



Ornithorhynchus Paradoxus: la recepción de la filosofía de Arthur Schopenhauer entre 1818 y 1848

Héctor del Estal Sánchez¹

Recibido: 02 de septiembre de 2016 / Aceptado: 23 de marzo de 2017

Resumen. Este trabajo pretende examinar la recepción de la filosofía de Arthur Schopenhauer en el período comprendido entre 1818 y 1848, y con ello contribuir a una desmitificación sobre la fortuna del pensamiento de este filósofo en estas tres décadas anteriores al comienzo de su fama. Para ello, tras ofrecer una imagen general del mito personal que ha marcado una buena parte de la tradición historiográfica y según el cual su filosofía habría sido silenciada o ignorada (1), presentaremos, mediante el análisis de las noticias que de ella dieron sus contemporáneos en reseñas, historias de la filosofía o enciclopedias, las cuatro líneas fundamentales de su recepción: una lectura que hizo hincapié en los rasgos orientales de su filosofía (2), una interpretación en clave idealista que acusaba una falta de originalidad en ella (3), una comunidad académica que la situaba en contra “del espíritu de la época” por el papel subalterno de la razón frente a la voluntad (4) y, por último, la aparición de sus primeros seguidores (5).

Palabras clave: Schopenhauer; recepción; orientalismo; idealismo; irracionalismo; escuela de Schopenhauer.

[en] *Ornithorhynchus Paradoxus*: The Reception of Arthur Schopenhauer between 1818 and 1848

Abstract. This essay intends to examine the reception of Arthur Schopenhauer’s philosophy in the period between 1818 and 1848, thereby contributing to a demythologization of the luck of the philosopher’s thought on these three decades prior to the beginning of his fame. In order to achieve this, after showing a general picture of the personal myth that has characterised a great part of the historiographic tradition according to which his philosophy would have been ignored or silenced (1), we will present the four key lines of his reception, through the analysis of the news that his contemporaries gave of his philosophy in reviews, manuals of history of philosophy, or encyclopedias. Those four key lines are: a reading of Schopenhauer’s philosophy that stressed on its oriental features (2), an interpretation in an idealistic key which placed a lack of originality in Schopenhauer’s philosophy (3), an academic community that placed it against “the spirit of the times” due to the secondary place of Reason against the Will (4) and finally, the emergence of the first followers of Schopenhauer’s philosophy (5).

Keywords: Schopenhauer; reception; orientalism; idealism; irrationalism; School of Schopenhauer.

Sumario. 1. ¿El Kaspar Hauser de la filosofía? Acerca de la primera recepción de Schopenhauer más allá del mito personal; 2. El orientalismo de Schopenhauer: un Buda en Occidente; 3. La falta de originalidad filosófica: Schopenhauer como repetidor de Fichte y Schelling; 4. Una filosofía contraria

¹ Universidad de Salamanca
hedesa@usal.es
ORCID: 0000-0003-0827-4076

al espíritu hegeliano: la inversión de papeles entre razón y voluntad; 5. Los primeros discípulos; 6. Conclusión; 7. Siglas utilizadas.

Cómo citar: del Estal Sánchez, H. (2018): “*Ornithorhynchus Paradoxus*: la recepción de la filosofía de Arthur Schopenhauer entre 1818 y 1848”, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (1), 127-156.

1. ¿El Kaspar Hauser de la filosofía? Acerca de la primera recepción de Schopenhauer más allá del mito personal

Una buena dosis de amor propio guió con acierto y espíritu premonitorio la pluma de Schopenhauer cuando anotó en el recto de la hoja de cortesía de su ejemplar de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* la siguiente sentencia extraída del vigésimo aforismo del *Oráculo Manual* de Baltasar Gracián: «Y si este no es su siglo, muchos otros lo seran [*sic.*]». Sin embargo, para la buena dicha del autor, el deseo que inspiró estas palabras no libres de amargura fue consumado a tiempo: el éxito literario, «la comedia de la fama» –en palabras del propio sabio de Frankfurt– llegó en la última década de su vida. Con la llegada del ansiado reconocimiento, la asunción de una cierta impostura acerca de las venturas y desventuras de su obra (ya *in nuce* en todos los prólogos a sus obras posteriores a 1818, en su correspondencia y en sus manuscritos) se convirtió en una constante de la historiografía sobre el autor: «Los profesores de filosofía han hecho conmigo como Luis XIV con su hermano gemelo, al que puso *la máscara de hierro* y lo encerró en la Bastilla» (HN IV.1, 291)².

Ya en el alba de su fama, al muy acertado retrato de Arthur Schopenhauer como un *outsider* de la filosofía académica se unió el relato de su camino al éxito como la lucha de un Kaspar Hauser injustamente silenciado –imagen y discurso muy del agrado del filósofo– y se inició, bajo la forma de la historiografía sobre el autor, la construcción del monumento futuro pronosticado en los *Versos desvergonzados*³, cuya piedra angular fue colocada en 1849 por Julius Frauenstädt con la publicación de *Stimmen über Arthur Schopenhauer*:

Es sabido que los grandes hombres en raras ocasiones son reconocidos por sus contemporáneos. Pero como todo lo que ocurre es necesario, así esto también. Distintos son los motivos que impiden a los contemporáneos reconocer a un grande que [con ellos] coexiste, a un maestro, a un genio. Sin embargo, todo esto se debe a los dos [motivos] siguientes: *maldad y estupidez*. A quien la estupidez, la incompetencia espiritual o estrechez de miras, no impide reconocer a un gran hombre; la maldad, la envidia, la

² Las obras, manuscritos y cartas de Arthur Schopenhauer se citarán siempre con siglas seguidas por la paginación en números arábigos para el cuerpo de la obra y en números romanos en minúscula para los prólogos e introducciones escritos por el propio Schopenhauer. En los casos que sea necesario, siguiendo inmediatamente a las siglas, se indicará el volumen de la obra en números romanos. Asimismo los párrafos y capítulos se indicarán con el símbolo § y la abreviatura *cap.* respectivamente. La relación de las siglas con sus obras correspondientes puede encontrarse en la bibliografía indicada al final del texto. Las traducciones de los textos, a no ser que se indique lo contrario en una nota a pie de página, son del autor del artículo.

³ Arthur Schopenhauer compuso unos versos durante su viaje de 1819 por Italia. El último de ellos rezaba: «La posteridad me erigirá un monumento» (HN III, 9; P II, 695). En: Schopenhauer, A.: *Parerga y Paralipómena* (Vol. II), trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta, 2009, p. 670.

vanidad se lo impide. A quien ésta no se lo impide, a quien así no le faltaría buena voluntad para reconocer a un grande, está obstaculizado de nuevo por su limitación o impotencia espiritual. Entre la gran masa del pueblo es común [esto] último; entre los colegas de profesión, por el contrario, el primer motivo [es] el que impide reconocer al gran hombre.⁴

Con este texto, más que con los prólogos redactados por Schopenhauer para sus obras, nace el mito, persistente hasta la actualidad, de Schopenhauer como genio absolutamente incomprendido y deliberadamente ignorado. Resulta sorprendente que, a día de hoy, aún conservemos esta imagen en la mayoría de los estudios sobre la recepción de Schopenhauer; más aún cuando el filósofo del pesimismo fue sin duda alguna, desde su aclamación como «Káiser de la filosofía alemana», uno de los pensadores europeos más influyentes desde la segunda mitad del siglo XIX hasta la Primera Guerra Mundial. Esto se debe fundamentalmente a que la inmensa mayoría de los estudios de la recepción de la obra del autor se ha centrado en su influencia sobre figuras individuales: en cualquier bibliografía más o menos extensa sobre el sabio de Frankfurt encontraremos con suma facilidad monografías y artículos que abordan la influencia de Schopenhauer sobre filósofos como Friedrich Nietzsche o Ludwig Wittgenstein, sobre literatos como Thomas Mann o sobre artistas como Richard Wagner⁵; sin embargo, más difícil nos resultará dar con estudios que traten con profundidad su recepción en el conjunto de los ambientes intelectuales de su tiempo, y mucho más si el período al que quisiéramos aproximarnos es el del presumido silencio sobre su obra⁶.

Si bien es verdad que no podemos negar que el destino inicial de la obra del filósofo del pesimismo fue el fracaso editorial, no es menos cierto que sería incorrecto afirmar que ésta pasara absolutamente inadvertida ante los ojos de sus contemporáneos o fuera silenciada por ellos. Podemos hablar de escasa repercusión, pero en modo alguno de absoluto silencio. Por ello, este trabajo pretende contribuir a la desmitificación del camino hacia la fama de Arthur Schopenhauer narrado por aquella tradición “monumental” iniciada por Julius Frauenstädt mediante el análisis de la recepción que se produjo de su filosofía en las tres décadas que abarcan desde la publicación de su obra magna en 1818 hasta la Revolución de Marzo de 1848.

Más que la de un genio, la imagen que el público filosófico tenía de Arthur Schopenhauer entre 1818 y 1848 era la de un *ornamento filosófico* y la de un *ecléctico* con una gran capacidad literaria. El calificativo de adorno, de curiosidad, lo recibió en 1840 de la mano de Karl Rosenkranz, quien en su *Geschichte der Kant'schen Philosophie* sitúa la filosofía de Schopenhauer junto a las de Fichte y Herbart como

⁴ Frauenstädt, J.: «Stimmen über Arthur Schopenhauer», en: *Blätter für literarische Unterhaltung*, II, 277 (1849), p. 1105.

⁵ Sobre este modo de tratar la recepción de Schopenhauer ha llamado recientemente la atención F. C. Beiser: *Weltschmerz. Pessimism in german philosophy, 1860-1900*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 15.

⁶ Entre los pocos estudios que abordan con un detalle suficiente la recepción de Schopenhauer en los años anteriores a su éxito editorial, hemos de resaltar fundamentalmente: Hübscher, A.: «Schopenhauer in der philosophischen Kritik», en: *Schopenhauer-Jahrbuch*, XLVII (1966), pp. 29-71 (a este período únicamente están dedicadas las páginas 29-41); Gebhardt, C.: *Schopenhauer und Brockhaus. Zur Zeitgeschichte der »Welt als Wille und Vorstellung«* (1929), Reimpr. Hamburgo, Severus Verlag, 2013, pp. 51-54, 60-77, 91-95; también: Hübscher, A.: *Denker gegen den Storm. Schopenhauer: Gestern-Heute-Morgen*, Bonn, Bouvier, 1982, pp. 186-191 y 224-238.

uno de los últimos «ornamentos de nuestra literatura filosófica»⁷ después de Kant. En contraste con este tono “diplomático” de Rosenkranz, de un modo más grosero y combativo se expresa Friedrich Wilhelm Carové⁸, bajo el pseudónimo de *Spiritus asper*⁹, en la reseña anónima publicada en los *Deutschen Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* en julio de 1841. En ella, a la anterior idea sobre el filósofo se uniría la de su naturaleza ecléctica como una suerte de cajón de sastre filosófico en el que tenía cabida cualquier doctrina ocurrente. En una contraofensiva en defensa de Hegel, quien tan duramente había sido atacado en *Sobre la voluntad en la naturaleza* y en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Carové presenta a Schopenhauer y su filosofía del siguiente modo:

Si el espíritu que en la comedia de Aristófanes vertió la solución cáustica de su ironía sobre las aberraciones del senescente mundo clásico y en Reineke de Voß parodió la degeneración de la Edad Media se encarnase por tercera vez para presentarnos los extraños engendros del moribundo tiempo de transición [actual] sirviéndose de máscaras animales, entonces el autor de los escritos aquí señalados debería aparecer sobre el escenario, dicho sea de paso, como un *ornithorhynchus paradoxus* con pico de pato y con un espolón cargado de veneno. Del mismo modo [que cuando se intenta catalogar] este producto, resultado de una fantasía creadora que tal vez se agota, con extremidades que parecen pertenecer al género aviar [y que] está sujeto, no obstante, a un modo de vida anfibio mientras que el resto de la figura corporal está dibujada según el contorno de la clase de los mamíferos; así se encuentra uno en la lectura de los escritos schopenhauerianos si intenta alternativamente adscribir a su autor ora a los idealistas ora a los materialistas, o bien a los dualistas.¹⁰

Así Schopenhauer apareció en este período como un raro “especimen”, como un *capriccio* filosófico ecléctico que aunaba diversos rasgos de las filosofías de Kant, Fichte o Schelling con elementos de la mística de Böhme, las ciencias naturales o las religiones orientales. Esta primera recepción, caracterizada por una escasa y discreta

⁷ Rosenkranz, K.: *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, Leipzig, Leopold Voss, 1840, p. 481.

⁸ Friedrich Wilhelm Carové (1789-1852), proveniente de una familia comerciante italiana, fue un pensador católico, jurista y filósofo de la religión que entró en contacto con la filosofía de Hegel y también con la *Naturphilosophie* de Jakob Friedrich Fries en la Universidad de Heidelberg. En 1817 fue docente en Heidelberg y Freiburg, y en 1819 en Breslau. Durante este espacio de tiempo promovió y patrocinó las asociaciones estudiantiles. Tras una breve ocupación en la gestión de la *Rhein-Oktroi* en 1823, regresó a Heidelberg. Sus escritos filosóficos, enfocados fundamentalmente a la reconciliación de catolicismo y filosofía, estaban en muchas ocasiones entrelazados con sus aspiraciones políticas. El punto más álgido de su carrera política fue su asistencia al *Vorparlament* de Frankfurt (1848); y el final de la misma la obtención del puesto de vicepresidente en el primer congreso de paz parisiense (1851).

