

SCHOPENHAUER *VERSUS* SCHOPENHAUER  
LA FILOSOFÍA ENTRE BUDA Y ZARATUSTRAS

---

SCHOPENHAUER *VERSUS* SCHOPENHAUER  
PHILOSOPHY BETWEEN BUDDHA AND ZARATUSTRAS

*Jesús Carlos Hernández Moreno*  
Universidad Nacional Autónoma de México, México

### Resumen

Se considera a Schopenhauer *versus* Schopenhauer para llamar la atención sobre los obstáculos que dificultan la comprensión de su filosofía y frente a la de filósofo se destacan dos personificaciones en las que Schopenhauer se afirmaría distintivamente: Buda y Zaratustra (*Sarastro*). Y, por último, dado el movimiento incluso "religioso" que se ha suscitado alrededor de *El mundo como voluntad y representación*, se apunta a la vindicación de la apuesta y la oportunidad filosóficas que guían dicha obra frente a cualquier otra interpretación de la misma.

**Palabras clave:** Schopenhauer, filosofía, pesimismo, Buda, Zaratustra

### Abstract

Schopenhauer *versus* Schopenhauer is considered to call attention to the obstacles that make it difficult to understand his philosophy and, compared to that of the philosopher, two personifications are highlighted in which Schopenhauer would assert himself distinctively: Buddha and Zarathustra (*Sarastro*). And, finally, given the even "religious" movement that has arisen around *The World as Will and Representation*, the text insists on the vindication of the philosophical commitment and opportunity that guide the mentioned work against any other interpretation of it.

**Keywords:** Schopenhauer, philosophy, pessimism, Buddha, Zarathustra

*A veces estar parado en la cima de la montaña más alta / Y a veces sumergirse al abismoso suelo del océano; / A veces ser de tres cabezas y ocho brazos / Y a veces ser una figura de Buda que se levanta con dieciséis pies de altura o descansa a ocho pies de altura; / A veces ser el bastón de viaje de un monje / o su hossu ceremonial / Y a veces ser un pilar sosteniendo el templo o una linterna de piedra antes de la sala de meditación; / A veces ser un vecino de al lado o un hombre en la calle / Y a veces ser la totalidad de la gran tierra y el espacio ilimitado.*

Yakusan

Julius Frauenstädt, llamado por Arthur Schopenhauer su “archievangalista”, escribe tres años después de la muerte de éste: “ciertamente Schopenhauer ha dejado de ser desconocido, pero no de ser incomprendido”, y añade: “ya que he sido yo, en primer lugar, quien ha puesto fin a su desconocimiento, ahora considero que es mi tarea poner fin también a su incompreensión” (III). Frauenstädt escribió esto como reacción a la biografía que el “evangelista póstumo” y “apócrifo” y también albacea de Schopenhauer, Wilhelm Gwinner, había publicado un año antes bajo el título *Arthur Schopenhauer presentado desde el trato personal. Una mirada a su vida, su carácter y su doctrina*. Dicha reacción, en la que colabora también Ernst Otto Lindner, llamado por Schopenhauer el “doctor indefatigabilis”, y que lleva por título *Arthur Schopenhauer. De él. Sobre él. Una palabra de defensa de Ernst Otto Lindner y Recuerdos, cartas y partes póstumas de Julius Frauenstädt*, conforma “762 páginas de gruesa obra conjunta” (1), según la describe Gwinner en su respuesta a la misma titulada *Schopenhauer y sus amigos. Para la iluminación de la defensa de Schopenhauer de Frauenstädt y Lindner, así como para la complementación del escrito: “Arthur Schopenhauer presentado desde el trato personal”*, la cual se ve obligado a hacer, pues considera que la obra de Frauenstädt y Lindner “trasciende el ámbito de la disputa literaria y va a lo personal” (2).

Frauenstädt decía tener que poner fin a la incompreensión de Schopenhauer, ya que

el libro de Gwinner no pudo conseguirlo. Porque aunque es una contribución muy estimable y meritoria para el conocimiento más cercano de la vida de Schopenhauer, es, sin embargo, en lo que respecta a la apreciación más correcta y profunda de su persona y enseñanza, tan deficiente que, en lugar de contrarrestar la incompreensión de Schopenhauer, más bien ha trabajado en sus manos. [Con lo que] todos los detractores de Schopenhauer que durante mucho tiempo han tratado de apartarlo como un excéntrico podrían remitirse con confianza al libro de Gwinner. (III)

Gwinner, por su parte, en su respuesta afirma, entre otras cosas, que “se puede imaginar al “verdadero Schopenhauer” bastante bien, incluso más correctamente, sin Lindner, Frauenstädt y todo lo que cuelga de ellos, que con estos estorbos”, pues, añade, “han encendido un incienso a su maestro, cuyo humo sofocante sólo el poder del tiempo saldrá nuevamente a barrer del templo de su gloria” (2).

Cabe señalar que las publicaciones sobre Schopenhauer, su filosofía y el pesimismo ya venían en aumento desde la aparición en 1843 de *La raíz falsa del idealrealismo* y en 1845 de *Schopenhauer en su verdad* de Friedrich Dorguth, a quien Schopenhauer llamó su “protoevangelista” (*Urevangelist*), y pronto se hicieron cada vez más frecuentes, tanto en alemán, como también en inglés, francés, italiano, español, danés, ruso e incluso japonés. En 1851, por ejemplo, Ludwig Noack cierra su *El libro de la mundosofía o las doctrinas de los filósofos más significativos de todos los tiempos, presentado para los cultos del pueblo alemán*, refiriendo que “se ha hecho el intento de elevar no la conciencia sino la voluntad al

principio de la filosofía [..., que] el pensador que primero hizo este intento y así señaló la tarea para la filosofía del futuro es Arthur Schopenhauer [... y que] la filosofía del futuro será como metafísica de la voluntad la corona de la mundosofía” (348-349). Ya para 1893 Kuno Fischer llamará a Schopenhauer “el filósofo del siglo” (*Der Philosoph des Jahrhunderts*) (110). Como eventualmente observará Roger-Pol Droit, “no sería exagerado decir que, de 1880 a 1930, o incluso más allá de 1930, todos los creadores europeos, en todos los campos, eran más o menos schopenhauerianos” (9-10). Incluso se podría decir lo que Martin Heidegger señala en 1951 en su curso de reincorporación a la actividad académica intitulado *¿Qué significa pensar?*: que “*El mundo como voluntad y representación* desde su aparición en el año 1818 ha determinado de la manera más persistente el pensamiento de todo el siglo XIX y del XX; también allí donde esto no se hace inmediatamente evidente, y también allí donde su aserto es impugnado, más que en el medio donde obtiene asentimiento” (42).

Dentro del medio donde obtiene asentimiento destaca la “Sociedad Schopenhauer” (*Schopenhauer-Gesellschaft*), fundada por Paul Deussen en 1911, pues ésta se ha dedicado explícitamente al tratamiento público de Schopenhauer, su vida, su filosofía y el pesimismo, y desde su fundación, salvo algunos incidentes durante el régimen nacionalsocialista que incluso la vieron sufrir un cisma<sup>1</sup>, prácticamente no ha interrumpido sus actividades, de entre las que destaca la publicación del “Anuario de Schopenhauer” (*Schopenhauer-Jahrbuch*), que desde 1912 se ha estado publicando y al día de hoy alcanza ya 102 volúmenes que albergan cientos de textos en los que hay clara constancia de que el interés por Schopenhauer y los asuntos relacionados con su nombre no ha faltado a lo largo del siglo XX y lo que va ya del XXI.

¿Se podría decir entonces que, después de todo esto, Schopenhauer finalmente ya ha sido “conocido y comprendido”? ¿No ocurre que, por el contrario, además del humo sofocante de los inciensos encendidos al maestro, en general Schopenhauer “ha sido, más que leído, saqueado, aprovechado e introducido en antologías de toda clase” (Mora)?

Friedrich Nietzsche advertía en 1886, en el párrafo 357 de su *Ciencia jovial* titulado “Del viejo problema, ¿qué es alemán?”, que la pregunta de Schopenhauer, “¿acaso tiene sentido la existencia?” (“*hat denn das Dasein überhaupt einen Sinn?*”), requiere al menos de dos siglos para escucharse en su honda profundidad, y que Schopenhauer “planteó la cuestión (como buen europeo [...] y no como alemán)”, pues, escribe, “no han dado prueba los alemanes de que este problema les perteneciera íntimamente, de su afinidad con él, de la necesidad que tenían de que se planteara, al menos por la manera que han tenido de asimilar la cuestión schopenhaueriana” (509/224). Para Nietzsche, “el hecho de que después de Schopenhauer se haya meditado y comentado también en Alemania—en una fecha por lo demás bastante tardía—el problema que él planteó alcanza para decidir en favor de esta pertenencia; se podría incluso invocar en contra de esto la torpeza singular del pesimismo posterior a Schopenhauer; era evidente que en esta ocasión los alemanes no se encontraban en su elemento. [...] ¡No, [—exclama Nietzsche—] los alemanes de hoy no son de ningún modo pesimistas! Y por decirlo una vez más, Schopenhauer era pesimista, como buen europeo, no como alemán”<sup>2</sup>. Al respecto

---

<sup>1</sup> Este cisma dio origen a la Nueva Sociedad Schopenhauer Alemana (*Neue Deutsche Schopenhauer-Gesellschaft*) (cf. Hansert 53 y ss).

<sup>2</sup> Si tiene razón Nietzsche, es indicativo que la *Schopenhauer-Schule* esté constituida principalmente por alemanes. Por lo demás, no habría que olvidar las palabras de Schopenhauer respecto a los alemanes y a los europeos, pues, efectivamente, aunque el carácter de los primeros dificulta el aprovechamiento de lo mejor, en 1819 anotaba: “¿qué inalcanzables resultan los hindúes y los antiguos egipcios con respecto a los europeos!” (HN III, 625).

podríamos añadir lo que cuenta Gwinner, que una vez le dijo “en broma” a Schopenhauer “¡Dios lo salve de sus amigos!” y que él le respondió: “¡Desgraciadamente! Pero los demás no escriben” (2).

¿Han logrado entonces los que sí escriben que a más de doscientos años en que fue planteada la pregunta de Schopenhauer ya haya sido escuchada en su honda profundidad o, por el contrario, sigue obstaculizada entre incienso, lucros y disputas “cismáticas”? Y, dado que antes que Frauenstädt, Gwinner y Lindner (y los demás apóstoles y evangelistas de Schopenhauer y en general todos los que hemos escrito sobre él y sobre su filosofía, desde dentro y desde fuera de lo que se ha dado en llamar la *Escuela de Schopenhauer* o *Escuela del pesimismo*) es el mismo Schopenhauer el primero que se empeñó en poner fin tanto al desconocimiento de su obra como a la incompreensión de la misma, a tal punto que se podría decir que tras 1818 se dedicó sobre todo a escribir, a enseñar y a predicar sobre su filosofía, su vida y el pesimismo, ¿se le podría considerar también a él entre los que han encendido esos incienso a su obra que han obstaculizado que sea comprendida y, en consecuencia, que la pregunta de su filosofía sea escuchada en su honda profundidad?

A continuación voy a considerar a Schopenhauer *versus* Schopenhauer más para llamar la atención a estas preguntas que para responderlas, y frente a la de filósofo voy a destacar dos personificaciones en las que Schopenhauer se afirmaría distintivamente: Buda y Zarathustra (*Sarastro*). Y, por último, dado el movimiento incluso “religioso” que se ha suscitado alrededor de *El mundo como voluntad y representación*, voy a apuntar a la vindicación de la apuesta y la oportunidad filosóficas que guían dicha obra frente a cualquier otra interpretación de la misma.

## Schopenhauer *versus* Schopenhauer

*Mi verdadera y auténtica vida es la que dedico al estudio de la filosofía;  
todo lo demás ocupa un segundo plano y no es más que un leve  
condimento de lo anterior.*

Arthur Schopenhauer

Para 1818 Schopenhauer tiene ya treinta años y tiene escrita ya su propiamente única obra auténticamente filosófica, su filosofía, *El mundo como voluntad y representación*, que es algo de lo que él mismo es claramente consciente, pues está convencido de que “la impresión que el mundo produce en un espíritu individual o, lo que es lo mismo, el pensamiento mediante el cual reacciona ese espíritu tras de haberse instruido, están ya formados alrededor de los treinta años, y todo lo que se produce después no es sino el desarrollo o la variación de ese pensamiento” (W I 225). ¿Qué es entonces lo que escribió y publicó Schopenhauer después de que hubo comunicado *su* único pensamiento: desarrollo o variación del mismo?

