

Arthur
Schopenhauer



Parerga y Paralipómena I

Traducción,
introducción y notas de
Pilar López de Santa María

CLÁSICOS
DE LA CULTURA

EDITORIAL TROTTA

Parerga y paralipómena

Parerga y paralipómena I

Arthur Schopenhauer

Traducción, introducción y notas
de Pilar López de Santa María

La edición de esta obra ha contado con la ayuda de Goethe-Institut

**CLÁSICOS
DE LA CULTURA**

Primera edición: 2006
Segunda edición: 2009

Título original: Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften I

© Editorial Trotta, S.A., 2006, 2009, 2013
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Pilar López de Santa María, 2006

ISBN: 978-84-8164-878-2 (obra completa)
ISBN (edición digital pdf): 978-84-9879-429-8 (volumen 1)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: <i>Pilar López de Santa María</i>	9
PARERGA Y PARALIPÓMENA: ESCRITOS FILOSÓFICOS MENORES PRIMER VOLUMEN	
Prólogo	35
ESQUEMA DE UNA HISTORIA DE LA TEORÍA DE LO IDEAL Y LO REAL.....	37
Apéndice	55
FRAGMENTOS SOBRE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA	65
§1 Sobre la misma	67
§2 Filosofía presocrática	68
§3 Sócrates	76
§4 Platón.....	78
§5 Aristóteles.....	82
§6 Estoicos	86
§7 Neoplatónicos	90
§8 Gnósticos.....	94
§9 Escoto Erígena.....	95
§10 La escolástica.....	99
§11 Bacon de Verulam.....	100
§12 La filosofía de los modernos	101
§13 Algunas aclaraciones más sobre la filosofía kantiana.....	112
§14 Algunas observaciones sobre mi propia filosofía.....	158
SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA UNIVERSIDAD	165

ESPECULACIÓN TRASCENDENTE SOBRE LA APARENTE INTENCIONALIDAD EN EL DESTINO DEL INDIVIDUO.....	223
ENSAYO SOBRE LA VISIÓN DE ESPECTROS Y LO QUE SE RELACIONA CON ELLA.....	249
AFORISMOS SOBRE LA SABIDURÍA DE LA VIDA.....	329
Introducción	331
Capítulo I. División fundamental.....	333
Capítulo II. De lo que uno es.....	341
Capítulo III. De lo que uno tiene.....	363
Capítulo IV. De lo que uno representa.....	370
Capítulo V. Parénesis y máximas.....	420
A. Generales	420
B. Referentes a nuestra conducta con nosotros mismos.....	429
C. Referentes a nuestra conducta con los demás	460
D. Referentes a nuestra conducta con el curso del mundo y el destino.....	481
Capítulo VI. De la diferencia de las edades de la vida.....	491

INTRODUCCIÓN

Pilar López de Santa María

1. *La filosofía para el mundo*

Schopenhauer fue autor de producción temprana y fama tardía. A los treinta años, con la conclusión de *El mundo como voluntad y representación*, presentó ya, maduro y definitivamente formulado, todo el corpus de su sistema filosófico. En él quedaba establecido de una vez por todas su «pensamiento único», del que todas las restantes obras solo habían de ser complementos y desarrollos ulteriores. Schopenhauer había descubierto ya en su juventud la solución del enigma del mundo, la llave secreta con la que acceder a la cara oculta de la realidad. Esa llave se llamaba voluntad: la voluntad era la cosa en sí, la esencia interna de todos los fenómenos; ella permitía trascender el hilo de la explicación causal y llegar al punto en el que ya no se trataba del porqué sino del qué; ella igualaba a todos los seres más allá de su infinita diversidad fenoménica; ella, una y la misma en todos, constituía la garantía y la justificación última del misterio de la ética. Y ella era, en especial, la responsable de este mundo de maldad y miseria.

Quizá no sea exagerado decir que, así como Kant llevó a cabo la revolución copernicana en la teoría del conocimiento, también Schopenhauer protagonizó su propia revolución en la filosofía. Kant, en efecto, había roto con toda la tradición filosófica anterior al arrebatarse al objeto del realismo su primado sobre la conciencia en el proceso del conocimiento. De manera semejante, Schopenhauer rompe con toda la tradición filosófica anterior, y ello en diversos aspectos: frente a una filosofía de corte intelectualista que proponía una inteligencia como realidad primigenia —bien fuera esta denominada *logos*, conciencia, Yo absoluto o Idea—, Scho-

penhauer defiende el carácter originario de la voluntad y relega la inteligencia a la condición de instrumento de esta. Frente a una antropología dualista en la que el hombre quedaba reducido a su conciencia —recordemos el *ego sum res cogitans* cartesiano— él enarbola la bandera de la reivindicación del cuerpo como la objetivación de nuestra verdadera esencia y como vía de acceso privilegiado a nuestro ser interior y el del mundo. Frente a una tradición racionalista inevitablemente preñada de optimismo —todo es racional, luego todo está justificado—, Schopenhauer proclama a voz en grito el carácter absurdo y perverso de la existencia.

Todo eso lo hizo en un momento en el que en Alemania el idealismo hegeliano entonaba su marcha triunfal. Ciertamente, había que tener mucho valor para emprender esa batalla; y también había que ser muy ingenuo (como al parecer lo fue) para pensar que la iba a ganar. Más aún, cuando en sus escritos toda ocasión era buena para arremeter contra los tres idealistas —en especial contra Hegel— dedicándoles los más sofisticados insultos de los que su pluma era capaz; y era capaz de mucho. Lo cierto es que la obra de Schopenhauer fue durante treinta y tres años (los que median entre la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* y la publicación de los *Parerga y paralipómena*) un verdadero fracaso por lo que a su resonancia respecta¹. El *enfant terrible* de la filosofía que venía a demolerlo todo se convirtió también en el Kaspar Hauser de la filosofía: solo, aislado del mundo, sin que nadie supiera de su existencia.

Pero, al igual que Kaspar Hauser, también Schopenhauer habría de salir del anonimato. En 1850 concluye *Parerga y paralipómena*. El 26 de junio de ese mismo año escribe a Brockhaus para ofrecerle la publicación del manuscrito²: la obra es resultado de los últimos seis años de trabajo, aunque sus preparativos se extienden a lo largo de treinta años, y con ella Schopenhauer pretende dar por concluida su producción literaria: «Me propongo no escribir nada más después de esto, ya que pretendo guardarme de traer al mundo débiles hijos de la vejez que inculpen al padre y menoscaben su fama». Schopenhauer propone las mismas condiciones de edición que las establecidas para la segunda edición de *El mundo*,

1. Sobre la historia de las primeras ediciones de *El mundo como voluntad y representación* véase la introducción a la edición española del segundo volumen de dicha obra, Trotta, Madrid, 2005.

2. Véase carta a Brockhaus del 26.6.1850, en *Arthur Schopenhauer Gesammelte Briefe*, ed. de A. Hübscher, Bouvier, Bonn, ²1987, p. 242. (Se cita B.)

añadiendo únicamente la del pago de un luis de oro por cada pliego, pago que no se había producido en aquel caso.