⁹ Carové decidió usar este pseudónimo para responder a un artículo titulado «Jüngstes Gericht über Hegel'sche Philosophie» aparecido en el segundo número del *Der Pilot, allgemeine Revue der einheimischen und ausländischen Literatur- und Völkerzustände* (mayo de 1841, pp. 283-285), firmado bajo el pseudónimo de *Spiritus lenis* [por Theodor Mundt]. En él, Schopenhauer es celebrado como el definitivo erradicador de la filosofía hegeliana (Cfr. Invernizzi, F.: *Il pesimismo tedesco dell'Ottocento. Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*, Florencia, La Nuova Italia, 1994, p. 50) y es definido como «el más grande filósofo de la actualidad» (GBr, 197), según recoge el propio Schopenhauer en una carta dirigida a la editorial Brockhaus fechada el 17 de mayo de 1843. Posteriormente, Schopenhauer se mostró especialmente irritado con Carové, con quien había mantenido una relación amistosa, cuando descubrió que este católico hegeliano era el autor de la reseña (Cfr. GBr, 347 y 349).

¹⁰ *Spiritus asper* [Carové, F. W.]: «1. Ueber den Willen in der Natur. 2. Die beiden Grundprobleme der Ethik», en: *Deutsche Jahrbücher der Wissenschaft und Kunst*, IV, 8-13 (10-16 de julio de 1841), p. 29.

repercusión en el panorama filosófico, y de la que resultaron estos dos calificativos, la conforman cuatro líneas fundamentales que hemos de analizar si queremos presentar una historia de la recepción de la filosofía de Arthur Schopenhauer libre de mitificaciones.

La primera de estas líneas de recepción de la filosofía de Schopenhauer estaría representada por aquellos que, como Köppen, hicieron hincapié en el *elemento oriental de su filosofía*. La segunda, que tiene por principal representante a Herbart como un fiero detractor de la filosofía del sabio de Frankfurt, se esforzaría fundamentalmente en resaltar las afinidades que la filosofía de Schopenhauer mantenía con los filósofos del idealismo alemán y, como consecuencia de ello, su *falta de originalidad filosófica*. La tercera de estas líneas, más allá de las críticas de hegelianos como Carové o Moritz Carrière dirigidas contra el filósofo del pesimismo por su desprecio hacia Hegel ¹¹, estaría centrada en poner de manifiesto la inversión de los papeles entre voluntad y razón que situaba la filosofía de Schopenhauer en las antípodas de la de Hegel y en contra del “espíritu de la época”. Frente a estas tres líneas de recepción de la filosofía del sabio de Frankfurt, las cuales determinaron la suerte de su obra en este período, se encuentra, por último, una cuarta línea: la de los primeros discípulos surgidos al final de este período y que en los años posteriores centrarían sus esfuerzos en difundir las enseñanzas del maestro y defenderlo de las críticas de sus adversarios.

2. El orientalismo de Schopenhauer: un Buda en Occidente

Tras el regreso de su primer viaje a Italia, con la reciente aparición de *El mundo como voluntad y representación* y con la dolorosamente decepcionante experiencia docente en la Universidad de Berlín, Schopenhauer escribió con orgullo, pero también con resignación, lo siguiente:

Quien entiende un gran pensamiento vive, en el momento de su concepción misma, no solo *para* toda generación futura; sino también *con* ella: siente en ese momento la relación entre su existencia y la de aquella. Siente la dilatación de su existencia, la cual se extiende a través de siglos: vive *con* la posteridad en la misma medida que vive *para* ella. Para él su propio individuo y sus contemporáneos se hacen entonces infinitamente pequeños. (HN III, 34)

No hace falta recordar aquí el fracaso inicial ni el mal negocio que supuso para F. A. Brockhaus la primera edición de la obra capital de Schopenhauer. Más conveniente e interesante sería, sin embargo, llamar la atención sobre la *dificultad* inicial que presenta esta obra. Esta dificultad no obedecía a su prosa ni tampoco –o al menos no en gran medida– a su sistema teórico de conjunto, sino a ciertas ideas que constituyen, por utilizar una expresión de Clement Rosset, *la inactualidad de Schopenhauer* ¹². El propio Arthur era consciente de ello parcialmente y así se lo hacía saber a su editor:

¹¹ Cfr. Carrière, M.: «Geschichte der Kantischen Philosophie. Von Karl Rosenkranz. gr. 8. Leipzig, 1840. Leopold Voß», en: *Deutsche Jahrbucher für Wissenschaft und Kunst*, IV, 87 (11 de octubre de 1841), p. 345; *Spiritus asper* [Carové, F. W.]: *Op. Cit.* pp. 34 y 37.

¹² Cfr. Rosset, C.: *Escritos sobre Schopenhauer*, Valencia, Pre-Textos, 2005, p. 67.

[...] 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. Sin embargo [...] [c]onfío, pues, en superar airoosamente la censura; por lo demás no conozco con seguridad cuáles son los principios en los que se fundamenta ni acierto a comprender cómo interpretarán esos señores ciertas cosas. [...] Pero creo que en el peor de los casos, usted podría hacer imprimir el libro en Jena o en Merseburg, aunque no creo que haya que llegar hasta *ese* extremo. Por lo demás, como sabe, para un libro, una prohibición no es precisamente una desgracia. (GBr, 31 y s.)¹³

Además, Schopenhauer está seguro de cuál será la parte más problemática de su obra: «Aunque los tres primeros libros pasen la censura en Leipzig, es necesario que esto sea así en Altenburg, pues precisamente el libro cuarto y el apéndice contienen los que podrían ser los pasajes desagradables para la clerecía, pero justamente son esos pasajes los que exponen con claridad el propósito del conjunto» (GBr, 37)¹⁴.

Precisamente en el libro cuarto encontramos el primero de los elementos que sitúan a Schopenhauer «no sólo en contra, sino fuera por completo del movimiento intelectual de su época»¹⁵: la afinidad existente –ensalzada y puesta de manifiesto por el propio filósofo– entre la ética de la *noluntas* y las religiones brahmánica y budista. De entre todos los grandes sistemas elaborados en su tiempo, el de Schopenhauer fue en efecto el primero que puso en concordancia las doctrinas de estas religiones con su filosofía, además de integrarlas en ella como una parte fundamental de la misma¹⁶. La importancia de esta novedad a la hora de abordar el problema de la recepción de la filosofía de Schopenhauer se pone de manifiesto al comprobar la imagen europea y, de un modo más concreto, alemana del budismo a comienzos del siglo XIX. Si bien es cierto que éste no es el lugar para realizar un estudio detallado de la recepción del budismo en Europa¹⁷, sí que podemos dibujar aquí algunos trazos indispensables para comprender la relación que ésta guarda con la de Schopenhauer.

El punto de partida que tomaremos para comprender la imagen del budismo en Europa lo constituye la segunda y ampliada edición del *Dictionnaire historique et critique* de 1702 escrito por Pierre Bayle por ser éste el texto en el que se dan cita los tópicos y tradiciones de esta recepción. En él confluyen, por una parte, la corriente sino-japonesa de informes y discusiones sobre el budismo zen y sobre el confucianismo que empiezan a llegar a Occidente con las misiones jesuíticas del siglo XVI; y por otra, la corriente indo-persa que se desarrolla en el XVII con el

¹³ Carta a F. A. Brockhaus del 3 de abril de 1818. En: Schopenhauer, A.: *Epistolario de Weimar*, trad. Luis Fernando Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 1999, p. 229. Para una imagen general del intercambio epistolar entre autor y editor en torno al problema de la censura, véase: Estermann, A.: *Schopenhauers Kampf um sein Werk. Der Philosoph und seine Verleger*, Frankfurt am Main/Leipzig, Insel, 2005, pp. 37 y ss.

¹⁴ Carta a F. A. Brockhaus del 11 de julio de 1818. En: Schopenhauer, A.: *Cartas desde la obstinación*, trad. Eduardo Charpenel Elorduy, México, Los libros de Homero, 2008, p. 54.

¹⁵ Rosset, C.: *Op. Cit.* p. 67.

¹⁶ Cfr. Kofler, M.: «Vorwort», en: Kofler, M. (Ed.): *Schopenhauer und die Philosophien Asiens*, Weisbaden, Harrassowitz Verlag, 2008, p. 7.

¹⁷ A este respecto resulta de gran interés, tanto por su claridad como por su rigor y profundidad, el estudio histórico llevado a cabo por Urs App sobre la “invención” de la imagen del budismo en Occidente: *The Cult of Emptiness. The Western Discovery of Buddhist Thought and the Invention of Oriental Philosophy*, Rorschach/Tokio, University Media, 2012. También la introducción de Ludger Lütkehaus que precede a una cuidada selección de textos en la que se aborda la visión de distintos filósofos alemanes sobre el brahmanismo y budismo en los siglos XVIII y XIX: «Einleitung», en: Lütkehaus, L. (Ed.): *Nirwana in Deutschland. Von Leibniz bis Schopenhauer*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 2004, pp. 9-56.

descubrimiento de los *Upanishads* brahmánicos¹⁸. En este recorrido de casi dos siglos que llega hasta el *Dictionnaire* de Bayle, ya se han formado los dos tópicos fundamentales que conformaron la imagen europea de las filosofías y religiones orientales hasta el siglo XIX. En primer lugar, la idea de una “filosofía pan-asiática” que abarcaría desde Persia hasta China y Japón se expresa en una de las notas del artículo sobre Spinoza del Diccionario: «[...] el spinozismo no es sino un método particular de explicar un dogma [el de la sustancia única] de gran circulación en las Indias»¹⁹. Con ello no sólo se adquirió una visión confusa de las religiones de Oriente, sino que además se conformó una imagen de las mismas como una especie de “proto-spinozismo”²⁰. En segundo lugar y favorecida por esa vinculación con Spinoza, la idea de que la religión budista era una doctrina *panteísta, nihilista, quietista* y, en consecuencia, *atea*²¹ se afianzó y se expandió con mayor fuerza.

Estos rasgos recogidos por Pierre Bayle en el *Dictionnaire* tuvieron una gran repercusión en el ámbito germano del siglo XVIII y XIX: por ejemplo, Leibniz y Kant, lectores de la obra del francés, dejan traslucir en sus obras esta tétada de conceptos ligados al budismo²². Algo similar ocurre con Herder²³ y también con su discípulo Friedrich Majer²⁴ –quien iniciase en «las antigüedades de la India» a Schopenhauer²⁵– a pesar de los juicios más benevolentes que este último desarrolla como continuador del trabajo de su maestro en las investigaciones sobre la cuna de la civilización y en la búsqueda romántica de la *Urreligion*.

Esta imagen negativa de las religiones orientales, y en especial del budismo, llega incluso a uno de los conocedores de primera mano del sánscrito y portavoz del *renacimiento oriental*²⁶ en la Alemania romántica del XIX: Friedrich Schlegel. Su obra

¹⁸ Cfr. App, U.: *The Cult of Emptiness... Op. Cit.* p. 186.

¹⁹ Bayle, P.: *Escritos sobre Spinoza y el spinozismo*, trad. Pedro Lomba Falcón, Madrid, Trotta, 2010, p. 49.

²⁰ Un ejemplo del alcance de esta visión de las religiones orientales formada a finales del siglo XVII lo encontramos en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel. Vid. infra, nota 31.

²¹ Sobre el panteísmo de las religiones orientales, Bayle recoge en el artículo dedicado a Spinoza el parecer expuesto por el médico y filósofo natural François Bernier (1625-1688) en *Suite des Mémoires sur l'Empire du grand Mongol* (1672) (Cfr. Bayle, P.: *Op. Cit.* p. 49). Citando al mismo autor y apoyándose en la obra *Confucius sinarum philosophus sive scientia sinensis* (1687) de los jesuitas P. Intorcetta, Ch. Herdrich, F. Rougemont y Ph. Couplet, Pierre Bayle expresa también el carácter nihilista del budismo (Cfr. Bayle, P.: *Op. Cit.* pp. 49 y s.; 52) y la relación que guarda tal carácter con el quietismo (Cfr. *Ibidem*, pp. 53 y s.). De este conjunto de rasgos, en especial de la conjunción entre nihilismo y quietismo, se califica finalmente al budismo como ateo (Cfr. *Ibidem*, p. 52).

²² Leibniz, en el §10 de la *Teodicea* (Cfr. Leibniz, W. G.: *Obras filosóficas y científicas. Vol. X. Ensayos de teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, trad. Tomás Guillén Vera, Granada, Comares, 2012, p. 43); Kant, en el escrito *Das Ende aller Dinge* de 1795 (Cfr. Kant, I.: «El fin de todas las cosas», en: Kant, I.: *Filosofía de la historia. Qué es Ilustración*, trad. Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa, La Plata, Terramar, 2004, p. 144 y s.).

²³ Cfr. Herder, J. G.: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, trad. José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1959, pp. 343 y s.; y 345. Con una relativa mayor suavidad trata la religión brahmánica; aunque arremete contra el sistema de castas establecido por los brahmanes (Cfr. *Ibidem*, pp. 350 y s.).

²⁴ Cfr. Majer, F.: *Allgemeines Mythologisches Lexicon aus Original-Quellen bearbeitet. Erste Abtheilung. Zweiter Band*, Weimar, Verlag des Landes-Industrie-Comptoirs, 1804, p. 103.

²⁵ En una carta dirigida a Johann Eduard Erdmann, fechada el 9 de abril de 1851, Schopenhauer comenta lo siguiente de su estancia en Weimar durante el invierno de 1813: «[...] el orientalista Friedrich Majer me introdujo, sin [habérselo] solicitado, en la antigüedad india; lo cual ha sido una influencia esencial para mí» (GBR, 261). A este respecto resulta de especial interés: App, U.: «Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought», en: *Schopenhauer-Jahrbuch*, LXXXVII (2006), pp. 35-76. Allí se discute el papel e influencia reales de Friedrich Majer sobre los elementos orientales de la filosofía de Schopenhauer.

²⁶ El propio Schopenhauer expresa desiderativamente la idea de este nuevo renacimiento en WWV I, xii.

