió a muchas de sus clases y seminarios, e incluso consiguió los apuntes de clases sobre la doctrina del derecho (HN, II, 237 y ss.) para transcribirlos y comentarlos con anotaciones en las que se hace ya patente la distancia con su profesor en cuestiones como la tarea del Estado (éste no puede fomentar la libertad, sino proteger a los individuos; HN, II, 238), o la noción racionalista de moralidad (algunas tesis de Fichte le sonaban a Schopenhauer a moralina; HN, II, 243).<sup>289</sup>

En cualquier caso, Schopenhauer demuestra conocer y haber estudiado a fondo muchos escritos de Fichte, desde la *Doctrina de las costumbres (Sittenlehre)* a la

---

<sup>287</sup> Por ejemplo, Hegel mantuvo con él una fuerte polémica sobre el escepticismo en su texto «Relación del escepticismo con la filosofía».

<sup>288</sup> M. V. d'Alfonso señala que al parecer el estudiante Schopenhauer irritó a Fichte en alguna sesión de discusión (D'Alfonso, 2011: 146). Por su parte, G. Zöller (2006) ha explorado el origen del pensamiento schopenhaueriano en las obras de Fichte.

<sup>289</sup> Anotando algunas ideas de Fichte en la *Sittenlehre*, Schopenhauer no puede evitar añadir algún comentario: «El mundo entero tiene como intención la formación del ser humano para la eticidad. [*Schop.*] ¡Chorradas! [*Mist!*]» (HN, II, 243). En las clases de 1811/1812, Schopenhauer llega a tener la sensación de que Fichte les está tomando el pelo: «En esta hora además de lo que está aquí anotado ha dicho cosas que me han dado ganas de tomarme la licencia de ponerle una pistola en el pecho y entonces decirle: “Muere ahora sin piedad, pero por la voluntad de tu pobre alma, di si con este galimatías has pensado algo claro o nos has tomado por necios”» (HN, II, 41).

*Fundamentación del derecho natural*, pasando por los escritos sobre el Estado cerrado, Maquiavelo y, por supuesto, las clases sobre los hechos de la conciencia, cuyas notas han servido para editar una reconstrucción de los cursos de Fichte de 1811-1812. En consecuencia, Schopenhauer conocía de primera mano cómo se articulaba la filosofía fichteana y, de forma más o menos explícita, entabla diálogo con ella. Como han destacado algunos intérpretes,<sup>290</sup> en los escritos de Fichte sobre la doctrina de las costumbres (*System der Sittenlehre*, 1798 [SS]) y el derecho natural (*Grundlage des Naturrechts*, de 1796-1797 [GNR]), así como en la doctrina de la ciencia que Fichte desarrollaba en esa época (*Wissenschaftslehre nova methodo* [WLN]), el cuerpo emerge como entidad filosófica crucial para desarrollar tanto cuestiones gnoseológicas (organización de los sentidos, materialidad del Yo) como cuestiones prácticas (realización de la ley moral). En lo que sigue, me limitaré a esbozar algunos aspectos de la corporalidad que se pueden extraer de estos escritos de Fichte para ponerlos en relación con la filosofía de Schopenhauer.<sup>291</sup> Aunque es cierto que éste no parece remitir a la filosofía de Fichte cuando trata de la cuestión del cuerpo, como ha señalado Harald Schöndorf, ello no es garantía de que no exista la relación, pues es evidente que su conocimiento de Fichte no se limita a las anotaciones en sus cuadernos de clase y los textos póstumos del joven Schopenhauer revelarían que sus tesis se pueden entender como una reacción frente a su profesor (Schöndorf, 1982: 106). De hecho, pese a la coincidencia verbal de algunas expresiones como la de “cuerpo como fenómeno de la voluntad”, Schöndorf insiste en que el caso de Fichte el cuerpo no asume la función de convertirse en la clave para la interpretación de toda la realidad, como ocurre en la obra de Schopenhauer (Schöndorf, 1982: 231-232).

Una vez expuestas estas observaciones preliminares, podemos centrarnos en el papel de la corporalidad en las obras de Fichte de ese período comprendido entre 1796-1798. Quizá el texto de mayor riqueza en cuanto a esta cuestión sea la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*, y por ello lo dejaré para el último lugar, empezando pues con los dos textos propiamente dedicados a las cuestiones prácticas (la ética y la fundamentación del derecho natural).

---

<sup>290</sup> Schöndorf, 1982: 38, y d'Alfonso, 2011: 153.

<sup>291</sup> Sigo aquí la propuesta metodológica de Schöndorf de centrarse en estas tres obras como las más relevantes en cuanto a la cuestión de la corporalidad.

En la primera sección de la *Fundamentación del derecho natural* (GNR) establece Fichte una estricta separación entre el derecho natural y la moral en tanto que el primero necesitaría de la coacción para imponerse y la segunda se basaría en la buena voluntad (GNR, 360-361),<sup>292</sup> tesis que recusará Schopenhauer con la inclusión del derecho natural (o moral) como un capítulo de la ética. En esta misma primera sección también aparece otra tesis que podría indicar la distancia que tomará Schopenhauer respecto a Fichte y que afecta a la relación entre voluntad y representación, especialmente a la concepción de la voluntad en ambos autores; Fichte afirma que «el querer es el carácter esencial propio de la razón [...]. Querer y representar están así en constante relación recíproca necesaria y ninguno de ellos es posible sin que sea al mismo tiempo el otro» (GNR, 332-333). La noción de voluntad que maneja Fichte todavía está referida a una capacidad o facultad humana vinculada a la filosofía práctica al mismo nivel que la representación, no es entendida como la manifestación individual de la esencia que mueve el mundo y para la cual el intelecto es un mero instrumento de satisfacción de sus voliciones, como es para Schopenhauer.<sup>293</sup> En uno de sus textos póstumos, Schopenhauer explica que su antípoda es Anaxágoras con su concepción del *nous* como principio rector del universo, y expone dos sentidos de la voluntad: *θέλημα* sería la voluntad como esencia del mundo, la fuerza inconsciente que mueve la naturaleza, mientras que la *βουλή* sería la voluntad reflexionada, la facultad de juicio y decisión, exclusiva de los humanos, mientras que la primera la compartirían con el resto de seres naturales (HN, III, Quartant [1825], §64, 213-214). En estos términos el referente de la voluntad de la que habla Fichte sería esa *βουλή*, mientras que a Schopenhauer le interesaría la *θέλημα*.<sup>294</sup>

Más allá de estas dos cuestiones que emergen en la primera sección de GNR (sobre el concepto de derecho y sobre la relación entre voluntad y razón), es en la

---

<sup>292</sup> «En el ámbito del derecho natural, la voluntad buena no tiene nada que hacer. El derecho tiene que imponerse por coacción incluso si ningún hombre tuviese una voluntad buena, y la ciencia del derecho apunta precisamente a proyectar tal orden de cosas. El poder físico, y sólo él, le otorga una sanción en este terreno. No se necesitan así disposiciones artificiosas para separar derecho natural y moral, que equivocarían en todo caso su fin: [...] ambas ciencias están divididas originariamente por la razón sin nuestra intervención y están completamente contrapuestas» (GNR, 360-361).

<sup>293</sup> El primero en apuntar una posible influencia en este ámbito fue Herbart en una primera reseña de WWV (véase en Spierling, 1984: 107-116), aunque el propio Schopenhauer se opondría a tal relación en una carta a Frauenstädt (GB, 248-249) (Oxendorf, 1853: 395 y Hübscher, 1966: 38).

<sup>294</sup> Según el *Diccionario Vox Griego-Español*, preparado por J. M. Pabón, *θέλημα* significaría voluntad, deseo, querer, mientras que *βουλή* se traduciría por voluntad, determinación, propósito, deliberación e incluso prudencia.

segunda sección, donde Fichte plantea la temática de la corporalidad. En este punto Fichte define el cuerpo como aquello que permite la aplicación material del concepto de derecho anteriormente planteado y cuyo presupuesto es la libertad del individuo y el reconocimiento de la libertad y racionalidad de los otros (la comunidad de seres libres como condición de la autoconciencia y el derecho); así, las dos características fundamentales que quisiera destacar de la concepción del cuerpo en Fichte son, por una parte, su vinculación con la libertad y, por otra, su relación con el querer (o voluntad como facultad individual) en tanto que instrumento causal inmediato:<sup>295</sup>

«El cuerpo material deducido es puesto como *el ámbito de todas las posibles acciones libres de la persona y nada más*. En esto únicamente consiste su esencia. Que la persona es libre significa, según lo anterior, que mediante el proyecto de un concepto de fin, deviene sin más causa de un objeto que corresponde justo a este concepto; ella deviene causa pura y simplemente por su voluntad como tal: pues proyectar un concepto de fin se llama querer. Pero el cuerpo descrito debe contener sus acciones libres. Por tanto, en él la persona tendría que ser causa de la manera descrita. Inmediatamente por su voluntad, sin recurrir a ningún otro medio, ella tendría que producir en él lo querido; tan pronto como ella quisiera algo, debería suceder en él» (GNR, 363; cursivas de Fichte).

La complejidad de este texto permite una lectura desde la óptica de Schopenhauer para entender la contraposición entre Fichte y su joven lector: en primera instancia, el choque debía producirse con el supuesto de la libertad de las acciones humanas, pues para Schopenhauer en modo alguno se podría hablar de una libertad de la voluntad; recordemos aquí la traslación de la libertad del ‘hacer’ al ‘ser’ y la inevitabilidad de las acciones humanas dados unos motivos en tanto que el carácter empírico de los individuos sería inmutable (en este punto, Schopenhauer se acercaba a Schelling en su escrito sobre la libertad). Pero, en segunda instancia, este texto no sólo enuncia que el cuerpo ‘contiene’ las acciones libres del individuo, que es el ámbito de la libertad y que de aquí deriva su valor, sino que también afirma una cierta relación entre cuerpo y voluntad. La

---

<sup>295</sup> Como ha indicado Schöndorf a propósito de la deducción del cuerpo en GNR: «Para la deducción del cuerpo articulado sólo es necesario como presupuesto que el yo se adscriba [*sich setzt*] una esfera de libertad individual» (Schöndorf, 1982: 43).

tesis de Fichte plantea una causalidad inmediata<sup>296</sup> entre cuerpo y voluntad, lo cual permite a la vez un acercamiento y un distanciamiento respecto a Schopenhauer: en la medida en que se establece una relación causal entre ambos (y este aspecto primará en la argumentación fichteana) la diferencia es abismal, pues Schopenhauer rechaza cualquier concepción causal para definir la relación cuerpo-voluntad, que él entiende como expresión, manifestación o literalmente define el cuerpo como “objetivación de la voluntad”. Ahora bien, precisamente la referencia a la inmediatez es lo que acercaría ambas posiciones en cuanto a la concepción del cuerpo.

No obstante, es innegable que además de esa inmediatez, ya es una afinidad de por sí establecer el tema de la corporalidad como punto de partida de la filosofía del derecho moral. En el caso de Fichte, el cuerpo ha aparecido como consecuencia del problema de la libertad y la autoconciencia del sujeto práctico:

«La ulterior determinación del cuerpo, y a través de ésta la del mundo sensible, se han derivado desde la comunidad necesaria de seres libres que, a su vez, es condición de posibilidad de la autoconciencia y así enlaza con nuestro punto de partida» (GNR, 374).

El hilo conductor que ha seguido Fichte, pues, consiste en buscar la condición de posibilidad de la autoconciencia y la libertad, lo que ha resultado en la comunidad de seres libres y aquí apareció el problema de la corporalidad. Schopenhauer, por su parte, cuando establece los conceptos de injusticia y derecho lo hace mediante esa definición ontológica del cuerpo como manifestación empírica de la voluntad del individuo, y por tanto de su carácter inteligible: la injusticia sería la negación de la voluntad-corporalidad del otro, bien en su cuerpo como tal, bien en el resultado de sus fuerzas (propiedad).

En definitiva, lo que está en juego es la concepción del cuerpo como instrumento o como expresión de la voluntad, pues para Fichte no se limita tan sólo a la cuestión práctica, sino que desde un punto de vista epistemológico el cuerpo también es considerado como el todo organizado y articulado de los órganos sensoriales (GNR,

---

<sup>296</sup> «Un cuerpo como el descrito, [...] en el que nos ponemos como ejerciendo una causalidad inmediata por nuestra voluntad, es lo que llamamos *nuestro propio cuerpo* y así se ha demostrado lo que debía demostrarse» (GNR, 365).

373).<sup>297</sup> Frente a esta concepción instrumental del cuerpo, para Schopenhauer éste no es principalmente la herramienta del conocimiento empírico: en el fondo, el conocimiento del propio cuerpo supera los límites establecidos por el principio de razón y permite tomar conciencia de la dualidad entre voluntad y representación, clave hermenéutica que se extiende al todo de la realidad. En sus propias palabras, en tanto que objetivación de la voluntad el cuerpo es la «entrada al laberinto» (PP, I, 76) que es el mundo. Es decir, sobre el cuerpo habría un doble conocimiento, por una parte como cuerpo material, fáctico, que se podría denominar, *Körper*, y por otra como cuerpo organizado, articulado y cargado de relevancia ontológica, *Leib*, que es el que permite descifrar el jeroglífico de la realidad, en expresión de Spierling.<sup>298</sup> En el mismo sentido, d'Alfonso ha señalado que para Schopenhauer, Fichte cree estar hablando del *Leib*, pero se estaría limitando al *Körper*, pues pretende deducir la aplicabilidad del derecho desde un punto de vista material, sensible, sin percatarse de la carga metafísica que contiene el cuerpo en la medida en que para Schopenhauer es la objetivación individual de la esencia que mueve el mundo.

En la misma línea estarían las tesis del *System der Sittenlehre* (SS) referidas a la relación entre cuerpo y voluntad, donde se insiste en la idea de una causalidad inmediata de la segunda sobre el primero, aunque aquí el problema ya no será el de la relación de un individuo con otros, sino el del tránsito al mundo y la acción en éste:

«Pero de hecho la voluntad debe tener una causalidad sobre mi cuerpo, y por cierto una causalidad inmediata; y sólo donde alcanza esta causalidad inmediata de la voluntad, alcanza el cuerpo como instrumento, o la articulación. [...] Por tanto, la voluntad también se diferencia del cuerpo, y por ello no se manifiesta como lo mismo. Pero esta diferenciación no es ninguna otra cosa más que una división de nuevo entre lo subjetivo y lo objetivo, o más precisamente, un aspecto particular de esta división originaria. En esta relación la voluntad es lo subjetivo y el cuerpo lo objetivo» (SS, 11).

Aquí podemos observar con claridad que Schopenhauer no aceptaría ni el esquema causal entre cuerpo y voluntad, ni la diferenciación entre ambas, ni tampoco la referencia a la distinción subjetivo-objetivo, pues para Schopenhauer la naturaleza entera

---

<sup>297</sup> Para un resumen de las funciones instrumentales del cuerpo en Fichte, véase Schöndorf, 1982: 65-66.

<sup>298</sup> Distinción esbozada en Schopenhauer, quien la hereda de Fichte y Schulze (Schöndorf, 1982: 112).



es voluntad objetivada en diferentes grados y en ningún caso una entidad que se pueda calificar sólo de “subjctiva”. Esta concepción fichteana del cuerpo como herramienta causal de la voluntad, tiene algunas derivaciones que quisiera apuntar para ahondar un poco en la contraposición: para Fichte, el cuidado del propio cuerpo debe tener como fin hacer del cuerpo un instrumento de la moralidad y conservarlo como tal (por ejemplo, SS, 212 o 277). Pero, además, esto exigiría el supuesto de la libertad de la voluntad, tesis opuesta al determinismo de Schopenhauer (SS, 278). Es justamente en este punto referido a la libertad donde el joven Schopenhauer se rebela contra Fichte en sus notas de lectura de la *Sittenlehre*, ya que en última instancia la diferencia con Fichte se centra aquí en dos cuestiones básicas, la voluntad como fuerza esencial y motriz de la naturaleza, y el problema de la libertad.<sup>299</sup> En contra del sentido fichteano de la libertad de la voluntad, escribe Schopenhauer lo siguiente:

«La libertad de la voluntad podría nombrarse una libertad de la *no voluntad*. [...] La libertad de la voluntad es, sin embargo, la facultad de aniquilación de toda la propia voluntad y su ley suprema es “no debes querer nada [*du sollst nichts wollen*]”. [...] *Yo, mi propio yo*, mi individuo no actúa más sino que es el instrumento de algo innombrable, de una ley eterna» (HN, II, 349).

El espíritu ascético del joven Schopenhauer emerge claramente en este texto para enfrentarse a Fichte mediante la formulación kantiana del deber, pero como negación de la voluntad propia; es decir, la voluntad como facultad de desear y querer debe ser aniquilada, en ello consiste la moralidad, no en que ésta se exprese mediante el cuerpo. En la moralidad del joven Schopenhauer se trata de conseguir romper la individuación para sumirse en lo innombrable, que será la voluntad como fuerza cósmica: no se trata de convertir el cuerpo en instrumento de la voluntad individual según la moralidad, sino de aniquilar la propia voluntad. Sin embargo, pese a esta clara diferencia por el tono ascético, resignado y determinista de la ética de Schopenhauer, la *Sittenlehre* nos ofrece un punto de contacto en lo que se refiere a la definición de lo injusto, pues, como Schopenhauer, Fichte parte del cuerpo para delinear los límites de la acción legítima

---

<sup>299</sup> En sus notas a la *Sittenlehre* Schopenhauer expone algunas cuestiones más; aunque aquí me centro en éstas, también señala sin mayor explicación que la deducción del derecho de propiedad o la crítica de la mentira propuestas por Fichte son falsas (HN, II, 352).

individual: no se podría influir sobre el cuerpo de otro, sería la prohibición básica de la que deriva una serie de prohibiciones, todas basadas en la idea del cuerpo como instrumento propio de la ley moral (SS, 274 y ss).

Además, pese a que la *Wissenschaftslehre nova methodo* (WLNm) no es propiamente una obra en la que se trate de la moralidad, el derecho o la política, la vertiente práctica y el concepto de voluntad, así como la corporalidad, son temas de gran relevancia en ella, de manera que señalaré algunas ideas que complementan lo expuesto hasta aquí. En primera instancia, el yo como sujeto intuyente del mundo y poseedor de ciertos impulsos, argumenta Fichte, es libre de actuar causalmente o no hacerlo sobre el mundo, de modo que esa materia sometida a su control inmediato es su cuerpo.<sup>300</sup> De nuevo, la aparición del cuerpo en la argumentación de Fichte está vinculada a la cuestión de la libertad. Esta afirmación se combina con la concepción instrumental del cuerpo, como lo muestran otros textos donde la vinculación entre corporalidad y querer (*Wollen*) acercaría las posiciones de Schopenhauer y Fichte:

«Una *materia* que expresa el querer, la *fuerza originaria* misma como materia en el espacio – llámese ésta como se quiera- es nuestro *cuerpo* en tanto que es *herramienta*. Es la presentación permanente de nuestro querer en el mundo material. Este *ser*, que es la voluntad pura intuida, no es producto de mi querer empírico, no es cambio de nuestro estado; sino que lo que está en nuestro poder, en cuanto la voluntad empírica está en el dominio del libre arbitrio, es el RESULTADO de un querer *originario* que precede a todo QUERER EMPÍRICO» (WLNm, 143).

La definición del querer como “fuerza originaria” que se concretaría en la materia corporal podría atribuirse a Schopenhauer en términos muy parecidos, más aún en tanto que Fichte habla de un querer originario que precedería a la voluntad empírica; pero las semejanzas se centrarían en esta cuestión, puesto que las referencias al cuerpo como herramienta y la tesis de que la voluntad empírica está sometida al libre arbitrio serían incompatibles con la metafísica de Schopenhauer, oscureciendo el posible contacto en la

---

<sup>300</sup> «También soy libre desde este punto de vista para proporcionar o no CAUSALIDAD a mi impulso; por tanto, el espacio en el que soy depende de mi voluntad, y la MATERIA que debo ser es mi *cuerpo* en tanto que es articulado, que naturalmente es libre como el espacio» (WLNm, 97).

definición trascendental del cuerpo.<sup>301</sup> No obstante, en todo momento Fichte considera que el cuerpo es objeto de la propia intuición (WLNМ, 149), es decir, lo considera un objeto sensible, mientras que Schopenhauer argumenta que del cuerpo hay un doble conocimiento, uno basado en la intuición y otro distinto, casi inexpresable, íntimo, un conocimiento que no puede ser clasificado según el esquema de la cuádruple raíz del principio de razón (WWV, I, §18, 154-155).

Pero la diferencia entre ambas consideraciones sobre el cuerpo se amplía al analizar la relación entre voluntad y entendimiento, ya que mientras que para Schopenhauer *de facto* se produce una subordinación del segundo a la primera, siendo el intelecto un instrumento de la voluntad, para Fichte, en un lenguaje casi normativo (WLNМ, 150-151),<sup>302</sup> la voluntad es el objeto de la reflexión del intelecto, y aquélla llega a su completud mediante esta reflexión, conexión que Schopenhauer no podría aceptar dada su concepción de la voluntad como esencia rectora del mundo. Además, como fruto de esa reflexión, resultaría la diversidad interna de la voluntad, su variedad de deseos, objetos queridos e intensidades, algo que para Schopenhauer escaparía al poder de la reflexión del intelecto.

Así pues, se ha podido apreciar la distancia que toma Schopenhauer en la cuestión de la corporalidad, pese a la cercanía al vincular corporalidad y un querer originario (o voluntad), aunque luego para Fichte sólo mediante la reflexión llega ese querer a ser una voluntad pura en sentido fuerte, estrechando los lazos entre voluntad y entendimiento. Pero, además, Schopenhauer considera que hay un conocimiento no sensible sobre el cuerpo, tesis que escapa al esquema de Fichte, un conocimiento que Schopenhauer denomina como la verdad filosófica *por excelencia*, pero inexplicable. Esta identificación fuerte entre cuerpo y voluntad (el cuerpo es el objeto inmediato de la voluntad)<sup>303</sup> no se

---

<sup>301</sup> «El concepto TRASCENDENTAL del cuerpo es: nuestro querer originario mismo considerado en la forma de la intuición externa» (WLNМ, 144).

<sup>302</sup> «Ninguna reflexión sin sentimiento, ni a la inversa. [...] La VOLUNTAD pura es el objeto inmediato de toda conciencia y de toda REFLEXIÓN. Pero la REFLEXIÓN es DISCURSIVA. La voluntad pura tiene que ser por tanto algo DIVERSO. Ésta no lo es originariamente, sino que llega a serlo mediante la referencia su limitación originaria; sólo en virtud de ello se convierte en querer en la reflexión misma, la cual (REFLEXIÓN) es absolutamente libre» (WLNМ, 151; cursiva del propio Fichte).

<sup>303</sup> Según Schöndorf, el único autor en el que Schopenhauer podría haber encontrado la tesis del cuerpo como objeto inmediato de la voluntad sería Schelling (Schöndorf, 1982: 31), aunque no habría demasiadas evidencias al respecto. Sin embargo, para d'Alfonso se trataría de una herencia del magisterio de Gottlob Ernst Schulze, *Ensidemo* (d'Alfonso, 2011: 151). Schöndorf ha analizado el uso de la expresión "objeto

puede adscribir a Fichte (Schöndorf, 1982: 85). En última instancia, como ya se ha señalado, esta verdad inexplicable es la que le permite a Schopenhauer extrapolar el doble conocimiento del cuerpo como voluntad y representación al todo del mundo a la manera de un código universalizable para resolver el enigma kantiano de la cosa en sí.

Esta contraposición entre Fichte y Schopenhauer a propósito del tema del cuerpo, pretende avalar la tesis que aquí quiere fundamentarse, a saber, que la consideración de la corporalidad como objeto inmediato de la voluntad es el fundamento a partir del cual se puede entender su filosofía política y del derecho.

## 1.2. Derecho y política en los póstumos de juventud (1812-1818) (§34)

En la misma época de estudiante, cuando asistía a los seminarios de Fichte, Schopenhauer empieza a redactar una serie de notas en las que aborda diferentes temas que luego darán lugar a *El mundo como voluntad y representación*; de hecho, algunos textos los podemos encontrar sin apenas modificaciones en esta obra. Precisamente en estas notas se ocupa de la relación entre derecho, moral y política, relación a la que subyace su tesis básica sobre el cuerpo como objetivación de la voluntad.

Con anterioridad ya se ha señalado la distinción entre el derecho puro (o derecho moral) y el derecho político, que vendría a ser la realización fáctica del primero (PP, II, 9, §127, 229-230), y que se materializa en la fuerza o poder (*Gewalt*) del Estado. Esta diferencia entre el ámbito moral y el político-estatal va definiéndose de forma contrapuesta en textos tan tempranos, 1812, como el siguiente:

«La gran diferencia entre la ley externa y la interna (el Estado y el reino de Dios) se puede deducir de que el Estado cuida de que cada uno se *comporte* de forma justa, considerado éste como pasivo y por ello se atiene a la acción; por el contrario la ley moral quiere que cada uno *haga* lo correcto, considerado como activo, examinando la voluntad, no la acción. [...] La moral se ocupa única y exclusivamente de la *voluntad*. [...] El Estado se ocupa únicamente de *lo que acontece, de lo que ocurre*» (HN, I, §25, 16).

---

inmediato” en Fichte, pero concluye que «el significado que Schopenhauer vincula con esta expresión [...] no procede del uso fichteano del término. [...] Hemos visto que en realidad Fichte utiliza la expresión “objeto inmediato” en la *Sittenlehre*, pero no lo aplica directamente al cuerpo» (Schöndorf, 1982: 103). La intención de Schöndorf es criticar la tesis de Paul Wapler (1905: 384), según la cual Schopenhauer toma esta noción de Fichte y Schelling.

Esta diferenciación entre moral y política (ámbito del Estado) se plantea de modo excluyente, sin posibilidad de interconexión de ambas; mientras que el ámbito de la acción exterior queda en manos del Estado, el ámbito de la voluntad individual, de la intencionalidad, es competencia de la moralidad. Como en el caso de otras dualidades planteadas por Schopenhauer, su aparente rigidez dará a paso a una conexión mucho más estrecha entre ambos términos, como lo demuestra la cuestión de la doctrina del derecho, perteneciente como tal a la ética, pero fundamento de la política. No obstante, esta distinción tajante entre lo ético y lo político sirve en principio como argumento polémico, tanto respecto a sus contemporáneos como con los filósofos antiguos, a los que acusa *grosso modo* de confundir ética y política.<sup>304</sup> El caso de la crítica a los contemporáneos es quizá más relevante, aunque merecerá un análisis un poco más detallado, pues concierne a la finalidad del Estado, que para Schopenhauer no puede ser en modo alguno el desarrollo de la racionalidad y la concreción de la libertad efectiva, en clara oposición a Hegel.

En otro texto de 1814 se pone de manifiesto esta diferencia radical con la filosofía hegeliana y se puede apreciar que hay un motivo de fondo relacionado con la metafísica de la voluntad de Schopenhauer y la concepción de la libertad que de ella se deriva:

«Más bien es cierto lo contrario de lo que enseñan los pseudofilósofos de nuestra época, esto es, que el *Estado* tiene como propósito la promoción del *fin moral* del ser humano. - El fin del ser humano (una expresión parabólica) no es que actúe así o de otro modo, porque toda *opera operata* es indiferente en sí misma. [...] El Estado tiene como fin un país de Jauja, que es precisamente lo más opuesto al verdadero fin de la vida, el conocimiento de la voluntad en su horror» (HN, I, §348, 217).

La intencionalidad polémica de este texto se hace patente desde un inicio: frente a la concepción de la finalidad moral del Estado defendida por los “pseudofilósofos”, Schopenhauer establece dos tesis íntimamente relacionadas. En primer lugar, el Estado

---

<sup>304</sup> En un texto dedicado a los errores de la ética de filósofos antiguos, Schopenhauer apostilla lo siguiente: «Los filósofos de la antigüedad han reunido en un concepto muchas cosas totalmente heterogéneas: ejemplos de ello los proporciona en cantidad cualquier diálogo platónico. El más grave error y confusión de este tipo, sin embargo, es la de la ética con la política. El Estado y el reino de Dios o ley moral son tan heterogéneos que el primero es una parodia del último» (HN, I, §27, 17-18).

está desligado de cualquier propósito moral, de cualquier intento de educación o mejora moral de los ciudadanos, y más aún de constituirse en expresión de la libertad o fin último de la eticidad, como en el caso de Hegel. Y en segunda instancia, lo que se entiende por finalidad moral es algo discutible y que hay que reconsiderar a la luz del marco ontológico de referencia, en este caso, de la metafísica de la voluntad; si Schopenhauer admite algo así como una finalidad moral en los individuos, que no en el Estado (en principio), ésta no puede ser la determinación expresa de una u otra acción, pues la voluntad está sometida al condicionamiento del carácter y de los motivos, pero sí una cierta orientación o quizá encauzamiento de la voluntad de los individuos que se puede lograr mediante el conocimiento de la propia voluntad.

En última instancia, esta cuestión de una finalidad moral está claramente condicionada por el dualismo voluntad-representación y por la teoría de la libertad y del carácter que defiende el joven Schopenhauer. La voluntad se puede entender como facultad psicológica individual, como el conjunto de las voliciones del sujeto humano particular, pero también como esa fuerza esencial que mueve la naturaleza en todas sus manifestaciones, incluyendo la voluntad individual anterior. Así, una es espécimen de la otra. La cuestión central es, por tanto, dilucidar la tarea del Estado teniendo en cuenta esta articulación y la imposibilidad de modificar esa porción de la voluntad metafísica que se expresa en el carácter empírico del individuo, derivado del inteligible, esto es, de la voluntad en su sentido metafísico más fuerte. El Estado no podría dirigirse a la voluntad como tal, sino tan sólo a sus “exteriorizaciones”, es decir, a las acciones que derivan de ella, y el único modo de actuar que le quedaría sería el de presentar motivos alternativos para evitar esas “malas exteriorizaciones” de la voluntad. Al fin y al cabo, se trataría de disuadir mediante la presentación de otros motivos que compensen las inclinaciones que mueven a esas acciones.

No obstante, este papel limitador del Estado tiene como contrapartida el propósito de establecer una situación, si no de bienestar (cuestión de incumbencia de los individuos), al menos sí de paz social, de estabilidad, fundamentos de ese “país de Jauja” que Schopenhauer planteará con sarcasmo como supuesto fin último del Estado. Ahora bien, la tesis final de este fragmento es contundente a este respecto: el presunto fin del Estado es lo más opuesto al fin real de la vida humana, que no es otro que afrontar las

miserias de la existencia. En cierto modo, el Estado trataría de obviar ese fondo abisal de la existencia y establecer mecanismos para pasarlo por alto, mientras que el conocimiento místico ha de encontrar la liberación frente al mundo como representación en una aceptación de esos horrores y un intento de desligarse de la voluntad como tal, intento que en modo alguno puede llevarse a cabo de forma institucional o colectiva. Como señala en otros textos, el Estado se mantiene en la lógica del principio de razón y del egoísmo; sólo quiere sobrellevar las consecuencias negativas de la existencia, no suprimir la voluntad. En definitiva, dentro del esquema metafísico de afirmación-negación de la voluntad, el Estado sólo supone una forma diferente de afirmación, mientras que el ejercicio de la liberación ascética pasa por una negación radical de ésta.<sup>305</sup> Desde esta perspectiva, la política está supeditada a y considerada como una vía secundaria frente a la ética y la ascética.

Sin embargo, la relación entre moral y teoría del Estado es más intrincada de lo que pueda parecer en un principio. Especialmente en lo que concierne a la cuestión de la relación entre derecho natural, o derecho moral, y derecho positivo. La articulación problemática entre moral y derecho, que ya fue objeto de un apartado anterior, es fundamental para entender la filosofía política de Schopenhauer, y en especial la teoría del Estado, tema principal del siguiente texto, que se cita por extenso:

«La *doctrina del derecho* o *derecho natural* (en contraposición al derecho positivo) es en sí mismo un capítulo de la moral, cuyo contenido es la determinación del límite hasta el cual puede llegar la afirmación de la propia voluntad sin convertirse en negación de la voluntad ajena, en la medida en que ésta se da a conocer mediante su mero fenómeno como cuerpo humano. [...] Pero el *derecho natural*, más allá de su significado en la moral, es susceptible todavía de una aplicación al *Estado*, que es una institución que no se refiere directamente en modo alguno al *obrar* injusto, sino sólo al *sufrimiento* injusto, para cuya defensa se ha erigido mediante un acuerdo.\* [...] En contraposición al derecho positivo se tiene que llamar a la ciencia pura, cuya aplicación es el anterior tipo de

---

<sup>305</sup> «Salvación y redención del mal [*Uebel*] las proporcionan únicamente la virtud y la ascética, que tomada en sentido absoluto es la supresión [*Aufhebung*] de la voluntad de vivir y con ello suprime también incluso los sufrimientos que pertenecen a su fenómeno. El *Estado*, sin embargo, surge a partir de la razón al servicio de la voluntad de vivir, razón que meramente quiere suprimir las *consecuencias* de la voluntad de vivir, los sufrimientos que pertenecen a su fenómeno, pero que la afirma, sólo que de un modo racional, esto es, metódico. [...] La virtud suprime la voluntad y así previene sus consecuencias. El Estado afirma la voluntad (por ello nunca estima teorías que valoran la supresión de la voluntad), pero suprime sus consecuencias de acuerdo con sus fuerzas» (HN, I, §537, 359-360).

derecho, *derecho natural* o mejor (porque todo lo ético en realidad se encuentra fuera del ámbito de la naturaleza) *derecho moral*: porque el término *doctrina del derecho* (que usa Kant) es demasiado general, se refiere al *genus* que abarca las dos especies de doctrina del derecho natural y positivo. [Nota \* de S.:] Los puntos principales del derecho natural son 1) la definición del concepto de derecho y la comprobación de su origen y su relación con la moral y el derecho natural. 2) El origen y el fin del Estado. 3) La deducción del derecho de propiedad. - El contenido restante de una doctrina del derecho natural es meramente la aplicación de aquellos principios» (HN, I, §567, 382-383).

Este texto, en la medida en que Schopenhauer plantea la cuestión de un derecho natural que sirve de fundamento al derecho positivo del Estado, no deja de tener una cierta orientación hacia el iusnaturalismo. Ahora bien, este derecho natural se entiende como derecho moral, esto es, como un apartado del desarrollo de la moral schopenhaueriana (la precisión terminológica le sirve para lanzar una puya a Kant).<sup>306</sup> De hecho, el propio Schopenhauer tendería a presentar su teoría del derecho como una variación del iusnaturalismo, aunque bastante *sui generis*, especialmente en tanto que se abandona el marco del racionalismo y se confiere a la voluntad como entidad metafísica el fundamento último del derecho, pues los conceptos básicos de injusticia (*Unrecht*) y derecho (*Recht*) se definen a partir de dicha voluntad.<sup>307</sup> Esta doctrina moral del derecho establece los límites de la afirmación del cuerpo, lo cual remite de nuevo a la tesis metafísica fundamental del cuerpo como manifestación de la voluntad de vivir.

Tal y como se indica en la nota de la cita *supra*, el derecho moral habría de establecer el significado de lo injusto y lo justo (conceptos definidos a partir de la metafísica de la voluntad y de los que nos hemos ocupado anteriormente), el origen y finalidad del Estado, núcleo del derecho positivo, y el derecho de propiedad. En otros textos posteriores, Schopenhauer modificará estas tareas del derecho moral con la inclusión del derecho penal. Pero independientemente de esto, cabe destacar que el

---

<sup>306</sup> Oskar Damm apuntaba a una posible incongruencia al solapar ambos conceptos de derecho moral y derecho natural (Damm, 1900: 32-33).

<sup>307</sup> Godart-van der Kroon ha desarrollado esta cuestión situando a Schopenhauer entre la escuela historicista del derecho (precedente del positivismo jurídico) y los defensores de la ley natural a principios del siglo XIX (Godart-van der Kroon, 2003: 139 y ss.). Uno de los representantes de la escuela historicista del derecho fue Friedrich Carl von Savigny, docente de la Universidad de Berlín en la misma época que Schopenhauer. Cuando Schopenhauer intentó acceder a una plaza de profesor en Würzburg, miembros de esta universidad consultaron a Savigny, cuya opinión no fue favorable (GB, 516; Safranski, 2001: 412 y Zimmer, 2010: 157).



derecho natural deriva de la mera aplicación de estos principios como si de un sistema deductivo se tratase.

En relación con el segundo punto, este derecho moral como límite de la voluntad va más allá del ámbito de la moral y es sancionado por el Estado, de modo que no se trata ya del punto de vista de la acción, del actuar, sino de un punto de vista pasivo, del padecimiento de una injusticia. En cierta manera, el Estado ha de ejercer una función negativa respecto al derecho, es decir, establecer los mecanismos de defensa de unos derechos preexistentes a la institución, la cual se generaría mediante un acuerdo o convenio (el pacto estatal o *Staatsvertrag*, según Schopenhauer). Aunque la cuestión del pacto estatal se desarrollará posteriormente, cabe indicar que esta tesis sobre la génesis del Estado lo acercaría de nuevo a uno de los tópicos de la filosofía política moderna: el contractualismo, cuyo referente sería el *Leviathan*, aunque el pacto de Hobbes concierne a los ciudadanos y libera al gobernante, mientras que el de Schopenhauer sería un pacto que vincularía tanto a ciudadanos como a gobernantes, ya que contempla un doble mecanismo de garantías; por una parte, el derecho natural no es alienado en el Estado, sino que se considera el límite de intervención del Estado, de modo que su legitimidad está condicionada por esto y, por otra parte, Schopenhauer propondrá en el segundo volumen de WWV un derecho público que habría de servir de protección frente al protector estatal.<sup>308</sup>

Diferenciando el contractualismo de Schopenhauer del de Hobbes y de Rousseau, Goyard-Fabre ha incidido en que el objetivo de este contrato es bien distinto: «La finalidad del pacto social no es en ningún caso, ni aquí ni allá, rigurosamente la misma: mientras que Hobbes se preocupa ante todo por la paz civil y Rousseau principalmente por la libertad de los ciudadanos, Schopenhauer, bastante menos político y más metafísico, encuentra en la génesis contractualista del Estado un paliativo a los sufrimientos y a las injusticias naturales» (Goyard-Fabre, 1977: 462).

---

<sup>308</sup> Michael Hopf ha destacado el acercamiento de Schopenhauer a Rousseau, tanto por su ética de la compasión (reconocida por Schopenhauer), como por su teoría del contrato, aunque mostrando la diferencia crucial entre la idea de soberanía popular de Rousseau y la inclinación a la monarquía por parte de Schopenhauer y su defensa de una soberanía popular ‘tutelada’.

Continuando con la diferenciación, precisamente en la definición del concepto de derecho, Schopenhauer aprovecha para criticar la definición fisicalista hobbesiana del mismo concepto:

«El concepto de *derecho* es propiamente moral y significa el atributo de una voluntad individual y sus exteriorizaciones de no llegar en la afirmación de su fenómeno (el cuerpo del individuo) hasta la negación de la voluntad que se manifiesta como cuerpo ajeno. Desde un punto de vista jurídico ese concepto se traslada de una vertiente activa a una pasiva meramente mediante la inversión o desplazamiento del punto de partida: entonces se entiende el sufrimiento de una negación del propio cuerpo y voluntad a causa de uno ajeno. Para evitar esto existe el Estado. Los que opinan que es una institución moral piensan que se dirige contra el egoísmo mismo, pero más bien está dirigida contra las consecuencias del egoísmo [...]. Pero además Hobbes tiene un concepto falso, o más bien ninguno, del *derecho*, porque en *Leviathan*, cap. 14 explica el derecho “como la ausencia de obstáculos externos para hacer lo que requiere la conservación (¿por qué no la diversión?) de la persona”. Confunde, de este modo, el poder físico exterior con el concepto moral de *derecho*. También niega todo derecho natural y considera todo derecho como positivo y convencional. Véase *Leviath.*, cap. 15. Tampoco acepta de ninguna manera la posibilidad de una acción no egoísta» (HN, I, §535, 358).

Este texto de juventud sirve de testimonio de la definición moral del concepto de derecho y su tránsito al ámbito de lo político, pero sobre todo es importante no perder de vista el espíritu cuasi ascético de dicho concepto, pues se define como limitación en la afirmación de la propia voluntad, esto es, del propio cuerpo, para no invadir ni perjudicar a otros.

Además, esta noción de derecho como control y limitación tiene una denotación negativa, frente a la tendencia positiva, que se da de por sí, de una afirmación ilimitada de la voluntad, y por tanto de una tendencia ontológica de la voluntad individual, aunque en última instancia de la voluntad misma en sentido metafísico, a la injusticia, en la medida en que se constituye como una lucha consigo misma. El tránsito del concepto de derecho desde la moral al ámbito del derecho positivo supone la adopción de un punto de vista pasivo en este problema de la injusticia: no se trata tanto de obrar de modo justo, de acuerdo al derecho, limitando la propia voluntad, como de evitar la comisión de injusticias. Ésta sería la tarea ontológica del Estado, en cierto modo tarea imposible en tanto que la voluntad metafísica como tal no puede modificarse, ni tan siquiera el carácter

de los individuos. En este sentido, la función del Estado no es otra que la canalización de esas fuerzas de la voluntad que se expresan mediante el egoísmo de los individuos.

No es baladí el hecho de que Schopenhauer marque distancias con Hobbes, cuyo concepto de derecho critica como mera transposición de la fuerza física al ámbito del derecho, eliminando el sentido moral del concepto, y criticando también su supuesto positivismo jurídico, pues en el pacto del *Leviathan*<sup>309</sup> se dejaría a los ciudadanos sin un derecho inalienable que pueda hacer frente a la intervención del Estado. No obstante, la diferencia entre ambos no es tan aguda como lo quiere plantear Schopenhauer, pues el supuesto fisicalismo naturalista de Hobbes no está tan alejado de la metafísica de la voluntad que busca su afirmación y autoconservación en el caso de Schopenhauer; la diferencia más bien radicaría en el nivel de abstracción que propone este último y que está vinculado con su concepción de la relación entre ciencias naturales y metafísica: las primeras, como Hobbes en el caso del concepto de derecho, explicarían mediante el principio de razón las acciones de fuerzas naturales, pero no serían capaces de apreciar que dichas fuerzas no son más que la expresión de esa esencia del mundo que sería la voluntad, a la que se refiere la definición schopenhaueriana del derecho.

Sin embargo, el concepto de injusticia es el principal y positivo de su teoría del derecho:

«He dicho que *injusticia* [*Unrecht*] significa la acción en la que la afirmación de mi propio cuerpo va tan lejos que se convierte en negación de la voluntad que se manifiesta como cuerpo ajeno. Se preguntará: ¿qué significa y cuán lejos va la afirmación del propio cuerpo? Afirmer la voluntad, en la medida en que se manifiesta como cuerpo o que es fenómeno de la voluntad, significa querer la conservación de este cuerpo por medio de la aplicación de sus propias fuerzas. En consecuencia, la *injusticia* siempre empieza cuando daño el cuerpo ajeno o pongo sus fuerzas a mi servicio. Lo último lo hago también cuando ataco su propiedad. Porque por derecho su propiedad es

---

<sup>309</sup> «La única manera de erigir un poder común tal que sea capaz de defenderles de la invasión de extranjeros, y de las injurias de otros, y así protegerlos, de modo que mediante su propia industria, y por los frutos de la tierra, puedan alimentarse a ellos mismos y vivir satisfactoriamente es conferir todo su poder y fuerza a un hombre o a una asamblea de hombres, que reduzcan todas sus voluntades, por la pluralidad de voces, a una sola voluntad [...], y por esto mismo a someter sus voluntades, todas y cada una de ellas a su voluntad, y sus juicios a su juicio. Esto es más que un consenso o acuerdo; es una unidad real de todos ellos en una y la misma persona, llevada a cabo mediante un pacto de todos con todos, de tal manera como si cada uno le dijera al otro, *yo autorizo y cedo mi derecho de gobernarne a mí mismo a este hombre, o asamblea de hombres, bajo la condición de que tú le cedas tu derecho y autorices todas sus acciones de la misma manera*» (Th. Hobbes, *Leviathan*. Oxford: OUP, 1996, p. II, cap. XVII, §13, p. 114 [ed. Head, 87]).

meramente lo elaborado por sus fuerzas. [...] Mientras no transgreda los límites prefijados, no cometo *injusticia*, en consecuencia toda acción mía es todavía *justa [r e c h t]*» (HN, I, §693, 482).

Además de una definición ontológica de los conceptos centrales de la teoría del derecho, relacionando cuerpo y voluntad, es necesario remarcar la definición negativa de lo justo o lo correcto: es decir, todo aquello que no consiste en una injusticia. Ahora bien, el ejemplo de la propiedad no es superficial en modo alguno, pues para Schopenhauer la propiedad se concibe como una extensión de la propia voluntad, es decir, de la propia corporalidad, en la medida en que sólo es legítima aquella propiedad conseguida mediante el trabajo, que se podría definir en términos schopenhauerianos como la transformación de un objeto dado por una acción de nuestra voluntad-corporalidad (en cierto modo como resultado de la enajenación y proyección de nuestra voluntad). Aunque este tema necesita de un desarrollo más prolijo, se puede apreciar en Schopenhauer la consideración burguesa clásica de la propiedad como derecho básico fundamentado metafísicamente,<sup>310</sup> sólo por detrás del derecho a la vida, lo cual permite establecer un vínculo con su biografía (como ha indicado Münkler, el pensamiento socio-político de Schopenhauer oscilaría entre Hobbes y Locke). De hecho, Schopenhauer construye su deducción del derecho de propiedad en contraposición constante a la exposición kantiana, como lo muestra el hecho de que en sus cuadernos de estudio y lectura plantee esta cuestión al hilo de la lectura de la *Metafísica de las costumbres* de Kant, a quien acusa de defender el derecho de fuerza (HN, II, 261).

Así considerado, el derecho a la propiedad sólo puede ser un derecho sometido a la naturaleza del trabajo, individual o colectivo, aunque el propio Schopenhauer no entra a fondo en esta cuestión y en años posteriores matizará la cuestión. En un punto en que sí insiste es en la dependencia de la propiedad respecto al proceso de transformación del trabajo, sea de la naturaleza que sea:

«El derecho ético a una propiedad no se puede conseguir de otro modo que mediante el trabajo sobre un producto natural [Nota referida al Código de Manú, IX, 44]. [...] Toda propiedad

---

<sup>310</sup> En este sentido se puede entroncar la argumentación de Schopenhauer con el análisis de Macpherson sobre Hobbes, Locke y la formación del “individualismo posesivo” (Macpherson, 2005).

exclusiva de una cosa que no sea susceptible de elaboración o trabajo es éticamente injusta» (HN, I, §563, 379).

Evidentemente, la insistencia en el trabajo como fundamento de la propiedad tiene una intencionalidad polémica contra el derecho del primer ocupante, el cual es considerado inmoral por Schopenhauer. En algunos textos donde defiende esta tesis, se aproxima a discursos políticos de orientación colonialista en los que se justifica la apropiación de tierras por parte de los colonos debido a que los indígenas no han labrado o trabajado esas tierras.<sup>311</sup> En consecuencia, si el trabajo es la acción fundante del derecho legítimo a una propiedad, no es susceptible de ser apropiado aquello sobre lo que no se puede ejercer un trabajo determinado, esto es, una transformación, y ejemplos de ello serían un coto de caza o el mar. La cuestión que queda en el aire es la naturaleza del comercio, esto es, de la transmisión legítima de unos derechos de propiedad o de uso de un objeto determinado a cambio de un bien por un precio fijado; no obstante, el propio Schopenhauer ofrecerá una fundamentación metafísica de esta actividad, proponiendo así una legitimación para este derecho comercial en su sistema.

Pero si hay algo que puede llamar la atención es la referencia a los textos del Código de Manú, uno de los más antiguos textos legales de la humanidad, y conocido en Europa desde finales del siglo XVIII. Es bien conocida la influencia de los textos védicos, especialmente de los *Upanishads*, sobre la metafísica de Schopenhauer, pero aquí la influencia va más allá de la diferencia ontológica entre voluntad y fenómeno, el velo de Maya o el conocimiento de la unidad de todo lo existente, y remite a lo político como tal. Aquí ocurre como en el caso de otro de los referentes de Schopenhauer: Platón. La metafísica platónica está íntimamente vinculada a una teoría de la organización política de la sociedad, y Schopenhauer no se limita sólo a retomar la gradación ontológica de ideas y objetos del mundo fenoménico, sino que asume otros aspectos de su metafísica como el aristocratismo intelectual platónico. Volviendo al texto del Código de Manú, obra que por cierto también utilizará el discípulo póstumo de Schopenhauer que es Nietzsche, se refiere a una sentencia que vendría a decir lo siguiente: «Los sabios que

---

<sup>311</sup> WWV, II, §47, donde cita un discurso de John Quincy Adams, expresidente de los EE.UU.

conocen el pasado llaman a esta tierra [prithivi] incluso la esposa de Prithu; declaran que un campo pertenece a quien lo roturó y un ciervo a quien primero lo hirió» (IX, §44).<sup>312</sup>

Como se ha comentado ya, esta concepción del derecho de propiedad se opone principalmente a la defensa del derecho del primer ocupante, tesis defendida por Kant en su *Metafísica del derecho*, obra por la que Schopenhauer no tenía ninguna simpatía. Para éste el derecho a una propiedad es un derecho natural, un derecho moral puro, independiente del derecho positivo sancionado por el Estado, y aquí radica la segunda diferencia con la concepción kantiana. No obstante, otro ámbito del derecho que también recibe un amplio tratamiento por parte del joven Schopenhauer y al que se dedicará con más abundancia en textos posteriores, a saber, el derecho penal (*Strafrecht*), sí que requiere del apoyo del derecho positivo para legitimarse. El siguiente fragmento de juventud establece un tránsito del derecho de propiedad al derecho penal a partir del hilo conductor que ofrece la oposición de Schopenhauer a Kant:

«Según Kant, fuera del Estado no hay ningún derecho de propiedad: esto es falso de raíz. Pero un *derecho penal* sólo lo hay en el Estado, y hay que considerar a todo ciudadano como habiendo sancionado el derecho penal, en caso contrario sería injusto castigar *ne peccetur* [para que no se delinca], como Kant afirma que lo es. Castigar *quia peccatum est* [porque se ha delinquido] es mera venganza e injusticia, tanto fuera como dentro del Estado» (HN, I, §672, 468).

Además de la ya mencionada naturaleza moral, no positiva, del derecho de propiedad, cabe destacar la constatación del derecho penal como facultad del Estado, de modo que cualquier intento de sanción o reparación de daños no respaldada por la legitimidad estatal no es sino mera venganza. Ahora bien, este derecho penal positivo está basado en el derecho moral puro que protege la integridad de los individuos y cuya evitación del sufrimiento reconoce el Estado como tarea suya. De este modo, la fundamentación ontológica del derecho moral puro, la posesión de un derecho a no ser perjudicado por una voluntad ajena cuya afirmación se convierta en una negación de la propia encuentra su extensión en el derecho penal positivo. Esta extensión, aunque no es

---

<sup>312</sup> Se trata aquí de una traducción indirecta de una traducción inglesa de finales del siglo XIX; la versión inglesa de George Bühler es la siguiente: «(Sages) who know the past call this earth [prithivi] even the wife of Prithu; they declare a field to belong to him who cleared away the timber, and a deer to him who (first) wounded it» (*Laws of Manu*, IX, 44).

un punto demasiado desarrollado por Schopenhauer, está mediada por el pacto social, figura teórica hipotética, postulada si se quiere ver así, en la cual los ciudadanos aceptarían el derecho penal como contrapartida de la seguridad ofrecida por el Estado, una aceptación que Schopenhauer también reformulará en términos ontológicos ligados a la corporalidad: cada ciudadano se beneficiaría de la protección estatal y se comprometería al cumplimiento de las leyes poniendo como fianza su cuerpo, esto es, su voluntad objetivada, del cual podría disponer el Estado en caso de una infracción. Podría, pues, denominarse esto una garantía ontológica del pacto estatal o ley (sobre el *Staatspactum* como ley fundamental, véase HN, I, §537, 359).

No obstante, más allá de la naturaleza del pacto estatal, cuestión problemática de por sí y a la que nos dedicaremos posteriormente, en aquel fragmento de juventud antes citado (HN, I, §6725, 468) señala Schopenhauer de forma clara las dos principales corrientes de pensamiento filosófico-jurídico sobre el castigo: las teorías retributivas y las preventivas. Pese a que la cuestión del derecho penal será objeto de un análisis más detenido, se debe indicar que la tesis schopenhaueriana al respecto, como en tantos otros casos, está condicionada por su metafísica, en particular por su teoría del carácter y su teoría de la motivación. La sanción penal no puede tener como finalidad la reeducación o transformación del culpable, no puede expiar el pasado, sino más que nada ofrecer motivos para que no se vuelva a repetir el delito (al modo del conductismo), hacer consciente al acusado de las contrapartidas que acarrea su actuación y sobre todo al resto de conciudadanos: el entendimiento ha de poder recordar las consecuencias para una situación semejante en el futuro. Es decir, la figura del culpable se convierte en instrumento del Estado, en ejemplo con un propósito preventivo; sin embargo, para Kant el sujeto nunca podría ser considerado un medio en manos del Estado. En este caso, el referente de Schopenhauer es la teoría del castigo de raigambre platónica, recogida por Séneca y luego reformulada en la modernidad por Puffendorf,<sup>313</sup> aunque con matices que la acercan a una teoría retributiva, es decir, orientada al pasado:

---

<sup>313</sup> El propio Schopenhauer elogia en una nota de sus fragmentos, así como en WWV, que tanto Hobbes como Puffendorf defienden una teoría de la pena orientada al futuro (HN, I, §535, 358, nota y WWV, I, §62, 453).

«A menudo he dicho, y me he apoyado en las sentencias de grandes filósofos, que la *pena* sólo puede tener sentido y ser correcta en relación al futuro, no al pasado. No obstante, el hecho de ver que quien causa un dolor a otro recibe a su vez la misma cantidad de dolor proporciona satisfacción no sólo al ofendido, sino al espectador imparcial de la injusticia; sin consideración hacia al futuro» (HN, I, §574, 388-389).

La virtud de este texto radicaría en la matización de la teoría penal general defendida por Schopenhauer. En primer lugar, insiste en la idea central según la cual la pena está orientada hacia el futuro, *ne peccetur*, para prevenir o evitar el delito, y remite a Platón, *Protágoras*, al *De ira* de Séneca y a las *Noches áticas* de Aulio Gelio.<sup>314</sup>

Consideremos los dos primeros casos, en el fondo los dos platónicos, en tanto que Séneca asume las tesis platónicas, remitiendo a *Las leyes*. El texto de *Protágoras*, que Platón pone en boca del sofista, dice así: «Porque nadie castiga a los malhechores prestando atención a que hayan delinquido o por el hecho de haber delinquido, a no ser que se venga irracionalmente como un animal. Pero el que intenta castigar con razón no se venga del crimen cometido –pues no se lograría hacer que lo hecho no haya sucedido–, sino con vistas al futuro, para que no obren mal de nuevo ni éste mismo ni otro, al ver que éste sufre su castigo» (*Protágoras*, 324a-b).<sup>315</sup> Si bien este texto está dedicado a defender la posibilidad de enseñar la virtud, tesis controvertida para Schopenhauer en la medida en que considera que la filosofía moral no tiene una capacidad prescriptiva o educativa, sí que asume las palabras del diálogo platónico como un argumento de autoridad refrendado en *Las leyes*, 934a, texto referido por Séneca en *De ira*, I, 19, 7 y fuente directa de la cita de Schopenhauer: «Como dice Platón, ninguna persona prudente castiga por que se ha delinquido, sino para que no se delinca; pues lo pasado no se puede revocar, sí evitarse lo futuro» (*Sobre la ira*, I, 19, 7).<sup>316</sup>

Si bien todas estas referencias nos las ofrece Schopenhauer, en el mismo texto admite que además de la orientación al futuro, la pena tiene una finalidad en principio secundaria, pero no desdeñable y referida al pasado: la pena no sólo ofrece un contramotivo a la tentación de afirmar excesivamente la propia voluntad por encima de

<sup>314</sup> Todas estas referencias clásicas son citadas por Feuerbach en su *Anti-Hobbes*, libro utilizado por Schopenhauer en su teoría del derecho (Feuerbach, 1972: 106) y también parecen remitir a Grocio (ver edición citada en bibliografía, pág. 453), donde también se enumeran estas mismas fuentes clásicas.

<sup>315</sup> Platón, *Diálogos*, I. Trad. de C. García Gual. Madrid: Gredos, 2000, p. 394.

<sup>316</sup> Séneca, *Diálogos*. Trad. de J. Mariné Isidro. Madrid: Gredos, 2001, p. 60.



las ajenas (contenido negativo-ascético principal de la pena), sino también una satisfacción al espectador imparcial (más que a la víctima) por el cumplimiento de la ley y la intervención del Estado. Esta satisfacción en el espectador no directamente concernido por el delito no está orientada hacia el futuro; por el contrario, parece completar algo que quedó incompleto o desequilibrado con la acción delictiva del pasado, por lo que viene a ser algo así como una compensación o reparación. En este sentido, Schopenhauer quiere distinguir bien entre castigo y venganza, pero parece que el primero no es del todo desvinculable de la segunda, a menos que se abandone la perspectiva fenoménica y se asuma el punto de vista metafísico-ascético de la justicia eterna, de acuerdo con el cual el delito es también ya un castigo sobre el infractor de la ley por la identificación metafísica con su víctima, algo que el Estado como institución colectiva no puede lograr.<sup>317</sup> Este trasfondo ontológico es crucial para entender el concepto de justicia que subyace a toda la reflexión jurídico-política de Schopenhauer.

Siendo esto así, cabría atender a la noción de justicia como tal, noción que Schopenhauer parece dividir en tres niveles: por un lado, estaría la justicia como virtud ética referida a los individuos, por otro, la justicia temporal humana, administrada por el Estado, que consistiría en el poder judicial con el código penal fundado en el derecho moral como herramienta principal, y por último, la justicia eterna, que va más allá de la virtud ética y de la justicia política, pues remite a la superación del principio de individuación, al desgarramiento del velo de Maya:

«Lo que he descrito y llamo *la justicia eterna*, se diferencia de la *justicia humana* en que ésta necesita del tiempo para aparecer, porque es la grave *consecuencia* de la grave acción; pero la eterna no necesita de ningún tiempo, la acción es ya la pena, porque el torturador y el torturado son uno: su diferencia sólo es apariencia, Maya. El concepto de *retribución* [*Vergeltung*] está

---

<sup>317</sup> La diferencia entre castigo y venganza parece consistir en la orientación temporal de cada uno, y por tanto es una diferencia fenoménica, no concerniente a la voluntad: «Si uno se venga de una injuria personal, no ciegamente, sino racionalmente, está castigando: quiere que nadie más se atreva a hacerle lo mismo; para este fin puede incluso poner su vida en peligro como en un duelo (pero no sacrificarse directamente). Así pues, tiene en consideración el futuro de su vida individual. Si castiga el Estado, lo hace en pro del futuro, en la medida en que dure la existencia de este Estado: entonces, la asociación tiene en consideración el futuro de su duración individual. Estos dos casos coinciden con el conocimiento según el principio de razón, y por ello son racionales y están completamente motivados por el modo de pensar común» (HN, I, §620, 419). La justificación racional del derecho penal se justifica por la aplicación del principio de razón suficiente.

incardinado en el tiempo; por ello, la justicia *eterna* no puede ser *retributiva*, como lo es la temporal o humana» (HN, I, §683, 478).

La diferenciación entre justicia eterna y humana radica en el nivel ontológico de referencia y el grado de conocimiento alcanzado, esto es, en si se ha superado el principio de individuación, reconociendo la identidad última entre víctima y verdugo. Esta distinción fundada ontológicamente es bien problemática en la medida en que corre el peligro de caer en una relativización del daño y su reparación, en una indistinción que sea injusta con la víctima, e incluso en una especie de teodicea, pese al intento de Schopenhauer de distanciarse de ésta. No obstante, en lo que se refiere a la cuestión de la justicia temporal o humana, tarea del Estado, este texto incide en un matiz que ya se ha apuntado, a saber, que la pena como tal no sólo tendría una función de prevención, sino también un aspecto retributivo o compensatorio, como señalaba en HN, I, §574.

Si, como hemos visto hasta aquí, la teoría penal de Schopenhauer está fundamentada en su ontología dualista, no sucede otra cosa con su defensa del régimen estatal monárquico. Ésta es una cuestión de compleja evolución, en la que nos detendremos posteriormente, pero ya en un fragmento de 1814 plantea Schopenhauer una argumentación psicológica, basada en su metafísica de la voluntad, a favor del Estado monárquico, una apología que ratificará a lo largo de su vida y que se mantiene hasta su obra final, en *Parerga y Paralipómena*, cuarenta años después:

«El *poder real* puede considerarse como fundamentado en la proposición psicológica según la cual el ser humano por naturaleza no hace nada malo que no le reporte ninguna ventaja. Por consiguiente, si se le concede a uno tanto poder y riqueza que pueda satisfacer cualquier deseo y que, por tanto, no necesite buscar ninguna ventaja mediante la maldad, se puede presuponer que será justo, dicho sea de paso, y se le puede nombrar guarda de los derechos de todos. Por tanto es inapropiado que el rey esté demasiado limitado, como en la nueva constitución española [de 1812]» (HN, I, §172, 96).

El axioma psicológico, aunque más bien habría que calificarlo de metafísico en tanto que se refiere inmediatamente a la jerarquía voluntad-intelecto, podría enunciarse del siguiente modo: toda mala acción tiene como propósito extraer un beneficio propio. Este axioma no daría cuenta de algunas situaciones y no sería demasiado difícil plantear

contraejemplos empíricos que lo falsaran; sin embargo, tampoco es consistente con el marco mismo de la teoría schopenhaueriana de la acción, ya que el propio Schopenhauer admite que hay un tipo de acciones que no responden a una intención de provecho propio y que, del mismo modo que hay acciones desinteresadas que buscan beneficiar al otro y sólo se fundan en la compasión (las acciones propiamente morales), también hay acciones que no responden a un interés propio, sino que buscan tan sólo el daño sobre el otro por el daño mismo, lo que entiende Schopenhauer por *perversidad*.