Brockhaus, más que escarmentado por el fracaso que habían supuesto las dos ediciones de *El mundo como voluntad y representación*, rechaza la publicación del único manuscrito que verdaderamente le habría reportado una ganancia económica. Contesta a Schopenhauer proponiéndole que se lo publique por su propia cuenta, a lo que él se opone rotundamente: antes prefiere que su manuscrito se convierta en póstumo³. Ya a la desesperada, propone renunciar al pago de los derechos, y apostilla: «Si no acepta, comete usted un error. Pues no puede perder con ello, pero sí ganar mucho. Piense de mí lo que quiera: yo digo que mis escritos son lo mejor que ha producido el siglo, y no soy el único que lo dice»⁴. Este es, sigue aduciendo, el más popular de todos sus escritos, su «filosofía para el mundo», que inevitablemente ha de darle a conocer por fin al gran público.

Empecinado Brockhaus en su negativa, Schopenhauer lo intenta con otras editoriales con las que no corre mejor suerte; hasta que su «evangelista» Frauenstädt, uno de los pocos y fieles discípulos que había logrado hasta el momento, consigue que se publique en la librería Adolph Wilhelm Hayn de Berlín. De acuerdo con las condiciones del contrato, la tirada sería de setecientos cincuenta ejemplares, de los que el autor recibiría diez sin coste. Schopenhauer renunciaba al pago de cualquier honorario. La obra apareció en noviembre de 1851.

La publicación de los *Parerga* supone un cambio de rumbo definitivo en la suerte de Schopenhauer. Bien es cierto que ya en los años anteriores se habían podido apreciar ciertos atisbos de interés por su filosofía. Así, por ejemplo, el artículo de Frauenstädt «Comentarios sobre Arthur Schopenhauer», publicado en los *Blätter für litterarische Unterhaltung* en 1849, hizo que el filósofo comenzara a ser conocido en Frankfurt, de tal modo que, según él mismo comentó, «hasta su barbero le trataba desde entonces con un especial respeto»⁵. Pero fue la publicación de los *Parerga* la que marcó el giro definitivo. Su desencadenante fue el artículo «Iconoclasia en la filosofía alemana», que John Oxenford publicó anónimamente en la *Westminster Review*, en abril de 1853. Un mes más tarde aparece el

3. Cf. carta a Brockhaus, 8.7.1850, en B, p. 243.

4. Carta a Brockhaus, 3.9.1850, en B, p. 244.

5. Arthur Schopenhauer, *Gespräche*, ed. de A. Hübscher, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1971, p. 157. (Se cita G.)

artículo, traducido por Lindner al alemán, en la *Vossische Zeitung*. Con él Schopenhauer se convierte en un punto de referencia de la filosofía alemana y europea. Los éxitos editoriales y las publicaciones sobre su filosofía se suceden: en 1854 Frauenstädt publica sus *Cartas sobre la filosofía de Schopenhauer*; en 1854 aparecen las segundas ediciones de *Sobre la voluntad en la naturaleza* y *Sobre la visión y los colores*, respectivamente; en ese mismo año Wagner le envía una copia de *El anillo del Nibelungo* «en prueba de admiración y gratitud»; en octubre de 1855, la Facultad de Filosofía de Leipzig plantea una pregunta de concurso acerca de la filosofía de Schopenhauer; y así, un largo etcétera. Por otra parte, la notoriedad no solo se extendió al mundo erudito y filosófico, sino al público en general. Además de su barbero, el filósofo se fue encontrando con admiradores de todo tipo. La gente acudía al *Englischer Hof*, el hotel donde comía y cenaba a diario, para poder verle. Hubo desde quien compraba sus obras por triplicado hasta quien coronaba cada día la efigie del filósofo, entre los muchos casos que rayaban en lo cómico⁶.

La inesperada y repentina llegada de la fama provocó en Schopenhauer sentimientos encontrados, según se desprende de algunos comentarios que hizo al respecto. El más conocido es el que se refiere a la «comedia de la fama», en el que se comparaba a un encendedor de lámparas del teatro al que el levantamiento del telón le sorprende en medio del escenario⁷. Es probable, en efecto, que a esas alturas se hubiera hecho a la idea del anonimato y no esperara ya alcanzar la fama en vida. De hecho, algunas consideraciones de los *Parerga* en torno al tema dejan entrever el consuelo que el filósofo abrigaba para su desesperanza:

Por lo regular la fama aparece tanto más tarde cuanto más ha de durar, del mismo modo que todo lo excelente madura con lentitud [...] Cuanto más pertenece uno a la posteridad, es decir, a la humanidad en general y en conjunto, más ajeno es a su época; porque lo que crea no está dedicado en especial a esta, es decir, no pertenece a esta en cuanto tal sino solo en cuanto parte de la humanidad, y por eso no está teñido de sus colores locales: pero como consecuencia de ello puede ocurrir fácilmente que la época, ajena a él, lo deje pasar desapercibido⁸.

6. Cf. R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1991, p. 473.

7. Cf. G, pp. 306 y 308.

8. *Parerga und Paralipomena* I, p. 419 [p. 409 de la presente traducción]. (Se cita PP.) Las obras de Schopenhauer se citan por la edición de A. Hübscher, *Sämtliche Werke*, Brockhaus, Mannheim, 1988. La referencia a las páginas de la presente tra-

Es comprensible que Schopenhauer se sintiera extraño con esa fama tardía. Igualmente es de suponer que aquellos aplausos finales no le parecieran suficientes para compensar tantos años de indiferencia y secretismo, como también que supusiera un aguijón a su orgullo el hecho de que fuera justamente la «menos filosófica» de sus obras la que lo diera a conocer. Pero aunque por otra parte era lógico que la obra más divulgativa fuera la que más llegara al público, no fue ese el único factor. La época no dejó pasar desapercibidos los *Parerga* como había dejado *El mundo* porque la época era otra. La obra principal de Schopenhauer había aparecido en un momento de auge del hegelianismo; esta, en cambio, aparece cuando el idealismo se ha derrumbado, principalmente a manos de la izquierda hegeliana, con Feuerbach y Marx a la cabeza. Se trata de una época en la que se han abandonado las utopías racionalistas especulativas y surgen las tendencias realistas, materialistas e historicistas, que se conforman con los hechos y el mundo dado⁹. Se trata, en suma, del final de la filosofía moderna y el comienzo de la contemporánea, presidida por la sospecha, de la que Schopenhauer fue un precursor. Cabe, pues, pensar que si Schopenhauer hubiera nacido treinta años después habría disfrutado desde el primer momento de la fama que durante tanto tiempo se le negó.

Pero pasemos a examinar los *Parerga* en sí mismos. La obra comprendía dos volúmenes: el primero, que ocupaba 455 páginas en el mismo formato e impresión que la segunda edición de *El mundo*, incluía seis ensayos de muy desigual extensión; el segundo, de 531 páginas según el mismo formato, contenía treinta y un ensayos también de desigual extensión y de aún más diversa temática. A ellos se añadían cuatro páginas finales con algunos versos originales de Schopenhauer. Así pues, la amplitud y distribución de la obra era muy semejante a la de *El mundo como voluntad y representación* en su segunda edición; no así su índole y contenido. Si la obra principal constituía un sistema unitario —un pensamiento único, como a él le gustaba decir—, los volúmenes que aquí se presentan «constan en parte de algunos tratados sobre temas especiales de muy distinto tipo y, en parte, de pensamientos aislados sobre objetos todavía más diversos»¹⁰. De ahí su título, tan peculiar como significativo: *parerga*, del griego *πάρεργον*, significa cosa accesoria,

ducción, y también de las demás traducciones citadas, figuran a continuación entre corchetes.