Ueber die Sprache und Weisheit der Indier. Ein Beitrag der Alterthumskunde. Nebst metrischen Übersetzungen indischer Gedichte (1808), que coincide temporalmente con su conversión al catolicismo, representa al mismo tiempo un escrito de éxito y renombre en relación con el estudio de Oriente, y un ejemplo de la «Restauración catolizante»²⁷. Aunque allí se abogue por una comunión entre Europa y Asia como un todo insoluble, la imagen heredada del budismo persiste como una doctrina de la Nada²⁸.

En los años posteriores a la publicación de *El mundo como voluntad y representación*, encontramos a un Hegel “rabiosamente indófono” –en palabras de Lütkehaus²⁹– en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. El exitoso profesor de la Universidad de Berlín dictó por primera vez en el semestre de invierno de 1824-25³⁰ el apéndice titulado «El principio mongol», donde figura de nuevo la totalidad de los tópicos sobre el budismo, esta vez, con el aditamento de ser considerado como un estadio inferior, ingenuo, abstracto e inmediato de la evolución del Espíritu³¹. Por lo tanto, no debe resultar sorprendente que, justamente en el año 1825, cuando aparece la más benevolente y laudatoria –aunque sumamente breve– de las reseñas publicadas hasta la fecha de *El mundo como voluntad y representación*, la escrita por Jean-Paul en el segundo volumen de *Kleine Bücherschau*, esta valoración negativa persista. El poeta, reseñando esta «obra filosófica genial, audaz, repleta de perspicacia y profundidad», dice que puede «elogiar el libro, pero no suscribirlo»; y no deja pasar por alto que sus resultados «se pierden con frecuencia en un fohísmo inmóvil y en el quietismo»³². A este respecto, y a propósito del primer libro aparecido contra su magna obra, el propio Schopenhauer señaló años más tarde, en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, lo siguiente:

Finalmente, en lo concerniente a la paradoja que ha sido reprochada a los resultados ascéticos de mi ética, que disgustaron incluso a Jean-Paul, juez por lo demás muy favorable, a causa de los cuales también el Sr. Rätze (que no sabía que el único método aplicable en contra de mí es el del silencio) se vio obligado en 1820 a escribir un bienintencionado libro contra mí³³, y que desde entonces han sido el tema permanente de crítica a mi

²⁷ Cfr. Lütkehaus, L.: «Einleitung», en: Lütkehaus, L. (Ed.): *Op. Cit.* p. 29 y s.

²⁸ Cfr. Schlegel, F.: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe. Bd. VIII: Studien zur Philosophie und Theologie*, München, Verlag Ferdinand Schöningh, 1975, p. 243.

²⁹ Cfr. Lütkehaus, L.: «Einleitung», en: Lütkehaus, L. (Ed.): *Op. Cit.* p. 39.

³⁰ Cfr. App, U.: «The Tibet of the Philosophers. Kant, Hegel and Schopenhauer», en: Esposito, M. (Ed.): *Images of Tibet in 19th and 20th Centuries* (Vol. I), Paris, EFEO, 2008, p. 35n.

³¹ Cfr. Hegel, G. F. W.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. José Gaos, Madrid, Alianza, 2001, pp. 264 y s.. Resulta significativo que precisamente a partir de 1825 se empezaran a relacionar estos tópicos sobre las religiones orientales con la filosofía de Schopenhauer.

³² Jean-Paul: *Kleine Bücherschau. Gesammelte Vorreden und Rezensionen, nebst einer Kleinen Nachschule zur ästhetischen Vorschule* (Vol. II), Breslau, Josef Max und Komp, 1825, p. 203n.

³³ Schopenhauer se refiere al libro de Johann Gottlieb Rätze (1760-1839), docente en el Gymnasium de Zittau, titulado *Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus eigener Kraft vermag, und was er nicht vermag. Mit Rücksicht auf die Schopenhauerische Schrift: Die Welt als Wille und Vorstellung* (Leipzig, C. H. F. Hartmann, 1820). La posición general que sostiene Rätze en el escrito queda claramente reflejada ya en el prólogo: «Para nosotros el Evangelio es la fuente fidedigna de la sabiduría divina, de santificación y bienaventuranza; del cual no permitimos dejarnos extraviar por ninguna filosofía de la mortificación de la voluntad» (p. xi). Sin embargo, las críticas de Rätze referentes a la relación de Schopenhauer con las religiones orientales no se basa en la valoración negativa de las mismas que hemos expuesto. Para este teólogo luterano, el ascetismo schopenhaueriano no se encuentra en concordancia con las religiones cristiana, brahmánica y budista; sino que muestra, más bien, un carácter profundamente arreligioso: «¿No existe acaso una gran

filosofía; ruego que se considere que tal cosa solo puede tildarse de paradójica en el rincón noroccidental del Viejo Continente y más aún aquí, solo en tierras protestantes; por el contrario, en la totalidad del vasto Asia [...] [tal crítica] habría de temer [recibir] el reproche de trivialidad. Consuélome pues, con que mi ética es completamente ortodoxa respecto a los Upanishads de los santos Vedas, como también a la religión universal de Buddha, y con que no se encuentra en contradicción con el genuino y auténtico cristianismo. Estoy blindado contra todas las demás acusaciones de herejía y llevo puesta una triple armadura bronceína sobre el pecho. (N, 144 y s.).

Este breve alegato no evitaría posteriores críticas a este respecto: con la aparición de la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación* Friedrich Köppen³⁴ escribe una reseña, publicada en *Blätter für literarische Unterhaltung* en octubre de 1845, donde hace notar que «[a] través de toda la obra en cuestión domina una repugnancia antiteísta contra el teísmo y una aversión por la reflexión sobre las creaciones, providencia, sabiduría y amor divinos; así como por el optimismo que de ellos se desprende»; y añade: «Presumiblemente, la inclinación hindú del autor une su voz al proverbio indio: “Mantenerse de pie es mejor que caminar; estar sentado, mejor que mantenerse de pie; estar tumbado, mejor que estar sentado; y lo mejor de todo es la muerte”»³⁵. Con ello, Köppen viene a señalar que el sentido místico en relación al problema de la salvación mediante el ascetismo que Schopenhauer adscribe a todas las religiones (a excepción del judaísmo) y también a su propia metafísica «[...] ha [sido] perseguido hasta el extremo –hasta la Nada budista– [hasta] la desmesura oriental» y le ha llevado a «tilda[r] de irracional la posición occidental respecto de la voluntad [...]»³⁶.

También en la exposición que Joseph Hillebrand hace de la filosofía de Schopenhauer en el tercer volumen de *Die deutsche Nationalliteratur seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts, besonders seit Lessing, bis auf die Gegenwart* (1846), se muestra lo problemático o incómodo que resulta para la época la integración del pensamiento oriental en la obra del filósofo del pesimismo: «El

diferencia entre el desprecio por el mundo y la mortificación de la voluntad *schopenhauerianos* y aquellos de los *santos cristianos e indios*? A pesar de todo, estos [últimos] tuvieron, en el caso de sus actos expiatorios [*Büßungen*], una *tendencia religiosa* y esperaban una abundante recompensa en bienes celestiales a cambio de sus privaciones terrenas [...]. Sin embargo, la mortificación de la voluntad de *Schopenhauer no tiene tendencia religiosa alguna* [...]» (p. 14n y s.). En la obra se declara que la filosofía schopenhaueriana, en especial su exposición de la voluntad, «tiene una sádica influencia sobre la *libertad*, la *virtud* y la *religión*; pues la idea de *considerar el mundo como voluntad y representación* puede albergar verdad o no, pero la mayoría de sus consecuencias morales que [Schopenhauer] deriva de su exposición de la voluntad han de rechazarse como algo incorrecto y sádico» (p. 15).

³⁴ Friedrich Köppen (1775-1858) estudió teología en Jena, fue predicador en Bremen y profesor de filosofía en la Universidad de Landhut desde 1807 hasta 1826. En ese año se trasladó a la Universidad de München donde trabajó hasta 1845. Este predicador evangelista mantuvo una estrecha relación de amistad con F. H. Jacobi y fue partidario de la *Glaubensphilosophie*.

³⁵ Köppen, F.: «Die Welt als Wille und Vorstellung. Von Arthur Schopenhauer. Zweite Auflage. Zwei Bände. Leipzig, Brockhaus. 1844. Gr. 8. 5 Thlr. 10 Ngr.», en: *Blätter für literarische Unterhaltung*, II, 278-281 (5-8 de octubre de 1845), p. 1126. A esto también añade que el rechazo schopenhaueriano del panteísmo en favor de la doctrina del “*Ἐν καὶ Πᾶν* no es otra cosa que un «[...] mero intercambio de nombres [...] –[pues] no cambia la esencia de la doctrina» (p. 1125). Con ello Köppen acusa a Schopenhauer de panteísta y, por lo tanto, de ateo (*id est*, antiteísta). De este modo se pone de manifiesto, al margen de todo lo que pudiera desprenderse de la teoría de la voluntad schopenhaueriana, la estrecha vinculación que todavía existe en este período entre panteísmo, ateísmo y budismo.

³⁶ *Ibidem*, p. 1122.

idealismo fichteano» –puede leerse allí– «conforma el suelo sobre el que se mueve su pensamiento, el cual, sin embargo, se convierte tranquilamente en un realismo spinozista y se extravía inadvertidamente en fantasías orientales para llegar hasta el punto de vista hindú»³⁷.

No sería hasta el tardío éxito de Schopenhauer, y en gran medida gracias a él, cuando la imagen del budismo y de las religiones orientales cambiase en el país germano³⁸.

3. La falta de originalidad filosófica: Schopenhauer como repetidor de Fichte y Schelling

Junto a esta interpretación en clave *orientalista* de la filosofía de Schopenhauer nos encontramos con otra valoración común entre los primeros recensores de *El mundo como voluntad y representación* que determinó su suerte inicial: la opinión de su casi absoluta *falta de originalidad filosófica*. Los distintos autores se movían entre dos consideraciones no necesariamente excluyentes: por una parte, apreciaban la obra únicamente como la «enésima contribución al debate sobre Kant»³⁹ haciendo notar su gran afinidad con el filósofo de Königsberg; por otra, cuestionaban que el escrito diese siquiera un paso más allá de las filosofías de Fichte o Schelling. Juicio este que, incluso en las reseñas de la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación* o de obras como *Sobre la voluntad en la naturaleza*, vertebraría una buena parte de las críticas al pensamiento del sabio de Frankfurt.

El principal representante de esta lectura en clave *idealista* sobre la recién aparecida obra de Schopenhauer fue Johann Friedrich Herbart. En su reseña de *El mundo como voluntad y representación*, escrita a petición del propio Brockhaus⁴⁰ y publicada bajo las siglas E. G. Z. en el tercer número de la revista *Hermes oder kritisches Jahrbuch der Literatur* del año 1820, el libro de Schopenhauer es valorado como un buen «ejercicio de pensamiento» para el lector; a quien, sin embargo, se advierte «que esta novísima filosofía ideal-spinozista es errónea en todas sus expresiones [*Wendungen*] y exposiciones, y permanece en todo momento en el error»⁴¹. El primer juicio sobre el autor es claro:

³⁷ Hillebrand, J.: *Die deutsche Nationalliteratur seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts, besonders seit Lessing, bis auf die Gegenwart, historisch und ästhetisch-kritisch dargestellt* (Vol. III), Hamburg und Gotha, Friedrich und Andreas Parthes, 1846, p. 385.

Recuérdese que Joseph Hillebrand (1788-1871) estudió filología clásica y lenguas orientales en la Universidad de Göttingen, en 1816 fue profesor en la Universidad de Heidelberg y en 1822 consiguió el puesto de profesor de filosofía en la Universidad de Gießen, así como el de director del Gymnasium en la misma ciudad. A partir de 1847 ejerció como político, inclinándose por el pensamiento liberal, en la cámara de Hessen y en la de Mainz hasta 1850. En su producción intelectual se encuentran títulos de estética, lógica, filosofía, literatura y pedagogía. Su pensamiento estuvo fuertemente influenciado por las filosofías de Leibniz, Jacobi y Hegel.

³⁸ Cfr. Baumann, N.: «Europa», en: Buswell, R. E. Jr. (Ed.): *Encyclopedia of Buddhism* (Vol. I), New York, Thompson Gale, 2004, pp. 266-268.

³⁹ Segala, M.: *Schopenhauer, la filosofía, le scienze*, Pisa, Edizioni della normale, 2001, p. 33n.

⁴⁰ Cfr. Gebhardt, C.: *Op. Cit.* p. 54.

⁴¹ E. G. Z. [Herbart, J. F.]: «Die Welt als Wille und Vorstellung: vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält von Arthur Schopenhauer. Leipzig, bei F. A. Brockhaus. 1819. (3 Thlr.)», en: *Hermes oder kritisches Jahrbuch der Literatur*, VII, 3 (1820), p. 149.