De este modo, ¿qué impediría el desarrollo de una mentalidad perversa en la figura del monarca? Además, Schopenhauer presupone aquí algo que no se sostiene tampoco en su propia teoría de la volición: la satisfacción de necesidades y la concesión de todos los beneficios humanamente posibles impediría la búsqueda de más ventajas por parte del monarca y así devendría juez imparcial. Dos puntos sobre esto último y siempre asumiendo la propia perspectiva de Schopenhauer: primero, la concesión de todo tipo de ventajas y beneficios no podría satisfacer nunca la voluntad deseante por definición, ya que ésta siempre está insatisfecha, bien por el logro del objeto del deseo, bien por el incumplimiento de éste, con lo cual se hace difícil ofrecer ese beneficio al monarca por lo que podría llevar a un regreso al infinito, o incluso a una aspiración a deseos sobrehumanos. Pero, además, en segundo lugar, esta argumentación presupone que la justicia como virtud puede ser fruto de condiciones socio-económicas, lo cual no acaba de encajar demasiado bien con la teoría del ascetismo de la ética schopenhaueriana de la renuncia y, si preferimos remitir a la segunda instancia de la eudemonología, tampoco con la idea de Schopenhauer de la independencia de las virtudes pragmáticas respecto de lo material. De la misma manera, este axioma presupone una finitud de recursos, pero podría plantearse también un incremento de esas ventajas y el cumplimiento de deseos a nivel generalizado, de modo que todos, teniendo sus deseos al alcance de la mano, pudieran ser justos. Sin embargo, esto no ocurriría, primero porque toda ventaja y beneficio es relativo, son términos diferenciales y si todos disfrutaran de ellos, no hay ventaja sobre los demás, pero, segundo, también porque la insatisfacción y la búsqueda de nuevos beneficios y deseos sería constante, como en el caso de que uno solo los recibiera.

En consonancia con este axioma de la concesión ilimitada de ventajas y beneficios a la figura del monarca, Schopenhauer no podría admitir la limitación del poder real propio de las monarquías constitucionales y así se explica la crítica de la constitución española de 1812 que aparece al final de este texto. La cuestión de la división de poderes, propia del liberalismo moderno, desde Locke y Montesquieu, es un tema controvertido que en el caso de Schopenhauer ha de articularse con una metafísica que, como estamos viendo, traslada sus tensiones internas al ámbito de lo político y que abordará en su madurez (PP, II).

Pero en gran medida la articulación de la metafísica con estas cuestiones políticas está mediatizada por una determinada concepción de la sociedad de orientación escéptica y pesimista<sup>318</sup> como podría entreverse en algunas metáforas, como la que aparece en el siguiente texto de juventud con el que cerramos este apartado:

«Uno tiene que aprender también a estar solo en sociedad, no comunicar a otro todo lo que piensa [...]. Así considerada, pues, se puede comparar la sociedad a un fuego con el que el prudente se calienta manteniendo la distancia, pero no mete la mano, como el necio, que después de quemarse, huye al frío de la soledad y se queja de que el fuego quema» (HN, I, §208, 113).

## 2. La metafísica política de Schopenhauer (§35)

En lo que sigue intentaremos realizar un doble propósito. En primer lugar, exponer el desarrollo de las cuestiones socio-políticas y jurídicas en la obra principal de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, concretamente en su primer volumen, donde se recogen y organizan las ideas dispersas elaboradas en sus textos de juventud, adoptando así un cierto grado de sistematicidad y articulación en su teoría general. En segundo lugar, una vez establecido este telón de fondo principal, se tratará de

---

<sup>318</sup> Este cariz crítico y pesimista de Schopenhauer le lleva a plantear una dura crítica a uno de los valores centrales de la filosofía política moderna, la tolerancia: «La *tolerancia* [*Toleranz*], que a menudo se percibe y elogia en los grandes hombres, es más bien vástago del mayor *desprecio de la humanidad* [*Menschenverachtung*]; porque incluso cuando un gran espíritu está totalmente penetrado por ésta, deja de considerar a las personas como sus iguales y de hacerles las correspondientes exigencias. Pues de hecho es tolerante con ellos como lo somos todos nosotros con los animales, a los que no reprochamos su irracionalidad y bestialidad [*Bestialität*]» (HN, I, §605, 406).

profundizar en algunos de los tópicos de la filosofía política de Schopenhauer teniendo en cuenta las aportaciones que al respecto se encuentran en el resto de obras.

### 2.1. Metafísica y política en *El mundo como voluntad y representación* (§36)

La *opera magna* de Schopenhauer, publicada a finales de 1818 aunque con fecha de 1819, es conocida sobre todo por sus tesis metafísicas y ha sido estudiada bien desde la perspectiva de su relación con la crítica kantiana de la metafísica y el contexto del idealismo alemán, bien como obra con gran influencia en el ámbito de la estética y también en lo que se refiere a las consecuencias ascéticas, de negación de la voluntad, de su sistema metafísico. Pese a ser una obra que el autor redactó en su juventud, las líneas fundamentales de su pensamiento no variaron sustancialmente, quizá tan sólo en lo que se refiere a la formulación del concepto de voluntad como cosa en sí o expresión de ésta.<sup>319</sup> En gran medida, la filosofía del derecho y la filosofía política presentes en su obra han sido consideradas como accidentales, fruto de su biografía, que determinaría sus posiciones teóricas (Lukács), cuando no han sido directamente obviados (Löwith). Nuestra tesis es que su filosofía política está vinculada y forma parte insoslayable del organismo en que consiste el sistema de Schopenhauer, esto es, que sus posiciones dependen tanto de la lógica de su pensamiento como del enfrentamiento con diferentes filósofos y juristas, en cuya oposición toma forma su filosofía política y se enmarca en un diálogo significativo con la tradición de la teoría política.

Fundamentalmente se pretende aquí analizar el tema de la filosofía política en el primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, de tal manera que no sólo se ponga de manifiesto el hilo conductor que hace posible su inserción y cohesión en el sistema de pensamiento schopenhaueriano, sino también la conexión y confrontación polémica de las tesis expuestas con algunos de los tópicos clásicos en la filosofía política. Sin embargo, cabe hacer una advertencia textual: Schopenhauer utiliza en *El mundo como voluntad y representación* (WWV) muchos textos esbozados en sus cuadernos de juventud, de tal modo que es inevitable encontrarse con textos o ideas formuladas anteriormente. Ahora bien, estos mismos textos adquieren una densidad hermenéutica

---

<sup>319</sup> Sobre este tema han llamado la atención especialmente Julian Young, Planells Puchades y V. Spierling.

diferente, pues a la luz de todo el libro, de todo su contexto, se percibe mucho mejor la articulación entre la metafísica general y la teoría política en particular.

En concreto, Schopenhauer concentra la temática jurídico-política en el primer volumen de WWV en el párrafo 62 del cuarto libro de este volumen. Recordemos que este cuarto libro está dedicado al problema de si hay algo así como una filosofía práctica, al mundo como voluntad bajo la óptica de la acción y, en concreto, a la afirmación y negación de la voluntad mediante el autoconocimiento logrado en los libros anteriores de WWV. Esta idea axial de la afirmación-negación de la voluntad emerge de forma explícita en el §60, donde se explicita la conexión entre voluntad y corporalidad:

«La *afirmación de la voluntad* es la continua volición misma, no estorbada por el conocimiento, tal y como llena la vida de los humanos en general. Puesto que ya el cuerpo del ser humano es la objetivación de la voluntad, tal y como se manifiesta a este nivel y en este individuo; así su volición, que se desarrolla en el tiempo, es la paráfrasis del cuerpo, la explicación del significado del todo y sus partes, es otro modo de presentación de la misma cosa en sí, cuya manifestación también es el cuerpo. Por ello, podemos decir también afirmación del cuerpo en lugar de afirmación de la voluntad» (WWV, I, §60, 425).

La conclusión que extrapola la afirmación de un plano estrictamente ontológico a uno de orientación antropológica irá acompañada en el apartado siguiente, el §61, de una referencia clara al motor principal de las acciones humanas, el egoísmo, tendencia humana universal calificada de absurda, en la medida en que consiste en la afirmación de la voluntad en una de sus manifestaciones individuales, parciales, con lo que implica la negación de otras (autonegación de la voluntad). Es decir, el egoísmo sería la clara evidencia del absurdo de la voluntad en el ámbito de la acción (Rosset, 2005: 93 y ss.).

Aunque ya ha sido objeto de exposición, cabe recordar que el egoísmo de Schopenhauer sólo se puede superar, en principio, mediante un conocimiento místico, una superación del principio de razón y del solipsismo teórico en que consiste la consideración del mundo y de los otros como mera representación de cada uno. No obstante, este egoísmo no sólo puede considerarse como superable mediante un conocimiento místico, el reconocimiento de la identidad de lo existente, es decir, la justicia eterna que revela la identidad del verdugo y su víctima, sino que también ha de

poder limitarse mediante los medios de la justicia temporal. La omnipresencia del egoísmo como tendencia propia de todo ente, semejante al *conatus* de Spinoza, hace que, para Schopenhauer, sea fácilmente constatable, especialmente cuando no hay un orden legal que limite a los humanos:

«Pero es justamente el egoísmo mediante lo cual se llega a la terrible revelación de la confrontación interna de la voluntad consigo misma. [...] Lo vemos en la historia universal y en nuestra propia experiencia. Aunque emerge con la mayor claridad tan pronto como una masa de seres humanos está desligada de toda ley y orden: entonces se muestra inmediatamente con total claridad el *bellum omnium contra omnes* que Hobbes ha descrito tan acertadamente en el primer capítulo del *De cive*» (WWV, I, §61, 432).

Así pues, Schopenhauer parece presuponer un estado natural, parecido al hobbesiano de una guerra constante entre los individuos, al que se tendería inevitablemente a falta de un vínculo legal poderoso (el Estado) que compensase la fuerza del egoísmo. A partir de esta constatación cabe entender el desarrollo sobre la filosofía política que se presenta en el §62 de WWV; es decir, sólo cabe entender la filosofía schopenhaueriana sobre el derecho y la política como una respuesta a una problemática de tipo antropológico, el egoísmo humano, como manifestación del absurdo de la voluntad en lucha consigo misma.

Este §62 se inicia con un recordatorio de la corporalidad como manifestación de la voluntad y la consiguiente identificación de la afirmación del cuerpo con la de la voluntad, aunque se encuentren en planos ontológicos diferentes (el del fenómeno y el de la esencia del mundo). De modo sorprendente, aunque quizá no tanto si se piensa bien, la primera temática abordada por Schopenhauer en este párrafo es la sexualidad en tanto que afirmación de la voluntad, es decir, considerada desde su omnipresente marco ontológico. La sexualidad, en este sentido, se consideraría por su parte como una afirmación de la propia corporalidad y que, en correspondencia con la de otro, buscaría la autoconservación de la voluntad de ambos en un tercer individuo, en otra objetivación diferente a las anteriores. Ciertamente que esta concepción vincula e incluso limita la sexualidad a la reproducción de la especie, y en última instancia, de la voluntad misma. Pero frente a esta afirmación de la voluntad, ¿qué plantea Schopenhauer aquí como

respuesta? El ascetismo que aquieta las pasiones de la voluntad, esto es, poniendo de manifiesto la contradicción existente entre la voluntad como cosa en sí que busca perpetuarse y el quietismo ascético que consigue limitar esta afirmación de la voluntad; es decir, entre la cosa en sí, la voluntad, y su fenómeno (expresión, objetivación o manifestación), el cuerpo, se produce una contradicción que será el motor de su teoría del ascetismo.

Sin embargo, el propio Schopenhauer propone un cambio de tercio radical, pero sin abandonar el marco ontológico que introduce en el comienzo del §62 de WWV, manifestando la dificultad de una tal forma individual y ascética de contradecir la voluntad como esencia del mundo y poniendo de relieve la necesidad de un sistema de instituciones y de dispositivos que hagan posible el encauzamiento de las fuerzas ciegas de la voluntad, pues éstas se incrementan considerablemente en la sociedad y con ello la posibilidad de que la afirmación de la voluntad de uno se torne en negación de la de otro:

«Pero en tanto que la voluntad presenta aquella *autoafirmación* del propio cuerpo en innumerables individuos unos junto a otros, el egoísmo, propio de todos ellos, convierte muy fácilmente la afirmación en este individuo en *negación* de la misma voluntad, que se manifiesta en otro individuo. [...] Esta irrupción en los límites de la afirmación de la voluntad ajena es bien conocida desde siempre y el concepto de la misma se designa mediante la palabra *injusticia*» (WWV, I, §62, 434).

Esta definición del concepto de injusticia, básico en su teoría política, que remite al marco de la metafísica de la voluntad, muestra la articulación de política y metafísica y la necesidad de la primera de apoyarse en un sistema ético y ascético. Ahora bien, si nos centramos en la concepción de la injusticia, Schopenhauer presenta las dos perspectivas privilegiadas sobre éste, frente a la abstracta del propio investigador filosófico, en este caso, él mismo; estas dos perspectivas inmediatas serían la de la víctima y la del causante de la injusticia.

Aquí surge un primer problema de tensión entre el marco general de su epistemología<sup>320</sup> y el fundamento de la teoría política que es este concepto de injusticia:

---

<sup>320</sup> Según Brinkmann, la epistemología idealista de Schopenhauer basada en el concepto de representación conllevaría un relativismo que se extendería al ámbito de la metafísica de las costumbres, de modo que los



ciertamente, para Schopenhauer, la víctima tiene conciencia del hecho de la injusticia como tal de un modo directo, ya no por un conocimiento indirecto, sino por un dolor inmediato. En consecuencia, el conocimiento de la injusticia dependería de un estado mental psico-físico tan problemático y variable como el del dolor. Por otra parte, y quizá esto sea aún más problemático, el causante de la injusticia se percató objetivamente de ello al reconocer que el otro, la víctima, se ha convertido en instrumento de su voluntad, pero logra tal conocimiento mediante el remordimiento, un sentimiento que Schopenhauer presupone que se produce tan pronto como se percibe que la propia voluntad se expresa en el cuerpo de otro convirtiendo a este otro en un puro instrumento al servicio de uno mismo. Por tanto, también en el caso del causante la constatación del hecho de la injusticia, que depende del reconocimiento de un sentimiento de remordimiento, sentimiento oscuro dice Schopenhauer (WWV, I, §62, 435), queda supeditada a un tipo de conocimiento poco claro, más vinculado a lo sentimental y subjetivo que al principio de razón.

El problema aquí es que Schopenhauer aduce que su presentación del concepto de injusticia a partir del marco de la metafísica de la voluntad es abstracto y quizá difícilmente reconocible, mientras que cualquiera puede entender en qué consiste la injusticia si adopta el punto de vista de la víctima o del causante, lo cual es verdad sólo hasta cierto punto, en la medida en que uno mismo tenga experiencia de algo así, pero sus argumentaciones referidas a la explicación de estas dos perspectivas también chocan con el problema del estatuto del conocimiento que Schopenhauer atribuye a estos fenómenos no sometibles al principio de razón, un conocimiento directo, sentido, concerniente a las manifestaciones más fuertes de la voluntad, pero que debilitan su aspiración de un sistema articulado de forma orgánica.

Después de hacer notar uno de los problemas de los que adolece el concepto básico de injusticia, a saber, su indeterminación epistémica (relativismo, según Brinkmann) motivada por un marco ontológico que abre la vía del conocimiento de lo en sí mediante algo así como una intuición intelectual, habría que atender a una gradación interna de este mismo concepto de injusticia. Pese a que esta gradación ya se ha

---

conceptos básicos de justicia e injusticia quedarían vacíos de contenido y sometidos a los puntos de vista de los sujetos concernidos por las acciones u omisiones calificadas de justas o injustas.

introducido en un capítulo anterior, recibirá ahora su sentido sistemático en el contexto de este §62, pues la gradación consiste a la vez en una tipología empírica reveladora de los derechos naturales de la humanidad, en la medida en que el concepto de injusticia permite delinear por negación los contornos de lo que podría ser el contenido fundamental del derecho moral (natural) en la filosofía de Schopenhauer.

Dentro de esta gradación el primer nivel de injusticia más radical lo ocupa la reducción de un miembro de la propia especie, no ya a mero instrumento de nuestra voluntad, sino su supresión corporal y asimilación literal, esto es, la antropofagia o canibalismo, que constituye para Schopenhauer la más alta muestra de la lucha de la voluntad consigo misma en el grado más alto de su objetivación, el ser humano. El otro es convertido en mero alimento del propio cuerpo, su voluntad pasa a formar parte de la propia, en una autosupresión de la voluntad buscando su propia autosuperación. En un segundo nivel se encuentra el asesinato, que incluye el componente de eliminación radical de una voluntad ajena, pero sin convertir al otro en materia para el propio cuerpo como manifestación de la voluntad. La reflexión de Schopenhauer sobre el asesinato está ligada a su moral de la compasión y presupone que de forma inmediata el asesino reconoce la maldad de su acción y sufre un remordimiento que no lo abandona en toda su vida, precisamente por su capacidad de empatizar con la víctima, por el apego a su propia vida, supuesto que no considera la posibilidad de erradicar tal compasión o simpatía hacia el otro mediante mecanismos que ciegan el remordimiento moral, como la negación de la humanidad del prójimo, entre otros, y que, por tanto, descargan al asesino del lastre de la conciencia. Aquí la moral de la compasión exige la asunción de una metafísica que facilite la identificación de unos con otros, pero justamente es la posibilidad de tal identificación lo que la injusticia pone en entredicho y con ello el fundamento de la moral y prácticamente de gran parte de la vertiente práctica de la filosofía de Schopenhauer. Otra cosa es considerar si esa metafísica consigue su objetivo: si se propone la superación del egoísmo, ¿queda éste suprimido con la identificación del prójimo con uno mismo o, por el contrario, este egoísmo es incluso potenciado en tanto que el otro es incluido en un yo superior al de ambos individuos? La remisión a la identidad en la instancia supraindividual que es la voluntad diluiría el egoísmo individual en la vorágine de la voluntad, del *macrántropos* que es el mundo.

Retornando a la gradación ontológica de las injusticias, el tercer grado de injusticia, considerado por Schopenhauer esencialmente igual al asesinato es la mutilación, la lesión y el golpe, en tanto que, a su juicio, marcan tan sólo una diferencia cuantitativa con el asesinato. En este caso, como en el anterior, la agresión al cuerpo ajeno es el objetivo intrínseco como tal, sin ninguna intención de una instrumentalización del otro. Ésta es la diferencia con respecto al cuarto nivel de la injusticia, la esclavitud, que como en la antropofagia, considera al otro como herramienta, en este caso, orgánica, viva, al servicio de la propia voluntad. En lo que atañe a la esclavitud, hay que señalar la crítica de Schopenhauer a la existente en los Estados Unidos en esa misma época respecto a la población afro-americana.<sup>321</sup>

De nuevo, como en el caso del asesinato, y aquí quizá aún de modo más acuciante, emerge el problema que genera la justificación ontológica de dicha crítica a la esclavitud: si el fundamento de esta crítica es la compasión, en tanto que ésta remite a la unión de todo lo existente en la voluntad, en dicha crítica se está apelando a una instancia que todavía está marcada por la lucha de la voluntad consigo misma. Pero la voluntad parece que no puede ser una instancia a la que se apele para criticar la esclavitud, pues incide y profundiza en el dolor existente al proporcionar una explicación metafísica (la identidad de los sufrientes en la voluntad) que impediría una aspiración de emancipación (Lukács): amos y esclavos serían lo mismo, tesis que más que consolar, haría más patente el absurdo de cualquier intento de liberación.

Además, en este caso, la crítica de la esclavitud comparte con la apología de la misma el prejuicio racista en torno a la desigualdad de las razas y pueblos; el nominalismo teórico de Schopenhauer encuentra aquí uno de sus varios vacíos, pues la crítica no consiste en la apelación a valores como el de la igualdad o la justicia, sino a la compasión que merecería cualquier sujeto que, como uno mismo, está encadenado ya a la tragedia de una voluntad que se fagocita a sí misma. Para Schopenhauer la esclavitud como tal se diluye en la miseria general de la existencia humana y no merece una respuesta específica.

---

<sup>321</sup> Véase PP, II, IX, §§125-127, donde también analiza la situación de la clase obrera en los países industrializados y de los siervos en Rusia. Luego volveremos sobre esta cuestión en el §39 de esta tesis.

Aunque, más allá del tema de la esclavitud como tal, tampoco hay que obviar que esta institución injusta comparte el cuarto escalón metafísico de la injusticia con el robo o lesión de la propiedad privada, con la cual dice Schopenhauer que está estrechamente ligada, pues el robo sería a la esclavitud lo que la lesión o mutilación al asesinato. Esta relación no debería tomarse como metáfora, sino como afirmación fuerte de la propiedad como extensión del propio cuerpo. Recuérdese que la propiedad es considerada por Schopenhauer como un derecho moral natural que sólo tendría por encima el derecho a la propia vida.

Una vez expuesta la tipología ontológica de las formas de injusticia en el primer volumen de WWV, cabría considerar los modos de comisión de ésta. Schopenhauer concibe dos medios fundamentales que suelen estar implicados en la realización de la injusticia: la astucia (*List*) y la violencia (*Gewalt*). Ambas remiten a la teoría de la acción, pero a aspectos diferentes. Mientras que la violencia es relativa a la causalidad física, la astucia intenta influir en los motivos ajenos para la realización de una acción, esto es, se sirve de la mentira que para Schopenhauer consiste en ofrecer una información falsa a sabiendas para obtener algún beneficio, ya que el conocimiento interviene como un motivo para la acción. El objetivo, pues, no es que el otro posea un conocimiento falso, sino que actúe mal, esto es, afectar a su voluntad, lo cual explica, según Schopenhauer, el placer de mentir por maldad, sin otra finalidad que contemplar el dolor del otro. En la medida en que la mentira sirve para extender el dominio de la propia voluntad sobre otros, es una injusticia. Sin embargo, para Schopenhauer, cuya teoría sobre la mentira desarrolla en otro lugar,<sup>322</sup> la negación a facilitar una información como tal no es una mentira, pues no se inventa ninguna falsedad (WWV, I, §62, 438). En cambio, el incumplimiento de un contrato es la forma más alta de mentira, ya que el compromiso es mutuo y uno lo asume en la medida en que lo acepte la otra parte, pero si uno de ambos lo incumple, engaña al otro, cuando explícitamente se había comprometido a lo contrario.<sup>323</sup> En definitiva, la legitimidad de los contratos y la validez del compromiso se explican, pues, mediante el marco ontológico de Schopenhauer, ya que la voluntad de

---

<sup>322</sup> Sobre la mentira profundiza más Schopenhauer en *Sobre el fundamento de la moral*, §17.

<sup>323</sup> En otros lugares la peor forma de mentira ya no será tanto el incumplimiento de contrato como la traición.

uno queda a merced del otro, engañado por un conocimiento falso, en el caso del contrato, más radicalmente dado el compromiso adquirido.

No obstante, ambas formas de cometer una injusticia, la astucia y la violencia, no son igualmente consideradas por Schopenhauer, ya que el uso de la astucia presupondría medios indirectos, frente a los que cualquiera quedaría más expuesto, y por ello el que así actúa lo haría, según Schopenhauer, por no poder llevar a cabo su acción de modo directo, con lo que admitiría su debilidad así como una cierta degradación moral, puesto que lo lograría ganándose la confianza del otro mediante la hipocresía de despreciar precisamente lo que está haciendo.

Ante estas injusticias, cualquier acción que trate de paliar sus efectos, es decir, la negación de la negación en que consiste la injusticia, es definida como acción justa, incluyendo acciones que pudieran ser consideradas violentas:

«Aunque la acción violenta así ejecutada, considerada meramente en sí y por separado, sería una injusticia, se justifica en este punto por su motivo, esto es, se convierte en acción justa, de derecho» (WWV, I, §62, 440).

La respuesta a la injusticia es, por definición, una acción justa en la medida en que trata de restablecer la situación anterior de no injerencia en la voluntad del otro. Esta definición del derecho (*Recht*) como negación de la injusticia acarrea una serie de problemas que criticó duramente Carl Schmitt (como ya se comentó), pero que se puede resumir en la idea de que el derecho queda sometido a una metafísica de la voluntad y que sólo tiene cierta relevancia como superación del conflicto en que consiste la injusticia, es decir, queda reducido, de forma subsidiaria, a la recuperación de un estado de cosas alterado por la propia naturaleza de la voluntad en constante lucha consigo misma. Más aún, el derecho como negación de lo injusto no puede limitarse a ser una cuestión individual, ya que mediante el contrato estatal se renuncia a cualquier derecho individual de justicia y se pone en manos del Estado, con lo que, en última instancia, la administración del derecho es monopolio de éste, que se erige como el baluarte contra las consecuencias negativas del egoísmo ciego. De esta manera, el individuo, lo único real según el nominalismo de Schopenhauer, queda a expensas de una institución colectiva, situación que está en tensión con la posición schopenhaueriana de desconfianza hacia

todo lo comunitario. Pero, además, si se define así la acción justa o de derecho, una acción cruel como la negación de ayuda, en la medida en que no es una acción injusta, según Schopenhauer porque no invade la esfera de afirmación de la voluntad del que está en peligro, sería también una acción justa o de derecho. La respuesta de Schopenhauer no es del todo satisfactoria: aquel que fuera tan insensible como para inhibirse en la prestación de ayuda quizá no sea injusto por ello, pero estará más predispuesto que otros a la comisión de una injusticia en sentido estricto. Las acciones cuya omisión sería una injusticia serían los deberes, acciones que no encuentran un desarrollo sistemático en la filosofía de Schopenhauer, enemiga de las éticas deontológicas.

Además, la consideración de derecho a cualquier negación de la injusticia puede chocar con el monopolio punitivo del Estado, ya que Schopenhauer admite que, en tanto que sean respuesta a una injusticia anterior, la coacción y la mentira están plenamente legitimadas. Violencia y mentira, en la medida en que supongan una respuesta a una acción injusta, quedan sancionadas como acciones justas. La metáfora maquiavélica del gobernante como león y como zorro es reformulada en términos de medios de respuesta frente a la injusticia. Aún así, Schopenhauer argumenta que la legitimidad de la mentira es excepcional y que, *prima facie*, toda mentira, como la violencia, es ilegítima, y remite a su argumentación sobre la mentira en *Sobre el fundamento de la moral*, §17 (sobre la que luego volveremos).

De nuevo, cabe insistir en que toda esta argumentación se enmarca dentro de la teoría del derecho moral, de validez universal, forma de derecho con un rango superior al derecho positivo. En esta medida los conceptos centrales de injusticia y derecho tienen un sentido moral, anclados en su ontología como están, que les confiere un amplio alcance teórico, o dicho en otros términos, son conceptos que van más allá del derecho y que están arraigados en la moral. Para Schopenhauer, ambos conceptos son prácticamente auto-evidentes y suponen un hecho de conciencia inmediato, como ya se vio respecto al remordimiento que debería sentir el que comete una injusticia. No obstante, esto generaba el problema gnoseológico de reconocer un sentimiento oscuro, el remordimiento, como el indicio de esa vulneración ontológica sobre la voluntad de otro. Sin embargo, más allá de esta cuestión fenomenológica, por así decirlo, el alcance de los conceptos de injusticia y derecho se da también en un sentido socio-genético, es decir, ambos conceptos cumplen

una función explicativa en la teoría contractualista sobre el origen del Estado en Schopenhauer. Ya es significativo que la cuestión abordada desde el contractualismo no sea el origen de la sociedad como tal, sino de la institución encargada de pacificar y regular la vida social, el Estado: por su parte, la sociedad como tal se presupone, y es necesaria en tanto que los humanos no son capaces de satisfacer sus necesidades por sí mismos. En algunos momentos, Schopenhauer remite a Platón, concretamente al libro II de *La república*, donde se explica el origen de la *polis* como un intento de complementar la satisfacción de necesidades de los ciudadanos.

Precisamente Schopenhauer utiliza los conceptos de injusticia y derecho, sobre todo el primero, para describir una situación de un estado de naturaleza (*Naturzustand*) que requiere de una institución protectora como el Estado; pero Schopenhauer va más allá y vincula los dos aspectos que hemos mencionado, el fenomenológico (injusticia y derecho como hechos de conciencia) y el socio-genético (injusticia como situación insatisfactoria que demanda una institución protectora) mediante un concepto que ya hemos desarrollado, el autoconocimiento que da lugar a la formación de un carácter adquirido. Este carácter adquirido se define como el conocimiento de uno mismo, lo que le permite al individuo un mayor dominio y previsión de sus acciones, al saber cómo le afectan determinados motivos y situaciones, esto es, le permite mayor libertad (Schopenhauer identifica el carácter adquirido con la conciencia).<sup>324</sup> En este sentido, el concepto de injusticia, controvertido como es, vertebró la teoría contractualista sobre el origen del Estado con la problemática del carácter adquirido, clave de la vida social, como había indicado Schopenhauer al final de WWV, I, §55. La vulnerabilidad humana, la imposibilidad de asegurarse no ser víctima de una injusticia, sería el motivo fundamental del contrato estatal (*Staatsvertrag*):

«En el estado de naturaleza depende meramente de cada uno no *cometer* injusticia en cada caso, pero en modo alguno no *sufrir* injusticia en ningún caso, lo que depende de su eventual poder exterior. Por ello también son válidos los conceptos de derecho e injusticia para el estado de naturaleza y en modo alguno son convencionales; pero son válidos en este caso meramente como conceptos *morales* para el autoconocimiento de la propia voluntad en cada uno» (WWV, I, §62, 443).

---

<sup>324</sup> Por ejemplo en WWV, I, §62, 443 y HN, III, Foliant I, §44, 91.

Sólo la fuerza de cada uno le permite mantenerse a salvo de la injusticia, en el estado de naturaleza el derecho está a merced de la propia fuerza (como en la definición de Spinoza, E, IV, Prop. 37, Esc. 1). Estos conceptos de injusticia y derecho permitirían tomar conciencia del alcance de la propia voluntad, por ello dice Schopenhauer que son conceptos morales, y les servirían a esos humanos en estado de naturaleza para conocer mejor su propia capacidad de soportar las injusticias, o el límite de la afirmación de la propia voluntad antes de convertirse en negación de la de otro; Schopenhauer utiliza la metáfora del punto de congelación en una escala termométrica, comparando la injusticia a la que se llega por una afirmación excesiva de la propia voluntad con un punto fijo a partir del cual se produce la congelación.

Así pues, para Schopenhauer los conceptos de derecho e injusticia tienen validez más allá de lo convencional, en ese supuesto estado de naturaleza, y se opone explícitamente a una definición utilitarista o convencionalista de ambos conceptos, citando a Hobbes como referente del convencionalismo que limita la validez de estos conceptos dentro del ámbito de la ley positiva. En última instancia, la diferencia radica en la metafísica que supone el trasfondo de estos conceptos y el conocimiento fenomenológico de ambos, pues dichos conceptos sólo se pueden entender, según Schopenhauer, a la luz de esa conciencia interna.

Aquí, de nuevo, Schopenhauer cae en un oscuro internalismo que casi degenera en dogmatismo: sólo por una experiencia interna se puede entender el alcance moral y metafísico de estos conceptos, su carácter a priori, y por tanto ninguna experiencia externa puede explicar esto. Quien no es capaz de llevar a cabo esa experiencia fenomenológica, no puede entender la naturaleza ontológica de los conceptos de injusticia y derecho. Pese a reconocer el valor de Hobbes como pensador político, sobre todo por su pesimismo antropológico (Schopenhauer está de acuerdo a grandes rasgos con la idea de que el miedo es el sentimiento predominante en el estado de naturaleza), Schopenhauer no puede aceptar su perspectiva empirista y positivista respecto al derecho, es decir, la reducción del derecho a la fuerza en el estado de naturaleza y el carácter convencional de todo derecho concreto, como el de propiedad, en el estado social, pues para Schopenhauer la validez del derecho moral puro se extiende del *Naturzustand* a la



vida en el Estado político y éste está limitado por ese derecho. El contrato hobbesiano poseería una alienación de derechos más profunda que el contrato estatal en Schopenhauer.

Esta argumentación polémica con el convencionalismo y el positivismo, perspectivas que podrían denominarse a grandes rasgos empirismo jurídico-político, tiene la intención de hacer una apología del apriorismo ontológico de la teoría del derecho en Schopenhauer. En tanto que el derecho forma parte de la moral y ésta es la espiral más elevada de su sistema, siguiendo la metáfora de Philonenko, el derecho constituye una rama a priori de su ética y, por tanto, independiente de las consideraciones positivas y empíricas.

Respecto al tema de la propiedad, igual que en los textos preparatorios, Schopenhauer define el derecho a la propiedad en su sistema conceptual como la transformación o elaboración de un objeto mediante la aplicación de las fuerzas de uno o más individuos. De este modo, la propiedad de cada cual constituye una extensión de su propia voluntad, objetivada ya no en su corporalidad, sino en los objetos elaborados por el individuo (alienación de raíz metafísica). En definitiva, la legitimidad del derecho de propiedad depende del trabajo concebido en términos de la metafísica de la voluntad:

«Porque la propiedad que no se le puede quitar a alguien *sin injusticia*, de acuerdo con nuestra explicación de dicha injusticia, sólo puede ser aquella que ha sido trabajada mediante sus propias fuerzas, por cuya privación se le arrebató a la voluntad objetivada en este cuerpo las fuerzas de éste, para ponerlas al servicio de la voluntad objetivada en otro cuerpo» (WWV, I, §62, 435-436).

Por tanto, cualquier ataque a la propiedad legítima de cada uno supone también un ataque a su propia voluntad. En este sentido, Lütkehaus hace notar que en este tema de la propiedad lo importante no parece ser la extensión del derecho de propiedad, sino los axiomas ontológicos de los que se deriva, y que en consecuencia su alcance está condicionado por ellos (Lütkehaus, 1980: 27). Aunque con argumentaciones menos cargadas metafísicamente, la referencia al trabajo como fundamento de la propiedad había sido defendida también por Rousseau (*Del contrato social*, I, 9) y Locke (*Segundo tratado*, V), a quienes parece remitir Schopenhauer para enfrentarse a Kant, quien en la *Metafísica de las costumbres* había criticado el trabajo como fundamento de la propiedad.

En este caso la cuestión del derecho de propiedad también tiene un componente metafísico fuerte, ya que para Kant la adquisición del suelo es la adquisición originaria a partir de la cual se pueden legitimar las demás, pero para justificar la primacía del suelo utiliza el par conceptual de sustancia y accidente, considerando el suelo como la sustancia y el trabajo como el accidente, de tal manera que el trabajo realizado en un terreno determinado, lo accidental, no puede conceder ninguna legitimidad sobre el terreno mismo, lo sustancial. Para Kant el derecho sobre una propiedad se basaría en una toma de posesión limitada únicamente por la capacidad de defender dicha propiedad ante el intento de apropiación por parte de otro.<sup>325</sup> Y esto nos lleva a la diferencia clave entre Kant y Schopenhauer sobre el principio de propiedad: para Kant no es un derecho moral, previo al Estado, mientras que sí lo es para Schopenhauer. En el caso de Kant, la propiedad conseguida sin sanción estatal es tan sólo provisional, y requiere de una legitimación que sólo le puede conceder el derecho positivo del Estado. Pero además de los referentes clásicos como Locke, Rousseau y Kant, Schopenhauer remite, igual que en los textos de juventud, al Código de Manú, concretamente al fragmento ya citado en el que se defendía la dependencia de la propiedad respecto al trabajo (IX, §§42-44).

En cualquier caso, la crítica va dirigida principalmente al derecho del primer ocupante, ya que podría legitimar una propiedad sobre la que el propietario se limitara al mero disfrute o a la total indiferencia, sin realizar ninguna mejora, transformación o protección del objeto frente a accidentes y fenómenos naturales, excluyendo por tanto la posibilidad de un propietario dispuesto a mejorar dicho objeto. El ejemplo que pone el propio Schopenhauer es el de un coto de caza que no es ni cuidado ni mejorado, por lo que no es una propiedad privada legítima. El mero disfrute en el pasado no es fundamento de la continuación de ese disfrute en un futuro; en este punto, Schopenhauer plantea que un recién llegado podría utilizar este mismo argumento a favor del cambio de propiedad: como ya se ha disfrutado de ello, ahora correspondería que otros pudiesen hacer lo mismo.

No obstante, el propio Schopenhauer plantea una posibilidad que en principio choca no sólo con su teoría de la propiedad privada fundada en el trabajo, sino también

---

<sup>325</sup> MC, Doctrina del derecho, §§12-16.

con su teoría del Estado.<sup>326</sup> Se trata de una propiedad fundada en la cesión por parte de los otros, lo cual presupone un acuerdo y, también, la sanción positiva del Estado, el cual ya no sólo tiene una finalidad de protección, negativa, sino que se le añade una cierta función redistributiva, no propuesta por Schopenhauer en primera instancia:

«De cualquier cosa que no sea susceptible de elaboración, mediante una mejora o una protección ante accidentes, no hay ninguna propiedad exclusiva fundada moralmente; excepto que sea así por una cesión voluntaria por parte de todos los otros, como por ejemplo en recompensa de otros servicios, lo que, sin embargo, presupone ya una comunidad regulada por una convención, el Estado» (WWV, I, §62, 437).

Ahora bien, la propiedad por cesión sancionada por el Estado no impide que la naturaleza de la propiedad sea absoluta, de manera que el propietario tiene un derecho total sobre su posesión, lo cual le permite establecer todo tipo de transacciones, en las que el Estado, limitado a su función principal de protección, no tendría que intervenir, ya que se trata de un derecho moral del individuo que no puede limitar el derecho positivo del Estado. Así pues, se puede hablar de un liberalismo fundamentado metafísicamente:

«El derecho de propiedad moralmente fundamentado, según su naturaleza, tal y como se ha deducido más arriba, concede al poseedor un poder tan ilimitado sobre la cosa como el que tiene sobre su propio cuerpo; de lo que se sigue que puede transferir a otros su propiedad, mediante intercambio o donación, y en consecuencia estos otros poseen la cosa con el mismo derecho moral que él» (WWV, I, §62, 437).<sup>327</sup>

Aquí se plantearía una diferencia entre dos formas de propiedad, la originaria, producto del propio trabajo, y la adquirida, sobre la que se tiene el mismo derecho, si la adquisición ha sido legitimada en un contrato.<sup>328</sup> Pero, además el concepto de trabajo de Schopenhauer es bastante difuso, pues abarca desde la elaboración o transformación de un objeto natural hasta la protección de algo frente a su destrucción, de modo que se

---

<sup>326</sup> Lütkehaus plantea un posible cambio en el planteamiento del problema de la propiedad entre los años 1814 y 1817, dando cabida al tema de la transmisión patrimonial y el comercio (Lütkehaus, 1980: 29).

<sup>327</sup> Una reformulación se puede encontrar en HN, I, §693, 482-483.

<sup>328</sup> Sobre la filosofía del dinero de Schopenhauer pueden consultarse las interesantes reflexiones de Lütkehaus, 1980: 23-26.

difumina dicho concepto, atrapado entre una definición ontológica fuerte como aplicación y reificación de la voluntad mediante la fuerza de trabajo en un objeto y las realidades empíricas concretas de las que tendría que dar cuenta.

Ya en términos generales, dejando de lado el derecho moral a la propiedad, la cuestión ahora es en qué condiciones se produciría el tránsito del derecho moral al derecho positivo, o en otros términos, el paso del estado de naturaleza a la vida reglada en comunidad, otro de los tópicos de la filosofía política moderna. De nuevo, el dualismo schopenhaueriano entre intelecto y voluntad será el par conceptual que articulará esta problemática, pues la facultad racional, específica de los humanos, sería la que permitiría establecer el origen de la injusticia, a saber, la tendencia excesiva de la voluntad a su auto-afirmación. Este conocimiento sobre la situación en el supuesto estado de naturaleza de la humanidad daría lugar a la propuesta de una institución en términos de utilidad y protección, con lo cual Schopenhauer expresa aquí una de las ideas axiales del liberalismo del Estado como instrumento de protección de los derechos morales, previos, de los individuos:

«La razón común a todos estos individuos, que les permite conocer no meramente el caso particular, como los animales, sino también abstractamente el todo en conexión, les ha enseñado con rapidez a apreciar la fuente de aquel sufrimiento y les ha hecho pensar en el medio de reducirla, o en lo posible eliminarla mediante un sacrificio común, que sin embargo fuese compensado por el provecho común que de él proviniese. [...] La razón averiguó entonces que tanto para paliar el sufrimiento que se extiende a todos como para repartirlo lo más homogéneamente posible, el mejor y único medio posible es evitarles a todos el dolor de sufrir la injusticia haciendo que todos renunciasen al placer proporcionado por la acción injusta. Este medio, fácilmente pensado y progresivamente perfeccionado por el egoísmo aplicado metódicamente mediante el uso de la razón y que abandona su punto de vista unilateral, es el *contrato estatal* [STAATSVETRAG] o la *ley* [GESETZ]» (WWV, I, §62, 444-445).<sup>329</sup>

De este modo se describe el origen del Estado como un contrato fundado en la razón y que se opone a las consecuencias nefastas del egoísmo humano. En cierto modo, el Estado fuerza a adoptar una posición no egoísta, a abandonar el punto de vista unilateral, y en esto es análogo a la moral de la compasión, aunque Schopenhauer va a

---

<sup>329</sup> Una versión previa de este texto se puede encontrar en HN, I, §537.

insistir en la distinción entre la moral y el fin del Estado. Tan sólo tendrían en común el enemigo a combatir, el egoísmo; en el caso del Estado, el medio es el egoísmo generalizado, es decir, el medio es el miedo. Pese a que en WWV no hay una formulación explícita del contrato estatal, Schopenhauer plantea que éste supone la sumisión de todos los ciudadanos a la ley, y ésta se refiere principalmente a un código penal, ya que el objetivo del Estado sería evitar las injusticias mediante los contramotivos que supondrían las penas. Cabe destacar que la sociedad como tal no es fruto de un contrato, sino que se presupone y en un capítulo anterior se analizó la concepción pesimista de la sociedad como un baile de máscaras, como si en ella no hubiera lugar a ninguna regulación entre los conciudadanos, tan sólo aquella que fuera impuesta por el Estado.<sup>330</sup>

Así pues, el contrato estatal, como hipótesis ideal, tiene el objetivo de evitar, según el texto, el «placer proporcionado por la acción injusta» y para ello ofrece ese catálogo de penas que han de actuar como motivos que compensen este placer, lo cual es un indicio de la importancia del derecho penal para Schopenhauer, pues será uno de los temas principales, por no decir el capital, del derecho positivo estatal. Sin embargo, la finalidad de este contrato estatal plantea un problema relacionado con la cuestión anterior de los sentimientos morales vinculados a los conceptos de injusticia y derecho. Recordemos que se había comentado que aquel que haya cometido una injusticia, habría de sentir de forma inmediata un sentimiento de remordimiento correspondiente a la transgresión de los límites de la voluntad de otro y que este sentimiento sería un hecho de conciencia que sería señal de haber cometido una injusticia. Posiblemente ésta fuera la concepción del propio Schopenhauer, pero aun así tiene el problema de considerar que el código penal actúa como un contramotivo sin tener en consideración que, dada su antropología pesimista, precisamente aquello que es prohibido y castigado podría recubrirse de un atractivo mayor cuanto mayor fuera el castigo con el que se amenaza, porque la evitación de la pena, producirá un placer añadido al acto injusto como tal. En última instancia, el Estado tendría que hacer frente a un egoísmo humano tan complejo que quizá los medios con los que se supone que lo combate, retroalimentan dichas

---

<sup>330</sup> Algunos comentaristas, por ejemplo Sartorelli, han confundido el *Staatsvertrag* o contrato estatal con el contrato social, conceptos que habría que deslindar. Además, propugna una lectura histórica del contrato estatal (Sartorelli, 1951: 84).

tendencias hacia la injusticia, es decir, surge la sospecha de si los medios racionales del Estado contribuyen en cierto modo al incremento de ese ansia de afirmar la propia voluntad por encima de la de los otros.

Además de este problema respecto a la posible efectividad del contrato estatal, Schopenhauer es consciente de las tendencias del Estado a degenerar. En un primer momento, plantea dos posibles situaciones previas al contrato estatal y que serían algo así como posibles formulaciones del estado de naturaleza, aunque pudieran ser en realidad formas reguladas de sociedad. La primera de estas situaciones sería la de una sociedad organizada sin una jefatura central estable, que Schopenhauer denomina anarquía y ejemplifica con las sociedades “salvajes”, y que vendrían a ser el tipo de sociedades que el antropólogo Pierre Clastres denominó “sociedades sin Estado”.<sup>331</sup> La segunda consistiría en un gobierno despótico en el que los ciudadanos serían esclavos al servicio del tirano, situación en la que no habría ningún contrato ni mucho menos un reconocimiento de unos derechos previos e independientes de la legislación estatal. La noción clave aquí es la del contrato, que faltaría en ambas situaciones y que diferenciaría la forma de Estado propuesta por Schopenhauer, la monarquía hereditaria que en WWV, I, todavía no estaría bien definida (luego se concretará, sobre todo en la apología que aparece en PP, II). El problema que indica Schopenhauer es la posible influencia de esta situación previa al contrato estatal consensuado sobre la forma de organización política.

A la manera clásica (platónica y aristotélica), Schopenhauer señala las tendencias a degenerar de diversos regímenes políticos: la república hacia la anarquía, la monarquía al despotismo y la monarquía constitucional, vía que Schopenhauer considera intermedia respecto a las otras dos, hacia una partitocracia, que él define como «dominio de las facciones» (WWV, I, §62, 446). Como se ha apuntado, Schopenhauer remite a Platón y su teoría de las necesidades como origen del Estado, pero el trasfondo clásico va a ir más allá de este punto, ya que en cierto modo también está presente el referente de la *Política* aristotélica, aunque es innegable la fuerte influencia de Platón en estas consideraciones sociopolíticas; sin embargo, la contraposición entre modos de gobierno y sus respectivas perversiones llevaría a descartar esa vía media, la monarquía constitucional, porque la corrupción de lo mejor produce lo peor. Indicio de ello es el reconocimiento de que un

---

<sup>331</sup> Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Ávila, 1978.

Estado perfecto requiere de una pedagogía al modo platónico que haga conscientes a los individuos de la necesidad de sacrificarse por el bien común, objetivo que justificaría la aplicación de medidas como la mentira noble del mito de los metales en Platón o de la metafísica popular, es decir, la religión, que Schopenhauer utilizará para justificar el poder monárquico (véase el apartado correspondiente a la filosofía de la religión).

Como en algunos fragmentos de juventud ya citados (HN, I, §172, 96), también defiende Schopenhauer en WWV, I la institución de la monarquía hereditaria en la medida en que se vincula el bien general del Estado con el de una familia en particular, la familia real, de tal modo que si ésta busca su bien particular, generará un bien para el conjunto. Como en el caso de aquel fragmento de juventud ya citado, la monarquía hereditaria es justificada con el supuesto de que si todas las necesidades de un grupo familiar son garantizadas y se elimina toda su codicia, este grupo familiar no buscará su bien particular; pero esto no encajaría demasiado bien con la concepción de la voluntad incesantemente deseante, pese a tener la satisfacción de sus deseos al alcance de la mano. La psicología del deseo infinito del propio Schopenhauer minaría su justificación de la monarquía hereditaria; como ha señalado Herfried Münkler, parece temer menos el egoísmo del monarca y su familia que el de la población civil en general (Münkler, 1987: 231). Según este comentarista esta propuesta supondría un menoscabo del contractualismo de Schopenhauer, pero a mi juicio puede ser compatible, pues el contrato estatal podría contener entre sus condiciones que el régimen fuera hereditario: la legitimidad del régimen social derivaría del acuerdo en el contrato, de su forma, no de su contenido concreto, pues si tal cláusula sobre la forma de gobierno es conocida y aceptada queda validado y reconocido.

Ahora bien, el requisito de un fundamento moral entre la ciudadanía consciente de su obligación de contribuir al bien público no debe confundirse con que el Estado tenga una intencionalidad moral. Schopenhauer insistirá tenazmente en la tesis de la desvinculación de moralidad e institución estatal, una tendencia propia de Kant, aunque también la atribuye a Hegel, Fichte y Schleiermacher. La distinción entre moralidad y derecho estatal tiene un carácter prácticamente axiomático, ya que en última instancia este par conceptual remite a la diferencia ontológica que articula su sistema entre voluntad y representación, pues la moralidad no consistirá en otra cosa que la negación

de la voluntad como tal, además concierne a la interioridad de los individuos y conduce a la ascética como colofón de la moral de la compasión.

Por su parte, el derecho positivo no atañería tanto a la voluntad o la intencionalidad de los individuos como a las consecuencias negativas padecidas por éstos, es decir, al sufrimiento y, además, el derecho no podría modificar la naturaleza de cada individuo. No obstante, la dualidad derecho-moral, pese a remitir a dualismos categoriales como representación-voluntad o externo-interno, sí que posee un vínculo interno en la medida en que el primero es un apartado de la segunda (del mismo modo que la representación es manifestación o expresión de la voluntad): para Schopenhauer el derecho consiste en la inversión de la moral, pues su perspectiva se centra en el aspecto pasivo de la acción, en el sufrimiento que quiere evitar, mientras que la moral remite al aspecto activo de esa misma acción.

Una vez establecido esto, Schopenhauer postula que los conceptos morales básicos de injusticia y derecho se transfieren del ámbito de la moral al del derecho, como en una inversión mediante la cual esos conceptos adoptan el punto de vista pasivo en lugar del activo y la hipótesis de Schopenhauer es que esta relación de inversión entre moral y derecho, malinterpretada, ha dado pie a considerar al Estado como una institución moral. El siguiente texto condensa las ideas principales al respecto:

«Esto, junto con la teoría del derecho de Kant, que deduce muy erróneamente a partir de su imperativo categórico la fundación del Estado como un deber moral, también ha motivado una y otra vez en los últimos tiempos el muy extraño error según el cual el Estado es una institución dedicada al fomento de la moralidad, procede del impulso hacia ella y se dirige, por tanto, contra el egoísmo. ¡Como si la convicción íntima de cada cual, que incumbe únicamente a la moralidad o la inmoralidad, la voluntad eternamente libre, se pudiese modificar desde fuera y transformar mediante una influencia externa! Más equivocado es aún el teorema de que el Estado es la condición de la libertad en sentido moral y por ello de la moralidad misma, puesto que de hecho la libertad radica más allá del fenómeno, y más aún de las instituciones humanas» (WWV, I, §62, 447-448).

La tesis kantiana que aquí está criticando Schopenhauer aparece explícitamente en la *Metafísica de las costumbres*, cuando Kant intenta definir la finalidad del Estado y su “salud”, que no consistiría tanto en la felicidad o bienestar de los ciudadanos como en la



adecuación de la constitución existente a unos principios jurídicos racionales de acuerdo con un imperativo categórico.<sup>332</sup> Este imperativo kantiano concierne al gobierno es el que define la monarquía republicana de Kant y que se propone en el famoso texto en respuesta a la pregunta por la Ilustración: el príncipe ha de gobernar como si el pueblo, sujeto de la soberanía, se diese las leyes a sí mismo.<sup>333</sup> Ahora bien, un presupuesto que late en el fondo de la posición kantiana así como en la crítica de Schopenhauer es la filosofía de la historia, que ofrece un posible tránsito entre la libertad trascendental como idea de la razón y la libertad fenoménica, tal y como se presenta por ejemplo en «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita».

En este punto Schopenhauer arremete contra cualquier posible puente conceptual que salve el abismo entre la cosa en sí, la voluntad, y el fenómeno o representación, como es el caso de la filosofía de la historia kantiana y su conexión con la filosofía política, un ataque que en el caso de Hegel será mucho más radical. En el texto anteriormente citado se pueden distinguir dos posiciones respecto al papel del Estado y la moralidad: la primera haría del Estado una institución que, mediante el progreso jurídico, fomenta la moralidad, mientras que la segunda convierte al Estado en condición de la libertad de los individuos, esto es, sólo serían libres en tanto que ciudadanos de un Estado. Si la primera posición criticada podría adscribirse a Kant, por ejemplo, en el texto sobre «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», la segunda correspondería a la filosofía del derecho hegeliana.

En el primer caso, Kant advierte un fenómeno que indicaría un progreso moral humano: el entusiasmo con el que los espectadores han vivido la Revolución francesa sería un indicio de un progreso moral, pues ésta parecía responder al imperativo republicano que vuelve a aparecer en este texto según el cual el jefe del Estado habría de gobernar mediante leyes análogas a las que el pueblo se daría a sí mismo.<sup>334</sup> Así pues, la

---

<sup>332</sup> «[Por la salud del Estado] se entiende un estado de máxima concordancia entre la constitución y los principios jurídicos, estado al que la razón nos obliga a aspirar *a través de un imperativo categórico*» (MC, 149).

<sup>333</sup> «Y lo que ni un pueblo puede acordar por y para sí mismo, menos podrá hacerlo un monarca en nombre de aquél, porque toda su autoridad legislativa descansa precisamente en que asume la voluntad entera del pueblo en la suya propia» (I. Kant, «¿Qué es Ilustración?», *Filosofía de la historia*. Trad. de E. Imaz. México, D.F.: FCE, 1997, pp. 33-34).

<sup>334</sup> I. Kant, «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», *Filosofía de la historia*. Trad. de E. Imaz. México, D.F.: FCE, 1997, pp. 105-108.

forma republicana de gobierno respondería a dicho imperativo y fomentaría el progreso moral de la humanidad. Respecto a la segunda posición criticada, Schopenhauer es más crítico si cabe, pues la libertad no podría darse en el mundo fenoménico: la forma más elevada de libertad sería la negación de la propia voluntad, una libertad negativa (como liberación de la voluntad) en sentido radical. Y una tal libertad no podría estar condicionada en modo alguno por una institución humana y menos por el Estado que es entendido por Schopenhauer no como enemigo del egoísmo, cosa que sí sería el ascetismo radical, sino sólo de sus consecuencias negativas. El *locus* hegeliano que podría servir para destacar la diferencia a este respecto sería el §258 de los *Principios de la filosofía del derecho*:

«El Estado [...] es lo *racional* en y por sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo *supremo deber* es ser miembro del Estado».<sup>335</sup>

Este texto es buena muestra de las profundas diferencias entre Hegel y Schopenhauer respecto a la filosofía del derecho (aunque quizá podrían encontrarse algunos puntos en común en aspectos más concretos como la teoría de la propiedad).<sup>336</sup> La racionalidad por sí del Estado como fin último sería algo con lo que Schopenhauer no podría estar de acuerdo y menos aún con la idea de que la libertad alcanza en el Estado “su derecho supremo”, pues la auténtica libertad no podría lograrse más que con la superación ascética de la voluntad.

De la misma manera, la atribución de un derecho supremo al Estado chocaría con el nominalismo schopenhaueriano, así como el deber que de esto deriva Hegel, a saber, la

---

<sup>335</sup> G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. de J. L. Vermaal. Barcelona: Edhasa, 1999, §258, p. 370.

<sup>336</sup> En los párrafos dedicados a la propiedad (sobre todo los §54 y §56) Hegel utiliza de forma semejante a Schopenhauer el concepto de elaboración o trabajo (*Bearbeitung*) para derivar de él el derecho a la propiedad. No deja de ser llamativo que ambos hubieran podido coincidir en el tratamiento de estos temas a la misma hora y en la misma universidad, pues las lecciones de Hegel sobre filosofía del derecho en Berlín tuvieron lugar en 1818-1819, y luego, siguiendo el texto de los *Principios*, en 1821-1822, 1822-1823 y 1824-1825, los mismos años en que Schopenhauer anunció sus lecciones, aunque sin llegar a impartirlas, tras el fracaso del verano de 1820, cuando sólo logro un puñado de alumnos al competir con Hegel. Para Félix Duque, las coincidencias atañerían a cuestiones de fondo, como el papel de la contradicción en el desarrollo de sus ideas, la importancia de la corporalidad o la finalidad redentora de la filosofía (Duque, 1993: 50-52).

obligación de ser ciudadano del Estado para disfrutar de la auténtica libertad, cuando para Schopenhauer el único motivo de la aceptación del contrato estatal es la búsqueda de una protección que conviene para garantizar la seguridad de cada uno, no para realizar su libertad en el interior del Estado. Según Schopenhauer, la formación del Estado es fruto de la desesperanza: no puede haber una respuesta positiva a la pregunta kantiana sobre lo que nos está permitido esperar. Si así fuese, para Schopenhauer el Estado sería superfluo. Sin embargo, aquí emerge su anti-historicismo, ya que no contempla la posibilidad de un desarrollo, de un ideal regulativo, de una progresión del Estado en provecho de una mejor situación futura.

En contraposición a la crítica de las posiciones que vinculan derecho y moral de una u otra forma, Schopenhauer remite a Aristóteles y a Hobbes: la referencia a Aristóteles se centra en la felicidad de los ciudadanos como finalidad del Estado,<sup>337</sup> lo cual, en primera instancia, no parece encajar muy bien con la insistencia de Schopenhauer en el fin protector del Estado. Sin embargo, hay que tener en cuenta la definición negativa de la felicidad por parte de Schopenhauer como no sufrimiento. En este sentido habría que matizar la concepción del Estado como institución únicamente protectora, pues en otros textos, como ya hemos visto, Schopenhauer señala con cierto sarcasmo que el fin del Estado es algo así como el país de Jauja, de modo que se ampliaría la noción de Estado hasta un extremo quizá más allá de un punto de vista liberal *stricto sensu* que no consideraría la felicidad como finalidad del Estado. En el caso de Hobbes, pese a haber criticado su convencionalismo sobre el derecho, elogia su concepción del propósito último del Estado como seguridad y bienestar:

«También Hobbes ha expuesto muy acertada y exactamente este origen y fin del Estado [...]. Si el Estado logra por completo su finalidad, provocará el mismo fenómeno que si dominase universalmente la justicia perfecta de la convicción [*Gesinnung*]» (WWV, I, §62, 448).

En este fragmento citado se puede apreciar que pese a la diferencia esencial entre el Estado y la moral, en caso de que el Estado logre su objetivo totalmente, la situación resultante no sería diferente de la que se daría si la justicia como virtud moral

---

<sup>337</sup> «El fin de la ciudad es, pues, el vivir bien». Aristóteles, *Política*. Trad. de M. García Valdés. Madrid: Gredos, 2000, III, 9 (13), 1280 b.

predominase entre los humanos. No obstante, el Estado delineado por Schopenhauer tiene unas peculiaridades que cabe reseñar: 1) en la medida en que su función es evitar el sufrimiento, el Estado sólo puede sancionar aquellas acciones injustas que tengan consecuencias negativas, 2) no puede fomentar la benevolencia, pues todos los ciudadanos querrían ser sujetos pasivos de tales derechos y no tener el deber activo de realizar acciones filantrópicas, y esto porque 3) el medio fundamental del Estado es la sanción o fuerza legal, y este medio es contraproducente, en tanto que lo positivo no se puede imponer legalmente, sino tan sólo lo negativo (Sartorelli, 1951: 92); si algo considerado positivo es impuesto legalmente por el Estado, dejaría de ser percibido como tal:

«Así como el Estado, según su naturaleza, no prohibiría una acción injusta a la que no le correspondiese ningún padecimiento injusto por otra parte, y sólo rechaza toda acción injusta porque aquello es imposible, así también, a la inversa, de acuerdo con su tendencia dirigida al bienestar de todos, se preocuparía mucho de que todos *experimentasen* la benevolencia y las obras de filantropía de todo tipo, si éstas no tuvieran un correlato ineludible en la *ejecución* de buenas acciones y obras por amor, por lo cual, no obstante, todo ciudadano del Estado quisiera adoptar el papel pasivo y ninguno el activo [...]. Por consiguiente, sólo lo negativo, que precisamente es el *derecho*, se puede *lograr por la fuerza*, no lo positivo, que se ha entendido bajo el nombre de deberes de filantropía o derechos imperfectos» (WWV, I, §62, 448-449).

Esta cuestión plantea el problema de cómo legislar, una cuestión que para Schopenhauer no es ajena a la filosofía como tal, ya que el derecho positivo estatalmente sancionado ha de deducirse de los principios de la teoría del derecho moral, el cual constituye los límites y la condición de posibilidad de dicha legislación. Así pues, en su caso la conexión entre política y filosofía es más estrecha de lo que pueda parecer a primera vista (en contra de la interpretación de Karl Löwith), pero tampoco reductible a su biografía de forma unilateral (como hace Lukács). Ahora bien, esta mediación entre el derecho moral puro y la legislación positiva, además de la fuerza del Estado, requiere de una adaptación al pueblo sujeto a dicha legislación, consideración que es significativa en

el caso de Schopenhauer, ya que no parece compatible con su individualismo metodológico por el que se opone a sujetos colectivos como “pueblo” o “nación”:<sup>338</sup>

«La legislación positiva es, por tanto, la teoría del derecho moral pura aplicada a la inversa. Esta aplicación sólo puede darse considerando las relaciones propias y las circunstancias de un pueblo determinado» (WWV, I, §62, 449).

Sin embargo, esta adaptación a los sujetos de derecho tiene que ir acompañada de un respeto por los principios del derecho moral que son la fuente de su legitimidad; en este sentido, Schopenhauer se inserta en la tradición del iusnaturalismo, pues de esta derivación del derecho positivo respecto del moral puro depende la legitimidad (licitud moral) tanto de la legislación como del Estado en sí mismo (Broese, 2008: 16).<sup>339</sup> Ejemplos de legislaciones positivas ilegítimas serían los gobiernos despóticos, la esclavitud o la servidumbre, las cuales constituían formas de injusticia en la tipología de Schopenhauer antes expuesta.

Así pues, los puntos principales de la teoría del derecho moral que tendrían que servir como piedra de toque para toda legislación positiva serían los que aparecen en el texto citado a continuación, el cual difiere sustancialmente del esbozo preparatorio en los manuscritos (HN, I, §567, 382-383), ya que en éste no se mencionaban ni la cuestión de la validez de los contratos ni el tema del derecho penal:

«Los puntos más importantes de la teoría pura del derecho, tal y como la filosofía tiene que trasladarlos a la legislación con dicho fin, son los siguientes: 1) explicación del significado interno y auténtico y del origen de los conceptos de injusticia y derecho, así como su aplicación y lugar en la moral. 2) La deducción del derecho de propiedad. 3) La deducción de la validez moral de los contratos, puesto que éste es el fundamento moral del contrato estatal. 4) La explicación del surgimiento y del fin del Estado, de la relación de este fin con la moral y de la transferencia mediante una inversión, a consecuencia de esta relación entre Estado y moral, de la teoría moral del derecho a la legislación. 5) La deducción del derecho penal» (WWV, I, §62, 450).

---

<sup>338</sup> Véase WWV, II, §38, 514-515.

<sup>339</sup> Neil Jordan ha enfatizado la conexión entre ética y política en el sistema de Schopenhauer, incidiendo en la fundamentación moral de la segunda (Jordan, 2009: 174 y 180), lo cual, siendo cierto, desatiende la lejanía entre su realismo político y su exigente moral de la compasión, al punto que Schopenhauer mismo considera que la política invierte la máxima de la moral (haz a los otros lo que no quieres que te hagan, PP, II, 9).

Dentro del desarrollo del §62 de WWV, I sólo quedaría por analizar el quinto y último punto, el derecho penal, que Schopenhauer considera como el núcleo del derecho positivo (los puntos anteriores son para él propios del derecho moral puro). De hecho, el derecho penal constituye uno de los elementos principales del contrato estatal, ya que junto al compromiso de protección del Estado, todos los ciudadanos se comprometen a aceptar la sanción del Estado en caso de incumplir las leyes. No obstante, esta aceptación o consentimiento no queda claro si es explícito o implícito, pero más bien parece ser el segundo caso. De este modo, el contrato que posibilita el paso del derecho moral al derecho positivo (siendo la institución del Estado su acto fundante) establece también el derecho penal como su contrapartida necesaria:

«Todo derecho a castigar está fundamentado únicamente por la ley positiva, que *antes* de la infracción ha determinado para ésta una pena, cuya amenaza, como contramotivo, debería predominar sobre todos los eventuales motivos para aquella infracción. Hay que considerar esta ley positiva como sancionada y reconocida por todos los ciudadanos del Estado. [...] En consecuencia *el fin inmediato de la pena* es, en cada caso particular, *el cumplimiento de la ley como un contrato*» (WWV, I, §62, 450-451; cursivas de Schopenhauer).