9. Cf. R. Safranski, *op. cit.*, pp. 451 ss.

10. *PP I*, p. VII [p. 35].

apéndice; *paralipómena*, de *παραλείπω*, es lo dejado a un lado, lo omitido. Schopenhauer recoge aquí todas las reflexiones —unas, marginales; otras, no tanto— que no cupieron en sus obras sistemáticas debido a su temática, o bien surgieron demasiado tarde para entrar en ellas¹¹. Esta disyunción da pábulo a la distinción entre los *parerga* y los *paralipómena* que Schopenhauer explicitó en alguna ocasión. Así, en una carta a Brockhaus se refiere a los *parerga*, «que tratan *de omnibus rebus & quibusdam aliis*, con excepción de algunos capítulos del volumen II, que he concebido como *paralipómena*»¹². Igualmente, en su última conversación con Gwinner Schopenhauer se lamentaba de que le llegase la hora de la muerte entonces, ya que —en contra de su inicial intención de no volver a escribir— tenía que hacer aún importantes adiciones a los *Parerga*. Y se añade: «Lo principal son los *paralipómena*, que habrían encontrado su lugar en la obra principal si en aquella época hubiera podido tener la esperanza de ver su tercera edición»¹³.

Sea como fuere, todos los ensayos que componen la obra encuentran su lugar y coherencia, y también su sentido último, dentro del pensamiento de Schopenhauer. En efecto, una de las cosas que caracterizan a nuestro filósofo es su capacidad explicativa. A partir de las premisas fundamentales de su sistema es capaz de explicar desde el fenómeno de la compasión hasta por qué el piojo del negro es negro. Schopenhauer está convencido de la verdad de su filosofía, y de que esa verdad es igualmente capaz de explicar las realidades más profundas y capitales como los acontecimientos más nimios e incluso extravagantes. Así se esfuerza siempre por dar razón de todos los fenómenos que la experiencia le presenta, sin necesidad de preocuparse por su coherencia: «porque en mi pensamiento la coherencia no es nada más que la coherencia de la realidad consigo misma, que nunca puede faltar»¹⁴. Desde lo más sublime o abstracto hasta lo más cotidiano, no hay realidad que él no considere merecedora de ser explicada y que no pueda mostrar su concordancia con otras más profundas. La filosofía de Schopenhauer es —recordemos— la Tebas de las cien puertas; y la de los *Parerga* es la puerta más amplia, tanto por lo que respecta a la diversidad de su contenido como por la índole de sus temas y los lectores a los que se dirige. Es un tratado filosófico sobre temas

11. Cf. *loc. cit.*

12. Carta a Brockhaus, 1.3.1860, en *B*, pp. 471-472.

13. *G*, p. 395.

14. *PP I*, p. 140 [p. 160].

en su mayoría poco filosóficos. Cualquiera la puede entender, aun sin conocimiento de la filosofía de Schopenhauer y sin formación filosófica general. Pero aquí, como en los demás aspectos del pensamiento único, todo se relaciona con todo. Los temas extrafilosóficos se entienden desde razones filosóficas. Así pues, intentaremos examinar aquí algunas de esas razones con la esperanza de encuadrar la obra dentro de la filosofía Schopenhaueriana y contribuir así a una comprensión más profunda de unos escritos que son de por sí —repito— perfectamente comprensibles.

2. *El camino de la verdad*

En los dos primeros ensayos, de carácter eminentemente histórico, Schopenhauer ofrece una descripción interpretativa del camino recorrido por el espíritu humano en la búsqueda de la verdad. Desde los presocráticos hasta su propia filosofía —pasando por alto, eso sí, el idealismo alemán—, Schopenhauer no deja de encontrar en los filósofos anteriores logros que, como es natural, están de acuerdo o incluso anticipan de algún modo su propia filosofía. Avances de este tipo son la oposición entre lo intuitivo y lo pensado —el fenómeno y el noúmeno— que aparece por primera vez en los eleatas; en Empédocles, el amor y el odio (es decir, la voluntad) como principios ordenadores, así como su declarado pesimismo; la filosofía pitagórica de los números como antecedente de su propia metafísica de la música, y así sucesivamente.

Pero estos dos escritos son, como el propio título del segundo lo indica, fragmentarios, por lo que quien no conozca las demás obras de Schopenhauer puede formarse una imagen errónea del juicio que al filósofo le merecen algunos de los autores aquí abordados. Tal es el caso de los estoicos, a quienes ya se había referido en los dos volúmenes de *El mundo* y, por cierto, en un tono muy desigual. En el primero establecía como el ideal de la sabiduría estoica «el más completo desarrollo de la *razón práctica* en el verdadero y auténtico sentido de la palabra, la cumbre suprema a la que puede llegar el hombre con el mero uso de su razón»¹⁵; y su ética se calificaba de «estimable y respetable intento de utilizar el gran privilegio del hombre, la razón, para un fin importante y saludable, a saber: para elevarle por encima de los sufrimientos y dolores que

recaen sobre toda vida»¹⁶, si bien el sabio estoico quedaba al final convertido en un rígido muñeco de madera muy por debajo de los santos hindúes y cristianos. Sin embargo, para el Schopenhauer del segundo volumen el estoicismo supone una especie de degeneración del cinismo, al convertir la privación real de los bienes superfluos que practicaban los cínicos en una mera privación teórica. De este modo se convirtieron en unos fanfarrones que «comían, bebían y se daban una buena vida pero no sabían dar gracias al buen Dios por ello sino que, antes bien, ponían cara de fastidio y aseguraban con formalidad que no les interesaba un diablo nada de toda aquella comilona»¹⁷. Sin embargo, aquí Schopenhauer soslaya el examen de la filosofía estoica, limitándose a hacer unas breves observaciones historiográficas sobre las exposiciones de la filosofía estoica en Stobeo y Arriano.

Otro tanto ocurre con respecto a los dos grandes inspiradores de la filosofía Schopenhaueriana: Platón y Kant. El «divino Platón», autor de la teoría de las ideas que constituye el fundamento de la visión del arte de Schopenhauer, es aquí censurado por su racionalismo cognoscitivo, que propone la neta separación del conocimiento racional y el sensible en cuanto competencias de dos sustancias separadas, el alma y el cuerpo, respectivamente. Por su parte, las aclaraciones ulteriores sobre la filosofía kantiana complementan el detenido examen de la *Crítica de la razón pura* que Schopenhauer había realizado en la *Crítica de la filosofía kantiana* añadida al primer volumen de su obra principal, como también el análisis de la ética kantiana incluido en su tratado *Sobre el fundamento de la moral*. En esos escritos, y aun reconociendo la grandeza de Kant y los inmensos logros de su filosofía, Schopenhauer le somete a una severa crítica que, en el caso de la ética, llega a veces a ser inmisericorde. En el primero de ellos, solo la estética transcendental sale airosa de la pluma de Schopenhauer. A partir de ahí, Kant es censurado por su obsesión por la simetría, que le lleva a violentar la verdad; por su continua y perniciosa confusión entre el conocimiento intuitivo y el abstracto; por establecer doce categorías de las que once no son más que «ventanas ciegas»; por una defectuosa deducción de la cosa en sí; por falsear las antinomias, etc., etc. La ética kantiana, a la que luego nos habremos de referir, sale aún peor parada: la genialidad de la distinción kantiana entre carácter empírico y carácter inteligible, y entre necesidad natural

15. *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, p. 103, trad. esp., *El mundo como voluntad y representación* I, Trotta, Madrid, 2004, p. 137. (Se cita WWV.)