El Sr. Schopenhauer pertenece a aquella clase [de filósofos] que desde las postrimerías de la filosofía kantiana se esfuerza por mejorar la misma conforme a su propio espíritu al mismo tiempo que se aleja cada vez más de sus teoremas. Entre ellos, Reinhold es el primero; Fichte, el más profundo; Schelling, el omniabarcante [*umfassendste*]; pero Schopenhauer es el más claro, el más hábil y el mejor comunicador.⁴²

Herbart, que en la preparación de la reseña no había dejado de leer *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* ni *Sobre la visión y los colores*, critica la «sobrevaloración de Kant y Platón», así como también los duros ataques que el joven filósofo dirige a sus predecesores directos, especialmente a Fichte; más aún cuando «el título *El mundo como representación y voluntad [sic.]* [es] tan conveniente [a éste último] que el recensor creería que se las tiene que ver con un fichteano»⁴³. Herbart considera que hubiese sido más conveniente para el filósofo dejar de lado las consideraciones «ingratas» vertidas sobre Fichte y Schelling, pues, para empezar, la obra es una repetición del primero. Por una parte, señala que el comienzo subjetivo (que Schopenhauer haya colocado en el sujeto de la representación el punto de partida de su filosofía) supone tan solo «[...] el comienzo de su semejanza con Fichte»⁴⁴, ya que, por otra parte, el concepto de voluntad schopenhaueriano no sería, en realidad, otra cosa que un desarrollo de algunos pasajes de *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798)⁴⁵. Por ello afirma: «Fichte [...] compone de voluntad e inteligencia su Yo —es decir, la esencia originaria del mundo, *el fundamento originario de todos los individuos—*; tal como [lo hace] el Sr. Schopenhauer, que en los resultados [de esta consideración] coincide con él»⁴⁶. La diferencia entre ambos, señala Herbart, es únicamente que Arthur Schopenhauer llega a la voluntad como esencia del hombre y del mundo «con un solo salto», mientras que Fichte ha debido recorrer un largo camino.

Johann Friedrich Herbart advierte también que la teoría de las Ideas schopenhaueriana es deudora de Schelling: «No podemos comprometernos ahora a someter a juicio de un modo más extenso la filosofía de la naturaleza y del arte, las cuales el Sr. Schopenhauer deriva del batiburrillo [*Gemenge*]» que supone la «mezcla [schellinguiana] del platonismo con las doctrinas fichteanas y spinozistas»⁴⁷. Así, se configura una imagen de Schopenhauer como un recopilador:

El recensor sabe [que] no [existe] de hecho ningún otro libro escrito en el espíritu de la filosofía moderna más conveniente para los aficionados a estos estudios que, sin embargo, no pueden abrirse paso a través de las oscuridades de Fichte y Schelling. Y [a] quien ha

⁴² E.G.Z. [Herbart, J. F.]: *Op. Cit.* p. 132. También del mismo modo valora *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*: «[...] por desgracia [la obra] se encuentra embotada por el kantismo [...]. Sensibilidad, entendimiento [y] razón son las quimeras de una falsa psicología» (p. 133). También, en referencia a *Sobre la visión y los colores*, en especial al §1, dice no sin ironía: «Por lo demás, el recensor le solicitaría pues [al lector] que leyese el citado pasaje [F, §1] una vez más con especial atención, y que antes de nada reflexionase sobre la asombrosa “prontitud” con la que la teoría kantiana del autor se hace cabida en el niño, al equiparlo de antemano completamente [con los *a priori*] del tiempo, del espacio y de la causalidad [...]» (p. 135)

⁴³ *Ibidem*, p. 135.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 140.

⁴⁵ Obra que, en efecto, Schopenhauer leería y anotaría con atención. Para ello, véase: HN II, 347-352 y HN V, 53-55.

⁴⁶ E.G.Z. [Herbart, J. F.]: *Op. Cit.* p. 141.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 144

superado precisamente estas oscuridades, le será más querida la imagen reunida en el claro espejo de Schopenhauer, liberada de la individualidad de sus predecesores [...]»⁴⁸.

En lo relativo a este aspecto, las dos primeras reseñas que aparecieron de la obra de Schopenhauer y que precedieron a la de Herbart se mueven en esta misma línea interpretativa. La primera de ellas, escrita por Friedrich Ast y publicada bajo la sigla A⁴⁹ en el sexto volumen de los *Jahrbücher der Litteratur* de 1819 (Viena), deja entrever la similitud del escrito con la filosofía de Schelling, aunque sin relacionarlo directamente con ella: Ast ve en la unidad indisoluble entre sujeto y objeto fijada por Schopenhauer en el ámbito de la representación una suerte de continuación de la filosofía *esotérica* iniciada por Bruno y Spinoza, caracterizada por partir en sus indagaciones desde la profunda unidad de la vida y contrapuesta a una filosofía *exotérica* que establece muros infranqueables entre los pares opuestos de sujeto y objeto, naturaleza y espíritu, etc.⁵⁰. De este modo Friedrich Ast, platónico y ferviente entusiasta de la filosofía de la identidad schellinguiana, trataría de acercar la recién aparecida obra de Schopenhauer a su autor predilecto situándose así en una postura más benevolente que beligerante con la misma. La segunda reseña, escrita por un «amigo de la literatura»⁵¹, aparece en el tercer volumen del weimarés *Literarisches Wochenblatt*, también en 1819. Allí, el autor anónimo se queja del estado de la cultura germana en todos los ámbitos, mostrándose en clara oposición al movimiento romántico:

Tras una poderosa Ilustración uno se deja caer en los brazos de la creencia, se convierte de nuevo en ortodoxo, pietista, místico e incluso católico. En especial busca uno la germanidad tras sus espaldas y no se la puede encontrar. Los pintores de escuela retornan al [estilo del] alemán antiguo [de los siglos XV y XVI] y lo imitan de cabo a rabo. Los poetas recuperan de nuevo la inocencia perdida y la rectitud de corazón que se les ha escapado entre los dedos de las polvorientas historias de caballeros y de la absolutamente contundente lengua de los Nibelungos. E incluso en la filosofía se tiene por aconsejable volver la cabeza a los viejos sistemas. De la árida firmeza de Kant [se] llegó enseguida a la más fuerte [y] más prometedor autoconfianza de Fichte, y después [a] la igualmente omniabarcadora filosofía fantástica [*Phantasie-Philosophie*] de Schelling.⁵²

El recensor anónimo sitúa a Schopenhauer en este contexto y considera su libro como «el más temerario edificio» construido a partir de las «ruinas del kantismo». El autor hace notar que la díada de representación y voluntad es el mismo «conjuro»

⁴⁸ E.G.Z. [Herbart, J. F.]: *Op. Cit.* p. 149.

⁴⁹ Años más tarde, en el cuaderno manuscrito *Cholerabuch*, Schopenhauer identificaría erróneamente al autor de la reseña: «Mi recensor en los anuarios de Viena es un tal Dr. Bernhardt». (HN IV.1, 110).

⁵⁰ Cfr. A. [Ast, F.]: «Die Welt als Vorstellung und Wille [*sic.*]: vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der kantischen Philosophie enthält, von Arthur Schopenhauer. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1819, XVI. 725 S. gr. 8», en: *Jahrbücher der Literatur*, VI (Abril-Junio, 1819), pp. 204-206.

⁵¹ En una carta fechada el 9 de noviembre de 1819, Adele escribe a Arthur desde Danzig: «Sobre tu libro he leído una recensión en un nuevo semanario literario (el de Kotzebue). Creo, casi [con toda seguridad, que] es de [un autor de] Weimar, quizá de Reimer» (Lütkehaus, L. (Ed.): *Die Schopenhauers. Der Familien-Briefwechsel von Adele, Arthur, Heinrich Floris und Johanna Schopenhauer*, Zürich, Haffmans Verlag, 1991, p. 300). Adele Schopenhauer identifica en esta carta al filólogo, escritor y docente privado Friedrich Wilhelm Reimer (1774-1845) como autor de la reseña. Sin embargo, no puede confirmarse que este ayudante y seguidor de Goethe fuese el autor de la misma.

⁵² Anónimo: «Freie Mittheilungen eines Literaturfreundes», en: *Literarisches Wochenblatt*, IV (1819), p. 235.

que Schelling utiliza para explicar todo: lo finito y lo infinito. «Lo más molesto de todo es, sin embargo, que todas sus ideas principales coinciden completamente con las schellinguianas; es decir, que todo lo que [Schopenhauer] –como él [mismo] asegura en multitud de ocasiones– *habría dicho por primera vez* [ya] ha sido dicho por Schelling»⁵³. Como consecuencia de ello, para este «amigo de la literatura», Schopenhauer había incurrido en el mismo sinsentido y «*patrañuela* [Windbeutelei]» que tanto había criticado al filósofo idealista.

Wilhelm Traugott Krug sigue esta línea de recepción de Schopenhauer situándolo, en su *Handbuch der Philosophie und Philosophische Literatur* de 1822, junto a Schelling como uno de los últimos autores de un «aumentado o mejorado idealismo»⁵⁴ que trata de eludir ora el nihilismo, ora el «autoteísmo» en los que desemboca todo idealismo llevado hasta sus últimas consecuencias.

Por su parte, Thaddeus Anselm Rixner, en *Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen* (1823), coloca a Schopenhauer como deudor de Fichte con un juicio extremadamente negativo: «Sería conveniente considerar a *Arthur Schopenhauer* [sic.] como un engendro [Ausgeburt] del lado negativo de la doctrina fichteana del Yo»⁵⁵.

Cuando años más tarde, hacia finales de 1836, aparece en el volumen noveno de *Repertorium der gesammten deutschen Literatur* de la editorial Brockhaus la primera reseña de la obra *Ueber den Willen in der Natur* (publicada ese mismo año) todavía persiste la imagen de Schopenhauer como deudor de las filosofías de Fichte y Schelling. El herbartiano Gustav Hartenstein, autor de la reseña anónima encargada por la propia editorial Brockhaus⁵⁶, señala:

⁵³ Anónimo: «Freie Mittheilungen eines Literaturfreundes», en: *Op. Cit.* p. 235.

⁵⁴ Krug, W. T.: *Handbuch der Philosophie und philosophische Literatur* (Vol. I), Leipzig, Brockhaus, 1822, p. 51. Wilhelm Traugott Krug (1770-1842), tras recibir una formación humanista en Schulpforta, estudió filosofía y teología en Jena y Göttingen, donde su trabajo se caracterizó fundamentalmente por el estudio de los escritos filosófico-críticos de Kant. En 1794 se habilitó como adjunto en la Facultad de Filosofía en Wittenberg. Desde 1801 hasta 1805 fue profesor extraordinario de filosofía en Frankfurt am Oder y en 1805 obtuvo el puesto como primer profesor ordinario sucesor de Kant en Königsberg. En 1809 se trasladó a Leipzig donde en 1830 llegaría a ser doctor y donde ejerció la docencia hasta su muerte. Su propio sistema filosófico fue definido por él mismo como un “sintetismo trascendental” de idealismo y realismo.

⁵⁵ Rixner, T. A.: *Handbuch der Geschichte der Philosophie zum Gebrauche seiner Vorlesungen* (Vol. III), Sulzbach, Seidels'che Buchhandlung, 1832, p. 344. Schopenhauer llegó a conocer la existencia de la obra y también que él era mencionado en ella. Cuando Karl Rosenkranz comunicó a Schopenhauer su deseo de intentar situarle, como había hecho Rixner, en un «lugar correcto» en su *Geschichte der Kant'schen Philosophie* (Cfr. D XIV, 479), el sabio de Frankfurt le contestó a este respecto, en una carta del 25 de septiembre de 1837, diciendo: «No sé realmente lo que Rixner dice sobre mí, pero estoy seguro que habla mal [...]» (GBr, 171).

Thaddeus Anselm Rixner (1766-1838), de confesión católica y educado en un colegio monacal benedictino de Tegernsee, se ordenó sacerdote en 1789 en Freising. Estudió derecho en la Universidad de Ingolstadt, donde sus propias inquietudes le llevaron a ocuparse de la filosofía. En 1803 se convirtió en profesor de filosofía en el *Lyceum* de Amberg y, en 1805, en el de Passau. En 1809 volvió a ejercer de profesor de filosofía en Amberg hasta 1834. Su actividad filosófica se centró fundamentalmente en el estudio de la historia de la filosofía. En sus obras se puede observar una cierta influencia del pensamiento de Schelling, a cuyas lecciones acudiría en München como oyente en el año 1834.

⁵⁶ Cfr. Invernizzi, G.: *Op. Cit.* p. 49n. Schopenhauer esperaba que esta nueva obra pudiese preparar el camino hacia una segunda edición de *El mundo como voluntad y representación* acabando con las existencias restantes de la primera. Por ello, la petición de que el libro fuese reseñado fue elevada ante la editorial por el propio Schopenhauer en una carta del 12 de agosto de 1836: «Con ello» –advierte Schopenhauer– «cuidará de sus propios intereses, no solo de lo que a mí me concierne [...]» (GBr, 155).

En lo que finalmente concierne a la originalidad de esto último [que «Pensar es querer, porque todas las operaciones del cerebro tienen al querer como principio, así como al órgano encefálico como instrumento»] [se] debe recordar, sin embargo, la doctrina de las costumbres fichteana; en la cual la voluntad une el cuerpo a sus extremidades, [y] asimismo a la naturaleza y otros individuos en ella [...] antes de que el autor [Schopenhauer] hiciese imprimir su libro. Y del mismo modo uno puede leer en los escritos filosóficos de Schelling (en el *Abhandlung über die Freiheit*, p. 419) las palabras: «El querer es el ser originario, y a éste le convienen todos los predicados del mismo: falta de fundamento, independencia, autoafirmación. Toda filosofía aspira únicamente a esto, a encontrar esta altísima expresión» etc.⁵⁷

El mismo juicio aparece también en una de las pocas reseñas de la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación* aparecida en 1845 en *Neue Jenaische allgemeine Literatur-Zeitung* y firmada por Carl Fortlage. Allí, el autor pone en estrecha relación la filosofía de Schopenhauer con la de Fichte haciendo notar que el planteamiento metafísico de una voluntad originaria no es patrimonio exclusivo del filósofo del pesimismo:

J. G. Fichte ya tomó con anterioridad, solo con alguna que otra modificación, el mismo camino; pues buscó en el cumplimiento de la ley moral y en la, para ello, pura y capaz actividad autoconsciente del poner y del querer, a las cuales designó YO, la cosa en sí. También, según Fichte, la voluntad es la cosa en sí.⁵⁸

Fortlage, que muestra a lo largo de la reseña su preferencia por el sistema fichteano y coloca la filosofía de Schopenhauer como un paso intermedio entre la de Kant y la de Fichte, deja entrever, siguiendo toda esta línea de recensores, que la doctrina de las Ideas de Schopenhauer y los elementos referentes a su filosofía de la naturaleza son en cierta medida deudores de la *Naturphilosophie* schellingiana⁵⁹.