Así pues, el derecho penal constituye el reverso del pacto estatal, pues su ejecución constituye la realización de esa ley o contrato fundante del Estado: *nulla poenam sine lege* (Feuerbach). Esto muestra la importancia del derecho penal para Schopenhauer, dada su concepción del Estado como institución protectora; aún así, cabe plantearse la eficacia de tal sistema estatal. Para Schopenhauer el código penal es un catálogo de contramotivos que han de disuadir de cometer injusticias, aunque propone, en el caso de una figura clave y singular como el monarca, otro tipo de contramotivos, no ya disuasorios, sino satisfactorios de cualquier necesidad, de modo que no tenga motivo para llevar a cabo acto injusto alguno. Una vez considerada esta alternativa, hay que reseñar el principio de la teoría punitiva de Schopenhauer:

«El único fin de la ley es, sin embargo, la *intimidación* ante el perjuicio de derechos ajenos: porque para que todos y cada uno esté protegido del sufrimiento de una injusticia, se han unido en un Estado, renunciado a la comisión de injusticias y asumido las cargas del mantenimiento del

Estado. Por tanto, la ley y el cumplimiento de la misma, la pena, están orientadas esencialmente hacia el *futuro*, no al *pasado*» (WWV, I, §62, 451).

El intento de deslindar venganza y pena supone una crítica hacia toda teoría penal que fundamenta la pena en la acción realizada, como lo es la kantiana.<sup>340</sup> El supuesto metafísico que opera en el argumento de Schopenhauer es el de la inmutabilidad del carácter: el sujeto, en su vida mundana y dados los motivos que tenía, no podía actuar de otro modo, y si esto es así, sólo cabe hacerle presente otra serie de motivos, el castigo como tal, para que todo el que sopesa ejecutar una acción semejante tenga en cuenta las consecuencias que lleva aparejadas.<sup>341</sup> Sin embargo, la argumentación schopenhaueriana deja en un segundo plano el hecho de que la pena recae sobre el que ha realizado la acción, como si fuera secundario quien recibiera la pena, ya que lo importante es el fin para el que el criminal tan sólo es un medio: la disuasión. En este punto entra en conflicto de nuevo con la teoría kantiana de la pena, pues el imperativo categórico de Kant impediría que el criminal sea considerado un medio para cualquier otro fin, negando la legitimidad de cualquier castigo orientado en este sentido.

En la base de esta discrepancia entre Schopenhauer y Kant se encuentra la configuración del contrato estatal que supone la implantación del derecho penal; remitiendo de nuevo a la tesis que afirma que el cuerpo es la expresión de la voluntad del individuo, en el contrato estatal el sujeto depositaría su cuerpo como fianza del cumplimiento de dicho contrato. Si el individuo incumple la ley, a saber, el contrato estatal, se le requiere esa fianza y se le impone un castigo en correspondencia:

«Puesto que la seguridad pública, el fin principal del Estado, es perturbada por él [el criminal], en tanto que es suprimida si la ley queda incumplida; él, su vida, su persona, tienen que ser ahora el medio para el cumplimiento de la ley y, por ello, para el restablecimiento de la seguridad pública y

---

<sup>340</sup> Este texto recoge las dos principales diferencias entre Schopenhauer y Kant respecto a la pena; el objeto de la pena y la consideración del criminal: «La *pena judicial (poena forensis)*, distinta de la natural (*poena naturalis*), por la que el vicio se castiga a sí mismo y que el legislador no tiene en cuenta en absoluto, no puede nunca servir simplemente como medio para fomentar otro bien, sea para el delincuente mismo sea para la sociedad civil, sino que ha de imponérsele sólo *porque ha delinquido*» (MC, Doctrina del derecho, §49, Obs. gen., E, I).

<sup>341</sup> Recordemos aquí la traslación de la libertad del hacer al ser, y el misterio de la acción inteligible, propia del conocimiento místico; en la vida mundana sólo quedaría la posibilidad de descubrir el propio carácter, es decir, lograr un carácter adquirido.

con todo derecho se convierten en tales medios para el cumplimiento del contrato estatal, que también fue aceptado por él en tanto que era ciudadano del Estado, y en consecuencia para disfrutar con seguridad de su vida, de su libertad y de su propiedad, también había puesto su vida, su libertad y su propiedad como fianza de la seguridad de todos, fianza que ahora es exigida» (WWV, I, §62, 452-453).

Podría decirse que el contrato de Schopenhauer exige una especie de garantía ontológica, la entrega de una fianza como la que sería la propia voluntad en todos sus términos, es decir, empezando por el propio cuerpo y acabando en la propiedad entendida como cosificación de mis fuerzas de trabajo. Evidentemente, un sistema penal no requiere de este tipo de elaboraciones metafísicas, y por ejemplo Carl Schmitt lo expone como un exceso ontológico innecesario para la justificación del derecho penal, considerándolo incluso una incongruencia de Schopenhauer en la medida en que si la injusticia sufrida es la que legitima para responder ante ella, el Estado no puede sufrir una injusticia como tal, tan sólo muy indirectamente, ya que, según el nominalismo de Schopenhauer (base tanto de su ética como de su teoría política), sólo los individuos particulares serían expresión de esa voluntad metafísica y estarían legitimados, por tanto, para responder ante la injusticia sufrida. Así pues, la atribución del derecho penal al Estado sería problemática teniendo en cuenta el nominalismo schopenhaueriano.<sup>342</sup>

No obstante, todo esto no es óbice para que Schopenhauer considere que su teoría penal se encuadra en la tradición de Puffendorf y Hobbes, remontándose al planteamiento de Platón y Séneca, aunque quizá el referente más cercano sea el jurista de orientación iusnaturalista, P. J. Anselm Feuerbach (1775-1833), a quien Schopenhauer cita como una de sus fuentes respecto a la finalidad preventiva o intimidatoria de la pena.<sup>343</sup> Un vacío que sobre este tema del derecho penal cabe señalar en este §62 de WWV, I es la cuestión de la proporcionalidad de la pena respecto al castigo. Pese a que no aparece en este texto,

---

<sup>342</sup> Schmitt, 1913: 30. La formulación del nominalismo de Schopenhauer es la siguiente: «Las masas no tienen más contenido que cada particular. [...] No el destino de los pueblos, que sólo existe en el fenómeno, sino el del individuo se decide *moralmente*. Los pueblos son propiamente meras abstracciones: sólo los individuos existen realmente» (WWV, II, §47, 686).

<sup>343</sup> Por ejemplo, véase Feuerbach, 1993: 159-160. Cabría hacer notar que la teoría jurídica de P. J. Anselm Feuerbach se oponía a la teoría del derecho de Kant, especialmente en lo que concierne al derecho penal y que estaba fuertemente influenciado por la filosofía hegeliana del derecho. Por otra parte, Anselm Feuerbach, padre de Ludwig, conoció personalmente a la madre y la hermana de Schopenhauer (Safranski, 2001: 259).



Schopenhauer se ocupará de esta cuestión en textos posteriores, como tendremos ocasión de presentar y analizar.

En general, y para concluir con el análisis del §62 del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer tiende a considerar el Estado como un mecanismo del egoísmo racional contra sus propios excesos y plantea su antropología y sociología pesimistas como una especie de contrapeso escéptico a una filosofía del Estado de tipo utópico: aunque el Estado llegase a funcionar de modo ejemplar, ofreciendo gran seguridad a sus ciudadanos y fomentando su prosperidad, siempre emergería el aburrimiento como el mal metafísico propio de las clases sociales que no están ocupadas y dedicadas a su propia subsistencia. Pese a reconocer la capacidad transformadora del Estado, no hay optimismo pedagógico o político que compense el pesimismo antropológico, como en otros autores cuyos proyectos políticos abren una puerta a la mejora de la naturaleza humana. En última instancia, para Schopenhauer incluso si es posible eliminar la discordia en el interior del Estado, ésta reaparecerá en el ámbito de las relaciones internacionales; si esto es así, la guerra cumpliría un papel positivo, pues en caso de una situación de paz total la contrapartida de una superpoblación sería un horizonte aún más nefasto (WWV, I, §62, 453).

Hasta aquí nos hemos ocupado de la presentación de la filosofía política y del derecho en el primer volumen de la obra fundamental de Schopenhauer; a continuación emprendemos un análisis temático de diferentes aspectos de la filosofía jurídico-política atendiendo al resto de sus obras.

## 2.2. Desarrollo sistemático de la filosofía política (§37)

Para llevar a buen término el objetivo propuesto nos centraremos en una serie de temas centrales en la filosofía política de Schopenhauer. Pese a la continuidad con las ideas presentadas en el análisis anterior, en textos posteriores a la primera edición de WWV hay matices y aportaciones que cabe destacar. Por ello, este desarrollo se concretará en cinco epígrafes principales (que en parte coinciden con la división del derecho moral según el propio Schopenhauer): la teoría del Estado, el derecho de

propiedad, la reflexión sobre la mentira, el derecho penal y el problema del derecho internacional (la guerra).

Sin embargo, antes de entrar en estas cuestiones quisiera hacer alguna advertencia previa respecto a algunas de las fuentes utilizadas. Las principales fuentes primarias serán el cap. 47 del segundo volumen de WWV, donde se complementa el tema de la ética y la filosofía jurídico-política, el §17 de *Sobre el fundamento de la moral* y el capítulo 9 del segundo volumen de *Parerga y Paralipómena*, dedicado a estas cuestiones políticas, así como el texto de las lecciones universitarias sobre filosofía moral y del derecho (MS). Téngase también en cuenta que este texto de las lecciones sobre *Metafísica de las costumbres* constituye una reelaboración de la cuarta parte del primer volumen de WWV para sus clases en la Universidad de Berlín (aunque no llegó a impartirlas por falta de público) y que, por tanto, hay coincidencias textuales, aunque aquí nos centraremos en las variaciones y aportaciones a la posición básica esbozada en el análisis del §62 de WWV, I.

Una de las variaciones más significativas a este respecto es la aparición de un nuevo grado de injusticia que concierne a las relaciones entre sexos: el varón, dada según Schopenhauer su superioridad natural, tendría que cuidar y mantener tanto a su mujer como a sus hijos. Se trataría de unos deberes sexuales y reproductivos, cuyo incumplimiento supondría una sexta forma de injusticia tras canibalismo, asesinato, mutilación, esclavitud y robo. La misoginia de Schopenhauer emerge en esta argumentación en la medida en que plantea la necesidad de una tutela masculina sobre la mujer, tutela que ella misma trataría de asegurarse (MS, 91-92). Dentro de su sistema de un derecho natural o moral, Schopenhauer plantea que se sigue la necesidad de fidelidad y por tanto de «la obligatoriedad del hombre de tener sólo *una* mujer mientras que ésta esté en situación de satisfacer su impulso y que ella misma tiene» (MS, 91). El vínculo de fidelidad familiar está supeditado, pues, a la satisfacción del impulso sexual: eso sería lo único que marcaría el derecho natural. Toda otra concreción del vínculo familiar sería fruto del derecho positivo (monogamia, poligamia, etc.). En todo caso, esta formulación de un sexto caso de injusticia hace patente la concepción instrumental (productiva y reproductiva) que Schopenhauer tiene de la mujer, y la consiguiente visión de

desigualdad y dependencia frente al hombre (cuestión que reaparecerá en el problema del derecho de propiedad).

Pasaremos a continuación a desarrollar los principales puntos de la filosofía política y del derecho de Schopenhauer, empezando por la teoría del Estado.

a) Teoría del Estado: forma y función (§38)

«En vano se buscará en mi consideración hacia las necesidades del Estado y alguna tendencia política: *los asuntos privados de mi época* no me afectan»  
(HN, IV, 1, Specilegia, §112, 288).

Como advertencia antes de iniciar este apartado sobre la forma y la función del Estado en la filosofía política de Schopenhauer, hay que recordar la animadversión que éste sentía hacia cualquier filosofía que se dedicara a la cuestión del Estado como una temática central. Según el fragmento póstumo de 1843 citado en el encabezamiento, la filosofía del Estado sería una cuestión propia de la época, del inicio del siglo XIX, y por tanto algo que la filosofía de Schopenhauer pretendería trascender. Recuértese por ejemplo la contraposición entre filosofía y Estado que se establece en el escrito sobre la filosofía universitaria, y la insistencia en la libertad de pensamiento propia de la primera frente a las necesidades del segundo. Ahora bien, esta contraposición no impide que el propio Schopenhauer considere que tiene que entrar a definir las funciones y límites del Estado como un paso más de su filosofía del derecho, y más aún como una condición necesaria para la convivencia, en definitiva, como una condición de posibilidad para que unos pocos individuos logren la salvación por la vía ascética.<sup>344</sup>

En cualquier caso, la teoría del Estado de Schopenhauer se constituye en diálogo con el iusnaturalismo y el contractualismo clásicos.<sup>345</sup> La idea de un contrato estatal que

---

<sup>344</sup> Así nos lo recuerda Rudolf Malter: la teoría del Estado mínimo, centrado en garantizar la seguridad y permitir el mayor margen posible a la libertad de los individuos, sería la condición para que unos pocos consiguiesen llegar al nivel del conocimiento místico y la salvación (Malter, 1991: 367). De forma semejante, Ingenkamp explica que el Estado ha de ser el garante de los conciudadanos de los agraciados por otras vías de salvación (Ingenkamp, 2008: 44).

<sup>345</sup> Sobre el vínculo de Schopenhauer con estas corrientes, véase en la bibliografía Goyard-Fabre, 1977 y Godart-van der Kroon, 2003. Así también se expresa Rudolf Malter (Malter, 1991: 363). Por otra parte, Neil Jordan ha interpretado el contractualismo de Schopenhauer desde un punto de vista hipotético, no histórico-fáctico (Jordan, 2009: 179), oponiéndose a una lectura historicista del contrato, como la que

vincula a los ciudadanos con el Estado como tal enmarca la propuesta schopenhaueriana en una tradición que él mismo retrotrae a Platón y que le llevaría hasta las últimas estribaciones del contractualismo en Kant y Fichte, pasando por Locke, Rousseau y Hobbes.<sup>346</sup>

Como ya se ha indicado, este último quizá sea el referente principal de Schopenhauer, pues su finalidad principal es la garantía de la seguridad, para lo cual el contrato estatal exige una limitación de la institución estatal, limitación marcada por el derecho natural. Aquí radica el elemento principal de la tradición iusnaturalista en la teoría del Estado de Schopenhauer: la distinción entre un derecho natural y otro positivo supone una confrontación con el convencionalismo, el positivismo o el naturalismo jurídico. El caso de Hobbes y Spinoza, equiparados hasta cierto punto por Schopenhauer, sería el del naturalismo jurídico que reduce el concepto de derecho natural al de poder físico, negando así la posibilidad de un derecho no estatalmente sancionado. No obstante, Schopenhauer reconoce la necesidad de ese poder físico en el Estado como medio para mantener y respetar el derecho natural, es decir, el derecho positivo estaría conformado por esa mezcla de poder o violencia (*Gewalt*) y derecho natural, pero siempre respetando los límites de este último. La crítica principal a Spinoza y a Hobbes sería la de confundir el derecho con el medio de mantenerlo (por ejemplo *Ética*, IV, prop. XXXVII, esc. II, o *Leviathan*, XVII, 13). Así pues, de esta concepción del contrato y del derecho natural derivaría la principal función del Estado, la protección de los ciudadanos:

«Aquellos que con Spinoza niegan que haya un derecho fuera del Estado confunden el derecho con el medio de hacer valer el derecho. Por supuesto el derecho de *protección* sólo está asegurado en el Estado, pero existe independientemente de éste. Según esto, el *Estado* no es nada más que

---

Bovensiepen le reprocha, a mi juicio erróneamente, a Schopenhauer, enfrentando esta perspectiva con la del contrato regulativo en Rousseau (Bovensiepen, 1915: 210).

<sup>346</sup> Según Oskar Damm, el contractualismo y el iusnaturalismo serían dos teorías independientes dentro de la filosofía de Schopenhauer; a su juicio la teoría contractualista respondería a la necesidad de hacer frente a la diversidad de los individuos egoístas (voluntad empírica), mientras que el iusnaturalismo correspondería a la unidad última de la esencia del mundo (voluntad metafísica) (Damm, 1900: 132-137). En definitiva, la primera correspondería al mundo como representación y la segunda al mundo como voluntad; para Damm habría una conexión fuerte entre estas teorías socio-políticas y su metafísica, pero una contraposición entre ambas. Esta relación fuerte con el sistema indica ya la estrecha conexión de ambas teorías, que considero solidarias, con tensiones y dificultades, pero que el propio Schopenhauer intenta armonizar. No obstante, hay que reconocer la agudeza con la que apunta a las relaciones entre metafísica y filosofía política, señalando hacia la noción del derecho natural como el punto crítico del planteamiento schopenhaueriano (Damm, 1900: 155-156).

una *institución protectora* que ha devenido necesaria a causa de los múltiples ataques a los que [el ser humano] está expuesto y de los que él individualmente no es capaz de defenderse, sino tan sólo en unión con otros» (WWV, II, §47, 691; cursiva de Schopenhauer).

Teniendo esto en cuenta, podemos considerar que una de las aportaciones del segundo volumen de WWV es la derivación de los tipos de derecho (de gentes, privado y público) a partir del establecimiento de la función principal del Estado. Dependiendo de cuál sea el objeto frente al que se requiera la protección, el Estado establece un tipo de derecho diferente.

En primera instancia, si se trata de la defensa ante un peligro exterior, especialmente ante otros grupos humanos, el tipo de derecho es el así llamado derecho de gentes (*Völkerrecht*), cuya concepción es bastante problemática, de acuerdo con la formulación que le da Schopenhauer:

«Éste, en el fondo, no es otra cosa que el derecho natural en el único ámbito de su aplicación práctica que le queda, a saber, entre pueblo y pueblo, donde él solo tiene que reinar, porque su hijo más fuerte, el derecho positivo, puesto que necesita un juez y un ejecutor, no se puede hacer valer. De acuerdo con esto, este derecho de gentes consiste en un cierto grado de moralidad en la relación de los pueblos entre sí, cuyo mantenimiento es una cuestión de honor para la humanidad. El tribunal de los procesos motivados por este derecho es la opinión pública» (WWV, II, §47, 691).

Lo problemático de esta definición del derecho de gentes radica en su asimilación al derecho natural. De este modo, las relaciones entre los Estados se asemejan a las de los individuos en un estado de naturaleza, esto es, de acuerdo con la moralidad tal y como la concibe Schopenhauer, fundada en la compasión, la caridad y la justicia, sin ninguna institución que pueda imponer una legislación positiva. La imposibilidad de establecer un legislador en este ámbito es lo que impele a que sea considerado como el reducto del derecho natural. Por tanto, lo es por negación. Otra vez aquí el referente es de nuevo Hobbes, pues éste también consideraba que el ámbito de las relaciones entre pueblos quedaba a expensas del derecho natural, aunque la diferencia está en la definición de este concepto: Schopenhauer aspira a que este derecho de gentes incorpore un cierto grado de moralidad, que se tenga en cuenta la compasión como raíz de los sentimientos morales,

mientras que Hobbes lo considera una imposibilidad. De hecho, Schopenhauer matizará esta concepción del derecho de gentes, quizá más optimista de lo que de él se podía esperar en la medida en que la tiene por una “cuestión de honor” y que el tribunal ha de ser “la opinión pública”. En el apartado relativo a las relaciones internacionales podremos apreciar cómo se aproxima más a la posición de Hobbes.<sup>347</sup>

Además de esta protección exterior que se solidifica en un intento de aplicar el derecho natural a las relaciones internacionales, un segundo objetivo de la seguridad estatal es la protección interior entre los propios ciudadanos. Éste sería el derecho privado, cuyo principal elemento coercitivo es el derecho penal. El contrato estatal implicaba la asunción por parte de los ciudadanos de una regla básica: se instituye el Estado como ejecutor de un código penal basado en la ley. El propósito sería conseguir una situación social equiparable a la que se daría suponiendo una moralidad perfecta en los individuos.

En tercer lugar, además del derecho de gentes y el derecho privado estaría el derecho público, el cual consistiría en el sistema legal que facilitase la protección de los ciudadanos ante el protector mismo, esto es, el Estado. Esta forma del derecho puede parecer paradójica en tanto que pretende una protección ante el protector, pero se entiende perfectamente desde las coordenadas del liberalismo: habría una tradición coetánea, que en el caso alemán estaría representada por W. von Humboldt, que defendería que el problema del gobierno no es tanto la administración de recursos escasos como el no gobernar demasiado.<sup>348</sup> En cierta medida, Schopenhauer se encuentra en esta

---

<sup>347</sup> El siguiente texto del *De Cive* de Hobbes enuncia a la perfección lo que podría ser el nexo entre su posición y la de Schopenhauer: «Para hablar imparcialmente, estos dos dichos son muy verdaderos: que *el hombre es una especie de Dios para el hombre* y que *el hombre es un auténtico lobo para el hombre*. Lo primero es verdad si comparamos unos ciudadanos con otros; y lo segundo, si comparamos ciudades. En el primer caso hay una cierta analogía de semejanza con la Deidad, a saber: justicia y caridad, que son hermanas gemelas de la paz. Pero en el otro, hombres buenos han de defenderse adoptando como santuario las dos hijas de la guerra: el engaño y la violencia» (Th. Hobbes, *De Cive*. Trad. de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 2000, p. 33-35). Por una parte, justicia y caridad son para Schopenhauer las virtudes principales que se derivan de la compasión humana (GM); por otra, astucia y violencia son los dos medios por los que se cometen las injusticias y también aquellos que son legítimos para responder ante una injusticia. La analogía entre el pensamiento de ambos es clara, aunque Hobbes considera que justicia y caridad sólo son posibles gracias a la paz del Estado, mientras que Schopenhauer los considera elementos morales de la naturaleza humana más allá de la garantía del derecho positivo.

<sup>348</sup> Esta relación entre Schopenhauer y Humboldt ya fue indicada por Oskar Damm (Damm, 1900: 23-24) y todavía en vida de Schopenhauer se la hizo notar su discípulo más agudo, Johann August Becker; Schopenhauer reconoce la coincidencia con W. von Humboldt en una carta a Becker en marzo de 1858: «Me alegra lo que aduce sobre W. v. Humboldt: una vez leí un fragmento en el que establece el fin y la

tradición que hace del Estado una institución protectora, casi exclusivamente policial y militar, al servicio de las clases más pudientes de la sociedad, cuya seguridad y propiedad ha de garantizar.

¿Qué medios plantea Schopenhauer para evitar que el protector se convierta en una amenaza? ¿Cómo lograr un sistema de garantías que impida que el Estado se convierta en un enemigo íntimo? El medio clásico del liberalismo es la división de poderes:

«Éste parece alcanzable en su nivel más perfecto si se diferencia y separa entre sí la trinidad del poder protector, es decir, el legislativo, el judicial y el ejecutivo, de modo que cada uno sea administrado por individuos diferentes e independientemente de los demás poderes» (WWV, II, §47, 692).

Esta división de poderes remite al capítulo IX del *Segundo ensayo* de Locke,<sup>349</sup> donde, además de proponerse esta misma división, se enuncia el fin principal de cualquier comunidad política: la protección de la propiedad privada (*Segundo ensayo*, IX, §124).

Sin embargo, la forma del Estado no puede prescindir de un nexo de unión de estos poderes por encima de ellos mismos. Desde la óptica schopenhaueriana, la monarquía hereditaria es una de las instituciones del derecho público que permite salvaguardar la propiedad de cada uno de los ciudadanos y la unidad y coordinación de los poderes del Estado; la argumentación es en sí misma igual que la que presenta en los

---

esencia del Estado exactamente igual que yo» (GB, 424). Véase el texto de Humboldt, publicado en 1851, mismo año que PP, sobre *Los límites de la acción del Estado*. Ed. de J. Abellán. Madrid: Tecnos, 1988: «El primer principio de esta parte de nuestra actual investigación deberá ser el siguiente: que el Estado se abstenga totalmente de velar por el bienestar positivo de los ciudadanos y se limite estrictamente a velar por su seguridad entre ellos mismos y frente a los enemigos del exterior, no restringiendo su libertad con vistas a ningún otro fin último» (Humboldt, 1988: 43). Schopenhauer conoció a los hermanos Humboldt en los salones berlineses (Zimmer, 2010: 146), y especial interés tuvo por las investigaciones naturales de Alexander. Tampoco hay que perder de vista la posible influencia del pensamiento político liberal del padre, Heinrich Floris, patricio burgués de Danzig, celoso de la independencia de la ciudad frente a Prusia, sobre su hijo (Safranski, 2001: 20). Para un sugerente análisis de esta tradición de pensamiento político liberal, véase y M. Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*. Trad. de H. Pons. Madrid: Akal, 2009. John Gray en *Liberalismo* (trad. de M<sup>a</sup> Teresa de Mucha. Madrid: Alianza, 1992, pp. 60-61) también comenta el nacimiento del liberalismo alemán en la obra de Humboldt y su influencia en J. S. Mill.

<sup>349</sup> Schopenhauer contaba con un ejemplar de los dos ensayos de Locke en su biblioteca. Para un balance de la influencia del empirista británico sobre Schopenhauer, véase Cartwright, 2003.

póstumos de juventud (HN, I, §172, 96),<sup>350</sup> si el monarca tiene todas sus necesidades satisfechas, su egoísmo habrá sido amortiguado y por tanto estará en condiciones de ser justo y supervisar el funcionamiento del Estado respecto a los ciudadanos:

«El gran valor, la idea fundamental de la monarquía, me parece que radica en que, puesto que los humanos siguen siendo humanos, se tiene que situar a uno en lo más alto, concederle tanto poder, riqueza, seguridad e invulnerabilidad que *por sí mismo* no sea capaz de desear, esperar o temer nada. De tal manera que así el egoísmo que habita en él, como en todos, sea aniquilado, y ahora, como si no fuera un hombre, esté capacitado para ejercer la justicia y para tener en mente el bienestar público únicamente, y ya no el suyo» (WWV, II, §47, 692; cursiva de Schopenhauer).

El núcleo de la argumentación schopenhaueriana se encuentra en el *como si* negativo que concierne a la humanidad del monarca; presupone que la satisfacción de todos sus deseos es posible en la medida suficiente para eliminar el egoísmo intrínseco a su voluntad y así poder ser justo. En este sentido, la figura del monarca se opone directamente a la figura ética del asceta: mientras que éste aspira a la negación de todos sus deseos y así superar la voluntad, en el caso del monarca se pretende llegar a satisfacer su voluntad de tal modo que se consiga el mismo objetivo, la superación del egoísmo, el olvido de los propios intereses. Así pues, el intento de legitimación de la monarquía como institución del derecho público entra en conflicto con la teoría según la cual la voluntad humana es infinitamente deseante e imposible de satisfacer. La voluntad deseante se podría comparar a un fuego que se alimenta de aquello que se le resiste (Lütkehaus, 1980: 66). En el fondo, como le confesaría a Frauenstädt en una conversación, Schopenhauer consideraría la monarquía el menos malo de los posibles regímenes políticos (G, 126), afirmación que mostraría para algunos comentaristas la insatisfacción de Schopenhauer con la monarquía,<sup>351</sup> aunque dada su terminología y su metafísica ser el menos malo equivale al mejor.

---

<sup>350</sup> Würkner y Münkler sostienen una tesis evolutiva sobre esta cuestión; consideran que el maduro Schopenhauer, tras la revolución de 1848, se vuelve más conservador y aboga por una monarquía hereditaria, no constitucional (Würkner, 1988: 2223 y Münkler, 1981: 383). Sin embargo, la desconfianza, indicada anteriormente, de Schopenhauer hacia la monarquía constitucional ya venía de su época de juventud, como lo muestra su crítica a la limitación de los poderes del monarca en la constitución española de 1812. Kühnl (1987: 212-213) llega a decir que Schopenhauer anticipa en 1818 una filosofía social adecuada a las circunstancias de la burguesía de 1848.

<sup>351</sup> Würkner, 1989: 91.



No obstante, antes de adentrarnos en la cuestión de la forma del Estado y la apología de la monarquía hereditaria por parte de Schopenhauer, tenemos que hacer aún algunas precisiones sobre la función protectora del Estado. La insistencia en esta limitación tiene una clara intencionalidad crítica respecto a la concepción del Estado propia de posiciones como la de Hegel (recuérdese el §258 de los *Principios de la filosofía del derecho*):<sup>352</sup>

«La institución coactiva es, pues, el *Estado*, cuyo único fin es proteger a los individuos unos de otros y al todo ante enemigos exteriores. Algunos filosofastros alemanes de esta época adulterada quieren transmutarlo en una institución de moralidad, educación y edificación; en el trasfondo de esto acecha el objetivo jesuítico de suprimir la libertad personal y el desarrollo individual del sujeto particular para convertirlo en un mero engranaje de una máquina estatal y religiosa china» (GM, 374).

Pese a lo difuso de algunos conceptos como el de liberalismo, este texto plantea una clara oposición entre el poder del Estado y la libertad individual, frente a una posición como la hegeliana que establece esta relación de modo dialéctico y no meramente contrapuesto como el caso de Schopenhauer. Por los fragmentos póstumos sabemos que Schopenhauer toma esta crítica de Heine, quien ataca a los filósofos defensores del Estado y los asemeja a los jesuitas en tanto que justifican lo existente y quieren apoyar la religión y el Estado, aunque añade que en lo que fracasaron los jesuitas menos lo lograrán esos filósofos (HN, IV, 1, Pandectae II, §152, 217).

Ahora bien, ¿cuál es el fondo último de esta crítica? A nuestro juicio, la referencia a la orden ignaciana apunta en la dirección que el propio Schopenhauer hace explícita poco después: la crítica se dirige al hecho de que el Estado asuma el cuidado metafísico

---

<sup>352</sup> En el segundo volumen de PP, Schopenhauer lanza una dura crítica a la filosofía alemana del derecho: «Un error propio de los alemanes es que buscan en las nubes lo que se encuentra ante sus pies. Un excelente ejemplo de ello lo proporciona el tratamiento del *derecho natural* por parte de los profesores de filosofía. Para explicar las sencillas relaciones vitales humanas, cuya materia componen el derecho y la injusticia, la propiedad, el Estado, el derecho penal, etc., se invocan los conceptos más abstractos y exaltados, y por consiguiente los más amplios y vacíos de contenido, y a partir de ellos, ora con éstos ora con aquéllos, se construye una torre de Babel hacia el cielo, según el capricho del profesor de turno» (PP, II, 9, §120, 218). Huelga comentar que esta misma crítica le sería devuelta por parte de algunos juristas “positivistas” (como el caso de Carl Schmitt), para quienes el “suelo” de la metafísica de la voluntad de Schopenhauer es poco sólido.

de los ciudadanos. Esto es para Schopenhauer la principal intromisión que no puede tolerarse:<sup>353</sup>

«Por el contrario, aún vemos ahora por todas partes (con la excepción más aparente que real de Norteamérica) que el Estado asume el cuidado de la necesidad metafísica de sus miembros» (GM, 574).

De este modo, la institución del Estado no puede arrogarse en modo alguno la función de fomentar una determinada concepción metafísica entre sus ciudadanos, y entiéndase que la religión es, según Schopenhauer, la metafísica popular y la filosofía, la metafísica de la elite intelectual. La oposición entre Estado y filosofía (*Sobre la filosofía de la universidad*) parece extenderse también al ámbito de la religión. Sin embargo, en el segundo volumen de *Parerga y Paralipómena*, Schopenhauer reconocerá la función socio-política de la religión; es decir, el Estado no puede asumir una función religiosa, pero la religión sí que será un elemento de cohesión social que puede tener una cierta efectividad política (véase el apartado dedicado a la filosofía de la religión). En última instancia, pues, la crítica schopenhaueriana concierne a la conversión de cuestiones privadas en asunto público.

Sin embargo, en las lecciones sobre la metafísica de las costumbres, la exposición de Schopenhauer toma un cariz ligeramente distinto, pero significativo. En un texto prácticamente copiado de WWV, I, §62, se nombra otra función del Estado que no es reconocida en la mayoría de lugares en los que Schopenhauer trata de este tema: la distribución de oficios o de la industria.

«Puesto que en el Estado no sólo están asegurados todos contra la ofensa de su derecho por parte de otro, sino que también se lleva a cabo la distribución de oficios [*Gewerbe*] mediante la cual las fuerzas humanas reunidas ahora en el Estado ponen cada vez más a nuestro servicio la naturaleza restante y las fuerzas unidas fomentan el beneficio de todos, beneficio que no podría conseguirse cada individuo; así pues, si el Estado lograra completar su objetivo poco a poco todos los males serían abolidos y progresivamente se llegaría a una situación de bienestar común que se aproximaría un poco al país de Jauja» (MS, 114).

---

<sup>353</sup> Que el Estado no tendría que preocuparse de la religión de sus súbditos lo testimonia una referencia de Frauenstädt en un diálogo con Schopenhauer (G, 127).

Según el añadido que Schopenhauer incluyó en el texto de sus lecciones, el Estado asume también una función distribuidora de los oficios, de la industria, esto es, parece indicar qué trabajos están permitidos en su seno y qué condiciones tendrían que cumplir aquellos que los desempeñen. Esta tarea de distribución y supervisión tendría como fin un beneficio común que cada conciudadano no podría conseguir por sí mismo. Precisamente éste sería el fin último del Estado: una situación ideal de bienestar, pero que no podría lograrse del todo debido a la discordia inherente a las relaciones humanas. Por una parte, el aburrimiento y, por otra, las tensiones y conflictos entre Estados harían imposible la consecución de dicho Estado perfecto: los supuestos metafísicos sobre la naturaleza humana y la sociedad (egoísmo, miseria y aburrimiento) imposibilitan la realización de la utopía y mantienen la teoría política de Schopenhauer en los límites del escepticismo sobre la capacidad del Estado de facilitar o mejorar la existencia humana.

Pero, volviendo al tema de la forma estatal, la estructura del Estado diseñado por Schopenhauer no sólo responde a lo que se podría llamar una monarquía hereditaria, sino que ésta es complementada por una aristocracia intelectual; en última instancia, y pese al mecanismo clásico de la división de poderes, Schopenhauer aboga por una defensa clara de la teoría del liderazgo político o de las elites, según la cual habría una minoría que tendría derecho a disfrutar de una serie de prebendas debido a su cometido especial dentro de la estructura estatal; sin llegar a los extremos de una teoría de castas, como la que aparece en el texto tan estimado por él del *Código de Manú*, Schopenhauer diferencia un grupo social formado por jueces, médicos, militares, religiosos, funcionarios y también filósofos, quienes tendrían un estatuto especial semejante al bienestar del monarca:

«Que estos guías, por tanto, tienen que ser liberados tanto del trabajo físico como de las carencias comunes o de la incomodidad, así como también poseer y disfrutar de más cosas según sus capacidades mucho mayores que las del hombre corriente, es natural y equitativo. Incluso los grandes comerciantes se pueden contar entre la clase dirigente eximida, en tanto que previenen las necesidades del pueblo y les salen al encuentro» (PP, II, 9, §125, 225-226).

Por tanto, la situación de privilegio propia del monarca se extiende a todo un grupo social en el que también se incluirían los comerciantes. En este punto el liberalismo clásico es sobrepasado por una serie de argumentos que son más propios de una teoría aristocrática o estamental; aunque el liberalismo no siempre sea democrático, por ejemplo, el de P. J. A. von Feuerbach (Cattaneo, 1972: xxi), de modo que Schopenhauer se encontraría en una línea semejante a este aristocratismo “liberal”.<sup>354</sup> Si Lukács hablaba de una apología indirecta del capitalismo, más bien parecía equivocarse en tanto que aquí Schopenhauer no se anda con tapujos, pero habría que reflexionar si es el capitalismo lo que está defendiendo Schopenhauer, pues su aristocratismo intelectual no encajaría del todo bien en un sistema social como el capitalismo, regido por una distinción económica, más que intelectual, y tampoco ahorrará Schopenhauer críticas respecto a la situación social de los trabajadores fabriles de su época, una crítica de la cuestión social que lo aproxima a los críticos (conservadores) del capitalismo.<sup>355</sup>

Más aún, en cuanto al problema de la soberanía, Schopenhauer no tiene problema en afirmar que ésta reside en la población entera como tal, pero, y aquí el componente elitista, que ésta no está suficientemente madura como para gobernarse a sí misma, o dicho en otros términos, el Estado no puede adoptar la forma republicana, de modo que aboga por una soberanía tutelada, de acuerdo con la teoría de las elites de la sociología decimonónica (Pareto), que recuerda mucho a la legitimación del despotismo ilustrado.<sup>356</sup>

«La cuestión de la soberanía del pueblo viene a ser en el fondo la de si alguien puede tener originariamente el derecho a dominar un pueblo contra su propia voluntad. No alcanzo a ver cómo se pueda afirmar esto de una forma racional. Sin duda el pueblo es soberano: sin embargo, es un soberano eternamente menor de edad, que por consiguiente tiene que permanecer bajo tutela constante y no puede ejercer nunca sus derechos sin acarrear peligros ilimitados, sobre todo

---

<sup>354</sup> Según Würkner, y de acuerdo con Bucher, la filosofía política de Schopenhauer tendría un envoltorio conservador, pero un núcleo liberal (Würkner, 1988: 2225). A mi juicio, sucede casi más bien al contrario. Para Kühnl las respuestas de Schopenhauer a las cuestiones de su época tienen rasgos de un conservadurismo escapista para el que el mundo es casi inesencial (Kühnl, 1987: 205).

<sup>355</sup> Para Karl Pisa la ética de la compasión se podría entender como una ética social para hacer frente a la cuestión social tanto en la época de Schopenhauer como en la actualidad. Independientemente de esta actualización, Pisa exagera al afirmar que si la ética de Schopenhauer, en lugar de descriptiva, hubiera sido prescriptiva, se habría convertido en un *Sozialrevolutionär* (Pisa, 1981a: 25).

<sup>356</sup> Besnier ha definido esta posición de independencia del gobernante-tutor como “irresponsabilidad política”, en tanto que el gobernante no ha de responder ante los ciudadanos (Besnier, 1989: 50).

porque se convierte muy fácilmente, como todo menor de edad, en el juguete de los más perversos estafadores, que por ello se llaman demagogos» (PP, II, 9, §126, 226).

La amenaza de la demagogia, la vulnerabilidad y la minoría de edad de la gran masa del pueblo (aquí resuena el opúsculo kantiano sobre la Ilustración)<sup>357</sup> son todos factores que Schopenhauer utiliza para legitimar la teoría del liderazgo de las elites intelectuales, aplicando, como en el caso de la metafísica, el esquema según el cual la masa voluptuosa, siempre apetente, ha de ser encauzada y, en la medida de lo posible acallada, mediante el intelecto, la elite. Ahora bien, ¿cuál es el criterio que permite distinguir entre la demagogia y el liderazgo? Schopenhauer no ofrece una respuesta clara a esta cuestión y apela a un argumento de tipo histórico: las grandes monarquías europeas se habrían basado en el establecimiento de ejércitos permanentes para cuyo mantenimiento necesitaban los monarcas los recursos y el trabajo de la población civil, pero gradualmente se habría producido una transformación de las monarquías, y se habrían basado más en una forma de liderazgo que, recurriendo a la distinción weberiana, podría llamarse carismática: sería una figura con un aura de invulnerabilidad tocada de una gracia cuasi divina. La figura del monarca legítimo se podría reconocer en aquel que fuera capaz de establecer y mantener una ordenación legal que garantizase los derechos de todos; así pues, en última instancia, la diferencia entre el demagogo y el líder legítimo no radica en los medios por los que logran el poder (parece que Schopenhauer admite que ambos utilizan la violencia), sino en la efectividad a la hora de garantizar los derechos de la población, sin favorecer a facciones determinadas. A este respecto, Schopenhauer considera que la figura del príncipe esbozada por Maquiavelo todavía estaría imbuida de ese carácter militar propio de su momento histórico y aduce que el florentino habría

---

<sup>357</sup> Para un balance de la herencia del concepto kantiano de Ilustración, véase el artículo de R. Rodríguez Aramayo (2005), así como el de Schmidt, «Schopenhauer als Aufklärer» (1996), que sigue la tesis de la Ilustración escéptica en Schopenhauer de Horkheimer; también Hans Ebeling ha seguido esta vía hermenéutica para destacar que Schopenhauer sería un ilustrado desencantado frente a Kant y Marx (Ebeling, 1985: 303-304). Por su parte, Eisenach afirma que Schopenhauer plantea una doble crítica a la Ilustración: por un lado, la reducción negativa del cristianismo a una religión dogmática por parte de algunos ilustrados y, por otro, el mecanicismo antimetafísico del materialismo ilustrado (Eisenach, 2005: 130). Esto último no quita que Schopenhauer reivindique cierto parentesco ilustrado (con Hume o Voltaire, por ejemplo).

sistematizado teóricamente las prácticas que algunos príncipes del momento estaban llevando a cabo.<sup>358</sup>

Pero, ¿cuál habría de ser el fundamento de la monarquía hereditaria que plantea Schopenhauer? El modelo del príncipe de Maquiavelo parece descartado, pero también lo parece en general el modelo teológico: en una breve sentencia crítica, Schopenhauer comenta que antes el sostén del trono era la fe y que ahora lo es el crédito (PP, II, 9, §129), dando a entender el apoyo financiero que recibirían los monarcas para el mantenimiento de sus presupuestos y la dependencia económica de los Estados respecto a sus acreedores: esto indicaría que el fundamento del régimen político sería un sistema económico liberal, ciertamente efectivo como medio de soporte material, pero quizá impotente en cuanto a la cuestión de la legitimidad.

Si esto es así, Schopenhauer critica la carencia de sostén en las instituciones del Estado, como si a éstas les faltase un cierto reconocimiento y legitimidad que antes les concedía la religión y que en su momento histórico se echase en falta. Así, el capitalismo económico no le proporcionaría al Estado liberal la legitimidad que éste necesita, de modo que tenemos aquí una crítica velada al sistema económico (por su incapacidad legitimatoria) que matizaría la crítica de Lukács. En este sentido, Schopenhauer critica también cualquier intento de convertir el Estado en la manifestación de una sustancia arraigada en el pueblo, es decir, tampoco considera que el nacionalismo político (como la pretensión de lograr un Estado que exprese una voluntad nacional) sea la solución.<sup>359</sup> A este respecto hay que tener en cuenta, de nuevo, el trasfondo general de la filosofía política, esto es, la moral de la compasión, y pese a que Schopenhauer insista en desligar la moral y la política y reniegue de cualquier elemento o función moral en el Estado, parece que recurre a la moralidad para intentar legitimar la forma de Estado monárquico y elitista por el que aboga.

Para desarrollar esta hipótesis, partamos de la constatación de Schopenhauer de la ignorancia de las masas y de la necesidad de su sometimiento a una elite:

---

<sup>358</sup> PP, II, §126, 227. Podría tratarse de Fernando I de Aragón, o bien de César Borgia.

<sup>359</sup> La reciente biografía de Robert Zimmer desarrolla el tema del cosmopolitismo de Schopenhauer, sobre todo en su formación juvenil, como indica su subtítulo, *Arthur Schopenhauer. Un cosmopolita filosófico*.

«Ahora bien, esa fuerza hace compañía originariamente a las masas, por su ignorancia, estupidez e injusticia. La tarea del arte del Estado es, por tanto, ésta: bajo las más difíciles circunstancias someter aún así la fuerza física a la inteligencia, a la superioridad intelectual y ponerlas a su servicio» (PP, II, 9, §127, 228).<sup>360</sup>

Como ya se ha apuntado, este sometimiento de las masas, de las fuerzas físicas, a la inteligencia o elite intelectual, es paralelo y parece estar condicionado por el sometimiento en que consiste la moralidad ascética, es decir, la subordinación de la voluntad al intelecto, isomorfismo psico-político que nos remite al planteamiento platónico. Pero, además, este sometimiento no puede sostenerse por sí mismo; parece que Schopenhauer tiene que remitir a algún elemento que le permita evitar el peligro de la revolución y lograr una perfección relativa en la estructura del Estado:

«Sin embargo, si esta inteligencia misma no está emparentada con la justicia y la buena intención, entonces, cuando así sucede, se llega al resultado de que el Estado así logrado consiste en estafadores y estafados. Pero esto se genera poco a poco gracias a los progresos de la inteligencia de la masa, por mucho que se intente impedir, y conduce a la revolución. Si, por el contrario, junto a la inteligencia se encuentran la justicia y la buena intención, se da entonces un Estado perfecto [*vollkommenen Staat*] según la medida de las cosas humanas en general» (PP, II, 9, §127, 228).

Según este planteamiento, la inteligencia, la elite intelectual, necesita de una legitimación especial para no convertirse en una mera dominación de unos sobre otros, de “estafadores y estafados”. Esta legitimación plantea dos conceptos propios de la moral schopenhaueriana: la justicia y la buena intención. Si el derecho positivo vulnera el límite que le plantea el derecho natural mediante estos conceptos morales, entonces deviene en un sistema injusto, una injusticia positiva.

Ahora bien, la función principal de este mecanismo de legitimación mediante conceptos morales es la evitación de la revolución como regresión a un estado de anarquía que el Estado ha de evitar a toda costa.<sup>361</sup> En este sentido, se alimenta la

---

<sup>360</sup> La confianza de Schopenhauer en la tarea del Estado es tan grande que llega a sorprenderse de su eficacia ante el egoísmo de los individuos, haciendo que el mundo funcione mejor de lo que él mismo podía pensar (PP, II, 9, §127, 227).

<sup>361</sup> Aquí se manifestaría una tensión en la filosofía política de Schopenhauer; mientras que su liberalismo cercano al de P.J.A. von Feuerbach permitiría deducir un derecho de resistencia y que él mismo recoge

sospecha de que tales conceptos sean un mero revestimiento ideológico que trate de evitar la situación de desequilibrio que fuerce a la población a levantarse contra el orden injusto. Sólo así se puede evitar que el progreso de la inteligencia de la masa, la aparentemente inevitable toma de conciencia del pueblo, su ilustración, conduzca a la revolución; en definitiva, la cuestión es el supuesto optimismo de la política revolucionaria que pretende modificar el carácter de los individuos. De hecho, el tono de la argumentación de Schopenhauer recuerda a la argumentación maquiaveliana sobre el uso de la propaganda moral en la política. Como veremos posteriormente, Schopenhauer también planteará un posible uso político de la religión como mecanismo de control social. Sólo así se lograría el Estado perfecto según Schopenhauer, dentro de los límites propios de la naturaleza humana.<sup>362</sup>

No obstante, habría que evitar, sigue argumentado, que la participación política de la mayoría debilite la concentración y la fuerza del Estado, de modo que la gestión política ha de ser restringida: la libertad positiva de participación en la política no puede generalizarse si se quiere mantener la estabilidad de la nave del Estado.<sup>363</sup> En este punto Besnier apunta que el concepto central de la filosofía política de Schopenhauer es el de la irresponsabilidad del gobernante, que no tendría que dar cuentas ante ninguna instancia; en definitiva, el monarca estaría más allá de las leyes y disfrutaría de un poder irresponsable. Dada la maldad de la naturaleza humana, «surge la necesidad de concentrar en *una* persona, que estaría sobre la ley y el derecho, un poder totalmente irresponsable, ante el que todos se inclinasen y sea contemplado como un ser de especie superior, un gobernante por la gracia de Dios».<sup>364</sup> De manera que así se fundamenta el Estado monárquico en la naturaleza humana, reflejo de la voluntad que constituye su esencia, con el fin de limitarla y controlarla.

---

como derecho de protección frente al protector, su espíritu elitista y antidemocrático le impide desarrollar esta cuestión por miedo a la acción de la ciudadanía en masa: Neidert deduce este derecho de resistencia e incluso el tiranicidio a partir de la propia teoría del derecho de Schopenhauer (Neidert, 1966: 90-95).

<sup>362</sup> Según Karl Brinkmann el mejor Estado para Schopenhauer es aquel que consigue poner la violencia del lado de la elite intelectual y ésta del lado de la justicia y la buena intención (Brinkmann, 1958: 53).

<sup>363</sup> El aire platónico de esta desconfianza hacia la participación política democrática parece evidente (PP, II, 9, §127, 228).

<sup>364</sup> Este texto no se encuentra en la edición de última mano de Lütkehaus (en la que se basa la traducción de PP de la editorial Valdemar), sí en la edición de Hübscher y Löhneysen; se encuentra en la pág. 299 de la ed. de Löhneysen en Suhrkamp.



Pese a todo esto, muestra clara de las tendencias autoritarias del pensamiento político de Schopenhauer, quisiera ahondar en la tensión entre autoritarismo y liberalismo, ya que su espíritu liberal emerge en este punto para añadir que la justicia y las buenas intenciones han de ser demostrables para buscar esa legitimidad que justifique el modelo de Estado defendido, esto es, han de poder ser expuestas públicamente y verificables, para lo cual tiene un papel fundamental la libertad de prensa (PP, II, 9, §127).<sup>365</sup> Sin embargo, además de fomentar la división de poderes y plantear que la prensa pueda ofrecer un control a los poderes del Estado, Schopenhauer insiste en la necesidad de mantener su unidad, evitando que la división de poderes y el poder de la opinión pública disuelvan la capacidad del Estado para hacer frente a su función principal, la protección interna y externa. Precisamente este peligro de disolución interna sería, según Schopenhauer, el más característico de la forma republicana de gobierno. Pero también es consciente de que, en última instancia, la política está regida por las costumbres propias de la comunidad, de manera que la forma del Estado no puede adoptarse sin más, y ésta será una de las principales críticas que lanzará a los intentos de trasladar el modelo de la monarquía constitucional británica a los principados alemanes, así como algunas otras instituciones jurídicas como el tribunal popular. Así pues, más allá de la necesidad de un cuarto poder que muestre la realidad efectiva de la justicia y las buenas intenciones de la elite intelectual y de un poder unificador (monarca) que garantice la unidad del Estado y su función principal, cabe tener en cuenta la peculiar tradición jurídico-política que responde a unas costumbres e instituciones informales propias de cada país: esto introduciría en la teoría política de Schopenhauer un cierto relativismo político que en principio no encajaría del todo bien con su nominalismo metafísico.<sup>366</sup>

Aun así, su metafísica de la voluntad, que se traduce en el egoísmo inherente a la naturaleza humana y, por tanto, en la injusticia como peligro constante en la sociedad, es el horizonte de la filosofía política, de modo que ésta, mediante el Estado, trata de reducir

---

<sup>365</sup> Aquí hay que añadir que Schopenhauer defiende la prohibición del anonimato en la prensa y el control de las publicaciones: para él, la prensa es un *phármakon* que puede servir de factor de estabilidad, pero en exceso y sin control también de inestabilidad social.

<sup>366</sup> Sobre los problemas que genera la cohabitación de nominalismo y universalismo (de las ideas y de la voluntad) en la metafísica de Schopenhauer, cabe destacar los análisis de Kossler y López de Santa María en el colectivo editado por F. Oncina, *Schopenhauer en la historia de las ideas*.

al mínimo este peligro sin lograrlo nunca del todo; Schopenhauer introduce la metáfora de la asíntota progresiva, de la meta ideal que la política nunca puede lograr en tanto que no puede modificar la naturaleza humana determinada por la voluntad como esencia de la naturaleza. El Estado ideal no es más que eso, pues la naturaleza humana supone un límite ontológico infranqueable a todo programa pedagógico y político y siempre habrá un mínimo de injusticia propio de la naturaleza humana.

Si esto es así, la referencia a las tradiciones y costumbres de un pueblo responde también a un cierto elemento escéptico en la política de Schopenhauer (Oakeshott),<sup>367</sup> ya que considera que cualquier modificación sustancial de las instituciones de una comunidad puede suponer una especie de experimento que se realiza con una materia, la humanidad, tan peligrosa como el gas más explosivo, según su propia metáfora. Precisamente la prensa, además de suponer un medio de poder dar cuenta de la realidad de la justicia y buenas intenciones de la elite intelectual, constituiría para Schopenhauer la válvula de escape que aliviaría la presión social ante posibles conflictos y tensiones generados en el tejido social; la prensa, a modo de termómetro social, también permitiría detectar malestares antes de que degenerasen en revueltas y situaciones de mayor peligro. Pero independientemente de estas tres funciones de la prensa (control, válvula de escape, termómetro), Schopenhauer tiene ciertas reservas ante el poder que puede asumir la prensa, sobre todo el fomento de la demagogia y la crítica de las instituciones aristocráticas por él defendidas:

«Por otra parte, hay que considerar la libertad de prensa como el permiso para vender veneno: veneno para el espíritu y el ánimo. Porque, ¿qué no se deja imbuir en la cabeza el gran vulgo ignorante y sin juicio, cuando además se le presenta como ventaja y ganancia? ¿Y de qué fechoría no es capaz el ser humano cuando se le ha metido algo en la cabeza? Temo mucho que los peligros de la libertad de prensa excedan sus ventajas, especialmente donde están abiertas las vías legales a toda demanda y reclamación. Pero en todo caso la libertad de prensa debería estar condicionada por la más estricta prohibición de todo anonimato» (PP, II, 9, §127, 229).

El principal peligro, pues, sería la “manipulación”, la “demagogia”; parece que este peligro no es compensado en modo alguno por las funciones positivas que

---

<sup>367</sup> Michael Oakeshott, *La política de la fe y la política del escepticismo*. México, D.F.: FCE, 1998, pp. 59-60.

Schopenhauer le había atribuido a la prensa. La prensa no es considerada de ninguna manera como un elemento de ilustración, sino todo lo contrario. La conclusión apuntaría a una limitación de la libertad de prensa, pero se conforma con la prohibición del anonimato, un mecanismo que apelando a la publicidad de la propia prensa se utiliza en su contra como modo de intimidación social y jurídica.

En el fondo de la cuestión, lo que está en juego es el debate en torno a la mejor forma del Estado, que para Schopenhauer es la monarquía hereditaria, pues evitaría los peligros que le atribuye a la forma republicana, que no acaba de definir pero que ejemplifica con las jóvenes repúblicas americanas decimonónicas de Estados Unidos, México, Colombia o Perú, quizá con la intención de mostrar la debilidad de unos Estados recién nacidos. Estos Estados, en especial los Estados Unidos, habrían intentado instaurar un sistema político que prescindiese de instituciones tradicionales no justificadas por el derecho moral puro como el derecho de nacimiento (aristocracia), privilegios, religión de Estado, etc. Sin embargo, Schopenhauer es consciente de que en los Estados Unidos se podrían encontrar instituciones que nada tendrían que ver con el derecho moral puro, sino que serían el equivalente a las instituciones tradicionales europeas, como por ejemplo la *Lynch law* (que permitía la venganza popular sobre un criminal presuntamente culpable), la esclavitud o los duelos, además de generar situaciones indeseadas (asesinatos alevosos, autoridades no reconocidas por el Estado en zonas limítrofes, etc.). El problema para Schopenhauer es que el derecho moral no puede encontrar aplicación en la realidad social sin ese catalizador o base química que serían esas instituciones tradicionales y la fuerza o violencia política (*Gewalt*), pero tales repúblicas habrían intentado anclarse en la realidad social sin su apoyo:<sup>368</sup>

«Así también el derecho, cuando quiere hacer pie en el mundo e incluso debe gobernar, requiere necesariamente de un añadido minúsculo de arbitrariedad y violencia para, a pesar de su naturaleza propia, únicamente ideal y por ello etérea, poder subsistir y tener fuerza efectiva en este mundo real y material, sin evaporarse y desvanecerse en el cielo, como ocurre en Hesíodo. Cabe contemplar todo derecho de nacimiento, todo privilegio hereditario, toda religión estatal y muchos otros asuntos como una base química necesaria o una aleación; pues sólo mediante un fundamento

---

<sup>368</sup> La necesidad de un derecho de la fuerza que coadyuve a la implantación del derecho puro es algo que reconocían los críticos conservadores de Kant como F. von Gentz (Gentz, 2000: 250).

de este tipo arbitrariamente establecido se valida el derecho y se realiza de forma consecuenta» (PP, II, 9, §127, 230).<sup>369</sup>

Éste sería el primer argumento de cinco, que ahora expondré, a favor de la monarquía hereditaria frente a la forma republicana de Estado: dada la impotencia del derecho moral puro para fijarse como derecho positivo, la forma de Estado que permite mejor la instauración de la legislación positiva y su estabilidad es aquella que amalgama una serie de instituciones propias del sistema monárquico. En este sentido podría denominarse como el argumento de la impotencia del derecho moral.

Además de éste, el segundo de los cinco argumentos que creemos Schopenhauer presenta concierne a las ventajas y facilidades de que disfruta la elite intelectual en un régimen monárquico o en uno republicano, y en consecuencia del fomento de las artes y las ciencias más propio de las monarquías. Contrariamente a lo que podría parecer, en el sistema republicano-demócrata los mejor dotados intelectualmente no tienen asegurado el acceso a los puestos de gobierno y dirección del Estado; en la medida en que el fundamento del sistema descansa en la masa de la población, esto supone para Schopenhauer facilitar la toma de decisiones poco acertadas. Este argumento de la aristocracia intelectual juega, de nuevo, con categorías de la metafísica de la voluntad: la figura del monarca representa la unidad última de los poderes en que se divide el Estado, pero necesita de una clase intelectualmente privilegiada que le aconseje y que funcione como intelecto e instrumento de la voluntad real.<sup>370</sup>

El tercer argumento a favor del régimen monárquico y en contra del sistema republicano depende aún más que los anteriores de la metafísica de la voluntad, ahora en

---

<sup>369</sup> Siguiendo la tradición republicana de Maquiavelo, el sociólogo Vilfredo Pareto, teórico del elitismo, incide también en la necesidad de la fuerza arbitraria para la instauración del derecho (añadiendo una perspectiva evolucionista): «En la sociedad, el derecho necesita de la fuerza para ser una realidad. Tanto si se desarrolla espontáneamente como si es la obra de una minoría, no puede ser impuesto a los disidentes más que por la fuerza. [...] El derecho comenzó por la fuerza de individuos aislados, ahora se lleva a cabo por la fuerza de la colectividad, pero siempre por medio de la fuerza» (V. Pareto, *Escritos sociológicos*. Ed. de María Luz Morán. Madrid: Alianza, 1987, p. 91).

<sup>370</sup> Este argumento recuerda mucho al planteamiento platónico de *La república* contra la democracia: «Una desventaja bien especial y también paradójica de las repúblicas es además ésta: que en ellas a las cabezas pensantes se les hace más difícil que en las monarquías aspirar a altos cargos y mediante ellos conseguir influencia política inmediata. [...] Así pues, de esta manera en las monarquías tiene el entendimiento siempre muchas más y mejores ocasiones de enfrentarse a su irreconciliable y omnipresente enemigo, la estupidez, que en las repúblicas» (PP, II, 9, §127, 231-232).

concreto de la concepción de la naturaleza.<sup>371</sup> Este argumento remite a un cierto naturalismo jerárquico: así como la naturaleza funciona jerárquicamente (tanto en algunas especies animales, como a nivel orgánico), del mismo modo tendría que organizarse el Estado; las repúblicas serían fruto de un acto *contra natura* de la reflexión, de un intento de modificar el carácter jerárquico de la naturaleza: las sociedades ‘primitivas’, argumenta Schopenhauer, funcionan bajo el mando de uno solo.<sup>372</sup> La conversión de un hecho controvertido y polémico (que la naturaleza sea jerárquica por sí misma) en el criterio del funcionamiento socio-político de las comunidades humanas no es ni mucho menos tan evidente como pretende Schopenhauer tanto por lo indemostrado de las jerarquías naturales (podrían darse contraejemplos a los que él propone) como por el *non sequitur* entre la naturaleza y las sociedades humanas. Ciertamente es que para Schopenhauer, con su iusnaturalismo *sui generis*, el elemento que permite el tránsito de un ámbito a otro es la voluntad como fondo último de toda realidad, pero precisamente las instituciones políticas intentan poner freno a un egoísmo que en la naturaleza se muestra sin tapujos, diferencia que podría convertirse en objeción contra esas jerarquías naturales: ¿no podrían ser éstas precisamente expresión o consecuencia negativa del egoísmo y, por tanto, algo que el Estado tendría que intentar controlar o suprimir?

Por lo que se refiere al cuarto argumento en pro de la monarquía y contra las repúblicas, consiste éste en adscribir a las repúblicas una institución que las convierta en ilegítimas, como lo es la esclavitud: tanto las repúblicas de la antigüedad (Roma o las *polis* griegas) como las modernas (Estados Unidos),<sup>373</sup> argumenta Schopenhauer, se sustentan sobre la esclavitud (PP, II, 9, §127, 232-233). Este argumento moral hace caso omiso de monarquías en las que se legitima la esclavitud (p. ej., la inglesa hasta hacía bien poco a mediados del XIX) o pasa también por alto que su propia defensa de la

---

<sup>371</sup> «En general, la forma monárquica de gobierno es la connatural al ser humano, casi como lo es para las abejas, las hormigas [...]. Además, toda empresa humana relacionada con algún peligro, toda incursión militar, todo barco, ha de estar sometida a *un* comandante en jefe: por doquier ha de haber una voluntad rectora. Incluso el organismo animal está construido de forma monárquica; sólo el cerebro es el director y guía» (PP, II, 9, §127, 232).

<sup>372</sup> Esta tesis cabría objetarla de la mano de la etnografía, y en concreto de Pierre Clastres y su teoría de las jefaturas de las sociedades nómadas y simples a las que denomina “sociedades sin Estado” (*La sociedad contra el Estado*. Caracas: Monte Ávila, 1978 e *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa, 1996).

<sup>373</sup> Según Karl Pisa, en Estados Unidos en el año 1808 había 1.200.000 esclavos y en 1860, año de la muerte de Schopenhauer, 3.950.000 esclavos en los estados sureños (Pisa, 1981a: 7).

monarquía presupone la explotación de una gran masa de trabajadores que ha de mantener no sólo a la figura del monarca, sino también a una casta de privilegiados que abarca desde médicos y oficiales del ejército hasta filósofos y grandes comerciantes. Así pues, la crítica a la institución de la esclavitud, pese a la radicalidad con la que la ataca Schopenhauer desde el punto de vista de su filantropía caritativa, no es incompatible con la defensa de un orden social no muy diferente al de las castas hindús del Código de Manú o al de los estamentos de la política de Platón, que supondrían una injusticia no muy diferente a la de la esclavitud como tal.<sup>374</sup>

Por último, el quinto argumento en defensa de la monarquía atañería a una supuesta mayor estabilidad política que en el caso de las repúblicas, que tenderían a una situación de anarquía y de demagogia. Este argumento en torno a la dificultad de mantener una república dentro de sus límites no es objeto de ninguna argumentación específica por parte de Schopenhauer, aunque quizá sea fruto de la observación de las jóvenes repúblicas latino-americanas contemporáneas y el ejemplo de la Francia postnapoleónica. Schopenhauer no ofrece mayor evidencia a favor de este argumento de tipo histórico y pragmático sobre la duración de unos regímenes y otros (PP, II, 9, §127, 233).