Lo primero a destacar es que después de 1818 Schopenhauer escribió propiamente ya sólo sobre su filosofía, pues ésta ya había quedado comunicada en su obra. La preposición “sobre” la entiendo aquí como “*versus*”, en el sentido de que lo que Schopenhauer ensayó desde entonces fue “verter” su filosofía, “girarla” para estar “frente a” ella y desde ahí ensayar abordajes distintos de la misma. Tras 1818, por tanto, Schopenhauer aparecerá *versus* el Schopenhauer que en aquel año comunicó su

filosofía. Para utilizar una metáfora del propio Schopenhauer<sup>3</sup>, se podría decir que en 1818 éste alcanza la cima de la montaña sólo desde la que es posible la filosofía que él apuesta en *El mundo como voluntad y representación*, tras lo que desciende de la misma para hacerla comunicable a los hombres<sup>4</sup>, por lo que, después de su publicación, Schopenhauer ya no aparecería más como filósofo que como profesor, apologista, estudioso y/o predicador de ésta. Schopenhauer parece consciente de que esto ocurriría, pues en la carta que le envía a Goethe el 23 de junio de 1818 para anunciarle la publicación de su obra escribe: “[*El mundo como voluntad y representación*] es el fruto [...] de mi vida entera, pues no creo que lograré nunca algo mejor o más sustancial”<sup>5</sup>. Y, efectivamente, se podría decir que, filosóficamente hablando, Schopenhauer no ofrece “algo mejor ni más sustancial” que dicha obra y que ni siquiera lo intenta, pues lo que hace a partir de entonces es más bien publicitarla, tanto en las clases que como profesor ofreció en la Universidad de Berlín<sup>6</sup>, como también a través de las obras que sobre ella comienza a publicar a partir de 1836 y de la escuela que eventualmente erige para apologizarla, hacerle “propaganda”<sup>7</sup> y combatir en su nombre a través de sus seguidores, estudiantes, apóstoles y evangelistas, las “filosofías” y habladurías de los demás filósofos y profesores de filosofía, las cuales, a pesar de sus reconocidas claras diferencias, no obstante son consideradas por él como embustes optimistas de la candidez y la perfidia. Y no puede hacerlo porque en dicha obra pretende haber

---

<sup>3</sup> Carta a Johanna Schopenhauer, 8 de septiembre de 1811: “La filosofía es un elevado puerto alpino: a él conduce únicamente un sendero abrupto que transcurre entre piedras agudas y espinas punzantes; es solitario y cuanto más se asciende, más desierto se torna. Quien por él transita no conocerá el miedo, abandonará todo tras de sí y, con perseverancia, tendrá que abrirse paso a través de la fría nieve. A menudo se detendrá de súbito ante el abismo y observará el verde valle allá en lo profundo: entonces, el vértigo se apoderará de él amenazándole con arrastrarle hacia abajo, pero deberá dominarlo, si es necesario, incluso clavando a las rocas con su propia sangre las plantas de los pies. A cambio pronto verá el mundo debajo de sí: ante su vista se esfumarán los desiertos y los pantanos, las desigualdades parecerán igualarse y las notas disonantes no le estorbarán más allá arriba; el orbe entero se extenderá ante su mirada. Él mismo se mantendrá siempre inmerso en el puro y frío aire alpino y podrá saludar al sol cuando a sus pies aún se extienda la noche oscura.” (*Epistolario*, 156)

<sup>4</sup> Las dificultades de la comunicación de la misma se verán ya a propósito de su único pensamiento y la estructura del lenguaje y de los libros, pues propiamente se encuentran en contradicción.

<sup>5</sup> Arthur Schopenhauer a Johann Wolfgang von Goethe, 23 de junio de 1818.

<sup>6</sup> El interés por dicho ejercicio se debe, según el curriculum que envía a la Universidad de Berlín, porque ha sido suficiente la demora en la elaboración de su obra y ahora está listo para enseñar. Pero también se debe, según descripciones de la situación financiera crítica que atravesaba su familia, a cierta estrategia de aseguramiento económico. Sea como fuere, el tiempo de esa aventura fue breve, decepcionante y sin embargo aleccionador. Respecto a lo segundo, puede verse, por ejemplo, la biografía que Luis Fernando Moreno Claros hace de Schopenhauer, en la que se lee: “Ni *La cuádruple raíz del principio de razón* suficiente ni *El mundo como voluntad y representación* obtuvieron algún eco; eran obras que pasaban completamente desapercibidas. En una Alemania literaria hasta la médula y profundamente filosófica, donde los autores se contaban por centenas, era difícil abrirse camino en el mundo de las humanidades y la literatura si no se contaba con padrinos relevantes; y Schopenhauer carecía de ellos. Tampoco impartía clases, lo cual impedía que su filosofía fuera conocida al menos por sus alumnos. En cuanto a este último recurso, el filósofo se propuso servirse de él. Su precipitado regreso de Italia acortaba el tiempo de asueto y vacación que al terminar su libro había confiado en poder otorgarse; los años que todavía quería haber dejado pasar a fin de que madurara su pensamiento antes de consagrarse a la docencia no habían transcurrido aún, pero dadas las circunstancias, la profesión docente era una salida que ahora le convenía. Ante el revés de la casa Muhl, y mientras se resolvía el litigio con el banquero, Schopenhauer vio en peligro su fortuna; si la perdía se esfumaba también el sueño de llevar una futura vida de rentista que le permitiera consagrarse por entero a las musas. De manera que regresó de Italia pensando en aprovechar el derecho que le otorgaba su doctorado universitario y lanzarse a ejercer como profesor de Filosofía en alguna de las numerosas universidades alemanas.” (Moreno 258)

<sup>7</sup> Kuno Fischer, por ejemplo, explícitamente hablará de una “nueva propaganda” (*die neue Propaganda*) a propósito de los “apóstoles y evangelistas” de Schopenhauer (99 y s.).

comunicado “un único pensamiento” que sería “lo que durante largo tiempo se ha buscado bajo el nombre de filosofía” (W I vii), como deja escrito el filósofo en las primeras líneas del prólogo a dicha obra. De aquí que se pueda decir, por tanto, que el significado más propio de Schopenhauer, como filósofo, quedaría señalado por la escritura de dicha obra. De hecho, es él mismo el que explicita esto en un ejercicio de autognosis que escribe entre 1822 y 1823, en el que además da cuenta ya de algunos otros significados de sí mismo más bien impropios con los que él simplemente se habría vestido y a los que con facilidad podríamos añadir otros que eventualmente fue adquiriendo, de entre los que destacarían el de apologista, el de propagandista y el de combativo maestro fundador de su propia escuela y religión. Escribe Schopenhauer:

Si en algunas ocasiones me he sentido infeliz, esto ha sido consecuencia de una *méprise*, de un error en mi persona: me he considerado alguien diferente de quien soy y he lamentado las desgracias de esta otra persona; por ejemplo, me he considerado un *Privatdozent* que no llega a ser *Professor* y que no tiene oyentes, o alguien de quien habla mal este filisteo y chismorrea aquella enfermera de café, o el demandado en aquel proceso de injuria, o el amante al que no escucha aquella chica sobre la que él es caprichoso, o el paciente al que su enfermedad mantiene en casa, u otras personas parecidas que laboran en una miseria parecida: Nada de esto he sido yo, todo ha sido material ajeno del que a lo sumo se hizo el traje que usé por un tiempo y luego deseché por otro. ¿Pero quién soy yo? El que ha escrito *Die Welt als Wille und Vorstellung* y ha ofrecido una solución al gran problema de la existencia que quizás anticuara las soluciones anteriores, pero que en todo caso ocupará a los pensadores de los siglos venideros. Ése soy yo. (HN IV 109)

La publicación de la segunda edición de su obra ventiseis años después de que ésta apareciera por primera vez confirma dicho significado propio, pues, en el prólogo que con motivo de la misma escribió, Schopenhauer dice alegrarse “ante todo de no encontrar nada que revocar” (W I xxi).

Esta nueva edición llama la atención porque vino acompañada con un segundo volumen de *Complementos* cuya extensión es incluso mayor a la del primero. Afortunadamente, así como en el prólogo que había acompañado a la primera Schopenhauer fue bastante claro respecto al significado de dicha obra (transmitir un único pensamiento que sería lo que se ha buscado bajo el nombre de filosofía (W I vii), en el prólogo a esta segunda edición aclara el significado de los dos volúmenes: sólo en el primero de ellos se halla propiamente la exposición “[d]el sistema [*de El mundo como voluntad y representación*] en su coherencia” (W I xxiii) alcanzada por “el fuego de la juventud y la energía de la primera concepción” (W I xxii), pues los *Complementos* que componen el segundo son elaborados ya con “la crítica rebuscada de la vejez” (W I xxii) y consisten más bien en desarrollos aislados de las principales doctrinas, cuya “madurez y [...] completa elaboración [...] solamente [...] son] frutos de una larga vida de trabajo” (W I xxii). Y añade:

cuando yo tuve la energía para concebir originalmente los pensamientos fundamentales de mi sistema, proseguirlo en sus cuatro ramificaciones, volver desde ellas a la unidad de su tronco y luego presentar con claridad el conjunto, entonces no estaba aún en disposición de estudiar cada parte del sistema con la perfección, profundidad y detalle que sólo se consiguen meditándolo durante muchos años; tal meditación es necesaria para comprobarlo e ilustrarlo con innumerables hechos, apoyarlo con las más diversas pruebas, iluminarlo con claridad desde todos los lados, luego poner en contraste atrevidamente

los diversos puntos de vista, separar netamente las distintas materias y exponerlas bien ordenadas. (W I xxii)

Los *Complementos* son, pues, más que su filosofía, elaboraciones sobre su filosofía que resultan, como su nombre lo indica, complementarias y propiamente hasta accesorias. Como advierte Schopenhauer, “para aquel que no esté aún familiarizado con mi filosofía es plenamente aconsejable que lea antes el primer volumen sin añadirle los *Complementos* y que no utilice éstos hasta la segunda lectura; porque en otro caso sería demasiado difícil captar el sistema en su coherencia, expuesta sólo por el primer volumen, mientras que en el segundo se fundamentan con más detalle y se desarrollan por completo las doctrinas principales de una manera aislada” (W I xxiii).

Y así como al margen de ser quien escribió *El mundo como voluntad y representación* como talante más propio de Schopenhauer, esto es, como filósofo, hay una serie de trajes con los que se estuvo ataviando y que no pasarían de ser accesorios, así también todas las obras que publicó antes y después de 1818 vienen a ser en realidad sólo introducciones, apéndices y complementos de aquella obra, esto es, escritos propiamente marginales, con los que sin embargo la viste, y en los que, por cierto, salen a relucir algunos de esos trajes con los que él se habría cubierto.

En 1813 Schopenhauer publica su tesis doctoral *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* bajo el traje de estudiante universitario que siente necesidad de ostentar un doctorado<sup>8</sup>, no obstante que eventualmente la llegue a considerar a la luz de su filosofía como parte de su primer libro, a saber, como su “introducción y propedéutica”, que, de no estar publicada, aparecería ahí<sup>9</sup>, y en 1816 publica *Sobre la visión y los colores* a propósito de su encuentro con Goethe y con su todavía reciente *Para una doctrina de los colores*, cuyo interés filosófico radica, según el mismo Schopenhauer, sólo en la primera parte, que vendría a complementar también el primer libro de *El mundo como voluntad y representación*<sup>10</sup>, pues la segunda y última parte contiene la teoría de la visión y los colores que el autor apuesta a partir de los datos compilados por Goethe, en la que viste con arrogancia el traje de “su más humilde seguidor” (*Epistolario*, x) y de quien está dispuesto a batirse en su nombre contra los newtonianos. Por lo demás, Schopenhauer insiste en dejar claro que el interés teórico de esta empresa pertenece ya a un ámbito muy menor respecto del filosófico, a saber, el científico, y en específico, el óptico y el cromatológico, por lo que lo llama “asunto subordinado” (*Ueber*, “Prólogo”).

Y tras casi veinte años después de la aparición de su filosofía Schopenhauer vuelve a publicar. Lo hace en 1836 con el libro *Sobre la voluntad en la naturaleza*, porque con él quiere apelar a la contundente coincidencia que hay entre lo que sobre la voluntad en la naturaleza describe *El mundo*

---

<sup>8</sup> En el “Curriculum vitae del Doctor en Filosofía Arthur Schopenhauer” describe que quería doctorarse en Berlín, pero debido a la guerra se tuvo que alejar de la ciudad, y, escribe Schopenhauer, “como entonces me era muy necesario el título de doctor, decidí enviar mi tesis a la ilustre Facultad de Filosofía de la Universidad de Jena” (261).

<sup>9</sup> “No es en absoluto posible comprender el presente escrito sin conocer esa introducción y propedéutica, y el contenido de aquel tratado está tan supuesto aquí como si se hallara en el libro. Además, así sería si no lo hubiera precedido en varios años, aunque no estaría antepuesta a él como introducción sino incorporada al primer libro, que ahora, al faltarle lo dicho en el tratado, muestra con esas lagunas un cierto carácter incompleto que ha de rellenarse haciendo referencia a él” (W I x).

<sup>10</sup> “Solamente la misma aversión que siento a copiarme a mí mismo literalmente, o también a decir por segunda vez lo mismo con otras y peores palabras tras haberlo escrito antes y mejor, ha ocasionado una segunda laguna en el primer libro de este escrito, ya que he suprimido todo lo que aparece en el primer capítulo de mi tratado *Sobre la visión y los colores*, y que en otro caso habría encontrado aquí su lugar reproducido textualmente. Así pues, también se supone aquí el conocimiento de ese escrito anterior.” (W I xi)

como *voluntad y representación* y lo que van descubriendo los científicos de la naturaleza, para lo que elabora una selectiva compilación comentada de pasajes de obras y artículos de varios ámbitos de la ciencia<sup>11</sup>. En consecuencia, esta obra sería, más que filosofía, ante todo apología y propaganda de su filosofía, por lo que, en consecuencia, Schopenhauer aparecería vestido en ella sobre todo de apologista y de propagandista.

Además, cinco años más tarde de que ésta viera la luz, Schopenhauer publica dos ensayos relativos a *Los dos problemas fundamentales de la ética* que escribió para concursar en las convocatorias de la Real Sociedad Noruega de las Ciencias “Sobre la libertad de la voluntad” en 1837 y de la Real Sociedad Danesa de las Ciencias “Sobre el fundamento de la moral” en 1839, ensayos que, escribe Schopenhauer, son “desarrollos especiales de dos doctrinas que en lo fundamental se encuentran en *El mundo como voluntad y representación*” (x). Así, estos ensayos obedecen tanto en el tema como en la forma a un impulso externo, los concursos de las Academias, pero en las intenciones y el contenido lo harían a uno interno, a saber, la divulgación a través de dos Academias Nacionales de las Ciencias de la sistematización de dos temáticas señaladas significativamente en su obra: la libertad y la moral.

Por último, Schopenhauer publica en 1851 *Parerga y Paralipomena*, obra que no contiene sino lo que el título indica, a saber, apéndices u obras auxiliares (*Nebenwerke*) y suplementos (*Nachträge*) u omisiones (*Auslassungen*), los cuales, por cierto, podrían haber cabido en los dos volúmenes de la misma, sólo que, apunta Schopenhauer en 1859 en el prólogo a la tercera edición de *El mundo como voluntad y representación*, dado que por su edad era muy dudoso que llegara a verla, tuvo que alojarlos donde pudo<sup>12</sup>.