16. WWV I, p. 107 [p. 141].

17. WWV II, pp. 172-173 [p. 194].

y libertad transcendental, queda empañada por su estéril racionalismo ético, por su ética de deberes que no es sino una moral de esclavos y por el establecimiento de un imperativo categórico que tiene como regulador oculto el egoísmo. Frente a todas aquellas críticas, quizá en compensación, Schopenhauer se va a fijar aquí en los aspectos más meritorios de Kant; principalmente, en la dialéctica transcendental con su crítica a la psicología racional y a la teología especulativa.

Pero el principal mérito de Kant sigue siendo, a ojos de Schopenhauer, el haber hecho idealista la filosofía. La verdad del idealismo transcendental es, en efecto, uno de los supuestos fundamentales que preside sus reflexiones. Desde este punto de vista, el camino hacia la verdad es el camino al idealismo, formulado en la famosa frase que abre la obra principal de Schopenhauer: «El mundo es mi representación». Fue la filosofía moderna, y Descartes en particular, quien abrió ese camino, al poner claramente sobre el tapete el primigenio problema filosófico de lo ideal y lo real. Con el principio de inmanencia y el problema del mundo externo Descartes planteó la cuestión central en torno a la cual giraron los esfuerzos de sus sucesores: qué parte de nuestro conocimiento se debe a nosotros mismos y cuál a cosas que existen independientemente de nosotros. El sistema de las causas ocasionales de Malebranche, la armonía preestablecida de Leibniz y la identidad spinoziana de sustancia pensante y sustancia extensa son otros tantos intentos de responder a esa cuestión. Los empiristas, en particular Locke y Berkeley, dan un gran paso adelante en este respecto: Locke, al distinguir entre cualidades primarias y secundarias, y declarar el carácter subjetivo de las últimas, prepara el camino de la estética transcendental kantiana. Por su parte, Berkeley, con su *esse est percipi*, es el creador del auténtico idealismo para el que todo el mundo intuitivo es mera representación; un idealismo que Kant se encargará de desarrollar y fundamentar sólidamente.

«La principal tendencia de la filosofía kantiana —afirma Schopenhauer— está en demostrar la total *diversidad de lo real y lo ideal*, una vez que Locke le hubiera allanado el camino para ello»¹⁸. Locke mantenía la realidad en sí de la materia, aunque despojada de las cualidades secundarias. Kant, por su parte, dio un paso más al sostener que el espacio y el tiempo, y con ellos las cualidades primarias, eran también de carácter subjetivo, con lo que la materia y todo el mundo de la experiencia adquirió un carácter meramen-

18. PP I, p. 91 [p. 118].

te fenoménico. Privada de la materialidad, la cosa en sí se siguió manteniendo en Kant por medio de una inferencia defectuosa y como una incógnita del todo inalcanzable. El paso siguiente corre a cargo de Schopenhauer: la identificación de esa cosa en sí con la voluntad.

Schopenhauer concluye el ensayo sobre la historia de la filosofía dedicando un apartado a la suya propia. Como es de esperar, en él intenta resaltar los principales méritos de su sistema: la simplicidad, la coherencia, y la profundidad de sus análisis. Todo ello le lleva a afirmar sin ninguna modestia: «La humanidad ha aprendido de mí algunas cosas que no olvidará, y mis escritos nunca se perderán»¹⁹. Schopenhauer no desaprovecha aquí la ocasión de atacar a los culpables de la falta de resonancia de su pensamiento —los profesores de filosofía del hegelianismo—, como tampoco la desaprovechó en el ensayo anterior, en el que dedicó el apéndice final a justificar por qué había pasado por alto el idealismo alemán en su examen. Pero esas páginas son solo un anticipo del ensayo que viene a continuación, por lo que merece la pena que nos adentremos directamente en él.

3. *La filosofía como profesión*

El ensayo «Sobre la filosofía de la universidad» constituye la expresión concentrada y en estado puro de la hostilidad de Schopenhauer hacia la filosofía institucional de su época en Alemania y hacia Hegel en concreto. En efecto, la despiadada crítica de los *Philosophieprofessoren*, es decir, de los docentes universitarios de filosofía, supone, por una parte, el rechazo total de cualquier tipo de filosofía remunerada (sobre todo cuando quien paga es el Estado); y, por otra, el de la filosofía concreta que en aquella época estaba vigente y se enseñaba en las cátedras: el hegelianismo. Ambas críticas se entremezclan a lo largo del tratado, si bien se basan en argumentaciones distintas, unas más claras y otras menos. Intentaremos examinar brevemente ambos aspectos.

Con respecto a la primera cuestión, Schopenhauer plantea la antítesis entre los dos sentidos en que podemos entender la filosofía como profesión. En el primero de ellos, el más usual, la filosofía se entiende como un oficio igual que cualquier otro, un simple medio para ganarse la vida, que no supone un compromiso o sacrificio

19. PP I, p. 141 [p. 160].

especiales. Nadie discutirá —y tampoco Schopenhauer— que tener un oficio con el que ganarse la vida es algo absolutamente respetable, además de la norma general que rige en la mayoría de los mortales, salvo unos pocos privilegiados que —como él— pueden permitirse vivir de las rentas. Pero cuando ese oficio es la filosofía, las cosas no cuadran; porque la dedicación auténtica a esta exige un compromiso total con la verdad y la consiguiente desvinculación de toda otra atadura. Y «¿cómo podría el que busca un honrado sustento para sí, su mujer e hijos, consagrarse al mismo tiempo a la *verdad*?»²⁰. Schopenhauer apela a la tradición antigua, desde Platón a Apolonio, para apoyar su tesis de que la filosofía no puede ser un medio de ganarse la vida. Ganar dinero con ella, traficar con la verdad, es justamente lo que diferenció al auténtico filósofo del sofista; una diferencia exactamente igual a la que hay entre la muchacha que se entrega por amor y la prostituta²¹.

Frente al que vive *de* la filosofía está el que vive *para* ella. Este es el verdadero filósofo, el que *hace profesión* de la filosofía como quien profesa una fe o una vocación religiosa: entregándose en cuerpo y alma a ella, sin poner sus miras en nada más que en la verdad. Ni que decir tiene que Schopenhauer se alista en las filas de esta segunda clase. Bien es cierto que él no ganó dinero con la filosofía ni enseñándola ni con las ventas de sus obras. Tampoco le reportó la filosofía fama y prestigio hasta el final de sus días, como ya hemos visto. Pero también es cierto que él habla desde la confortable atalaya de quien, gracias a una prudente administración de su herencia, pudo desentenderse de su sustento y dedicarse de por vida a la búsqueda de la verdad. De hecho, la incursión que hizo Schopenhauer como docente en la Universidad de Berlín tuvo que ver con la amenaza de ruina económica provocada por la suspensión de pagos del banquero Muhl, de Danzig, a quien la madre y la hermana de Arthur habían confiado toda su fortuna, y el filósofo, una tercera parte de la suya. Así pues, tampoco él estuvo totalmente libre de pecado.