El corolario que sigue a la exposición de estos argumentos es que la forma monárquica que puede ofrecer esta serie de ventajas no es la monarquía constitucional, propia de la legislación británica, sino una monarquía absoluta hereditaria. Schopenhauer asemeja el monarca constitucional a los dioses epicúreos (PP, II, 9, §127, 233), indiferentes a la política efectiva, sin ejercer un auténtico gobierno y permitiendo el dominio de los partidos políticos o facciones. En el fondo de esta crítica encontramos una reivindicación de la continuidad entre las tradiciones de cada pueblo y sus instituciones políticas; pese a que Schopenhauer no pueda asimilarse a un pensamiento nacionalista o comunitario como lo pueda ser el Fichte de los *Discursos a la nación alemana*, su nominalismo crítico con las entidades colectivas no le impide reconocer la necesidad de arraigo de las instituciones políticas en una sociedad: el caso de la monarquía constitucional sería el fruto de una serie de acontecimientos propios de la historia de

---

<sup>374</sup> La única diferencia sería la consideración del esclavo como objeto propiedad de su amo; Schopenhauer compara la situación del esclavo y del proletario, y concluye que la situación del primero no es peor que la del segundo. Sobre este tema, véase el siguiente epígrafe dedicado a la propiedad (§39).

Inglaterra (la decapitación de Carlos I, el dominio de Cromwell, la Revolución Gloriosa) y no podría ser transplantada sin más a los principados alemanes.<sup>375</sup> Aunque Schopenhauer se sienta atraído por ciertas costumbres inglesas, no puede aceptar la mala imitación alemana de algunas de esas costumbres e instituciones.<sup>376</sup> Obviamente, como han indicado algunos intérpretes, todos estos argumentos, además de sobrecargar la prueba con la distinción intelecto-voluntad, siendo el primero propio de una elite, el liberador de la perversa voluntad de la masa, sencillamente no se sostienen ni histórica ni políticamente: ni las monarquías evitan el gobierno de la estupidez, ni las repúblicas están exentas de figuras que recuerden la figura autoritaria de los monarcas.

A partir de todos estos argumentos sobre la primacía del gobierno monárquico se entiende que el principal objetivo de Schopenhauer fuese el mantenimiento de una monarquía absoluta (con un monarca supervisando la división de poderes) apoyada en una jerarquía basada supuestamente en una aristocracia intelectual y que hiciese frente a cualquier revolución, como la liberal de 1848 en Frankfurt. Incluso el régimen que podría resultar de la degeneración de la monarquía absoluta, el despotismo, es considerado menos peligroso que el que podría generar una república decadente, la anarquía.<sup>377</sup> De hecho, en algunas de sus cartas narra su experiencia en dicha situación de anarquía revolucionaria en 1848 y muestra cómo la libertad no es en absoluto el valor principal de su filosofía política, sino que lo sería la seguridad, para él el fin principal del Estado: «Últimamente mi habitación de estudio, bien conocida por usted, se ha convertido en un campo de batalla político, cuando fue ocupada por 20 soldados bohemios que querían disparar desde allí a las barricadas. ¡Qué agradable diversión para un filósofo! El cielo nos libre de toda libertad» (GB, 232).<sup>378</sup>

---

<sup>375</sup> Para la defensa de Hegel respecto a la monarquía constitucional, véase el §273 de sus *Principios de la filosofía del derecho*.

<sup>376</sup> Otro ejemplo será el jurado popular. Véase el epígrafe sobre el derecho penal (§41 de esta tesis).

<sup>377</sup> Brinkmann, 1958: 55.

<sup>378</sup> Repárese en la paradoja de “liberarse de la libertad”: aquí habría que recurrir quizá a los dos sentidos diferenciados por Isaiah Berlin y entender que se recurre a una libertad negativa para protegerse de la implantación de libertades positivas de autogobierno y participación, explicitando así una tendencia elitista muy clara en la filosofía política de Schopenhauer. En carta a Frauenstädt cuenta cómo su casa quedó en medio del fuego cruzado entre los soberanistas liberales y los soldados, cómo éstos cambiaron de casa para poder disparar mejor contra las barricadas y cómo Schopenhauer le prestó al oficial sus prismáticos de ópera (GB, 234-235). En una carta anterior al mismo Frauenstädt le narra las angustias sufridas por la amenaza que supuso la revolución a su propiedad y su *statu quo* (GB, 231); unos años después, Schopenhauer le comentaría también a Frauenstädt que de la revolución sólo merecía permanecer el

Haciendo gala de esta liberación frente a cualquier libertad democrática, Schopenhauer fue conocido como “devorador de demócratas”<sup>379</sup> y como claro enemigo de cualquier derecho de revolución o de resistencia.<sup>380</sup> De acuerdo con esto es difícil adscribirle una posición liberal, pues su concepción del Estado mínimo como institución protectora policial y militar no conlleva una defensa de las libertades políticas, sino que mantiene la primacía de las jerarquías tradicionales (esto es algo que ya Nietzsche advirtió en su intempestiva).<sup>381</sup> Quizá esta dificultad sea intrínseca a la propia tradición en la que habría que inscribir a Schopenhauer, los inicios del liberalismo en el contexto alemán-prusiano (y se podría extender al liberalismo como tal), pues la tensión entre libertad y seguridad tiene que entenderse en el marco de una teoría que considera que en modo alguno puede el Estado fomentar la primera de ambas, sino que sólo ha de limitarse a garantizar la segunda: la concepción negativa de la libertad como ‘libertad de’ confiere al Estado el monopolio de la seguridad, ya que se considera que ésta es la condición de aquélla. Esta tensión sería propia de la corriente liberal alemana personificada, por ejemplo, por Humboldt.<sup>382</sup> Esto es lo que Münkler ha llamado el dilema de la burguesía

---

cambio en la numeración de las casas (GB, 261). También es conocido que en su testamento dejó un fondo para los inválidos y los herederos de los soldados prusianos caídos en defensa del orden legal establecido (Bröcking, 1922: 107 y Brinkmann, 1958: 65). Bröcking reproduce el protocolo del interrogatorio de Schopenhauer por parte de los soldados (Bröcking, 1922).

<sup>379</sup> Godart-van der Kroon, 2003: 136.

<sup>380</sup> Rudolf Neidert plantea que el silencio sobre el derecho de resistencia (*Widerstandrecht*) quizá fuera por temor a la censura, pues de acuerdo con el planteamiento de Schopenhauer habría de estar fundado en el derecho moral puro contra instituciones positivas que lo vulneraran. No obstante, como indica Würkner, el joven Schopenhauer llega a plantearse la legitimidad del tiranicidio como liberación de la patria (HN, I, §620, 419-420).

<sup>381</sup> En *Schopenhauer als Erzieher* comenta Nietzsche la actitud política de Schopenhauer hacia la revolución de 1848 y el desagrado respecto a los así llamados liberales que habría producido el hecho que Schopenhauer dejara parte de su herencia a los descendientes de los soldados prusianos (KSA, I, SE, 409). Entrando en la cuestión, por una parte, Wolf intenta distinguir el liberalismo político democrático del libertarismo del Estado mínimo de Schopenhauer, sobre todo en el ámbito del derecho penal (Wolf, 1997: 74). Por otra, Besnier ha definido la política de Schopenhauer como una política de la no-libertad y como despotismo desresponsabilizante (Besnier, 1989: 54). En apoyo de esta tesis de Besnier se puede reseñar la opinión de Schopenhauer sobre la limitación de la responsabilidad política de la miseria humana expresada en conversación con su discípulo Frauenstädt (G, 126): la miseria humana no radicaría en una mala administración económico-política, sino en la propia naturaleza humana.

<sup>382</sup> «Sin seguridad, el hombre no puede formar sus fuerzas ni percibir los frutos de las mismas, pues sin seguridad no existe libertad. Pero la seguridad es, al mismo tiempo, algo que el hombre no puede procurarse por sí mismo; [...] *el mantenimiento de la seguridad, tanto frente al enemigo exterior como frente a las disensiones interiores, debe constituir el fin del Estado y el objeto de su actividad*» (Humboldt, 1988: 50-51).



alemana, a caballo entre las opciones representadas por Locke y por Hobbes, y que representaría la oscilación de Schopenhauer entre ambos (Münkler, 1981: 379).<sup>383</sup>

Pero en modo alguno se puede aceptar la tesis según la cual las ideas de Schopenhauer sobre la monarquía y la crítica del gobierno republicano no rozan el núcleo de su teoría política y pueden desvincularse de su metafísica: del hecho que no sean ideas fácilmente admisibles por nosotros, lectores del siglo XXI, o que no estén bien fundamentadas histórica (posibles contraejemplos) o lógicamente (posibles contradicciones internas o incoherencias), no se sigue que no estén conectadas con otras nociones de su filosofía política y de su metafísica.<sup>384</sup> Cualquier intento de hacer de Schopenhauer un defensor de la democracia sencillamente fuerza las tesis del autor y pasa por alto no sólo su posible valor crítico, sino también las tensiones e inconsecuencias que lo convierten en una fuente fructífera para la reflexión sobre el tema y esto más aún aceptando la intención de Schopenhauer de ofrecer un sistema de pensamiento orgánicamente configurado.<sup>385</sup>

---

<sup>383</sup> En un artículo posterior el propio Münkler habla de un conservadurismo con dos rostros en la filosofía de Schopenhauer e insiste en la evolución desde el liberalismo lockeano de juventud a una posición más conservadora en su madurez (Münkler, 1987: 221), tesis que no comparto, pues su principal argumento (la apología de la monarquía constitucional en su juventud) no se sostiene si atendemos a algunas de sus declaraciones. En definitiva, para Münkler la doblez del conservadurismo de Schopenhauer tiene una vertiente retrógrada y otra positiva: «El conservadurismo de Schopenhauer era en el fondo doble como el rostro de Jano: desconfiaba de las capacidades humanas de dominarse a sí mismos, y en este sentido ha tenido sobre todo consecuencias políticamente retrógradas. Pero igualmente desconfiaba de la capacidad humana de dominar la historia, y por ello advirtió de una confianza ilimitada en el propio poder, incluso si éste se pretende desarrollar en la historia como razón suprahistórica» (Münkler, 1987: 235). Frente a la tesis evolutiva, también hay quien sostiene, no ya una tensión constante entre elementos liberales y conservadores en la obra de Schopenhauer, como intento hacer aquí, sino la primacía del pensamiento liberal en Schopenhauer, como Birnbacher y Küpper, quienes señalan que el pesimismo de Schopenhauer es la raíz de su liberalismo y que éste defendería un concepto negativo de libertad en el sentido de Berlin (Birnbacher y Küpper, 1994: 85 y 96); de hecho, Ángel Rivero, traductor e introductor de *Dos conceptos de libertad* de Berlin, plantea la hipótesis de que Berlin se haya inspirado en Schopenhauer (Berlin, 2001: 16). Reconocer la veta liberal de Schopenhauer no debería impedir reconocer su desconfianza hacia el concepto político de libertad, como mostraba el texto antes citado (GB, 232).

<sup>384</sup> Un tal intento de desligar estas ideas sobre la forma del gobierno del núcleo de la filosofía del Estado es el ensayo de Ewald Bucher (Bucher, 1967: 109-110). Según este autor, los puntos polémicos que aquí hemos abordado y que abordaremos, como la libertad de prensa, la defensa de la monarquía y de la pena de muerte, se pueden desligar de lo más importante de la teoría política schopenhaueriana y serían contradicciones que no se darían de haberse dedicado más a la teoría política.

<sup>385</sup> No se puede desvincular la teoría general del Estado de las cuestiones particulares, como pretende Bucher: «Su teoría filosófica es un magnífico fundamento para el Estado y también para el Estado democrático. Sus doctrinas sobre cuestiones particulares del derecho estatal a menudo son falsas» (Bucher, 1967: 115). Quedaría por averiguar el criterio de falsedad de esas doctrinas y si no es más relevante apreciar la coherencia o no de la teoría general con esas cuestiones particulares.

Una tesis que nos parece apuntar en la dirección correcta a este respecto es que la teoría del Estado mínimo de Schopenhauer se sustenta no sólo en los presupuestos metafísicos (Malter la vincula con la soteriología o teoría de la salvación,<sup>386</sup> pero también con la validez del derecho moral como límite y factor de legitimación del derecho positivo), sino además en criterios de eficiencia económica (Hopf, 1982: 411-412).<sup>387</sup> Esto nos permite dar un paso más y abordar ya la cuestión del derecho de propiedad.

b) La propiedad: crítica y justificación de la situación social (§39)

Ya hemos visto que el derecho de propiedad está fundado, según Schopenhauer, en el trabajo y que esta afirmación lo contrapone a Kant y lo acerca a posiciones como la de Locke.<sup>388</sup> En un principio parece que esta tesis pudiera contener alguna derivación crítica respecto a la situación social contemporánea. Como bien ha hecho notar Lütkehaus, pese a adoptar una perspectiva crítica hacia la situación de la clase obrera que pudiera acercarle a la crítica marxista,<sup>389</sup> la causa de esta situación de miseria no sería tanto la distribución de la propiedad y la división social del trabajo como la condición metafísica de la humanidad de desear cosas nuevas constantemente y que conduce al lujo (algo que el joven Th. Mann también suscribe; Mann, 1978: 387).<sup>390</sup>

De hecho, ocurre más bien al contrario, la teoría de la propiedad de Schopenhauer deviene un elemento legitimador de la desigualdad social en diversos aspectos. Ya se

---

<sup>386</sup> Malter, 1991: 367.

<sup>387</sup> Hopf plantea de forma sugerente los posibles vínculos entre el libertarismo de Schopenhauer y el liberalismo económico de F. A. von Hayek, M. Friedman y otros. Solies apunta que una de las fuentes del pesimismo de Schopenhauer podría ser el utilitarismo economicista (Solies, 2008: 53); Damm señala la influencia de las teorías de Adam Smith sobre el trabajo en la obra de Schopenhauer (Damm, 1900: 60). Por su parte, Birnbacher y Küpper, representantes de una posición que podríamos llamar izquierda schopenhaueriana, ponen en cuestión el vínculo con el liberalismo económico (Birnbacher y Küpper, 1994: 92-93). Según estos autores, que el Estado tenga como fin principal la protección de los ciudadanos y no tenga ningún propósito moral no implica que se trate de una concepción “mínima” del Estado, en clara oposición a Hopf. En este mismo sentido se manifiesta Würkner, quien quiere ver una defensa de un Estado social en Schopenhauer, partiendo de su ética de la compasión (Würkner, 1989: 100).

<sup>388</sup> Además de Cartwright, Herfried Münkler argumenta que Schopenhauer se atiene a muchas de las tesis de Locke, entre otras la que hace de la propiedad un derecho natural, frente a la consideración hobbesiana de ésta como derecho positivo (Münkler, 1981: 386).

<sup>389</sup> Véase Lütkehaus (1980), así como el colectivo editado por H. Ebeling y él mismo.

<sup>390</sup> Lütkehaus señala aquí una diferencia fundamental entre la crítica conservadora y la materialista de la situación de la clase obrera: mientras que los primeros ven en el lujo la causa de la miseria y la explotación del proletariado, para los materialistas el lujo sólo es el resultado de esa miseria y explotación (Lütkehaus, 1980: 32).

había producido un cambio entre 1814 y 1817, ofreciéndose una legitimación del derecho de propiedad por transmisión y herencia, pero en años posteriores, sobre todo en la década de los 20 y 30, con el escrito *Sobre el fundamento de la moral* y con el colofón de *Parerga y Paralipómena*, ya en 1851, se produce una alianza entre los derechos burgueses de propiedad y transferencia de ésta, y el derecho de herencia.<sup>391</sup>

Esto es así hasta tal punto que en el mencionado ensayo *Sobre el fundamento de la moral*, Schopenhauer reconoce que casi ninguna propiedad real responde al derecho moral, es decir, está basada en el trabajo, sino que la mayoría es adquirida, heredada, etc., de modo que no puede menoscabarse el derecho positivo a la propiedad por una reivindicación directa de la propiedad como derecho moral basado en el trabajo. Schopenhauer deja traslucir de nuevo su elitismo al atribuir a la clase acomodada una honestidad moral que no estaría tan clara en aquellos que menos tendrían (GM, 544-545); una y otra vez reaparece el argumento paradójicamente materialista y aún vigente según el cual aquellos que tienen sus necesidades satisfechas no tendrán necesidad de ser injustos y, por tanto, tendrán un comportamiento moral más sólido (recordemos que este argumento era utilizado en defensa de la monarquía, pero que entraba en conflicto con la metafísica de la voluntad). El derecho de propiedad de tipo burgués para mantenerse necesita del derecho de herencia, de modo que se establece una alianza entre un derecho burgués de propiedad y el aristocrático de herencia.<sup>392</sup>

«El *derecho de propiedad* sin duda alguna está incomparablemente mejor fundamentado ética y racionalmente que el *derecho de nacimiento*; sin embargo, está emparentado con éste y ha crecido junto a él de modo que difícilmente podría separarse de él sin ser puesto en peligro. La razón de ello es que la mayoría de la propiedad procede de herencia, y en consecuencia también es un tipo de derecho de nacimiento» (PP, II, 9, §130, 236).

---

<sup>391</sup> Para Münkler este cambio simboliza la alianza entre burguesía y nobleza en el segundo imperio prusiano contemporáneo de Schopenhauer (Münkler, 1981: 390). Para Sartorelli, esta ampliación del concepto de propiedad sería fruto de extender el principio ontológico básico de la propiedad como manifestación de la voluntad objetivada, de modo que sería consistente (Sartorelli, 1951: 62).

<sup>392</sup> «La nobleza como tal proporciona así la doble ventaja de que ayuda a mantener, por una parte, el derecho de propiedad y, por otra, el derecho de nacimiento del rey, porque éste es el primer noble del país» (PP, II, 9, §130, 236). Un argumento semejante se puede encontrar en una posición conservadora como la de Friedrich von Gentz, funcionario prusiano opuesto a Kant y luego asesor de Metternich en el Imperio Austríaco (Gentz, 2000: 252-253).

El fundamento racional en el derecho moral del derecho de propiedad no es suficiente, y como la necesaria aleación entre el derecho puro y la fuerza, en este caso requiere el apoyo en el derecho de herencia, mostrando la eficiencia de la aristocracia como garantía tanto de la política monárquica como del derecho de propiedad. Así se muestra el estrecho vínculo entre Estado y propiedad privada, siendo el primero garante de la segunda.

Además, un doble ejemplo del cariz conservador que adopta la teoría de la propiedad de Schopenhauer se puede encontrar en el segundo volumen de WWV; allí entran en escena dos fenómenos políticos propios de mediados del siglo XIX: el colonialismo y el comunismo. La postura de Schopenhauer será la de reafirmar el primero y criticar el segundo. En el primer caso, cita un artículo de John Quincy Adams, a la postre expresidente de los Estados Unidos, en el que se argumenta que la fundamentación del derecho de propiedad en el trabajo legitima la expropiación de las tierras a los indios nativos de los territorios de América del Norte; de este modo, el colonialismo y la expansión territorial queda legitimada según el derecho moral de Schopenhauer, según el cual el trabajo es el fundamento de la propiedad.<sup>393</sup>

Pero esta misma definición del derecho de propiedad sirve como instrumento contra el comunismo de la época.<sup>394</sup>

«Incluso aquellos que en nuestros días están dispuestos a combatir el comunismo mediante razones (por ejemplo el arzobispo de París en su pastoral de junio de 1851) han presentado siempre el argumento según el cual la propiedad es el producto del trabajo, es decir, el trabajo que ha tomado cuerpo» (WWV, II, §47, 693).

Según Lütkehaus, el comunismo al que haría frente el arzobispo de París sería de inspiración proudhoniana, para el cual la propiedad es fruto del robo.<sup>395</sup> La cuestión de fondo es el concepto de trabajo que sostiene Schopenhauer: podría decirse que éste tiene

---

<sup>393</sup> WWV, II, §47, 692-693.

<sup>394</sup> En WWV, II, §41, 538, Schopenhauer critica a los socialistas ingleses y a los neohegelianos alemanes de la época por su supuesto hedonismo exacerbado y a quienes critica por 'bestialismo'. Aquí Schopenhauer pasa por alto la crítica que en el mismo año Marx le hace al sistema de producción capitalista: es precisamente éste el que fomenta el animalismo, la reducción del ser humano a animal mediante la enajenación del trabajo (Marx, 2001: 110).

<sup>395</sup> Pierre- Joseph Proudhon, *¿Qué es la propiedad?.* Barcelona: Diario Público, 2010, pp. 9-10.

una visión individualista y moralmente puritana del trabajo, cuasi una visión propia del espíritu protestante definido por Weber, pues el sufrimiento redime de la existencia y más cuando Schopenhauer defiende que el ocio no puede concentrarse en días enteros, pues tiene efectos nocivos para el comportamiento moral (PP, II, 9, §131). Late en el fondo de la cuestión la carga metafísica con la que lastra Schopenhauer este concepto, crítica que se le ha planteado no sin razón.<sup>396</sup>

En cualquier caso el problema es que no tiene en cuenta el trabajo como un proceso social, perspectiva que comparten los comunistas,<sup>397</sup> y que en 1848 habían denunciado Marx y Engels en el *Manifiesto*: la propiedad privada sería fruto de la contradicción entre el capital, como riqueza acumulada, y el trabajo asalariado, que ya no daría lugar a la propiedad, sino a un conjunto de bienes que sirven para producir y acumular más bienes (capital). En definitiva, el trabajo asalariado mostraría que el trabajo no genera un derecho de propiedad del trabajador sobre su producto, sino que muestra que el trabajo se convierte en una mercancía y con ella el propio trabajador, cuyas fuerzas son alienadas por el trabajo.

Quizá al intuir este problema del trabajo asalariado, Schopenhauer insiste tanto en la imposibilidad de que la propiedad se funde mayoritariamente en el trabajo y desarrolle el derecho de transmisión, vía el derecho comercial o vía el derecho de donación y herencia. En las lecciones sobre metafísica del derecho, Schopenhauer introduce una modificación al texto de WWV, I, §62, mediante la que intenta legitimar el derecho de herencia por el derecho absoluto de propiedad; si la propiedad, moralmente legítima, es una cosificación mediada por las fuerzas del propio individuo, de su voluntad, el individuo posee un derecho total sobre la propiedad, lo que incluye la cesión hereditaria.<sup>398</sup> Ahora bien, el derecho de herencia, objeto de crítica directa por parte de

---

<sup>396</sup> Warschauer y Bovensiepen ya apuntaron esta objeción (Bovensiepen, 1915: 207).

<sup>397</sup> «Todo trabajo humano es el resultado necesario de una fuerza colectiva; la propiedad, por esa razón, debe ser colectiva e indivisa» (Proudhon, *op. cit.*, p. 279). Más allá de las críticas de Marx a Proudhon tanto en *La miseria de la filosofía* como en el *Manifiesto*, Marx señala en sus manuscritos y en el *Manifiesto* (entre otros lugares) la naturaleza del trabajo alienado que no produce ninguna propiedad, sino tan sólo capital a manos del propietario de los medios de producción; el fenómeno de la alienación del trabajo sería lo que permitiría la enajenación del derecho de propiedad y la acumulación del capital, una potencia social apropiada por una clase (Marx, 2001: 116-117).

<sup>398</sup> «Y evidentemente, tan pronto alguien posee un derecho de propiedad total sobre una cosa, que se considera fruto de su trabajo, uno puede también donársela a otro bajo *esta* condición, incluso también bajo

los comunistas (*Manifiesto*, II), presupone que el derecho de propiedad va más allá de la vida del individuo, como si estuviera basado en la voluntad metafísica que se supone vincula al finado con sus herederos, ya que en su “última voluntad” la herencia se ejecuta con la muerte del sujeto que cede sus bienes.<sup>399</sup>

No obstante, en *Sobre el fundamento de la moral* (GM, 576), Schopenhauer matiza su reflexión sobre la propiedad y argumenta que la injusticia y la justicia, conceptos morales, son relativizados según la situación personal en que se encuentre aquel que cometa un acto justo o injusto: el obrero que roba para comer es menos injusto que el empresario que estafa a otro, así como el pobre que devuelve la cartera llena de dinero es más justo que el empresario que se limita a pagar a sus trabajadores. Si esto es así, la propiedad como derecho moral es determinante en la situación de los sujetos y matiza el juicio moral que se puede emitir para valorar sus conductas.

Sin embargo, esta matización es secundaria respecto a la tesis general sobre la oposición entre propiedad e igualdad. La igualdad es para Schopenhauer una relación supeditada a las diferencias naturales entre los individuos: si bien todos los sujetos tendrían los mismos derechos en tanto que miembros de un mismo Estado y sujetos de una misma especie, también admite que la diferencia de fuerzas naturales puede traducirse en una diferencia en la amplitud de la propiedad y, en última instancia, en una desigualdad social, justificada en último término en diferencias relativas a las fuerzas individuales, a la potencia de su voluntad.<sup>400</sup> Evidentemente aquí Schopenhauer no desarrolla la cuestión de en qué medida el aprovechamiento de las propias fuerzas depende de un capital económico heredado, del acceso a medios y de un capital también cultural que permitiría transformar esas fuerzas ciegas de la voluntad expresadas en el cuerpo en propiedades y bienes del individuo.

Hasta cierto punto Schopenhauer es consciente de la situación de desigualdad y de las pésimas condiciones de vida de la clase obrera de la que es contemporáneo, pero la

---

la condición de que él mismo ya no viva, precisamente porque su derecho es ilimitado; de aquí proviene el *derecho de herencia*» (MS, 95).

<sup>399</sup> Quizá en este punto sí que sea relevante la biografía del propio Schopenhauer, cuya herencia paterna le permitió vivir sin tener que ejercer de comerciante, aunque se formó para ello.

<sup>400</sup> «La propiedad, así como el honor, que cada uno adquiere mediante sus fuerzas, se rige según la medida y el tipo de estas fuerzas, y proporciona a su derecho una esfera más amplia: aquí acaba la igualdad. Por ello, el mejor preparado o el más activo amplía mediante una gran conquista, no su derecho, sino sólo el número de cosas, a las que éste se refiere» (PP, II, 9, §122, 219-220).

crítica y denuncia de esta situación es reinterpretada bajo el prisma de su metafísica, dando lugar a un diagnóstico discutible sobre las causas y consecuencias de la cuestión social. En algún sentido, el análisis del derecho de propiedad se convierte en un análisis de la desigualdad social en términos de la metafísica de la voluntad.

Una de las apreciaciones más contundentes de Schopenhauer al respecto es la equiparación básica de diferentes formas de injusticia, pues todas remitirían a una situación ontológica básica, la apropiación de los medios de subsistencia de unos por otros:

«Entre la servidumbre, como en Rusia, y la propiedad del suelo, como en Inglaterra, y en general entre el siervo y el arrendatario, el terrateniente, el deudor de una hipoteca, etc., la diferencia radica más en la forma que en la cosa misma. Si el campesino me pertenece, o si lo hace la tierra, de la cual él se tiene que alimentar, el pájaro o su grano, el fruto o el árbol, es en lo esencial poco diferente; como también Shakespeare hace decir a Shylok:

*You take my life,*

*When you do take the means, whereby I live.<sup>401</sup>» (PP, II, §125, 221-222).<sup>402</sup>*

El elemento común de las formas de injusticia que Schopenhauer trata alrededor del tema de la propiedad se basan en la desposesión de los medios de vida y así en la dependencia vital de unos respecto de otros. La cuestión central es cómo se deriva la crítica de la pobreza a partir del derecho de propiedad; la situación de pobreza de la clase proletaria del siglo XIX es comparada por Schopenhauer con la esclavitud, estableciendo una analogía entre ambas formas de injusticia, tópico que también es propio de la literatura comunista de la época:<sup>403</sup>

---

<sup>401</sup> «...Me quitáis mi vida cuando me priváis de los medios de vivir», *El mercader de Venecia*, Acto 4, Escena 1. Trad. de L. Astrana Marín. México, D.F.: Espasa-Calpe, 1957, p. 78.

<sup>402</sup> Lütkehaus (1980: 21) ha señalado que Marx utiliza estos mismos versos de Shakespeare en *El Capital* en el contexto de su análisis sobre la influencia de la maquinaria sobre las condiciones de trabajo (Vol. I, XIII, 9). Pese a algunas afinidades en la descripción de la cuestión social, huelga indicar que la respuesta de ambos es totalmente contrapuesta. Para una comparación más a fondo entre las posiciones de Marx y Schopenhauer, véase el colectivo editado por Hans Ebeling y Ludger Lütkehaus, que permite hacer un balance de las lecturas marxistas de Schopenhauer desde Horkheimer y Lukács, hasta Schmidt y Lütkehaus pasando por Ernst Bloch y Ludwig Marcuse.

<sup>403</sup> Por ejemplo, F. Engels en sus «Fundamentos del comunismo», §§7-10, escrito previo y preparatorio del *Manifiesto*, o en este mismo texto junto con Marx.

«Pobreza y esclavitud son sólo dos formas, casi podría decirse dos nombres, de la misma cosa, cuya esencia consiste en que las fuerzas de un ser humano son utilizadas en su mayor parte no para él mismo, sino para otro; del cual obtiene para sí, por una parte, una sobrecarga de trabajo y, por otra, una escasa satisfacción de sus necesidades» (PP, II, 9, §125, 222).

La definición común de los fenómenos de pobreza y esclavitud responde al concepto de alienación: las fuerzas del propio cuerpo, de la propia voluntad en última instancia, son puestas al servicio de otro, son enajenadas.<sup>404</sup> Tanto el esclavo como el proletario son desposeídos de su propia esencia. El resultado es doble: exceso de trabajo a favor de otro e insatisfacción de las propias necesidades, con lo que la situación inicial de miseria se agrava, pues la satisfacción de estas necesidades propias se convierte en un objetivo que sólo parece poder alcanzarse mediante la realización de ese trabajo a favor de otro.

Según Schopenhauer, la principal diferencia entre la esclavitud y la clase proletaria se debe al medio por el cual se ha llegado a esa situación de injusticia: en el caso de la esclavitud por medio de la violencia y la fuerza, en el de la clase proletaria mediante la astucia de los propietarios de los medios de producción. De hecho, según Schopenhauer, el esclavo en Estados Unidos podría comprar su libertad y el siervo del señor en Rusia sabe que su amo tiene que cuidar de él en caso de enfermedad o mala cosecha, pero el obrero europeo, pese a su libertad formal, no puede prescindir de vender su trabajo diariamente y sabe que no tiene garantizada ninguna asistencia en caso de accidente o enfermedad.

Esta situación, no obstante, no es descrita por Schopenhauer como un conflicto entre clases sociales: su teoría social todavía recurre a conceptos estáticos como el de estamento y su desconfianza con respecto a la filosofía de la historia le impide entender esta situación y desarrollar su crítica en términos históricos y dinámicos, o dicho de otro modo, en términos de dialéctica y lucha de clases. Tanto su metafísica de la voluntad como su concepción social de las elites le dan un aire completamente diferente a su análisis de la cuestión social del siglo XIX; más que una lucha de clases enfrentadas,

---

<sup>404</sup> Aquí la alienación está definida desde la metafísica de la voluntad, no como en el joven Marx de los *Manuscritos* en relación con el marco hegeliano. La crítica de la esclavitud y de la situación del proletariado se sustentan en un principio metafísico sobre el derecho de propiedad como extensión de la voluntad que no permitiría una crítica de la propiedad burguesa.



habría una lucha de la voluntad consigo misma, encarnada y enmascarada en grupos sociales con intereses diferenciados, pero que en el fondo remitirían al absurdo de la voluntad en lucha contra sí misma. En todas las épocas se habría producido una situación de injusticia y dominio de unos sobre otros, la historia consistiría en lo mismo, pero de otro modo (*eadem sed aliter*). La visión estática de la metafísica de Schopenhauer combinada con su elitismo se traduce en la concepción de un reparto descompensado de una cantidad fija de trabajo: la humanidad requeriría de un mínimo de trabajo para su sustento y su desarrollo, interpretado en términos de aplicación de un mínimo de fuerzas de la voluntad que puede ser distribuido de forma igual entre todos los individuos de la especie o si es distribuido de forma desigual, se carga con este trabajo indispensable a una parte de la humanidad liberando a la otra. Esta distribución desigual sería la causa inmediata de las injusticias sociales como la esclavitud y la situación del proletariado.<sup>405</sup>

Sin embargo, la causa última de estas injusticias no responde a una cuestión social o política, sino más bien a un concepto que combina economía, psicología y metafísica de la voluntad: el lujo.<sup>406</sup> Al contrario que las teorías materialistas contemporáneas, para las que es la consecuencia última de un sistema injusto, Schopenhauer señala el fenómeno del lujo, definido como consumo de lo superfluo impulsado por el ansia metafísica del egoísmo, como la causa de la injusta distribución del trabajo y de la propiedad: la venta de la propia fuerza de trabajo implica la enajenación del producto de trabajo elaborado con esas fuerzas que ya no son propias y que se han puesto al servicio de un sistema de producción capitalista. El *quantum* de fuerzas humanas disponibles es una variable muy limitada, casi una constante, y cualquier desequilibrio que exija el uso de tales fuerzas en la producción de bienes de lujo supone una desatención de los bienes necesarios. Ahora bien, ¿cómo diferenciar entre bienes necesarios y de lujo? Dentro del marco schopenhaueriano podemos encontrar un punto de referencia: en su teoría sobre la felicidad había distinguido entre lo que uno es, lo que uno tiene y lo que uno representa. De acuerdo con esta tríada, aquello que no responda a las necesidades del primer ámbito,

---

<sup>405</sup> «Si a una parte no del todo insignificante del género humano se la exime de la carga común de la conservación física, la parte restante está por ello mismo sobrecargada en exceso y en la miseria. Así pues, surge la calamidad que bajo el nombre de esclavitud o bajo el de proletariado ha pesado sobre los hombros de la gran mayoría del género humano en cualquier época» (PP, II, 9, §125, 222-223).

<sup>406</sup> La crítica social basada en el concepto de lujo puede encontrarse también en algunos pensadores que siguen la estela de Schopenhauer como Wagner y el joven Nietzsche de las *Consideraciones intempestivas*.

el principal para Schopenhauer, es considerado un artículo de lujo.<sup>407</sup> En cierto sentido, emerge aquí en lo económico el espíritu ascético-puritano de la ética de Schopenhauer.<sup>408</sup>

Si el lujo es la causa de la miseria, se debe a una condición metafísica previa que hace necesario lo superfluo y esa condición es el aburrimiento de las clases acomodadas: aquí entra en escena ese fenómeno que era, junto a la miseria, el gran enemigo de la felicidad en la eudemonología de Schopenhauer. La causa metafísica última de la situación de reparto injusto del trabajo y de la propiedad radica en el ansia de la voluntad por superar el tedio, intento en el que se incrementa la miseria de una parte de la humanidad y se agravan las injusticias ya existentes.<sup>409</sup> De este modo, la conversión de lo superfluo en necesario es posible debido al ansia metafísica de la voluntad y el sistema de producción del lujo tendría así un soporte metafísico que, según la argumentación de Schopenhauer, no sería superable mediante la actuación política, sino más bien mediante una transformación y dominio sobre la propia voluntad individual. La necesaria producción del lujo se tornaría en uno de los pilares del sistema económico y determinaría el papel de la política del Estado en la medida en que la propiedad es un derecho natural que éste no puede abolir, sino tan sólo regular de forma secundaria reconociendo derechos como el de herencia, transmisión, etc.

Todo este entramado basado en el lujo daría pie a lo que Schopenhauer califica, con ciertas reminiscencias rousseauianas, de “estado no natural de la sociedad”:

«Todo el estado no natural de la sociedad [*Der ganze unnatürliche Zustand der Gesellschaft*], la lucha universal por escapar de la miseria, los viajes por mar tan costosos en vidas, los complejos intereses comerciales y finalmente las guerras a las que dan motivo, todo esto tiene como única

---

<sup>407</sup> «La causa más remota de la misma es el lujo. Para que unos pocos posean lo prescindible, lo superfluo y lo refinado, a saber, para poder satisfacer necesidades ficticias, tienen que utilizarse para ello una gran cantidad de las fuerzas humanas disponibles y, por ello, substraídas a lo necesario, a la producción de lo imprescindible. En lugar de construir cabañas para sí, miles de personas construyen suntuosas mansiones para unos pocos» (PP, II, 9, §125, 223).

<sup>408</sup> «La producción de estas superfluidades se convierte entonces en la causa de la miseria de millones de esclavos negros, que son violentamente arrancados de sus patrias para producir con su sudor y su tormento todo objeto de goce. Brevemente, una gran parte de las fuerzas del género humano se han substraído a la producción de todo lo necesario en orden a confeccionar todo lo superfluo y prescindible para unos pocos. Mientras por una parte exista el lujo, tiene que haber necesariamente por otra un exceso de trabajo y una mala vida; sea bajo el nombre de pobreza o bajo el de esclavitud, bajo el de *proletarii* [proletarios] o bajo el de *servi* [siervos]» (PP, II, 9, §125, 223).

<sup>409</sup> Una perspectiva sociológica afin a esta intuición de Schopenhauer sería, según Lütkehaus, la de Thornstein Veblen y su teoría de la clase ociosa.

raíz el lujo, que ni siquiera hace felices a los que lo disfrutan, sino que más bien los hace enfermar y los malhumora. Por lo tanto, lo más efectivo para la atenuación de la miseria humana sería la disminución, o aún mejor, la superación y negación del lujo» (PP, II, 9, §125, 223-224).

Si el lujo es causa de la mayor parte de injusticias, desde las miserias de los trabajadores y esclavos hasta las guerras internacionales, y además es totalmente inútil, parece que Schopenhauer aboga por su supresión, que sería tanto como la supresión de la voluntad, una especie de ascetismo económico. Para Schopenhauer, el lujo tendría sentido dentro de una lógica del sacrificio, esto es, si el sacrificio del trabajo de una mayoría permitiera la felicidad de una minoría, el lujo podría tener su razón de ser, pero el problema es que el lujo, como cualquier intento de acallar y satisfacer la voluntad, es inútil. Como el deseo en la psicología de Schopenhauer, el lujo sería en esta economía política, la manifestación de la voluntad.

Sin embargo, en este punto se muestra un Schopenhauer que deja de lado su pesimismo histórico y el ascetismo puritano en lo económico y se decide por una defensa del lujo sin ambages. Aunque el lujo genere toda una serie de injusticias y no sirva para satisfacer a esa elite privilegiada consumidora, la metafísica de Schopenhauer establece una compensación metafísica a todas estas injusticias, una compensación que no se produce ni en términos de una justicia a gran escala (teodicea o *algodicea*),<sup>410</sup> ni en términos de felicidad de unos privilegiados (eudemonología), sino casi remitiendo curiosamente a una filosofía de la historia basada en la transformación de las fuerzas físicas al servicio de unos pocos en fuerzas intelectuales al servicio de toda la humanidad. En este punto, la reflexión de Schopenhauer adopta un cierto tono optimista e ilustrado y que tiene como objetivo la justificación del lujo como condición de posibilidad del progreso artístico y científico-técnico:

«Lo que el género humano pierde en *fuerzas musculares* (irritabilidad) mediante todo el trabajo dedicado al lujo para conseguir sus fines más necesarios, le es restituido gradualmente mil veces por las *fuerzas nerviosas* (sensibilidad, inteligencia) que son liberadas en tal ocasión. Porque éstas son de un tipo tan superior, que sus capacidades superan también mil veces a las de las primeras» (PP, II, 9, §125, 224).

---

<sup>410</sup> Algodicea tomando el *algós*, dolor, como centro de la justificación del estado del mundo.

Así pues, el pensamiento de Schopenhauer, pese a evitar toda teodicea y filosofía de la historia en sentido estricto, remite también a lo que Odo Marquard ha denominado filosofía de la compensación.<sup>411</sup> El rendimiento obtenido justifica con creces la situación de injusticia y desigualdad social. Sin embargo, queda por explicar cómo se produce esa transformación de las fuerzas físicas en intelectuales, pues se trataría más bien de una liberación al precio de una sumisión mayor. Si se quiere, el argumento subyacente es semejante al del genio en la estética: la satisfacción de la voluntad y su entretenimiento permiten la dedicación del intelecto a otras tareas, igual que el genio es capaz de desligar el intelecto de la voluntad, aunque aquí la liberación tiene como consecuencia la injusticia social, no las tensiones psicológicas que Schopenhauer le atribuye al genio artístico.

Pero además, el optimismo de Schopenhauer en su defensa del lujo llega a plantear que las ventajas obtenidas mediante el desarrollo técnico-industrial benefician a todos y no únicamente a un sector específico de la población:

«Artes y ciencias son ellas mismas hijas del lujo, y le devuelven la deuda que tienen con él. Su obra es todo el perfeccionamiento de la tecnología en cada una de sus ramas, en la mecánica, la química y la física, que en nuestros días ha elevado la naturaleza de las máquinas a una altura nunca imaginada y produce, especialmente mediante la máquina de vapor y la electricidad, cosas que en otros tiempos se hubieran atribuido a la intervención del diablo. [...] Los resultados de todas estas explotaciones no benefician de ningún modo sólo a los ricos, sino a todos. Cosas que antes apenas se podían adquirir son ahora muy asequibles y se pueden tener en cantidad, y también la vida de la clase más baja ha ganado mucho en comodidad» (PP, II, 9, §125, 224-225).

Por innegable que sea el beneficio del progreso técnico, también había que tener en consideración el modo como habían vivido los trabajadores la incorporación de las máquinas al sistema fabril, el ludismo y otras respuestas no tan favorables como las que supone aquí Schopenhauer. La accesibilidad del trabajador al mercado como cliente sólo sería posible con el reverso de su incorporación al mercado como mercancía. En este punto encuentra su fundamento la crítica de Lukács, que pese a su simplificación y

---

<sup>411</sup> Odo Marquard, *Philosophie des Städtessens*. Stuttgart: Reclam, 2000.

unilateralidad señala en la dirección adecuada al apreciar las consecuencias sociales inherentes a la metafísica de Schopenhauer, vínculo que una perspectiva como la de Löwith pasa por alto.

Para Schopenhauer, la explotación se convierte en un mal social compensado por el desarrollo científico, técnico y artístico. Como dirá en una de sus conversaciones con su amigo Frédéric Morin la «explotación [...] es una consecuencia inevitable de la naturaleza de las cosas» (G, 334).<sup>412</sup> Esta justificación metafísica de la explotación laboral tiene como contrapartida un freno al espíritu progresista que parece haber desarrollado en sus reflexiones sobre la ciencia.<sup>413</sup> Una de las críticas que se le puede plantear a esta perspectiva es la de la futilidad del argumento, el *non sequitur* entre causa y efecto: quizá la causa del progreso no sea el lujo como tal, sino que incluso la superación del lujo pudiera producir más cabezas activas.<sup>414</sup>

Casi de forma involuntaria parece que Schopenhauer se deja llevar por un cierto entusiasmo tecnológico, aunque en su metafísica siempre hay un freno a todo espíritu utópico como lo son el inevitable aburrimiento y la miseria de la desigualdad social que hace posible dicho desarrollo, o incluso en última instancia la superpoblación a la que conduciría un supuesto progreso social:

«Si la maquinaria continúa sus progresos en la misma medida todavía por algún tiempo más, puede ocurrir que la fatiga de las fuerzas humanas se reduzca casi por completo, como ya ha ocurrido ahora con una gran parte de las fuerzas de tiro animal. Entonces se puede pensar libremente en una cierta universalidad de la cultura del espíritu del género humano, que por el contrario sería imposible mientras una gran parte de aquella fuerza requiriera del duro trabajo físico [...]. Además, en tanto que *artes molliunt mores*,<sup>415</sup> entonces se eliminarán del mundo las guerras a gran escala y las peleas y duelos a pequeña escala, como ya ahora se han convertido en mucho menos frecuentes. Cierto es que no es mi propósito aquí escribir una utopía» (PP, II, 9, §125, 225).

---

<sup>412</sup> Al respecto véase Brinkmann, 1958: 64.

<sup>413</sup> «El progreso es el sueño del siglo XIX, como la resurrección de los muertos fue el del siglo X; cada época tiene el suyo» (G, 361).

<sup>414</sup> Lütkehaus, 1980: 34.

<sup>415</sup> «Las artes suavizan las costumbres» (Ovidio, *Epistulae ex Ponto*, 2, 9, 48).

Ese ideal de una formación espiritual de la humanidad y la eliminación de la guerra y los conflictos menores esbozan ese país de Jauja que el Estado tendría como objetivo imposible. Aquí el problema de la propiedad y la desigualdad se coaliga con el objetivo utópico del Estado para dictar una especie de condena metafísica del proletariado.<sup>416</sup>

No obstante, las reflexiones sobre la propiedad no sólo conllevan esta sanción o *placet* metafísico de la situación del proletariado o de la esclavitud, denostada en otros textos, sino que además tiene un polémico corolario respecto al sujeto del derecho de propiedad. Este derecho no puede reconocerse sin más a las mujeres: desde la perspectiva de Schopenhauer, la diferencia entre ambos géneros afecta a la capacidad de administración de la propiedad. Es bien conocida la misoginia de Schopenhauer,<sup>417</sup> pero la profundidad de su inquina contra las mujeres llega hasta las reflexiones sobre la propiedad: uno de los prejuicios más fuertes y que intenta legitimar de acuerdo con su teoría moral y metafísica es que, en relación con las dos virtudes básicas de la justicia y la caridad, a la mujer le correspondería la segunda, pero adolece de caer fácilmente en la injusticia, pues se sirve de la astucia para conseguir muchos de sus objetivos que le son vedados por otros medios directos (PP, II, 27, §366). En otras palabras, el género femenino se serviría de la mentira como medio habitual y por ello necesitaría tutela y supervisión a la hora de administrar una propiedad. Más aún, Schopenhauer, quizá proyectando su propia biografía, le niega a las mujeres el derecho a cualquier propiedad que no hayan adquirido por sí mismas, es decir, les niega el derecho a heredar e incluso el derecho a administrar la herencia de sus hijos (PP, II, 9, §130).<sup>418</sup> Esta misoginia llega al

---

<sup>416</sup> Michael Hopf ha señalado la cercanía entre el pensamiento económico de Schopenhauer y el de liberales como von Hayek o Friedmann, cuyas teorías económicas no estaría exentas de ciertos argumentos metafísicos como la concepción del mercado como un juego cataláctico azaroso en el caso de von Hayek.

<sup>417</sup> Patente en el capítulo «Sobre las mujeres» de PP, II y en «Metafísica del amor sexual», WWV, II, entre otros lugares. Aunque esta misoginia ha sido sometida a revisión y matización por H. W. Brann o Angelika Hübscher, podemos mantener el calificativo sobre el pensamiento de Schopenhauer.

<sup>418</sup> Aunque las tensiones sobre la administración de la herencia paterna fueron bastante frecuentes entre Arthur y su madre (véase *Epistolario de Weimar*, primavera de 1814), en 1819 la familia tuvo algunos problemas más graves, pues la quiebra de un fondo bancario amenazaba con la pérdida de toda la herencia de la madre, la hermana y un tercio de la suya propia (Safranski, 2001: 367), suceso que además ocurrió en un momento de crisis personal: Schopenhauer había sido padre ese mismo año, pero la niña murió al poco tiempo. Ante la amenaza de bancarrota familiar, Arthur ofreció compartir su herencia restante con la madre y la hermana con las siguientes palabras dirigidas a su madre: «aunque usted no haya respetado la memoria de un hombre venerable, mi padre, ni en su hijo, ni en su hija» (GB, 42). Años después, la gestión de la

extremo de considerar el testimonio de las mujeres como inferior al de los hombres (PP, II, 9, §130), justificando así la desigualdad no sólo respecto a la propiedad, sino también en referencia al sistema de garantías jurídicas.<sup>419</sup> Como en el caso de la cuestión social, la metafísica de Schopenhauer aboga por una justificación ontológica de la desigualdad, extrapolando la supuesta organización jerárquica de la naturaleza a la sociedad.<sup>420</sup>

Precisamente el siguiente punto de nuestro análisis es el de la ilegitimidad o legitimidad de la mentira.

c) El problema del contrato: la mentira (§40)

La figura del contrato y el peligro de la mentira como forma de injusticia son objeto de la reflexión de Schopenhauer al menos desde los manuscritos de 1817, cuando se prepara la tesis que aparecerá en WWV, I: la mentira es un intento de influir sobre la voluntad de otro mediante la astucia, jugando con el conocimiento del otro para que dirija su voluntad a nuestro favor. No habría propiamente un derecho a la verdad, pero sí a que no se nos mienta. La forma más radical de esta injusticia sería la ruptura de un contrato, ya que en él se declara una confianza mutua y se dispone de una información que puede dañar al otro.<sup>421</sup>

El contrato como figura jurídica fundamental supone un vínculo entre las partes de tal fuerza que su quebrantamiento implicaría una traición, lo que Schopenhauer entiende por doble injusticia: por una parte, se miente respecto al compromiso del contrato y, por otra, la información obtenida por el compromiso del otro nos sitúa en una situación de ventaja, porque el otro confía en que no utilizaremos esa información en

---

herencia le obligó a mantener de nuevo una tensa correspondencia con su madre (en torno al verano de 1835).

<sup>419</sup> El tema de la misoginia de Schopenhauer nos llevaría muy lejos de nuestro tema central; valga señalar aquí la desigualdad a la que conduce la concepción metafísica dualista proyectada sobre la diferencia de género, el carácter heredado vía paterna y el intelecto vía materna, siendo el segundo instrumento de la primera. La subordinación metafísica se proyectaría sobre la diferencia de género produciendo una serie de tesis cuestionables sobre la superioridad masculina.

<sup>420</sup> En conversación con una amiga de Malwida von Meysenbug, luego amiga de Nietzsche, Schopenhauer le comentó lo siguiente sobre su pensamiento en torno a las mujeres: «Todavía no he dicho mi última palabra sobre las mujeres. Creo que cuando una mujer consigue deshacerse de la masa o más bien elevarse sobre ella, medra ella incesantemente y más que el hombre, a quien la edad le marca un límite, mientras que la mujer siempre sigue desarrollándose» (G, 376-377). Von Meysenbug añade que era una lástima que dijese esto tan poco tiempo antes de su muerte.

<sup>421</sup> HN, I, §714, 490-491; MS, 97.

nuestro beneficio. La tesis general de Schopenhauer es la de criticar la mentira como una forma de injusticia y la de respetar los contratos hasta las últimas consecuencias, pero su concepción de la dialéctica justicia-injusticia hace posible que ante la injusticia sufrida el individuo pueda defenderse legítimamente y aquí se abre la puerta al uso legítimo de la mentira.

Para comprender mejor las tesis de Schopenhauer al respecto, habría que remitir a la posición kantiana respecto a la veracidad como una virtud fundamental, cuyo quebranto supondría la vulneración de la dignidad humana. Si su ética pivota en torno a este concepto y al del imperativo categórico en sus diversas formulaciones, también habría que considerar que la veracidad entre lo que se enuncia y aquello que se hace es clave para sostener su filosofía práctica, más aún teniendo en cuenta la importancia que para Kant tienen las intenciones en la cadena de responsabilidad de la acción. Por tanto, la veracidad sería condición necesaria de la actuación correcta; la hipocresía invalidaría el valor moral de una acción más allá de sus consecuencias.

Ateniéndonos a la *Metafísica de las costumbres*, encontramos que la mentira es el primer vicio al que se opone el «deber del hombre para consigo mismo» y su comisión daña de tal modo la dignidad que convierte al mentiroso en menos que una cosa, lo degrada más allá de la cosificación:

«La mayor violación del deber del hombre para consigo mismo, considerado únicamente como ser moral, es lo contrario de la veracidad: la *mentira*. [...] La mentira es rechazo y destrucción de la propia dignidad de hombre. Un hombre que no cree él mismo lo que dice a otro tiene un valor todavía menor que si fuera simplemente una cosa» (MC, 290-291).

No obstante, quisiera referirme, más que a esta obra tan enjundiosa, a un breve ensayo en el que Kant expone de forma magistral su concepción de la mentira y que se titula «Sobre un supuesto derecho a mentir por filantropía», opúsculo de 1797, el mismo año en que publicó la *Metafísica de las costumbres*. Ya el título mismo de ese ensayo indica que por encima del amor a la humanidad se encuentra la veracidad respecto a ésta. ¿Qué supuestos fundamentan dicha tesis? ¿Qué ideas-fuerza permiten una aseveración que hace de la verdad el núcleo de la humanidad?



En primer lugar, respecto a este texto cabe destacar que se trata de un escrito polémico contra unos comentarios que el pensador francés Benjamin Constant había vertido respecto al pensamiento kantiano. Por ello, Kant empieza citando el texto del pensador francés que alude a su filosofía, y concretamente al problema de la veracidad. La tesis de Constant, lejos del rigorismo kantiano sobre la verdad, defiende que la mentira ha de estar permitida en la medida en que sirva para el mantenimiento de la sociedad. En la formulación filosófico-jurídica del propio Constant: «Decir la verdad es un deber. ¿Qué es un deber? La idea de deber es inseparable de la de derechos: un deber es aquello que en un ser corresponde a los derechos de otro. Allí donde no hay derecho, no hay deberes. Decir la verdad no es, pues, un deber más que respecto a aquellos que tienen derecho a la verdad. Puesto que ningún hombre tiene derecho a la verdad que dañe a otro».<sup>422</sup> Si la verdad es un deber, lo es respecto a aquellos que tienen el derecho a la verdad; no obstante, el derecho a la verdad estaría limitado por el principio moral schopenhaueriano del *neminem laede*, de modo que estaría legitimada mientras no se dañe a nadie con ella.

Ante esta argumentación de Constant, Kant no vacila en apuntar el punto débil del contrincante. Para Kant, no hay un derecho a la verdad en general, sino que el derecho subjetivo se convierte en obligación universal en tanto que el mentir anula la confianza en cualquier enunciación futura del sujeto y debilita asimismo el fundamento de todo derecho en general. Por tanto, el peligro de la mentira es su oposición a la fuente de la confianza en la que descansa todo posible derecho y todo contrato.

Ahora bien, en la argumentación kantiana podemos distinguir tres argumentos diferentes para desacreditar la moderada apología filantrópica de la mentira protagonizada por Constant: el primero de ellos concierne al problema de la moralidad, el segundo a la teoría del lenguaje y el tercero a una norma de prudencia.

Respecto al primer argumento, ya hemos expuesto que la mentira pondría en peligro no sólo la confianza en el individuo, sino el fundamento universal del derecho. Esta doble vertiente revela la naturaleza del imperativo kantiano: actúa de tal modo que las máximas de tu acción puedan ser asumidas por toda la humanidad. Así, pues, la

---

<sup>422</sup> Citado por Kant en «Sobre un supuesto derecho a mentir por filantropía», pág. 423 en la edición de la Academia Prusiana de las Ciencias (*Kants Werke*. Band VIII. Leipzig/Berlin: Walter de Gruyter, 1923).

mentira de un particular sería un contraejemplo a la universalidad y si ésta falla, se desmorona cualquier posibilidad de una ética auténtica. Por tanto, la veracidad es para Kant el deber incondicionado, básico y fundante del resto de deberes, y si se sigue el argumento de Constant, podríamos exigir a otro que no dijese una verdad que nos perjudicase, lo que daría lugar a una extraña forma de justicia. Peor aún: el otro entonces se rebajaría a instrumento de nuestra felicidad, traicionando su dignidad, dentro de los parámetros kantianos.

No obstante, la argumentación kantiana se apoya en un supuesto que no desarrolla ni en el opúsculo contra Constant ni en el apartado correspondiente de la *Metafísica de las costumbres*, supuesto referido a la naturaleza de la facultad del lenguaje y que Schopenhauer ataca en *Sobre el fundamento de la moral*, §17. Desde la perspectiva kantiana, el lenguaje es transparente respecto al pensamiento y así ha de ser. Las tempranas réplicas a la *Crítica de la razón pura* como la *Metacrítica* de Herder ya incidían en el olvido del lenguaje como problemática central a tener en cuenta en la discusión crítica y trascendental. Por ejemplo, en la *Metafísica de las costumbres* incide en ello: «Comunicar a otro los propios pensamientos mediante palabras que contienen (intencionadamente) lo contrario de lo que piensa el hablante, es un fin opuesto a la finalidad natural de su facultad de comunicar sus pensamientos, por tanto, es una renuncia a su personalidad, y una simple apariencia engañosa de hombre, no el hombre mismo» (MC, 291-292). No se trataría, por tanto, de comunicar pensamientos propios mediante palabras que contienen los pensamientos contrarios, sino de transmitir *como si* fueran propios unos pensamientos que no lo son. Como consecuencia de esa falsedad, el otro traicionaría, dicho en términos kantianos, a la humanidad en sí, su dignidad moral, concepto que Schopenhauer no admite en modo alguno (PP, II, 8, §109, 183). Ahora bien, esa concepción del lenguaje como facultad comunicativa transparente respecto al pensamiento es el objetivo a atacar por parte de Schopenhauer.

Sin embargo, la estrategia kantiana, además de recurrir al argumento jurídico-moral y al supuesto sobre el lenguaje, expone un ejemplo práctico que aconsejaría el uso de la verdad: Kant propone el ejemplo de un amigo que se esconde en nuestra casa y unos malhechores lo buscan para matarlo, y llega el momento que éstos acuden a nuestra casa preguntando por él. La respuesta de Kant es la de decir la verdad, al coste que sea. No

obstante, el argumento en este punto no es ya el de que mentir pone en peligro el fundamento de la moralidad y del derecho, sino que remite a un aspecto prudencial: según Kant, desde el punto de vista del derecho somos relativamente responsables de las consecuencias de nuestras decisiones; si mentimos y el amigo ha huido por una puerta trasera, y por casualidad el perseguidor, al haberle dicho que nuestro amigo no estaba en casa, lo encuentra por la calle y lo mata, entonces somos responsables, dice Kant, en tanto que coadyuvamos al crimen. Si hubiéramos dicho la verdad, se habría salvado, y en el caso que se hubiese quedado oculto en casa, posiblemente el asesino hubiese sido prendido por los vecinos en grupo o por la policía mientras lo buscara. En última instancia, el argumento de Kant remite a la responsabilidad ante la ley y el temor al castigo legal que se seguiría en caso de facilitar un homicidio. Pero, ¿diciendo la verdad en este caso no se produciría esto mismo? De acuerdo con el argumento kantiano, la verdad exime de la responsabilidad de las consecuencias; sólo entra en acción el discurso de la responsabilidad en caso de mentir, con lo que se aprecia aquí la asimetría ética entre la verdad y la mentira: mientras la primera se rige por la convicción y exime de responder de las consecuencias, en el caso de la segunda se carga uno con la responsabilidad de todo lo que se pudiese seguir. La veracidad permitiría, pues, la exoneración de cualquier responsabilidad, pero podría convertirse en el refugio de la prudencia egoísta, pues uno podría decir la verdad porque así se lava las manos en lo que pudiera ocurrir.

Resumiendo, para Kant la veracidad no sólo goza de una defensa ético-rigorista que la convierte en el fundamento de la moral y el derecho, o un apoyo epistemológico en la tendencia natural a la verdad por parte del lenguaje, sino que evidentemente también tiene un refuerzo pragmático superior a la mentira.

Ante este planteamiento, Schopenhauer va a ofrecer una perspectiva bien diferente sobre la cuestión de la mentira en relación con el derecho. Aunque antes quisiera recordar que el propio Schopenhauer en numerosos textos ensalza la veracidad y la honestidad como los valores a los que todo filósofo ha de rendir culto. Quizá podamos plantearnos una primera hipótesis sobre esta cuestión. Si atendemos a que la ética de Schopenhauer es una ética de la compasión y a que su lema es *neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva* [no dañes a nadie, sino ayuda a todos cuantos puedas], sería fácilmente inteligible una reivindicación de la *pia fraus*, de la mentira piadosa, de una

mentira que ahorre sufrimiento: dado que, en cierto modo, el mundo en general como representación no sería más que una farsa, una vana ilusión, no importaría demasiado añadir un poco más de falsedad para ahorrar sufrimientos. Pese a no ser del todo falsa, digamos que esta hipótesis es incompleta en la medida en que para Schopenhauer no se trata sólo de una recuperación del tópico de la *pia fraus*, excluida radicalmente por Kant, sino que incluso hay situaciones en las que habría que mentir para actuar justamente. La mentira puede llegar a convertirse en un deber de justicia, no sólo en un derecho filantrópico como había descartado Kant. Es significativo que la mentira no es abordada por Schopenhauer en el apartado de *Sobre el fundamento de la moral* dedicado a la caridad o filantropía (*Menschenliebe*), sino que es reivindicada en el parágrafo dedicado a la justicia (el §17 de la misma obra).

En primera instancia, haciendo gala de su postura filosófica general y como fiel kantiano, Schopenhauer abomina de la mentira en el campo filosófico-jurídico: si se ocupa de ella cuando trata de la justicia es, pues, en tanto que forma de la injusticia, concepto del cual el de justicia es mera negación. La mentira, entonces, ha de ser reprobada por tratar de hacer violencia sobre otro en orden a conseguir un fin egoísta mediante la astucia. En esta misma línea, destaca Schopenhauer, como ya adelantamos, que la mentira es el componente fundamental de la *doble injusticia* o traición, uno de los peores crímenes que cataloga en su teoría del derecho, pues no sólo se actúa contra alguien, sino contra alguien a quien se le había prometido lealtad.

Ahora bien, tras dejar claro su abominación de la mentira como forma de injusticia, Schopenhauer se plantea más que excepciones a la regla general, situaciones en las que ésta se invierte. Partiendo de su concepto de injusticia (esto es, la negación de la voluntad de otro), considera que puede justificarse un derecho a mentir cuando se opone a la injusticia, pues su noción de derecho es meramente negativa respecto a la injusticia; así como hay un derecho coactivo que permite la legítima defensa, también habría un derecho a utilizar la astucia para defenderse, a saber, la mentira:

«Comprenderán fácilmente que todo esto *no se encuentra en contradicción* con la ilegitimidad *originaria* atribuida por mí tanto a la mentira como a la violencia. Ambas son originariamente una injusticia que se convierte en un derecho cuando son un mero rechazo de la injusticia. ¡Esto en lugar de las teorías sobre la mentira piadosa [*Nothlüge*]!» (MS, 100).

Este texto marca distancias con la mentira piadosa: no se trata de no causar daño a otro y proteger a la vez los propios intereses, sino de llevar a cabo un acto de justicia reparando un daño previo o una amenaza sobre uno mismo. Entiéndase que por tanto el derecho a mentir no se quiere legitimar desde la filantropía (punto de vista criticado por Kant), sino desde los conceptos justicia-injusticia, núcleo del derecho moral. En cierto modo, la conversión de la mentira en acto de derecho tiene diferentes niveles, al menos cuatro:<sup>423</sup>

1. Schopenhauer reconoce, en casos extremos, la existencia de un derecho a la fuerza y en los mismos casos un derecho a mentir: por ejemplo, en caso de secuestro, intento de robo o situación en la que peligre la integridad física o la propiedad de un individuo. La mentira es un instrumento de legítima defensa ante una injusticia de este tipo.