Schopenhauer es, pues, un filósofo propiamente de una sola obra (Magee 23; Santa María 10; Hansert 13-14), *El mundo como voluntad y representación*, pues su sistema filosófico sólo está contenido en ella. Tras la publicación de la misma, Schopenhauer habría abandonado ya la señalada claridad que habría en la cima de la montaña de la filosofía para aventurarse por caminos ya más bien sombríos mediante ensayos sobre su filosofía que van de la apología, el complemento, el añadido, el estudio y la interpretación, a la instauración de la misma como evangelio para erigir alrededor de ella una “Escuela de Schopenhauer” (*Schopenhauer-Schule*<sup>13</sup>) o “Escuela del pesimismo” (*Schule des Pessimismus*<sup>14</sup>) que,

---

<sup>11</sup> Se trata, en palabras de Schopenhauer, de “algunas confirmaciones que ha recibido mi filosofía de empíricos despreocupados, desconocedores de ella, que, siguiendo la vía de sus investigaciones de pura experiencia, han venido a parar a aquello mismo que había establecido mi filosofía como metafísico, que es lo que ha de explicarnos en general la experiencia” (N 1). El título completo del libro es: *Sobre la voluntad en la naturaleza. Una discusión sobre la confirmación que la filosofía del autor ha recibido de la ciencia empírica desde su aparición (Über den Willen in der Natur. Eine Erörterung der Bestätigung, welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat)*. Por lo demás, llama la atención el orden de exposición de las áreas científicas, pues no es baladí que comienza con la fisiología y la patología y concluye remitiendo a la ética, y la astronomía (y la “cosmología”), que incluso “todavía” en Kant suele ser el referente científico por antonomasia, porque es aquí ya más bien un momento intermedio.

<sup>12</sup> “Lo incluido en el segundo título consiste en adiciones a la presentación sistemática de mi filosofía y podría haber tenido su lugar en los presentes volúmenes: pero entonces tuve que alojarlo donde pude, ya que era muy dudoso que llegara a ver esta tercera edición” (xxxii).

<sup>13</sup> Domenico M. Fazio hace ver que la *Schopenhauer-Schule* puede ser considerada en tres sentidos: uno estrecho, que incluye al “protoevangelista” (*Urevangelist*) Friedrich Dorguth, al “apóstol más erudito” (*gelehrtesten Apostel*) Johann August Becker (a quien por cierto, Schopenhauer instó sin éxito a convertirse en su evangelista activo, incluso el “evangelista propiamente canónico”), al “archievangalista” (*Erz-Evangelist*) Julius Frauenstädt (que primeramente había sido llamado su “apostolus activus, militans, strenuus et acerrimus”), al “apóstol Juan” (*Apostel Johannes*) Adam von Doss, el “doctor indefatigabilis” Ernst Otto Lindner, al “aprendiz de evangelista” (*angehender Evangelist*) August Gabriel Kilzer, al



entre otras cosas, se conformaría como una “Iglesia” para instaurar una civilización del pesimismo en la que por fin se habitaría un budismo más acrisolado.

### “Un único pensamiento”: Schopenhauer como filósofo

*Lo más hermoso sería que [...] pudiéramos pensar tan sólo un único pensamiento, [...] sólo que] aún no estamos preparados para ello.*  
Martin Heidegger<sup>15</sup>

¿En qué consiste ese “único pensamiento” que Schopenhauer comunica como la filosofía? En un entendimiento radicalmente distinto de ésta, pues tradicionalmente su ensayo había consistido en la elaboración de sistemas de pensamientos posibilitados por la combinación de dichos pensamientos, a saber, sistemas onto-teo-psico-cosmológicos en los que se ponía como fundamento cualquiera de sus partes para explicar desde ésta todas las demás; por eso es que, en conjunto, estos sistemas se dejan clasificar como ontologías, teologías, psicologías y cosmologías, incluso cuando se ostentan críticamente como antropología<sup>16</sup>. Para Schopenhauer, estos sistemas son, junto con las ciencias y las religiones, metafísicas alegóricas, pues resuelven el misterio del significado del sentido con enigmas (W II C. 17): los sistemas de pensamientos tienen “siempre una conexión arquitectónica, es decir, de tal clase que en ella una parte soporte otra sin que ésta soporte aquella, que el cimiento sostenga todas sin ser sostenido por ellas y que la cúspide sea soportada sin soportar nada” (W I vii-viii).

---

“evangelista póstumo” (*postumer Evangelist*) Wilhelm von Gwinner, al “nuevo apóstol” (*neues Apöstelchen*) David Asher, al “tercer evangelista” Carl Georg Bähr, al “evangelista posible” (möglicher Evangelist) Christian Weigelt y al “nuevo apóstol de su doctrina” (*neue Apostel [s]einer Lehre*) G. W. Körber; otro amplio o *latu sensu*, que incluiría, según Hans Herrig, a Eduard von Hartmann y a Julius Bahnsen, según Olga Plümacher, a Philipp Mainländer y a Lazar B. Hellenbach, y según Domenico M. Fazio, también a Nietzsche y un poco más lejos a Paul Rée, y, por último, como categoría historiográfica (Cf. “Einleitung”).

<sup>14</sup> Como observa Domenico Fazio, mientras que para Giuseppe Invernizzi no se “possa parlare in senso proprio di una ‘scuola’ schopenhaueriana” (2), “otros investigadores utilizan esta categoría historiográfica como algo indudable y equiparan la escuela de Schopenhauer con la escuela del pesimismo” (40).

<sup>15</sup> Cabe decir que en los pasajes referidos Heidegger escribe “der einen Gedanken” mientras que Schopenhauer escribe “ein einziger Gedanke”, sin embargo, en otros pasajes de *Die Welt als Wille und Vorstellung* (VII-IX del “Prólogo a la primera edición”, § 52, § 53, § 54 y § 71) se puede ver claramente que Schopenhauer emplea ambas expresiones (“ein einziger Gedanke” y “der eine Gedanke”) como expresiones equivalentes.

<sup>16</sup> En esta obra Kant presenta la filosofía bajo un concepto de la escuela (*Schulbegriffe*) (“la filosofía es el sistema de conocimientos filosóficos o de conocimientos de la razón por conceptos” (*Logik*, 23) y bajo uno del mundo (*Weltbegriffe*) (“es la ciencia de los fines últimos de la razón humana”), pero “este último concepto más alto otorga dignidad a la filosofía, esto es, un valor absoluto” (24): es comprendida “*in sensu cosmico*”, mundanalmente, cosmopolitamente (*weltbürgerlich*). En este último sentido la filosofía permite formular cuatro preguntas: ¿qué puedo conocer?, ¿qué puedo hacer?, ¿qué me es permitido esperar? (KrV A 805 y *Logik*, 25) y ¿qué es el hombre? “La primera cuestión es meramente especulativa [...], la segunda cuestión es meramente práctica [...] y la tercera cuestión, a saber, ¿qué puedo esperar si hago lo que debo?, es práctica y teórica” (KrV A 805). Pero las tres primeras se sintetizan en la última. Escribe Kant: “la primera pregunta la responde la metafísica, la segunda la moral, la tercera la religión, y la cuarta la antropología. Pero, en el fondo, todo esto podría incluirse en la antropología, porque las tres primeras preguntas se dejan referir a la última”. Al respecto Heidegger escribirá en *Kant und das Problem der Metaphysik* que “la pregunta por la esencia de la metafísica es la pregunta por la unidad de las facultades fundamentales del ánimo humano. La fundamentación kantiana revela lo siguiente. Fundar la metafísica es igual a preguntar por el hombre, es decir, es antropología” (205). Se trata, continúa Heidegger, de “la *metaphysica specialis*, de la que forman parte las tres disciplinas: cosmología [¿qué puedo conocer?], psicología [¿qué debo hacer?] y teología [¿qué me es permitido esperar?]” (207).

Por el contrario, la metafísica *strictu sensu*<sup>17</sup>, esto es, la filosofía propiamente dicha, sería “un *único pensamiento*, [que] por muy amplio que sea, ha de guardar la más completa unidad” (W I viii), por eso, “si se lo descompone en partes a fin de transmitirlo, la conexión de esas partes tiene que ser orgánica, es decir, tal que en ella cada parte reciba del conjunto tanto como éste de ella, que ninguna parte sea la primera y ninguna la última, que todo el pensamiento gane en claridad por medio de cada parte y que ni aún la más pequeña pueda entenderse del todo si no se ha comprendido ya antes el conjunto” (W I viii). Y este único pensamiento, que “sin querer pasar por la verdad misma, a la verdad se dirige” (N 21) mediante una descripción clara de lo sentido (que el mundo es *mi* representación) para que sea comprensible su significado (que el mundo es *mi* voluntad), sólo dice *el mundo como voluntad y representación*, esto es, que el mundo aparece cognoscible como *mi* representación significada en la voluntad que afirmo y/o niego y que al margen del principio de razón suficiente contemplo idealmente.

A diferencia de los sistemas de pensamientos, para Schopenhauer la filosofía no busca la sistematicidad sino la claridad, siendo la sistematicidad constitutiva más bien de las ciencias (Cfr. G x). Ya en su tesis doctoral escribía a propósito del orden expositivo por él elegido que no es el sistemático, sino el que la claridad exige, pues tiene en cuenta la observación de Aristóteles de que “ha de comenzarse a aprender, no por lo primero, es decir, no por el principio del asunto, sino desde donde sea más fácil aprender”<sup>18</sup>. La filosofía para Schopenhauer consiste, así, por tanto, sólo en hacer clara la comunicación de ese “único pensamiento” que dice el mundo como *mi* voluntad y *mi* representación, y no en un argumento cuyas premisas conduzcan a alguna conclusión. Se trata, por tanto, sólo de una descripción de *mi* experiencia total de mundo que por su claridad pueda ser francamente acreditada. Para Schopenhauer ésta consiente en llevarse a cabo a través de cuatro consideraciones, cada una de las cuales es uno de los cuatro libros que componen *El mundo como voluntad y representación*. Estas consideraciones, tomadas por separado, ofrecen al mundo unilateralmente: desde su aspecto representacional éste puede ser comprendido gnoseológicamente, esto es, en su cognoscibilidad significada en el principio de razón suficiente, y estéticamente, esto es, en su contemplación ideal al margen de dicho principio, mientras que desde su aspecto volitivo éste puede ser visto *fisiológicamente*, esto es, en su naturalidad contendiente, y éticamente, esto es, en su habitualidad afirmante y/o negante. Tomar por separado estas cuatro consideraciones implicaría un malentendido, pues el único

---

<sup>17</sup> Cabe señalar que, para Schopenhauer, esta filosofía auténtica se sabe mundosofía en contraposición a los sistemas de pensamientos que se presentan como teologías (o como cosmologías, psicologías u ontologías): “La filosofía es esencialmente mundosofía [o sabiduría de mundo o mundología (*Weltweisheit*): [pues] su problema es el mundo; [por eso es que] ha de vérselas con éste y dejar en paz a los dioses, pero esperando a cambio que también los dioses le dejen en paz a ella” (W II 243).

<sup>18</sup> “καὶ μαθήσεως οὐκ ἀπὸ τοῦ πρώτου καὶ τῆς τοῦ πράγματος ἀρχῆς ἐνίοτε ἀρχτέον ἀλλ’ ὅθεν ῥαστ’ ἀν μάθοι” (D, 1, 1013a2-4). Schopenhauer refiere la cita al libro IV (G). Por lo demás, en *Metafísica* VII 3, 1029b3-13, escribe Aristóteles: “Es, desde luego, provechoso avanzar hacia lo más cognoscible, ya que el aprendizaje se lleva a cabo, para todos, procediendo así: a través de las cosas menos cognoscibles por naturaleza hacia las que son cognoscibles en mayor grado. Y esto es lo que hay que hacer: al igual que, tratándose de las acciones, hay que conseguir que las cosas que son absolutamente buenas lleguen a ser buenas para cada uno a partir de las que son buenas para cada uno, así también habrá de conseguirse que las cosas cognoscibles por naturaleza lleguen a ser cognoscibles para el individuo a partir de las que son más cognoscibles para él. Por lo demás, las cosas que son cognoscibles y primeras para cada uno son, a menudo, escasamente cognoscibles (por naturaleza), y poco o nada hay en ellas de “lo que es”. No obstante, ha de intentarse llegar a conocer las cosas totalmente cognoscibles a partir de las que son escasamente cognoscibles, pero cognoscibles para uno, avanzando a través de éstas, como queda dicho.”

pensamiento propiamente no puede dividirse. En él el mundo es sentido gnoseológica y estéticamente como *mi* representación significada fisiológicamente por *mi* voluntad que aparece éticamente afirmada y/o negada. Para Schopenhauer, “la descomposición de [... este] único pensamiento en varias consideraciones, aunque es el único medio para su comunicación, no es esencial a él sino sólo una forma artificial” (W I 337), pues en realidad

la separación de cuatro puntos de vista principales en cuatro libros y la cuidadosa vinculación de lo familiar y homogéneo sirven para la facilitación de la presentación y su concepción: pero la materia no admite una progresión en línea recta igual a la de la histórica, sino que hace necesaria una presentación más enredada y por eso mismo un estudio repetido del libro, sólo mediante el cual se aclara la conexión de cada parte con todas las demás y se iluminan recíprocamente todas juntas y se hacen totalmente claras. (W I 337)

Por eso es que “en cada uno de esos cuatro libros hay que tener especial cuidado de no perder de vista, por encima de los detalles que necesariamente tienen que ser tratados, el pensamiento capital al que pertenecen” (W I ix), pues cada uno de ellos es el desarrollo de ese único pensamiento en la cognoscibilidad (“la experiencia y la ciencia” (W I 1), en la significatividad (la naturaleza), en la contemplación (“la idea [...] el objeto del arte” (W I 198) y en la afirmación y negación (“el obrar humano” (W I 320). El único pensamiento comunica el mundo como voluntad (en la naturaleza y en el obrar del hombre) y representación (en el principio de razón suficiente como cognoscibilidad racional y al margen del mismo como cognoscibilidad “arracional” o contemplación ideal).