Si malo es que la filosofía sea remunerada, peor aún cuando quien paga es el Estado. Pues está claro que este no pagará a quienes persigan intereses ajenos que puedan incluso entrar en contradicción con él, sino únicamente a quienes se comprometan a defender sus principios, en particular la religión nacional. Conforme a ello, toda filosofía a sueldo de un Ministerio es ya por definición

más que sospechosa, por cuanto está abocada a traicionar la verdad tan pronto como esta entre en conflicto con las consignas establecidas; o, más aún, por cuanto su finalidad no tiene ya en origen nada que ver con la búsqueda de la verdad.

Como ejemplo flagrante y vergonzoso de esa filosofía a sueldo Schopenhauer propone —entramos con ello en la segunda cuestión— la de Hegel y los hegelianos. El sistema de Hegel es para Schopenhauer una bufonada filosófica, un galimatías de ideas descabelladas revestidas de palabras ampulosas, que no ha hecho más que corromper las inteligencias de los jóvenes y convertir a Alemania en el hazmerreír de la posteridad. El hecho de que haya triunfado, orquestada por los profesores de filosofía, se debe únicamente a que se trata de una filosofía amparada y promovida por el Estado para justificar teóricamente sus fines con engendros tales como la «religión absoluta» y la consideración del Estado como «el organismo ético absolutamente perfecto». Schopenhauer no es el único en lanzar este tipo de acusaciones contra Hegel. Recuérdense, sin ir más lejos, los ataques de Marx en la *Contribución a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel*, en la que califica esta de apología del Estado prusiano y justificación teórica de la realidad política. Pero probablemente ningún filósofo de la historia ha abrigado hacia otro una hostilidad tan acentuada y carente de disimulo como Schopenhauer contra Hegel, y menos se ha atrevido a plasmarla por escrito. Investigar lo que hay de visceral, de biográfico y de estrictamente filosófico en esa hostilidad sería tarea para un volumen aparte. Solamente me limitaré a apuntar aquí algunos factores a tener en cuenta.

El antihegelianismo es algo así como un *a priori* de la filosofía de Schopenhauer. Pocos sistemas hay tan antitéticos, tanto en su forma como en su contenido, como el suyo y el hegeliano. El de Hegel es un estilo grandioso e imponente, eminentemente abstracto y especulativo, y —también hay que decirlo—, de difícil comprensión. Schopenhauer, por el contrario, tiene un estilo claro y directo, tendente a llamar a las cosas por su nombre, aun cuando ello le lleve en más de una ocasión a la grosería. Se diría que Schopenhauer ha hecho suyo aquel lema del *Tractatus* de Wittgenstein que en tantos puntos inspiró: «Todo lo que se puede expresar se puede expresar claramente»²². Él tiene muy claro lo que piensa, lo sabe decir con nitidez y con ese estilo que le ha hecho pasar por un clásico de la literatura alemana.

20. *PP I*, p. 163 [p. 180].

21. Cf. *PP I*, pp. 164-165 [pp. 180-182].

22. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* 4.116.

Pero mucho mayor es la antítesis existente entre la filosofía de ambos pensadores por lo que respecta a su contenido. Ya al principio mencioné que Schopenhauer supone en muchos aspectos una total ruptura con la tradición moderna; una tradición que encuentra justamente su culminación y representación máxima en el idealismo hegeliano. Así, frente a un sistema para el que «todo lo racional es real y todo lo real es racional», Schopenhauer sostiene que ni lo racional es real, porque el mundo de la razón es pura apariencia, un velo de Maya que oculta la verdadera realidad de las cosas, ni lo real es racional: porque la realidad originaria, el ser en sí de las cosas, es justamente una voluntad irracional. Frente a un optimismo cósmico en el que toda negatividad está necesariamente determinada a ser superada dialécticamente, Schopenhauer propugna un pesimismo metafísico para el que el mal es lo verdaderamente real, y que considera este mundo como el peor de los posibles porque otro peor no podría mantenerse en la existencia. Frente a la apoteosis hegeliana de la historia y el Estado, él sostiene el carácter puramente fenoménico de toda temporalidad y representa un individualismo feroz.

En cuanto a los factores personales, no se sabe realmente cuándo comenzó ni a qué se debió la animadversión personal de Schopenhauer hacia Hegel. Una buena parte de ella se debió, con toda probabilidad, a los celos de la fama que adquirió la filosofía hegeliana frente a la ignorancia de la que fue objeto la suya. Sí hay algunas circunstancias biográficas que merece la pena reseñar aquí: la primera se refiere al único encuentro personal entre ambos que se conoce, el cual se produjo con ocasión de la prueba de habilitación de Schopenhauer. Hegel, que estaba en el tribunal, planteó una pregunta y se suscitó entre ellos una pequeña discusión acerca de las funciones animales. Entonces intervino Lichtenstein, un profesor de medicina miembro también del tribunal, que dio la razón a Schopenhauer contra Hegel. Con ello concluyó la discusión y Schopenhauer fue habilitado sin haber llevado a término su exposición²³. Fue su primera y única victoria frente a Hegel.

Un segundo episodio, muy conocido, se produjo cuando, al comenzar su docencia en Berlín, Schopenhauer, en una carta dirigida a August Boeckh, decano de la Facultad, solicitó que sus horas de clase coincidieran con las del curso principal de Hegel²⁴. El resultado fue el que se podía esperar: cientos de alumnos abarrotaban

las clases de este, mientras que Schopenhauer no tuvo en aquel semestre más de cinco.

El tercer y último factor al que me voy a referir aquí parece que fue decisivo. Se trata del juicio de la Real Academia Danesa de las Ciencias acerca del ensayo *Sobre el fundamento de la moral*, que Schopenhauer presentó al concurso que dicha academia convocó en 1840. El año anterior, su escrito *Sobre la libertad de la voluntad* había ganado el concurso convocado por la Real Sociedad Noruega de las Ciencias. Sin embargo, en aquella ocasión Schopenhauer no solo se quedó sin el premio —pese a haber sido el único que se presentó— sino que mereció una severa censura de la Academia danesa por el trato ofensivo que el escrito dispensaba a los «sumos filósofos» de la época (refiriéndose a Hegel y los idealistas)²⁵. Lo de los «sumos filósofos» desencadenó la furia de Schopenhauer, que no solo dedicó los prólogos de sus escritos de ética a abundar en sus ataques a Hegel, y con él a la Academia danesa, sino que los extendió a todas sus obras siempre que tuvo ocasión.