2. Ampliando el alcance del derecho a mentir, Schopenhauer, en este punto liberal, considera la intimidad personal y la propiedad privada como un santuario inviolable, de modo que cualquier intento de vulnerarlo justifica el uso de la mentira como medio de defensa contra la indiscreción:

*«El derecho a la mentira [...] se presenta en el caso de toda pregunta no autorizada que afecte a mis asuntos personales o de negocios, que sea por tanto indiscreta y de la que, no sólo la respuesta, sino también el mero rechazo con un “No quiero decirlo”, me pondría en peligro al despertar sospechas» (GM, 579-580).*

De este modo, la mentira se justificaría también para evitar las sospechas que podría suponer no querer contestar a ciertas preguntas incómodas. Schopenhauer busca apoyo en el refrán inglés *«Ask me no questions and I'll tell you no lies [No me preguntes y no te mentiré]»*.

Este último punto de la argumentación schopenhaueriana supone una desconfianza respecto al ámbito público: en el fondo, lo que está argumentando es la primacía del derecho a la privacidad sobre cualquier tipo de crítica o consideración

---

<sup>423</sup> Aquí seguiremos la argumentación de Schopenhauer en GM, 579-582.

pública que pudiera poner en entredicho la legitimidad de esos asuntos privados y de negocios que constituyen el tesoro a proteger mediante la mentira.

Además hay que considerar que esta recuperación de la mentira como instrumento de derecho se limita a casos de legítima defensa y que responde esencialmente a evitar el divorcio entre la moral practicada y la moral rigorista enseñada. Cualquier otro ámbito de aplicación de la mentira que no sea la defensa del ámbito privado individual es para Schopenhauer completamente ilegítimo: un ejemplo claro son las relaciones internacionales, de entre las cuales destaca el uso de la mentira por parte de Napoleón y sus tropas en la expansión del imperio y especialmente por parte de los Estados Unidos de América para anexionarse el territorio del norte de México. Esto sería suficiente para establecer una diferencia entre el pensamiento político de Maquiavelo y el de Schopenhauer: mientras éste limita la mentira a la defensa de lo privado, aquél la defiende como medio de control y expansión de una entidad política. No obstante, la mentira no sólo puede entenderse como un derecho, sino que para Schopenhauer puede incluso devenir un deber.

3. Éste sería el tercer nivel de extensión de la mentira y llegamos a un límite abierto a discusión y polémica casi irresoluble. El ejemplo propuesto por Schopenhauer es que hay casos en los que el médico tiene el deber de mentir a un paciente. Este tema abre un abanico de posibilidades y casuísticas muy complejas y diversas que puede dar lugar a posturas encontradas, pero podemos pensar en ciertas situaciones en las que el conocimiento de la enfermedad por parte del paciente pueda agravar la situación y en que, por el contrario, la ignorancia de la situación pueda generar actitudes y hábitos que puedan ayudar a contrarrestar la enfermedad o disminuir el sufrimiento. Un ejemplo más claro puede ser el caso de enfermedades psicofísicas de tipo sugestivo que pueden sanarse mediante la prescripción de un medicamento inocuo (efecto placebo): el médico le oculta la verdad al paciente para facilitar su mejora. El conocimiento de la inocuidad del medicamento y de su propia auto-sugestión por parte del paciente no sólo dificultaría la curación, sino que probablemente podría generar un empeoramiento de su salud.

Es precisamente la noción de lo inconsciente que introduce Schopenhauer mediante las tendencias de la voluntad desconocidas para el sujeto aquello que le permite establecer este caso como contra-ejemplo a la necesaria y universal crítica de la mentira

por parte de Kant, que en este punto, como en su concepción del lenguaje, presupondría un paradigma de lo mental coincidente o coextensivo con lo consciente: a la transparencia del lenguaje como facultad del pensamiento se añadiría la transparencia de la mente completamente accesible a la razón y al entendimiento (en este punto, para hacer mayor justicia a Kant, cabría pensar en la imaginación como la misteriosa facultad que habría de ser explotada en otros paradigmas filosóficos, como el de Schelling, y que daría lugar a la noción de inconsciente). Para Schopenhauer, el verdadero yo de cada uno es más bien opaco y el lenguaje no tiene esencialmente una capacidad representativa total, sino que más bien puede ocultar los pensamientos, según la máxima de Talleyrand que él mismo cita: «El hombre ha recibido la palabra para ocultar sus pensamientos». Kant, según esta argumentación, presupondría todavía la transparencia del lenguaje respecto al pensamiento.

No obstante, para Schopenhauer no sólo se trata de que la mentira pueda convertirse en un derecho (1, 2) o incluso en un deber (3), sino que puede ser *noble*.

4. Como cuarto y último punto, quisiera destacar que la mentira puede ser moralmente elogiada desde el modelo ético altruista defendido por Schopenhauer. Éste había elogiado a Kant precisamente por criticar los móviles egoístas y excluirlos de la moralidad, aunque luego, a juicio de Schopenhauer, los hubiese reintroducido por la puerta trasera de su ética prescriptiva, la teología moral y el componente eudemónico del sumo bien en la segunda crítica (*KpV*).

Independientemente de los problemas que pueda padecer una posición radicalmente anti-egoísta, como la de Schopenhauer, para la que paradójicamente la acción de mayor valor sea la negación de la propia voluntad, Schopenhauer apunta al ennoblecimiento de la mentira en una situación no excepcional: la falsa auto-inculpación para evitar un daño a otro. Desde una posición estrictamente jurídica, esta forma de auto-inculpación es un delito, pero también puede darse el caso que esa actitud sea más noble que la verdad: recordemos que también la verdad podía servir de escudo para no asumir algunas responsabilidades (Kant) y que, en cierto modo, la verdad podría ser utilizada como un arma de la cobardía moral (Nietzsche).<sup>424</sup>

---

<sup>424</sup> «El odio a la **mentira** y a la simulación, por *orgullo*, por un susceptible concepto del honor; pero semejante odio se da también por cobardía: porque la mentira está prohibida» (Friedrich Nietzsche,

De este modo, hemos visto cómo a partir de la tesis de Schopenhauer que considera la mentira como un acto de injusticia se ha producido una especie de rehabilitación de ésta. Como habría dicho Campanella, «*bello è il mentir, se a far gran ben si trova*». No obstante, en ningún momento considera Schopenhauer que las cuestiones veritativas sean prescindibles en el ámbito del derecho; más bien sucede todo lo contrario. Como habría indicado H. Frankfurt,<sup>425</sup> quien miente o cree que está legitimado para ello considera valiosa la verdad que oculta o deforma, actúa de acuerdo con ella, ella es la piedra de toque de sí misma y de todas las posibles falsedades que la pueden ocultar,<sup>426</sup> pero otra cosa es la despreocupación por la verdad, la charlatanería hueca (*bullshit*) para la que los valores de verdadero-falso son indiferentes. En este sentido, la legitimación de la mentira en algunos casos excepcionales como los que plantea Schopenhauer en GM, §17 no constituye una especie de filosofía del derecho que obvie el valor de la verdad: una reivindicación de la legitimidad de la mentira puede ser una apología indirecta del valor intrínseco de la verdad.

A favor de esta tesis podría aducir que el propio Schopenhauer no considera legítimo cualquier modo de criticar o defender un supuesto derecho a mentir. Por ejemplo, la crítica de la mentira sostenida desde los supuestos del honor caballeresco no le parece legítima porque se opera con un concepto de derecho que es identificado con la fuerza bruta, y si critican la mentira no es porque ésta sea una injusticia, sino porque demuestra una falta de fuerza y, por ende, de derecho real (GM, 582). La rehabilitación de la mentira en el caso de Schopenhauer se ha producido de modo gradual desde el ámbito del derecho hasta el de la nobleza moral. Así se ha mostrado que la mentira, pese a ser repudiada como enemiga de la vigencia de los contratos, tiene su propia justificación dentro de la filosofía moral y jurídica de Schopenhauer, siempre como una medida individual y excepcional (*Notlüge*) que no puede obstaculizar la acción punitiva del Estado. De hecho, el conflicto surge con la necesidad de un juramento en el caso de ofrecer testimonio en un juicio: en esta situación, Schopenhauer considera que el juramento pone de manifiesto que el sujeto no está en ninguna de esas situaciones en las

---

*Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Trad. de J. Llinares. Madrid: Tecnos, 2006, p. 400, fr. 11[115]]. Sobre el tema de la mentira piadosa, cabría tener en consideración algunos textos de *El anticristo* y *Crepúsculo de los ídolos*, aunque esto nos apartaría demasiado del tema central de este trabajo.

<sup>425</sup> Harry G. Frankfurt, *On bullshit*. Barcelona: Paidós, 2006, y *Sobre la verdad*. Barcelona: Paidós, 2007.

<sup>426</sup> «La falsedad no es nada más que la imitación de la verdad», Justiniano, *Novela*, LXXIII.



que la mentira se convierte en una herramienta legítima, además de reconocer la relevancia de su testimonio y su disposición a responder a las preguntas pertinentes.<sup>427</sup> Precisamente el derecho penal es el objeto del siguiente epígrafe.

d) El derecho penal: sentido y función de la pena (§41)

Quisiera desarrollar el análisis de este epígrafe en cuatro puntos, que serían los siguientes: el concepto de la pena como tal, la finalidad del sistema penal, la relación con la teoría del carácter y, por último, el problema de la proporcionalidad de la pena, todo ello dentro del marco de la ontología de la voluntad.

Por lo que respecta al primer punto, tenemos que partir del concepto de pena que utiliza Schopenhauer:

«Porque el concepto de *pena* es: la imposición de un mal a consecuencia de una acción amenazada por *una ley* con ese mal. Por tanto, la pena presupone *la ley*» (MS, 110).<sup>428</sup>

Así pues, se reconoce que la pena como tal consiste en la imposición de un mal, axioma que, para Schopenhauer, algunas teorías penales de tipo filantrópico habrían perdido de vista. Pero, y esto también es crucial, ese mal viene codificado por la ley, de hecho, ya en el contrato estatal original se ofrecía el propio cuerpo como garantía de no cometer ninguna injusticia sobre ningún conciudadano. De esta manera, toda pena presupone una ley de la cual es cumplimiento, con lo cual, pese al derecho de coacción y respuesta por parte del individuo particular en defensa propia ante un ataque, es únicamente el Estado el que tiene la potestad de ejecutar un castigo legítimamente: hay que insistir en que el derecho penal es un derecho positivo, no natural, y exclusivo del

---

<sup>427</sup> PP, II, 9, §133. En cuanto a la forma del juramento, Schopenhauer abre el abanico de posibilidades de su formulación, según el sujeto que vaya a prestarlo y sus convicciones religiosas o morales: el punto clave es que en el juramento se considere al sujeto como un ser moral que tiene que supeditar todos sus intereses a las cuestiones planteadas en el juicio.

<sup>428</sup> Aquí habría que recordar el análisis del concepto de pena (*Strafe*) por parte de Nietzsche, mucho más amplio que en la definición de Schopenhauer, en *Genealogía de la moral*, II, §§12-13 (KSA, 5, 313-318). La finalidad de la pena tal y como la presenta Nietzsche es mucho más diversa que el debate entre venganza-pasado/intimidación-futuro en el que se enmarca la argumentación de Schopenhauer.

Estado.<sup>429</sup> Por tanto, el fin de la pena es la consumación y el cumplimiento de la ley fundante del Estado como tal.<sup>430</sup>

Recordemos además que para Schopenhauer la pena se inflige con el fin de evitar otra injusticia, es decir, tiene una finalidad intimidatoria y preventiva, está orientada al futuro, no al pasado, cuestión que también puede plantear ciertos problemas.<sup>431</sup> Pero quizá una de las tesis más comprometidas sea la de cuál es el sujeto de la pena, sobre quién recae y la consideración del sujeto humano que comete el delito:

«Según mi perspectiva, al *derecho penal* debería subyacerle el principio de acuerdo con el cual se castiga solo la *acción*, no a la *persona*, para que aquélla no se repita: el criminal es meramente la materia *en la que se castiga la acción*» (WWV, II, §47, 693-694).

Si esto es así, el sujeto propiamente de la pena no es el criminal, sino el crimen, de tal manera que para evitarlo el individuo es convertido en el medio, la materia que tiene que servir como ejemplo disuasorio para posteriores intentos de cometer esa misma injusticia. Esta perspectiva conocida como teoría preventiva corre el peligro de reducir el valor del sujeto humano a un mero instrumento del poder del Estado, y Schopenhauer es consciente de ello cuando entra en polémica con la formulación kantiana del imperativo que exige que los humanos sean considerados siempre como fines y no sólo como

---

<sup>429</sup> Lo contrario ocurre en los casos de Grocio y Feuerbach. Este último, referente de Schopenhauer en lo que concierne a teoría penal, también postula que es un derecho natural y que permite la resistencia ante los excesos del Estado, cosa que Schopenhauer no puede admitir. Para A. von Feuerbach el soberano, en el momento que excede los límites de su poder reconocido por el pueblo (voluntad general), se convierte en un particular contra el cual el pueblo tiene todo el derecho de resistirse (Feuerbach, 1972: 133-134). Éste es el derecho de resistencia que Neidert reclama que se seguiría de la obra de Schopenhauer en tanto que iusnaturalista en muchos aspectos.

<sup>430</sup> Según Bovensiepen, la teoría preventiva de Schopenhauer se encontraría tal cual en la *Grundlegung des Naturrechts* de Fichte, sugiriendo incluso un plagio por parte del primero (Bovensiepen, 1915: 212-213). En cuanto a la cuestión como tal, Foucault ha planteado que la teoría preventiva de la pena (frente a la pena como retribución o venganza) estuvo ligada a un espíritu reformista e ilustrado vinculado al contractualismo: «Al nivel de los principios, esta estrategia nueva se formula fácilmente en la teoría general del contrato. Se supone que el ciudadano ha aceptado de una vez para siempre, junto con las leyes de la sociedad, aquella misma que puede castigarlo. El criminal aparece entonces como un ser jurídicamente paradójico. Ha roto el pacto, con lo que se vuelve enemigo de la sociedad entera; pero participa en el castigo que se ejerce sobre él» (Foucault, 2004: 94).

<sup>431</sup> «Que el castigo mire hacia el porvenir, fue, desde hace siglos, una de las justificaciones corrientes del derecho de castigar. Pero la diferencia está en que la prevención que se aguardaba como un efecto del castigo y de su resonancia –y por lo tanto de su desmesura-, tiende ahora a convertirse en el principio de su economía, y la medida de sus justas proporciones. Hay que castigar exactamente lo bastante para impedir» (Foucault, 2004: 98).

medios.<sup>432</sup> La polémica con Kant va más allá en la medida en que éste considera la pena no desde un punto de vista preventivo, sino desde una teoría de la compensación según la cual quien inflige un mal debe sufrir un mal equivalente, lo cual en definitiva remite al *ius talionis*, y además se centra no tanto en la acción como en el sujeto: desde la perspectiva kantiana los sujetos son el centro de atención de la teoría penal, aspecto que remite a otra diferencia más profunda entre ambos autores, a saber, la teoría sobre la libertad de la voluntad, a la que luego nos referiremos.

En cualquier caso, la posición de Schopenhauer corre el peligro de buscar más la utilidad del ejemplo que supone el castigo punitivo que el hecho de la justicia como tal.<sup>433</sup> En definitiva, Schopenhauer utiliza el conjunto de metáforas que hacen del criminal un cáncer o una gangrena del cuerpo social y que por ello debe ser extirpado y eliminado.<sup>434</sup> Hasta cierto punto, desde su perspectiva, el criminal podría convertirse en el material sobre el cual se inscribe el código penal, que se consume en la ejecución de la pena, como en el conocido cuento de Kafka «En la colonia penitenciaria».

Y precisamente la finalidad del sistema penitenciario es otro de los aspectos más complejos de la teoría penal de Schopenhauer, dada su teoría del carácter inmutable de los individuos. De acuerdo con la teoría preventiva, el sistema penitenciario se tiene que limitar a impedir y disuadir de posteriores delitos, pero no a corregir a los sujetos.<sup>435</sup> Sin embargo, Schopenhauer hace notar que no se puede lograr dos objetivos diferentes (disuadir y corregir) mediante un medio único, la cárcel, y que además no parece el mejor lugar para la mejora o reforma del criminal:

«También el sistema penitenciario no quiere tanto castigar la acción como a la persona, para que ésta mejore: así se retrae el auténtico fin de la pena, la disuasión de la acción, para lograr el más

---

<sup>432</sup> Hoerster retoma el planteamiento de Schopenhauer para defender su posición frente a posturas retributivas como la kantiana o las modernas teorías penales de la resocialización o de la reinserción (Hoerster, 1972: 103).

<sup>433</sup> Para una crítica en la misma línea, Cattaneo, 1986: 106-107; indirectamente también en Foucault, 2004: 108 y ss.

<sup>434</sup> MS, 112. Esta referencia que aparece en las lecciones sobre teoría del derecho no se encontraba originalmente en WWV, I.

<sup>435</sup> En el análisis de *Vigilar y castigar*, Foucault vincula la disuasión preventiva con la transformación de los individuos: los centros penitenciarios son correccionales, 'reformatorios'. Aquí radica una de las dificultades de la teoría de Schopenhauer: disuadir sin reformar al individuo, tan sólo mediante la toma de conciencia de las consecuencias de su acción, de unos contramotivos que han de contrabalancear la tentación de cometer un delito.

problemático objetivo de la mejora. Pero en cualquier parte querer lograr dos fines diferentes con *un* solo medio es un asunto destinado al fracaso; más aún, si ambos se contraponen en algún sentido. La educación es una acción beneficiosa, la pena debe ser un mal: el centro penitenciario debe producir ambos a la vez» (WWV, II, §47, 694).

Aquí Schopenhauer recuerda el axioma que define la pena como un mal para hacer ver la contradicción de querer lograr un bien, la educación, mediante un mal. A esta dificultad se suma la tesis sobre la inmutabilidad del carácter a cuya dilucidación Schopenhauer dedicó un apéndice de *Sobre la libertad de la voluntad*. Pero además de estas dos críticas (la incoherencia entre medio y fin, y la imposibilidad metafísica de una mejora del individuo), en tercer lugar, cabría sumar un factor clave en la teoría preventiva: la reclusión como castigo, la retirada del espectáculo de la pena, sin ninguna efectividad sobre el público, no sirve para evitar y disuadir del delito. La pena tiene que devenir un espectáculo social para ser efectiva, desde las coordenadas de la teoría preventiva de la pena tal y como la entiende Schopenhauer; la reclusión en celdas individuales, reforma proveniente del sistema penitenciario de Filadelfia, no supondría ninguna mejora del reo, sino todo lo contrario, pues el aburrimiento sería un castigo poco pedagógico.<sup>436</sup>

Y, en cuarto y último lugar, si la cárcel tiene una finalidad reformadora y educadora, no deja de ser paradójico que se ingrese en ella una vez cometido el crimen: si su finalidad es preventiva, tendría que ingresarse en ella antes, desde la juventud, a modo de escuela. En cierto modo, esta crítica a la finalidad reformista del sistema penitenciario presupone la maldad como una tendencia propia de los seres humanos, pues si, como ocurre desde una óptica cercana al optimismo de Rousseau, el ser humano es bueno por naturaleza, no cabe esta crítica, sólo intentar que no sea corrompido por la sociedad.

En última instancia, la cuestión central radica aquí en la posibilidad de modificar el carácter. La capacidad del Estado de castigar a sus ciudadanos descansa sobre el supuesto de que éstos son responsables de las acciones que ejecutan y esto, a su vez, en

---

<sup>436</sup> La pena como espectáculo sería uno de los rasgos propios de la teoría medieval y moderna pre-reformista de la pena (Foucault, 2004: 15 y ss., y 63 y ss.). Schopenhauer considera este rasgo no ilustrado como elemento necesario de la teoría preventiva que hereda de Beccaria y A. von Feuerbach. Sobre el modelo penal de la cárcel de Filadelfia, véase el análisis también de Foucault al respecto (Foucault, 2004: 128 y ss.).

que son libres: sólo la libertad haría posible la atribución de responsabilidad sobre los individuos, pero ¿hasta qué punto somos libres para Schopenhauer? Anteriormente ya analizamos las implicaciones del determinismo de Schopenhauer, pero recordemos que distinguía entre libertad física, intelectual y moral, y así como la primera sería inexistente (por la omnipresencia del principio de razón en el ámbito físico) y también la última en su sentido habitual (aunque para Schopenhauer se podría lograr con la superación y supresión de la voluntad mediante la vía ascética), la segunda, vinculada al concepto de carácter adquirido (como conocimiento de uno mismo), es la clave para entender el problema del derecho penal en Schopenhauer.

La libertad intelectual se definiría como la acción del entendimiento, en plenas facultades, sin la intromisión de ningún impedimento (sueño, delirio, ebriedad, etc.), que mueve a una determinada acción por unos ciertos motivos; la acción del entendimiento sería la de reconocer los motivos externos hasta el último detalle para presentárselos a la voluntad, esto es, al carácter del sujeto y que éste actúe en consecuencia. Así pues, la libertad intelectual consiste en el conocimiento adecuado de los motivos externos que se presentan a la voluntad, y supone así la condición de la atribución de responsabilidad moral y jurídica (FW, 454-455).

El código penal, pues, no sería más que un catálogo de contramotivos que el intelecto debe tener en consideración a la hora de ofrecer un balance adecuado a la voluntad. De este modo, un estado de locura o embriaguez que impidiese una correcta captación de los motivos externos para la acción sería un factor que no haría posible la libertad del intelecto y, por tanto, el sujeto no sería totalmente responsable de sus acciones, dependiendo del caso.<sup>437</sup> El carácter de un individuo sería objeto de castigo, cuando el intelecto le presentase a éste todos los motivos sin distorsión alguna (incluido el código penal) y aún así cometiera una injusticia:

«En general, se puede considerar como crímenes cometidos bajo la ausencia de la libertad intelectual aquellos en los que la persona no sabía lo que hacía, o al menos no era capaz de pensar

---

<sup>437</sup> En el caso de la embriaguez, Schopenhauer defiende que la responsabilidad no desaparece, sino que se desplaza: la responsabilidad recaería sobre un estado de embriaguez que ha conducido a la comisión de un delito y, por tanto, la responsabilidad jurídica no sería exculpada.

aquello que hubiese debido impedirselo, es decir, las consecuencias de la acción. En tales casos, por consiguiente, no hay que castigarle» (FW, 457).

Estas excepciones a la ejecución de la pena en base a la ausencia de la libertad intelectual no conllevan de ningún modo que el determinismo de Schopenhauer sea un obstáculo para su teoría penal; más bien al contrario, ya que el carácter inteligible de cada uno sólo se revelaría en el caso de que el intelecto fuese capaz de ofrecer todos los motivos para la acción. No obstante, la atribución de responsabilidad al individuo sería tan sólo el punto intermedio que permite castigar el acto como tal, pero no al sujeto en particular, como habíamos expuesto anteriormente. Ahora bien, pese a negar la libertad moral como tal con su determinismo, se presupone que el sujeto es responsable de su propio carácter, tesis ontológica muy comprometida (FW, 457-458).

Para Schopenhauer, una teoría que presuponga que el determinismo excluye la posibilidad del derecho penal, en realidad, lo que está planteando es que la pena es una compensación del pasado, como una especie de revancha. Pero la ley tendría una finalidad muy diferente, la prevención, con lo cual consistiría más en ofrecer motivos en contra de la injusticia que en compensar ésta. Si pese a estos motivos en contra, el criminal actúa delictivamente, entonces es merecedor del castigo, pues se supone que su carácter moral es fruto de su hecho inteligible, una decisión atemporal que forja su carácter (FW, 458). Aquí Schopenhauer remite a su metafísica del carácter, de acuerdo con la cual el carácter de cada cual es, en última instancia, fruto de una acción propia inteligible. Esta acción o acto inteligible (*intelligible Tat*) es el punto último, de difícil explicación, del que pende toda su construcción en torno al problema de la libertad y, en consecuencia, también el problema de la atribución de responsabilidad penal.<sup>438</sup> Ya vimos que esta cuestión remite al fondo común del idealismo que comparte con Schelling y que constituye el fundamento irracional sobre el que descansa su metafísica de la libertad. Así pues, la atribución de responsabilidad por el propio carácter se fundamenta en un punto tan oscuro como el del acto inteligible.<sup>439</sup>

---

<sup>438</sup> Aquí conviene recordar el marco soteriológico, como doctrina de la salvación, que envuelve toda la filosofía de Schopenhauer: Rudolf Malter ha insistido en el misterio que envuelve en última instancia al problema de la acción inteligible mediante la cual uno mismo es responsable de su propio ser.

<sup>439</sup> Véase el apartado sobre Schelling y Schopenhauer en el capítulo dedicado al tema de la libertad.

Ahora bien, además del problema de la atribución de responsabilidad, problema propio de una teoría determinista,<sup>440</sup> topamos con la cuestión de la proporción de la pena en relación con el delito. En este sentido, Schopenhauer se encuentra en la tradición de los reformadores ilustrados del derecho penal como Beccaria o A. von Feuerbach, aunque su defensa de la pena de muerte y otros aspectos de su teoría preventiva, como el ya mencionado de considerar al criminal como un medio, lo pueda distanciar de ellos.<sup>441</sup> Quizá el principal elemento polémico sea el concepto de la garantía que supondría el cuerpo y la propiedad del ciudadano, es decir, su voluntad corporizada:

«El hecho de que, como Beccaria ha enseñado, la pena deba tener una relación ajustada con el crimen no descansa en que aquélla sea una expiación de éste, sino en que la fianza tiene que ser proporcional al valor de la cosa entregada. Por esto, cada uno está justificado a exigir la vida ajena como garantía de la seguridad de su vida, pero no así por la seguridad de su propiedad, para la cual es suficiente como fianza la libertad ajena, etc. Por tanto, para la seguridad de la vida de los ciudadanos sencillamente es necesaria la pena de muerte» (WWV, II, §47, 695).

Esta justificación de la pena de muerte que toma como punto de partida la exigencia de proporcionalidad de Beccaria, quien se opone a ella,<sup>442</sup> en realidad se basa en el error de considerar que la garantía penal es directamente el cuerpo y la propiedad, es decir, la voluntad, cuando en realidad lo que se pierde es la inmunidad ante la prosecución penal (Wolf, 1997: 81). La defensa de la pena de muerte por parte de Schopenhauer, debido a toda su fundamentación ontológica, acaba remitiendo a una proporcionalidad directa basada en la garantía metafísica que no se diferencia prácticamente en nada del *ius talionis* que tanto critica a Kant en otros lugares.

Así como algunos juristas ilustrados como Beccaria se oponían a la pena de muerte ofreciendo la cadena perpetua y los trabajos forzados como alternativa,

---

<sup>440</sup> Mario A. Cattaneo comenta que compatibilizar determinismo y derecho penal ya se había intentado, no con gran éxito, por parte de otros juristas como Thomasio, Hommel o el propio Hobbes (Cattaneo, 1986: 105-107).

<sup>441</sup> Cattaneo defiende esta tesis del espíritu ilustrado del pensamiento penal de Schopenhauer, aunque reconoce algunos aspectos problemáticos con el concepto de derechos humanos (Cattaneo, 1986: 105). Por su parte, Wolf plantea que la teoría penal de Schopenhauer se encuadra dentro del liberalismo (Wolf, 1997: 64). A lo largo de las siguientes páginas se mostrará mi posición al respecto.

<sup>442</sup> El argumento de Beccaria es que la pena de muerte es un acto violento puntual que no ejerce una influencia continua sobre el público, y ofrece como alternativa la cadena perpetua (Beccaria, 1989: 71). Para una crítica de la propia visión utilitarista de Beccaria, véase Foucault, 2004: 99.

Schopenhauer la defiende de acuerdo con los criterios de la proporción entre delito y pena de esa misma tradición; ahora bien, en ningún caso se tiene en cuenta el argumento en contra de la pena de muerte que nos recuerda la posibilidad de revisar y revocar una pena: dada la falibilidad de los juicios humanos, tendría que permitirse una revisión del procedimiento judicial como tal, pudiéndose revocar cualquier pena impuesta, pero es evidente que la pena de muerte no permite la aplicación de este criterio, que a mi juicio es necesario.<sup>443</sup> Una crítica diferente la plantea Sartorelli mediante un argumento pragmático: la pena de muerte no consigue su objetivo, es decir, no reduce los delitos, ni los elimina, antes por contra los aumenta (Sartorelli, 1951: 103).

De este modo, su tesis relativa al cuerpo como objetivación de la voluntad aplicada a la teoría penal generaría esta tensión interna, que el propio Schopenhauer intenta subsanar estableciendo los criterios de proporcionalidad entre delito y pena. Estos criterios son tres: 1) la medida del daño que se quiere prevenir; cuanto más daño pueda causar un determinado delito, mayor ha de ser la pena que lo castigue (éste sería un criterio compartido con Beccaria); 2) la facilidad del delito, es decir, cuanto mayores sean los motivos que impulsen a llevar a cabo una injusticia, más potente tiene que ser el castigo,<sup>444</sup> y 3) la dificultad de descubrir el delito y atrapar al delincuente incrementa también la pena que lo sanciona (MS, 113 y WWV, II, §47):

«Pero el código criminal no debe ser otra cosa que un catálogo de contramotivos para posibles acciones criminales: por ello, cada uno de esos contramotivos tiene que predominar sobre los motivos para decidir estas últimas y esto tanto más cuanto más grande sea el perjuicio que resulte de la acción a evitar, cuanto más fuerte la tentación de ello y cuanto más difícil sea atrapar al criminal – siempre bajo el supuesto de que la voluntad no es libre, sino que está determinada por motivos» (WWV, II, §47, 695-696).

---

<sup>443</sup> Por una parte, Hoerster (1972: 108) ha intentado hacer frente a esta objeción, insistiendo en que la prevención no tiene la misma finalidad (seguridad futura) ni el mismo principio (protección de los intereses frente a la culpa de la teoría retributiva), pero a mi juicio no logra su objetivo de desmarcar a Schopenhauer de caer en aquello que critica a Kant; por otra parte, ha intentado desligar la defensa de la pena de muerte de la postura preventiva del derecho penal (Hoerster, 1972: 109). La proporcionalidad de la pena no tendría que implicar que ésta fuese de la misma naturaleza que el crimen como podría plantearse desde un punto de vista retributivo, aunque tampoco es necesario que sea así, pues se puede, como en el caso de Hegel, buscar una compensación teniendo en cuenta el valor, no la igualación total, de delito y pena.

<sup>444</sup> Los dos primeros criterios también los compartiría W. von Humboldt en su reflexión sobre el derecho penal (Humboldt, 1988: 155). Sin embargo, von Humboldt parte de una posición naturalista respecto al derecho penal: éste no depende del contrato social, pues un criminal podría sustraerse al contrato antes de cometer un delito para evitar la pena (Humboldt, 1988: 155-156).



No obstante, respecto de la proporcionalidad, para Schopenhauer, a diferencia de Beccaria,<sup>445</sup> ésta tiene que ser incrementada por un plus; los contramotivos del código penal no pueden limitarse a equipararse a los beneficios de la pena, dejando la balanza en equilibrio, sino que la prevención e intimidación requieren de un contrapeso decisivo a favor de la ley penal. Más aún cuando el código penal nunca puede agotar las posibilidades de los delitos y siempre va a la zaga de la mente del criminal. Además, cabe recordar el determinismo de fondo que sustenta esta teoría penal y que condiciona que el código penal sea un catálogo de motivos lo suficientemente fuertes como para convencer a la voluntad de no arriesgarse a delinquir.

Según Jean-Claude Wolf, la tesis de la proporcionalidad supone una especie de contrapeso al prevencionismo de Schopenhauer y se pueden producir conflictos entre ambas tesis, especialmente respecto al problema de la pena de muerte (Wolf, 1997: 79). Por una parte, puede que la pena sea proporcional, pero que no sea suficientemente intimidatoria, como argumenta Beccaria para criticar la pena de muerte; pero por otra, y éste es el peligro que afecta, a mi juicio, a la teoría de Schopenhauer, que la pena sea intimidatoria, pero no proporcional, pues puede que esté orientada más a la cuestión de la prevención y su utilidad que a la administración de la justicia como tal.<sup>446</sup>

Aquí entra de nuevo uno de los axiomas sobre el concepto de pena que sostiene Schopenhauer: la pena se impone para *ne peccetur*, no *quia peccatum est*, para impedir que se delinca en un futuro, no por la acción pasada. Pero precisamente Anselm von Feuerbach, uno de sus referentes en el tema del derecho penal, sostiene que hay que distinguir entre la amenaza penal y la imposición de la pena, de modo que el código penal amenaza para que no se delinca (*ne peccetur*), pero se impone y castiga porque se ha delinquido (*quia peccatum est*) (Cattaneo, 1986: 102);<sup>447</sup> esta distinción no sería tenida en cuenta por Schopenhauer, que quiere criticar cualquier posición de la pena como

---

<sup>445</sup> Sobre el tercer criterio propuesto por Schopenhauer, Beccaria lo considera atenuante, cuanto más difícil sea de probar o descubrir el delito, menos fuerte ha de ser la pena, a causa de la falibilidad de las pruebas (Beccaria, 1989: 98).

<sup>446</sup> En el mismo sentido Cattaneo, 1986: 107.

<sup>447</sup> En este punto Feuerbach se basa en H. Grocio (Feuerbach, 1972: 113).

compensación, como la que sostienen Kant y Hegel,<sup>448</sup> pero su insistencia en la prevención le hace perder de vista que la pena se inflige no principalmente para evitar que se repita en el futuro, sino para no dejar sin sanción una injusticia cometida. En este sentido, las siguientes palabras de Hegel criticando el prevencionismo de A. von Feuerbach podrían aplicarse a Schopenhauer:

«La teoría de la pena de Feuerbach funda la pena en la amenaza y opina que si a pesar de ella ocurre un delito, la amenaza debe cumplirse porque el delincuente ya la conocía previamente. Pero ¿qué sucede con el carácter jurídico de la amenaza? Esta teoría no supone que el hombre es libre y quiere obligar por la representación de un perjuicio. El derecho y la justicia deben, sin embargo, tener su lugar en la libertad y la voluntad y no en la falta de libertad a la que se dirige la amenaza. Con esta fundamentación de la pena se actúa como cuando se le muestra un palo a un perro, y el hombre, por su honor y su libertad, no debe ser tratado como un perro. La amenaza, que puede sublevar al hombre y llevarlo a mostrar su libertad contra ella, deja completamente de lado la justicia».<sup>449</sup>

Así pues, la concepción del código penal preventivo como una amenaza intimidatoria parece obviar el problema central del que se había partido, la administración de justicia. Además, puede que la prevención del mal no se consiga meramente con el miedo y la intimidación que se propone la teoría penal de Schopenhauer; es decir, el contramotivo del código penal, si sólo se basa en el miedo, puede no ser suficiente, pues el miedo puede no tener una efectividad constante, sino tan sólo puntual (Foth, 1979: 172).

---

<sup>448</sup> Especialmente el §101 de los *Principios de la filosofía del derecho* (trad. de J. L. Vermal. Barcelona: Edhasa, 1999) plantea la necesidad de una equiparación de valor entre pena y delito; en el agregado a este párrafo se añade lo siguiente: «La represalia que se toma contra el delincuente tiene el aspecto de una determinación extraña, que no le pertenece, pero la pena sólo es, como hemos visto, una manifestación del delito, es decir, la otra mitad que la primera supone necesariamente. En un primer momento la compensación tiene en su contra que aparece como algo inmoral, como venganza, y puede valer de esta manera como algo personal. Pero lo que ejecuta la compensación no es lo personal sino el concepto mismo. *A mí me pertenece la venganza*, dice Dios en la Biblia, y cuando en la palabra compensación se quiera ver una ocurrencia particular de la voluntad subjetiva, se debe afirmar en cambio que su significado es el de una inversión contra sí misma de la propia figura del delito». Júzguese hasta qué punto la teoría penal de Hegel, basada en la compensación, no posee las características que Schopenhauer le atribuye a la justicia eterna, es decir, la identidad entre delito y pena, siendo ambas sólo dos caras de un mismo fenómeno (como el criminal y la víctima en la identificación última de Schopenhauer).

<sup>449</sup> G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. de J. L. Vermal. Barcelona: Edhasa, 1999, §99, p. 186-187.

No obstante, la diferencia última concierne al problema de la libertad de la voluntad: de la argumentación hegeliana se desprende que ésta es una tesis última, que implica una diferenciación específica del ser humano, y que se enfrenta de forma irreconciliable con el determinismo de Schopenhauer. No es baladí reseñar aquí que precisamente esta cuestión de la libertad de la voluntad como indeterminación ante unos motivos externos, postura no aceptada por Schopenhauer, fue uno de los puntos de discusión que Hegel planteó en el examen de habilitación de Schopenhauer en la Universidad de Berlín, donde intentó refutar precisamente el papel determinante de los motivos externos en la teoría schopenhaueriana de la acción.<sup>450</sup> Ésta sería, por tanto, la clave de bóveda del problema del derecho penal; aparentemente una cuestión tan propia de la jurisprudencia como la de la pena remite de forma inmediata al problema de la libertad, para el que la metafísica del idealismo postkantiano no tuvo una respuesta contundente y definitiva, y en el caso de Schopenhauer, altamente problemática, como se vio al desarrollar su teoría del carácter.<sup>451</sup>

Otro de los puntos principales de discusión que afecta al núcleo de la teoría penal es el del estatuto, natural o positivo, del derecho a castigar; si bien esta dualidad tiene una relevancia limitada, el hecho de atribuirle uno u otro estatuto tiene consecuencias internas en la filosofía del derecho y no queda muy claro cuáles son los factores decisivos que justifican una u otra opción. Quizá pudiera plantearse que la opción de atribuirle uno u

---

<sup>450</sup> El diálogo entre Schopenhauer y Hegel a propósito de la teoría de la acción aparece en G, 47, aunque allí el ejemplo animal no fue el de un perro, sino el de un caballo (ver también Hübscher, 1980, donde analiza este encuentro entre Hegel y Schopenhauer). La polémica estaba centrada en la distinción entre causa, estímulo y motivo por parte de Schopenhauer y el problema de atribuir un cierto nivel de entendimiento a los animales, con lo que Hegel no estaba de acuerdo.

<sup>451</sup> Bauer, defensor de la pena como resocialización o reinserción, ha hecho notar el fondo filosófico del debate penal en Alemania en referencia a esta misma cuestión y señaló que el punto final del problema en Schopenhauer y en parte del idealismo alemán, como la cuestión del acto inteligible, no es decidible racionalmente (Bauer, 1968: 14 y 19-20). Asimismo ha resaltado que Schopenhauer pasa por alto la cuestión de las condiciones sociales en su reflexión sobre el derecho penal y sólo considera la cuestión del carácter y su reacción ante unos motivos determinados (Bauer, 1968: 28). También Sartorelli critica la ceguera de Schopenhauer respecto a la regeneración moral del reo (Sartorelli, 1951: 104). Hoerster reivindica la filosofía penal de Schopenhauer y critica este intento de Bauer de abogar por la teoría de la reinserción social: esto muestra la presencia de Schopenhauer en el debate sobre las teorías penales en la Alemania Occidental de los años 60 y 70 del pasado siglo. Por su parte, Foth también ha llamado la atención sobre el supuesto metafísico del derecho penal, a saber, la libre autodeterminación de los individuos y las dificultades que ello supone y que en la mayoría de casos son excluidas de la reflexión jurídica por no considerarse competencia del derecho ni de la criminología (Foth, 1979: 150). Por otra parte, Wassermann ofrece un balance de perfil bajo, restando importancia a la influencia de Schopenhauer sobre el pensamiento de los juristas profesionales (Wassermann, 1987: 301-303).

otro estatuto dependería del objetivo que cada teórico quisiera que cumpliera el derecho a castigar tal y como lo plantea en su sistema.

En el caso de Schopenhauer queda claro que el derecho de castigar es monopolio del Estado, es un derecho positivo que ningún particular puede arrogarse; sin embargo, ello no es óbice para que exista un derecho a la legítima defensa que Schopenhauer concreta, como ya hemos mencionado, en un derecho de coacción y un derecho a mentir como respuestas ante el sufrimiento de una injusticia. En alguna ocasión Schopenhauer ha matizado esta tesis (nota a MS, 110) aduciendo que en el estado de naturaleza uno posee una especie de derecho de amenaza y castigo, pero esto entraría dentro de la situación natural en la que cada uno tendría que defenderse de los demás sin poder recurrir a una autoridad legítima.

Esta tesis sobre el derecho es la misma que sostuvo Hobbes en el cap. XXVIII de su *Leviathan*: todo individuo tiene derecho a defenderse de la agresión de otro, incluso en el estado social, pues renunció al derecho de proteger a otro, no a sí mismo. De manera que «por eso es manifiesto que el derecho que la comunidad (aquel o aquellos que la representan) tiene de castigar no se basa en ninguna concesión o donación de los súbditos»,<sup>452</sup> pero también añade Hobbes que precisamente sólo el hecho de abandonar el derecho absoluto que tenían cada uno de los individuos en el estado de naturaleza es lo que permite a la comunidad detentar ese derecho de castigo: es decir, el derecho de castigo es un derecho positivo, no se adquiere por una donación previa, sino que sólo es posible por la renuncia a un derecho natural previo que identificaba el derecho de cada uno con el poder de que disfrutaba.

Así pues, tanto Hobbes como Schopenhauer intentan hacer compatibles el derecho positivo de castigar con el derecho natural de la legítima defensa de cada cual; pero topamos con que esto implica también la imposibilidad de respuesta de los ciudadanos como sociedad frente a un exceso del Estado. Se trata, pues, del derecho de resistencia que Schopenhauer niega a la ciudadanía más por su silencio al respecto que por alguna argumentación desarrollada.<sup>453</sup> La cuestión es que, por ejemplo, A. von Feuerbach en el

---

<sup>452</sup> Hobbes, 1996: cap. XXVIII, §2, 205-206 [162].

<sup>453</sup> Véase el análisis de R. Neidert (Neidert, 1966: 1-4), y en general toda su tesis, dedicada a esta cuestión del derecho de resistencia. La negativa de Hobbes a tal derecho es explícita en tanto que supone una ruptura del pacto social como tal y una declaración de guerra (Hobbes, 1996: cap. XXVIII, §23).

*Anti-Hobbes*, libro citado en varias ocasiones por Schopenhauer, defiende que el derecho penal es un derecho natural y que este mismo derecho es el que posibilita una respuesta ciudadana contra la acción del Estado, es decir, admitir que el derecho de castigar es un derecho natural conlleva un derecho de resistencia (Feuerbach, 1972: 114), incluso de coacción y rebelión frente al Estado en el caso de Feuerbach, dirigido en este caso contra el jurista tradicionalista Friedrich von Gentz.<sup>454</sup>

Algo semejante ocurriría, aunque con diferente intencionalidad, en el caso de otro jurista que también inspira a Schopenhauer, Hugo Grocio, a quien también remite A. von Feuerbach, pues Grocio considera que el derecho de castigo deriva de la ley natural y, por tanto, se puede utilizar contra aquellos que ofendan a la naturaleza, justificando así, no la rebelión contra gobiernos injustos, sino la guerra justa contra bárbaros y salvajes, en contra de la opinión de los juristas hispanos como Vitoria o Molina (Grocio, 2005: cap. XX), pues en sus sociedades no rige ningún derecho positivo, ya que no poseen una institución estatal como las naciones europeas (Grocio, 2005: 492).

En definitiva, la cuestión del estatuto natural del derecho penal tiene implicaciones en otros ámbitos del derecho (Feuerbach y el derecho de resistencia, Grocio y la guerra justa), pero en el caso de Schopenhauer su definición como derecho positivo va a mantener estas posibilidades dentro del margen de la institución del Estado, de modo que se cierra una posible vía de configurar un mecanismo de defensa ante el protector mismo, posibilidad que desarrolla Feuerbach.

Para concluir, la última cuestión que quisiera abordar en relación con la filosofía penal de Schopenhauer corresponde a la institución judicial como tal. Se trata, ciertamente, de una cuestión accesoria, pero sin embargo la argumentación al respecto deja traslucir algunas ideas que, me parece, ayudan a entender el todo de su teoría penal e incluso de su filosofía política en general. Se trata de la crítica a la institución del jurado popular, adoptado de Inglaterra en algunos Estados alemanes de la época.

---

<sup>454</sup> Gentz, luego asesor de Metternich, mantuvo una fuerte polémica con Kant sobre el famoso tópico de si lo válido en la teoría era o no válido para la práctica. Precisamente en este punto como en otros, Schopenhauer abandona el liberalismo de Feuerbach y se acerca a las tesis tradicionalistas de Gentz respecto a la respuesta frente al Estado. Es curioso observar que la polémica de Gentz contra Kant permite referir tanto a Humboldt, quien aborda la cuestión en el último capítulo de su libro sobre el Estado, como a P. J. A. von Feuerbach y Schopenhauer, sobre quien influyó el *Anti-Hobbes* de Feuerbach.

En primer lugar, Schopenhauer argumenta que este tipo de instituciones surgen en una determinada sociedad y que responden a su historia y costumbres, no pudiéndose tomar como algo desligado de sus raíces culturales. Pero, en segundo lugar, y esto es más importante, si con ello se pretende superar la posible parcialidad de los jueces por pertenecer a una clase social alta, Schopenhauer explica que es más de temer la parcialidad de aquellos de la misma clase social, asumiendo que la mayoría de los acusados son de las clases bajas. La crítica de Schopenhauer se basa, sobre todo, en su desconfianza en el pueblo (razón última de su apología de la monarquía), es decir, en su aristocratismo, pues explica que el juez no tiene ningún interés en inmiscuirse en las cuestiones juzgadas, sino tan sólo mantener su reputación y honorabilidad, garantías de imparcialidad. Además, esta institución podría suponer que las clases inferiores juzgaran cuestiones que afectaran a la seguridad del Estado y la prensa, con lo cual, dice Schopenhauer, se pondría a las ovejas en manos del lobo, aunque más bien lo que está criticando es cualquier posibilidad de que se produzca algo así como una posible concesión de poderes más allá de los límites del Estado, con el fin de evitar cualquier atisbo de resistencia ante el poder estatal. De nuevo, en la administración de justicia emerge su desconfianza ante las clases no privilegiadas y la negativa a la concesión de cualquier derecho que pueda suponer la más mínima limitación al poder del Estado, que con el pretexto de mantener la seguridad se arroga todos los poderes que en un principio había dividido.

Con esto hemos finalizado la cuestión del derecho penal y pasamos ya al último epígrafe de este apartado, dedicado al derecho internacional.

e) El problema de la guerra y el derecho internacional (§42)

La cuestión del derecho internacional o derecho de gentes no es propiamente un tema que Schopenhauer haya abordado de forma especialmente significativa, pero sí que encontramos algunas referencias a esta problemática que pueden ayudarnos a hacernos una composición de lugar más o menos aproximada de su reflexión al respecto. Ciertamente, cuando Schopenhauer comenta algunas de las cuestiones propias del derecho de gentes no remite ni a Grocio, ni a Vitoria, pero la ausencia de referentes

clásicos no es total en la medida en que sí aparecen Hobbes y Maquiavelo, a los que utiliza para analizar alguna situación de la historia contemporánea.

Téngase en cuenta que Schopenhauer vive la Revolución francesa siendo un niño, su juventud transcurre durante el período napoleónico y la Restauración viajando por Europa,<sup>455</sup> y vive de cerca las revoluciones liberales de 1830 y 1848, un período en el que también se produce la independencia de las colonias españolas en América, las tensiones en China y Estados Unidos, o la independencia de Grecia. El contexto alemán tras el Congreso de Viena de 1815 por el que se restauran diversas monarquías en Europa era el de decenas de pequeños principados que quedaban bajo la tutela del Imperio Austríaco y Prusia,<sup>456</sup> pero la situación era bastante inestable tanto a nivel interno (movimientos demócratas y liberales) como por la relación con otros países en pugna por la expansión colonial.

En este contexto, Schopenhauer parte de una idea de raigambre hobbesiana; así como la fuerza del Estado logra imponer el derecho positivo dentro de sus fronteras, en el ámbito internacional, cualquier intento acaba fracasando por falta de una institución coactiva semejante. Los ensayos de una paz equilibrada, bien desde un horizonte federativo y republicano como el de Kant, bien sean inspirados en la *Realpolitik* conservadora de Gentz y Metternich, no llegan a buen puerto. El derecho de gentes no es más que la continuación del derecho natural:

«Éste, en el fondo, no es otra cosa que el derecho natural en el único ámbito de su aplicación práctica que le queda, a saber, entre pueblo y pueblo, donde él solo tiene que reinar, porque su hijo más fuerte, el derecho positivo, puesto que necesita un juez y un ejecutor, no se puede hacer valer. De acuerdo con esto, este derecho de gentes consiste en un cierto grado de moralidad en la relación de los pueblos entre sí, cuyo mantenimiento es una cuestión de honor para la humanidad.

---

<sup>455</sup> Durante este viaje el joven Schopenhauer pudo ver a Napoleón en París, aunque más impacto le causó contemplar la miseria de los condenados a galeras en el arsenal de Toulon, base naval francesa; según algunos comentaristas, por ejemplo, Lütkehaus, esta experiencia en su juventud le impulsó a considerar la miseria y maldad de la humanidad. También se puede ver el horror ante la Revolución francesa en sus *Reisetagebücher*, pág. 151.

<sup>456</sup> De hecho, Schopenhauer consideraba que si Alemania quería conseguir estabilidad y unidad política ante las injerencias francesas, la corona imperial tendría que alternarse entre Prusia y Austria, para evitar las fricciones entre estas dos potencias. La soberanía de los pequeños estados alemanes no sería más que una ilusión que impediría su independencia de potencias extranjeras. Hay que reseñar que esta opinión de Schopenhauer aparece en la edición de Frauenstädt, Hübscher y, por ende, en la de Löhneysen, pero no en la de Lütkehaus, edición según la última revisión del propio Schopenhauer.

El tribunal de los procesos motivados por este derecho es la opinión pública» (WWV, II, §47, 691).

No obstante, ¿hasta qué punto es posible esa ‘moralidad’ entre los pueblos? Si la moralidad se basa en el sentimiento de compasión, fundamento de la caridad y la justicia, las virtudes principales de la ética de Schopenhauer, ciertamente él mismo reconoce que el derecho de gentes fracasa y deja en mal lugar el honor de la humanidad. Pese a todo, Schopenhauer parece confiar en la opinión pública como tribunal. Ello sería posible porque, de acuerdo con su perspectiva, los conceptos de justicia e injusticia serían innatos a toda la humanidad, de modo que ejemplificarían la condición de cualquier crítica o respuesta violenta a comportamientos injustos: muestra de ello serían los conflictos con pueblos colonizados por la comisión de injusticias en las transacciones comerciales.<sup>457</sup>

En clara polémica con Hobbes y Spinoza por entender que el derecho natural se identifica con el poder,<sup>458</sup> Schopenhauer admite que el derecho de fuerza se instaura en las relaciones políticas internacionales:

«Mientras que este concepto de derecho es abolido en el mundo civil, así en la teoría como en la praxis; en el mundo político sólo es abolido en el primer sentido: *in praxi* es válido aquí incesantemente,<sup>F</sup> como lo muestra el hecho de que recientemente ha recibido una espléndida

---

<sup>457</sup> «Todos los *salvajes* conocen el derecho y la injusticia; cierto es que *in abstracto* quizá no sepan decir mucho sobre ello, pero desde el sentimiento, de manera inmediata, como se suele hablar, diferencian derecho e injusticia perfectamente, incluso a veces con gran finura y precisión. Esto se muestra cotidianamente en su trato con la tripulación de barcos europeos, en el intercambio con ellos, en los contratos que se cierran al respecto, en las visitas que hacen a los barcos. Son atrevidos y confiados si tienen el derecho de su parte, por el contrario, temerosos si el derecho no está de su lado. En las controversias que van sucediendo se pueden contentar con una compensación justa; por el contrario, con un comportamiento arbitrario e injusto se les provoca a la guerra» (MS, 102).

<sup>458</sup> «Pues como el derecho de protegernos según queramos proviene de nuestro peligro, y nuestro peligro proviene de nuestra igualdad, es más conforme a razón, y más seguro para nuestra conservación, usar nuestra ventaja presente para amonestar y someter a otros antes de que crezcan y se hagan fuertes, se libren de nuestro poder y traten de obtenerlo para ellos otra vez mediante un combate de cuyos resultados no podemos estar ciertos. [...] De lo cual podemos deducir como corolario que, en el estado natural de los hombres, *un poder seguro e irresistible da derecho de dominio y gobierno sobre quienes no pueden resistir*; hasta tal punto que a la omnipotencia que de aquí surge va anejo, esencial e inmediatamente, el derecho de hacer todo lo que puede hacerse» (Th. Hobbes, *De Cive*. Trad. de Carlos Mellizo. Madrid, Alianza, 2000, p. 64).

<sup>F</sup> [Nota de Schopenhauer en la edición de Hübscher]: «Las consecuencias de la negligencia de esta regla ahora las vemos incluso en China: rebeldes desde el interior y europeos desde el exterior; y el reino más grande del mundo ha quedado indefenso y ha de expiar la falta de haber cultivado únicamente las artes de la paz y no también las de la guerra. Entre los efectos de la naturaleza creadora y los de los humanos existe una analogía característica, pero no casual, sino que descansa en la identidad de la voluntad en ambos.



confirmación en la raza de los norteamericanos contra México,<sup>459</sup> aun cuando dicha confirmación se superase todavía más con las primeras razias de los franceses sobre toda Europa bajo el mando de su capitán Bonaparte» (PP, II, 9, §124, 221).

Tanto en el caso de los Estados Unidos como en el de Francia, Schopenhauer considera que la motivación es la de conseguir un poder y beneficios económicos sobre otros territorios como se recogería en la cita de Voltaire en la nota F del propio autor: en la guerra el objetivo es robar. En modo alguno se plantea la posibilidad de una astucia de la razón, de un progreso moral mediante la guerra, en estos textos. Más bien al contrario, en esa nota añadida (nota F) en la edición de Hübscher a este mismo texto, Schopenhauer remite al caso de China y sus relaciones con las potencias europeas y Estados Unidos: la apertura comercial de China habría acabado con un intento de colonización por parte de los extranjeros. La simpatía por el país asiático se declara en la nota así como en el texto que dedica a la “Sinología” en *Sobre la voluntad de la naturaleza*, y no entra a considerar de forma crítica la propia política china tanto a nivel interno como en relación con sus vecinos asiáticos. En cualquier caso, Schopenhauer sostiene una posición de crítica hacia los intentos de colonización y conquista de territorios como los sufridos por China o México. Ahora bien, ante tal actitud Schopenhauer argumenta que es más honesto admitir de forma realista y cínica la pretensión de dominio sobre un determinado territorio que intentar encubrir este objetivo con mentiras:

«Pero ahora tales conquistadores debieran, en vez de embellecer el asunto con mentiras públicas y oficiales, que aún indignan más que la cosa misma, encomendarse libremente y sin tapujos a la doctrina de Maquiavelo. De ésta se desprende, a saber, que mientras que entre individuos, y en la

---

Después de que hubieran aparecido en el conjunto de la fauna los animales que se alimentan del mundo vegetal, aparecieron finalmente y necesariamente entre todas las clases de animales los animales de presa, para vivir de los primeros. [...] Estos animales de rapiña del género humano son los pueblos conquistadores, que vemos actuar por todas partes desde los tiempos más antiguos hasta los más recientes, con suerte cambiante; según sus correspondientes logros y fracasos se nos proporciona la materia de la historia universal; por ello, tiene razón Voltaire al decir: «*Dans tous les guerres il ne s'agit que de voler*» [«En todas las guerras no se trata más que de robar», *La pucelle*, cap. 19]. Que se avergüenzan de este asunto se deduce de que todo gobierno proclama bien alto no querer tomar las armas nunca más que en caso de autodefensa».

<sup>459</sup> La guerra entre México y los Estados Unidos tuvo lugar entre 1846 y 1848, tras la independencia de Texas (1835) y su adhesión a los Estados Unidos en 1845. Después de la guerra, Estados Unidos se anexionó los territorios hoy correspondientes a los estados de Texas, California, Nuevo México, Arizona, Nevada, Utah y partes de Wyoming y Colorado. Entre los opositores más destacados a esta guerra contra México se encontraron Thoreau y Emerson.

moral y en la teoría del derecho referida a éstos, el principio *quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*<sup>460</sup> vale incondicionalmente; por el contrario entre pueblos y en la política vale el principio inverso: *quod tibi fieri non vis, id alteri tu feceris*<sup>461</sup>» (PP, II, 9, §124, 221).

La concepción del derecho de gentes que expone críticamente Schopenhauer está bastante alejada de la moralidad en la medida en que se plantea que los Estados ven en los demás una amenaza constante y que el principio que debería regir el comportamiento en este ámbito de la política es el inverso al de la moral: hacerle al otro lo que no quieres que te haga a ti. En cierto modo, la doctrina de la prevención en la teoría penal parece que se extrapola al ámbito del derecho internacional, aunque en este caso Schopenhauer más que exponer su posición, describe la situación de hecho con la que se encuentra en desacuerdo.

Sin embargo, hay un tema en principio secundario que puede ayudar a completar este esbozo sobre el derecho de gentes. Se trata de la consideración de la cuestión judía. La obra de Schopenhauer está plagada de referencias negativas hacia el judaísmo, la mayoría de ellas referidas a su optimismo, a su monoteísmo y relacionadas con temas religiosos y filosóficos (representación de un Dios cruel, antropocentrismo, numerosas críticas a Spinoza, etc.). Hasta cierto punto se podría hablar de antisemitismo intelectual en su obra;<sup>462</sup> ahora bien, el mejor amigo de su juventud era judío y también lo era Frauenstädt, su principal discípulo y luego editor de sus obras. La complejidad del tema en sí nos llevaría muy lejos, pero me referiré tan sólo a un par de ideas al respecto.

En primer lugar, Schopenhauer considera que los judíos como tales no son propiamente miembros de una comunidad religiosa específica, sino que son más bien un pueblo, una nación, a la cual le es inherente una forma religiosa propia, el monoteísmo. Esta primera afirmación puede ser controvertida, pero parte del reconocimiento de que el pueblo judío es una nación sin Estado, que vive disgregada en diferentes lugares del

---

<sup>460</sup> «Lo que no quieras que te hagan, no lo hagas a otro».

<sup>461</sup> «Lo que no quieras que te hagan, házselo a otro».

<sup>462</sup> H. W. Brann habla de “antisemitismo metafísico”, centrado sobre todo en la crítica del optimismo del judaísmo, aspecto que no empañaba el hecho de que muchos de sus discípulos y amigos fuesen judíos. Sobre el problema del antisemitismo, véase el análisis crítico de la lectura que Hitler hizo de Schopenhauer por parte de Weimer (2003) y el estudio monográfico de H. Brann, *Schopenhauer und das Judentum*. Bonn: Bouvier, 1975, quien defiende que más bien el sentimiento era de atracción y puede que de envidia intelectual hacia Heine y Spinoza. Véase la reseña de A. Hübscher sobre este estudio, citada en la bibliografía (Hübscher, 1975).

mundo y que tiene mayor solidaridad entre sus miembros que entre judíos y ciudadanos de un Estado convencional:

«Los judíos no tienen ninguna confesión: el monoteísmo pertenece a su nacionalidad y su constitución, y entre ellos se entiende por sí mismo. Bien entendidos judaísmo y monoteísmo son conceptos intercambiables» (PP, II, 9, §132, 239).

Pese a lo vago de esta definición, en segundo lugar, cabe tener en cuenta que la finalidad de Schopenhauer es conceder a los judíos los mismos derechos que podría tener un extranjero residente en un país determinado. Partiendo de que son una nación sin Estado, Schopenhauer excluye la posibilidad de reconocerlos como miembros de un Estado que no sea el suyo propio inexistente, con la consiguiente merma de derechos; tan sólo se les pueden reconocer los derechos civiles derivados del derecho natural, pero no los derechos políticos de participación, de manera que son considerados ciudadanos pasivos:

«La justicia exige que los judíos disfruten con otros de iguales derechos civiles; pero concederles tomar parte en el Estado es absurdo. Son y siguen siendo un pueblo extranjero y oriental, por ello tienen que considerarse siempre sólo como extranjeros residentes» (PP, II, 9, §132, 240).

Esta discriminación hacia el pueblo judío constituye una forma de antisemitismo que pretende disolver las comunidades judías y al pueblo judío como tal mediante la asimilación; la propuesta de Schopenhauer para evitar los conflictos sociales y políticos relativos a la cuestión judía es la de fomentar los matrimonios mixtos para que se produzca un abandono de la metafísica religiosa propia de los judíos y se asimilen a la cultura de los Estados donde residen.<sup>463</sup>

El caso del pueblo judío como nación sin Estado, además de indicar una consecuencia más del antisemitismo intelectual de Schopenhauer, ofrece un ejemplo de la limitación del derecho de gentes frente al derecho político: la participación en los derechos políticos de la comunidad no se podría conceder a los miembros de otro Estado,

---

<sup>463</sup> Véase un análisis comparativo de esta propuesta en Weimer, 2003: 164.

sino que tendría que limitarse a los derechos civiles derivados del derecho natural (libertad de pensamiento, opinión, religión, propiedad, etc.).

De este modo, pasamos ahora a tratar dos temáticas que complementan los aspectos de la filosofía política aquí comentados, la filosofía de la historia y la de la religión.

### 3. Los “centauros conceptuales”: filosofía de la historia y de la religión (§43)

Schopenhauer utilizó la expresión de “centauro” para referirse a la filosofía de la religión como disciplina que intentaba descifrar el sentido alegórico contenido en la religión como tal; el objetivo de su ataque era tanto Hegel como su profesor Schleiermacher, con quien mantuvo serias diferencias ya desde sus tiempos de estudiante en la Universidad de Berlín.<sup>464</sup> La misma expresión, “centauro conceptual”, la utilizó años después Jakob Burckhardt para referirse a la filosofía de la historia hegeliana en sus famosas e influyentes *Reflexiones sobre la historia universal*, en las que se reconocía deudor de las consideraciones de Schopenhauer respecto a la labor del historiador.

En lo que sigue trataré de mostrar en qué sentido y hasta qué punto es problemático el estatuto de ambas disciplinas y las implicaciones de éstas para la teoría política y del derecho.

#### 3.1. El balance crítico de la filosofía de la historia (§44)

«El progreso es el sueño del siglo XIX como la resurrección de los muertos fue el del siglo X; cada época tiene el suyo» (G, 362).

La desconfianza de Schopenhauer respecto a cualquier mentalidad progresista es bien conocida: su pesimismo le impediría pensar que la humanidad se encuentra en un progreso constante hacia mejor.<sup>465</sup> También tengamos presente la insistencia en la

---

<sup>464</sup> En HN, II se puede consultar alguno de los cuadernos de notas de Schopenhauer, y en el de las clases de Schleiermacher, la oposición está bastante marcada, como ha señalado Regehly en su artículo sobre Schopenhauer como oyente en clase de Schleiermacher (Regehly, 1990).