Además, aunque estos cuatro aspectos o consideraciones unilaterales dan cuenta de las preguntas de la gnoseología o teoría del conocimiento [*Erkenntnistheorie*], la “metafísica”, la estética y la ética, porque “según los distintos aspectos desde los que se examine aquel único pensamiento [...], éste se mostrará como aquello que se ha denominado metafísica, ética o estética; y, desde luego, tendrá que ser también todo eso” (W I viii), pues da cuenta de las inquietudes de esas disciplinas; no se reduce a ellas, así como su teoría del color da cuenta de los datos de la doctrina de los colores de Goethe sin que en éstos esté ella<sup>19</sup>, sus consideraciones “éticas” dan cuenta de las sentencias de los Upanishads, que pueden ser vistas como corolarios de ésta sin que sin embargo en ellas esté ella (W I xiii), y su filosofía da cuenta de Kant, Platón y los Vedas, que, depurados, pueden verse también como corolarios de su filosofía sin que sin embargo ésta esté en ellos. Por lo demás, ese entendimiento escolar de la filosofía como disciplinas unilaterales pero organizables jerárquicamente no está exento de los malentendidos en los que caen los sistemas de pensamientos criticados por Schopenhauer<sup>20</sup>. Dado que para

---

<sup>19</sup> “En su excelente obra se mantiene completamente dentro de lo que su título promete: Datos *para* una doctrina de los colores”, y aunque Schopenhauer reconoce que los “datos [son] importantes, completos y significativos, ricos materiales para una futura teoría del color”, insiste en que Goethe no ha suministrado la teoría, “de ahí que no formule ninguna explicación verdadera de la esencia del color, como incluso él mismo observa y reconoce [...], sino que realmente sólo lo postula y lo enseña como fenómeno: cómo se produce, no qué sea”. De ahí que, escribe, “si además vemos completamente refutada por Goethe (me refiero aquí a muy pocos) la falsa herejía de Newton, en parte mediante la parte polémica de su escrito, y en parte mediante la correcta descripción de los fenómenos del color de todo tipo que la doctrina de Newton había falsificado, sin embargo, esta victoria no estará completa sino hasta que una nueva teoría reemplace a la antigua” (F x).

<sup>20</sup> Contra la filosofía de la universidad, incluso llega a afirmar que en las universidades, junto con la lógica y algunas referencias históricas de la filosofía se debería leer a Platón y nada más (Cf. P I).

Schopenhauer la filosofía propiamente no es sino metafísica apostada *sensu stricto*, dichos aspectos que consideran unilateralmente su asunto, el mundo como *mi* voluntad y *mi* representación, serían mejor conceptualizados como metafísica del conocimiento, metafísica de la naturaleza, metafísica de las ideas y metafísica de las costumbres. Al margen de lo que unilateralmente comunica cada uno de los cuatro aspectos señalados metafísicamente (cognoscibilidad, significatividad, contemplación y moralidad) el único pensamiento comunica *mi* mundo unitariamente en su cuádruple manifestación filosóficamente significativa, esto es, como *mi* cognoscibilidad racional y pura de *mi* voluntad natural y habitual, pues en “el desarrollo de un único pensamiento [, ...] todas sus partes tienen la más íntima conexión entre sí” (W I 337), es decir, que “no solamente está cada una en relación necesaria con la que le precede inmediatamente [...], como ocurre con todas las filosofías que consisten simplemente en una serie de deducciones; sino que cada parte de toda la obra está relacionada con todas las demás y las supone”, por eso requiere que no sólo se recuerde “la que precede inmediatamente sino todas las anteriores, de modo que sea capaz de vincularlas a lo que tiene presente en cada momento por mucho que haya en medio” (W I 337).

La filosofía sería, así, sólo la comunicación clara de un único pensamiento que dice que el mundo es *mi* representación significada en *mi* voluntad que afirmo y/o niego y que al margen del principio de razón suficiente contemplo idealmente, y nada más.

#### “Un budismo más acrisolado”: Schopenhauer como Buda

*Levantó el velo de maya de las cosas, / El nebuloso velo del anillo  
encantador del mundo, / Dio un paso audaz, serio pretendiente de la  
verdad, / Con una respuesta nueva frente a la antigua Esfinge.*

Eduard Grisebach

Así como en el prólogo a *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer había indicado que su filosofía es “un único pensamiento”, también en dicho prólogo destaca que “la filosofía de Kant es la única cuyo conocimiento profundo se supone directamente”, que se estará “tanto más preparado y receptivo” a lo que nos comunica si se “ha parado en la escuela del divino Platón” y que

si encima [se] ha participado del beneficio de los Vedas, cuyo acceso, abierto a nosotros a través de las Upanishads, es a mis ojos el mayor privilegio que este siglo, todavía joven, puede ostentar frente a los anteriores; pues supongo que el influjo de la literatura sánscrita no penetrará con menor profundidad que la recuperación de la griega en el siglo XV: así pues, como digo, si el lector también ha recibido y asimilado la iniciación en la antigua sabiduría hindú, entonces será el mejor dispuesto a oír lo que he de exponerle. A él no le resultará, como a muchos otros, extraño o incluso hostil; porque, si no sonara demasiado orgulloso, yo podría afirmar que cada una de las sentencias aisladas e inconexas que componen las Upanishads podría inferirse como consecuencia del pensamiento que voy a comunicar, si bien en modo alguno puede, a la inversa, encontrarse éste en ellas.<sup>21</sup> (W I xiii)

---

<sup>21</sup> Es llamativo que el comportamiento de Schopenhauer al respecto sea análogo al que mostró con los datos de la *Farbenlehre* de Goethe y la *Farbentheorie* de su *Sobre la visión y los colores*.

En el 2004 Douglas L. Berger destacó que “Māyā no es para la filosofía sistemática de Schopenhauer ni sólo un “*leitmotif*”, ni sólo un ejemplo de su “confirmación de su propio pensamiento a la luz de otros sistemas de pensamiento”, sino una premisa irremplazable que ayuda a sostener el “único pensamiento” de Schopenhauer”<sup>22</sup>. En el 2011 Urs App sostuvo en su *La brújula de Schopenhauer: el nacimiento de una filosofía*, que las *Upanishads*<sup>23</sup>, el libro favorito de Schopenhauer (*sein Lieblingsbuch*), representan la única fuente más importante de Schopenhauer en el momento de la concepción de la metafísica de la voluntad, que es lo que forma el núcleo de su filosofía (9), y que de hecho ésta habría surgido justo cuando Schopenhauer las leyó, siendo por tanto especiales sobre todo respecto a la formación de los conceptos “voluntad” y “metafísica de la voluntad”, aunque no sólo en ello, pues App afirma que su influencia es también visible en las consideraciones gnoseológicas, estéticas y éticas de su “único pensamiento”. Además, siguiendo a App, Pascale Worré escribirá en su tesis doctoral, presentada en noviembre de 2019 bajo el título *El “único pensamiento” de Arthur Schopenhauer y el Oupnek’hat*, que “ciertamente puede afirmarse que Schopenhauer vio en el *Oupnek’hat* una confirmación de sus propias enseñanzas y pensamientos” (141), pero que “no sólo representa para Schopenhauer una mera confirmación de su filosofía, sino que influyó fuertemente en él en el desarrollo de conceptos esenciales” (141). Por último, Thomas Regehly concluyó la serie de conferencias que desde la “Sociedad Schopenhauer” hizo a lo largo de todo el año 2022, cuyo título fue “Schopenhauer, Buda y el despertar” y cuya pregunta principal era “¿en qué relación está la obra capital de Schopenhauer y la doctrina de Buda?”, reiterando que ésta al menos podría responderse señalando

un sorprendente paralelo [de dicha obra] con las cuatro nobles verdades del budismo: [pues] la teoría del conocimiento del primer libro va en dirección de un conocimiento del sufrimiento (*dukkha*), el segundo libro presenta la voluntad, que es llamada el fundamento del sufrimiento (*samudaya*), como la clave para comprender la esencia del mundo. El tercer libro examina si el camino del arte es capaz de hacernos olvidar (*nirodha*) el “mal del mundo”, mientras que el cuarto libro sugiere cuando menos un equivalente para el camino óctuple (*Marga*) que sirve a los budistas para despertar de la miseria del mundo.

Schopenhauer, por su parte, había escrito en los *Complementos* que su filosofar no se ha hallado bajo la influencia del budismo (W II 186) y en 1856 le escribió a Adam von Doss: “la concordancia [de la doctrina budista] con mi doctrina es prodigiosa; tanto que entre 1814 y 1818, cuando escribí el primer volumen [de *El mundo como voluntad y representación*], aun no sabía nada de esto ni podía saberlo” (GBr, 384). Con todo, el mismo Schopenhauer había anotado ya en 1816 que, “como sucede tras cada descubrimiento significativo, que los detractores lo encuentran ya formulado en viejos escritos, así se encuentran huellas de mi doctrina en casi todas las filosofías de todos los tiempos[,] no solamente en los Vedas, Platón y Kant” (HN I #623, 421-422), aunque, termina la nota, “confieso que no creo que mi enseñanza pudiera haber llegado a existir antes de que los Upanishads, Platón y Kant pudieran arrojar simultáneamente sus rayos en la mente de un hombre” (HN I #623, 422). Además, dos años más tarde Schopenhauer comunicaba ya en su “único pensamiento” que “nunca se ha acercado tanto un mito a una verdad filosófica asequible para pocos ni nunca lo hará, como ese antiquísimo mito del

<sup>22</sup> “Māyā is for Schopenhauer’s systematic philosophy not merely a “leitmotif”, not merely an instance of his “confirming his own thoughts in the light of other thought-systems”, but an irreplaceable premiss which helps support Schopenhauer’s “single thought” (Douglas 69).

<sup>23</sup> *Oupnek’hat*, según la versión de Anquetil Duperron, que es con la que Schopenhauer contaba.

más noble y antiguo de los pueblos” (W I § 63 421), y en 1844 complementaría: “si yo quisiera tomar los resultados de mi filosofía como medida de la verdad, tendría que admitir la preeminencia del budismo sobre las demás [religiones]” (W II 186).

Según anota Schopenhauer en 1830, “el budismo es, en lo esencial, uno de esos fantásticos relatos de la mitología india, como si fuese un hinduismo purificado por el sistema de castas: el espíritu del hinduismo se halla completamente presente en aquél” (HN IV I 34), y en 1851 añadirá que “el propósito de Buda fue [...] liberar a esta eminente doctrina de imágenes y entes mitológicos, haciendo accesible y comprensible su contenido en estado puro” (P 2 § 115, ZA IX 245). Schopenhauer, por su parte, pretende haber llevado a cabo a través de su obra una mayor depuración de la alcanzada por Buda, la cual le hace creer, según anota en 1832, que, “por muy paradójico que parezca, [...] algún día puede llegar a Europa un budismo más acrisolado” (Cf. HN IV I 127). Y también en 1832 Schopenhauer escribe en su *Cholerabuch*<sup>24</sup> una clara comparación de lo vivido por él con lo vivido por el príncipe Siddharta Gautama cuando aquél salió de su palacio y contempló a un hombre viejo, a uno enfermo y a uno muerto:

A mis diecisiete años de edad, sin ninguna educación escolar, me conmocionaron las miserias de la vida tanto como a Buda en su juventud el descubrimiento de la enfermedad, el dolor, la vejez y la muerte. La verdad que el mundo gritaba de manera tan audible y clara superó pronto los dogmas judíos que me impregnaban, y mi conclusión fue que este mundo no podía ser la creación de un ser lleno de bondad sino, antes bien la de un demonio que se deleita en la visión de las criaturas a las que ha abocado a la existencia; tal era lo que demostraban los hechos, de modo que la idea de que ello es así acabó por imponerse. (*Der handschriftliche*, 96)

Así pues, a Schopenhauer no sólo le parece importantísimo Buda y el budismo, ¡él mismo llega a considerarse un Buda!, ¡el Buda!, y a dicho “budismo más acrisolado” que esperaba para Europa como un efecto posible por tanto sólo a partir de su filosofía. Como anota en 1858, “Buda, Eckhart y yo enseñamos en lo esencial lo mismo, Eckhart en las ataduras de su mitología cristiana<sup>25</sup>. Los mismos pensamientos se hallan en el budismo, no atrofiados por tal mitología, por eso de manera simple y clara, todo lo clara que puede ser una religión. En mí está la total claridad.”<sup>26</sup>

Respecto a Schopenhauer como Buda, ya sólo cabe señalar, por último, que eventualmente será llamado así, por ejemplo, por Ludger Lütkehaus, que primero lo llama “Buda de Fráncfort” (*Buddha*

---

<sup>24</sup> El *Cholerabuch* es uno de los cuadernos privados de Schopenhauer, el cual da cuenta de lo escrito por Schopenhauer entre 1831 y 1832, y lleva ese título porque lo escribe cuando abandona Berlín para dirigirse a Frankfurt debido a la epidemia de cólera que azota a Europa entre los años 1829 y 1837, epidemia que, por ejemplo, ahí mismo en Berlín cobrará la vida de Georg Wilhelm Friedrich Hegel el 14 de noviembre de 1831.

<sup>25</sup> Schopenhauer escribe en 1833 que “La enorme absurdidad del dogma cristiano desaparece si se le sustrae desde la raíz el Antiguo Testamento con todo su contenido (teísmo y optimismo) y se deja subsistir sólo al Nuevo Testamento, con la excepción de aquellas partes que confirman el Antiguo. Cristo es, entonces, un Buda que enseña la redención del mundo a través de la negación de sí mismo” (HN IV, i, 166-7). La posición marcionista de Schopenhauer es, a la luz de esto, evidente.

<sup>26</sup> “Si se va al fondo de las cosas, se vuelve evidente que el maestro Eckhart y Shakyamuni enseñan lo mismo, sólo que aquél no tiene permitido, ni puede, pronunciar sus pensamientos como éste, sino que él está obligado a traducirlos al lenguaje y mitología del cristianismo”. Por lo demás, respecto del cristianismo, baste decir que para Schopenhauer “todo lo que en el cristianismo es verdad se encuentra también en el brahmanismo y el budismo” (P II 405; HN4 II, 29).

von Frankfurt) (Cf. “Der Buddha”, 117) y después “Buda del Occidente” (*Buddha des Westens*) (Cfr. “Die Ausfahrt”, 615), por Hans Georg Siegler, que se refiere a él como “Buda de la filosofía occidental” (*Buddha der westlichen Philosophie*) (Cf. Siegler 196)<sup>27</sup> y por Roberto Rodríguez Aramayo, para quien sería el “Buda europeo” (34 y ss.). Por mi parte, sólo añadiría que si, en efecto, Schopenhauer pudiera ser caracterizado propiamente como Buda y esta caracterización tuviera que ser adjetivada, en todo caso quizás sería más apropiado señalar, al margen de la determinación geográfica y la cultural, la temporal, y, en consecuencia, decir que, dado que Schopenhauer aspiraba como nombre para su filosofía la de “filosofía del porvenir” (Cf. N 45), él sería, a la luz de la misma, más bien el “Buda del porvenir”<sup>28, 29</sup>.