⁵⁷ Anónimo [Hartenstein, G.]: «*Ueber den Willen in der Natur. Eine Erörterung der Bestätigungen, welche die Philosophie des Vf. seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat, von Arthur Schopenhauer.* Frankfurt a. M., Schmeber. 1836. 141 S. gr 8. (12 Gr.)», en: *Repertorium der gesammten deutschen Literatur*, IX (1836), p. 368. Schopenhauer llegó a conocer la identidad del autor, y el 22 de marzo de 1844 escribe a F. A. Brockhaus: «[...] preferiría ser despedazado por furiosos hegelianos [antes] que recibir unas palabras de elogio tan tibias y maliciosas como las que en dos ocasiones, en su *Repertorium*, han pretendido pícaramente presentar lo importante como insignificante para así silenciar [mis obras] ante el público: el recensor es muy probablemente Hartenstein. [...] Ya es hora de que desenmascare de una vez a este señor» (GBr, 209).

Gustav Hartenstein (1808-1890) estudió filosofía, teología y filología en la Universidad de Leipzig, en la cual sería profesor entre 1834 y 1848. En 1859 el herbartiano se trasladó a Jena, donde dirigiría la biblioteca universitaria hasta su muerte.

⁵⁸ Fortlage, C.: «*Die Welt als Wille und Vorstellung. Von Arthur Schopenhauer. Zweite, durchgänglich verbesserte und sehr vermehrte Auflage. Erster Band, Vier Bücher, nebst einem Anhang, der die Kritik der Kant'schen Philosophie enthält. Zweiter Band, welcher die Ergänzungen zu der vier Büchern des ersten Bandes enthält.* Leipzig, Brockhaus. 1844. Gr. 8. 5 Thl. 11 Ngr.», en: *Neue Jenaische allgemeine Literatur-Zeitung*, CCLV, 147 (20 de junio de 1845), p. 587.

Carl Fortlage (1806-1881) estudió filosofía, teología y filología en Göttingen, München y Berlín; y fue profesor de psicología, historia de la literatura y filosofía en las Universidades de Heidelberg, Berlín y Jena. Fuertemente influenciado por Fichte y Hegel, lo característico de su filosofía es la unión de una visión “trascendental-panteísta” con un marcado componente psicológico-empírico.

⁵⁹ Cfr. *Ibidem*, pp. 587; y pp. 601 y ss. Así, afirma: «Los geniales jóvenes de la *Naturphilosophie*, con Schelling a su cabeza, se encuentran en el discurrir schopenhaueriano» (p. 603).

Por su parte, Joseph Hillebrand tampoco pasa por alto en su ya mencionada obra, *Die deutsche Nationalliteratur...* (1846), la estrecha relación, característica de esta recepción, entre las filosofías de Fichte y Schelling, y la schopenhaueriana. De este modo afirma: «Arthur Schopenhauer [...] ha intentado dar explicación de un modo propio y autónomo, sin escolástica dogmática, al pensamiento de que la voluntad es el principio fundamental de todas las cosas y del mundo. Su doctrina parte esencialmente, por ello, de la schellinguiana; a la cual solo se aproxima en sus principios»⁶⁰. Y más adelante: «Sobre esta misma doble base, si bien apareciendo algo más tarde, Arthur Schopenhauer se erige sobre ambas [las filosofías de Fichte y Schelling]»⁶¹.

Una valoración singular de la filosofía de Schopenhauer en relación a su afinidad con Fichte apareció en la *Geschichte der Kant'schen Philosophie* (1840) de Rosenkranz. Allí, se pone la filosofía de Schopenhauer no solo en relación con la de Fichte, sino también con la de Herbart como una síntesis hegeliana superadora de las posiciones planteadas en ambas; como un real-idealismo que ha encontrado en la voluntad la unión entre idealismo y realismo:

La autoconciencia, como lo único verdadero, pone todo lo real [*Wirkliche*] de sí y mediante sí. De este modo procede Fichte. – Lo verdadero es únicamente la cosa en sí, la cual sin embargo no es un mero concepto negativo, sino que es lo positivo del ente real. Pero la realidad no es solo un ente, sino que la absoluta posición es la multiplicidad de entes reales; de los cuales ninguno aventaja a los otros en nada. De este modo procede Herbart. [...] [En la filosofía de Schopenhauer], [c]uando percibo la garganta, el estómago y las tripas, lo que percibo en estos objetos es lo sentido subjetivamente como hambre. [...] *Voluntad y representación* son los elementos en los cuales se mueve el concepto del mundo; no solo un idealismo subjetivo que proyecta desde sí mismo la realidad como una imagen [*Bild*]; no solo un realismo objetivo que toma la idealidad negativamente de él, que aparta al pensamiento de la sensibilidad sustituyéndolo por el concepto de los entes reales y su movimiento en el espacio inteligible; sino que un real-idealismo es lo verdadero.⁶²

Junto a esta línea de recepción de Schopenhauer como *repetidor* o *deudor* de Fichte y Schelling también encontramos una imagen de él como un crítico y gran conocedor de la filosofía kantiana. Así, la afinidad no con Fichte o Schelling, sino con G. E. Schulze sería la resaltada por Friedrich Eduard Beneke en su reseña de *El mundo como voluntad y representación* publicada en la *Jenaische allgemeine Literatur-Zeitung* en 1820 y firmada bajo las siglas F. E. B. Allí, el joven profesor de la Universidad de Berlín señalaba que el apéndice *Crítica de la filosofía kantiana*, con el cual se cerraba la obra reseñada, procede «según el modo que ha ofrecido ya

⁶⁰ Hillebrand, J.: *Op. Cit.* pp. 249n y s. Sin embargo, Schopenhauer, tal como se aprecia en una carta dirigida a David Asher el 12 de noviembre de 1856, encuentra en la obra de Hillebrand un escudo frente a las críticas basadas en la supuesta deuda contraída con la filosofía de Schelling: «[...] se me ha reprochado de nuevo esta prioridad schellinguiana; sin embargo, ya Hillebrand en su *Geschichte der deutschen Literatur* ha reconocido la injusticia de esta recriminación» (GBr, 405). Sin duda, Schopenhauer carga las tintas en la autonomía, señalada por Hillebrand, con la que él había desarrollado su sistema a partir del principio, compartido con Schelling, de la voluntad. Esta misma apreciación de las observaciones de Hillebrand la encontramos expresada con anterioridad a esta carta en: Frauenstädt, J.: *Stimmen...* *Op. Cit.* p. 1117.

⁶¹ Hillebrand, J.: *Op. Cit.* pp. 384 y s. (Vid. supra, la cita a la que se refiere la nota 37)

⁶² Rosenkranz, K.: *Geschichte der Kant'schen...* *Op. Cit.* pp. 475-477.

antes *Enesidemo* y, del mismo autor, *Kritik der theoretischen Philosophie* (si el autor se encuentra o no en una posición independiente respecto de esto [del proceder de Schulze], no lo pone en claro en ningún lugar)»⁶³.

Ludwig Friedrich Otto Baumgarten-Crusius en *Lehrbuch der christlichen Sittenlehre* (1826) insta al lector a acudir tanto a las *Briefe über die kantische Philosophie* de K. L. Reinhold como al apéndice de *El mundo como voluntad y representación* como guías en la lectura de Kant⁶⁴, considerado así a Schopenhauer como un gran conocedor el filósofo de Königsberg. Este juicio que tiene a Schopenhauer únicamente por un experto en la filosofía kantiana persiste también en otras referencias menores al filósofo como la realizada por F. A. Rüder en el cuarto volumen del *Zeitungs- und Conversations-Lexikon* (1828), quien le dedica una breve voz: «hijo de Johanna, docente privado [*Privatgelehrter*] en Florencia, antes en Dresde [?!] y Berlín; conocido como un iniciado en la filosofía kantiana»⁶⁵.

⁶³ F. E. B. [Beneke, F. E.]: «1) Leipzig, b. Brockhaus. *Die Welt als Wille und Vorstellung* vier Bücher Nebst einem Anhang, der die Kritik der Kantischen Philosophie enthält, von Arthur Schopenhauer. 1819. XVI und 721 S. gr. 8. (3 Rthlr.) 2) Leipzig, b. Hartmann: *Was der Wille des Menschen in moralischen und göttlichen Dingen aus einiger Kraft vermag, und was er nicht vermag*. Mit Rücksicht auf die Schopenhauersche Schrift: die Welt als Wille und Vorstellung. Von J. G. Rätze. 1820. XI u. 170 S. gr. 8. (18gr)», en: *Jenaische allgemeine Literatur-Zeitung*, 226-229 (Diciembre de 1820), p. 403. Esta reseña fue la única a la que Arthur Schopenhauer dio una réplica; la cual fue publicada el siguiente año en el apartado –pese a las quejas de Schopenhauer (Cfr. GBr, 67 y s.)– de «Anticriticas» en: *Intelligenzblatt der Jenaischen allgemeinen Litteratur-Zeitung*, 10 (Febrero de 1821), pp. 73-76. El *motto* que precede a la respuesta indica el tono general del texto enviado por Schopenhauer «Necesaria reprimenda a citas mendaces»: el autor de *El mundo como voluntad y representación* acusaba a Beneke de manipulación intencionada de las citas utilizadas en la reseña de la obra. La respuesta de Beneke a la “reprimenda” se encuentra en: *ibidem*, pp. 76-80. Al parecer, Beneke visitó en dos ocasiones a Schopenhauer para tratar el tema cara a cara; sin embargo, éste no quiso recibirlo. Schopenhauer interpretó que, con la “maliciosa” reseña, Beneke pretendía «desacreditarlo»; pues en ese momento había obtenido su habilitación y ambos impartían clases en la Universidad de Berlín (Cfr. GBr, 336).

Friedrich Eduard Beneke (1798-1854) realizó los estudios de teología y filosofía en Halle y Berlín, donde su pensamiento se vería fuertemente influido por Schleiermacher y J. F. Fries. Tras su habilitación en 1820, impartió con un éxito considerable clases de Filosofía en la Universidad de Berlín a pesar de la coincidencia temporal de la docencia de Hegel y Schopenhauer allí. Su obra *Physik der Sitten* (1820) le costó el puesto en la universidad; aunque, después de una breve docencia en la Universidad de Göttingen entre 1824 y 1827, se le permitió volver a Berlín. Murió ahogado (presumiblemente Beneke se suicidó) en el canal Kupfergraben de Berlín.

⁶⁴ Baumgarten-Crusius, L. F. O.: *Lehrbuch der christlichen Sittenlehre*, Leipzig, H. F. Hartmann, 1826, p. 119n. Schopenhauer conoció esta referencia a su obra y no dudó en hacer gala de ella, entre otras, a la hora de buscar un editor para el posible proyecto de traducir al inglés los *Prolegómenos* y la *Crítica de la razón pura* de Kant. (Cfr. GBr, 118).

Ludwig Friedrich Otto Baumgarten-Crusius (1788-1843) fue un teólogo luterano y filósofo simpatizante de Schleiermacher. Estudió filología y teología en Leipzig entre 1805-1808. En 1809 ingresó en el *Collegium Philobiblicum* y se habilitó en la Facultad de Filosofía con el escrito *De Philebo Platónico*. Desde 1812 fue profesor de teología en la Universidad de Jena y es considerado como uno de los teólogos más eruditos de su época.

⁶⁵ Rüder, F. A.: *Johann Hübner's Zeitungs- und Conversations-Lexicon. Ein und dreißigste Auflage dem jetzigen Stande der Cultur angemessen und mit vorzüglicher Rücksicht auf die nächste Vergangenheit und Gegenwart, besonders Deutschlands* (Vol. IV, S-Z), Leipzig, Johann Fr. Gleditsch, 1828, p. 165. Schopenhauer conoció esta referencia y así se lo hizo saber a Karl Rosenkranz en el intercambio epistolar que mantuvieron con ocasión de la nueva edición, a cargo de este último, de las obras de Kant. Para acreditar sus conocimientos sobre la filosofía kantiana, en una carta del 25 de septiembre de 1837, Schopenhauer remite a Rosenkranz, entre otros de mayor relevancia, a este «libro no académico [*Philisterbuch*]» (GBr, 170) del político e historiador Friedrich August Rüder (1762-1856).

4. Una filosofía contraria al espíritu hegeliano: la inversión de papeles entre razón y voluntad

En esta recepción, nos encontramos asimismo la célebre –ya convertida en tópico– *contraposición* entre el pensamiento del filósofo del pesimismo y el de Hegel. La docencia en Berlín de aquél constituye una imagen perfecta de esta primera recepción caracterizada por una modesta repercusión en el público filosófico. Más allá de las escasas y no muy indulgentes reseñas sobre su obra, el paso desapercibido por la Universidad de Berlín muestra hasta qué punto la filosofía schopenhaueriana estaba al margen del espíritu de su época. Esto se puede ver de un modo palpable si comparamos el prólogo a las lecciones sobre la filosofía del derecho que Hegel impartió en el semestre de invierno de 1819-20 con el de las lecciones preparadas por Schopenhauer para el semestre de verano de 1820. Sin embargo, antes de adentrarnos en esta contraposición llamaremos la atención sobre dos elementos que la acompañan.