<sup>465</sup> Schmidt, 2002: 190. Alfred Schmidt también plantea una vinculación de Schopenhauer con una Ilustración escéptica, dado que uno de sus referentes es Voltaire y su crítica a Leibniz. La tesis que vincula

atemporalidad de la filosofía de Schopenhauer en general, desde su metafísica y su epistemología hasta su teoría de la naturaleza. Todo esto lo desmarcaría de la mayoría de autores que habrían intentado encontrar un nexo de articulación entre derecho, moral y política por medio de la reflexión sobre la historia. Ciertamente esta consideración negativa de la historia le habría valido numerosas críticas, como la de Rudolf Haym, quien al poco de la muerte de Schopenhauer, hacia 1863, criticó «*la total infravaloración de lo histórico*» (Haym, 1955: 149), o la posterior de Spengler, apuntando también en la misma dirección al señalar que Schopenhauer «sólo habla de la historia con desprecio» (Spengler, 2007: 9).

Al respecto, hemos de tener en consideración la tesis de Philonenko según la cual Schopenhauer, a diferencia de Kant y Fichte, ya no concede una especial primacía a la racionalidad práctica, ni mucho menos tiene una intencionalidad prescriptiva, de tal manera que el tránsito de la ética y el derecho a la historia política sería imposible: lo patológico, en el sentido del conjunto de las pasiones, emociones y sentimientos, en definitiva la voluntad, no sería modelable a gran escala, por lo que la única actitud que cabría ante los acontecimientos históricos, una comedia absurda, sería la resignación (Philonenko, 1989: 234 y ss.).

Pero esta actitud tan crítica respecto a la filosofía de la historia también lo distanciaría, según Georg Simmel, de su discípulo póstumo más destacado, F. Nietzsche. En sus conferencias sobre *Schopenhauer y Nietzsche* Simmel señala que el desprecio por la afirmación de la voluntad de vivir que se manifestaría en la historia no podría ser compartida por un pensamiento como el nietzscheano, quien critica en su madurez la falta de sentido histórico y de sensibilidad hacia el devenir por parte de gran parte de la filosofía, crítica que alcanzaría de pleno la posición de Schopenhauer (Simmel, 2004: 207 y ss). Pese a las críticas de juventud a la historia como disciplina que ha de ponerse al servicio de la vida, el desarrollo de la obra de Nietzsche se entiende como una crítica y

---

a Schopenhauer con la Ilustración es propia de la lectura de Horkheimer y Schmidt la desarrolla en su artículo «Schopenhauer als Aufklärer» (Schmidt, 1996). En un sentido semejante, aunque centrado en la herencia kantiana, R. Rodríguez Aramayo, 2005. Por otra parte, Ana I. Rábade propone una sugerente interpretación de la herencia kantiana de Schopenhauer: su oposición a la idea de progreso se sostendría sobre todo en su ontología esencialista, también inspirada en la posición de Kant, de tal modo que Schopenhauer representaría un giro de Kant contra sí mismo (Rábade Obradó, 1989: 45).

una propuesta de análisis que considera el devenir como objeto de estudio mediante el método genealógico.

Así pues, *prima facie* tanto a diferencia de sus contemporáneos como de Nietzsche, Schopenhauer parece adoptar una posición ajena a la historia y en lo que sigue mostraré que es así a grandes rasgos, aunque después matizaré esta imagen que sirve de fundamento a las tesis de Philonenko y Simmel. Para llevar a cabo la exposición de la crítica de Schopenhauer a la historia haré referencia a los diferentes aspectos de su filosofía, metafísico, ético, epistemológico y estético, emulando así la cuádruple división de la filosofía schopenhaueriana en WWV.

Desde un punto de vista ontológico, ¿a qué tipo de realidad remite el discurso de la historia? En el caso de Schopenhauer es claro que se trata del mundo de los fenómenos, pues la cosa en sí queda reservada para un conocimiento intuitivo especial y las ideas, tercer ámbito entre lo en sí y lo fenoménico, es propio de las artes. La división kantiana entre el fenómeno y la cosa en sí es radicalizada por Schopenhauer, hasta el punto de criticar a Kant por no haber descartado de forma suficiente un nexo causal entre la cosa en sí y el fenómeno; la perspectiva de Schopenhauer negaría este uso trascendente del principio de causalidad y se enfrentaría a las filosofías de la historia que pretenderían «aprehender el mundo *históricamente*» (WWV, I, §53, 360), remontando ese curso causalmente, aplicando el principio de razón allí donde no sería posible. En última instancia estas filosofías no ofrecerían más que una cosmogonía e intentarían suturar la escisión kantiana mediante un paso de lo sensible a lo inteligible, paso que el propio Kant habría postulado al inicio de «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita».<sup>466</sup>

«Nuestra filosofía, entonces, afirmará esta misma *inmanencia*, como en toda nuestra consideración hasta el momento: en contra de la gran doctrina de Kant, no pretenderá utilizar las formas del fenómeno, cuya expresión general es el principio de razón, como trampolín para mediante ellas

---

<sup>466</sup> «Cualquiera sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la *libertad de la voluntad*, sus manifestaciones *fenoménicas*, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos de la naturaleza, por las leyes generales de la Naturaleza. La historia, que se ocupa de la narración de estos fenómenos, nos hace concebir la esperanza, a pesar de que las causas de los mismos pueden yacer profundamente ocultas, de que, si ella contempla el juego de la libertad humana en *grande*, podrá descubrir en él un curso regular» (I. Kant, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», *Filosofía de la historia*. Trad. de E. Imaz. México, D.F.: FCE, 1997).

sobrevolar el fenómeno, lo único que le proporciona significado, y aterrizar en el terreno ilimitado de las ficciones vacías» (WWV, I, §53, 359).

De este modo, el uso del principio de razón (cuestión epistemológica) limita el ámbito de aplicación de éste a lo fenoménico, al devenir cambiante del mundo que se manifiesta siempre como lo mismo, pero de otro modo (*eadem sed aliter*). En consecuencia, la historia está condenada a ser un discurso sobre una realidad que se revela como carente de sentido, absurda (Rosset), y ella misma parece convertirse en un discurso sin sentido dado el marco metafísico que propone Schopenhauer.

Avanzando un paso más, si resulta que la historia refleja el continuo devenir de la afirmación de la voluntad en sus múltiples formas, entonces parece encontrarse en las antípodas de la ética ascética que defiende Schopenhauer: la historia ofrecería el ejemplo negativo de lo que él quiere superar. Así pues, cualquier ensayo como el kantiano, o más aún el hegeliano, de conectar historia y moralidad son sometidos a una dura crítica en tanto que la historia no ofrecería para Schopenhauer ningún claro indicio de un progreso moral de la humanidad. Además, cabe recordar el colectivismo inherente a la perspectiva de una filosofía de la historia, que suele centrarse en comunidades y grupos, punto de vista opuesto al nominalismo e individualismo de Schopenhauer,<sup>467</sup> que ya habíamos visto en acción respecto a la teoría del Estado y la política en general. Precisamente el modelo moral propugnado por Schopenhauer es el que la historia universal al uso dejaría completamente de lado:

«La historia universal guardará y tendrá que guardar silencio sobre las personas cuyo cambio es la mejor explicación, y la única suficiente, de este importante punto de nuestra consideración. Porque la materia de la historia universal es completamente diferente, incluso contrapuesta, a saber, no es la negación y abandono de la voluntad de vivir, sino precisamente su afirmación y manifestación en incontables individuos» (WWV, I, §68, 496).

---

<sup>467</sup> «Además, así como en la naturaleza sólo la especie es real y los *genera* son meras abstracciones, del mismo modo en el género humano sólo los individuos y su ciclo vital son reales, y los pueblos y sus vidas meras abstracciones» (WWV, II, §38, 514-515). Julio Quesada ha llamado la atención sobre la tensión entre platonismo y nominalismo en la filosofía de la historia de Schopenhauer; por una parte, admite la existencia de las ideas platónicas que son objeto del arte, pero en el caso de la historia no admite más que los individuos particulares (Quesada, 1990: 251-252). Nietzsche se muestra como discípulo de Schopenhauer también en este aspecto cuando enuncia uno de sus aforismos: «Un pueblo es el rodeo de la naturaleza para llegar a seis o siete grandes hombres. – Sí: y luego para obviarlos» (KSA, 6, JGB, §126, 110).

Por consiguiente, la imposible conexión entre historia y ética condena a la primera por no servir de ejemplo de la moral de la compasión ni de la ascética negadora de la voluntad, además de remitir a un sujeto colectivo inexistente para Schopenhauer, lo cual nos conduce al punto de vista epistemológico sobre el problema.

Si antes habíamos señalado que la historia corresponde al mundo fenoménico, en el cual impera el principio de razón y por tanto no se alcanza el conocimiento estético de las ideas ni el conocimiento intuitivo e intelectual propio del asceta, ahora hay que añadir que la historia ni siquiera logra el estatuto de ciencia para Schopenhauer.

En primera instancia, la historia no puede convertirse en una ciencia *sensu stricto* porque mientras que éstas articularían sus proposiciones mediante subordinaciones lógicas, subsumiendo casos en leyes generales o planteando hipótesis contrastables mediante experimentación empírica, la historia como discurso trataría de objetos particulares, concretos, de modo que sus proposiciones descriptivas no podrían subordinarse lógicamente unas a otras, sino tan sólo coordinarse, yuxtaponerse.<sup>468</sup> En el discurso histórico no podrían establecerse leyes generales (WWV, II, §38, 511-512): en él se trata de individuos particulares, mientras que las ciencias se definen como sistemas conceptuales que se ocupan de géneros y especies, de subsunción de casos y verificación de hipótesis. Si la historia cae en la tentación de considerarse una ciencia y generar conceptos abstractos, entonces produce esos conceptos vacíos que remiten a colectividades, con lo cual debilita su anclaje empírico y remite a abstracciones explicativas para las que no puede proporcionar leyes.

---

<sup>468</sup> Schmidt ha señalado que Schopenhauer no concede el estatuto de ciencia a la historia debido a su nominalismo estricto, pero también insiste en que está obcecado en un determinado modelo científico-natural: «Aquí se hace claro que, hablando de ciencia, Schopenhauer sigue prisionero en el esquema del pensamiento científico-natural. Se le escapa hasta qué punto los pretendidos hechos del historiador están mediados conceptual y científicamente, cuando afirma que las ciencias proporcionan conceptos mientras que la historia enumera meros hechos» (Schmidt, 2002: 197). Esto se trasladaría a su consideración de la historia como tal, ya que los motivos de fondo no serían sociales, políticos o económicos, sino principalmente impulsos psicológicos y biológicos: «Para Schopenhauer la historia no se produce a partir del proceso vital de la sociedad, a partir de la estructura dinámica de grupos social y económicamente condicionados, sino inmediatamente a partir de impulsos, deseos y pasiones de los individuos. Su historia política es una continuación de la zoología» (Schmidt, 2002: 197). La postulación de la voluntad como el fondo último de la historia conllevaría esta especie de naturalismo histórico. Una extrapolación análoga es la que plantea Schelling al proponer incluir la historia en el sistema de la naturaleza (PhGm, 299).



En la misma línea, la historia se encontraría en las antípodas de la reflexión filosófica, en la medida en que ésta se esfuerza en mostrar la identidad última de todo lo que ha sucedido, sucede y sucederá: el tono platónico de la crítica a la historia como saber de lo que deviene y nunca es se hace patente en el capítulo dedicado a la historia en WWV, II. La historia, por tanto, no podría trabajar con conceptos, propios de las ciencias, ni con las ideas, referentes de las disciplinas artísticas. Su anclaje en el tiempo, en el cambio, le impide alcanzar el grado de estabilidad ontológica que queda reservado para los conceptos científicos y las ideas del arte.<sup>469</sup>

Esto nos permite ocuparnos del último punto de vista desde el que abordar la crítica de la historia. La idea, referente de las obras de arte, es para Schopenhauer la forma de realidad más adecuada a la voluntad como esencia del mundo, y dentro del ámbito de estas ideas, la idea más cercana a ésta sería la del ser humano, concepción evidentemente platónica, aunque con alguna diferencia significativa como el papel del arte en la captación de esas ideas. Sin embargo, cuando Schopenhauer critica la historia como disciplina comparándola con las artes no remite a ningún tópico platónico de forma explícita, sino a la *Poética* de Aristóteles (1451a, 37 – 1451b, 7), donde explica que la poesía es más filosófica que la historia en la medida en que la poesía versa sobre cosas generales y que pueden ocurrir, y la historia se ocupa de lo particular y que ya ha sucedido:

«La revelación de aquella idea, que es el nivel supremo de la objetivación de la voluntad, la representación del ser humano en la serie conexas de sus esfuerzos y acciones es, por tanto, el gran asunto de la poesía. – Ciertamente que también la experiencia, así como la historia, conocen a los humanos; sin embargo, más a menudo *a los* humanos que *al* ser humano. [...] No obstante, esto último no queda excluido de ellas: sin embargo, cuando es la misma esencia de la humanidad lo que se nos presenta en la historia o en la propia experiencia, ocurre en tanto que nosotros hemos captado esta experiencia o el historiador aquélla con una mirada artística, poética, es decir, hemos captado la idea, no el fenómeno, la esencia interna, no las relaciones» (WWV, I, §51, 324-325).

---

<sup>469</sup> Una crítica semejante es la que había lanzado Schelling; si la filosofía se define kantianamente como el conocimiento a priori por medio de conceptos y la historia trata con hechos, de modo que no puede ser a priori, la filosofía de la historia como tal es imposible (PhGm, 304).

Este texto muestra que pese a que el historiador queda preso del principio de razón, puede lograr una mirada artística, algo propio según Schopenhauer de los historiadores antiguos,<sup>470</sup> capaces de revelar la esencia de la humanidad en sus descripciones de los personajes históricos, una mirada artística para el historiador que será lo que Nietzsche parece desarrollar en su segunda *Consideración intempestiva*.

De todos modos, la oposición entre la poesía y la historia remite de nuevo a la cuestión de las condiciones de la representación (espacio, tiempo y causalidad): se fuerza a la historia a servirse del principio de razón frente a la intuición poética del genio como ese “claro espejo del mundo”, en palabras del propio Schopenhauer. Éste, el genio, sería el auténtico paradigma de la objetividad por encima de las ciencias, en la medida en que es capaz de captar la idea, superior a los conceptos, sin necesidad del principio de razón. De esta manera, el conocimiento objetivo para Schopenhauer es aquel en el que el sujeto se despoja de su utillaje cognitivo básico, el principio de razón, y ha de intuir su objeto, la idea, directamente.

Teniendo en cuenta todas estas consideraciones, la historia queda relegada como un discurso prácticamente anecdótico, inválido desde el punto de vista ético; no objetivo, según el paradigma del genio artístico, y epistémicamente inferior a las ciencias. Sucintamente ésta sería la crítica de Schopenhauer a la historia que serviría de base a las tesis de Philonenko y Simmel antes mencionadas. A continuación, trataré de mostrar que la actitud de Schopenhauer hacia la historia no es tan negativa y que le concede una función inesperada, considerando su marco de reflexión. Para ello me centraré en WWV, II, §38, donde específicamente se ocupa de este tema de la historia de un modo más elaborado que en el primer volumen de WWV.

El punto de partida es la oposición entre los hegelianos y la metafísica platónica de Schopenhauer: mientras los discípulos de Hegel dedicados a la filosofía de la historia se ocuparían de lo mudable, Schopenhauer se encomienda a Platón y a la investigación de aquello que no cambia, las ideas (WWV, II, §38, 515).<sup>471</sup> En el fondo de esta diferencia se encuentra un concepto de dialéctica diferente en ambos casos: si para los hegelianos la

---

<sup>470</sup> En WWV, II, §38, 517 asegura que la lectura de Heródoto le es suficiente al filósofo para conocer la historia de la humanidad.

<sup>471</sup> «Los hegelianos, que consideran la filosofía de la historia incluso como el fin principal de toda filosofía, hay que remitirlos a Platón, quien repite incansable que el objeto de la filosofía es lo inmutable y lo que siempre permanece, no lo que ahora es así y luego de otro modo» (WWV, II, §51, 515).

dialéctica supone una ascensión mediante superación y negación lógica de un concepto, incorporando una dimensión temporal en el núcleo de éste, la concepción schopenhaueriana de la dialéctica es completamente platónica, pues permite ascender de idea en idea, pero dejando de lado lo temporal.<sup>472</sup>

Sin embargo, Schopenhauer reconsidera su posición negativa de la historia como disciplina y marca algunos criterios que tendría que cumplir cualquier verdadera filosofía de la historia: reconocer la identidad última de todo lo que acontece en el curso del tiempo y centrarse en ello como una manifestación de esa idea suprema que siempre es la misma y que expresa la voluntad en su máximo nivel en el plano fenoménico, es decir, la humanidad. En consecuencia, después de haber excluido la historia del dominio de las artes y las ciencias (WWV, II, §38, 517), le concede un papel crucial en el desarrollo de una conciencia colectiva de la humanidad como especie:

«Lo que es la razón para el individuo, lo es la historia para el género humano» (WWV, II, §38, 517).

En este sentido, la historia permite a la humanidad tomar conciencia de sí como un colectivo consciente del tiempo, orientado hacia las experiencias del pasado y con la mira puesta en las expectativas del futuro. Más aún, Schopenhauer escoge un ejemplo particular para ilustrar la importancia de la historia para la humanidad: la historia de un pueblo es su conciencia propia sin la cual no se comprendería a sí mismo. Así, del mismo modo, la historia universal es la que permite a la humanidad como género alcanzar un nivel de auto-reflexión superior a cualquier otra especie. Esta argumentación parece estar en tensión con sus anteriores críticas y ciertamente se pueden establecer paralelismos con sus denostados hegelianos, a quienes se asemejaría más de lo que desearía.<sup>473</sup>

Ahora bien, la diferencia fundamental es inamovible: la historia no contiene ningún desarrollo racional, no se produce ningún progreso teleológico; si hay un progreso en un sentido, tecnológico, por ejemplo, surge inmediatamente un mal que lo acompaña,

---

<sup>472</sup> Schmidt argumenta que Schopenhauer también es dialéctico, como Hegel en su *Ciencia de la lógica*, ya que pretende que la esencia del mundo se manifieste, se exprese, pero remarca la diferencia de ambas concepciones respecto al tiempo (Schmidt, 2002: 192-193).

<sup>473</sup> La analogía entre Hegel y Schopenhauer en este punto de la razón como *erinnerende Vernunft* que permite tomar conciencia de sí a la humanidad también lo indica Heidtmann (Heidtmann, 1985: 123).

lo supera e impide cualquier optimismo histórico. Hasta cierto punto, la recuperación de la historia por parte de Schopenhauer podría asemejarse más a la propuesta de Kant por tres aspectos muy concretos: en primer lugar, el sujeto de la historia como tal es la especie humana en sentido universal o cosmopolita, en ningún caso un sujeto colectivo nacional o de clase; en segundo lugar, el resultado de la historia como tal no es una manifestación ontológica de ninguna esencia que se va desarrollando progresivamente, sino la toma de conciencia de la humanidad como género, aunque en el caso de Schopenhauer esta toma de conciencia no implique una posible progresión moral, cosa que Kant puede admitir en base a ciertos indicios como el entusiasmo provocado por la Revolución francesa, y tercero, por el papel performativo de la autoconciencia del género humano, pues no es meramente un estado de conciencia, sino que desvela o manifiesta la realidad de esa idea de humanidad, la máxima expresión fenoménica de la voluntad como tal, con lo cual se produciría un cierto tránsito entre lo nouménico, la voluntad en sí, y lo fenoménico, pero siempre a nivel de conciencia, en un sentido fenomenológico, nunca ontológico (recuérdese la crítica a Kant por utilizar el principio de razón como trampolín entre la cosa en sí y el fenómeno); la historia, pues, podría ofrecer una conexión fenomenológica entre los estratos de la voluntad como esencia del mundo, las ideas como objetivación de la anterior y los fenómenos sometidos al tiempo y expresión de la primera.<sup>474</sup>

«Hay que considerar la historia como la razón, o la consciencia reflexiva del género humano y representa el papel de una autoconciencia común e inmediata de todo el género, de modo que sólo por ella se convierte realmente en un todo, en una humanidad» (WWV, II, §38, 518).<sup>475</sup>

---

<sup>474</sup> Quizá haya sido Thomas Mann quien haya expresado con mayor fuerza la relación entre el nivel de las ideas y el de los fenómenos en su ensayo sobre Schopenhauer: «Las “Ideas” de Platón se han vuelto en Schopenhauer voraces sin remedio, pues, como grados que son de las objetivaciones de la voluntad, se disputan unas a otras la materia, el espacio, el tiempo. El mundo vegetal tiene que servir de alimento al mundo animal; cada animal, a su vez, tiene que servir de presa y de alimento a otro animal; y de este modo la voluntad de vivir se devora sin descanso a sí misma. Finalmente el hombre considera que todo ha sido creado para su uso» (Mann, 2000: 33). Por otra parte, Georg Stock destaca la fertilidad de esta teoría de las ideas en la filosofía del derecho (Stock, 1934: 61 y ss.), quizá de forma excesiva, especialmente en lo que respecta a la idea de justicia, centro de sus reflexiones.

<sup>475</sup> Hay que reseñar la reflexión de Schopenhauer sobre el papel de la escritura y de los monumentos en este proceso histórico de autoconciencia de la humanidad. Así como la razón individual necesita del lenguaje, la historia como conciencia universal del género humano necesita de la escritura para transmitir una herencia al futuro y que los pensamientos puedan ser completados y repensados en un momento futuro. De la misma manera, los monumentos también tendrían esa función conmemorativa no sólo sobre un hecho

En cualquier caso, todo ensayo de relacionar a Schopenhauer con la filosofía de la historia no puede perder de vista que se trata de un crítico que remite al núcleo de dicha disciplina, en la medida en que no acepta ninguna garantía de la teleología: ni la Providencia, ni la Naturaleza, ni el Espíritu, en tanto que aseguran el desarrollo de la historia, encuentran parangón en Schopenhauer, ya que el concepto central de voluntad no admite teleología alguna y le es más propio lo absurdo (Rosset).<sup>476</sup> De algún modo, Schopenhauer se acercaría a la tesis de Marquard según la cual la filosofía de la historia es una forma secularizada de teodicea, y en tanto que critica cualquier forma de teodicea, la crítica alcanza también a la filosofía de la historia (Marquard, 2007). Teniendo todo esto en consideración, se podría matizar la tesis de Philonenko respecto al tránsito entre derecho e historia, pues si bien es cierto que en sentido estricto este tránsito no se da, no es menos cierto que la historia como tal tiene un poder performativo no menos importante al constituir la autoconciencia reflexiva de la humanidad y, de este modo, a la humanidad misma como género. Quizá hubiera que indicar aquí un posible nexo con el derecho de gentes como derecho natural, pero el propio Schopenhauer no ofrece evidencia suficiente como para plantear una hipótesis fuerte en esta dirección.<sup>477</sup>

No obstante, para cerrar este excursus sobre la crítica de la filosofía de la historia, quisiera replantear el problema de la idea de progreso: la cita inicial remitía a un diálogo de Schopenhauer en que señalaba que dicha idea no era más que un sueño propio de una época particular, sueño del que se podría despertar en cualquier momento. En este sentido se puede señalar que Schopenhauer es un crítico de lo ilusorio, y hasta cierto punto un

---

particular, sino sobre ese momento histórico de la humanidad en general. Ahora bien, faltaría el código para descifrar el sentido de esos monumentos (pirámides, templos, etc.) y la combinación de la escritura jeroglífica (ideografía) y la monumentalidad como tal de los edificios es, para Schopenhauer, un intento de que ni el olvido de una lengua particular ni el tiempo erosionen esa memoria de la humanidad (WWV, II, §38, 518-520).

<sup>476</sup> Quesada lo formula de un modo semejante oponiendo corporalidad y teleología. La consideración del cuerpo en la filosofía de la historia por parte de Schopenhauer se mostraría en su atención al sufrimiento humano y la negativa a aceptar una teleología progresista (Quesada, 1990: 266-268).

<sup>477</sup> En una anotación de sus póstumos afirma que la historia en el mejor de los casos es la historia de los soldados y de los políticos que empujan a la guerra a los primeros (HN, IV, 2, Philosophari, §68, 105). En uno de los diálogos recogidos en las conversaciones (*Gespräche*), Schopenhauer comenta que la historia es una lucha de gatos de Europa (G, 111).

crítico de lo ideológico.<sup>478</sup> Aun así, hay que tener en cuenta dos matices: el primero es la concepción del tiempo que subyace a su teoría de la historia y el segundo es la distinción entre progreso científico-técnico y progreso moral.

Por lo que respecta al primer punto, hay que destacar que para Schopenhauer la voluntad como tal queda fuera del tiempo y que el tiempo en la naturaleza más que lineal es circular,<sup>479</sup> de modo que la historia como tal sería un eterno retorno de lo mismo en el que cualquier progreso moral sería una mera ilusión. Y éste sería el segundo punto: pese a que Schopenhauer admite y se muestra entusiasmado con el progreso científico y técnico de la humanidad (PP, II, 9, §125, 225),<sup>480</sup> no puede admitir un progreso moral, pues la sustancia de la voluntad se manifestaría una y otra vez a través de la humanidad y ésta no podría asumir una mejora moral efectiva.<sup>481</sup> Esto estaría en relación con la crítica moral a la historia; mientras que aquella propugna una mortificación de la voluntad, ésta sólo muestra su afirmación y la lucha consigo misma.

Esta consideración crítica sobre la historia habría tenido su efectividad histórica en el propio ámbito de los historiadores, por ejemplo en Burckhardt o incluso en Ranke. Este último habría considerado como condición indispensable para la ciencia histórica renunciar a la idea de progreso como categoría a priori de la historia, además de defender que todas las épocas y culturas estarían a la misma distancia respecto de Dios, con lo cual se les concede el mismo valor en un principio como objeto de investigación histórica (Kormann, 1913: 147). Ahora bien, son Burckhardt y Nietzsche los representantes más directos de esta crítica schopenhaueriana de la filosofía de la historia. Burckhardt señala que el problema de la historia, ese centauro conceptual (Burckhardt, 1983: 44), ya había sido resuelto por Schopenhauer (Burckhardt, 1983: 116) y Nietzsche, en la segunda *Consideración intempestiva* (KSA, 1), muy influido por su colega Burckhardt, también

---

<sup>478</sup> Raschke, 1977: 74 y Birnbacher, 1996. También Terry Eagleton, desde una perspectiva más crítica, le dedica un capítulo en su libro *Ideología. Una introducción* (Barcelona: Paidós, 2005). Birnbacher afirma que en el caso de Schopenhauer se dan los criterios de una crítica de la ideología (Birnbacher, 1996: 51-52). No obstante, tampoco podemos obviar que también su propia filosofía contiene justificaciones que pueden ser ideológicas (como ha indicado Lukács, aunque no le podamos dar la razón en su tesis general de la apología indirecta del capitalismo).

<sup>479</sup> «El verdadero símbolo de la naturaleza es el círculo, porque es el esquema del retorno: ésta es en realidad la forma más general en la naturaleza» (WWV, II, §41, 553). Raschke, 1977: 78 y Ravoux, 2006: 13 y ss.

<sup>480</sup> Al respecto véase Heidtmann, 1985: 120.

<sup>481</sup> Raschke compara la crítica de Schopenhauer al progresismo con el nihilismo activo de Nietzsche que trata de desenmascarar juicios de valor que se presentan como cuestiones de hecho (Raschke, 1977: 80).

profesor en Basilea, desarrolla la idea de una historia que asuma el modelo que Schopenhauer había reservado para el arte. Pasamos ahora a la crítica de la filosofía de la religión.

### 3.2. Filosofía de la religión: ateísmo religioso y metafísica popular (§45)

La cuestión de la actitud de Schopenhauer frente a la religión ha sido abordada desde diferentes perspectivas y ha generado diferentes interpretaciones: Lukács, Horkheimer, Gehlen o Hübscher, entre otros, son algunos de los que se han ocupado de esta temática desde perspectivas muy diferentes. En este apartado quisiera justificar en qué medida Schopenhauer considera que la religión tiene una función política fundamental y también hasta qué punto su pensamiento puede definirse como “ateísmo religioso”.<sup>482</sup> Para ello dividiré este apartado en cuatro epígrafes: en el primero me referiré a la caracterización de Schopenhauer como un pensador ateo; en el segundo abordaré la relación que establece Schopenhauer entre filosofía y religión como dos formas diferentes de una misma disciplina, la metafísica; en el tercero me centraré en la función social y política que se le adscribe a la religión y, por último, confrontaré brevemente las tesis expuestas con algunas de las principales posiciones sobre este mismo tema para resumir y establecer unas conclusiones bien asentadas.

#### a) El ateísmo de Schopenhauer (§46)

La consideración de Schopenhauer como un pensador ateo se debe a su insistencia en una concepción inmanente de la filosofía y se muestra no únicamente en algunos de

---

<sup>482</sup> Esta expresión fue acuñada a propósito de Schopenhauer por Lukács, aunque la he utilizado en un sentido diferente que irá emergiendo a lo largo de la exposición. Para Lukács este ateísmo tiene una finalidad ideológica de encubrir el sistema capitalista y sus injusticias; desde mi punto de vista, el ateísmo religioso, además de su conversión en una (a)teología política o justificación socio-religiosa de un cierto sistema político, contiene elementos críticos que son obviados en la lectura de Lukács (Lukács, 1976: 177 y ss.). Para Lukács el ateísmo religioso es un sustitutivo para los que no pueden creer en una religión dogmática convencional (Lukács, 1976: 176); más bien, a nuestro juicio, la relación que establece Schopenhauer es la inversa: la religión dogmática tradicional es aquella que suple y complementa a la concepción schopenhaueriana de la religión entre las grandes masas de población. Coincido con Weimer en el sentido de la expresión “ateísmo religioso”, que él deriva de una aplicación consecuente de los principios de la filosofía trascendental (Weimer, 1982b: 364).

sus textos, sino también en su correspondencia privada.<sup>483</sup> La formulación del ateísmo de Schopenhauer es enunciada por Nietzsche de manera paradigmática frente a lo que considera el espíritu religioso del resto de la filosofía alemana:

«Schopenhauer fue, como filósofo, el *primer* ateo confeso e implacable que hemos tenido nosotros los alemanes: su enemistad con Hegel tenía aquí su motivo de fondo. Consideraba la no divinidad de la existencia como algo dado, comprensible, indiscutible» (F. Nietzsche, *La gaya ciencia*, §357, KSA, 3, 599-600).

No obstante, si bien es cierto que Nietzsche consideró a Schopenhauer como su maestro filosófico, como lo muestra en la tercera intempestiva (*Schopenhauer como educador*) y en las conferencias sobre la educación en Basilea, también es innegable que lo criticó por su ética de la compasión, de clara herencia cristiana, por su hieratismo conceptual, de orientación platónica, y la apología del ascetismo tanto oriental como cristiano, esto es, por todos los aspectos que aproximarían el pensamiento de Schopenhauer al cristianismo y al platonismo que critica Nietzsche. En consecuencia, el propio Nietzsche ofrece una doble visión de Schopenhauer como ateo a la vez que pensador que ofrece una variación sobre temas cristianos. En lo que sigue trataré de mostrar que esta ambigüedad es inherente a la propia filosofía de Schopenhauer y para ello no tenemos que perder de vista la formación filosófica de éste, pues nos puede ofrecer alguna pista sobre cómo hacer frente a esta aparente paradoja.

En su época de estudiante en Berlín, hacia 1812, Schopenhauer asistió a las clases de Schleiermacher sobre historia de la filosofía,<sup>484</sup> los apuntes de clase de estas lecciones nos ofrecen un primer punto de vista sobre la cuestión que luego irá perfilándose:

«[Schleiermacher:] Filosofía y religión no pueden existir la una sin la otra: nadie puede ser filósofo sin ser religioso. Y viceversa, el religioso tiene que hacer suya al menos la tarea de la filosofía. *Ego*. Nadie que sea religioso alcanza la filosofía; no la necesita. Nadie que filosofe verdaderamente es religioso: camina sin muletas, peligrosamente, pero libre» (HN, II, 226).

---

<sup>483</sup> Especialmente con Julius Frauenstädt (GB, 291).

<sup>484</sup> Para un análisis más a fondo sobre la relevancia de estas clases, véase Regehly, 1990. Éste apunta que Schopenhauer estaba más interesado en los conocimientos básicos de historia de la filosofía, como el caso de las *Disputaciones* de Suárez, que en la perspectiva propia de Schleiermacher sobre ellos (Regehly, 1990: 12-13).



Esta idea básica de una separación clara entre filosofía y religión llegará a ser una de las constantes de la metafísica de Schopenhauer, lo cual no significa que ambas esferas no puedan cruzarse legítimamente en algún momento, pero depende de en qué condiciones se produzca este solapamiento. En cualquier caso, la crítica del joven alumno Schopenhauer señala en la dirección de una crítica antropológica de la religión, es decir, a que la idea de Dios no es más que una proyección del conjunto de las facultades humanas, anticipando a L. Feuerbach<sup>485</sup> y retomando una crítica ya esbozada por Hume.<sup>486</sup> Frente a la afirmación de Schleiermacher según la cual uno ha tenido y tendrá siempre presente la intuición de Dios o bien no la ha tenido ni la tendrá nunca, Schopenhauer plantea la crítica a esta *Anschauung Gottes* en términos antropológicos:

«*Nego ac pernego* [Niego y vuelvo a negar]. El concepto de ‘intuición de Dios’ o no lo admito en absoluto o tiene que significar ‘la autoconsciencia suprema del ser humano desligada al máximo de su naturaleza sensible’» (HN, II, 226).

Evidentemente, este apunte no permite definir la posición de Schopenhauer como un ateísmo materialista (la relación con el materialismo es más que compleja),<sup>487</sup> pero sí

---

<sup>485</sup> «La conciencia de Dios es la autoconsciencia del hombre; el conocimiento de Dios el autoconocimiento del hombre. [...] La religión es la autoconsciencia primaria e indirecta del hombre» (Feuerbach, 2002: 65). Un ejemplo de esta cercanía se puede encontrar en el siguiente texto póstumo de Schopenhauer: «Todo teísmo es antropomórfico: pues, ¿qué otro ser es cognoscente y volitivo aparte del ser humano? Si no puede ser un animal, por supuesto. Si uno se lo imagina con brazos, piernas y una larga barba o no, es una diferencia muy poco relevante, y sin embargo es la única que se puede encontrar entre los teístas antropomorfistas sinceros y aquellos que con desprecio los miran por encima del hombro y se defienden con una sublimación abstracta de lo mismo» (HN, III, Foliant II [1827], §221, 347-348). Weimer apunta en esta misma dirección para resaltar la afinidad de ambos autores en la crítica religiosa (Weimer, 1982b: 368). Por su parte, Schmidt considera que hay una cercanía, pero frente a la propuesta antropológica de Feuerbach, Schopenhauer intenta salvar el núcleo ético-metafísico de la religión (Schmidt, 2010: 80).

<sup>486</sup> THN, I, III, Sec. 14 y *Abstract*, §26. Schopenhauer tenía en muy alta estima tanto los *Diálogos sobre la religión natural* como la *Historia natural de la religión* de Hume, obras que quiso traducir y editar; en HN, IV, 1, Pandectae 1, §12, 121-122 declara su intención de añadir a esa traducción un diálogo apócrifo y algunas otras consideraciones, posiblemente lo que luego sería el capítulo sobre la religión de PP, II. Entre sus cartas se encuentra aquella donde defiende la necesidad de una nueva traducción de estas dos obras de Hume, que para Schopenhauer lograrían acercar la filosofía al gran público (GB, 95-96).

<sup>487</sup> Véase sobre este tema Schmidt, 1985. Lukács niega la relación entre el ateísmo de Schopenhauer y el materialismo, pese a las conexiones con el materialismo positivista de la época que plantea el propio Schopenhauer (Lukács, 1976: 175). La cuestión del materialismo es abordada por Schopenhauer en varios lugares, aunque son cruciales WWV, II, §1 (sobre el idealismo y el materialismo) y §24 (sobre la materia), y muchas de sus obras de madurez, en las que incorpora anotaciones sobre la fisiología, la biología y demás ciencias. Algunos de sus póstumos son muy reveladores sobre su relación con el materialismo: «El

que muestra una cierta translación del punto de gravedad metafísico de la religión hacia cuestiones antropológicas y mundanas, lo cual permite entrever una distinción luego mejor establecida entre la metafísica contenida en una religión y la ética que esta misma religión propone. Por una parte, Schopenhauer asume la crítica de Hume a las religiones en tanto que cometen un abuso del principio de causalidad, pues le atribuyen a la causa (Dios) unas propiedades que no se siguen de la producción del efecto que se supone que ha generado (el mundo), pero, por otra, hay que tener en cuenta que pese a este acercamiento, la defensa del ascetismo (de raíz religiosa) en la ética se encontraría muy alejado del hedonismo de Hume.

Volviendo a la cuestión de la relación entre filosofía y religión, podemos encontrar en WWV que la distinción planteada en las clases de Schleiermacher se va definiendo poco a poco y destaca el espíritu mundano e inmanente de la filosofía:

«La filosofía es esencialmente *sabiduría del mundo*; su problema es el mundo: sólo tiene que habérselas con él, y deja en paz a los dioses, esperando por ello a cambio que también ellos la dejen en paz» (WWV, II, §17, 218).<sup>488</sup>

Esta distinción se apuntala en este §17 del segundo volumen de WWV dedicado a la dilucidación de qué sea la metafísica y donde se defiende que tanto filosofía como religión son dos formas diferentes de aquélla que han de mantenerse lo más alejadas posible la una de la otra. Como muestra el texto citado *supra*, la filosofía de Schopenhauer asume en cierta manera la indiferencia epicúrea hacia lo religioso e incluso adopta un cierto escepticismo crítico respecto a ello: «Tan pronto como se nombra a

---

*materialismo moderno* es el estiércol que abona el suelo para la filosofía» (HN, IV, 2, Senilia, §71, 25). El uso de tesis materialistas para reforzar su metafísica no quita su oposición a este planteamiento; en carta a Frauenstädt, comentando un libro de éste sobre la cuestión: «Mi filosofía aparece en ella bajo una luz favorecedora como la única salvadora del abismo del materialismo» (GB, 392). Las críticas a Büchner y otros son un tema recurrente en la correspondencia de sus últimos años (p. ej., GB, 400). Por otra parte, Eisenach ha insistido en la influencia del materialismo francés ilustrado en la metafísica de la naturaleza de Schopenhauer (Eisenach, 2005: 8-9).

<sup>488</sup> El mismo espíritu se encuentra en el siguiente texto: «Los filósofos aficionados [*Spaassphilosophen*] no conocen ni de lejos el *problema* de la filosofía. Ellos suponen que es *dios*. [...] ¡El mundo, el mundo, asnos! ¡Ése es el problema de la filosofía, el mundo y nada más!» (HN, IV, 1, Specilegia (1848), §151, 302)

Dios, no sé de qué se habla» (HN, IV, 2, *Senilia*, §37, 12).<sup>489</sup> Ahora bien, ¿es suficiente esto para mantener la tesis nietzscheana del ateísmo de Schopenhauer?

Recientemente, el teólogo Gerard Mannion ha intentado fundamentar una lectura religiosa del pensamiento de Schopenhauer argumentando que sus críticas a las tesis teológicas en filosofía forman parte de una crítica general a ciertos tipos de hipótesis explicativas espurias y que la finalidad última del pensamiento de Schopenhauer tiene un claro componente místico, esotérico y religioso, la negación de la voluntad mediante el ascetismo. De este modo, Schopenhauer protagonizaría una crítica interna al pensamiento religioso y teológico, no un rechazo radical de la filosofía de la religión como tal. No obstante, el propio Mannion se ve obligado a admitir que el misticismo de Schopenhauer excluye la posibilidad de una divinidad personal, propia del teísmo. Por tanto, si consideramos que el teísmo es la creencia en un dios personal creador, vinculado a su creación y cognoscible mediante una revelación, podemos definir el ateísmo, ya no como la negación de cualquier creencia religiosa, sino como negación del teísmo, de tal manera que Schopenhauer puede considerarse ateo en tanto que opuesto al teísmo.<sup>490</sup>

La cuestión es ahora si ateísmo y religión son excluyentes, como se suele entender ordinariamente; la respuesta, atendiendo al budismo tan admirado por Schopenhauer, es negativa (SG, §34). Si esto es así, la posición de Schopenhauer podría definirse como un ateísmo místico, tesis que sería reforzada por la correlación que él plantea entre optimismo y teísmo frente al pesimismo propio de la aspiración a la negación de la voluntad.

#### b) Las dos formas de la metafísica: filosofía y religión (§47)

Un breve texto del manuscrito *Senilia* nos permite mediante una imagen entender qué relación hay entre religión y filosofía:

---

<sup>489</sup> Remitiendo a la definición etimológica de filosofía, Schopenhauer plantea la oposición entre filosofía y religión de un modo radical: «Quien ama la *verdad*, odia a los *dioses*, tanto en singular como en plural» (HN, IV, 1, *Specilegia* (1843), §104, 286).

<sup>490</sup> «A todo teísta se le debe plantear el siguiente dilema: “¿Es tu Dios un individuo, o no?” - Si lo niega, no hay ningún Dios; si lo afirma, se siguen cosas extrañas» (HN, IV, 1, *Cogitata* 1, §16, 8).

«Mi *filosofía* se relaciona con las *religiones* como una línea recta con otras líneas curvas que discurren junto a ella, porque expresa *sensu proprio* y así logra de forma directa, lo que aquellas sólo muestran bajo velos y consiguen mediante rodeos» (HN, IV, 2, Senilia, §58, 19).

La afinidad entre filosofía y religión, según este texto luego reformulado en WWV, II, §17, está marcada por la meta a la cual ambas se dirigen, la salvación mística que niega la voluntad, la redención y purificación mediante la renuncia al mundo (así, ateísmo y salvación no se excluyen en modo alguno).<sup>491</sup> Por tanto, la afinidad entre algunas religiones (cristianismo, budismo, hinduismo) y la filosofía schopenhaueriana se da a nivel ético, pues comparten un tono pesimista (WWV, II, §17, 197) que las distingue del optimismo del judaísmo.<sup>492</sup>

Sin embargo, debemos tener en mente que la moral ascética y mística no es la única palabra de Schopenhauer respecto al problema de la vida, de modo que coherentemente con su idea de la filosofía como sabiduría mundana y su reconocimiento de que «he enseñado lo que es un santo, pero yo mismo no lo soy» (G, 134), también ensaya la eudemonología que hemos analizado y comentado anteriormente, dedicada a la superación de la infelicidad por parte de aquellos que como él no son capaces de lograr ese ideal de santidad que corona su metafísica.

Así pues, de la misma manera que Schopenhauer distingue entre una moral de la compasión, sólo al alcance de unos pocos individuos, y una teoría de la sabiduría mundana, entendida como un conjunto de máximas, aforismos y proverbios de diferentes tradiciones, también plantea una distinción entre dos formas de metafísica según el individuo al que se dirija: por una parte, una metafísica popular, esto es, la religión, orientada al gran público no formado en la filosofía y, por otra parte, una metafísica filosófica.<sup>493</sup> En el fondo de ambas distinciones (ascetismo/eudemonología-filosofía/religión) late una distinción sociológica filosóficamente determinada, lo cual

---

<sup>491</sup> Así también lo considera Alfred Schmidt (Schmidt, 2010: 77).

<sup>492</sup> «En verdad no es con el judaísmo [...], sino con el bramanismo y el budismo, según el espíritu y la tendencia ética, con lo que el cristianismo está emparentado» (WWV, II, §48, 724). Aquí el criterio para distinguir religiones afines y contrarias al pensamiento de Schopenhauer es el par conceptual pesimismo-optimismo. Recuérdese la crítica de Nietzsche al nihilismo propio de estas religiones y de Schopenhauer.

<sup>493</sup> Según Planells, esta distinción entre metafísica popular y filosófica sería deudora del *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, donde se establece que para el filósofo la religión no sería adecuada (Planells, 1993: 129). Para Schopenhauer, un espíritu filosófico no puede seguir un credo religioso, pues sería como «exigir que un gigante se calzase el zapato de un enano» (WWV, II, §17, 195).

añade un componente jerárquico del primer término sobre el segundo en ambas oposiciones. La paradoja de Schopenhauer es, en ambos casos, que su filosofía, pese a ser una sabiduría mundana, conduce a la ética ascética de negación de la voluntad, y que la eudemonología presupone la puesta entre paréntesis de su metafísica (PP, I, 313). Como ya se comentó, esta puesta entre paréntesis responde más bien a una necesidad de la propia filosofía de Schopenhauer, pues la articulación entre metafísica de la voluntad, ética de la compasión y ascetismo no es tan consecuente como pretendería (véanse los problemas que esto genera en la teoría del carácter, la libertad y cómo se reproducen en la cuestión de la filosofía social y política).

Retornando a la cuestión de las dos formas de metafísica, la religiosa y la filosófica, debemos tener presente el concepto general de metafísica con el que opera Schopenhauer:

«Por *metafísica* entiendo todo pretendido conocimiento que sobrepasa la posibilidad de la experiencia, es decir, la naturaleza o el fenómeno dado de las cosas, para proporcionar una explicación sobre aquello por lo cual esa naturaleza está condicionada, en uno u otro sentido; o, hablando de forma popular, sobre lo que se encuentra detrás de la naturaleza y la hace posible» (WWV, II, §17, 189).

Esta definición de metafísica estaría claramente condicionada por la filosofía kantiana, pues establece una relación condicionante entre lo que se presenta como fenómeno y lo que está “detrás” y lo hace posible. Esta lectura impulsa a Schopenhauer a criticar a Kant por haber utilizado supuestamente la ley de causalidad, en principio sólo aplicable a lo fenoménico, para vincular fenómeno y cosa en sí. No obstante, el propio Kant en *KrV*, B 307 intenta explicar que se trata de una distinción epistemológica, no ontológica; el descubrimiento de Schopenhauer de la cosa en sí como voluntad hace saltar por los aires las reservas kantianas respecto a cualquier intento de dilucidar la naturaleza de la cosa en sí, concepto límite indeterminado.

Precisamente, la teoría dualista de lo fenoménico y lo en sí, la doble estructura de la realidad, no sería fácilmente inteligible para toda la humanidad y aquí se haría patente la utilidad de las dos formas de la metafísica; es decir, las religiones satisfacerían la ‘necesidad metafísica de la humanidad’, en la medida en que la filosofía al modo

schopenhaueriano quedaría reservada para una minoría formada en la disciplina. La diferencia fundamental entre una y otra forma radicaría, más que en el mensaje final, en el modo de transmisión de la verdad de la doble perspectiva sobre el mundo, bien mediante alegorías, parábolas, narraciones legendarias, etc. (*sensu allegorico*), bien mediante la exposición argumentada de esa misma verdad (*sensu proprio*). De aquí la metáfora de la línea recta frente a las curvas de la religión.

El problema sería que incluso en la propia filosofía schopenhaueriana se tendría que recurrir al *sensu allegorico* no ya como un medio de expresión de la verdad filosóficamente esbozada, sino como requisito formal exigido por el contenido filosófico que se quiere expresar en tanto que se pretende transmitir algo no conceptuable, pero sí lingüísticamente expresable.<sup>494</sup> En última instancia, Schopenhauer quiere evitar no tanto el recurso a lo alegórico como el abuso de los argumentos racionales en teología y la defensa filosófica de ciertas religiones. Cualquier explicación racional (*sensu proprio*) de la religión traiciona el mensaje que quiere transmitir; para Schopenhauer forma y contenido son solidarios y los intentos de congeniar filosofía y religión suelen producir, en sus propias palabras, un hermafrodita o centauro conceptual: toda interpretación racional de la religión estaría condenada bien a reducir el contenido de la religión y constreñirlo a los límites de la razón, con lo que se vuelve superflua (si se puede explicar racionalmente, ¿qué sentido tendría la forma alegórica?),<sup>495</sup> bien a disolver el ensayo filosófico en una nueva forma de religión falsamente racionalizada. Así pues, Schopenhauer apunta a una dificultad propia de cualquier filosofía de la religión: ¿cómo explicar racionalmente, sin desvirtuar lo estudiado o el método de estudio, aquello que precisamente pretende trascender la racionalidad?<sup>496</sup>

---

<sup>494</sup> Aquí nos remitimos a la metaforología y la teoría de la inconceptuabilidad de Hans Blumenberg, quien ha estudiado algunas de las metáforas elaboradas por Schopenhauer como la del naufragio o la reformulación de la caverna platónica. También Spierling y Planells Puchades inciden en esta interpretación simbólica de los conceptos clave de la filosofía schopenhaueriana.

<sup>495</sup> Se podría conceder un interés estético, cultural, etc., pero esto ya sería algo no inherente a la propia religión como tal.

<sup>496</sup> De nuevo, aquí podemos plantearnos hasta qué punto su propia filosofía cae en la crítica que plantea a la filosofía de la religión de Schleiermacher o Hegel, en tanto que se la suele vincular con el budismo: parece que siendo consciente de esta crítica, Schopenhauer explica que su coincidencia con el budismo no se debe a una influencia o dependencia que haya determinado su filosofía. «Pero esta coincidencia me tiene que ser más grata en la medida en que mi filosofar no ha estado bajo su influencia» (WWV, II, §17, 195). Aquí no puedo abordar la relación de Schopenhauer con las religiones asiáticas; cabe destacar el artículo de Arthur Hübscher al respecto, «Schopenhauer und die Religionen Asiens» (1979).

En definitiva, la función de la religión consistiría en presentar la verdad filosófica con el vestido adecuado para la captación por la mayor parte de la población, lo cual indica claramente la funcionalidad social de la religión: así como la realidad sería susceptible de una división entre lo fenoménico y lo en sí, de lo cual lo primero es expresión; así como el ser humano es intelecto y voluntad, a la cual el primero se subordina, así también la sociedad está compuesta para Schopenhauer por dos estamentos sociales diferenciados, como ya hemos visto a propósito de su teoría social y política, una elite intelectual y una masa popular, necesaria para el mantenimiento de la elite, pero que requiere de una forma de explicación y donación de sentido existencial, cuya necesidad satisfaría la religión. Por otra parte, ya se ha sugerido la existencia de un cierto paralelismo o isomorfismo entre el individuo y la sociedad al estilo platónico: el individuo genial, que aspira a la liberación del intelecto respecto de la voluntad, invirtiendo la subordinación natural, sería análogo a la sociedad ideal de Schopenhauer, en la que la elite intelectual se tendría que liberar de la masa y servirse de ella para el gobierno y dirección de la comunidad.<sup>497</sup>

Con esto entrevemos ya la función social y política de la religión, que sólo se lograría en la medida en que se pudieran mantener diferenciadas ambas formas de metafísica, pues la metafísica popular posee un factor de cohesión social que no tendría la metafísica filosófica.

### c) La función socio-política de la religión (§48)

Ya hemos comentado que así como la moral de la compasión es complementada por la eudemonología a causa de su alto nivel de exigencia, así también en cierta medida también la metafísica filosófica necesita de la concurrencia de la religión para dotar de sentido la vida de la mayoría de la población mediante el mensaje de la doble perspectiva sobre la realidad. En definitiva, la cuestión religiosa no sería tanto un asunto de explicación cosmológica como un mecanismo de cohesión y control social; la metafísica

---

<sup>497</sup> La teoría de las elites desarrollada desde un punto de vista sociológico se puede encontrar en la obra de Vilfredo Pareto, quien estableció la existencia de una clase dirigente y la circulación de las elites en el proceso histórico (V. Pareto, *Forma y equilibrio sociales*. Trad. de Jesús López. Madrid: Alianza, 1980 y *Escritos sociológicos*. Ed. de María Luz Morán. Madrid: Alianza, 1987).

de la religión tendría como finalidad añadida a la donación de sentido existencial el mantenimiento del orden social existente (a la manera del funcionalismo sociológico).

Partimos de la siguiente distinción. Schopenhauer ofrece lo que podría llamarse una ontología social en la medida en que postula que todo vínculo social sólo puede ser de dos tipos, atendiendo a la dualidad de la naturaleza humana entre voluntad e intelecto; recordamos aquí un texto ya citado en otro capítulo:

«El vínculo, la comunidad y las relaciones entre los humanos se basan, por regla general, en relaciones que se refieren a la *voluntad* y, en pocas ocasiones en las que conciernen al *intelecto*: el primer tipo de comunidad se puede llamar *material*, la otra *formal*. Del primer tipo son los lazos de la familia y el parentesco, además de todos los vínculos que conciernen a algún fin o interés común, como el del beneficio, la posición, la corporación, el partido, la facción, etc. [...] Pero ocurre de otro modo con la comunidad puramente *formal*, que tiene como finalidad tan sólo el intercambio de pensamientos: ésta exige una cierta igualdad de las capacidades intelectuales y de la formación» (WWV, II, §19, 268-269; cursivas de Schopenhauer).

Teniendo en cuenta este esquema parece que habría que situar los lazos religiosos dentro del ámbito de las comunidades materiales, en las que la interacción se basaría en una afinidad sentimental y donde las diferencias intelectuales quedarían en un segundo plano, no como en el caso de la metafísica filosófica, que para Schopenhauer tan sólo podría dar lugar a comunidades formales, con un menor grado de cohesión. Ahora bien, si esto es así, ¿cómo se concreta la función social de la religión?

El diálogo sobre la religión que aparece en PP, II, 15, §174 nos presenta a dos personajes, Demófeles (el servidor del pueblo, según Schmidt, el burgués conservador) y Filaletes (el amigo de la verdad, para Schmidt, el crítico radical de la religión, casi desde una posición ilustrada),<sup>498</sup> de modo que a primera vista la posición schopenhaueriana tendría que estar representada por Filaletes, pero sin embargo quisiera llamar la atención sobre el hecho de que quizá sea más interesante, en lugar de presuponer la primacía de uno de los contendientes, tratar de desbrozar el terreno común sobre el que ambas posiciones se asientan para que luego el propio lector haga balance; en carta a

---

<sup>498</sup> Como ha señalado Regehly, en HN, III, Foliant II, §126, 279, de 1826, podemos leer el planteamiento del posterior diálogo publicado 25 años después, en 1851. En cierta manera Schopenhauer emula los *Diálogos sobre la religión natural* de Hume, obra admirada por él y, como se ha apuntado ya, objeto de un proyecto de traducción al alemán.



Frauenstädt, Schopenhauer le explica que su posición no es ninguna de las dos: «Yo no soy Filaletes: a lo largo del diálogo posterior me introduzco tan a gusto en Demófeles como en Filaletes» (GB, 269). No es éste el lugar de desarrollar la teoría del diálogo que propone Schopenhauer, pero es significativo que la utilice tanto aquí como en otros lugares (WWV, II, §1 entre el Sujeto y la Materia a propósito de la polémica entre idealismo y materialismo).

La posición del personaje de Demófeles es la siguiente: la religión es un sistema de control sobre una masa lábil y sometida a los caprichos de la voluntad expresada en sus deseos y apetitos, y constituye una forma de disolver los problemas en un futuro incierto y una distracción del presente; frente a él, Filaletes responde con varios argumentos, pero quisiera destacar uno de tipo histórico: el concepto moderno y dogmático de religión estaría ausente en la Antigüedad politeísta y no por eso habrían éstos vivido en un estado de anarquía. De otro modo, el monoteísmo no es la única garantía de mantenimiento de un orden socio-político. La réplica de Demófeles, sin embargo, apunta en la dirección que el propio Schopenhauer había establecido en WWV, II, §17: esas sociedades compartían una visión del mundo, una metafísica más o menos común, pero lo suficiente como para satisfacer hasta cierto punto su ansiedad existencial y permitir una mínima cohesión social. Si bien en el apartado de la teoría del Estado vimos que Schopenhauer le negaba a éste cualquier función relacionada con la satisfacción de la necesidad metafísica de sus ciudadanos, ahora complementa esta tesis con esta otra según la cual el Estado arraiga en una sociedad fundamentada en una metafísica común. Por tanto, la prohibición afectaría a la intromisión del Estado en esta temática, no al hecho que reconoce Demófeles de un fundamento metafísico de las instituciones políticas:

«Por tanto, el edificio de la sociedad, el Estado, queda perfectamente establecido cuando un sistema de metafísica reconocido universalmente le sirve de fundamento. Por supuesto, un sistema así sólo puede serlo una metafísica popular, es decir, la religión» (PP, II, 15, §174, 306).

Recordemos también que en PP, II, 9, §129 se había señalado de forma crítica la sustitución del apoyo metafísico-religioso al trono por un apoyo meramente económico, pues supondría un déficit de legitimidad ante la población. A lo largo del diálogo

Filaletes no es capaz de refutar este argumento de la necesidad política de una metafísica popular que le sirva de apoyo y sustento legitimador para garantizar la cohesión social. Aquí parece que se produce un problema interno a la propia teoría de Schopenhauer, pues los modelos de religión que él más valora son los ejemplificados por individuos particulares, los ascetas budistas, cristianos o los brahmanes, y estos modelos no ofrecerían la posibilidad de servir como fundamento social; pero fijémonos en que aquí Schopenhauer no está tratando de las religiones modélicas según su ética, sino de aquella que pueda servir de apoyo a una teoría política, sin que sea necesario que tenga un fuerte contenido de verdad; o dicho de otro modo, la cuestión no es su verdad, sino su efectividad en la sociedad para conseguir los fines del Estado, esto es, la seguridad y el orden, como si se tratase de una especie de religión civil.

En este sentido, Filaletes, el amigo de la verdad, al final del diálogo sólo logra refutar que la religión cristiana haya logrado un mejoramiento de la humanidad contraponiendo los ejemplos de crueldad histórica de ésta,<sup>499</sup> pero plantea que sí ha sido provechosa desde un punto de vista socio-político como medio de control: su crítica tendría que dirigirse contra la crueldad del monoteísmo, no contra el uso político de la religión cristiana. Ahora bien, Demófeles le recuerda que tiene razón, pero que ése no es el tono adecuado para la cuestión, pues podría incitar a la revuelta popular, cosa que Filaletes admite. La conclusión del diálogo llega por un acuerdo entre ambos personajes: ambos convienen en que en nada se han dejado convencer por el rival. Sólo se puede confiar en el posterior efecto que pueda tener el diálogo en los participantes y también en el lector-espectador. La última palabra, no obstante, la tiene Filaletes, quien enuncia un refrán en español: “detrás de la cruz está el diablo”.<sup>500</sup>

Por otra parte, creo que se puede defender que Schopenhauer le concede a la religión (y a veces parece limitarse al cristianismo) una función social si atendemos a algunos de sus textos, ya no dialogados, sino aforísticos, sobre la cuestión; en un contexto donde Schopenhauer reflexiona sobre la ventaja del cristianismo a este respecto, pero le achaca su incapacidad de considerar el sufrimiento de los animales, nos recuerda: «Con la

---

<sup>499</sup> En un póstumo describe la forma popular y optimista de entender el cristianismo como una religión de estúpidos (HN, IV, 1, *Specilegia* (1842), §85, 271).

<sup>500</sup> Refrán citado por Miguel de Cervantes en *Don Quijote de la Mancha, Obras Completas, I*. Madrid: Aguilar-Santillana, 2004, cap. XXXIII, p. 436.

plebe sólo se puede tratar mediante la violencia o mediante la religión» (PP, II, 15, §176, 330). Esta afirmación remite al elitismo y su desconfianza radical en la mayoría de la población. Toda esta insistencia en la religión como medio alternativo a la violencia para el mantenimiento del orden hace pensar en que si no fuese capaz de cumplir esta función, la cuestión de la donación de sentido existencial a las masas es incluso secundaria. La religión, por tanto, tendría que estar subordinada a una determinada organización social y política y colaborar en que una minoría social pueda desarrollar las actividades intelectuales que le serían propias; la metafísica popular, pues, además del control y la cohesión, podría coadyuvar al progreso de las ciencias, las artes y la filosofía.

Según lo aquí expuesto, considero que ambos interlocutores del diálogo comparten la teoría de las elites de Schopenhauer y propugnan una función socio-política de la religión, aunque difieran en la cuestión de la mejora moral, y aquí Schopenhauer se exprese por boca de Filaletes. Pero a mi juicio todo este diálogo se lleva a cabo sobre el telón de fondo que supone la teoría de la mentira de Schopenhauer y que comparten los dos interlocutores.<sup>501</sup> Una y otra vez insiste Filaletes en que la religión no es más que una mentira piadosa, a lo que también una vez y otra responde Demófeles que no se trata de una mentira, sino de una verdad en sentido alegórico, lo cual viene a confirmar lo enunciado en los textos que vinculaban filosofía y religión como *sensu proprio* y *sensu allegorico*, respectivamente, de una misma verdad metafísica. Aún así esta disensión abre dos cuestiones: la posible forma alegórica de la verdad, en caso que la religión fuera una alegoría, y la justificación de la mentira, en caso de que la religión lo fuera.

Respecto a la primera, Schopenhauer insiste en la imposibilidad de la alegoría como tal para la religión: ésta no puede admitir que sea una forma analógica, metafórica, etc., de una verdad previa que se formule de modo directo y llano, pues si acepta que es *sólo otra forma* de una misma cosa, admitiría su no-verdad y correría el riesgo de perder su eficacia como cohesión social. La cohesión eficaz sólo sería posible si se acepta la exclusividad de la religión como medio de legitimación. Además, al reconocer que es una alegoría con un contenido de verdad, tendría que argumentarlo de forma racional, con lo que contravendría su naturaleza alegórica. La conclusión es que la religión no podría

---

<sup>501</sup> Sobre el papel de la teoría de la mentira en la filosofía de la religión véase el libro de Alfred Schmidt, 1986.

admitir que es una alegoría sin perder su eficacia ni verse forzada a racionalizarse y, por tanto, a disolverse como religión en tanto que tal. En este sentido, habla Schopenhauer de una «eutanasia de la religión», es decir, que la religión se tornaría superflua en la medida en que ayudase al desarrollo moral e intelectual de los individuos hasta tal punto que ya no necesitasen de su ropaje alegórico y pudiesen enfrentarse con la metafísica filosófica (PP, II, 15, §174, 300-301).

En lo que concierne al segundo problema, hemos comentado ya la teoría de la mentira de Schopenhauer y hemos visto que queda legitimada como mecanismo de defensa o incluso como deber en algún caso. Teniendo esto en cuenta, la religión quedaría legitimada si se acepta que es un mecanismo de defensa social o un medio de estabilizar la sociedad ante la amenaza de la enfermedad de su disolución, aunque no como un medio de funcionamiento institucionalizado. Pero, ¿dónde estaría el límite entre una situación y otra? La respuesta quedaría en manos de los gobernantes, con lo que la religión sería un instrumento más en manos de las elites dirigentes que Schopenhauer considera.

En resumen, la religión conservaría en cualquier caso una utilidad socio-política, de modo que no tendría que aspirar a presentarse como un dogmatismo racionalizado, ni la filosofía tendría que desentrañar la verdad oculta en la religión. Si adoptamos un punto de vista sistemático, la teoría de la religión de Schopenhauer se encuentra en un punto de cruce entre la metafísica y la filosofía política, del mismo modo que la eudemonología permitía complementar la ética de la compasión ante las fuertes exigencias de la metafísica de la voluntad.