### “Aquí manda Sarastro”: Schopenhauer como Zaratustra

[...] *Instante de la sombra más corta; final del error más largo; [...]*  
INCIPIT ZARATHUSTRA.  
Freidrich Nietzsche

Pero Schopenhauer, ya sin las fuerzas con las que alcanzó la cima de la montaña de la filosofía y, por tanto, ya sin esa plenitud de luz que da el estar en ella, hará uso por tanto de otros vestidos ya sombríos, y, entre otros, el filósofo de *El mundo como voluntad y representación*, que se quiso Buda, al parecer va a querer también Zaratustra (o “Sarastro”), esto es, el “divino sabio”, el que “premia y

---

<sup>27</sup> Al respecto puede verse también el libro de Tuan Tran, *Asiatische Philosophie. Schopenhauer und Buddhismus*, Nordhausen, Traugott Bautz, 2007.

<sup>28</sup> ¿“Buda Maitreya”?

<sup>29</sup> Contra estas afirmaciones, Luis Fernando Moreno Claros escribirá que Schopenhauer en su juventud más bien salió y disfrutó, pues en sus *Diarios de viaje* apenas aparecen experiencias desagradables de la índole pesimista que se le señala, las cuales no suelen ir acompañadas de una reflexión moral y cuando lo son se encuentra con la vanitas: buena compañía, comodidad, pintura, teatro, escultura, música, danza, o el placer de ser espectador de extraordinarios paisajes, pues los nobles y la alta burguesía comenzaban a hacer viajes por el mero gusto de conocer el mundo. Contra “biógrafos y estudiosos [que] sostienen por tradición que concretamente este último viaje por Europa sirvió para que la mirada del joven Arthur se posara sobre las miserias de la vida y los males de todo género que aquejan a los seres humanos y al resto de las demás criaturas en general”, “en definitiva, si nos atenemos a los testimonios escritos que nos quedan del gran tour europeo de Schopenhauer parece difícil sostener la hipótesis de que aquella lectura del adolescente “en el libro del mundo” influyera de manera determinante en su pesimismo filosófico. [...] De manera que quien busque en estas anotaciones de adolescencia rasgos precoces del genio intelectual del futuro filósofo quizás se vea desilusionado” (Luis Fernando Moreno Claros, “¿La salida de Buda al mundo?” en la “Introducción” a Arthur Schopenhauer, *Diarios de viaje*, p. 23 y p. 20). Por mi parte considero que sí son la salida al mundo del buda Schopenhauer, pero que, como Siddharta, no se encuentra en ese momento en la claridad de la buddheidat, aunque sí en la inquietud de ésta, lo que se irá haciendo manifiesto a través de lo que continúa viviendo, desde las turbulencias de forzarse a un oficio que desprecia y en el que él se desprecia, pasando por los estudios universitarios y los estudios con Goethe, hasta llegar a la meditación que le permitió pensar y escribir *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Siddharta saldrá al mundo e irá de los “cuatro encuentros” (con la vejez, la enfermedad, la muerte y la paz del renunciante), pasando por la “gran renuncia” y el ascetismo, hasta la meditación en la que encontró la claridad que comunica en Benarés. Por último, yo prefiero llamarlo “buda Schopenhauer”, más que “buda de Occidente”, “de la filosofía occidental” o “europeo”, pues, aunque pierde con ello mucho del impacto historicista y culturalista que dicha retórica le provee, me parece que gana en precisión búdica, pero, como Dogen señala con el poema de Yakusan, se es buda, pero a veces.

castiga / con justicia”, pues “cuando la virtud y la justicia / glorifican el camino de los grandes, / entonces la Tierra / es un reino celestial / y los mortales son semejantes / a los dioses”<sup>30</sup>.

Lo que escribe Frauenstädt en sus *Recuerdos* parece dar cuenta de ello:

Cuando Schopenhauer trabajaba en la segunda edición de *La cuádruple raíz del principio de razón suficiente* [...] me dijo que en la nueva edición de su obra iba a dar su merecido a los profesores de filosofía, y en prueba de ello me mostró algunos pasajes. [...] Yo le aconsejé desechar por completo las invectivas en sus obras objetivas y reservarlas para una obra especial de carácter polémico, con lo que conseguiría no adulterar el puro deleite de su obra científica, y, por otra parte, daría a la polémica mayor fuerza. Yo le dije: Usted se mantiene tan sublime en su primera edición de *El mundo como voluntad y representación* precisamente por consagrarse sólo al asunto, por ser totalmente objetivo. Obras científicas objetivas destinadas a la humanidad tienen que mantenerse exentas de expectoraciones subjetivas contra los contemporáneos. También le dije que cuando se ofrecen a uno verdades científicas envueltas en invectivas es como si se le ofreciese una fruta deliciosa para saborearla a palos. [...] Mis objeciones no sirvieron de nada, como no sea para poner también en ejecución mi consejo de reunir y concentrar en un escrito especialmente polémico sus invectivas, con lo cual, al lado de las increpaciones particulares esparcidas en *La cuádruple raíz*, emprendió una censura general de los profesores en su disertación sobre “la filosofía de la Universidad”, en el tomo I de Parerga. [Y] respecto a mi alusión a la sublimidad de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación*, dijo Schopenhauer: Sí, en la juventud es uno así de sublime [(*erhaben*)]<sup>31</sup>, pero en la vejez no pasa lo mismo. A lo largo de veinticinco años he mantenido esta sublimidad y he callado; pero ahora quiero censurarlos con perfecta sangre fría. Además—continuó—, con el símil de la fruta alcanzada a palos expresa usted de un modo completamente falso este asunto: primero, porque no escribo para los profesores de filosofía a quienes censuro; segundo, porque el látigo con el que los fustigo no es un vergajo vulgar, sino dorado y trenzado con cordón de seda, parecido al cordón de seda que el sultán envía a los que quiere ajusticiar. (“Memorabilien”, 163-64)

Y si bien Schopenhauer anotaba en 1826 creer que en general tiene mucho a su favor la hipótesis de dos religiones primigenias en el mundo antiguo: la religión zend de Zoroastro, de la que habría surgido el judaísmo, a saber, durante el cautiverio en Babilonia, y el islam; y la religión de los Vedas, de la que

---

<sup>30</sup> *Die Zauberflöte*, Viena, 1823: “Wenn Tugend und Gerechtigkeit / Den großen Pfad mit Ruhm bestreut, / Dann ist die Erd' ein Himmelreich, / Und Sterbliche den Götter gleich”.

<sup>31</sup> Llama la atención que Schopenhauer considera que en la vejez ya no se posee tanto esta característica, la sublimidad, pues es el término con el que, por ejemplo, Hermann Hesse describe a Gotama en *Siddhartha. Eine indische Dichtung*: “Había aparecido uno, llamado Gotama, el sublime, el Buda, superó el sufrimiento del mundo y detuvo la rueda de la reencarnación. Rodeado de discípulos, viajaba por la tierra enseñando, sin propiedad, sin hogar, sin mujeres, con el manto amarillo de un asceta, pero con una frente alegre, bendita, y los brahmanes y los príncipes se inclinaban ante él y se convertían en sus alumnos.”; “y entre los hijos de los brahmanes de pueblos y aldeas todo peregrino y extranjero era bienvenido si traía noticias de él, el sublime, el Sakyamuni”; etc. Y llama la atención porque Schopenhauer describió “la íntegra impresión de lo sublime” como aquella en la que “en el impávido espectador [...] alcanza su máxima claridad la duplicidad de su consciencia: por un lado, como un individuo, como frágil manifestación de la voluntad a la que el menor golpe [...] puede destruir [...] cual una diminuta nadería frente a un poder colosal; y al mismo tiempo como sujeto eternamente sereno del conocer que, como condición de todo objeto, es portador de todo ese mundo e incluso la temible lucha de la naturaleza sólo es una representación suya, él mismo en la serena comprensión de las ideas se siente libre y ajeno a todo querer e indigencia” (W I par. 39).



derivarían el budismo y el cristianismo del Nuevo Testamento (Cf. HN III 306-8)<sup>32</sup>; y que las primeras tres serían religiones del realismo, del teísmo y del optimismo y se definirían como “religiones del error” (HN III 307-8)<sup>33</sup> al hacer de la existencia un fin en sí mismo y del optimismo su bandera, por lo que achacan el mal y la perversidad de este mundo a Ahrimán (o Satán), que finalmente se avendrá a razones y se convertirá; y que las segundas lo serían del idealismo y del pesimismo<sup>34</sup> y serían “religiones de la verdad” (HN III 308); sin embargo, para 1844 Schopenhauer ya no considerará a la religión zend como primigenia, pues, complementa, mientras que “el cristianismo se encuentra entre las antiguas, verdaderas y sublimes creencias de la humanidad que se oponen al falso, vulgar y corruptor optimismo que se presenta en el paganismo griego, el judaísmo y el islam[,] la religión zend se halla en cierta medida en un término medio, ya que, frente a Ormuz, encuentra un contrapeso pesimista en Ahrimán” (W II 716), e, insiste,

de esta religión zend surgió la religión judía, tal y como ha demostrado fundadamente J. G. Rhode en su libro *La tradición sagrada del pueblo zend*: [pues] de Ormuz surgió Jehová y de Ahrimán, Satán, aunque éste desempeña en el judaísmo un papel muy secundario y casi hasta desaparece; [y] con ello el optimismo adquiere la supremacía y no le queda como elemento pesimista más que el mito del pecado original, que igualmente procede del Zend Avesta (de la fábula de Mechíán y Mechiana), y que cae en el olvido hasta que es retomado, al igual que el de Satán, por el cristianismo. (W II 716)<sup>35</sup>

---

<sup>32</sup> Y en una nota a pie de página añade: “A esta teoría de las dos religiones primigenias llegué a través de Rhode, *Über die heilige Sage Sage des Zendvolks*, 1820, quien, convencido del parentesco entre la doctrina de Moisés y la de Zoroastro, cree que Moisés formó la suya a partir de Zoroastro o que ambos crearon sus respectivas doctrinas a partir de una fuente común más antigua. Mi idea de las dos religiones le resulta, sin embargo, totalmente ajena, pues se esfuerza en encontrar por doquier un parentesco cercano entre el hinduismo y el zend-avesta, dándolo por supuesto sin vacilaciones (y con razón: Ormuz es Indra). Su idea resulta, por tanto, precisamente todo lo contrario a la mía. No obstante, tiene mucha razón cuando demuestra de forma precisa el estrecho parentesco entre Zoroastro y Moisés con respecto a algunas particularidades, como la impureza y la pureza. Ahura-Mazda (santo) Ormuz - Angra Maiynu, Ahrim (espíritu malo). Rask.” Rhode argumenta contra “el sobrio escepticismo de Erskine referente a la autenticidad de dicha doctrina” (“On the Religion of the Parsis”). Pero “Rask, en su *Über die ZendSprache*, 1826, sostiene la autenticidad del Zend-Avesta sin ninguna duda y refuta de forma detallada a Erskine, situando a Zoroastro antes de Alejandro Magno, probablemente 500 años antes de Cristo.”

<sup>33</sup> Añade Schopenhauer: “El judaísmo tiene como carácter fundamental el realismo y el optimismo, que se hallan estrechamente relacionados y son las condiciones del verdadero teísmo; porque este hace pasar el mundo material por algo absolutamente real, y la vida, por un agradable regalo que se nos hace” (P II 402).

<sup>34</sup> “El brahmanismo y el budismo, por el contrario, tienen como carácter fundamental el idealismo y el pesimismo, ya que atribuyen al mundo una simple existencia onírica y consideran la vida una consecuencia de nuestra culpa” (P II 402). “El humanismo conlleva en sí mismo el optimismo y resulta, por ello, falso, parcial y superficial. [...] El espíritu del cristianismo [...] es pesimista” (HN IV II 12).

<sup>35</sup> En 1851 añadirá Schopenhauer que, “en la doctrina del Zend Avesta, de la que como se sabe surgió el judaísmo, el elemento pesimista viene representado aún por Ahrimán. Pero en el judaísmo este ocupa un lugar subordinado bajo la forma de Satán [...]. El judaísmo lo aplica enseguida para enmendar su fundamental error optimista, en concreto, en el pecado original, que introduce en aquella religión el elemento pesimista exigido en tributo a la más patente verdad y constituye su idea básica más acertada; si bien traslada al desarrollo de la existencia lo que se tenía que haber presentado como razón de la misma y como anterior a ella. Una confirmación definitiva de que Jehová es Ormuz la ofrece el libro primero de Esdras en la Septuaginta [...] (c. 6 v. 24), omitido por Lutero: “El rey Ciro hizo construir en Jerusalén la casa del Señor, donde se le ofrecen sacrificios por medio del fuego perpetuo”.—También el segundo libro de los Macabeos, capítulos 1 y 2, así como el capítulo 13, 8, demuestra que la religión de los judíos era la de los persas.” (P II 402)

Schopenhauer afirma esta situación media del zend dados sus elementos pesimistas porque, escribe, “el mismo Ormuz procede del brahmanismo, aunque de una región inferior del mismo: [pues] no es, en efecto, otro que Indra, aquel dios secundario del firmamento y de la atmósfera, en frecuente rivalidad con el hombre” (W II 717). Para Schopenhauer:

Ese Indra-Ormuz-Jehová tuvo que pasar después al cristianismo, ya que éste nació en Judea; pero, debido a su carácter cosmopolita, se despojó de sus nombres propios para ser designado en el lenguaje de cada nación convertida con el apelativo de los individuos sobrehumanos desbancados por él, como θεός, *Deus*, que viene del sánscrito *Deva* (de donde viene también *devil*, demonio), o, en los pueblos gótico-germánicos, con la palabra *God, Gott*, derivada de Odin o Wotan, Guoda, Sodan. También en el islam, procedente igualmente del judaísmo, tomó el nombre de Alá, existente ya antes en Arabia. (W II 717)

Además, Schopenhauer ya había apuntado en 1832 que “Μαγεια significa al mismo tiempo magia y religión de los parsis, de Zoroastro: de ahí se derivan μαγευω (encantar) y μαγγανευω (engañar). Evidentemente, todo se deriva de maya, el mundo de la apariencia, siendo la magia la inmediata dominadora de la voluntad sobre este mundo” (HN IV I, 96). A lo que añadió que “la magia es [...] un concepto procedente de la religión hinduista y está fundado en la esencia de ésta”, pues en realidad “la lengua zend está emparentada de cerca con el sánscrito” (HN IV 1, 96).