En primer lugar, el título que encabeza el primer curso semestral impartido por Schopenhauer hace resonar una melodía cuyo tono fundamental parecía recordar una filosofía “anticuada”: «La *totalidad de la filosofía o la doctrina de la esencia del mundo y del espíritu humano*»⁶⁶. Esto se acentúa con los distintos títulos para otro curso preparado para semestres posteriores (el de invierno de 1821-22 y aquellos que abarcan desde el de invierno de 1826-27 hasta el de invierno de 1830-31)⁶⁷ y que se centran únicamente en la teoría del conocimiento: «*Dianología y lógica*, es decir, la teoría del conocimiento intuitivo y discursivo»⁶⁸ o «*Philosophia Prima*, que comprende la *dianología* y la *lógica* o teoría del conocimiento en general»⁶⁹. Como señala de un modo muy acertado Alexis Philonlenko, esto provoca una cierta extrañeza no solo por lo “anticuado” de los títulos, sino por la nada habitual relación de los mismos con su contenido. Esto se debe precisamente a que el significado de *philosophia prima*⁷⁰, al haber sido identificada por Schopenhauer con la dianología⁷¹ como una propedéutica para la metafísica, es aquí –el filósofo del pesimismo lo sabía– muy distinto de aquel aristotélico-tradicional. Sin embargo, tal como afirma el autor francés⁷², bien podría pensarse que esta decisión a la hora de titular los cursos estaba destinada –aunque sin éxito alguno– a atraer un mayor número de alumnos.

En segundo lugar, nos encontramos con una defensa a ultranza de Kant frente a las nuevas filosofías del idealismo alemán. Si bien es cierto que la aversión hacia Hegel y “sus secuaces” es, en la mayoría de las ocasiones, una cuestión del carácter del autor,

⁶⁶ Virmond, W. (Ed.): *Die Vorlesungen der Berliner Universität 1810-1834 nach dem deutschen und lateinischen Lektionskatalog sowie den Ministerialakten*, Berlin, Akademie Verlag, 2011, p. 221.

⁶⁷ Cfr. D IX, xiv

⁶⁸ Virmond, W. (Ed.): *Op. Cit.* p. 265.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 440.

⁷⁰ Cfr. Philonlenko, A.: *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 72 y s.

⁷¹ Schopenhauer toma inequívocamente este vocablo de la obra de J. H. Lambert, *Neues Organon, oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung vom Irrthum und Schein* (1764), conocida por el filósofo (véase: HN V, 102). Allí, dianología es aquella parte de la teoría del conocimiento que se ocupa del estudio de los medios y leyes del conocimiento intuitivo. Sin embargo, para Schopenhauer ésta no es equivalente a la *psicología racional* (véase: P I, 47 y ss.; 87 y s.), ya que el idealismo kantiano había mostrado hasta qué punto el sujeto determina el ser y actuar del objeto: así, para el filósofo del pesimismo la *dianología* se identifica con la antigua *ontología* y ocupa su lugar (véase: WWV II, cap. 22, 327 y s.; P II, 19 y P I, 88n).

⁷² Cfr. Philonlenko, A.: *Op. Cit.* p. 79.

no es menos cierto que ésta también responde, en parte, a una actitud reverencial frente a la figura de un Kant al que Arthur Schopenhauer colmaba de loas, a pesar de las críticas –en ocasiones, de especial dureza– que hubiera podido verter sobre su filosofía. Por lo tanto, no resulta trivial recordar la autopresentación realizada por Schopenhauer en la Universidad de Berlín en 1820 con su *Declamatio in laudem philosophiae*, en la cual tal defensa se pone de manifiesto: a ojos de Schopenhauer, la chispa de Kant había encendido un fuego en Alemania mientras el resto de los estudios filosóficos en Europa aún descansaban en un profundo sueño, «[...] [p]ero –¡Oh, calamidad!– esta ascua nobilísima se fue apagando en un breve lapso de tiempo y se extinguió como cuando a un fuego se le arroja una cantidad demasiado grande de madera, la cual, aunque habría tenido que servirle de alimento, [termina por] sepultarlo y asfixiarlo»⁷³. Este combustible que ha extinguido la filosofía kantiana y, con ella, el interés por la filosofía, declama Schopenhauer, no es otro que el de «los promotores de nuevos sistemas» en cuyas escuelas reinan las «paradojas», «la discrepancia de pareceres», «rivalidades» y un «lenguaje oscuro e inculto». No ha de resultar extraño, por tanto, que erigirse en paladín de la filosofía kantiana contra sus “corruptores” en el período del indiscutible reinado de los mismos no fuese una buena estrategia publicitaria; menos aún cuando era un hecho consumado la aceptación popular de la superación de Kant por los filósofos del idealismo alemán⁷⁴.

Con el pie cambiado entró, pues, Schopenhauer en la Universidad de Berlín. Allí tendría que vérselas con aquél a quien había elegido como su «plúmbeo» rival, pero también con el espíritu de una época que lo admiraba y seguía con entusiasmo. Si queremos poner aquí a estos dos pensadores frente a frente para comprender el inicio del reinado del último y la postergación del acto de coronación del primero, debemos considerar no solo lo relativo a sus *visiones filosóficas del mundo*, sino que asimismo hemos de tener en cuenta a la *sociedad cultivada* de los territorios germanos (en especial la prusiana) y, dentro de ella, a aquel *público universitario berlinés* de 1820. Esta sociedad empezaba a disfrutar entonces del que sería, como resultado del Congreso de Viena de 1815, el período más largo de paz –no por ello libre de profundas tensiones– que se hubiese visto en la historia de Europa tras un período de más dos décadas de conflictos iniciado en 1792 con el enfrentamiento de la coalición antirrevolucionaria de las potencias europeas contra Francia y concluido en 1814 tras la derrota de Napoleón.

Así, en torno a los años 20 del siglo XIX, entramos en el espíritu *Bidermeier*, alimentado por una sensación general de triunfo del *idilio*: el Congreso de Viena había instaurado cinco años antes una paz en los territorios alemanes que no sería quebrantada hasta el la Revolución de Marzo de 1848⁷⁵. El disfrute de esta *pax Vindobonensis* y el temor a su pérdida son el acicate que hace surgir, entre 1820 y 1848, un gusto por lo mesurado y lo asequible, incluso por lo *naïv*, en el campo del arte (como muestra la poesía y el teatro de la época) y, en el ámbito de la filosofía, por escritores que mantienen un juicio conservador sobre la política.

El tiempo histórico había allanado el camino que llevaba a la filosofía de Hegel: el público universitario ansiaba la realización del reino de la libertad a la vez que

⁷³ VN I, 57.

⁷⁴ Cfr. Safranski, R.: *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2008, p. 334.

⁷⁵ La paz que representaba este *idilio* se mostró si no falsa, al menos precaria, a raíz de la Revolución de Julio parisina de 1830, que alentó a varios Estados alemanes a luchar en las barricadas.

cargaba sobre sus espaldas la decepción de la revolución y sus consecuencias, así como también el temor a la pérdida de la calma⁷⁶ que por fin había aparecido tras los recientes tiempos convulsos. Es en este contexto en el que tiene sentido contraponer los prólogos de las lecciones universitarias de Hegel y Schopenhauer del año 1820, pues con ello se pone de manifiesto cómo la filosofía del primero suponía la necesidad de una *reconciliación sin resignación*, mientras que la del segundo pasaba por encima de la historia y, con ella, por encima de las preocupaciones del público filosófico de estos años.

Necesidad, racionalidad, libertad e historia fueron los conceptos con los que Hegel “mesmerizó” a esta generación universitaria y respecto a los cuales Schopenhauer se situaba en sus antípodas. La concepción hegeliana de que «la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*» y su tarea «concebir *lo que es*, pues *lo que es* es la razón»⁷⁷, respondía a la exigencia de reconciliación y seguridad sin llegar a la resignación⁷⁸, y blindaba las esperanzas de libertad contra toda decepción⁷⁹. Muy lejos de ésta se situaba la concepción de la filosofía que Schopenhauer explicaba a sus alumnos: «[La filosofía] [e]s un conocimiento de la esencia genuina de este mundo, en la cual estamos y la cual está en nosotros; un conocimiento, por ello, total y universal, cuya luz también alumbra con posterioridad, cuando se lo apresa, todo lo singular que a cada cual le puede ocurrir en la vida y abre su significado interno»⁸⁰. Del mismo modo, *la concepción de la temporalidad* y su relación con la filosofía era absolutamente diversa:

Para poder decir en qué medida alguien tiene disposición para la filosofía, debería [yo] saber cómo se representa [éste] ante sus ojos el presente, el pasado y el futuro: como si [fueran] cosas harto diversas o, lo que es lo mismo, si su conciencia está sumergida tan profundamente en esta corriente del tiempo que se mueve él mismo con ella; o si [por el contrario] ve la corriente del tiempo fluir de largo y la contempla como algo extraño.⁸¹

⁷⁶ Recordemos que el asesinato de Kotzebue a manos del estudiante nacionalista Karl Sand en 1819 desembocó en la supresión de las asociaciones estudiantiles y en la renuncia del rey de Prusia a otorgar la prometida constitución a los alemanes. (Cfr. Schulze, H.: *Breve historia de Alemania*, Madrid, Alianza, 2011, p. 94; Bergeron, L.; Furet, F.; Koselleck, R.: *La época de las revoluciones europeas, 1780-1848*, Madrid, Siglo XXI, 1971, p. 208; Duque, F.: *La restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Madrid, Akal, 1999, pp. 25-27; Abellán, J.: *Nación y nacionalismo en Alemania: la «cuestión alemana» (1815-1990)*, Madrid, Tecnos, 1997, pp. 35-39).

⁷⁷ Hegel, G. F. W.: *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona, Edhasa, 2005, p. 61.

⁷⁸ «Así como la razón no se contenta [únicamente] con el acercamiento [a la verdad] [...] tampoco se contenta con la fría desesperación que admite que en esta temporalidad todo anda mal o, a lo sumo, mediocrementemente, pero que afirma que en ella no se puede tener nada mejor y que solo con ello hay que estar en paz con la realidad; es una paz más cálida la que proporciona el conocimiento». (*Ibidem.* p. 62.).

⁷⁹ Cfr. Saffranski, R.: *Op. Cit.* pp. 334-339. Muy acertada parece bajo esta luz la siguiente afirmación de Saffranski: «[...] [se precisaba] de cierta seguridad en lo que se refiere a las grandes cuestiones, es decir, explicaciones sobre el Todo; había necesidad de saber cómo llegó cada cosa a ser lo que era. Quienes se aprestaban a hacer el papel de engranajes y pequeños tornillos en el mecanismo universal, mantenían a pesar de todo la suficiente curiosidad e inquietud como para interrogarse sobre el funcionamiento de la maquinaria y querer saber hacia dónde caminaba la totalidad de las cosas. La curiosidad no llegaba tan lejos, sin embargo, como para que estuviesen dispuestos a correr el riesgo de perder la tranquilidad. Y precisamente los cursos de Hegel ofrecían la posibilidad de satisfacer ampliamente esa curiosidad incapaz de asumir el riesgo. Por eso, a sus lecciones aflúan veterinarios, agentes de seguros, funcionarios de la Administración, tenores de ópera y empleados del comercio» (p. 334).

⁸⁰ D IX, 69 y s.

⁸¹ D IX, 88.

Frente a la conceptualización de una *verdad que se realiza históricamente*, Schopenhauer planteaba el descubrimiento de la *esencia eterna del mundo*. Esto se muestra claramente cuando contraponemos a la dictada en el semestre de verano de 1820 por Schopenhauer, la introducción a las lecciones sobre filosofía del derecho de Hegel para el semestre de invierno de 1819-20, donde dice: «[...] la realidad efectiva sería el espejo de la verdad. [...] En la filosofía consideramos el Reino del Espíritu y al mismo tiempo el mundo de la naturaleza exterior; la filosofía considera el Reino del Espíritu y su realidad efectiva»⁸². Y a continuación:

Por eso, cada filosofía está esencialmente en el tiempo, conoce el ente en y para sí, lo presente [actual], lo eternamente verdadero [que] no es ningún futuro ni pasado; sin embargo, no es ninguna abstracción, sino un aspecto, porque el cuerpo es efectivamente real, un modo determinado; el modo del espíritu presente [actual] es el modo más elevado del Espíritu, de su concepto, al que ha entendido desde sí, desde su autoconciencia.⁸³

Esto ofrece a la filosofía de cada presente histórico, de cada “cuerpo histórico que encarna el alma de la idea”, una verdad presa de su tiempo. Sin embargo, algo muy distinto encontramos en Schopenhauer: «[...] la historia de la filosofía es únicamente y en propiedad la que influye a los filósofos; no la historia del mundo [...]»⁸⁴. Esto es así porque, pese a los errores que puedan contener los sistemas filosóficos, todos encarnan una verdad parcial debido a que la esencia genuina del mundo ha sido siempre una y la misma: «[...] la filosofía es un todo, [tal] como el universo es [también] un todo [...]»⁸⁵; por ello «[...] incluso quizá la verdad, puesto que puede ser descubierta, igualmente habría sido alcanzada al comienzo [del pensamiento filosófico]. Este último ha sido quizá, en cierto sentido, en realidad el caso en un país cuya cultura, sin embargo, ha sido absolutamente diversa de la europea: en el Indostán»⁸⁶. De este modo, continúa Schopenhauer: «Un conocimiento de esta clase fue así posible igualmente al principio [del discurrir filosófico] sin que, mediante el largo desfile de filósofos, [se] hubiese conseguido la seguridad de la razón, el autoconocimiento y la capacidad de réplica mordaz»⁸⁷.

Ahora bien, la verdad que se descubre en la filosofía es para estos dos filósofos harto divergente. En el caso de Hegel, se ha convertido ya en clásico su dístico «Lo que es racional es efectivamente real, / lo que es efectivamente real es racional»⁸⁸:

⁸² Hegel, G. F. W.: *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte Bd. 14: Vorlesungen über die Philosophie des Rechts. Berlin 1819/1820. Nachgeschrieben von Rudolf Ringer*, Hamburgo, Felix Meiner, 2000, p. 6.