Al margen de lo anecdótico y personal de este escrito de Schopenhauer, sí podemos sacar de él un motivo de reflexión todos los que de una u otra manera nos dedicamos a la filosofía o al fomento de la cultura en general. Schopenhauer presenta, con tintes exagerados y caricaturescos, una situación que de hecho se da muy habitualmente: el sometimiento de la actividad científica a intereses no tan científicos. Lo que Schopenhauer denunciara como una filosofía al servicio de los intereses estatales y la religión nacional es, *mutatis mutandis*, lo mismo que denunció la Escuela de Frankfurt como una racionalidad acrítica sometida al imperio de la industria cultural. Hoy en día no es precisamente la religión nacional la que supedita y manipula la actividad cognoscitiva, pero sí otras instancias más sutiles como los intereses ideológicos, las guerras comerciales o los imperativos del *marketing*. En este sentido, Schopenhauer nos da una lección al comprometerse con la verdad, renunciando, no ya al lucro, que no le hizo falta, sino a la fama que tanto ansió; una buena lección para los que hacen cualquier cosa con tal de «salir en la foto».

23. Cf. G, pp. 47-48.

24. Cf. carta a Boeckh, 31.12.1819, en B, p. 55.

25. Cf. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, pp. 276 y V-XLII, trad. esp., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, pp. 299 y 3-34, Siglo XXI, Madrid, 2002. (Se cita E.)

4. *Fantasmas y fantasías metafísicas*

Los ensayos cuarto y quinto del volumen abordan dos temas muy atípicos desde el punto de vista filosófico. En el primero de ellos Schopenhauer expone, a modo de «fantasías metafísicas» algunas conjeturas que intentan explicar los visos de intencionalidad y planificación que presenta la vida de los individuos en medio de la aparente contingencia de los acontecimientos. La distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, junto con la identificación que hace Schopenhauer del primero con la representación y la segunda con la voluntad, le sirven para conciliar, al menos parcialmente, tres antítesis. La primera es la que se da entre la libertad de la voluntad considerada en sí misma y el carácter necesario de las acciones individuales. Este tema lo desarrolló Schopenhauer en su escrito *Sobre la libertad de la voluntad*, donde se establecía la estricta necesidad de todo lo que ocurre en el mundo —incluidas las acciones humanas—, en virtud del principio de razón suficiente que rige todo acontecer fenoménico. Eso es lo que en este escrito se llama «el fatalismo demostrable». Pero junto a esa necesidad, la del *operari*, Schopenhauer afirmaba la libertad del *esse*, del carácter inteligible del hombre, ubicado en el ámbito de la voluntad como cosa en sí.

La segunda antítesis que se pretende resolver es la que se da entre la causalidad eficiente y la causalidad final en la naturaleza. Este tema constituye el objeto del capítulo 26 del segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación* donde, bajo el título «Sobre la teleología», Schopenhauer sostiene la perfecta concordancia entre ambos tipos de causas y la existencia de una finalidad en la naturaleza orgánica, sin tener por ello que postular una inteligencia ordenadora.

La tercera antítesis, que es la que aquí ocupa a Schopenhauer, se da «entre la manifiesta contingencia de todos los acontecimientos en la vida individual y su necesidad moral de cara a conformarla de acuerdo con una finalidad trascendente para el individuo: — o, en lenguaje más popular, entre el curso de la naturaleza y la providencia»²⁶. Esta formulación que hace Schopenhauer es equívoca, por cuanto se trata aquí de mostrar que esa contingencia no es absoluta. El fatalismo demostrable no se puede refutar: todo lo que ocurre en el mundo ocurre necesariamente en la medida en que se produce como consecuencia de una razón. Pues eso es lo que significa en Schopenhauer necesario: lo que se sigue de una razón sufi-

26. *PP* I, p. 235 [p. 246].

ciente dada. Algo plenamente contingente sería entonces algo que se produciría sin razón alguna, lo cual es para él impensable. Pero el fatalismo demostrable sí puede ser complementado, o, más bien, superado, por un fatalismo trascendente que considera que la necesidad con la que todo acontece no es ciega, sino que la vida de los individuos está planificada por un poder secreto que se remonta al ser en sí de las cosas. La contingencia de los acontecimientos que se presentan en la vida de cada cual marcando su rumbo no es absoluta. Nada es plenamente casual: la casualidad se refiere a la coincidencia en el tiempo de cadenas causales necesarias que no están a su vez causalmente vinculadas entre sí de manera directa. Pero, más allá de esa contingencia, existe una necesidad interna, una conexión universal de todas las cadenas de causas y efectos, que hace que todo resuene en todo y convierte la casual simultaneidad de los acontecimientos en necesaria. Mas esa coincidencia entre necesidad y contingencia remite a un punto de vista superior: el de la voluntad como cosa en sí que funda y rige el curso del mundo.

Los supuestos kantianos están también presentes en el «Ensayo sobre la visión de espectros y lo que se relaciona con ella». Schopenhauer se las ve aquí con lo que en la actualidad denominamos «fenómenos paranormales»: visiones, sueños fatídicos, sonambulismo magnético, segunda visión, apariciones de muertos, etc. Él está firmemente convencido de la existencia de tales fenómenos y los considera algo científicamente demostrado. Su explicación de los mismos tiene dos partes: la primera examina detenidamente los aspectos físicos y fisiológicos de los fenómenos extrasensoriales, así como sus posibles causas. Para ello Schopenhauer, haciendo gala de sus conocimientos enciclopédicos, se apoya en una amplia recopilación de datos y de casos constatados. La tesis central que pretende demostrar aquí es que dichos fenómenos son el resultado de una especial capacidad de intuir con independencia de las impresiones sensoriales. Así como tenemos una facultad de intuición en la vigilia mediada por las afecciones que los objetos espaciales provocan en nuestros sentidos externos, poseemos también una capacidad de intuición de tales objetos cuya materia nace, no de la acción directa de objetos externos, sino de la excitación sensorial provocada desde el interior del organismo. Tal facultad es denominada por Schopenhauer «órgano del sueño» y es responsable de todas aquellas percepciones que, aun sin contar con la presencia física directa de sus objetos, gozan de una objetividad semejante a las de la vigilia.

A partir de la máxima de que la filosofía ha de ser capaz de interpretar el mundo en su totalidad y así dar cuenta de todos los

fenómenos, aun los más excepcionales o asombrosos, también las visiones espectrales han de encontrar su explicación desde el pensamiento Schopenhaueriano. En tal explicación se mezclan tesis de procedencia kantiana con otras originales de Schopenhauer. La primera, que constituye un supuesto preliminar, es de nuevo la distinción de fenómeno y cosa en sí, la cual permite la coexistencia de un orden natural y otro en el que no rigen ya las leyes de la naturaleza, y que podríamos llamar aquí paranormal. La segunda, también de origen kantiano, supone, según el propio Schopenhauer dejó entrever a Frauenstädt, la base para resolver el problema de los fenómenos de la clarividencia y la visión espectral, afines al sueño: se trata de la idealidad del espacio y el tiempo²⁷. Con ella se abre la posibilidad de una visión y una acción a distancia, tanto en el tiempo como en el espacio, dentro de un orden extrafenoménico. La tercera, ya específicamente Schopenhaueriana, es la idea de la voluntad idéntica en todos los seres, más allá de las barreras de la individuación establecidas por el espacio y el tiempo. Esta última tesis explica la posibilidad de una acción y comunicación directas entre los individuos, incluyendo las procedentes de los muertos, cuya voluntad permanece, no obstante, indestructible. Tales justificaciones se hallan resumidas a la perfección en el siguiente texto:

Magnetismo animal, curas simpatéticas, magia, segunda visión, sueño perceptivo, visión espectral y visiones de todas clases son fenómenos afines, ramas de un mismo tronco, y ofrecen indicios seguros e irrefutables de un nexo entre los seres fundado en un orden de cosas totalmente diferente al de la *naturaleza*, la cual tiene por base las leyes del espacio, el tiempo y la causalidad; mientras que aquel otro orden es más profundo, originario e inmediato, por lo que ante él las leyes de la *naturaleza* primeras y más universales, por puramente formales, no tienen validez, y en consecuencia el tiempo y el espacio no separan ya a los individuos, ni la segregación y aislamiento de los mismos debido a aquellas formas establece ya límites infranqueables a la comunicación de los pensamientos y al inmediato influjo de la voluntad; de modo que se originan cambios por una vía totalmente distinta de la causalidad física y la cadena conexas de sus miembros, a saber: simplemente en virtud de un acto de voluntad manifestado de una forma especial y así potenciado más allá del individuo²⁸.

27. Cf. G, p. 90.

28. PP I, p. 282 [pp. 286-287].

5. *La felicidad al alcance de todos*

El ensayo con el que concluye este primer volumen es el más extenso con diferencia y el que realmente llevó a la fama a su autor. Se trata de los «Aforismos sobre la sabiduría de la vida»: todo un compendio de sentido común y de lúcidos análisis acerca de la vida práctica del común de los mortales. Es un tratado totalmente asequible, que no exige ningún tipo de conocimiento filosófico o científico y que trata de temas y situaciones en las que todos nos podemos ver reflejados. En él se aúnan la penetrante inteligencia de Schopenhauer, su agudo ingenio, la ocasional mordacidad de su pluma y también la experiencia de una larga vida. Pues la obra es, en muchos sentidos, un autorretrato de su autor, una mirada atrás y una justificación de su vida. Así lo expresó él mismo cuando, en una conversación con A. von Doß, aunque refiriéndose a los *Parerga* en general, afirmaba: «[...] le gustarán. En ellos se esconde bastante sabiduría y experiencia, el *résumé* de mi vida»²⁹.

Los «Aforismos» son, pues, la más fiel expresión de aquella «sabiduría para el mundo» a la que se refería Schopenhauer en su carta a Brockhaus. De hecho, en muchos ámbitos Schopenhauer ha sido conocido gracias a aquellos calendarios de papel Biblia en los que aparecía un pensamiento para cada día, y que con frecuencia incluían citas de este escrito. (Hoy en día esos calendarios han sido sustituidos por páginas de Internet que cumplen sus funciones, no cronológicas, pero sí sapienciales.) Ahora bien, esa «filosofía de calendario» es una unidad autónoma pero no aislada del resto del sistema de Schopenhauer. En concreto, en ella encontramos el contrapunto y complemento de dos partes esenciales de su teoría: la ética y el pesimismo.

El núcleo de la ética de Schopenhauer se halla contenido en su escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral* y en el libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación*. El escrito de concurso tiene dos partes bien definidas: en la primera se desarrolla una pormenorizada crítica de la ética kantiana sobre cuya base Schopenhauer pasa, en la segunda, a formular y desarrollar su ética de la compasión. La primera parte critica a Kant, entre otras muchas cosas, por su racionalismo ético y su ética de deberes. Para Schopenhauer la razón no puede fundamentar la moral ni prescribir deberes a la voluntad, sencillamente porque esta constituye la realidad originaria y es, por esencia, irracional. El conocimiento,

29. G, p. 153.

intuitivo o racional, es un mero instrumento generado por la voluntad en las especies superiores —los animales y el hombre— y destinado exclusivamente a su servicio: el de ofrecerle motivos para su querer a través de la representación. Pretender determinar la voluntad mediante la razón es, pues, un intento vano.

Así pues, Schopenhauer niega la idea kantiana de una razón práctica en el sentido moral. El obrar racional no tiene nada que ver con el obrar justo o virtuoso, ni el vicio está necesariamente ligado a la irracionalidad:

Un *obrar racional* [...] no implica de ninguna manera honradez y altruismo. Antes bien, uno puede obrar de forma sumamente racional, o sea, reflexiva, prudente, consecuente, sistemática y metódicamente, y sin embargo seguir las máximas más interesadas, injustas y hasta infames³⁰.

La moral no se lleva bien con la razón. Y así la ética solo se puede limitar a *describir* el fenómeno ético originario e intentar hallar su fundamento. Pero en modo alguno podrá *prescribir* la moralidad, ni tampoco transmitirla o enseñarla a través de sistemas teóricos:

La virtud no se enseña, no más que el genio: para ella el concepto es tan estéril como para el arte, y como en este, tampoco en ella puede utilizarse más que como instrumento. Por eso sería tan necio esperar que nuestros sistemas morales y nuestras éticas suscitaran hombres virtuosos, nobles y santos, como que nuestras estéticas crearan poetas, escultores y músicos³¹.

Schopenhauer concibe la razón como la facultad de las representaciones abstractas o los conceptos, facultad que es lo único que distingue a los hombres de los animales. Conforme a ello, la razón práctica es simplemente la capacidad de determinar la voluntad por motivos abstractos, superando el influjo de la impresión presente. La moralidad va para Schopenhauer por otros derroteros totalmente diferentes: las acciones de valor moral son las que superan el egoísmo, un móvil tan connatural al hombre como ilimitado, y buscan el bien ajeno por encima o incluso a costa del propio. La compasión, fundamento de esas acciones y de la moral en general, se apoya en última instancia en un conocimiento; pero no en el

conocimiento abstracto de la razón, sino en la captación intuitiva de la esencial identidad de todos los seres, en la que se vienen abajo las barreras fenoménicas de la distinción individual, basadas en el espacio y el tiempo, y el otro deja de ser un «no-yo» para convertirse en «otra vez yo»³².

Pues bien: es justamente aquí, en los «Aforismos», donde se plasma ese concepto Schopenhaueriano de la razón práctica en un sentido extramoral. Nos encontramos aquí, en efecto, con un auténtico despliegue de racionalidad, un amplio conjunto de máximas abstractas para conducir nuestra vida. Pero no precisamente para lograr la virtud, sino con unas miras plenamente egoístas: la búsqueda de la felicidad. Por consiguiente, los «Aforismos» suponen a este respecto la antítesis de la ética de Schopenhauer, al ofrecernos justamente lo contrario de lo que allí se presentaba: las máximas de un egoísmo racionalmente calculado, que resulta por ello tanto más eficaz.