Y ya también había apuntado Schopenhauer dos años antes, que “Ormuz (de Zoroastro) se llama propiamente Ahura Mazda [, que] la doctrina zoroástrica surgió de la antiquísima creencia de los chamanes en demonios buenos y malos” (HN IV I, 33-4), y que para estos chamanes, influenciados religiosamente por el budismo<sup>36</sup>, la creación del mundo se había dado a partir de los elementos “sin ningún *Deus creator*” (Cf. HN IV 1, 34)<sup>37</sup>. Por lo demás, precisamente esto último es, según complementa Schopenhauer en 1844, “el primer apuro de los misioneros [en China, pues] la lengua china no tiene ningún apelativo de ese tipo, como tampoco ninguna palabra para “crear”; porque las tres religiones de China [(taoísmo, confucianismo y budismo)] no conocen dios alguno, ni en plural ni en singular” (W II 717).

Al respecto llama la atención que Schopenhauer, por su parte, en 1832, cuando había comparado lo vivido por él con lo vivido por Siddharta, destacó que, dado que “la verdad que el mundo gritaba de manera tan audible y clara superó pronto los dogmas judíos” (HN IV 1, 96), su “conclusión fue que este mundo no podía ser la creación de un ser lleno de bondad sino antes bien la de un demonio que se deleita en la visión de las criaturas a las que ha abocado a la existencia” (96), y que “la idea de que ello es así acabó por imponerse” (96); pues esta imagen de “un demonio que se deleita en la visión de las criaturas a las que ha abocado a la existencia”, que “acabó por imponerse”, aunque alegórica, es recurrente en los textos de Schopenhauer, y parece mostrar que éste no supera del todo “los dogmas

---

<sup>36</sup> Por lo demás, “las influencias del budismo, en su forma de lamaísmo tibetano, se manifiestan fuertemente entre los Buriatos y los Mongoles. El budismo ha transmitido en general la contribución religiosa de la India hacia el Asia Central” (Novotny 4).

<sup>37</sup> Schopenhauer destaca que “el comienzo de la *Historia de los mongoles* traducida por Schmidt narra la creación del mundo a partir de los elementos sin ningún *Deus creator*, después la creación del género humano a través de la decadencia pecaminosa de los espíritus superiores y la creación de los animales mediante la metempsicosis de los seres humanos pecadores” (HN IV, 1, 34).

judíos”, más cercanos al zoroastrismo que al budismo, y más cuando para redimir dicha existencia Schopenhauer se disponga a luchar contra ese demonio que también domina la universidad, la iglesia y la sociedad mediante su enseñanza del ascetismo beligerante. Y como observa Yasuo Kamata en su “Schopenhauer y el budismo”, “redención y despertar son dos maneras diferentes de responder la pregunta por el sufrimiento” (233)<sup>38</sup>.

En efecto, a pesar de que la filosofía de Schopenhauer enseña claramente que “no se aprende el querer” (“*velle non discitur*”) (W I 347, 348, 359, 435 y 436), él, ya como “misionero de la verdad para el género humano”<sup>39</sup>, escribe que “el espíritu de la verdad que sobre [él] reposó en grandes e importantes cosas [...] es afín al espíritu de la honestidad y [...] da el honor sólo a aquél que está dispuesto a enseñar [...] la moral ascética entre protestantes modernos, judíos y optimistas” (F 68), lo que haría que la Europa de éstos se convierta a un budismo acrisolado en el que él, como Zaratustra, domine y, así, esa civilización se invierta del optimismo al pesimismo para ser redimida.

Para cumplir dicha misión Schopenhauer tuvo que haber descendido ya a las faldas de la montaña de la filosofía y al valle que se abre a sus pies, que es donde suelen encontrarse los desatentos y adormilados hombres que andaba buscando para predicarles su filosofía como evangelio de la moral ascética y disputarles las instituciones: a la universidad la filosofía (P I), a la iglesia la religión<sup>40</sup> y a la sociedad la civilización<sup>41</sup>. Y será sólo ahí, en las faldas de la montaña de la filosofía y en su valle, que Schopenhauer muy pronto se verá rodeado de apóstoles y evangelistas que predicarán con él ahora que, escribe Schopenhauer, “la iglesia vacila, y vacila tan fuertemente, que se pregunta si podrá guardar el equilibrio, pues la fe ha desaparecido” (G 34). Y aunque en 1818 Schopenhauer le había escrito a Brockhaus en la carta en la que le propuso la publicación de su filosofía que su obra pasaría la censura porque “en ella no puede encontrarse ni una sílaba que atente contra el gobierno o contra algo que con él se relaciona; [...] nada que ofenda a las buenas costumbres; [...] y] tampoco ataca nunca a la Iglesia directamente” (*Epistolario*, 229), incluso, continúa, “del último libro se desprende una moral que se corresponde exactamente con la del auténtico Cristianismo”, sin embargo, concluye, “se manifiesta de manera tácita pero hartamente evidente que toda la filosofía que expongo se halla en contradicción con los dogmas de las doctrinas judeo-cristianas” (229).

Es destacable en este paso del filósofo al líder religioso, que después de 1818 Schopenhauer se concentró cada vez más en el estudio de las religiones, como dan cuenta sobre todo el capítulo 17 de los *Complementos* y el capítulo “Sobre la religión” del segundo volumen de *Parerga y paralipomena*. En el primero de ellos resalta que el hombre queda definido como “*animal metaphysicum*” (W II 176), pues, como observa Schopenhauer, “si algo en el mundo es deseable, tan deseable que incluso la ruda y apática muchedumbre, en sus momentos de circunspección, apreciaría más que la plata y el oro, eso sería que un rayo de luz cayera sobre la oscuridad de nuestra existencia (*Dasein*) y nos ofreciera cualquier explicación sobre esta enigmática existencia (*Existenz*), en la que nada es tan claro como su miseria y su nihilidad (*Nichtigkeit*)” (W II 180); y también resalta que, dado que tanto las religiones como las filosofías pretenden ofrecer dicha explicación, quedan ambas caracterizadas por

---

<sup>38</sup> “Erlösung und Erwachen sind zwei verschiedene Weisen, auf die Frage nach dem Leiden zu antworten”.

<sup>39</sup> “Los misioneros de la verdad para el género humano, como yo, nos damos cuenta de que, aparte de nuestra misión, tenemos tan poco en común con los demás hombres y confraternizamos tan poco con ellos como los misioneros católicos en China con los chinos”.

<sup>40</sup> Del judeocristianismo a un budismo acrisolado.

<sup>41</sup> De la civilización del optimismo de “la Modernidad” al “tiempo nuevo” del pesimismo.

Schopenhauer como metafísica, sólo que especifica que las primeras se destacan por serlo “*sensu allegorico*”, mientras que las segundas lo hacen porque pretenden serlo “*sensu proprio*”. Y, por último, destacan también porque a propósito de las religiones es que a partir de 1844 Schopenhauer emplea públicamente el término “pesimista”, que públicamente nunca refiere propiamente a su filosofía, no obstante que en privado sea a partir de 1828 que lo utilice por primera vez y sea para llamarla así, a saber, en su cuaderno *Adversaria*, cuando, comparando su filosofía con las doctrinas panteístas, dice de éstas que son optimistas y que la suya es pesimismo<sup>42</sup>. Y esto es destacable porque, a pesar de que dicho término es significativo propiamente sólo desde un ejercicio taxonómico, y que quizás sea cierto lo que eventualmente escribirá Miguel de Unamuno, que “nada [...] se adelanta con sacar a relucir las ambiguas palabras de pesimismo y optimismo, que con frecuencia nos dicen lo contrario que quien las emplea quiso decirnos” (132), Schopenhauer lo utilizará cada vez más para referirse tanto a su filosofía como a sí mismo. En 1855, por ejemplo, le escribirá a Frauenstädt: “Mi pesimismo creció a partir de 1814 hasta 1818 (que es cuando apareció completo)”<sup>43</sup>.

Y, en efecto, es como criterio taxonómico que el “pesimismo” aparece referido por Schopenhauer públicamente en 1844 a propósito de las religiones, pues, junto con su contrario, el “optimismo”, le permite clasificarlas no por el número de dioses sino por la manera en la que éstas explican el significado del mundo<sup>44</sup>, siendo, así, el budismo la religión pesimista por excelencia, seguida por el hinduismo, después por el cristianismo auténtico, ya que el protestante, escribe Schopenhauer, es ya judaico, lo que implica que esté apostado ya hacia el optimismo, pues, superando al Islam, el judaísmo sería la religión optimista por antonomasia<sup>45</sup> (Cf. W II 187; P II 412-13).

Por lo demás, aunque Schopenhauer escriba que si quisiera tomar los resultados de su filosofía como medida de la verdad, tendría que admitir la preeminencia del budismo sobre las demás (WWV II 186), eso no quiere decir que su filosofía sea budismo<sup>46</sup>, pues el budismo, en tanto que religión, propiamente es metafísica *sensu allegorico*, mientras que su filosofía se quiere metafísica *sensu proprio*, por lo que, en todo caso y por comparación con él, se podría decir que se trataría de “un budismo más

---

<sup>42</sup> “El panteísmo es esencialmente optimismo; mi doctrina, en cambio, pesimismo” (HN III 464).

<sup>43</sup> Carta de Schopenhauer a Frauenstädt del 15 de julio de 1855 (cf. “Optimismus”, 675).

<sup>44</sup> “Yo no puedo, como continuamente ocurre, establecer la diferencia fundamental de todas las religiones según sean monoteístas, politeístas, panteístas o ateas, sino solamente según sean optimistas o pesimistas; es decir, si plantean la existencia de este mundo como justificada por sí misma y, por lo tanto, la elogian y ensalzan, o si la consideran como algo | que solo se puede concebir como consecuencia de nuestra culpa y que por tanto no debería ser, y reconocen que el dolor y la muerte no pueden radicar en el orden eterno, originario e inmutable de las cosas, en aquello que a todos los efectos debería ser”. (W II 187-8).

<sup>45</sup> Schopenhauer había escrito ya en 1828: “La existencia es propiamente un error y escapar de dicho error es la redención. Esto constituye el carácter universal de la existencia, sin excepción alguna. Así lo interpretan las religiones samaneas e, incluso, el cristianismo, mientras que el judaísmo, el paganismo griego y el islamismo son optimistas.” (HN III 401-2). En 1830 anotará también que “parsis, judíos y mahometanos adoran a un creador del mundo; por el contrario, hinduistas, budistas y jainistas adoran a un vencedor y, en cierto sentido, a un destructor del mundo. [Y que] el cristianismo auténtico o del Nuevo Testamento pertenece obviamente a esta segunda clase de religiones, aunque debido al transcurso de la historia se halle, no obstante, ligado de forma violenta y absurda a la primera clase” (HN III, 654-5). Por lo demás, como Frauenstädt refiere que le dijo Schopenhauer, el judaísmo propiamente no sería una religión (Cf. “Memorabilien”, 174-5).

<sup>46</sup> Eventualmente escribirá Heidegger que “cuanto más insustancial es el hombre, menos se obsesiona con lo que descubre que es, más cerca llega a ser. (¡Ningún budismo! Todo lo contrario)” (*Beiträge*, 84-5). Y también dirá que “hay que pensar la noche del mundo como un destino que acontece más acá del pesimismo y el optimismo” y que “tal vez la noche del mundo se dirija ahora hacia su mitad” (“Wozu Dichter?”, 271).

acrisolado”, esto es, de un budismo, y, en consecuencia, de un pesimismo, sólo que depurado de alegoría, con lo que, así, más que religión, en realidad es propiamente la filosofía<sup>47</sup>. Pero como Schopenhauer se encuentra ya en su afán combativo por enseñar moral ascética (o pesimista) en Europa y hacer de su filosofía una religión que predique dicho budismo más acrisolado, escribe en 1851,

alguien culto siempre puede interpretar la religión *cum grano salis*, e incluso el intelectual que piense con su cabeza será capaz de trocársela sigilosamente por una filosofía; y tampoco hay una filosofía que sea conveniente para todos, sino que cada cual atrae hacia sí, conforme a la ley de las afinidades electivas, aquel público cuya formación y capacidad intelectual se adecua mejor a ella. De ahí que siempre haya existido una metafísica trivial y escolástica, para la plebe instruida, y una metafísica más elevada, para la élite. (P2 § 174; ZA X 375)

*El mundo como voluntad y representación* sería, así, la “metafísica más elevada, para la élite”, y las demás obras de Schopenhauer sobre su filosofía, así como en general la labor de sus apóstoles, evangelistas y toda su *Escuela* y su *Iglesia*, la “metafísica trivial y escolástica, para la plebe instruida”, que a su vez la comunicaría alegóricamente, esto es, como religión, a las masas.