⁸³ *Ibidem*, p. 8. Una variante de este párrafo la encontramos en Hegel, G. F. W.: *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung vom 1819/20 in einer Nachschrift*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983: «La Idea es por antonomasia lo siempre presente, no es un espectador indiferente junto al resto de las otras [cosas], sino lo que vivifica todo [*allbeseelend*], sin la cual no puede ser aquello que es. La realidad efectiva es el cuerpo; la idea, el alma viviente; aquel se convierte en polvo cuando ésta escapa de él. Conocemos lo que es, lo efectivamente real mismo» (p. 47). Y añade más adelante: «La filosofía no puede pasar por encima de su tiempo; está en él, conoce lo presente [actual]» (p. 48).

⁸⁴ D IX, 84.

⁸⁵ D IX, 92.

⁸⁶ D IX, 89.

⁸⁷ D IX, 90.

⁸⁸ Hegel, G. F. W.: *Principios... Op. Cit.* p. 59. Este dístico no solo lo encontramos en el prólogo a la edición impresa preparada por Hegel en 1820, sino también en las lecciones impartidas en 1817-18, 1818-19, 1819-20, 1822-23, 1824-25 y 1831, y tiene una temprana formulación en la *Fenomenología del Espíritu*. Sobre las

aquello esencial que se realiza en el transcurso de la historia es *racional*, es *la razón misma* objetivándose y sabiéndose objetivada. En este punto aquella búsqueda del reino de la libertad, pero también de reconciliación y tranquilidad sin resignación, se hace patente:

Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste, esta visión racional es *la reconciliación* con la realidad que concede la filosofía a aquellos que alguna vez han sentido la exigencia de *concebir* y tanto de conservar la libertad subjetiva en aquello que es sustancial como de no estar con ella en lo particular y contingente sino en lo que es en y por sí.⁸⁹

Este es el modo en el que Hegel otorga a su auditorio la reconciliación con la realidad: «Lo que en el tiempo está en el interior del espíritu, eso sucede con certeza y necesidad»⁹⁰. Esta necesidad del devenir histórico dirigido hacia la realización del reino de la libertad mostraba que *el individuo debía salir de su punto de vista parcial, particular y contingente* para comprender la astucia de la razón en todo este proceso, pero también para confiar en ella. Un juicio sin duda optimista –aunque no por ello edificante– que radica en su concepción de la filosofía.

Por su parte Schopenhauer indica que *el punto de vista y el acicate del filosofar, también su camino, es individual y vivencial* pese a su componente abstracto y racional⁹¹. Al filósofo le interesa la comprensión de la totalidad del mundo conforme a su esencia más íntima; sin embargo, dicha comprensión atiende a una necesidad existencial a la que poco importa el devenir de la historia:

[...] el hombre, gracias al buen juicio que le otorga la razón, reconoce lo desagradable de su situación y su existencia le parece completamente precaria; y tanto en relación a su comienzo como a su final [se] ve sometido por completo al azar; además su vida se encuentra en cada caso como algo extraordinariamente breve entre dos tiempos infinitos y, aparte de eso, ve su persona como algo que mengua hasta la desaparición en el espacio infinito y entre un sinnúmero de seres. La misma razón le empuja también a preocuparse por el futuro tras su vida. Él desea conceptualizar la totalidad, sobre todo para conocer su relación con ese todo. Su motivo es aquí, como en la mayoría de los casos, egoísta. Si

variantes del dístico y respecto a su formulación en los *Principios de la filosofía del derecho* de 1820, así como con el fin de poner de manifiesto y aclarar el sentido procesual de la realización de la idea, lo verdaderamente real, resulta de especial interés el análisis llevado a cabo por Domenico Losurdo, a propósito de la tesis de la acomodación de la filosofía hegeliana, en: *Hegel, Marx e la tradizione liberale. Libertà, uguaglianza, Stato*. Roma, Editori Riuniti, 1988, pp. 47-49.

⁸⁹ Hegel, G. F. W.: *Principios...* *Op. Cit.* p. 61.

⁹⁰ Hegel, G. F. W.: *Philosophie des Rechts...* *Op. Cit.* p. 50.

⁹¹ Esto ya lo señalan algunos autores en este período que abarca desde 1819 a 1848. Rosenkranz hace notar lo siguiente acerca del cuarto libro, dedicado a la ética, de *El mundo como voluntad y representación*: «Según nuestra opinión este libro no ha sido, en verdad, muy desarrollado filosóficamente; sin embargo, constituye un sublime y conmovedor poema; es más una opinión de la vida» (*Geschichte der Kant'schen...* *Op. Cit.* p. 479). Carl Fortlage apunta también esto en su reseña a la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación*: «[...] el Sr. S[chopenhauer] es un filósofo como los antiguos estoicos: para él la filosofía no es únicamente un sistema ideado [ersonnenes], sino un principio para la vida [Lebensprinzip], un temple de carácter [Charakterstimmung]; y ello se nota en el tono de toda la obra: su resultado ético, más que sus premisas especulativas, podrían haber formado la verdadera palanca fundamental de su producción» (Fortlage, C.: *Op. Cit.* p. 587).

se le diese la certeza de que la muerte no le reduciría completamente a nada, entonces se abstendría de todo filosofar y diría *nihil ad me*.⁹²

La esencia originaria del mundo que Schopenhauer desvelaría en su filosofía, aquella *voluntad irracional* y sin ningún fundamento más que su propio “ser así”, resultaba entonces absolutamente diferente de aquello que Hegel había encontrado en el fondo esencial y permanente del devenir histórico. Para el filósofo del pesimismo la razón, antes que la fuerza motriz esencial del mundo, era más bien el *epifenómeno* de una cosa en sí identificada con un oscuro impulso metafísico. Tal y como se desprende del análisis de las primeras reseñas de *El mundo como voluntad y representación*, la doctrina schopenhaueriana de la voluntad o bien no fue comprendida en su originalidad (se la suponía deudora de las filosofías de Fichte o Schelling) o bien fue rechazada al ser mínimamente comprendida (como era el caso de Rätze). Sin embargo, en cualquier caso, las consecuencias de entender la esencia del mundo y de la existencia como un querer ciego e irracional es aquello que, como señala brillantemente Clement Rosset, convierte a Schopenhauer en un pensador *inactual*. No es difícil comprender cómo a aquella generación universitaria que hemos descrito, cautiva de las aventuras de un Espíritu hegeliano del que podía deducirse que todo lo que ocurría esencialmente en la historia lo hacía de un modo necesario y racional, le resultase ajena o indiferente una filosofía que, en conjunción con el resto de elementos descritos, proclamaba además la absoluta necesidad de todos los fenómenos del mundo a la vez que hacía notar la absoluta falta de una razón [*Grund*] que la sustentase. Sintetizándolo con una expresión paradójica: la filosofía de Schopenhauer venía a mostrar que la *necesidad* omnipresente en el mundo, también en las acciones de un ser humano al que se despojaba de libertad, resultaba *metafísicamente contingente* pues no había razón alguna para que fuese de ese modo y no de cualquier otro. Junto a ello, debido a la falta de cualquier razón en el seno de la existencia, la *finalidad* quedaba restringida únicamente al ámbito fenoménico siendo inexistente en el ámbito metafísico: se trataba pues de una «finalidad sin fin». Si a todo esto se suma que, debido a la radicalización de los planteamientos kantianos sobre la cosa en sí, ésta resultaba ser invariable, siempre una y la misma ¿qué cambio y qué historia cabría esperar?

En definitiva, el hecho de que el mecanismo secreto del mundo fuese calificado como *grundlos* constituía el rasgo fundamental de lo *intempestivo* del pensamiento de Schopenhauer y la base sobre la que se fundamentaría su *pesimismo metafísico*⁹³. Esta tesis mantenida por Clement Rosset, a saber, que la posición subalterna a la cual Schopenhauer relega la razón como mero epifenómeno de la voluntad resulta contraria al espíritu de la época, puede corroborarse por el juicio sobre la difusión de la filosofía de Schopenhauer que el herbartiano Gustav Hartenstein realiza en 1836 en la ya citada reseña de *Sobre la voluntad en la naturaleza*:

El escrito capital del autor, *El mundo como representación y voluntad [sic.]* (Leipzig, 1819), no ha permanecido tan desconocido al público filosófico como el autor expresa aquí más de una vez con amargo disgusto; sin embargo, que no haya constituido una escuela filosófica, ha de tener en efecto y principalmente su razón: que una paradoja

⁹² D IX, 80.

⁹³ Cfr. Rosset, C.: *Op. Cit.* pp. 42-49; 66 y s.; y 93-116.

parcial, aunque si bien llevada a cabo y usada ingeniosamente, no ha sido en ningún momento capaz de mostrar en absoluto una notable influencia sobre el parecer de una época. El pensamiento fundamental de la doctrina del autor [donde se halla tal paradoja], el núcleo de su metafísica, se basa en esto, a saber: «que la cosa en sí kantiana como el substrato de todos los fenómenos naturales, tal como para él se opone al fenómeno, o más exactamente, a la mera representación, sería *voluntad*; que, por lo tanto, esta voluntad, muy lejos de ser inseparable del conocimiento o bien un mero resultado del mismo, sería completamente independiente de éste, el cual sería totalmente secundario, y por lo tanto podría también subsistir y expresarse sin él [*sic.*] [...]».⁹⁴

Esto también lo advirtió K. Rosenkranz en su *Geschichte der Kant'schen Philosophie* (1840) cuando afirma que en la filosofía de Schopenhauer «la cosmovisión normal y corriente en la escuela filosófica, considerar la voluntad como lo secundario [y] el conocimiento como lo que condiciona a la voluntad, es totalmente invertida»⁹⁵.

No deja de resultar paradójico que esta obra –¡fruto de la pluma de un hegeliano!– en la cual Schopenhauer es caracterizado como un «ornamento» y como «el melancólico eremita de la filosofía kantiana, desgarrado entre el dolor y el gozo, que ríe para sus adentros con profunda ironía»⁹⁶, fuese la que otorgó el primer reconocimiento «oficial»⁹⁷ a la filosofía de Schopenhauer y, quizá, uno de los textos que facilitó su posterior recepción.

5. Los primeros discípulos

Pese a todos estos elementos “problemáticos” que hemos puesto aquí de manifiesto, los cuales dificultaban la recepción de Arthur Schopenhauer, no faltan en este período algunas simpatías hacia su filosofía. Nos referimos a los primeros discípulos: Friedrich Dorguth, Johann August Becker y Julius Frauenstädt⁹⁸.

El primero de ellos tuvo por bien merecido el apodo de «*protoevangelista*»⁹⁹ al publicar en 1845 *Schopenhauer in seiner Wahrheit. Mit einem Anhang über das abstrakte Recht und die Dialektik des ethischen und des Rechtsbegriffs*. Ésta, la primera publicación apologética de la obra de Schopenhauer, puede ser considerada

⁹⁴ Hartenstein, G.: *Op. Cit.* p. 367. La cita de Gustav Hartenstein, aunque correcta en lo esencial, no es literal respecto al pasaje de la obra al que se refiere (N, 1 y s.).

⁹⁵ Rosenkranz, K.: *Op. Cit. Geschichte der Kant'schen...* p. 476.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 481.

⁹⁷ Cfr. Invernizzi, G.: *Op. Cit.* p. 50 y s.; y 84.

⁹⁸ Friedrich Andreas Ludwig Dorguth (1776-1854), jurista de profesión, fue magistrado en el distrito de Magdeburg. Johann August Becker (1803-1881) fue jurista y abogado en Alzey y, a partir de 1850, juez en Mainz. Christian Martin Julius Frauenstädt (1813-1879), el archiconocido discípulo de Schopenhauer, estudió teología y filosofía en la Universidad de Berlín. De 1841 a 1844 trabajó como preceptor para el Barón von Meyendorff en Berlín y se ocupó en el mismo oficio hasta 1846 trabajando para el príncipe Ludwig von Sayn-Wittgenstein en Vilna. Entre 1846 y 1847 viajó a diversos lugares acompañando a la familia principesca y visitó Frankfurt am Main, donde entabló contacto personal con Schopenhauer. Tras 1848 formó un gabinete de lectura en Berlín que tuvo cierto éxito y desempeñó de nuevo labores de preceptor hasta 1850. La mayor parte del tiempo entre 1848 y su muerte en 1879 residió en la capital prusiana llevando a cabo una gran actividad literaria.

⁹⁹ Schopenhauer puso este apodo al discípulo tras su muerte en una carta a Adam von Doß el 10 de enero de 1855: «El protoevangelista [*Urevangelist*] Dorguth ha fallecido a los 77 años a causa del cólera» (GBr, 359). Debido al entusiasmo de Dorguth por la obra de Arthur Schopenhauer, éste albergaba hacia él una estima personal que no se extendía en absoluto al plano intelectual. (Cfr. Invernizzi, F.: *Op. Cit.* p. 61 y Cartwright, D. E.: *Schopenhauer: A Biography*, New York, Cambridge University Press, 2010, p. 505).

como el *acto fundacional*¹⁰⁰ de lo que constituirá posteriormente su *escuela*. A pesar de su modesto valor filosófico, de una interpretación de la filosofía de Schopenhauer con tintes materialistas y empiristas que daba cabida a un cierto tipo de racionalismo realista¹⁰¹, y de la integración, además, de una dialéctica hegeliana *sui generis* en el desarrollo de ese realismo, esta obra constituye en términos generales la primera *laudatio* de la filosofía schopenhaueriana. No obstante, ya en 1843, en *Die falsche Wurzel des Idealrealismus. Ein Sendschreiben an Karl Rosenkranz*, Dorguth había definido a Schopenhauer como «el primer verdadero filósofo sistemático de la historia de la literatura»¹⁰².