No obstante, si tenemos en cuenta las reflexiones de Carl Schmitt sobre las teorías políticas del siglo XIX, la obra de Schopenhauer nos serviría de muestra de una crisis en la teología política de la época.<sup>502</sup> Anteriormente ya hemos hecho notar la crítica del jurista alemán a la filosofía del derecho de Schopenhauer, a la que acusa de estar lastrada por su sistema metafísico; sin embargo, el pesimismo antropológico de Schopenhauer permite esbozar alguna afinidad entre su teoría política y los planteamientos del propio Schmitt (Schmitt, 1998: 80), para quien toda teoría política presupone una antropología

---

<sup>502</sup> Para el análisis de la teoría política de inicios del XIX de C. Schmitt, véase sobre todo *Politische Romantik*, aunque también *Teología política*.

pesimista. Más aún incluso, si tenemos en cuenta la conexión entre la política y el trasfondo metafísico (incluido el religioso), pues muchos de los autores conservadores y contrarrevolucionarios de inicios del siglo XIX que tanto interesan a Schmitt (por ejemplo Donoso Cortés), recurren a argumentaciones teológicas para atacar las ideologías liberales y democráticas de la época: en la misma dirección apuntarían las críticas de Schopenhauer basadas en su pesimismo antropológico, pero con un punto de partida bien diferente, pues ya hemos visto que Schopenhauer utiliza la justificación religiosa para la dominación de las elites a sabiendas de la vacuidad de las creencias religiosas, o de otro modo, negando el núcleo del teísmo, es decir, la creencia en un ser divino personal.

En consecuencia, en el caso de Schopenhauer habría una especie de recurso a la religión como soporte de cierta ordenación socio-política, pero según una variante atea. El propio Schmitt plantea que, desde un punto de vista histórico-jurídico, en el siglo XIX se produce un tránsito de la justificación teísta de las monarquías a una legitimación de los sistemas democráticos y constitucionales (Schmitt, 2009: 48); en esta transición, Schopenhauer sería una especie de anomalía, pues su defensa de la monarquía y su apoyo en la religión lo acercaría a los contrarrevolucionarios conservadores, pero su nominalismo impediría el adecuado desarrollo de las nociones básicas de la teoría del Estado en la medida en que hace de esta institución un instrumento que ha de garantizar los derechos de los individuos: en definitiva, Schopenhauer, pese a su cercanía a los contrarrevolucionarios, todavía se movería dentro de las coordenadas de un cierto iusnaturalismo, lo que le aleja de los teóricos conservadores en la línea de Schmitt. En las conclusiones argumentaré la compatibilidad de estos elementos reaccionarios y liberales aparentemente contradictorios.

#### d) Conclusión: el ateísmo religioso (§49)

Si tenemos que resumir cuál es la posición de Schopenhauer respecto a la religión, hemos de partir de que es rechazada como hipótesis explicativa del universo, pero que, por otra parte, encuentra una función de cohesión y control social dentro de lo que hemos definido como teoría social elitista de espíritu conservador, pues justifica la necesidad de la institución religiosa como mecanismo para garantizar la estabilidad social. Aquí se

vincula la filosofía de la religión de Schopenhauer con la teoría política, especialmente con la cuestión de la soberanía, ya que afirmaba que ésta sólo puede residir en el pueblo, pero que a fin de cuentas éste necesita de la tutela de la monarquía y las elites. Recordemos la reivindicación que exponía Schopenhauer respecto a los derechos y privilegios hereditarios como componentes o catalizadores químicos que el derecho puro requería en orden a cristalizar en la sociedad real; hasta cierto punto, la religión, especialmente la cristiana, habría cumplido ese papel y Schopenhauer le reconoce su valor por ello.<sup>503</sup>

Sin embargo, en sus conversaciones privadas con Frauenstädt, Schopenhauer reniega de una “religión estatal”; de este modo, la religión ofrecería un mecanismo de cohesión social, aunque el Estado no tendría que intervenir en su funcionamiento: «El Estado, dijo él [Schopenhauer], no debe ocuparse en absoluto de la religión, sino considerarla y tratarla como un asunto puramente privado» (G, 127). Lo mismo se deduce de sus críticas a la teoría del Estado de autores coetáneos: «La institución coactiva es, pues, el *Estado*, cuyo único fin es proteger a los individuos unos de otros y al todo ante enemigos exteriores. Algunos filosofastros alemanes de esta época adulterada quieren transmutarlo en una institución de moralidad, educación y edificación; en el trasfondo de esto acecha el objetivo jesuítico de suprimir la libertad personal y el desarrollo individual del sujeto particular para convertirlo en un mero engranaje de una máquina estatal y religiosa china» (GM, 374). Así pues, la religión tendría una función socio-política, pero no regulable desde el Estado.

No obstante, más allá de esta cuestión socio-política, su propia filosofía incorpora un ideal de ascetismo y misticismo que le aproximan mucho a las religiones con orientación ascética.<sup>504</sup> El propio Schopenhauer señala que su filosofía es una línea recta que se dirige al mismo punto que las líneas curvas que representan las diferentes religiones: la salvación.<sup>505</sup> Atendiendo a esta analogía del propio Schopenhauer, cabe

---

<sup>503</sup> HN, III, Foliant II, §127, 279, donde se recoge esquemáticamente el tema del diálogo sobre la religión en PP, II y se define la religión como un subrogado de la filosofía.

<sup>504</sup> Hübscher ha insistido en que la filosofía de Schopenhauer supone una combinación de racionalismo y misticismo (Hübscher, 1952: 21). Asimismo, Horkheimer ha destacado la vertiente mística y atea de Schopenhauer (Horkheimer, 1985: 229).

<sup>505</sup> Rudolf Malter ofrece un deslinde de filosofía y religión en Schopenhauer en las primeras páginas de su monografía (Malter, 1991: 17-27). Malter habla de un fin soteriológico de la filosofía de Schopenhauer que se conseguiría mediante un procedimiento trascendental (Malter, 1991: 51-61).

considerar que ateísmo y religiosidad no son incompatibles, especialmente de acuerdo con el sentido de la obra de Schopenhauer: su filosofía es atea en tanto que negación radical del teísmo, pero ello no es óbice para reconocer la necesidad de satisfacer el ansia metafísica que Schopenhauer presupone en la humanidad (reactualizando el supuesto kantiano de la metafísica como disposición humana universal). El modo de satisfacer esta necesidad metafísica prescindiendo del teísmo es lo que se propone la ética de la negación de la voluntad, coincidente según el propio Schopenhauer sobre todo con las religiones orientales (el budismo en especial).

En consecuencia, un intento de reinterpretar la obra de Schopenhauer con un sentido religioso ha de tener presente el espíritu ateo de su religiosidad mística y no forzar la vertiente esotérica de su filosofía, como sería el caso de Mannion. Un ejemplo de lectura forzada de esto sería el concepto de “consciencia mejor”, que Schopenhauer utiliza en sus cuadernos de juventud para referirse al nivel de conciencia en el que se supera el principio de individuación y se logra un estado de felicidad y de observación distanciada del mundo. Ciertamente, este concepto tiene un cierto aroma místico, pero no teológico. En el aforismo de juventud HN, I, §81 (1813), Schopenhauer explica que la Ilustración ha desvestido a Dios de toda una serie de atributos que se le habían adjudicado, pero que hay dos que no pueden eliminarse sin destruir el concepto de Dios y que son la base del teísmo, a saber, la personalidad y la causalidad:

«Pero la consciencia mejor en mí me eleva a un mundo donde ya no hay ni personalidad y causalidad ni sujeto y objeto. Mi esperanza y mi fe es que esta consciencia mejor (suprasensible y extratemporal) sea mi única conciencia: por ello espero que no haya ningún Dios. Pero si se quiere utilizar simbólicamente la expresión *dios* para esa consciencia mejor o para algo que no se sabe distinguir y nombrar, así sea, aunque yo piense que no entre filósofos» (HN, I, §81, 42).

De este modo, la “consciencia mejor” conlleva una disolución del concepto de Dios, lo cual indica una religiosidad atea. Sólo sería legítimo utilizar el concepto de forma simbólica para referirse a ese estado de conciencia, pero no entre aquellos que se precien de ser filósofos. Se trataría de una profesión de fe atea conducente a un misticismo de una elite. Sólo los incapaces de distinguir y nombrar ese estado del modo que se merece estarían legitimados a utilizar el nombre de *dios*; la cuestión es que este

concepto conlleva los atributos que corresponden al principio de razón, como la causalidad, y que el estado de la consciencia mejor supera.

Además de la pretensión explicativa causal del teísmo como tal, la crítica al monoteísmo judío, cristiano e islámico tiene una vertiente moral, pues serían menos tolerantes con las otras creencias (una crítica planteada ya también por Hume). En su disertación sobre el principio de razón mostró Schopenhauer su predilección por el budismo en tanto que religión atea y allí precisa que el ateísmo no se debe entender como una negación de la religión en general, sino tan sólo del teísmo, o lo que es lo mismo, una negación del judaísmo y sus derivaciones, de modo que “ateo” significaría “no-teísta” y en sentido estricto “no judío” (SG, 137).<sup>506</sup>

Por otra parte, y ya para concluir, con el fin de clarificar la crítica de Schopenhauer a la religión teniendo en cuenta el espíritu religioso de su filosofía, Arnold Gehlen distinguió dos sentidos de religión en la obra de Schopenhauer: uno primero referido a las religiones positivas o confesiones con un núcleo dogmático y un segundo significado más restringido, que remitiría a la negación ascética de la voluntad. Para Gehlen, Schopenhauer sería religioso sólo en este segundo sentido, y ciertamente lo es, pero Gehlen argumenta que respecto al primer sentido Schopenhauer rechazaría cualquier legitimidad de estas formas de religión para guiar la acción, sea individual o colectiva: la moral y la política tendrían que buscar un fundamento “natural”.<sup>507</sup> El problema es que esta interpretación hace caso omiso de la función socio-política de cohesión y control social que aquí hemos atribuido a Schopenhauer.<sup>508</sup>

---

<sup>506</sup> Foucher de Careil, quien conversó personalmente con Schopenhauer en 1859 (G, 364-368; la conversación queda recogida también en las págs. 171-173 de su libro citado en la bibliografía), poco después de su muerte, en 1862, lanzó una dura crítica a la interpretación cristiana de la filosofía de Schopenhauer. Según este católico conservador francés, el cristianismo no podría considerarse como una religión emparentada con las orientales, como habría defendido Schopenhauer (Foucher, 1862: 348-349); la religiosidad de éste no sería más que una variante mística de ateísmo que estaría emparentada con el panteísmo (Foucher, 1862: 356). Para argumentar que Schopenhauer no puede considerarse un autor cristiano, Foucher de Careil trata de deslindar dos tipos de ateísmo: uno cristiano, que pese a no creer en la bondad natural de los seres humanos trabaja en su mejoramiento, y otro que no ve ningún remedio a los males de la humanidad, y que le atribuye a Schopenhauer (Foucher, 1862: 351).

<sup>507</sup> «Las religiones no son fuerzas directrices necesarias y suficientes del individuo o del todo político, sino que la moral y la política se pueden fundamentar ‘naturalmente’» (Gehlen, 1985: 55).

<sup>508</sup> Recuérdese un par de textos ya citados: «Por tanto, el edificio de la sociedad, el Estado, queda perfectamente establecido cuando un sistema de metafísica reconocido universalmente le sirve de fundamento. Por supuesto, un sistema así solo puede serlo una metafísica popular, es decir, la religión» (PP, II, 15, §174, 306). «Con la plebe sólo se puede tratar mediante la violencia o mediante la religión» (PP, II, 15, §176, 330).



Por tanto, considero que si bien es cierto que Schopenhauer defiende un ascetismo en la moral, también en el ámbito de la política tiene cabida la religión de acuerdo con su teoría elitista de la sociedad. Si el pensamiento de Schopenhauer es religioso en algún sentido, lo es en tanto que negación de la voluntad de vivir mediante la liberación del intelecto gracias al ascetismo, en definitiva, es religioso en la medida en que niega el teísmo y su optimismo,<sup>509</sup> es decir, es religioso en la medida en que es ateo.

#### *Resumen (§50)*

*El cuarto y último capítulo ha sido el más extenso, pues en él se ha desarrollado la cuestión de la filosofía política de Schopenhauer, el objetivo principal de este trabajo. Previamente a las tesis de contenido, quisiera exponer el doble planteamiento sistemático e histórico-filosófico que aquí se ha adoptado. El primero defiende la estrecha conexión entre la filosofía política y la metafísica en el pensamiento schopenhaueriano, tomando partido frente a posiciones que las desligan o consideran anecdótica a la primera o que reducen el pensamiento político y ontológico a una mera ideología para justificar y defender una posición social y económica determinada (Lukács). La perspectiva aquí adoptaba no reniega de ciertas críticas a la filosofía política de Schopenhauer, pero reconoce su vinculación con el sistema y analiza las tensiones e incongruencias que esta vinculación podría propiciar (O. Damm).*

*Por su parte, el planteamiento histórico-filosófico aboga por una comprensión polémica del pensamiento político de Schopenhauer contra otros autores de su contexto (Kant, Fichte, Hegel) e incluso contra posiciones socialistas, además de insertar a Schopenhauer en la tradición de la filosofía política con la que dialoga (Grocio, Maquiavelo, Hobbes, Spinoza). Respecto a este punto, hay que tener en cuenta que Schopenhauer conoce y utiliza obras de juristas coetáneos, entre los que destaca Anselm von Feuerbach. Para desarrollar este doble planteamiento, se ha dividido el capítulo en tres partes.*

---

<sup>509</sup> Regehly ofrece toda una serie de criterios que Schopenhauer utiliza para clasificar y valorar las diferentes religiones existentes y el primero y más importante es la dualidad optimismo-pesimismo (Regehly, 2011: 234 y ss.).

*En la primera de ellas el tema principal ha sido esbozar la génesis de sus ideas políticas, y esto a su vez en un doble sentido: en primera instancia, asumiendo la relevancia de la tesis ontológica sobre la corporalidad como trasfondo del pensamiento político, se ha querido mostrar brevemente el tratamiento de la corporalidad en la filosofía de Fichte, quien fue profesor de Schopenhauer en Berlín y contra quien éste reaccionó. En segundo lugar, se ha investigado el desarrollo de las ideas políticas en el legado de textos previos a la publicación de WWV y que son su antesala. Aquí se puede apreciar que la gestación de las tesis filosófico-políticas de Schopenhauer no se puede desligar de la génesis de ese pensamiento único que constituye su metafísica general.*

*En lo que atañe a la segunda parte, se ha optado por dividir el tratamiento de la cuestión de la siguiente manera: por una parte, el desarrollo de las tesis sobre filosofía del derecho y filosofía política en el primer volumen de El mundo como voluntad y representación (1818), incidiendo en la estrecha relación entre metafísica, ética y filosofía jurídico-política; una segunda parte, en la que se desarrolla la cuestión atendiendo a los principales puntos de la filosofía política de Schopenhauer, tratando de sistematizar numerosas argumentaciones dispersas en el resto de sus obras, y una tercera en la que se aborda dos cuestiones paralelas, pero que complementan la visión de la filosofía política de Schopenhauer, esto es, la filosofía de la historia y la filosofía de la religión.*

*En la primera de éstas se incide en la relevancia de la metafísica general, pues su filosofía jurídico-política depende de la afirmación o negación de la voluntad para definir sus conceptos básicos (injusticia y derecho), resultando su teoría como una variación sui generis del iusnaturalismo. La conexión sistemática permite apreciar esta dependencia, pero también la limitación de la filosofía política en su sistema.*

*En la segunda de estas partes, he intentado sistematizar la filosofía política en torno a diferentes temáticas. Respecto al Estado, Schopenhauer defendería una teoría contractualista en favor de una monarquía hereditaria acompañada de un sistema aristocrático intelectual, siendo su objetivo principal garantizar la seguridad de los individuos (y menospreciando la libertad política y la democracia). Otro tema importante ha sido el del derecho de propiedad, básico para Schopenhauer y fundamentado ontológicamente en el trabajo como materialización de la voluntad*

*individual, aunque hemos visto algunas variaciones en su desarrollo (como la inclusión del tema de la transferencia). Además, se ha presentado la cuestión de la validez de los contratos y su opuesto, el problema de la mentira, temática en la que Schopenhauer muestra de nuevo su oposición a Kant, legitimando ciertos usos de la mentira. Se ha tratado también del derecho penal, pues en el pensamiento de Schopenhauer la cuestión de la pena es de gran relevancia en tanto que el código penal formaría parte de ese contrato estatal por el cual se instauraría el Estado-protector: su tesis es que la pena no se ha de imponer como compensación o castigo por el crimen cometido, sino como intimidación. Esta tesis nos ha llevado a señalar algunas de las inconsistencias a las que le conduce ceñirse a su metafísica de la voluntad. Por último, se ha querido exponer asimismo el tratamiento schopenhaueriano de las relaciones internacionales para ofrecer su visión crítica y pesimista sobre esta cuestión, en la que de nuevo emerge su relación con la tradición moderna de filosofía política y del derecho, y se muestra crítico con ciertas actitudes de las grandes potencias del momento.*

*El tercer y último apartado es el dedicado a dos disciplinas que Schopenhauer consideraba típicas de sus rivales (hegelianos) y que él llega a calificar de “centauros conceptuales”. La tesis que en este punto se quiere defender es que pese a su ateísmo y su desconfianza hacia los sujetos colectivos abstractos (nominalismo), Schopenhauer todavía encuentra en la historia un sentido en tanto que toma de conciencia del género humano como tal, pero no de sujetos colectivos nacionales; por otra parte, la posición de Schopenhauer respecto a las religiones es ambivalente: criticadas muchas por sus excesos y valoradas unas pocas en la medida en que coinciden con su mensaje ético, Schopenhauer considera que, en la medida en que es “metafísica popular”, la religión tiene una función social de primer orden como elemento de cohesión social.*

*Todas éstas han sido algunas de las cuestiones tratadas en este capítulo que cierra el corpus principal de esta tesis doctoral. En las conclusiones finales se recogerá el hilo conductor que la atraviesa y argumentaré las tesis principales defendidas en ella.*



## Conclusiones (§51)

En orden a extraer las conclusiones de lo expuesto en este trabajo, quisiera plantear aquí una doble perspectiva: primero, una revisión sistemática del pensamiento socio-político de Schopenhauer y, en segundo lugar, una reflexión crítica sobre sus tesis filosóficas, centrándome en el contenido de aquéllas que considero más relevantes, para tratar de precisar su sentido. Evidentemente, ambos puntos de vista están íntimamente entrelazados, pero me permito la distinción para exponerlos con mayor claridad y precisión.

*La pretensión de sistematicidad: entre el sistema arquitectónico y el orgánico.* Pese a que la declaración de intenciones de un autor sea tan insistente como la de Schopenhauer respecto a la sistematicidad de su obra, debemos ser prudentes a la hora de valorarla. Son muchas las lecturas que han puesto en entredicho la cohesión y la consistencia de la filosofía de Schopenhauer, y más concretamente la conexión de la filosofía política con el resto de sus reflexiones sobre metafísica, teoría del conocimiento, estética, o incluso con su ética, en la cual se insertaría aquélla.

En el prólogo a la primera edición de WWV, Schopenhauer había destacado la doble forma que habría adoptado su sistema: por la simplicidad de éste, dado que se trataría de un único pensamiento desarrollado en diversas facetas, el sistema se asemejaría a un organismo, pero en tanto que plasmado en un libro, la exposición tendría la forma arquitectónica. Huelga señalar que esto segundo es incrementado por los diferentes añadidos y desarrollos que aportó Schopenhauer a ese pensamiento único sobre una voluntad como esencia del mundo. Aquí quizá se encuentre la principal razón de las contradicciones y tensiones que se aprecian en su filosofía: él mismo reconoce que ya *prima facie* se produce una contradicción entre forma y contenido (WWV, I, 7-8). Además, en el prólogo a *Los dos problemas fundamentales de la ética*, se presenta la famosa analogía de la Tebas de las cien puertas, insistiendo en las conexiones internas de su sistema.<sup>510</sup>

---

<sup>510</sup> Para Schopenhauer, la conexión sistemática no tiene que surgir deductivamente de una proposición, sino de intuiciones mundanas que de forma inductiva conducen a un sistema de metafísica: «Es un enorme

No deja de ser paradójico que Schopenhauer, pese a insistir tanto en el valor de la conexión orgánica de sus ideas y tesis, considere que atacar este flanco y mostrar las contradicciones y tensiones internas sea la forma más mezquina de criticar a un autor (GB, 415). Ciertamente, Schopenhauer ha sido objeto de numerosas obras que adoptaban esta estrategia; todavía en vida de Schopenhauer, Rudolf Seydel publicó una exposición y crítica de su sistema que provocó la reacción de esa carta citada.<sup>511</sup> Sin embargo, como se ha intentado mostrar, parece innegable que la metafísica de Schopenhauer, como sistema orgánico que se presenta de forma arquitectónica, adolece de tensiones y posibles contradicciones; esto, no obstante, no tiene por qué ser considerado como algo meramente negativo, pues en estas tensiones y dificultades se aprecia en muchos casos el esfuerzo de Schopenhauer por pensar y analizar esos asuntos.<sup>512</sup>

También los comentaristas más agudos han hecho notar algunas de estas tensiones y dificultades internas, especialmente la que se refiere a la relación entre una epistemología de origen kantiano y una metafísica que quiere identificar la voluntad con la cosa en sí. Pero esto no es óbice para darle la razón a Schopenhauer en un sentido: el

---

privilegio para una filosofía que todas sus verdades se hayan descubierto independientemente unas de otras, pero sin embargo concuerden y se expliquen unas a otras. Así es rica y tiene amplias raíces sobre el suelo del mundo sensible, del que se nutren las verdades abstractas. Si, por el contrario, las verdades de una filosofía se deducen unas de otras y en última instancia de una proposición primera, entonces debe ser pobre y delgada, puesto que de una proposición sólo se puede seguir lo que ella contiene ya propiamente» (HN, III, Brieftasche, §49, 160). Esto mismo repite en una carta a Erdmann de 9 de abril de 1851, donde le explica que en Dresde surgió en su cabeza su sistema filosófico a manera de rayos que, en un cristal, convergen hacia un centro (GB, 261).

<sup>511</sup> Rudolf Seydel, *Schopenhauers philosophisches System dargestellt und beurtheilt* (1857); Otto Jenson, *Die Ursache der Widersprüche im Schopenhauerschen System* (1906), o en el tema de la política el libro de O. Damm, citado en la bibliografía; más recientemente A. Schaefer, *Probleme Schopenhauers*, Berlín: Spitz, 1984.

<sup>512</sup> Hübscher se ha dedicado en parte a la cuestión de las críticas a Schopenhauer por sus posibles contradicciones: según él, éstas serían fruto de interpretaciones que no atienden a los cambios de modos de consideración o puntos de vista que se van alternando en su obra. Independientemente de esto, considero que existen tensiones y desplazamientos entre sus tesis que pueden ser problemáticos aceptando las propias premisas de la ontología de Schopenhauer, es decir, que esos cambios de puntos de vista también plantean problemas de coherencia interna. Para Hübscher la mayoría de críticas no abarcan el sistema en general, sino que serían parciales (Hübscher, 1982: 259); entre estas críticas podemos destacar algunas como la polémica sobre el realismo y el idealismo, la paradoja del cerebro (el espacio está en él, pero él también en el espacio), la cosa en sí (en sentido absoluto y relativo), la inmutabilidad del carácter (pero que sí se puede negar) y la posible redención de la voluntad universal por un solo individuo, sin necesidad de que cada uno individualmente tenga que aspirar a ese fin, si sólo hay una voluntad. Se pueden añadir algunos otros como la individuación de la voluntad en las ideas y los individuos, la naturaleza del acto inteligible que define el carácter o la cuestión de la intelectualidad de la intuición. A mi juicio, la relevancia de un pensador también se debe medir, además de por los planteamientos que consideramos acertados, por las cuestiones y problemas que nos abre y cuyas soluciones insatisfactorias pueden ser fructíferas para un desarrollo posterior.

lector, y más aún quien quiera exponer y criticar sus tesis, debe esforzarse por encontrar las conexiones, interdependencias y articulaciones que sustentan sus argumentos y conclusiones. En la elaboración de esta tesis he pretendido mostrar en parte estas conexiones y defender que, pese a sus dificultades y tensiones, la filosofía política de Schopenhauer está estrechamente vinculada a su metafísica y que, frente a lo que consideran algunos juristas que se han acercado a sus reflexiones, está lejos de ser un conjunto de ocurrencias (Bovensiepen, Schmitt), y también en oposición a los que abogan por una conexión débil de sus tesis socio-políticas con el resto de su filosofía (Damm).

Otra estrategia complementaria de éstas consiste en la disolución de la filosofía de un autor mediante el análisis de las influencias (o desde un punto de vista prospectivo, considerándolo el introductor de ideas que otros desarrollarán), como si la elaboración de los argumentos funcionara mediante la mera yuxtaposición, algo que también se ha practicado con la obra de Schopenhauer. Por el contrario, el estudio de las influencias y consecuencias hermenéuticas de cualquier pensador debería tener por objetivo descifrar las conexiones y vínculos, las necesidades a las que responde la interpelación de unos y la referencia a otros.

Así pues, quisiera insistir aquí en la articulación interna del pensamiento de Schopenhauer evocando la imagen que propuso Philonenko para ilustrar su pensamiento: una espiral que gira en torno al pensamiento único sobre la voluntad, pero que va ascendiendo desde la esencia metafísica de la realidad hasta su coronación en la ética (según el propio Schopenhauer), y concretamente en la ascética (Philonenko, 1989: 43). En el trayecto de esta espiral se producen contrastes, variaciones de intensidad, pero se mantiene la relación entre el inicio, el descubrimiento de la voluntad como esencia del mundo, o su reverso, el mundo como autoconocimiento de la voluntad, y su punto final, la salvación esotérica, por el camino de la contemplación estética, el conocimiento científico o la sabiduría mundana.

Ciertamente, como ha indicado Michel Onfray, a veces los contrastes son muy destacados; el propio Schopenhauer reconoce en la introducción a los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* que adopta allí un punto de vista empírico, pone entre paréntesis y acomoda su metafísica a la vida mundana, en un gesto que he comentado por extenso en el tercer capítulo de esta tesis, pero que se puede entender fácilmente si consideramos,

por una parte, el alto nivel de exigencia de su pensamiento ético, de modo que reconoce que ni él mismo es coherente en este sentido, y por ello ofrece en forma de aforismos un conjunto de máximas de aplicación vital, que en este caso sí que responden a su propia biografía. Pero también, y esto es más relevante a nivel filosófico, porque en estos aforismos desarrolla dos temáticas que habían quedado prácticamente relegadas en sus obras publicadas anteriores, pero no así en sus notas, a saber, el carácter adquirido (que había quedado sin desarrollar en los escritos éticos donde se plantea la teoría del carácter) y la concepción de la sociedad que se seguía de su antropología pesimista y justificaría su pensamiento socio-político.

En este sentido, y ésta es una tesis que puede parecer anómala, precisamente esa parte extraña al organismo general de la filosofía de Schopenhauer, la eudemonología, considero que es la clave de bóveda que permite entender la articulación entre metafísica y política en su pensamiento, perspectiva que apenas ha sido desarrollada en la bibliografía consultada. Si bien Onfray y Nicholls creo que apuntan bien la relevancia general del concepto de carácter adquirido en la sabiduría mundana, también cierto es que no se percatan de la importancia de ésta para vincular metafísica de la voluntad, ética de la compasión y filosofía política en la obra de Schopenhauer. De este modo, la articulación entre ética y política no se limitaría, como puede parecer en primera instancia por la propia exposición schopenhaueriana, a que la segunda tiene como objetivo no padecer injusticias y la primera no causarlas (MS, 101), y que además la política estaría influenciada por el derecho moral o natural, un apartado de la ética, según Schopenhauer, aplicado a la realidad social. Esta reivindicación de la sabiduría mundana como centro de atención para entender la obra de Schopenhauer, por otra parte, no es ajena al espíritu inmanente de la filosofía de Schopenhauer, y ha sido sugerida por algunas lecturas como las de Simmel y Nietzsche (KSA, 2, 395).

Ahora bien, además de esta vinculación entre eudemonología, ética y política, no hay que perder de vista la omnipresencia de la metafísica de la voluntad en el sistema de Schopenhauer, pues incluso en el caso de la eudemonología está presente, aunque en sordina o entre paréntesis, como habría indicado Simmel al apuntar el influjo del pesimismo metafísico en su sabiduría mundana. En el caso de la filosofía política, la finalidad soteriológica de liberación de la voluntad también estaría presente, pues como



ha indicado Malter, el modelo de Estado diseñado por Schopenhauer permitiría la salvación de aquellos capaces de negar su voluntad, esto es, el fin soteriológico de la existencia se conseguiría mediante la salvaguardia de la seguridad en el Estado, que sería una herramienta contra los excesos de la voluntad. Por tanto, la propia finalidad de la filosofía schopenhaueriana, la liberación de la voluntad, requeriría de unas condiciones sociales para ello, y estas condiciones son las que estarían en la base de su filosofía política.

Entre estas condiciones que cohesionan el sistema de Schopenhauer, además del carácter adquirido, la voluntad como esencia de la realidad, en concreto su objetivación en el cuerpo humano, y la teoría de la sociedad que emerge en los aforismos, hay que contar con el problemático concepto de libertad, caballo de batalla de Schopenhauer contra el idealismo coetáneo (por ejemplo, contra Hegel en su habilitación en Berlín; G, 47-48) como de mucha de la bibliografía secundaria. En su escrito sobre la libertad de la voluntad (FW), antes de desarrollar su teoría determinista de la acción de acuerdo con el carácter y los motivos y de explicar el desplazamiento de la libertad del obrar al ser (en la línea de Schelling y, en última instancia, de Platón), Schopenhauer expone los tipos de libertad que se suele distinguir y plantea una distinción entre libertad física, libertad intelectual y libertad moral. Un aspecto relevante para las tesis que aquí quiero exponer es que Schopenhauer cuenta la libertad política como una especie de la libertad física<sup>513</sup> (ausencia de impedimentos) y de género diferente a la libertad moral.

Merced a esta concepción de la libertad política como especie de libertad física y a su determinismo en lo que se refiere a la libertad moral, se puede apreciar ya que la libertad política sólo se podrá entender como ausencia de obstáculos para una determinada acción, pero además hay que tener en cuenta el elemento de fuerza física que esto entraña; la libertad política dependerá también de la fuerza física que se tenga, esto es, de la potencia de la voluntad, y el propio Schopenhauer considera que en el ámbito de la política el derecho moral necesita de un cierto componente de fuerza física para realizarse, con lo que emerge un rasgo autoritario y conservador, como lo muestra el siguiente texto:

---

<sup>513</sup> «También se llama libre a un pueblo y se entiende así que sólo se rige por leyes, pero que estas leyes se las ha dado a sí mismo: por tanto siempre sigue únicamente su propia voluntad. En consecuencia, la libertad política ha de contarse junto a la física» (FW, 362).

«Así también el derecho, cuando quiere hacer pie en el mundo e incluso debe gobernar, requiere necesariamente de un añadido minúsculo de arbitrariedad y violencia para, a pesar de su naturaleza propia, únicamente ideal y por ello etérea, poder subsistir y tener fuerza efectiva en este mundo real y material, sin evaporarse y desvanecerse en el cielo, como ocurre en Hesíodo» (PP, II, 9, §127, 230).

Esa fuerza o violencia (*Gewalt*) incluiría instituciones tradicionales como la nobleza o la religión del Estado, todo en aras del mantenimiento del orden establecido, y para conseguir que el derecho moral llegue a ser efectivo en la arena política.

Esta última observación nos conduce de lleno a las conclusiones relativas al contenido filosófico de nuestro trabajo, concretamente al problema fundamental de cómo definir la posición filosófico-política de Schopenhauer. Hasta aquí he querido insistir en lo siguiente: la filosofía política de Schopenhauer está estrechamente ligada al resto de su planteamiento no únicamente, aunque sí principalmente, [1] por la metafísica de la voluntad y la tesis antropológica que hace del cuerpo humano la máxima objetivación de la voluntad, también [2] por la inclusión del concepto político de libertad en la física (frente al concepto moral), [3] por la teoría de la sociedad presente en la eudemonología y, por último, gracias a [4] la articulación del carácter adquirido en la filosofía mundana, concepto este último que condensa la teoría del carácter (ligado a la metafísica y la antropología) con la teoría de la sociedad y que además es crucial, por ejemplo, para su teoría penal. En lo que sigue me detendré en las principales conclusiones relativas al contenido de esta tesis.

*La caracterización problemática de la filosofía de Schopenhauer.* Cualquier intento de definir brevemente y condensar la posición socio-política de un autor se encuentra ante el problema de la diversidad de interpretaciones que se pueden hacer de unas tesis concretas, la ambigüedad de los conceptos utilizados para explicarlas (a veces más oscuros que aquéllas) y la posible variación del punto de vista del autor. En particular, en el caso de Schopenhauer nos topamos con que hay dos principales puntos de desacuerdo entre los comentaristas, aunque en realidad se pueden resumir en uno: en su filosofía política habría rasgos que pertenecerían a una tradición liberal, como una apología de la división de poderes y la existencia de derechos naturales, y otros rasgos

propios de una concepción autoritaria y tradicionalista de la política, como la defensa de la monarquía hereditaria y la jerarquización de la sociedad (aristocratismo intelectual). Esta posible ambigüedad la resolverían unos destacando algunos de sus elementos por encima de otros (una lectura conservadora o una lectura liberal) y otros incidiendo en una evolución de Schopenhauer desde una concepción liberal a otra conservadora (tesis evolutiva, que algunos ilustran como un desplazamiento de Locke a Hobbes).

Ciertamente los temas jurídico-políticos se desarrollan en la obra de Schopenhauer desde su juventud, de modo que se puede pensar en un desarrollo de sus ideas, aunque esta tesis es a mi juicio matizable, como argumentaré a continuación. Retengamos ahora algunas tesis metafísicas básicas que Reinhard Kühnl considera determinantes para establecer los rasgos principales de la filosofía política de Schopenhauer: 1) el pesimismo respecto a la posibilidad de que la razón pueda dar forma a la sociedad y a la historia, 2) la “antropologización” y “ontologización” de las relaciones sociales, 3) la explicación del egoísmo como motor de la naturaleza humana, 4) el aislamiento del individuo respecto a una responsabilidad social compartida (nominalismo jurídico) y 5) el desprecio por los niveles y las clases oprimidas o teoría elitista de la sociedad (Kühnl, 1981: 211).

Si tenemos en cuenta estos puntos, podemos entrar ya en algunas cuestiones de detalle y tratar de exponer las tesis principales sobre la cuestión.

En primer lugar, la filosofía del derecho de Schopenhauer y su modo de proceder a la hora de definir sus conceptos básicos como el de injusticia y derecho puede insertarse en la tradición del iusnaturalismo, como han señalado muchos comentaristas. Esto sería así porque la definición de estos conceptos básicos depende de una metafísica de la naturaleza y de una antropología que hace de la voluntad su clave explicativa, pues injusticia y derecho son descripciones de los movimientos de la voluntad de un sujeto cuando se afirma sobre la voluntad de otro individuo (injusticia) o cuando esto es negado y superado (derecho). Así pues, se podría hablar de un iusnaturalismo de la voluntad. De hecho el propio Schopenhauer entra en discusión con aquellos que hacen depender algunos derechos básicos de una institución positiva como el Estado. En este punto considero que muchas de sus críticas a Hobbes y Spinoza no hacen sino intentar marcar distancias con posicionamientos realmente próximos, como por ejemplo cuando los acusa

de describir el concepto de derecho mediante un punto de vista físico naturalista, pues su propio punto de vista es análogo, eso sí con la diferencia de que esos conceptos básicos de filosofía del derecho no son propios de una teoría física, sino de una metafísica de la naturaleza.

En segunda instancia, además de este iusnaturalismo de la voluntad, Schopenhauer también se enmarcaría dentro de la tradición contractualista sobre el origen del Estado (no de la sociedad, cuya existencia se presupone, aunque anárquica y sometida al egoísmo de los más fuertes). Su concepción del pacto no permitiría una lectura historicista, sino una interpretación hipotético-ideal sobre su origen para legitimar su principal función y criticar posibles desviaciones, es decir, proteger a los ciudadanos de las consecuencias negativas de su propio egoísmo poniéndose de acuerdo en crear una institución que resulta ser un instrumento del egoísmo general (voluntad general) contra los egoísmos particulares. Ya en este punto podemos encontrar cierta ambigüedad, pues plantea Schopenhauer que el Estado no puede tener la finalidad moral de mejorar a los individuos, sino que ha de limitarse a ser una institución protectora (*Schutzanstalt*), aunque en sus lecciones le otorga también una función rectora en cuestiones económicas.<sup>514</sup> No obstante, también declara con ironía que el fin del Estado sería conseguir realizar una organización social ideal; ahora bien, la intervención del Estado, argumenta Schopenhauer, estaría limitada por la naturaleza humana y tendría que circunscribirse a intervenciones negativas (Estado negativo), no a imponer deberes positivos, pues en esa medida podría provocar reacciones en contra, de manera que tendría que fomentar la virtud de la justicia, no la filantropía: el Estado no podría asumir tareas de beneficencia.

En definitiva, Schopenhauer parece excluir por principio cualquier lectura que haga del Estado una institución interventora, con la excepción de la protección en pro de la seguridad física de los ciudadanos y sus propiedades. En este sentido, la libertad para Schopenhauer es una libertad negativa, esto es, independencia para actuar sin trabas

---

<sup>514</sup> «Puesto que en el Estado no sólo están asegurados todos contra la ofensa de su derecho por parte de otro, sino que también se lleva a cabo la distribución de oficios [*Gewerbe*] mediante la cual las fuerzas humanas reunidas ahora en el Estado ponen cada vez más a nuestro servicio la naturaleza restante y las fuerzas unidas fomentan el beneficio de todos, beneficio que no podría conseguir cada individuo; así pues, si el Estado lograra completar su objetivo poco a poco todos los males serían abolidos y progresivamente se llegaría a una situación de bienestar común que se aproximaría un poco al país de Jauja» (MS, 114).

estatales, no como participación política (libertad positiva).<sup>515</sup> Según se expuso, Schopenhauer se enmarcaría en una tradición de pensamiento liberal representada en la Alemania de la época por W. v. Humboldt, aunque éste es precisamente uno de los caballos de batalla: ¿en qué medida se puede considerar a Schopenhauer un liberal o un conservador?

Ya es difícil de por sí dar una definición de estos términos, más aún en el contexto histórico de Schopenhauer, pero se podría esbozar la diferencia de un modo provisional y no exhaustivo; ésta radicaría en el papel de los derechos individuales, la forma de gobierno y la legitimación de éste: el liberalismo defendería una institución parlamentaria representativa, la división e independencia de poderes y una legitimación basada en la confianza de la población, pero sobre todo propugnaría una esfera de derechos individuales que el Estado debería respetar y garantizar,<sup>516</sup> mientras que el conservadurismo abogaría por instituciones hereditarias, la unidad de los poderes estatales y una legitimación tradicional (religiosa) de aquellas instituciones con el fin de mantener la estabilidad social y limitar la anarquía a la que tendería la naturaleza humana.<sup>517</sup> Pese a lo ambiguo y lável del vocabulario político, podemos remitir aquí a Herbert Spencer, quien con la intención de criticar la deriva conservadora de algunos liberales de la Inglaterra decimonónica recupera la distinción entre liberales y

---

<sup>515</sup> «Hay que evitar que mediante la participación de muchos en el poder que aquí [en la república] se origina, el punto unitario del poder del Estado, por el que tiene que actuar hacia el exterior y hacia el interior, pierda su concentración y su fuerza, como ocurre casi siempre en las repúblicas» (PP, II, 9, §127, 228).

<sup>516</sup> Valga como definición aproximada esta propuesta: «Como conclusión de esta panorámica sobre los grupos y sobre los partidos “liberales” y sobre las ideologías o sobre las filosofías “liberales”, sólo es posible concluir que el único común denominador entre posiciones tan diversas es la defensa del estado liberal, que nació antes del uso político del término liberal: un estado que termina por garantizar los derechos del individuo frente al poder político y por esto exige formas, más o menos amplias, de representación política» (Nicola Mateucci, «Liberalismo», en N. Bobbio, N. Mateucci y G. Pasquino, *Diccionario de política*, 2 vol. Vol. 2. Madrid: Siglo XXI, 1998, p. 879).

<sup>517</sup> «El conservadurismo [frente al progresismo], en cambio, que parte de la conciencia de un límite intrínseco al hombre, lejano y alejable, pero siempre presente, es conducido a ver en el poder, en la coacción política, un momento necesario de la sociedad, íntimamente ligado a la finitud humana. Profundamente ambiguo y demoníaco, el poder político es, para el conservadurismo, el cemento de la sociedad que, cualquiera que sea su estructura, sin él caería en la anarquía» (Tiziano Bonazzi, «Conservadurismo», en N. Bobbio, N. Mateucci y G. Pasquino, *Diccionario de política*, 2 vol. Vol. 1. Madrid: Siglo XXI, 1998, p. 322).

conservadores y la cifra en la cuestión de aminorar (liberales) o acrecentar (conservadores) el poder político del Estado.<sup>518</sup>

A mi juicio Schopenhauer participaría de ambas corrientes, pues en modo alguno serían incompatibles. Claramente Schopenhauer no puede ser leído desde un punto de vista democrático (como intenta hacer Bucher): su desconfianza respecto a la naturaleza humana hace que considere los partidos políticos como grupos de intereses que luchan por su beneficio, es decir, que no responden a la lógica representativa que pretenden. Y, por otra parte, de acuerdo con su metafísica de la naturaleza, Schopenhauer considera que existe una jerarquía en ésta que ha de continuar en las relaciones humanas; esta continuidad de naturaleza y sociedad es un elemento conservador de su iusnaturalismo que paradójicamente, además de promulgar derechos naturales del individuo, justifica también la monarquía hereditaria como principal forma de gobierno, algo sobre lo que volveré cuando discuta la cuestión de la posible evolución del pensamiento político de Schopenhauer.

Un punto de apoyo de mi tesis sobre la conexión entre liberalismo y conservadurismo se podría contrastar en las diferentes temáticas que aborda Schopenhauer, por ejemplo, en la cuestión del derecho de propiedad. Si bien en principio podemos pensar en un planteamiento liberal, en el sentido de Locke, de la propiedad como derecho natural inalienable, Schopenhauer también recurre a un elemento tradicionalista y conservador a este respecto. Como ha indicado Lütkehaus, el joven Schopenhauer labra su concepto de propiedad en dos fases: una primera en que lo define como el resultado de una *Bearbeitung*, trabajo o elaboración, y una segunda en que incluye la cuestión de la transmisión y la herencia, aunque su posición está ya establecida en el primer volumen de *El mundo* (WWV, I, §62, 437). Esta segunda fase incluye un

---

<sup>518</sup> Spencer cita a otro autor, Bolingbroke, para llegar a su propia conclusión: «Poder y soberanía del pueblo, contrato original, autoridad e independencia del Parlamento, libertad, resistencia, exclusión, abdicación, deposición; éstas eran las ideas que se asociaban en aquel entonces al concepto que se tenía de un liberal; ideas inconciliables con el que concepto que se formaba de un conservador». «Derecho divino, hereditario, inmutable, sucesión lineal, obediencia pasiva, prerrogativa, no-resistencia, esclavitud, y en ocasiones también papismo; tales eran las ideas que se asociaban en la mayor parte de los entendimientos al concepto de un conservador que se suponían igualmente inconciliables con el que se tenía de un liberal» (*Disertación acerca de los partidos*, pág. 5). Comparando estas descripciones, vemos que en un partido existía el deseo de contrarrestar y aminorar el poder coercitivo del Gobierno sobre los ciudadanos, y en el otro el de mantener y aumentar dicho poder» (Herbert Spencer, *El individuo contra el Estado*. Barcelona: Orbis, 1984, p. 13).

elemento conservador en ciernes, pero que claramente en *Parerga y Paralipómena* se desarrolla en la tesis que sostiene una alianza entre derecho natural de propiedad (burguesía liberal) y derecho de nacimiento (nobleza) (PP, II, 9, §130); su defensa de la nobleza lo convierte en un pensador conservador más allá de sus tesis liberales (en cuanto a la consideración de la propiedad como derecho natural), y esta defensa, como hemos visto, tenía dos elementos: el sustento del derecho de propiedad y el apoyo a la monarquía hereditaria (forma ideal de gobierno). En cualquier caso, Schopenhauer muestra su oposición al socialismo y al colonialismo: contra el segundo por basarse en el derecho de ocupación y contra el primero por su crítica a la propiedad privada como privatización de un capital social.

De nuevo podemos encontrar una cierta síntesis entre liberalismo y tradicionalismo conservador en la cuestión del derecho penal: si bien se le puede considerar liberal por sostener que el Estado debe limitarse a una función de protección de la ciudadanía y el código penal se supone sancionado en un pacto entre sujetos con derechos naturales previos, no es menos cierto que el fondo metafísico que se hace patente en esta cuestión le proporciona un tinte autoritario. Y esto es así porque el contrato estatal incluye como cláusula que el cuerpo del sujeto, en tanto que máxima expresión o manifestación empírica de la voluntad, queda como prenda o garantía penal en caso de cometer alguna injusticia que contravenga el código penal del Estado y que habría aceptado al asumir el pacto. Así pues, la preexistencia de derechos individuales y el contractualismo de la teoría penal serían rasgos que podrían indicar un cierto liberalismo, pero la consideración del cuerpo del delincuente como un objeto sobre el que ejecutar el código penal para prevenir futuras infracciones no casaría demasiado bien con la garantía de los derechos individuales: en este caso, la estabilidad y la cohesión social se impondrían sobre los derechos individuales. Liberal en la fundamentación del derecho penal, Schopenhauer se torna autoritario y conservador, en el sentido antes citado, en la ejecución de la pena: la tesis que hace del cuerpo una garantía metafísica del contrato estatal supone que el *habeas corpus* del acusado pase a manos del Estado y su cuerpo se convierta en un material para promover la prevención del delito.<sup>519</sup>

---

<sup>519</sup> Isaiah Berlin presenta dos condiciones que definirían una sociedad libre, condiciones que sólo en parte cumpliría la teoría penal de Schopenhauer: «Para Constant, Mill, Tocqueville y para la tradición liberal a la

Si nos detenemos en la cuestión de la religión, hay que recordar aquí que para Schopenhauer el Estado no tendría que inmiscuirse en su administración, como vimos que le reconocía a su albacea Julius Frauentädt «el Estado, dijo él [Schopenhauer], no debe ocuparse en absoluto de la religión, sino considerarla y tratarla como un asunto puramente privado» (G, 127), lo cual podría explicarse como un punto de vista liberal (derecho individual de libertad religiosa), pero no es menos cierto que Schopenhauer defiende que la religión cumple un papel de cohesión de una sociedad y fundamentación metafísica de una institución como el Estado, aunque no sea objeto de administración estatal.<sup>520</sup>

En consecuencia, no se trata tanto de una contradicción del propio Schopenhauer, que quizá también ocurra por su compromiso con una metafísica problemática, como de una tensión interna de la propia tradición liberal, pues ésta se encuentra ante el requisito de presentar algún elemento de cohesión para una sociedad de individuos libres y autónomos, pero que están forzados a vivir en sociedad.<sup>521</sup> El liberalismo es una tradición de pensamiento socio-político no exenta de gran diversidad interna ni de conflictos internos que la ponen en cuestión a la vez que reflejan la reivindicación de la libertad y la incompatibilidad última de valores.<sup>522</sup> En el caso de Schopenhauer la imbricación y complejidad de su pensamiento social en relación con su metafísica general ha dado pie a algunas lecturas que mantienen tesis que considero parciales hasta cierto punto.

Por tanto, si hasta aquí he expuesto los argumentos que apoyarían mi conclusión, expondré ahora brevemente algunas tesis que manifestarían una posición diferente al respecto de la caracterización del pensamiento socio-político de Schopenhauer y su

---

que pertenecen, ninguna sociedad es libre a menos que esté gobernada en alguna medida por dos principios interrelacionados: primero, que solamente los derechos, y no el poder, se consideren absolutos, de manera que todos los hombres, sea cual sea el gobierno que tengan, posean un derecho absoluto a rechazar comportarse de forma inhumana; y, segundo, que hay fronteras, que no están trazadas de forma artificial, dentro de las cuales son inviolables» (Berlin, 2001: 105). Es precisamente este último punto el que no cumpliría Schopenhauer y lo acercaría a una postura autoritaria.

<sup>520</sup> «Por tanto, el edificio de la sociedad, el Estado, queda perfectamente establecido cuando un sistema de metafísica reconocido universalmente le sirve de fundamento. Por supuesto, un sistema así solo puede serlo una metafísica popular, es decir, la religión» (PP, II, 15, §174, 306).

<sup>521</sup> Piénsese que esa misma separación entre Estado y religión también es defendida por Burke, considerado el inspirador del conservadurismo alemán de principios del siglo XIX (Burke, 1983: 47), o en el caso de la Declaración de Derechos de Virginia de 1776, en la que se establece la libertad religiosa de los individuos a la vez que se propugna el deber de “practicar la indulgencia, la caridad y el amor cristianas” (art. 16).

<sup>522</sup> Véase, por ejemplo, sobre la tensión entre la exigencia de libertades y la defensa de la esclavitud, el texto de Domenico Losurdo, *Contrahistoria del liberalismo*. Barcelona: El Viejo Topo, 2007.



pretendida evolución. Ante la problemática articulación de sus ideas, muchos intérpretes habrían optado por una lectura evolutiva de su pensamiento social y político. Esto supone un paso adelante en el análisis y estudio de la obra de este autor, pues parece abandonarse la posición según la cual la falta de sistema convertiría las tesis de Schopenhauer en un conjunto inconexo de ocurrencias sin relación con su sistema (Damm, Bovensiepen). En este sentido han sido cruciales las aportaciones de Karl Brinkmann y Rudolf Neidert a mediados del siglo XX. Partiendo de las investigaciones de estos dos autores, algunos comentaristas más recientes (Münkler, 1981 y 1987; Würkner, 1988 y 1989, y Broese, 2008),<sup>523</sup> para ofrecer una vía de solución a algunas de las paradójicas articulaciones entre elementos liberales y conservadores que antes hemos presentado, sostienen la tesis de una evolución en el pensamiento de Schopenhauer. Por su parte, Karl Brinkmann alega que el cambio en las tesis sobre filosofía política fueron mínimos, frente a los que consideran que hay un cambio de posiciones en un tema tan relevante como la mejor forma del Estado: «Pero la opinión de que Schopenhauer no ha conocido *ninguna* evolución de su propio mundo de pensamientos no es cierta. Más bien es cierto que su evolución fue mínima» (Brinkmann, 1958: 97-98). Esta evolución mínima se ha podido comprobar por ejemplo a propósito del derecho de propiedad, con algunos cambios en el período previo a la primera edición de *El mundo*, o los añadidos y ampliaciones en sus lecciones, como aquella donde atribuye al Estado una función de organización de los oficios (MS, 114), una temática que no aparece, según creo, en ningún otro lugar.

Sería absurdo negar ampliaciones y desarrollos temáticos en cuestiones políticas, por ejemplo, cuando en WWV, II, §47 explicita los tipos de derecho, cosa que no había tematizado anteriormente; pero otra cosa bien distinta es sostener un cambio profundo en sus convicciones, como que abandona la idea una monarquía constitucional a favor del modelo monárquico hereditario a raíz de los acontecimientos de 1848 que tan de cerca vivió.<sup>524</sup> En el desarrollo de esta tesis he llegado a una conclusión muy cercana a la que plantea Rudolf Neidert en su trabajo sobre el derecho de resistencia en Schopenhauer, pues considera que en su filosofía política conviven elementos de derecho natural, que lo

---

<sup>523</sup> También Oskar Damm sostenía una variante de esta tesis evolutiva.

<sup>524</sup> El apoyo a una u otra forma de gobierno, monarquía hereditaria o constitucional, distinguiría la opción conservadora de la liberal, al menos según se expone en uno de los textos fundacionales del conservadurismo posrevolucionario, a saber, el libro de Burke sobre la Revolución francesa (Burke, 1983: 49).

acercarían al liberalismo, y elementos que él llama “pesimistas-absolutistas” (Neidert, 1966: 110), pero analicemos ahora con detenimiento la posición de los defensores de la evolución del pensamiento socio-político de Schopenhauer.

El principal argumento de los partidarios de la tesis evolutiva (o más bien regresiva, pues pasaría Schopenhauer de un liberalismo y constitucionalismo de juventud a un conservadurismo en su madurez y vejez) ya lo hemos esbozado: Münkler arguye que a partir de 1848, Schopenhauer abandona el liberalismo y la defensa de la monarquía constitucional a favor de una forma de Estado mucho más conservadora y se apoya en textos de WWV, II, publicados en 1844, antes de las revueltas, donde defiende la división de poderes y la limitación del poder del Estado (protección frente al protector), y textos de PP, II, ya de 1851, en los que Schopenhauer propugnaría un Estado fuerte. Para Münkler, Schopenhauer representaría la paradoja de la burguesía alemana que habría pasado de una defensa del liberalismo mercantil a acogerse al poder del Estado frente a las reclamaciones de los movimientos sociales obreros incipientes a principios del XIX; en otras palabras, Schopenhauer pasaría de Locke a Hobbes, buscando finalmente una alianza con la nobleza en la época del Imperio guillermino, algo que parecería defender Schopenhauer en PP, II, 9, §130.<sup>525</sup> En una dirección semejante se orientarían las afirmaciones de Würkner en cuanto a la evolución del pensamiento político se refiere, pero no definiría el punto de llegada como reaccionario, sino como “aristócrata” o conservador (Würkner, 1989: 99).

En última instancia el argumento aducido sobre el cambio en la defensa del régimen monárquico, de un tipo constitucional y parlamentario a uno hereditario y absoluto, carece de fundamentación suficiente por lo que alegaré a continuación. Ya en sus textos de juventud, en 1814, Schopenhauer habría apoyado la idea de que la monarquía hereditaria era el mejor régimen político:

«El *poder real* puede considerarse como fundamentado en la proposición psicológica según la cual el ser humano por naturaleza no hace nada malo que no le reporte ninguna ventaja. Por

---

<sup>525</sup> «El *derecho de propiedad* sin duda alguna está incomparablemente mejor fundamentado ética y racionalmente que el *derecho de nacimiento*; sin embargo, está emparentado con éste y ha crecido junto a él de modo que difícilmente podría separarse de él sin ser puesto en peligro. La razón de ello es que la mayoría de la propiedad procede de herencia, y en consecuencia también es un tipo de derecho de nacimiento» (PP, II, 9, §130, 236).

consiguiente, si se le concede a uno tanto poder y riqueza que pueda satisfacer cualquier deseo y que, por tanto, no necesite buscar ninguna ventaja mediante la maldad, se puede presuponer que será justo, dicho sea de paso, y se le puede nombrar guarda de los derechos de todos. Por tanto es inapropiado que el rey esté demasiado limitado, como en la nueva constitución española [de 1812]» (HN, I, §172, 96).

Este texto expone ya las ventajas de evitar la excesiva limitación de los poderes de la monarquía, algo que en WWV, II, §47, 692 se precisará más en una línea que podría pensarse afín al liberalismo (con lo que incluso la evolución sería inversa, de un conservadurismo juvenil a un liberalismo de madurez), y al plantearse cómo evitar que el poder del Estado se convierta en una amenaza, propone la siguiente definición del derecho público:

«Éste parece alcanzable en su nivel más perfecto si se diferencia y separa entre sí la trinidad del poder protector, es decir, el legislativo, el judicial y el ejecutivo, de modo que cada uno sea administrado por individuos diferentes e independientemente de los demás poderes» (WWV, II, §47, 692).

Ahora bien, quiero dejar claro que este mismo texto, señalado por Münkler y Würkner como muestra del liberalismo de Schopenhauer hacia 1844, es inmediatamente matizado por Schopenhauer en la línea siguiente con un retoque conservador (en defensa de la monarquía hereditaria):

«El gran valor, la idea fundamental de la monarquía, me parece que radica en que, puesto que los humanos siguen siendo humanos, se tiene que situar a uno en lo más alto, concederle tanto poder, riqueza, seguridad e invulnerabilidad que *por sí mismo* no sea capaz de desear, esperar o temer nada. De tal manera que así el egoísmo que habita en él, como en todos, sea aniquilado, y ahora, como si no fuera un hombre, esté capacitado para ejercer la justicia y para tener en mente el bienestar público únicamente, y ya no el suyo. [...] Por tanto, también tiene que ser hereditaria, no electiva: en parte para que nadie pueda ver en el rey a su igual; en parte para que éste sólo se pueda preocupar de su descendencia en tanto que se preocupe del bienestar del Estado, que forma un todo con su familia» (WWV, II, §47, 692; cursiva de Schopenhauer).

Así pues, las evidencias textuales muestran que, por una parte, Schopenhauer ya defendía la monarquía hereditaria tanto en 1814 como en 1844, antes de 1848, básicamente porque su concepción de la naturaleza humana es la misma, y, por otra parte, que todavía en 1851, en la fase supuestamente reaccionaria y donde claramente se critica la monarquía constitucional por impotente, también se defienden tesis cercanas al liberalismo como [1] la soberanía popular y la ilegitimidad de un gobierno que vaya contra la voluntad de sus ciudadanos, aunque niegue que puedan ejercitar el poder político directamente (PP, II, 9, §126), [2] también la crítica a la miseria de la sociedad industrial y la crítica de la esclavitud, algo que no todos los liberales de la época compartirían (PP, II, 9, §125; véase Losurdo, 2007), o [3] la limitación del poder del Estado obligado al reconocimiento de derechos naturales previos y a la protección de los individuos y su propiedad (PP, II, 9, §123).<sup>526</sup>

Lo que quiero defender es que la conjugación de elementos liberales y conservadores en las tesis socio-políticas se da tanto en obras de juventud como en obras de madurez, pues en el fondo estas tesis se sustentan en una antropología (determinada por una ontología general) que justificarían a juicio de Schopenhauer algunas tesis como la necesidad de la monarquía hereditaria. No obstante, que exista esta conexión no implica asentir acríticamente a ella: como ya he señalado en el cuerpo del trabajo, la defensa de la monarquía hereditaria, además de argumentada en base a una supuesta maldad de la naturaleza humana, es inconsistente porque no aplica este mismo supuesto a la figura del monarca y postula que su voluntad puede ser acallada si se le satisfacen todas sus necesidades.

En consecuencia, si tenemos que abrir la posibilidad de una evolución de las tesis socio-políticas de Schopenhauer, esto no puede separarse de la evolución de todo su pensamiento, cuestión que desborda los límites de este trabajo. Simplemente me referiré a dos aspectos que suelen ser objeto de discusión en relación con este tema de la posible evolución o cambio en la filosofía de Schopenhauer: el primero referido al concepto de voluntad, y el segundo concerniente a la relación entre idealismo y materialismo en su filosofía.

---

<sup>526</sup> El lector interesado puede encontrar argumentos semejantes a los que planteo aquí también en el trabajo de Neidert, 1966: 110-112.

En cuanto al primer concepto, es cierto que se puede apreciar un desarrollo de su sentido desde los manuscritos previos a la primera edición de *El mundo* y la metafísica de la voluntad tal y como allí se expone, pero el auténtico caballo de batalla se encuentra en el tránsito entre la primera y la segunda edición, con sus complementos, de la obra principal. La cuestión atañe en definitiva a la identificación de la voluntad con la cosa en sí en sentido kantiano: si la cosa en sí es tal en tanto que incognoscible, primero, no nos estaría permitido definirla como voluntad y, segundo, desarrollar una analogía a partir del cuerpo humano para descifrar además el todo de la esencia del mundo. En los complementos a WWV y en algunas cartas, Schopenhauer hace frente a esta objeción de un modo que quizá no sea del todo convincente, pues da pie a pensar que la voluntad, por tanto, no es en realidad la cosa en sí, sino su fenómeno originario;<sup>527</sup> el propio Schopenhauer intenta explicar en qué sentido se debe entender su tesis principal que identifica la voluntad y la cosa en sí en una carta a J. Frauenstädt:

«Ella [su filosofía] enseña qué es el fenómeno [*Erscheinung*] y qué es la cosa en sí. Pero ésta es cosa en sí sólo *relativamente*, es decir, en su relación con el fenómeno; y éste es fenómeno sólo en su relación con la cosa en sí. Además aquél es un fenómeno cerebral [*Gehirnphänomen*]. No obstante, qué sea la cosa en sí *fuera de* esta relación nunca lo he dicho, porque no lo sé: en ella, sin embargo, es la voluntad de vivir» (GB, 291; cursivas de Schopenhauer).

Más allá de la referencia a la fisiología del conocimiento, tema que entraría en el segundo punto sobre la relación entre idealismo y materialismo, hay que destacar el *nunca* con el que Schopenhauer subraya que su tesis sobre la identidad entre voluntad y cosa en sí sólo se puede entender de modo relativo, esto es, en la interdependencia o correlación entre los dos conceptos: si hay fenómeno, parece decir Schopenhauer, podemos pensar una cosa en sí que sólo se podría caracterizar aproximada y relativamente como esa voluntad de vivir que late en la realidad. Además, en el §18 de WWV, II, titulado «De la cognoscibilidad de la cosa en sí», afirma que el acto de voluntad es el fenómeno más claro de esa incognoscible cosa en sí y expone que es

---

<sup>527</sup> Julian Young aduce que el joven Schopenhauer mezcla dos tipos diferentes de representación, contenidos de conciencia inmediatos y elaboraciones cognitivas complejas de éstas, y que por ello confunde la voluntad, que se manifestaría en algunas representaciones del primer tipo, con la cosa en sí por su inmediatez (Young, 2005: 91-92).

imposible responder a la pregunta de qué sea la cosa en sí en sentido absoluto y añade que ya en la primera edición de WWV lo que se identificaba con la voluntad era un concepto meramente relativo de cosa en sí, pues su negación, la nada que se enuncia al final del libro cuarto, no era absoluta, sino relativa:

«Si la voluntad fuera sencilla y absolutamente la cosa en sí, entonces también sería *absoluta* aquella nada, en lugar de como nos hemos expresado allí, donde resulta ser *relativa*» (WWV, II, §18, 229-230).<sup>528</sup>

Todo esto muestra que en cierto modo hay una matización de la posición de Schopenhauer en cuanto a la tesis que identifica voluntad y cosa en sí, pero no resuelve lo problemático de hacer de la voluntad de vivir la esencia del mundo, ni aclara cómo se puede entender el conocimiento como fenómeno cerebral, tesis fisiológica que nos lleva a tratar someramente la segunda cuestión antes indicada, la relación entre idealismo y materialismo.