Como escribe Kuno Fischer en 1893, Schopenhauer “reclama para su doctrina no sólo un dominio futuro en la filosofía sino también una validez religiosa que se expandirá e impregnará el mundo en el transcurso del tiempo de tal manera que el budismo occidental emerja de ella” (99). En efecto, continúa Fischer,

Schopenhauer [...] vio en su enseñanza un fundamento religioso, en su difusión una propaganda fidei, en sus alumnos y seguidores “apóstoles” y los diferenció en las dos clases de pasivos y activos: aquellos eran ineficaces para la difusión pública, como Becker [...] y Adam von Doss [...]; por otro lado, Dorguth y Frauenstädt fueron llamados apóstoles activos o “evangelistas” porque contribuyeron a la difusión de la doctrina a través de publicaciones impresas. (99-100)

Y “para que no se piense que Schopenhauer llamó en broma a sus seguidores “apóstoles y evangelistas” [sino que] se lo tomó completa y solemnemente en serio” (100), Fischer cita un pasaje de una carta de Schopenhauer a Frauenstädt del 12 de septiembre de 1852 a propósito del anuncio que le hizo August Gabriel Kilzer de visitar “por su propia voluntad” a Adam von Doss en Múnich, en el que le escribe: “Me gusta mucho esta visita de los apóstoles: hay algo serio y grandioso en ella: Donde dos están reunidos en mi nombre, yo estoy en medio de ellos” (100; Cf. Frauenstädt “Briefe”, 563).

Respecto a la seriedad de este talante religioso, podríamos añadir, ya por último, lo que Wilhelm Gwinner relata, que “el señor Wiesike hizo construir una capilla especial en Plauerhof para un retrato de Schopenhauer” (47), pues Schopenhauer, que vislumbraba ya su propia iglesia, religión y hasta civilización, da cuenta de ello en una carta dirigida a Frauenstädt el 17 de agosto de 1855 en la que le escribe a propósito de dicho retrato y dicha capilla: “Mi cuadro<sup>48</sup> está listo y vendido. Wiesike apareció

---

<sup>47</sup> Aunque Schopenhauer escriba que su ética se revela “plenamente ortodoxa con la religión cósmica de Buda” (VN, ZA V 340), eso no quiere decir que su filosofía esté en la religión de buda, aunque de alguna manera ella sí pueda encontrarse en su filosofía.

<sup>48</sup> Se trata de la pintura al óleo en la que Julius Luntenschütz retrata a Schopenhauer.

en el momento adecuado y lo compró del caballete por 250 florines.—¡Pero lo más inaudito es que él muy seriamente me ha dicho a mí y al pintor que quería construir una casa propia para este cuadro, en la que debía colgar!—Esta sería entonces la primera capilla erigida para mí. [...] ¡Sí, sí, aquí manda Sarastro! — ¿Y en el año 2100?...” (658)<sup>49</sup>

### “La filosofía del porvenir”: “civilización del pesimismo” y vindicación de la filosofía

*¿Es eso posible: la filosofía, entendida como “búsqueda despiadada de la verdad” (P I, 167), ejercida institucionalmente en el marco de una sociedad? ¿Son los profesores universitarios, estos “empresarios de la cátedra”—¿quiénes más?—, los que han de tomar la conducción de ella, abiertos al mensaje de Juan del desierto [...]? ¿Llevarán su aguijón a las tradiciones de pensamiento, lo agudizarán, o, por el contrario, romperán su punta llevándolo al lugar de trabajo, haciéndolo cómodo para la rutina académica, para el público saciado?*  
Andreas Hansert<sup>50</sup>

En 1854 Schopenhauer se describe en el prólogo a la segunda edición de *Sobre la voluntad en la naturaleza* con las palabras con las que su protoevangelista, Friedrich Dorguth, lo hiciera en 1849, esto es, como “Kaspar Hauser” (9), y lo hace porque considera que los profesores de filosofía lo “han privado cuidadosamente de aire y de luz durante unos cuarenta años, manteniéndolo emparedado, de modo que no pudiera llegar al mundo ningún rumor de su existencia” (N vi), y ahora quiere darles “una triste noticia”: que su “Kaspar Hauser [...] ha salido y corre por el mundo; — [y que] algunos incluso creen que es un príncipe” (vi)<sup>51</sup>.

---

<sup>49</sup> Por lo demás, Erns Otto Lindner advierte en la amonestación que hace a Gwinner en referencia a Wiesike y al cuadro en cuestión (Gwinner dice del cuadro en cuestión que “está en manos del terrateniente C. F. Wiesike en Plauerhof, uno de los numerosos seguidores fanáticos de nuestro filósofo, quien construyó una capilla especial para este cuadro y envió al maestro una copa de plata colosal en su setenta cumpleaños”), que “en cuanto al trofeo, no era en modo alguno colosal”, sino tan grande como los regalos de este tipo que suelen darse en ocasiones festivas; pero el cuadro de Lunteschütz simplemente lleva años colgado en la sala de lectura de su propietario, quien nunca pensó en habilitarle un lugar especial y mucho menos en construirle una capilla. Esto último, por supuesto, habría sido una característica inequívoca del “fanatismo”; pero qué más quiere decir Gwinner en relación con Wiesike con las palabras: “partidario fanático” solo puede ser una expresión torpemente elegida para “partidario entusiasta”. En cualquier caso, es un poco descuidado hacer que se impriman tales cosas, tal vez sobre la base de información vaga. Por cierto, cuán pocos deben ser los seguidores “fanáticos” de Schopenhauer, que me son completamente desconocidos, es evidente por el hecho de que Gwinner, a pesar del libro sobre su “amigo”, todavía vive muy sano y salvo en Frankfurt. Si hubiera una pandilla “fanática” de schopenhauerianos, ya habría intuido que tales personas tienen la costumbre de responder a biografías de su santo patrón como la suya con la furia ciega y la rudeza ardiente que caracteriza al fanático como tal” (Lindner 99).

<sup>50</sup> “En 1911, Paul Deussen, profesor universitario en Kiel, pensó que había llegado el momento de canalizar en cauces institucionales el impacto mundial que el pensamiento del filósofo, fallecido en 1860, había logrado y fundar la Sociedad— con la intención y la esperanza de promover a Schopenhauer en la vida intelectual y establecerlo como una constante en la filosofía académica. Inevitablemente, se hicieron las preguntas formuladas al principio. [...] Después de todo, en ese momento Schopenhauer ya se había convertido en un clásico del pensamiento filosófico del siglo XIX, aunque las reservas sobre su enseñanza en círculos universitarios establecidos durante mucho tiempo no desaparecieron. Tan duradero como había sido su efecto, sus comienzos alguna vez fueron modestos” (Hansert 11-2).

<sup>51</sup> ¿A qué otro príncipe podría hacer referencia dicha creencia sino al príncipe Siddhartha Gautama, esto es, al Buda?

A pesar de que Schopenhauer había escrito en 1816 que “la totalidad de esa posteridad es tan absurda como la contemporaneidad”<sup>52</sup>, anuncia optimistamente en 1836 que “el nombre a que aspira [su] filosofía es al de filosofía del porvenir [(*Philosophie der kommenden Zeit*)], de la época que no se satisfaga ya con hueca palabrería, frases vacías y paralelismos de juego, sino que exija a la filosofía contenido real y explicaciones serias, eximiéndola de la absurda e irracional exigencia de que haya de ser una paráfrasis de la religión dominante en el país” (N 45)<sup>53</sup>. Como vimos, Schopenhauer “consideró todo lo que [...] pensó y escribió en los más de cuarenta años que le esperaban después de la primera publicación de su obra principal sólo como comentario y explicación” (Hansert 12-4) de ésta motivados por su afán de propagarlo, lo que finalmente consiguió hasta tal punto que un año antes de morir pudo escribir en el prólogo a la tercera edición de *El mundo como voluntad y representación*: “tengo la satisfacción de ver al término de mi vida el comienzo de mi influencia, en la esperanza de que, según una antigua regla, durará en proporción a lo tarde que comenzó” (W I xxxi). Como recordaba en 1988 Fernando Savater a propósito de “la pregunta por la gloria y renombre” de la obra de Schopenhauer en su “Felicitación a Schopenhauer en su segundo centenario”: “de acuerdo con el cálculo de que a cada genio ignorado le corresponderán al menos tantos años de gloria como monta el cubo de aquellos en que su obra fue lerdamente ignorada, como durante treinta años su pensamiento careció de público reconocimiento, [... Schopenhauer] llegó a convencerse de que su deuda en prestigio asciende a veintisiete mil años” (“Prólogo”).

Por aquel entonces Savater le puede decir que “por el momento la cosa no marcha del todo mal [, aunque] sin duda ciento veintiocho años de fama ([...] ciento cuarenta, redondeados con los que usted llegó a conocer en vida) no son demasiados si se los compara con los que usted se prometió a sí mismo”, pero, añade, “lo único que puedo asegurarle es que por el momento la deuda se va saldando” (“Prólogo”). En la actualidad, treinta y cinco años después de la carta de Savater, podríamos decir ya que hasta se estudia en las Universidades y desde éstas tanto los cursos, seminarios y talleres como tesis, libros y revistas que van teniendo lugar en su nombre se multiplican considerablemente, e, incluso, ya hasta se habla de *El nuevo siglo de Schopenhauer* (Cf. Takahashi).

Schopenhauer le advirtió en 1818 a Brockhaus sobre su obra:

Estoy firmemente convencido de que el libro en el que he realizado el arduo trabajo de comunicar [...] a los demás [un nuevo sistema filosófico en el sentido pleno de la palabra, con un grado máximo de coherencia, que hasta ahora no se le ha venido a la mente a ningún hombre,] será uno de aquellos que luego se convierten en fuente y ocasión de un centenar de otros libros. (*Epistolario*, 223-4)

---

<sup>52</sup> Carta de Schopenhauer a Goethe del 7 de febrero de 1816 (*Epistolario*, 216).

<sup>53</sup> En 1844 complementará que “cuando, como ocurre con tanta frecuencia, se le reprocha a la metafísica el haber progresado tan poco a lo largo de tantos siglos, se ha de tener en cuenta también que ninguna otra ciencia ha crecido bajo tantas presiones como ella, ninguna como ella ha encontrado tantos obstáculos y cortapisas por parte de la religión de cada país que, siempre en posesión del monopolio de los conocimientos metafísicos, la ve como una mala hierba, como un trabajador ilegal, como una horda de gitanos; y, por lo regular, la ha tolerado con la condición de que consienta en servirle y seguirla. ¿Dónde ha existido alguna vez la verdadera libertad de pensamiento? Bastante se ha hecho gala de ella: pero tan pronto como pretendía ir más allá y desviarse acaso de la religión oficial en algún dogma secundario, a los apóstoles de la tolerancia les sacudía un santo horror ante tal osadía, y se decía: ¡Ni un paso | más!—¿Qué progresos le eran posibles a la metafísica bajo tal presión?” (W II 207-8).

Al día de hoy podemos decir ya que dicho libro ha sido fuente y ocasión no de un centenar de libros, sino de varios, pues tan sólo el *Schopenhauer-Jahrbuch* cuenta ya 102 volúmenes.

Sin embargo, como “el énfasis excesivo en el contraste entre el optimismo y el pesimismo, que sólo se ha cargado cultural y políticamente desde mediados del siglo XIX, podría pasar por alto la experiencia fundamental y la posición de la filosofía de Schopenhauer como del budismo con respecto a [...] determinar propiamente la distinción entre el pensamiento de la redención y el pensamiento del despertar [(*Erlösungs- und dem Erwachensgedanken*)]” (Kamata 234)<sup>54</sup>, se podría preguntar ¿en qué han puesto el acento “Schopenhauer y [...] la Sociedad Schopenhauer, esa asociación de amigos y conocedores de su filosofía, que se ha propuesto como misión investigar mejor y difundir su pensamiento” (Hansert 11), en comprender *El mundo como voluntad y representación* como pensamiento de la redención o como pensamiento del despertar? Además, así como Moses Mendelssohn y Gotthold Ephraim Lessing acusaron al optimismo de ser una “filosofía de los perezosos” (*Weltweisheit der Faulen*) (633)<sup>55</sup>, ¿no se podría decir algo semejante del pesimismo? Como advierte el mismo Schopenhauer, “es peligroso leer sobre un tema antes de haber reflexionado sobre él. Pues con la nueva materia se introduce al mismo tiempo en la mente la opinión y tratamiento ajenos de la misma, y tanto más cuanto que la pereza y la apatía aconsejan ahorrarse el esfuerzo de pensar, para asumir y dar por válido el pensamiento ya hecho”<sup>56</sup>. Así que, si bien para 1801 ya había escrito

---

<sup>54</sup> Para Kamata, “el budismo Mahayana está de acuerdo [con Schopenhauer] en que ambos defienden un idealismo que enseña la interdependencia generalizada del sujeto conocedor y el objeto conocido. Además, se acercan en cuanto renuncian a la idea de superación. Hablando en términos generales: Schopenhauer y el budismo se alejan de la idea de hacer y factibilidad y nos llevan a una comprensión de la naturaleza del mundo, es decir, la unidad del mundo y la continua dependencia de sus momentos. La esencia del mundo es su propia conservación (voluntad de vivir). Detrás del mundo no hay un ser per se. La esencia del mundo es la falta de esencia de la autoconservación del mundo. Pero [...] Schopenhauer y el budismo llegaron a la misma idea de formas diferentes. La filosofía de Schopenhauer partió del idealismo occidental y logró ver a través de la naturaleza (sustancial) del mundo. En un lenguaje ético esto significa: Despertar y entrenar en la naturaleza del mundo negando la ciega voluntad de vivir. Por el contrario, en el budismo Mahayana, el idealismo es la consecuencia de la idea budista temprana del despertar, es decir, su experiencia básica de desinterés y la insustancialidad del ego. Esta diferenciación sería necesaria para poder interpretar a Schopenhauer y el budismo desde su propio mundo y así tener una conversación intercultural justa y fructífera.” (236-237).

<sup>55</sup> Lessing y Mendelssohn calificaron la tesis del optimismo (“todo está bien [es sei alles gut]”) como la “mundosofía de los perezosos” (*Weltweisheit der Faulen*), pues nada es más perezoso que referirse a la voluntad de Dios para explicar cada suceso natural (633). Sin embargo, decir que “tutto è male” para explicar cada suceso natural es semejante, por lo que el pesimismo también sería una “mundosofía de perezosos”. Pero no sólo ellas, sino que propiamente lo sería cualquier “doctrina de creencias”. Más que mundosofía (*Weltweisheit*), serían visiones de mundo (*Weltanschauungen*), que pueden llegar a convertirse en “sistemas de creencias” o “ideologías” que, al asumirse la verdad, pueden poner a combatir arduamente a estos perezosos por hacerse de la publicidad.