Por otra parte, los «Aforismos» constituyen, como se ha mencionado, una eudemonología, un tratado para la búsqueda de la felicidad, lo cual contrasta con el radical pesimismo de Schopenhauer; un pesimismo, por cierto, que tiene en él un hondo fundamento metafísico. Schopenhauer concibe como el ser en sí de todos los fenómenos una voluntad caracterizada como un querer insaciable y sin límites. Pero «todo querer nace de la necesidad, o sea, de la carencia, es decir, del sufrimiento»³³. La consecuencia se desprende por sí sola: toda vida es, por esencia, dolor; o, más bien, una continua oscilación entre el sufrimiento generado por la privación concomitante al querer, y el insoportable aburrimiento que se produce cuando la voluntad es satisfecha. La vida es, en suma, «un negocio que no cubre los costes»³⁴.

En este contexto resulta bastante paradójico hablar de reglas para la consecución de la felicidad, si no fuera porque ya Schopenhauer se encarga de establecer las correspondientes matizaciones: el concepto de la felicidad, al igual que el del placer y el de la justicia, son meramente negativos y significan la mera ausencia de sus opuestos. Lo positivo, lo que realmente se siente, es la desdicha, el dolor o la injusticia. Así pues, ser feliz significa ser menos infeliz; y la búsqueda de la felicidad consiste únicamente en la prevención de la desdicha en la medida en que sea posible, aun a sabiendas de que

30. *E*, p. 150 [p. 177].

31. *WWV I*, p. 320 [p. 327].

32. Cf., entre otros, *E*, pp. 229-230 [pp. 253-255] y § 22.

33. *WWV I*, p. 231 [p. 250].

34. *WWV II*, p. 271 [p. 279].

esta habrá de llegar ineludiblemente. El medio de dicha prevención será, como se ha dicho, la razón práctica que, al presentarnos motivos abstractos, nos llevará a renunciar a la felicidad inmediata en favor de otra más duradera a largo plazo.

Con respecto al contenido de los «Aforismos», sobra cualquier comentario, ya que ellos se comentan por sí mismos. El lector encontrará en ellos unas buenas dosis de sentido común (del que, por desgracia, está a veces tan falta la filosofía), al tiempo que un retrato de la propia vida y personalidad de Schopenhauer. Especialmente recomendables son las parénesis y máximas finales, en las que con certeza encontrará algún sabio consejo. Por mi parte, y para concluir la exposición, me permito citar la número 43, que en alguna ocasión me ha sido de ayuda: «Ningún dinero se ha empleado con más provecho que aquel que nos han estafado: pues con él hemos comprado inmediatamente prudencia». Seguro que a más de uno le servirá.

6. Sobre la traducción

La presente traducción se ha realizado a partir del original alemán del quinto volumen de la *Jubiläumausgabe* de las obras de Schopenhauer, publicada en siete volúmenes por Brockhaus, Mannheim, 1988. Se trata de la edición de Arthur Hübscher, que sigue a su vez la de Julius Frauenstädt y que en esta cuarta edición, posterior a la muerte de Hübscher, fue supervisada por su viuda, Angelika Hübscher. La paginación original incluida en la traducción se refiere a esta edición, que sigue la tercera y definitiva que realizó Schopenhauer.

En la traducción de los términos filosóficos fundamentales he procurado seguir un criterio unívoco, siempre que el sentido y el buen estilo lo permitiesen. En casos particulares o excepcionales he añadido al texto el término original alemán o las correspondientes notas aclaratorias a pie de página. La traducción de los términos filosóficos sigue en general los mismos criterios que utilicé en la edición de *El mundo como voluntad y representación* y en la de *Los dos problemas fundamentales de la ética*. El glosario que viene a continuación reproduce los más importantes. La traducción de otros términos más específicos de los diferentes ensayos se detalla y aclara dentro del texto.

He mantenido los numerosos textos en idioma extranjero citados por Schopenhauer y he corregido las muchas faltas de acentua-

ción y espíritus que presentan las citas en griego. La traducción de dichos textos, realizada por mí a partir del idioma original, aparece a pie de página y entre corchetes. En los casos aislados en que el propio Schopenhauer ha traducido los textos al alemán, las traducciones aparecen sin corchetes. También he incluido las referencias de los textos citados, para cuya localización me he servido del apéndice que ofrece Hübscher en el último volumen de su edición, así como de la edición de Deussen.

7. Glosario

afección sensorial: *Sinnesempfindung*

autoconciencia: *Selbstbewußtsein*

causa: *Ursache*

compasión: *Mitleid*

concepto: *Begriff*

conciencia: *Bewußtsein*

contingente/casual: *zufällig*

cosa en sí: *Ding an sich*

derecho: *Recht*

efecto: *Wirkung*

entendimiento: *Verstand*. Schopenhauer utiliza este término exclusivamente para referirse a la facultad de la causalidad. Para referirse a la facultad de conocimiento en general, utiliza el término *Intellekt*.

esencia: *Wesen*

espíritu: *Geist*

existencia: *Dasein / Existenz*

experiencia: *Erfahrung*

fenómeno: *Erscheinung*

genio: *Genie*. En el doble sentido de genialidad y sujeto genial que tiene también en alemán.

impresión: *Eindruck*

injusticia: *Unrecht*

instinto: *Instinkt*

intelecto: *Intellekt*. Véase «entendimiento».

intuición: *Anschauung*

juicio (como facultad): *Urteilkraft*. En casos de posible confusión con *Urteil* se escribe con mayúscula.

juicio: *Urteil*

justicia: *Gerechtigkeit / Recht*

materia: *Materie*. Principalmente en el sentido estricto de materia prima o sin forma.

materia: *Stoff*. En el sentido de materia determinada o con forma, equivalente también a sustancia, que en Schopenhauer solo es material.

necesario: *notwendig*
necesidad: *Notwendigkeit*
objeto: *Objekt* (normalmente en correlación con *Subjekt* o en sentido estrictamente cognoscitivo), *Gegenstand*
percepción: *Wahrnehmung*
principio de razón (suficiente): *Satz vom (zureichenden) Grunde*
razón (como facultad): *Vernunft*. En casos de posible confusión con *Grund* se escribe con mayúscula.
razón: *Grund*
realidad: *Realität* (normalmente en correlación con *ideal / Idealität*), *Wirklichkeit*
receptividad: *Empfänglichkeit*
reflexión: *Besonnenheit / Besinnung / Reflexion / Überlegung*
representación: *Vorstellung*
sensación: *Empfindung*
sensibilidad: *Sinnlichkeit*
ser: *Wesen / Sein*
sonámbulo/a: *Somnambule*. El sustantivo alemán es femenino, por lo que su uso no especifica si se trata de un varón o de una mujer. En consecuencia, se traduce siempre en masculino, salvo que en el texto haya constancia de lo contrario.
sufrimiento: *Leiden*
sujeto: *Subjekt*
sustancia: *Substanz / Stoff*
virtud: *Tugend*
voluntad: *Wille*

8. In memoriam

Durante el tiempo que he dedicado a la edición de este volumen ha fallecido, de forma inesperada y prematura, mi hermano Juan. A él quiero dedicarle este trabajo, en la certeza de que, en palabras de Schopenhauer (aunque no en su sentido), nuestro ser es imperecedero y volveremos a encontrarnos en un lugar mejor.

PARERGA
Y PARALIPÓMENA

Escritos filosóficos menores

por

Arthur Schopenhauer

Vitam impendere vero

[«Dedicar la vida a la verdad.»
Juvenal 4, 91]

Primer volumen