Pese a que Schopenhauer siempre se definió como un idealista trascendental en la línea de Kant, algunos de sus discípulos, por ejemplo Frauenstädt, indican que en el segundo volumen de *El mundo* y obras posteriores, Schopenhauer está influido por la lectura de fisiólogos franceses (Bichat y Cabanis) y que entiende el proceso de conocimiento desde un punto de vista biológico materialista. A favor de esta tesis se podría apuntar el diálogo entre el sujeto y la materia que cierra el primer capítulo de WWV, II, donde el autor muestra la insuficiencia de los puntos de vista unilaterales de un idealismo y un materialismo ingenuos y reductivos. Para Schopenhauer, se produce una antinomia insoluble en la cuestión epistémica en torno a la primacía del sujeto, pues el mundo es la representación de un sujeto, pero el sujeto está en un mundo como ser material: esta oposición entre sujeto y objeto es «insuperable», a la vez que se trata de una «dependencia mutua inseparable» (WWV, I, §7, 66). Esto lleva a Spierling a plantear la tesis de un giro copernicano reversible en la filosofía de Schopenhauer, en el sentido de que éste se malinterpreta a sí mismo cuando se define como idealista, sin percatarse de sus flirteos con una visión fisiológica y materialista del conocimiento: la filosofía

---

<sup>528</sup> Que la “nada” es de por sí un concepto relacional es una tesis que Schopenhauer ya establece en 1813, en sus notas de Berlín (HN, I, §66, 34-35).

trascendental (giro copernicano) sería matizada por un cierto materialismo para mostrar la insuficiencia de sus puntos de vista unilaterales (reversibilidad). No obstante, definir cómo se articula esta “reversibilidad” e interrelación entre las dos perspectivas no es fácil y nos alejaría de nuestro propósito (ver Spierling, 1987 y 1989a-b).<sup>529</sup>

En definitiva, tan sólo quería mostrar que los posibles desplazamientos en las tesis principales de la metafísica de Schopenhauer, la identificación de la voluntad con la cosa en sí y el compromiso entre idealismo y materialismo, no afectarían en principio a la tesis ontológica básica que condiciona la antropología de Schopenhauer y, por extensión, su filosofía social y política, a saber, la corporalidad humana como manifestación de la voluntad, se entienda ésta en sentido absoluto o relativo.<sup>530</sup> En tanto los supuestos antropológicos no se vean afectados por estas posibles matizaciones y concreciones en su metafísica, y creo que éste es el caso, podemos sostener que en lo fundamental la filosofía social y política de Schopenhauer no sufre grandes variaciones en el desarrollo de su obra.<sup>531</sup>

En cualquier caso, volviendo a la cuestión central que nos ocupaba, según Kühnl (Kühnl, 1981: 205), parecería que las tensiones internas del planteamiento social y político de Schopenhauer no permitirían adscribirlo a ninguna de las principales corrientes de la época. Sin embargo, si recurrimos a uno de los autores que inspirados por Schopenhauer han desarrollado sus ideas políticas, quizá podamos arrojar un poco de luz

---

<sup>529</sup> También José Planells Puchades (Planells, 1988: 237 y 240-241) argumenta que el cambio entre la primera y la segunda edición de WWV sería de matización, pues mientras que en WWV, I, se haría hincapié en la incorrección de ambos puntos de vista unilaterales de idealismo y materialismo («no partiremos ni del sujeto ni del objeto, sino de la *representación* como primer hecho de la conciencia», WWV, I, §7, 69), en WWV, II, se señalaría la relativa corrección de esas dos perspectivas («el mundo como representación, el mundo objetivo, tiene por tanto algo así como dos polos: el sujeto cognoscente simplemente, sin las formas de su conocer, y luego la materia bruta, sin forma ni cualidad. Ambas son totalmente incognoscibles: el sujeto porque es el que conoce; la materia, porque no puede ser intuida sin forma y cualidad. Sin embargo, son ambas las condiciones fundamentales de toda intuición empírica. [...] El fallo fundamental de todos los sistemas es ignorar esta verdad, que *el intelecto y la materia son correlativos*», WWV, II, §1, 25-26). Schmidt trata también de esta cuestión de modo muy semejante, señalando el intento schopenhaueriano de vincular ciencia y filosofía (Schmidt, 1988: 50-51).

<sup>530</sup> Hübscher trata esta cuestión y extrae un balance análogo al aquí presentado: las influencias, ampliaciones y matizaciones no afectan a la metafísica general de Schopenhauer, quien siempre se mantendría alejado del materialismo mecanicista, pese a conocer bien a sus representantes más destacados (Hübscher, 1982: 150-151). Sobre la relación de Schopenhauer con el materialismo, sobre todo francés, véase el trabajo de Eisenach citado en la bibliografía, así como los artículos de A. Schmidt.

<sup>531</sup> Más allá de algunas variaciones ya señaladas, por ejemplo, sobre el derecho de propiedad (trabajo y herencia), ampliaciones sobre los tipos de derecho (privado, público y de gentes) o la tipología de grados de injusticia en las lecciones, entre otros aspectos.

y clarificar la definición de la filosofía política de este autor. Me refiero a las reflexiones expuestas por Thomas Mann en sus *Betrachtungen eines Unpolitischen* referidas a la definición de un liberalismo *sui generis*. Este liberalismo está vinculado en el caso de Schopenhauer con una noción de libertad en sentido negativo, como independencia de, “libertad de” frente al Estado, una posición que había planteado Wilhelm von Humboldt a principios del XIX y que el propio Goethe, a juicio de Thomas Mann, también representaría (Mann, 1978: 276 y ss.). Ese “liberalismo moderado” no se correspondería en ningún caso con la idea de un liberalismo demócrata, en el que se conjugan los dos sentidos de libertad que distinguió Isaiah Berlin. De este modo, este liberalismo tiene un claro sesgo individualista y se centra en una libertad “espiritual” en el sentido de una libertad intelectual y artística frente a intromisiones políticas o sociales. Se trata, pues, de una libertad que se opondría a la democracia como fin en sí misma, concibiendo esta forma de participación política como un medio para otros fines culturales y espirituales al servicio de una concepción aristocrática de la sociedad.<sup>532</sup> En el liberalismo aristocrático primaría la libertad negativa sobre las libertades positivas y se reconocería la necesidad de factores de cohesión social que estuvieran fundamentados metafísicamente como la religión y la monarquía hereditaria.

Así pues, liberalismo sin representación parlamentaria, liberalismo que reclama aristocracia intelectual, liberalismo monárquico independiente de intereses económicos (Mann, 1978: 279), liberalismo vinculado a la religión,<sup>533</sup> en definitiva, un liberalismo que Mann llega a identificar con el conservadurismo (Mann, 1978: 280). Estos rasgos con los que Thomas Mann trata de definir su posición política de juventud convienen a la perfección para caracterizar el liberalismo que podemos adscribir a Schopenhauer, claramente enfrentado a eso que el propio Mann denomina «el liberalismo alemán sudoccidental afrancesado de las décadas de 1830 y 1840» (Mann, 1978: 300) y al que

---

<sup>532</sup> «La democracia que aprueba nuestro liberalismo no es una doctrina ni una retórica filosófica de la virtud del siglo dieciocho. Tiene un doble aspecto. En cuanto manifestación de la vida que aún sigue propagándose es un hecho de la vida moderna, no carente de peligros para el alma y el intelecto; y en cuanto generosidad social y medio para una selección aristocrática es un factor deseable desde el punto de vista técnico del estado. [...] [Esta democracia] no sólo es compatible con un *gobierno monárquico fuerte*, sino que inclusive éste constituye su correctivo necesario» (Mann, 1978: 278-279).

<sup>533</sup> «El liberalismo yerra si cree poder separar a la política de la religión: sin religión, la política interna –es decir, la política social- es imposible a la larga» (Mann, 1978: 341-342; véase también la página 375). Según Mann, un anarquista como Sorel habría evolucionado hasta convenir con su tesis de que la política es impensable sin una religiosidad metafísica.



Schopenhauer se opuso en Frankfurt en 1848. Ciertamente, como reconoce Th. Mann, se trata de una autocontradicción alemana, de una oposición interna a la propia historia cultural y política de su país entre lo nacional y lo político,<sup>534</sup> el nacionalismo del joven Thomas Mann le lleva a contraponer sin remisión lo alemán y lo democrático. Ahora bien, sin pretender desarrollar sus controvertidas tesis, sólo quisiera llamar la atención que el propio intento de Mann por definir su pensamiento de juventud como a- o impolítico (*unpolitisch*) nos permite arrojar un poco de luz sobre la posible caracterización de Schopenhauer como liberal, a riesgo de haber pretendido iluminar lo oscuro mediante lo más oscuro.<sup>535</sup>

En última instancia, el de Schopenhauer es un liberalismo que no reivindica libertades políticas democráticas, un liberalismo que como los conservadores recurre a nociones de autoridad y tradición para mantener el orden social, un liberalismo que reivindica la seguridad frente a la libertad, un liberalismo que se fundamenta en un determinismo metafísico y en un pesimismo sobre la naturaleza humana, en suma, un liberalismo sin libertad.<sup>536</sup>

Por otra parte, y ya para concluir, la historia efectual del pensamiento social y político de Schopenhauer ha dado lugar a diferentes interpretaciones. Por ejemplo, hay que destacar que muchos de los seguidores de Schopenhauer (Dorguth, Bähr, Becker, A. von Doss, Gwinner y Martin Emden) eran juristas de profesión. Algunas interpretaciones han acentuado uno u otro aspecto de su pensamiento, al punto de que se ha planteado una posible “izquierda schopenhaueriana” (representada por las lecturas de Horkheimer, A. Schmidt, L. Lütkehaus o D. Birnbacher), lecturas que intentan desarrollar el potencial crítico e ilustrado presente de forma explícita en la obra de Schopenhauer, pero que está ligado a otras tesis criticadas por estos mismos autores, quienes intentan superar la visión unilateral y reductiva, a mi parecer, de Lukács. La línea de Horkheimer incide en una visión de Schopenhauer como un ilustrado escéptico y nominalista, defensor de una

---

<sup>534</sup> Aquí encontraríamos un problema en la referencia de Mann a Schopenhauer, pues éste se opone a cualquier forma de patriotismo y nacionalismo, lo cual advierte el propio Mann, aunque intenta ofrecer una lectura nacionalista de Schopenhauer basándose en las observaciones de éste sobre la lengua alemana.

<sup>535</sup> La visión del maduro Th. Mann, más crítica con Schopenhauer, se ha indicado someramente en la introducción del capítulo III, dedicado a la relación entre metafísica y filosofía política.

<sup>536</sup> John Gray ha calificado el pensamiento político de Schopenhauer de “liberal reaccionario”, una etiqueta que encaja con la descripción de la filosofía política schopenhaueriana que he presentado en esta tesis (John Gray, *Perros de paja*. Reflexiones sobre los humanos y otros animales. Barcelona: Paidós, 2008, p. 49).

concepción atomista de la sociedad (Horkheimer, 1966a: 162) y crítico del nacionalismo, más emparentado con Voltaire que con Rousseau y cuya potencialidad para pensar en épocas de crisis es inagotable. Otros han planteado que el pesimismo político de Schopenhauer abre una tercera vía entre capitalismo y comunismo (Kossler/Müller-Seyfarth, 2008: 10), lo cual, siendo cierto en gran medida, abre un abanico de posibilidades que cabría concretar.

Por consiguiente, la filosofía política de Schopenhauer adolecería de una cierta indeterminación,<sup>537</sup> aunque no podemos olvidar la efectividad real de las ideas tal y como Isaiah Berlin señalaba a propósito de Kant o Rousseau, pero no sólo en el sentido negativo expuesto por Berlin.<sup>538</sup> Recientemente se ha estudiado la relevancia del pensamiento político de Schopenhauer sobre autores como Philipp Mainländer, cuya ideología política se ha definido como un socialismo centrado en la formación y quietista (Lütkehaus, 2006: 236-237; también Gerhard, 2008), o E. von Hartmann, quien representaría la alianza entre pesimismo metafísico y optimismo histórico-político (Solies, 2008: 61). Otros casos quizá más conocidos sean los de Nietzsche, Spengler o Tolstói, sobre quienes las reflexiones políticas de Schopenhauer dieron lugar a tesis de una relevancia crucial para la historia intelectual de nuestro presente. Como ha señalado Dirk Solies (Solies, 2008: 43), el pesimismo metafísico de Schopenhauer, en crasa oposición a la tesis hegeliana sobre la identidad de lo real y lo ideal, tuvo una relevancia política central en la génesis de ideas y planteamientos filosófico-políticos hacia 1870; el *Pessimismusstreit* de esa época (Hartmann, Nietzsche) en torno a la recepción de la obra de Schopenhauer habría dado lugar a una síntesis de diferentes posiciones como el caso de Hartmann, quien habría fundido la teoría de la voluntad de Schopenhauer con una filosofía de la historia a la manera de Hegel o, por supuesto, la filosofía de Nietzsche.

Finalmente, y ya para acabar, la tesis que aquí he defendido sobre el “liberalismo conservador” de Schopenhauer,<sup>539</sup> si bien pudiera parecer contradictoria, viene a expresar con plausibilidad y apoyo textual lo más propio de su filosofía política en relación con su

---

<sup>537</sup> Parecería que Schopenhauer valdría tanto para advertir contra el marxismo militante como para defender los derechos individuales frente al Estado (Besnier, 1989: 60).

<sup>538</sup> «Los conceptos filosóficos engendrados en el sosiego del despacho de un profesor pueden destruir una civilización» (Berlin, 2001: 45).

<sup>539</sup> Robert Zimmer lo expresa de un modo semejante: «Fue un conservador con rasgos ilustrados y liberales» (Zimmer, 2010: 220). Por su parte, Jean Améry lo describe como reaccionario y a la vez fenómeno emancipatorio monstruoso (Améry, 1988: 168), en referencia a su crítica de la religión.

metafísica, esto es, un desarrollo de problemáticas típicas de la tradición moderna de filosofía política a partir de unas premisas ontológicas que condicionarían su compromiso con aspectos liberales (por ejemplo, su nominalismo y desconfianza ante entidades colectivas, su contractualismo, además de su legitimación ontológica del derecho de propiedad, etc.) y con otros de cariz autoritario (el supuesto de la maldad de la naturaleza humana, la forma de gobierno, la teoría penal, la alianza burguesía-nobleza-religión, etc.). Más allá de las orientaciones políticas concretas de Schopenhauer, mi pretensión ha sido no perder de vista las conexiones sistemáticas de su pensamiento, por muchas dificultades e inconsistencias que haya creído encontrar, pues precisamente así he querido cumplir una doble condición: no distorsionar su pensamiento, manteniendo el principio de caridad interpretativa, y a la vez no rehuir distanciamientos y críticas frente a sus aseveraciones, señalando sus posibles debilidades, de las que creo también podemos aprender.



## Bibliografía secundaria

Aquí se presenta la bibliografía secundaria consultada para la redacción de esta tesis. En primer lugar se cita la bibliografía general y a continuación los capítulos, artículos, tesis y libros sobre la filosofía de Schopenhauer consultados. Algunas obras se han citado con siglas indicadas entre corchetes al final de la referencia.

### *Bibliografía secundaria general*

ARISTÓTELES: *Poética*. Ed. de J. D. García Bacca. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1982.

———: *Ética nicomáquea*. Trad. de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 2000 [EN].

———: *Retórica*. Ed. de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 2000 [R].

———: *Política*. Trad. de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 2000.

———: *Ética eudemia*. Trad. de Carlos Megino Rodríguez. Madrid: Alianza, 2002 [EE].

BECCARIA, Cesare: *Dels delictes i les penes*. Trad. i ed. de Jordi Moners. Barcelona: Ed. 62, 1989.

BERLIN, Isaiah: *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Trad. de A. Rivero. Madrid: Alianza, 2001.

BLUMENBERG, Hans: *Naufragio con espectador*. Trad. de Jorge Vigil. Madrid: Visor, 1995.

———: *Paradigmas para una metaforología*. Trad. de J. Pérez de Tudela. Madrid: Trotta, 2003.

BURCKHARDT, Jakob: *Reflexiones sobre la historia universal*. Trad. de W. Roces. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1983.

BURKE, Edmund: *Reflexiones sobre la Revolución francesa*. Trad. de Esteban Pujals. Madrid: Rialp, 1983.

CAMUS, Albert: «Préface». En CHAMFORT, *Maximes et pensées. Caractères et anecdotes*. Paris: Gallimard, 1970.

CATTANEO, Mario A.: «Presentazione». En FEUERBACH, P. J. A von: *Anti-Hobbes*. Ed. e trad. a cura di M. Cattaneo. Milano: Giuffrè, 1972.

CORTÉS RODAS, Francisco: *La verdad en el infierno*. Diálogo filosófico en las voces de Hobbes, Kant y Maquiavelo. Bogotá: Siglo del Hombre, 2002.

CHAMFORT (Sébastien-Roch Nicholas): *Maximes et pensées. Caractères et anecdotes*. Paris: Gallimard, 1970.

DIÓGENES LAERCIO: *Vidas de filósofos ilustres*. Ed. de José Ortiz Sáinz. Barcelona: Omega, 2003 [DL].

- DROZ, Jacques: *Europa: Restauración y Revolución (1815-1848)*. Trad. de I. Romero de Solís. Madrid: Siglo XXI, 1993.
- EPICTETO: *Manual. Disertaciones por Arriano*. Introducción, traducción y notas de Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos, 2001.
- EPICURO: *Obras completas*. Ed. de José Vara. Madrid: Cátedra, 1995.
- FEUERBACH, Ludwig A.: «Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist». *Werke in sechs Bänden*. Bd. 4. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1975.
- : *La esencia del cristianismo*. Trad. de José L. Iglesias. Madrid: Trotta, 2002.
- FEUERBACH, P. J. Anselm von: *Anti-Hobbes*. Ed. e trad. a cura di M. Cattaneo. Milano: Giuffrè, 1972.
- : *Reflexionen – Maximen – Erfahrungen*. Hrsg. von W. Küper. Heidelberg: Manutius, 1993.
- FICHTE, Johann Gottlieb: *Das System der Sittenlehre nach der Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Felix Meiner, 1963 [SS]. Hay traducción castellana: *Ética*. Ed. de Jacinto Rivera de Rosales. Madrid: Akal, 2005.
- : *Doctrina de la Ciencia nova methodo*. Ed. de J. L. Villacañas y Manuel Ramos. Valencia: Natán, 1987 [WLN].
- : *Introducciones a la Doctrina de la Ciencia*. Ed. de J. M. Quintana. Madrid: Tecnos, 1987.
- : *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*. Trad. de J. L. Villacañas, M. Ramos y F. Oncina. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995 [GNR].
- FOUCAULT, Michel: *Vigilar y castigar*. Nacimiento de la prisión. Trad. de A. Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- : *La hermenéutica del sujeto*. Trad. de H. Pons. Madrid: Akal, 2005.
- : *Nacimiento de la biopolítica*. Trad. de H. Pons. Madrid: Akal, 2009.
- GENTZ, Friedrich von: «Observaciones complementarias al razonamiento del Sr. Profesor Kant sobre la relación entre teoría y praxis». *Res publica*, 6 (2000): 227-261.
- GRACIÁN, Baltasar: *Oráculo manual y arte de prudencia*. Ed. de Emilio Blanco. Madrid: Cátedra, 2007 [OP].
- : *El Criticón*. Ed. de Santos Alonso. Madrid: Cátedra, 2007 [C].
- GROCIO, Hugo: *Le Droit de la guerre et de la paix*. Paris: PUF, 2005.
- HARTMANN, Nicolai: *El idealismo alemán*. Tomo I. Fichte, Schelling y los románticos. Trad. de H. Zucchi. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1960.
- HEGEL, G. W. F.: *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. de J. L. Vermal. Barcelona: Edhasa, 1999.

- : *Introducciones a la Filosofía de la Historia Universal*. Ed. de R. Cuartango. Madrid: Istmo, 2005.
- HEIDEGGER, Martin: *Schelling y la libertad humana*. Trad. de A. Rosales. Caracas: Monteávila, 1996.
- HOBBS, Thomas: *Leviathan*. Ed. by J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford Univ. Press, 1998.
- : *De Cive*. Ed. y trad. de C. Mellizo. Madrid: Alianza, 2000.
- HORACIO: *Odas. Canto secular. Épodos*. Ed. de José Luis Moralejo. Madrid: Gredos, 2007.
- : *Sátiras. Epístolas. Arte poética*. Ed. de José Luis Moralejo. Madrid: Gredos, 2008.
- HUMBOLDT, Wilhelm von: *Los límites de la acción del Estado*. Ed. y trad. de Joaquín Abellán. Madrid: Tecnos, 1988.
- HUME, David: *Un compendio de un tratado de la naturaleza humana*. Trad. de C. García Trevijano y A. García Artal. Valencia: Teorema, 1977.
- : *Tratado de la naturaleza humana*. Ed. de F. Duque. Madrid: Tecnos, 1998 [THN].
- : *Dialogues and Natural History of Religion*. Ed. by J. C. A. Gaskin. Oxford: OUP, 1998.
- : «Of the Dignity or Meanness of Human Nature». *Essais Moraux, Littéraires & Politiques*. Ed. bilingüe francés-inglés. Paris: Alive, 1999 [DHN].
- JACOBI, F. H.: *Cartas a Mendelssohn y otros textos*. Ed. y trad. de J. L. Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.
- KANT, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Kants Werke*. Band IV Leipzig/Berlin: Walter de Gruyter, 1903 [GMS].
- : «Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen». *Kants Werke*. Band VIII. Leipzig/Berlin: Walter de Gruyter, 1923.
- : *Metafísica de las costumbres*. Ed. de A. Cortina y J. Conill. Madrid: Tecnos, 1989 [MC].
- : *Filosofía de la historia*. Trad. de E. Imaz. México, D.F.: FCE, 1997.
- : *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1997 [KrV].
- : *Crítica de la razón práctica*. Ed. de R. Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza, 2000 [KpV].
- LONG, Anthony A.: *La filosofía helenística: estoicos, epicúreos, escépticos*. Versión español de P. Jordán de Urries. Madrid: Alianza, 1997.
- LÖWITH, Karl: *De Hegel a Nietzsche*. Trad. de Emilio Estiú. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1968.
- MACPHERSON, Crawford B.: *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Trad. de Juan-Ramón Capella. Madrid: Trotta, 2005.
- MANN, Thomas: *Consideraciones de un apolítico*. Trad. de León Mames. Barcelona: Grijalbo, 1978.
- MAQUIAVELO, Nicolás: *El príncipe*. Ed. de Miguel Ángel Granada. Madrid: Alianza, 1998.

- MARQUARD, Odo: *Dificultades con la filosofía de la historia*. Trad. de Enrique Ocaña. Valencia: Pre-Textos, 2007.
- MARX, Karl: *Manuscritos de economía y filosofía*. Trad. de Fco. Rubio Llorente. Madrid: Alianza, 2001.  
 ———: *Antología*. Ed. de Jacobo Muñoz. Barcelona: Península, 2002.
- MARX, Karl y ENGELS, Friedrich: *Manifest der Kommunistischen Partei*. Paderborn: Voltmedia, 2005.
- MAUZI, Robert: *L'Idée du bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIIIe siècle*. Paris: Slatkine, 1979.
- NIEHUES-PRÖBSTING, Heinrich: «La recepción moderna del cinismo: Diógenes y la Ilustración». En BRACHT BRANHAM, R. y GOULET-CAZÉ, M.-O. (eds.): *Los cínicos*. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado. Trad. de Vicente Villacampa. Barcelona: Seix Barral, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich: *Kritische Studienausgabe*. 15 vol. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin: DTV – Walter de Gruyter, 1999 [KSA].  
 ———: «De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida». Trad. de Joan B. Llinares. *Antología*. Ed. de Joan B. Llinares y Germán Meléndez. Barcelona: Península, 2003.
- PLATÓN: *Diálogos*. 6 vol. Varios traductores. Madrid: Gredos, 2000.  
 ———: *La república*. Trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano. Madrid: Alianza, 1999.
- POMPONAZZI, Pietro: *Sobre la inmortalidad del alma*. Trad. de José Manuel García Valverde. Madrid: Tecnos, 2010.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto: «La reflexión trascendental sobre el cuerpo propio. Kant, Fichte y Schelling». En RIVERA DE ROSALES, J. y LÓPEZ, M<sup>a</sup> del Carmen (eds.): *El cuerpo: perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, 2002.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: *El contrato social o principios de derecho político*. Ed. de M<sup>a</sup> José Valverde. Madrid: Tecnos, 1995.  
 ———: *Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Trad. de S. Masó. Valencia: PUV, 1996.  
 ———: *Emilio, o De la educación*. Trad. de Mauro Armíño. Madrid: Alianza, 1998.
- SCHELER, Max: *Esencia y formas de la simpatía*. Trad. de José Gaos. Buenos Aires: Losada, 1943.
- SCHELLING, F. W. J.: «Neue Deduktion des Naturrechts». *Schellings Werke*, Bd. 1. München: Beck, 1979 [NDN].  
 ———: «Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?». *Schellings Werke*, Bd. 1. München: Beck, 1979 [PhGm].  
 ———: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Ed. y trad. de H. Cortés y A. Leyte. Barcelona: Anthropos, 1989 [WMF].



- SCHMITT, Carl: *Politische Romantik*. Berlin: Dunker & Humblot, 1991.  
 ———: *El concepto de lo político*. Versión de Rafael Agapito. Madrid: Alianza, 1998.  
 ———: *Teología política*. Trad. de Fco. J. Conde y J. Navarro. Madrid: Trotta, 2009.
- SÉNECA, Lucio A.: *Epístolas morales a Lucilio*. 2 vol. Trad. de Ismael Roca. Madrid: Gredos, 2001 [EL].  
 ———: *Diálogos*. Trad. de Juan Mariné. Madrid: Gredos, 2001.
- SPINOZA, Baruch: *Tratado político*. Trad. de A. Domínguez. Madrid: Alianza, 1986.  
 ———: *Correspondencia*. Trad. de A. Domínguez. Madrid: Alianza, 1988.  
 ———: *Tratado teológico-político*. Trad. de A. Domínguez. Madrid: Alianza, 1988 [TTP].  
 ———: *Ética*. Trad. de Vidal Peña. Madrid: Alianza, 1998 [E].
- SUÁREZ, Francisco: *Disputaciones metafísicas*. 7 vol. Ed. y trad. de S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver. Madrid: Gredos, 1960.

### *Bibliografía secundaria específica sobre la filosofía de Schopenhauer*

- AMÉRY, Jean: «Schopenhauer: Gefährte, nicht ganz ohne Gefahr». *Der integrale Humanismus*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1985.  
 ———: «Für Schopenhauer als Erzieher. Entdeckungen beim Wiederlesen des grossen Philosophen» en HAFFMANS, Gerd: *Über Schopenhauer*. Zürich: Haffmans, 1988.
- ATWELL, John: *Schopenhauer on the Character of the World. The Metaphysics of Will*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- AUL, Joachim: «Strukturen in Schopenhauers Handlungstheorie». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 69 (1988): 239-252.
- ÁVILA CRESPO, Remedios: «Metafísica y arte: el problema de la inducción en Schopenhauer». *Anales del Seminario de Metafísica*, 19 (1984): 149-167.  
 ———: *Nietzsche y la redención del azar*. Granada: Universidad de Granada, 1986.  
 ———: «Pesimismo y filosofía en A. Schopenhauer». *Pensamiento*, 45, 177 (1989): 57-75.
- BAUER, Fritz: «Schopenhauer und die Strafrechtsproblematik». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 49 (1968): 13-29.
- BARTH, Hans: «Die Wendung zum Menschen in Schopenhauers Philosophie». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 43 (1962): 15-26.
- BERMAN, David: «Schopenhauer and Nietzsche: Honest Atheism, Dishonest Pessimism». En JANAWAY, Christopher (ed.): *Willing and Nothingness. Schopenhauer as Nietzsche's Educator*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- BESNIER, Jean-Michel: «L'irresponsabilité politique». En *Présences de Schopenhauer*. Sous la dir. de R.-P. Droit. Paris: Grasset, 1989.

- BIRNBACHER, Dieter (Hrsg.): *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1996.
- : «Schopenhauer als Ideologiekritiker». En BIRNBACHER, Dieter (Hrsg.): *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1996.
- : «Schopenhauer und Adorno – philosophischer Expressionismus und Ideologiekritik». En BIRNBACHER, D.; LORENZ, A. y MIODONSKI, L. (Hrsg.): *Schopenhauer im Kontext*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.
- BIRNBACHER, Dieter y KÜPPER, Georg: «Schopenhauer und der Wert der Freiheit». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 75 (1994): 75-96.
- BIRNBACHER, D.; LORENZ, A. y MIODONSKI, L. (Hrsg.): *Schopenhauer im Kontext*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.
- BLUMENBERG, Hans: «La prisión de la voluntad». *Salidas de caverna*. Trad. de José Luis Arántegui. Madrid: Machado Libros, 2004.
- BÖROCZ, János F.: *Resignation oder Revolution*. Ein Vergleich der Ethik bei Arthur Schopenhauer und Ludwig A. Feuerbach. Münster: Lit Verlag, 1998.
- BOVENSIEPEN: «Die Rechts- und Staatsphilosophie Schopenhauers». *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, 71 (1915): 183-216.
- BRANN, Henry Walter: «Schopenhauer und Spinoza». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 51 (1970): 138-152.
- BRINKMANN, Karl: *Die Rechts- und Staatslehre Schopenhauers*. Bonn: Bouvier, 1958.
- BROESE, Konstantin: «Staat und Politik in Schopenhauers Denken – grundlegende Aspekte». En KOSSLER, M.; MÜLLER-SEYFARTH, W. H. y REGEHLY, Th. (Hrsg.): *Politik und Gesellschaft im Umkreis Arthur Schopenhauers*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.
- BROESE, K. et alii (Hrsg.): *Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2006.
- BROESE, K.; KOSSLER, M. y SALAQUARDA, B. (Hrsg.): *Die Deutung der Welt*. Jörg Salaquarda Schriften zu Arthur Schopenhauer. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.
- BRÖCKING, W.: «Schopenhauer und die frankfurter Strassenkämpfe am 18. September 1848». *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 11 (1922): 104-107.
- BUCHER, Ewald: «Schopenhauer und der Staat». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 48 (1967): 108-118.
- CANTARINO, Elena: «Gracián y Schopenhauer. La gran sindéresis o *die grosse Obhut seiner selbst*». En ONCINA, Faustino (ed.): *Schopenhauer en la historia de las ideas*. Madrid: Plaza y Valdés, 2011.
- CARTWRIGHT, David E.: «Scheler's Criticism of Schopenhauer's Theory of "Mitleid"». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 62 (1981): 144-152.
- : «Compassion». En SCHIRMACHER, Wolfgang (Hrsg.): *Zeit der Ernte*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982.

- : «Schopenhauerian Optimism and an Alternative to Resignation?». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 66 (1985): 153-164.
- : «Schopenhauer's Axiological Analysis of Character». *Revue Internationale de Philosophie*, 42 (1988): 18-36.
- : «Schopenhauer's Narrower Sense of Morality». En JANAWAY, Christopher (Ed.): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge Univ. Press, 1999.
- : «Locke as Schopenhauer's (Kantian) Philosophical Ancestor». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 84 (2003): 147-156.
- : *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Lanham: The Scarecrow Press, 2005.
- : *Schopenhauer: A Biography*. New York: Cambridge Univ. Press, 2010.
- CASINI, Leonardo: *La riscoperta del corpo: Schopenhauer, Feuerbach, Nietzsche*. Roma: Studium, 1990.
- CASSIRER, Ernst: «Schopenhauer». *El problema del conocimiento, III*. Los sistemas postkantianos. Trad. de W. Roces. México, D.F.: FCE, 1957.
- CATTANEO, Mario A.: «Das Problem des Strafrechts im Denken Schopenhauers». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 67 (1986): 95-112.
- : «Schopenhauers Kritik der Kantischen Rechtslehre». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 69 (1988): 399-407.
- COPELSTON, Frederick Charles: *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism*. London: Burns Oates & Washbourne, 1946.
- CRiado ALBERICH, Cristina: *Compassió, voluntat i felicitat en Schopenhauer*. Tesis doctoral dirigida por José Montoya. Valencia: Universitat de València, 1998.
- CYSARZ, Herbert: «Schopenhauer und die Kollektiv-Ethik». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 38 (1957): 97-110.
- : «Schopenhauers „Intelligibler Charakter“ und die Individualitätsproblematik». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 62 (1981): 91-107.
- D'ALFONSO, Matteo Vincenzo: «Trascendental, cuerpo y voluntad en Fichte y Schopenhauer». En ONCINA, Faustino (ed.): *Schopenhauer en la historia de las ideas*. Madrid: Plaza y Valdés, 2011.
- DAHL, Edgar: «Die Kunst, glücklich zu sein. Arthur Schopenhauer im Lichte der empirischen Glücksforschung». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 89 (2008): 77-89.
- DAMM, Oskar: *Schopenhauers Rechts- und Staatsphilosophie*. Darstellung und Kritik. Halle: Kaemmerer, 1900.
- DIEMER, Alwin: «Schopenhauer und die moderne Existenzphilosophie». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 43 (1962): 27-41.
- DÖRFLINGER, Bernd: «Schopenhauers Philosophie des Leibes». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 83 (2002): 43-85.

- DÖRPINGHAUS, Andreas: «Der Leib als Schlüssel der Welt. Zur Bedeutung und Funktion des Leibes in der Philosophie Arthur Schopenhauers». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 81 (2000): 15-31.
- DOS SANTOS DURANTE, Felipe: «Arthur Schopenhauer e a Tradição Jusnaturalista Moderna». *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*. Nº 1, Vol. 2 (2011): 108-118.
- DROIT, Roger-Pol (dir.): *Présences de Schopenhauer*. Paris: Grasset, 1989.
- DUQUE, Félix: «Eppur si muove, a despecho del lúcido, necesario renegar. Schopenhauer y Hegel». *Documentos A*, 6 (1993): 48-54.
- EBELING, Hans: «Freiheit. Gleichheit. Sterblichkeit. Schopenhauer und die Theorie der Moderne». En SALAQUARDA, Jörg (Hrsg.): *Schopenhauer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- EBELING, H. y LÜTKEHAUS, L. (Hrsg.): *Schopenhauer und Marx*. Philosophie des Elendes – Elend der Philosophie?. Frankfurt a.M.: Syndikat, 1985.
- EISENACH, Gerhard K.: *Physische und moralische Weltansicht*. Schopenhauer als Kritiker der Aufklärung. Heidelberg: Winter, 2005.
- ELM, Ludwig (Hrsg.): *Leitbilder des deutschen Konservatismus*. Köln: Pahl-Rugenstein, 1984.
- EMGE, Carl: «Die logisch-ontischen Strukturverhältnisse in den rechtsphilosophischen Gedanken Schopenhauers». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 36 (1955): 58-71.
- ENGISCH, Karl: «Todesstrafe — ja oder nein?». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 48 (1967): 53-83.  
 ———: «Recht und Sittlichkeit». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 51 (1970): 107-130.
- ESSER, Franziska: *Die Funktion des Leibes in der Philosophie Schopenhauers*. Diss., Münster, 1991.
- FISCHER, Kuno: *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*. Nadeln/Liechtenstein: Kraus Reprint, 1973 [orig. Heidelberg, 1893].
- FOTH, Heinrich: «Tatschuld und Charakter». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 60 (1979): 148-180.
- FOUCHER DE CAREIL, Louis-Alexander: *Hegel et Schopenhauer*. Paris: Hachette, 1862.
- FULDA, Ludwig: «Schopenhauer und das Problem der Willensfreiheit». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 19 (1932): 115-138.
- GARDINER, Patrick: *Schopenhauer*. Trad. de A. Saiz Sáez. México, D.F.: FCE, 1975.
- GAREWICZ, Jan: «Schopenhauers Lehre von der Willensfreiheit». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 53 (1972): 93-100.
- GASSE, Irene: *Staat und Recht bei Schopenhauer*, Diss. Frankfurt, 1938.
- GEHLEN, Arnold: «Die Resultate Schopenhauers». En SALAQUARDA, Jörg (Hrsg.): *Schopenhauer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- GERHARD, Michael: «Politik der Pessimismus – Pessimismus der Politik oder Phillipp Mainländer und *Die sociale Aufgabe der Gegenwart*». En KOSSLER, M.; MÜLLER-SEYFARTH, W. H. y REGEHLY, Th.

- (Hrsg.): *Politik und Gesellschaft im Umkreis Arthur Schopenhauers*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.
- GLAUSER, Paul Robert: *Arthur Schopenhauers Rechtslehre*. Zürich: Keller, 1967.
- GLOCK, Hans-Johann: «Schopenhauer and Wittgenstein». En JANAWAY, Christopher (Ed.): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge Univ. Press, 1999.
- GODART-VAN DER KROON, Annette: «Schopenhauer's Theory of Justice and its Implication to Natural Law». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 84 (2003): 121-146.
- GOYARD-FABRE, Simone: «Droit naturel et loi civile dans la philosophie de Schopenhauer». *Les Études philosophiques*, 4 (1977): 451-474.
- HAFMANS, Gerd: *Über Arthur Schopenhauer*. Zürich: Haffmans, 1988.
- HANNAN, Barbara: *The Riddle of the World. A Reconsideration of Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- HASSE, Heinrich: *Schopenhauer*. München: Reinhardt, 1926.
- HAYM, R.; KAUTSKY, K.; MEHRING, F. y LUKÁCS, G.: *Arthur Schopenhauer*. Hrsg. von W. Harich. Berlin: Aufbau, 1955.
- HEIDTMANN, Bernard: «Pessimismus und Geschichte. Zur kritischen Philosophie Schopenhauers». En EBELING, H. und LÜTKEHAUS, L. (Hrsg.): *Schopenhauer und Marx*. Philosophie des Elendes – Elend der Philosophie?. Frankfurt a.M.: Syndikat, 1985.
- HENNIGFELD, Jochem: «Metaphysik und Anthropologie des Willens. Methodische Anmerkungen zur Freiheitsschrift und zur *Welt als Wille und Vorstellung*». En HÜHN, Lore (Hrsg.): *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg: Ergon, 2006.
- HOERSTER, Norbert: «Zur Verteidigung von Schopenhauers Straftheorie der Generalprävention». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 53 (1972): 101-113.
- HOPF, Michael: «Ansätze zu einer Theorie des 'Minimalstaates' auf der Basis der Rechts- und Staatsvorstellungen Schopenhauers». En SCHIRMACHER, Wolfgang (Hrsg.): *Zeit der Ernte*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982.
- HORKHEIMER, Max: «Schopenhauers Denken im Verhältnis zu Wissenschaft und Religion». En SALAQUARDA, Jörg (Hrsg.): *Schopenhauer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.
- : «Schopenhauer y la sociedad». En ADORNO, Th. W. y HORKHEIMER, M.: *Sociologica*. Trad. de Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1966a.
- : «La actualidad de Schopenhauer». En ADORNO, Th. W. y HORKHEIMER, M.: *Sociologica*. Trad. de Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Taurus, 1966b.
- HÜBSCHER, Arthur: «Das Religiöse bei Schopenhauer». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 34 (1951-1952): 18-26.
- : *Schopenhauer*. Biographie eines Weltbildes. Stuttgart: Reclam, 1952.

- : «Schopenhauer in der philosophischen Kritik». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 47 (1966): 29-71.
- : «Die Nachwirkung Schopenhauers». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 48 (1967): 90-94.
- : «„Zu Schopenhauers Antisemitismus“». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 57 (1976): 147-149.
- : «Schopenhauer und die Religionen Asiens». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 60 (1979): 1-16.
- : «Hegel and Schopenhauer: Aftermath and Present». En FOX, Michael (ed.): *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*. New Jersey: Barnes & Noble Books, 1980.
- : *Denker gegen den Strom*. Schopenhauer: Gestern–Heute–Morgen. Bonn: Bouvier, 1982.
- HÜHN, Lore: «Die intelligible Tat. Zu einer Gemeinsamkeit Schellings und Schopenhauers». En IBER, Christian (Hrsg.): *Selbstbesinnung der philosophischen Moderne*. Cuxhaven: Junghans, 1998.
- : «Die tragische Selbstverfehlung menschlicher Freiheit. Zu Schopenhauers Lektüre der Schellingschen Freiheitschrift». En FÉHER, I. M. y JACOBS, W. G. (Hrsg.): *Zeit und Freiheit*. Schelling-Schopenhauer-Kierkegaard-Heidegger. Budapest: Kétef, 1999.
- (Hrsg.): *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg: Ergon, 2006.
- : «Schellings Abhandlung *Über das Wesen der Willensfreiheit* (1809) – ein „Vorspuk“ der Willensmetaphysik Schopenhauers?». En WENZ, Gunther (Hrsg.): *Das Böse und sein Grund*. Zur Rezeptionsgeschichte von Schellings Freiheitschrift 1809. München: Bayerische Akademie der Wissenschaften, 2010.
- IBER, Christian: «Freiheit und Determination. Überlegungen zum Begriff des Willens bei Kant, Hegel und Schopenhauer». En HÜHN, Lore (Hrsg.): *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg: Ergon, 2006.
- INGENKAMP, Heinz-Gerd: «Schopenhauer und die Antike». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 65 (1984): 181-196.
- : «Schopenhauer als Eudaimonologe». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 87 (2006): 77-90.
- : «Gnade und Gesellschaft. Soziologisches zu Schopenhauers Ethik». En KOSSLER, M.; MÜLLER-SEYFARTH, W. H. y REGEHLY, Th. (Hrsg.): *Politik und Gesellschaft im Umkreis Arthur Schopenhauers*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.
- JANAWAY, Christopher: *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1989.
- (ed.): *Willing and Nothingness*. Schopenhauer as Nietzsche's Educator. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- (ed.): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge Univ. Press, 1999.
- JORDAN, Neil: «Schopenhauer's Politics: Ethics, Jurisprudence and the State». En NEILL, Alex y JANAWAY, Christopher (eds.): *Better Consciousness*. Schopenhauer's Philosophy of Value. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.

- KAMATA, Yasuo: *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*. Freiburg-München: Alber, 1988.
- KORMANN, Friedrich: «Schopenhauer und Leopold von Ranke». *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 2 (1913): 147-153.
- KOSSLER, Matthias: «Empirischer und intelligibler Charakter: Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauers». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 76 (1995): 195-201.
- : «Die Philosophie Schopenhauers als Erfahrung des Charakters». En BIRNBACHER, D.; LORENZ, A. y MIODONSKI, L. (Hrsg.): *Schopenhauer im Kontext*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2002.
- : «“Der Gipfel der Aufklärung”. Aufklärung und Besonnenheit beim jungen Schopenhauer», en BROESE, K. et alii (Hrsg.): *Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft*. Berlin: Akademie Verlag, 2006.
- : «El *principium individuationis* en Schopenhauer y la Escolástica». En ONCINA, Faustino (ed.): *Schopenhauer en la historia de las ideas*. Madrid: Plaza y Valdés, 2011.
- KOSSLER, M.; MÜLLER-SEYFARTH, W. H. y REGEHLY, Th. (Hrsg.): *Politik und Gesellschaft im Umkreis Arthur Schopenhauers*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.
- KREMER-MARIETTI, Angèle: «Éthique et politique schopenhauériennes». Introducción a su edición de Arthur Schopenhauer: *Éthique et politique*. Paris: Librairie Générale Française, 1996.
- KÜHNEL, Reinhard: «Die grossen Fragen der Epoche und die Antwort Schopenhauers». En SPIERLING, Volker (Hrsg.): *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*. München: Piper, 1987.
- KULENKAMPFF, Arend: «Hätten wir anders können? Bemerkungen zum Problem des Willensfreiheit». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 59 (1978): 15-28.
- LENHOFF, Artur: «Bemerkungen zu Schopenhauers Rechtsphilosophie». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 25 (1938): 252-265.
- LÓPEZ DE SANTA MARÍA DELGADO, Pilar: «Introducción» a su traducción de A. Schopenhauer, *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI, 1993.
- : «Voluntad y sexualidad en Schopenhauer». En AA.VV.: *Estudios sobre la sexualidad en el pensamiento contemporáneo*. Pamplona: Navarra Gráfica, 2002 (a).
- : «Introducción» a su traducción de A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Complementos. Vol. II. Madrid: Trotta, 2002 (b).
- : «Introducción» a su traducción de A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I. Madrid: Trotta, 2004.
- : «Introducción» a su traducción de A. Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena, I*. Madrid: Trotta, 2006.

- : «Introducción» a su traducción de A. Schopenhauer, *Parerga y Paralipómena, II*. Madrid: Trotta, 2009.
- : «El kantismo de Schopenhauer: ¿herencia o lastre?». En ONCINA, Faustino (ed.): *Schopenhauer en la historia de las ideas*. Madrid: Plaza y Valdés, 2011.
- LUKÁCS, Georg: «Schopenhauer». *El asalto a la razón*. Trad. de W. Roces. Barcelona: Grijalbo, 1976.
- LÜTKEHAUS, Ludger: *Schopenhauer. Metaphysischer Pessimismus und „soziale Frage“*. Bonn: Bouvier, 1980.
- : «Pessimismus und Praxis. Umriss einer kritischen Philosophie des Elends». En EBELING, H. und LÜTKEHAUS, L. (Hrsg.): *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elendes – Elend der Philosophie?*. Frankfurt a.M.: Syndikat, 1985 (a).
- : «Pathos und Mitleidsethik». En EBELING, H. und LÜTKEHAUS, L. (Hrsg.): *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elendes – Elend der Philosophie?*. Frankfurt a.M.: Syndikat, 1985 (b).
- : «Ist der Pessimismus ein Quietismus? Überlegungen zu einer Praxisphilosophie des Als-Ob». En HÜHN, Lore (Hrsg.): *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg: Ergon, 2006 (a).
- : «„Ehrensachen meiden“. Schopenhauers Auseinandersetzung mit dem „Princip der Ehre“». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 87 (2006, b): 90-94.
- LLINARES CHOVER, Joan B.: «Nietzsche, intérprete de Schopenhauer (La rosa y el crisantemo)». En URDANIBIA, Javier (coord.): *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- : «Schopenhauer como educador. Nietzsche, lector de Schopenhauer». En ONCINA, Faustino (ed.): *Schopenhauer en la historia de las ideas*. Madrid: Plaza y Valdés, 2011.
- MAGEE, Bryan: *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- MALTER, Rudolf: *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991.
- MANN, Thomas: «Schopenhauer». *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Trad. de A. Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2000.
- MANNION, Gerard: *Schopenhauer, Religion and Morality: the humble path to ethics*. Aldershot: Ashgate, 2003.
- : «Kant and the Defeat of the Egoism: Schopenhauerian Concerns and Some Reappraisals and Rejoinders», *Kant-Studien*, 98 (2008): 220-228.
- MARCIN, Raymond B.: *In Search of Schopenhauer's Cat: Arthur Schopenhauer's Quantum-Mystical Theory of Justice*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2006.



- MARÍN TORRES, J. M.: *Agnosticismo y estética (Estudios Schopenhauerianos)*. Valencia: Nau Llibres, 1986.
- MARRADES MILLET, Julián: «Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer». En URDANIBIA, Javier (coord.): *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- MARTÍNEZ RODRÍGUEZ, José: *Schopenhauer y la crisis del concepto moderno de razón*. Tesis doctoral dirigida por Francisco Jarauta. Murcia: Universidad de Murcia, 1998.
- MAUS, Heinz: «Die Traumhölle des Justemilieu». En EBELING, H. und LÜTKEHAUS, L. (Hrsg.): *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elendes – Elend der Philosophie?*. Frankfurt a.M.: Syndikat, 1985.
- METZ, Wilhelm: «Der Begriff des Wollens bei Fichte und Schopenhauer». En HÜHN, Lore (Hrsg.): *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg: Ergon, 2006.
- MORENO CLAROS, Luis Fernando: *Arthur Schopenhauer. Vida del filósofo pesimista*. Madrid: Algaba, 2005.
- : «Arthur Schopenhauer, el filósofo pesimista», estudio introductorio a A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Gredos, 2010.
- MÜNKLER, Herfried: «Das Dilemma des deutschen Bürgertums. Recht, Staat und Eigentum in der Philosophie Arthur Schopenhauers». *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 67 (1981): 379-396.
- : «Ein janusköpfiger Konservatismus. Arthur Schopenhauers politischen Ideen». En SPIERLING, Volker (Hrsg.): *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*. München: Piper, 1987.
- NEIDERT, Rudolf: *Die Rechtsphilosophie Schopenhauers und ihr Schweigen zum Widerstandrecht*. Tübingen: Mohr, 1966.
- NEILL, Alex y JANAWAY, Christopher (eds.): *Better Consciousness. Schopenhauer's Philosophy of Value*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.
- NEYMEYR, Barbara: «Pessimistische Eudemonologie? Zu Schopenhauers Konzeption des Glücks». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 77 (1996): 133-166.
- NICHOLLS, Roderick: «Schopenhauer's analysis of character». En FOX, Michael (ed.): *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*. New Jersey: Barnes & Noble Books, 1980.
- ONCINA COVES, Faustino (ed.): *Schopenhauer en la historia de las ideas*. Madrid: Plaza y Valdés, 2011.
- ONFRAY, Michel: «Schopenhauer et "la vie heureuse"». *Les Radicalités existentielles. Contre-histoire de la philosophie*, 6. Paris: Grasset, 2009.
- OTTOMAN, Henning: «Mitleid und Moral. Berechtigung und Grenzen der Mitleidsmoral Schopenhauers». En SCHIRMACHER, Wolfgang (Hrsg.): *Zeit der Ernte*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982.

- OXENDORF, John: «Iconoclasm in German Philosophy». *The Westminster Review*, New Series III (1853): 388-407.
- PEETZ, Siegbert: «Kraft der Freiheit. Überlegungen zu Schellings Konzept der Willensfreiheit». En HÜHN, Lore (Hrsg.): *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg: Ergon, 2006.
- PERROT, Maryvonne: «Le rôle du corps propre dans la philosophie de Schopenhauer: Résonances biraniennes?». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 69 (1988): 417-423.
- PFORDTEN, Theodor von der: *Staat und Recht bei Schopenhauer*. München-Berlin, 1916.
- PIEPER, Annemarie: «Selbst-bestimmung? Zur Frage der Autonomie des Willens in Schellings Freiheitsschrift». En HÜHN, Lore (Hrsg.): *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg: Ergon, 2006.
- PISA, Karl: «Schopenhauer und die soziale Frage». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 62 (1981): 1-34 [1981a].  
 ———: «Schopenhauers Ethik. Ein Beitrag zur Bewältigung der Gegenwart». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 62 (1981): 67-77 [1981b].
- PHILONENKO, Alexis: *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Trad. de Gemma Muñoz-Alonso. Barcelona: Anthropos, 1989.
- PLANELL PUCHADES, José: *Representación y expresión en la filosofía de Schopenhauer*. Tesis doctoral dirigida por Fernando Montero. Valencia: Universitat de València, 1988.  
 ———: «En el camino de la hermenéutica: Schopenhauer, filósofo de la expresión». *Anales del Seminario de Metafísica*, 26 (1992): 107-134.  
 ———: «Los dos rostros de rama. Schopenhauer y la filosofía de la religión». *Documentos A*, 6 (1993): 126-136.
- PLEISTER, Wolfgang: «War Schopenhauer ein epikureischer Weiser?». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 69 (1988): 361-372.
- QUESADA, Julio: «Schopenhauer contra la historia: la tarea moderna del escritor». En URDANIBIA, Javier (coord.): *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona: Anthropos, 1990.  
 ———: «Schopenhauer como educador: bicentenario y modernidad». *Documentos A*, 6 (1993): 137-144.
- RÁBADE OBRADÓ, Ana I.: «La filosofía de Schopenhauer como crítica de la Ilustración». *Anales del Seminario de Metafísica*, 23 (1989): 11-46.  
 ———: *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*. Madrid: Trotta, 1995.
- RÁBADE ROMEO, Sergio: «El cuerpo en Schopenhauer». *Anales del Seminario de Metafísica*, 23 (1989): 135-148.

- RASCHKE, Carl A.: «Schopenhauer on the Delusion of Progress». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 58 (1977): 73-86.
- RAVOUX, Jean-Phillipe: *Schopenhauer*. Repenser l'Histoire et l'Inconscient. Nantes: Pleins Feux, 2006.
- REGEHLY, Thomas: «Der 'Atheist' und der 'Theologe'. Schopenhauer als Hörer Schleiermachers». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 71 (1990): 7-16.
- : «Los ropajes de la verdad: Schopenhauer y la ambivalencia de la religión». En ONCINA, Faustino (ed.): *Schopenhauer en la historia de las ideas*. Madrid: Plaza y Valdés, 2011.
- RIBOT, Théodule: *La Philosophie de Schopenhauer*. Paris: Germer Baillière, 1874.
- RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto: «La ética de Schopenhauer: una odisea hacia el abismo de la ética», estudio preliminar a su edición de A. Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Debate-CSIC, 1993.
- : «Entre la sentencia y el oráculo. En torno a los "Escritos póstumos" de Arthur Schopenhauer», estudio introductorio a su edición de A. Schopenhauer, *Manuscritos berlineses*. Valencia: Pre-Textos, 1996.
- : «Los bocetos del sistema filosófico schopenhaueriano», estudio introductorio a su edición de A. Schopenhauer, *Escritos inéditos de juventud (1808-1818)*. Valencia: Pre-Textos, 1999.
- : *Para leer a Schopenhauer*. Madrid: Alianza, 2001.
- : «El optimismo del sueño eterno de una voluntad cósmica», estudio introductorio a su edición de A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Vol. I. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- : «La paradójica herencia de la Ilustración kantiana en Schopenhauer». *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 36 (2005): 13-28.
- : «La Eudemonología de Schopenhauer y su trasfondo kantiano». En ONCINA, Faustino (ed.): *Schopenhauer en la historia de las ideas*. Madrid: Plaza y Valdés, 2011.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, José Luis: «Schopenhauer en el espejo». *Pliques de la razón moderna*. Zaragoza: Mira, 1993.
- ROSSET, Clément: *Escritos sobre Schopenhauer*. Trad. de R. del Hierro. Valencia: Pre-Textos, 2005.
- RUIZ CALLEJÓN, Encarnación: «La "tercera navegación" en Schopenhauer: el carácter adquirido y el arte de vivir». *Δαίμων*. *Revista de Filosofía*, 31 (2004): 23-42.
- SAFRANSKI, Rüdiger: *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*. Frankfurt a.M.: Fischer, 2001.
- SALAGUARDIA, Jörg (Hrsg.): «Erwägungen zur Ethik. Schopenhauers kritisches Gespräch mit Kant und die gegenwärtige Diskussion». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 56 (1975): 51-69.
- : «Charakter und Freiheit». En SCHIRMACHER, Wolfgang (Hrsg.): *Zeit der Ernte*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982.
- : *Schopenhauer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.

- : «Schopenhauer und die Religion», en BROESE, K; KOSSLER, M. y SALAQUARDA, B. (Hrsg.): *Die Deutung der Welt*. Jörg Salaquarda Schriften zu Arthur Schopenhauer. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.
- SÁNCHEZ MECA, Diego: «Schopenhauer y su idea de la religión como metafísica para el pueblo». Introducción a su edición de *El dolor del mundo y el consuelo de la religión*. Madrid: Aldebarán, 1998.
- SANTIAGO, Donald: «La recepción de Schopenhauer en España». *Documentos A*, 6 (1993): 146-155.
- SARTORELLI, Fausto: *Il pessimismo di Arturo Schopenhauer: con particolare riferimento alla dottrina del diritto e dello stato*. Milano: Giuffrè, 1951.
- SAVATER, Fernando: *Schopenhauer. La abolición del egoísmo*. Barcelona: Montesinos, 1986.
- : «Schopenhauer». En CAMPS, Victoria (ed.): *Historia de la ética*. Vol. 2. Barcelona: Crítica, 1999.
- SCHAEFER, Aldred: *Probleme Schopenhauers*. Berlin: Spitz, 1984.
- SCHIRMACHER, Wolfgang (Hrsg.): *Zeit der Ernte*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982.
- : «Schopenhauer und die Postmoderne». *Revue Internationale de Philosophie*, 42 (1988): 71-81.
- (Hrsg.): *Schopenhauers Aktualität*. Wien: Passagen, 1988.
- SCHMIDT, Alfred: «Schopenhauer und der Materialismus». En EBELING, H. und LÜTKEHAUS, L. (Hrsg.): *Schopenhauer und Marx*. Philosophie des Elendes – Elend der Philosophie?. Frankfurt a.M.: Syndikat, 1985.
- : *Die Wahrheit im Gewände der Lüge*. Schopenhauers Religionsphilosophie. München: Piper, 1986.
- : «Physiologie und Transzendentalphilosophie bei Schopenhauer». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 70 (1989): 43-53.
- : «Schopenhauer als Aufklärer». En BIRNBACHER, Dieter (Hrsg.): *Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1996.
- : «Schopenhauer und die Geschichte». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 83 (2002): 189-203.
- : «Religion als Trug und als metaphysisches Bedürfnis. Zur Religionsphilosophie Arthurs Schopenhauers». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 91 (2010): 67-92.
- SCHMITT, Carl: «Schopenhauers Rechtsphilosophie ausserhalb seines philosophischen Systems». *Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform*, 10, 1 (1913): 27-31.
- SCHÖNDORF, Harald: *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*. München: Johannes Berchmans Verlag, 1982.
- SCHULZ, Ortran: «Schopenhauers spinozistische Grundansicht». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 74 (1993): 51-71.
- : «Schopenhauers Ethik – die Konsequenz aus Spinozas Metaphysik?». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 76 (1995): 133-149.

- : «Die Kritik der Hoffnung bei Spinoza und Schopenhauer». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 80 (1999): 125-145.
- SEELIG, Wolfgang: «Vorstellung und Freiheit». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 67 (1986): 29-44.
- SIMMEL, Georg: *Schopenhauer y Nietzsche*. Trad. de Fco. Ayala. Sevilla: Espuela de Plata, 2004.
- SOLIES, Dirk: «Der Pessimismus, der unheimlichste aller Gäste? Die Schopenhauer-Rezeption und pessimistische Tendenzen in der Schopenhauer-Schule». En KOSSLER, M.; MÜLLER-SEYFARTH, W. H. y REGEHLY, Th. (Hrsg.): *Politik und Gesellschaft im Umkreis Arthur Schopenhauers*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.
- SPIERLING, Volker (Hrsg.): *Materialien zu Schopenhauers 'Die Welt als Wille und Vorstellung'*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984.
- : «Erkenntnis und Ethik», introducción a su edición de A. Schopenhauer, *Metaphysik der Sitten*. München: Piper, 1985.
- (Hrsg.): *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*. München: Piper, 1987.
- : «Schopenhauers furchtbare Wahrheit». En SPIERLING, Volker (Hrsg.): *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*. München: Piper, 1987.
- : «El pesimismo de Schopenhauer: sobre la diferencia entre voluntad y cosa en sí». *Revista de Filosofía*, 2 (1989, a): 53-63.
- : «El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico». *Anales del Seminario de Metafísica*. 23 (1989, b): 47-57.
- : «La provocación cosmológica de Schopenhauer». *Anales del Seminario de Metafísica*. Núm. Extra, 1 (1992): 399-406.
- : *Arthur Schopenhauer*. Philosophie als Kunst und Erkenntnis. Zürich: Haffmans, 1994.
- STOCK, Georg: «Leitgedanken zu einer systematischen Rechtsphilosophie nach Schopenhauer». *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 14 (1927): 123-125.
- : «Schopenhauers Grundlehren und die Wege der neueren Rechtsphilosophie». *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 21 (1934): 49-105.
- STOCKHAMMER, Morris: «Über die Freiheit des Willens». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 38 (1957): 28-96.
- SUANCES MARCOS, Manuel: «La corporalidad en Schopenhauer». En RIVERA DE ROSALES, J. y LÓPEZ, M<sup>a</sup> del Carmen (eds.): *El cuerpo: perspectivas filosóficas*. Madrid: UNED, 2002.
- THYSEN, Johannes: «Schopenhauer zwischen den Zeiten». *Kant-Studien*, 52, 4 (1960-1961): 387-400.
- URDANIBIA, Javier (coord.): *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- URDANIBIA, Javier: «Tedio». En URDANIBIA, Javier (Coord.): *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*. Barcelona: Anthropos, 1990.

- VATTIMO, Gianni: «Schopenhauer e la fine de la metafisica». *Documentos A*, 6 (1993): 32-40.
- VECCHIOTI, Icilio: *Qué ha dicho verdaderamente Schopenhauer*. Madrid: Doncel, 1972.
- VINCIERI, Paolo: «Metafisica e politica in Schopenhauer». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 69 (1988): 289-301.
- WAPLER, Paul: «Die geschichtlichen Grundlagen der Weltanschauung Schopenhauers». *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XVIII (1905): 369-394.
- WARSCHAUER, Erich: *Schopenhauers Rechts- und Staatslehre*. Kattowitz, 1911.
- WASSERMAN, Rudolf: «Was kann Schopenhauer dem Rechtsdenken in der Gegenwart bedeuten?». En SPIERLING, Volker (Hrsg.): *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*. München: Piper, 1987.
- WEIGT, Karl: *Die politischen und sozialen Anschauungen Schopenhauers*. Diss., Erlangen, 1899.
- WEIMER, Wolfgang: *Schopenhauer*. Darmstad: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982 (a).  
 ———: «Schopenhauer und der Atheismus». En SCHIRMACHER, Wolfgang (Hrsg.): *Zeit der Ernte*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982 (b).  
 ———: «Leib und Bewusstsein. Schopenhauers Anregungen zu einer aktuellen Diskussion». En SCHIRMACHER, Wolfgang (Hrsg.): *Schopenhauers Aktualität*. Wien: Passagen Verlag, 1988.  
 ———: «Der Philosoph und der Diktator. Arthur Schopenhauer und Adolf Hitler». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 84 (2003): 157-167.
- WENDEL, Georg: «Schopenhauer als Optimist». *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1 (1912): 87-94.
- WOLF, Jean-Claude: «Schopenhauers Liberalismus». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 78 (1997): 63-86.
- WÜRKNER, Joachim: «Recht und Staat bei Arthur Schopenhauer». *Neue Juristische Wochenschrift*, 36 (1988): 2213-2226.  
 ———: «Staatsidee und Schopenhauer-Welt». *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 75 (1989): 82-103.  
 ———: «Arthur Schopenhauer als Staatsdenker». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 71 (1990): 217-226.
- YOUNG, Julian: *Willing and Unwilling: a Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*. Dordrecht: Nijhoff, 1987.  
 ———: *Schopenhauer*. London: Routledge, 2005.
- ZIMMER, Robert: «Philosophie der Lebenskunst aus dem Geist der Moralistik. Zu Schopenhauers *Aphorismen zur Lebensweisheit*». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 90 (2009): 45-64.  
 ———: *Arthur Schopenhauer*. Ein philosophischer Weltbürger. München: DTV, 2010.
- ZINT, Hans: «Das Religiöse bei Schopenhauer». *Schopenhauer-Jahrbuch*, 17 (1930): 3 y ss.
- ZÖLLER, Günter: «Schopenhauer on the Self». En JANAWAY, Christopher (ed.): *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. New York: Cambridge Univ. Press, 1999.

———: «German Realism: the Self-limitations of Idealist Thinking in Fichte, Schelling and Schopenhauer». En AMERIKS, Karl (ed.): *The Cambridge Companion to German Idealism*. New York: Cambridge Univ. Press, 2000.

———: «Kichtenhauer. Der Ursprung von Schopenhauers *Welt als Wille und Vorstellung* in Fichtes *Wissenschaftslehre 1812* und *System der Sittenlehre*». En HÜHN, Lore (Hrsg.): *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus (Fichte/Schelling)*. Würzburg: Ergon, 2006.