<sup>56</sup> “Desde luego, la | afluencia continua de pensamientos ajenos tiene que obstaculizar y asfixiar los propios e incluso, a la larga, ha de paralizar la capacidad de pensar si esta no tiene un algo grado de elasticidad capaz de resistir aquella corriente antinatural. De ahí que el incesante leer y estudiar echen a perder la mente, no solo de forma directa sino también porque el sistema de nuestros propios pensamientos y conocimientos pierde su globalidad y su conexión permanente cuando con tanta frecuencia lo interrumpimos arbitrariamente para dar espacio a un curso de pensamiento totalmente ajeno. El ahuyentar mis propios pensamientos para dejar lugar a los de un libro sería algo así como lo que Shakespeare censuraba a los viajeros de su tiempo, a saber, que vendían su propio país para ver el de otros. No obstante, la furia lectora de la mayoría de los eruditos es una especie de fuga vacui del vacío de pensamiento de su propia cabeza, a la que arrastra por la fuerza lo ajeno: para tener pensamientos han de leer los de los demás, igual que los cuerpos inanimados no reciben movimiento más que desde fuera; mientras que los que piensan por sí mismos se asemejan a los cuerpos vivos, que se mueven por sí. Incluso es peligroso leer sobre un tema antes de haber reflexionado sobre él. Pues con la nueva materia se introduce al mismo tiempo en la mente la opinión y tratamiento ajenos de la misma, y tanto más cuanto que la pereza y la apatía aconsejan



Friedrich Maximilian Klinger que “el optimismo y el pesimismo [...] se han hecho dueños y señores del mundo físico y moral” (Klinger 3 y s), se puede decir con Giacomo Leopardi lo que éste escribió entre 1817 y 1834, que el sistema que dice que “todo es malo [...] quizá sería más defendible que el de Leibniz, Pope, etc., [que dice] que todo es bueno, pero no me atrevería a extenderlo para decir que el universo existente es el peor de los universos posibles, sustituyendo así el optimismo por el pesimismo, [pues] ¿quién puede conocer los límites de la posibilidad?” (104 y s.)<sup>57</sup>

Por último, habría que vindicar que *El mundo como voluntad y representación* se presenta más como filosofía que como pesimismo, según se advierte desde el epígrafe del que se acompaña: “¿y si finalmente la naturaleza no se deja sondear?” (W I). Incluso que sus *Complementos* terminan con una “Epifilosofía” en la que Schopenhauer subraya “los límites de su filosofía y de todas las demás” (W II 739), pues “la esencia de las cosas antes o más allá del mundo y, por consiguiente, más allá de la voluntad, no es accesible a ninguna investigación” (W II 738), por lo que “a esto se debe que sea imposible una comprensión completa de la existencia, la esencia y el origen del mundo que alcance hasta la última razón y que sea suficiente para cualquier exigencia” (W II 738 y s.). Pero como Schopenhauer no sólo se quiso filósofo sino Buda y sobre todo Zaratustra, quizás respecto a esto último, y a tomar su filosofía como religión e instaurar en ella una Iglesia y la civilización, sea pertinente señalar lo que él mismo escribió en 1844: que “el que ha saboreado lo serio deja de tener paladar para las tediosas bromas de mal gusto” (W I xxix)<sup>58</sup>.

## Referencias bibliográficas

App, Urs. *Schopenhauers Kompass*. Rorschach / Kyoto, University Media, 2011.

Aramayo, Roberto Rodríguez. “Un buda europeo.” *Para leer a Schopenhauer*. Madrid, Alianza, 2001.

Berger, Douglas L. “The Veil of Maya.” *Schopenhauer's system and early Indian thought*. Binghamton, New York, Global Academic Publishing, 2004.

---

ahorrarse el esfuerzo de pensar, para asumir y dar por válido el pensamiento ya hecho. Entonces este hace su nido y en adelante los pensamientos sobre el tema toman siempre el camino acostumbrado, igual que los arroyos conducidos en canales: encontrar algo propio, nuevo, se hace así doblemente difícil. Esto contribuye en gran medida a la falta de originalidad de los eruditos. Y a ello se añade que ellos se figuran, como los demás, que han de repartir su tiempo entre el placer y el trabajo. Mas consideran que la lectura es su trabajo y su oficio propio, y se atiborran de ella hasta indigestarse. Ahí la lectura no desempeña simplemente el papel de preceder al pensamiento, sino que lo sustituye totalmente: pues solo piensan en las cosas en la medida en que leen sobre ellas, o sea, con una mente ajena y no con la suya propia” (W II 84-85).

<sup>57</sup> Su diario personal (*Zibaldone di pensieri*) fue publicado en siete volúmenes entre 1898 y 1900 bajo el título *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura* y recoge una gran cantidad de apuntes, reflexiones y aforismos escritos por el poeta entre 1817 y 1832. En la misma dirección apunta Frauenstädt, que dice que aunque estas comprensiones de mundo (*Weltanschauungen*), como la “de Schopenhauer, exageren el mal y la maldad, siempre están más cerca de la verdad y son más sinceras que las teológicamente optimistas” (“Optimismus” 676).

<sup>58</sup> Como advertirá Heidegger en su conferencia del semestre de invierno 1928/29 en la Universidad de Friburgo intitulada *Introducción a la filosofía*: “Porque la filosofía [...] representa una libre posibilidad básica del existir, por eso precisamente corre el riesgo de ser malusada y de pervertirse [, y entonces] la filosofía puede aparentar ser tal filosofía aunque no lo sea” (*Einführung*, 38). ¡Y más cuando, como Schopenhauer tenía claro, las filosofías (doctrinas de convicciones) y las religiones (doctrinas de creencias) “tienen en común que cada uno de sus sistemas particulares está en una relación de hostilidad con todos los demás de su clase [...; que] en los de la primera clase la guerra se combate con palabra y pluma, [mientras que] en la segunda se usan también el fuego y la espada [...; y que se] han ido poco a poco dividiendo la Tierra [...] que los pueblos se distinguen y caracterizan más por ellos que por la nacionalidad o el gobierno” (W II 181)!

- Dorguth, Friedrich. *Grundkritik der Dialektik und des Identitätssystems*. Magdeburgo, Heinrichshofen, 1949.
- Droit, Roger-Pol. "La fin d'une éclipse?" *Présences de Schopenhauer*. Paris, Grasset, 1989.
- Fazio, Domenico M. "Schopenhauer-Schule." *Schopenhauer und die Schopenhauer-Schule*, eds. Fabio Ciraci, Matthias Kossler y Domenico Fazio. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2009.
- Fischer, Kuno. *Geschichte der neuern Philosophie VIII. Arthur Schopenhauer*. Heidelberg, Carl Winter, 1893.
- Frauenstädt, Julius. "Optimismus und Pessimismus. Leibniz und Schopenhauer." *Deutsches Museum. Zeitschrift für Literatur, Kunst und öffentliches Leben*, ed. por Robert Prutz y Karl Frenzel, Número 48, 29 de noviembre de 1866. Leipzig, F. A. Brockhaus, pp. 673-82.
- Frauenstädt, Julius y Ernst Otto Lindner. *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn. Ein Wort der Vertheidigung von Ernst Otto Lindner und Memorabilien, Briefe und Nachlassstücke von Julius Frauenstädt*. Berlín, A. W. Hayn, 1863.
- Gerhard, Michael. "Der Buddha in Frankfurt und seine Jünger in Deutschland." *Schopenhauer-Jahrbuch 89*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2008, pp. 117-25.
- Leopardi, Giacomo. *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, Vol. I, al cuidado de Giosuè Carducci. Firenze, Successori Le Monnier, 1898.
- Gwinner, Wilhelm. *Schopenhauer und seine Freunde*. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1863.
- Hansert, Andreas. *Schopenhauer im 20. Jahrhundert*. Viena, Brill Österreich Ges.m.b.H / Böhlau, 2010.
- Heidegger, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, (GA 65). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Einübung in das philosophische Denken*, (GA 88). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Was heisst denken?* (GA 8). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2002.
- \_\_\_\_\_. "Wozu Dichter?" *Holzwege*, (GA 5). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1977.
- Invernizzi, Giuseppe. *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. Firenze, La nuova Italia, 1994.
- Kant, Immanuel. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Königsberg y Leipzig, Johann Friedrich Petersen, 1755.
- \_\_\_\_\_. *Kritik der reinen Vernunft*, Akademie Textausgabe, Vol. 3. Berlin, Walter de Gruyter, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Logik*, Akademie Textausgabe, Vol. 9. Berlin, Walter de Gruyter, 1987.
- Kamata, Yasuo. "Schopenhauer und der Buddhismus." *Schopenhauer-Jahrbuch 65*. Frankfurt am Main, Waldemar Kramer, 1984, pp. 233-237.
- Klinger, Friedrich Maximilian. *Betrachtungen und Gedanken über Verschiedene Gegenstände der Welt und der Literatur*, Werke, vol. 11. Königsberg, Friedrich Nicolovius, 1809.

- Lütkehaus, Ludger. “Der Buddha vom Bodensee und der Buddha von Frankfurt.” *Schopenhauer-Jahrbuch* 67. Frankfurt am Main, Waldemar Kramer, 1986, pp. 204-205.
- \_\_\_\_\_. “Die Ausfahrt des Buddha? Die Reisetagebücher Schopenhauer.” *Schopenhauer-Jahrbuch* 69. Frankfurt am Main, Waldemar Kramer, 1988, pp. 615-626.
- \_\_\_\_\_. “Sein ist nicht das Gute. Und die Schöpfung wäre besser zu Hause geblieben: Zum 150. Todestag ein Porträt des Philosophen Schopenhauer.” *Die Zeit*, 26 de agosto de 2010.
- Lütkehaus, Ludger (coord.). *Nirwana in Deutschland. Von Leibniz bis Schopenhauer*. Múnich, DTV, 2004.
- Magee, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*. Nueva York, Oxford University Press, 1997.
- Moreno Claros, Luis Fernando. *Schopenhauer. Una biografía*. Madrid, Trotta, 2014.
- Mora, Guillermo de la. “Escritos franceses de Arthur Schopenhauer.” Presentación y traducción de Guillermo de la Mora, en *La Razón*, 19/02/2021.
- Mendelssohn, Moses y Gotthold Ephraim Lessing. *Pope, ein Metaphysiker?* Danzig, Johann Christian Schuster, 1755 (anónimo).
- Noack, Ludwig. *Das Buch der Weltweisheit oder die Lehren der bedeutendsten Philosophen aller Zeiten, dargestellt für die Gebildeten des deutschen Volkes*, II. Leipzig, Avenarius & Mendelssohn, 1851.
- Novotny, Hugo. *La conciencia inspirada en el chamanismo siberiano-mongol y el budismo tibetano en Buryatia y Mongolia*. Carcarañá, 2010.
- Reghly, Thomas. “Schopenhauer, Buddha und das Erwachen.” *Schopenhauer-Jour Fixe*, 2022.
- Rhode, Johann Gottlieb. *Die heilige Sage und das gesammte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser oder des Zendvolks*. Frankfurt am Main, Hermannschen Buchhandlung, 1820.
- Santa María, Pilar López de. “Introducción.” Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Madrid, Trotta, 2004.
- Savater, Fernando. “Prólogo. Felicitación a Schopenhauer en su segundo centenario.” William Wallace, *Arthur Schopenhauer*. Tr. Joaquín Bochaca. Barcelona, Ediciones de Nuevo Arte Thor, 1988.
- Schopenhauer, Arthur. *Der Handschriftliche Nachlaß*. Arthur Hübscher (ed.). 5 volúmenes en 6. Frankfurt am Main, W. Kramer, 1966-1975.
- I. *Die frühen Manuskripte 1804-818* (HN I).
  - II. *Kritische Auseinandersetzungen 1809-1818* (HN II).
  - III. *Berliner Manuskripte 1818-1830* (HN III).
  - IV. *Die Manuskripte der Jahre 1830-1852* (HN IV (1)) y *Letzte Manuskripte / Graciáns Handorakel* (HN IV (2))
  - V. *Arthur Schopenhauers Randschriften zu Büchern* (HN V)
- \_\_\_\_\_. *Diarios de Viaje*. Tr. Luis Fernando Moreno Claros. Madrid, Trotta, 2012.

\_\_\_\_\_. *Epistolario de Weimar. Selección de cartas de Johanna, Arthur Schopenhauer y Goethe*. Tr. Luis Fernando Moreno Claros. Madrid, Valdemar, 1999.

\_\_\_\_\_. *Sämtliche Werke*. Arthur Hübscher (ed.). 7 volúmenes. Mannheim, F. A. Brockhaus, 1988.

- I. *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichen den Grunde* (G) y *Ueber das Sehn und die Farben* (F)
- II. *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (W I)
- III. *Die Welt als Wille und Vorstellung II* (W II)
- IV. *Ueber den Willen in der Natur* (N) y *Die beiden Grundprobleme der Ethik: Ueber die Freiheit des menschlichen Willens y Ueber das Fundament der Moral* (E)
- V. *Parerga und Paralipomena I* (P I)
- VI. *Parerga und Paralipomena II* (P II)

\_\_\_\_\_. “Teoría fisiológica, y además fundamental, de los colores.” *Schopenhaueriana. Revista española de estudios sobre Schopenhauer*, Número 2, 2017, pp. 317-60.

Siegler, Hans Georg. *Der heimatlose Arthur Schopenhauer, Jugendjahre zwischen Danzig, Hamburg, Weimer*. Düsseldorf, Droste, 1994.

Takahashi, Yoichiro. Takao Ito y Tsunafumi Takeuchi (editores). *Das neue Jahrhundert Schopenhauers. Akten des Internationalen Forschungsprojektes anlässlich des 200. Jubiläums von Die Welt als Wille und Vorstellung (2018-2020). Beiträge zur Philosophie Schopenhauers*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2022.

Tran, Tuan. *Asiatische Philosophie. Schopenhauer und Buddhismus*. Nordhausen, Traugott Bautz, 2007.

Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, Renacimiento, 1913.

Worré, Pascale. *Arthur Schopenhauers “einzigster Gedanke” und das Oupnek’hat*. Tesis doctoral, Universidad de Tréveris, noviembre de 2019.