Johann August Becker es el segundo de los primeros discípulos de Schopenhauer en este período. Sin embargo, del «apóstol más erudito»¹⁰³, sobre lo que aquí nos concierne, únicamente podemos señalar que tuvo una larga y extensa correspondencia con el maestro, quien le instaba sin éxito a la actividad literaria en defensa de su filosofía y de los escritos de los otros discípulos para «convertirse [con ello] en un evangelista activo»¹⁰⁴. Debido a la profunda comprensión que de su filosofía albergaba, Schopenhauer lo mantuvo en muy alta estima. De ésta, Julius Frauenstädt nos ofrece el siguiente testimonio:

Schopenhauer contaba a *Dorguth, Becker...* y a mí entre los tres primeros apóstoles de su doctrina. A Dorguth y a mí nos llamó “apóstoles *activos*” en contraposición a Becker, pues nosotros nos presentábamos públicamente en textos impresos a su favor mientras que Becker solo mantuvo correspondencia con él. Sin embargo, él siempre hablaba de Becker con gran respeto calificándolo como un concienzudo conocedor de su filosofía y otorgaba un gran valor a la discusión filosófica epistolar que mantuvo con éste en el año 1844. (Gespr., 134).

En el inseguro terreno que se encuentra entre la teología y la filosofía se sitúa Julius Frauenstädt cuando entra en contacto con la filosofía de Schopenhauer: las publicaciones del futuro «*archievangalista*»¹⁰⁵ entre 1838 y finales de la década de 1840 han germinado en el *humus* resultante del desarrollo de las discusiones surgidas inmediatamente después de la muerte de Hegel en torno a las relaciones entre filosofía y religión; discusiones que alcanzaron su punto más álgido con la publicación del polémico *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (1835) de D. F.

¹⁰⁰ Cfr. Fazio, D. M.: «La scuola di Schopenhauer. I contesti.», en: Fazio, D. M.; Koßler, M.; Lütkehaus, L. (Eds.): *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, Lecce, Pensa Multimedia, 2009, p. 21.

¹⁰¹ Dorguth consideraba que la filosofía de Schopenhauer (en especial el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación* y *Sobre la voluntad en la naturaleza*) vienen a solucionar algunos «problemas anatómicos» con los que él mismo se había topado en la redacción de su obra, crítica con los planteamientos idealistas, *Kritik des Idealismus und Materialien zur Grundlage des apodiktischen Realrationalismus* (1837). (Cfr. Dorguth, F.: *Schopenhauer nella sua verità* (selección), en: Fazio, D. M.; Koßler, M.; Lütkehaus, L. (Eds.): *Op. Cit.* p. 223.

¹⁰² Dorguth, F.: *Die falsche Wurzel des Idealrealismus. Ein Sendschreiben an Karl Rosenkranz*, Magdeburg, Reichshofen, 1843, p. 13; citado por Fazio, D. M.: «La scuola di Schopenhauer. I contesti.», en: Fazio, D. M.; Koßler, M.; Lütkehaus, L. (Eds.): *Op. Cit.* p. 17.

¹⁰³ Así lo recoge el músico Robert von Horstein en el recuerdo de una conversación con Schopenhauer en el invierno de 1859-60: «Mi apóstol más erudito es Becker, en Magdeburg» (Gespr., 218).

¹⁰⁴ Carta de Schopenhauer a Becker el 31 de marzo de 1854. (GBr, 337). Allí, se muestra el aprecio intelectual del filósofo por Johann August Becker: «¡Ud. sería el auténtico evangelista canónico!» le asegura Schopenhauer en el caso de que Becker se decidiese a publicar sobre sus escritos y los de sus discípulos.

¹⁰⁵ En una carta dirigida a Frauenstädt el 28 de enero de 1854, Schopenhauer le saluda con un: «¡Reverendísimo archievangalista [*Erz-Evangelist!*]» (GBr, 328).

Strauss. En ellas se abordan problemas como el de la conciliación entre libertad y predestinación, la transformación de Dios en hombre, la dicotomía entre teísmo y panteísmo, o las relaciones entre filosofía, teología y religión¹⁰⁶; problema este último para el que Frauenstädt encuentra finalmente una solución satisfactoria en la filosofía de Schopenhauer¹⁰⁷. Este autor, proveniente de la órbita del hegelianismo, descubrió *El mundo como voluntad y representación* en 1836¹⁰⁸ tras un breve acercamiento a la filosofía de Feuerbach –igual que Dorguth– y se convirtió en uno de los más activos militantes de la filosofía schopenhaueriana produciendo una extensa literatura con el objetivo de su difusión y su defensa frente los ataques de sus adversarios. Sin embargo, en los años anteriores a 1848, la defensa que Frauenstädt hace de la filosofía de Schopenhauer resulta ora tímida, ora ignorada¹⁰⁹. Sería en 1849, precisamente con el documento que inició aquella tradición historiográfica “monumental” sobre Schopenhauer, cuando el archievangélista comenzó a esgrimir su pluma contra los adversarios del maestro. No deja de resultar significativo que en *Stimmen über Arthur Schopenhauer*, publicado anónimamente, Frauenstädt combata el extendido

¹⁰⁶ Toda esta problemática se encuentra en: *Die Freiheit des Menschen und die Persönlichkeit Gottes. Ein Beitrag zu den Grundfragen der gegenwärtigen Spekulation* (1838); *Die Menschenwerdung Gottes nach ihrer Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit. Mit Rücksicht auf Strauss, Schaller und Göschel.* (1839); «Theismus oder Pantheismus», en: *Hallische Jahrbücher*, IV (1841), pp. 407 y s., 411 y s.; *Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie* (1840); *Schelling's Vorlesungen in Berlin. Darstellung und Kritik der Hauptpunkte derselben mit besonderer Beziehung auf das Verhältnis zwischen Christentum und Philosophie* (1842); *Über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung. Prolegomena zu jeder künftigen Philosophie des Christenthums* (1848).

¹⁰⁷ Esto se muestra principalmente en la obra *Über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung. Prolegomena zu jeder künftigen Philosophie des Christenthums* (Darmstadt, Carl Wilhelm Leske, 1848), cuya dedicatoria está dirigida «Al Dr. Arthur Schopenhauer en Frankfurt am Main», al «¡Gran maestro!» (p. v-xiii). En su primer capítulo (pp. 1-15) se defiende la tesis schopenhaueriana del origen común, basado en la necesidad metafísica del hombre, de filosofía y religión. Esta obra fue del agrado de Schopenhauer, quien en el cierre de una extensa carta dirigida a Frauenstädt el 5 de enero de 1848 en la que se discute sobre su contenido, Schopenhauer concluye: «Ud., como un *apostulus activus, militans, strennus et acerrimus*, debe tener un buen ejemplar [de mi obra], por ello le adjunto uno» (GBr, 230). Una visión general de las preocupaciones de Frauenstädt en esta época y su “conversión” a la filosofía de Schopenhauer se encuentra en: Beiser, F. C.: *Weltschmerz... Op. Cit.* pp. 67-74.

¹⁰⁸ A este respecto, véase: Frauenstädt, J.: «Meine erste Bekanntschaft mit Schopenhauer», en: Linder, E. O. y Frauenstädt, J.: *Arthur Schopenhauer. Von ihm. Ueber ihn.* Berlin, A. W. Hayn, 1863, pp. 133-156. Según Frauenstädt, su primera noticia sobre Schopenhauer la encontraría en la voz «Idealismus» escrita por C. Fr. Bachmann en: Ersch, J. S. y Gruber, J. G. (Eds.): *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Kunst in alphabetischen Folge von genannten Schriftstellern bearbeitet.* Sección II, Vol. XV (Leipzig, Brockhaus, 1838, p. 118), cuando en 1836 buscaba libros de referencia en la Biblioteca Real de Berlín con el objeto de solucionar el problema propuesto por la Facultad de Filosofía en un concurso premiado bajo el título *Über das Verhältnis der Psychologie zur Metaphysik*. Sin embargo, ha de notarse que la fecha que señala Frauenstädt (1836) parece ser imprecisa: el volumen al que se refiere de la *Allgemeine Encyclopädie* es del año 1838 (así lo señala también Ferdinand Laban en: *Die Schopenhauer-Literatur. Versuch einer chronologischen Uebersicht derselben*, Leipzig, Brockhaus, 1880, p. 48), a pesar de que los volúmenes anteriores venían publicándose desde 1818.

¹⁰⁹ En *Studien und Kritiken zur Theologie und Philosophie* (Berlin, Verlag der Voss'schen Buchhandlung, 1840) alude a Schopenhauer como «uno de los más minuciosos concedores y críticos de Kant» que «bien merecería, en la historia de la filosofía moderna, ser tenido más en cuenta» (p. 50). En «Zur Kenntniß und Kritik der Krause'schen Philosophie», aparecido en los *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, IV, 153-154 (28 y 29 de junio de 1841) señala que «[la filosofía d]el genial y profundo *Schopenhauer* [...] podría encender una luz a algún que otro filósofo de cátedra, frente a la cual la totalidad de su conocimiento habría de palidecer» (p. 610) y, contraponiendo la filosofía schopenhaueriana a la filosofía «mezclada con la poesía de Schelling», a la «mezclada con los dogmas cristianos de Hegel» y a la terminológicamente «vulgar de Krause», añade: «*Schopenhauer* es hasta ahora, que yo sepa, el único entre los nuevos filósofos que ha producido una filosofía tan *pura* como profunda y sagaz; a la cual, si bien es verdad se le ha prestado poca o ninguna atención todavía, también es cierto que tanto más seguro tiene su futuro para ello, tal como él mismo es perfectamente consciente y está completamente seguro» (p. 613).

juicio sobre el sabio de Frankfurt como un repetidor de otras doctrinas del idealismo alemán, así como también la imagen negativa de los elementos orientales presentes en su filosofía.

Para Frauenstädt «Arthur Schopenhauer tuvo necesariamente que entrar en conflicto con los profesores de filosofía en la misma medida que Sócrates con los sofistas en su tiempo»¹¹⁰; sin embargo, señala que no todos sus colegas de profesión han reaccionado ante la obra de Schopenhauer movidos por la envidia o la vanidad y, por lo tanto, estima dignos de consideración a los justos entre los malvados: «Rosenkranz ha sido también[, junto con C. Fortlage y J. Hillebrand] uno de los pocos profesores de filosofía que no ha ignorado y silenciado a Schopenhauer, sino que ha reconocido su significado incluso cuando no ha aceptado su sistema. Además Rosenkranz nos es más y mejor conocido que Fortlage y J. Hillebrand [...]»¹¹¹. No obstante, pese a los juicios positivos que puedan encontrarse en estos autores, Frauenstädt no puede dejar de recriminar todo aquello que, a sus ojos, es sumamente incorrecto.

La suposición de que la filosofía de Schopenhauer pudiera tener alguna deuda con el pensamiento de Fichte resulta inaceptable para el discípulo, quien ataca duramente a aquellos que la sostienen. En este sentido, Frauenstädt considera un disparate que Karl Rosenkranz, en *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, haga ocupar a Schopenhauer el puesto de una mera síntesis entre las filosofías de Fichte y Herbart, y alega que tal conclusión es un artificio hegeliano:

A Rosenkranz le ha echado mucho a perder ser hegeliano. Constantemente uno ha de distinguir en él cuándo juzga por sí mismo y cuándo lo hace el hegeliano que repite como un loro. Una extraña mezcla de ingeniosa auto-observación y artificiosa sistematización hegeliana construye todas las formas vivas y reales según la sagrada tríada *a priori*. En el caso contrario, difícilmente habría llegado a formar una tríada de Schopenhauer con Fichte y Herbart.¹¹²

También el lugar intermedio entre Kant y Fichte en el que Fortlage colocaba a Schopenhauer en su reseña de la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación* es para Frauenstädt fruto de la incapacidad del autor para comprender correctamente la voluntad schopenhaueriana; la cual, a diferencia del Yo fichteano, no necesitaba ser deducida artificiosamente, sino que podía ser inmediatamente sentida¹¹³.

El archievangelista rechaza del mismo modo el parecer expresado por Hillebrand en *Die deutsche Nationalliteratur...* (1846). Sólo según una «muy falsa representación», afirma Frauenstädt, podría considerarse que el pensamiento schopenhaueriano se mueve entre el de Fichte y el de Schelling. Aunque las similitudes resaltadas por Hillebrand entre la filosofía del maestro y la de Schelling no fueron valoradas negativamente por Frauenstädt debido a que aquél había puesto de manifiesto la autonomía con la que Schopenhauer desarrolló su filosofía a partir

¹¹⁰ Frauenstädt, J.: *Stimmen...* Op. Cit. p. 1110.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² *Ibidem*, p. 1113.

¹¹³ Cfr. *Ibidem*, p. 1115.

del concepto de voluntad, toda comparación con Fichte, desde el punto de vista del discípulo, debía ser justamente sancionada: «El idealismo schopenhaueriano es tan distinto del de Fichte como su realismo del spinoziano»¹¹⁴. Asimismo el discípulo reprende a Hillebrand por valorar negativamente y considerar como fantasiosos los elementos budistas de la filosofía schopenhaueriana; pues, siguiendo la doctrina del maestro –asegura Frauenstädt– «en lo concerniente a las “fantasías orientales”, esta denominación [la de fantasía] debería entonces concernir también a la esencia del cristianismo»¹¹⁵ debido a que budismo y cristianismo serían coincidentes en su enseñanza fundamental, a saber, la negación y la renuncia a este mundo plagado de males.

6. Conclusión

Con todo lo expuesto en este trabajo se pone de manifiesto que sí existió una recepción de la filosofía de Schopenhauer entre 1818 y 1848. Aunque en los treinta años que transcurren entre la publicación de *El mundo como voluntad y representación* y la Revolución de Marzo solamente aparecen trece reseñas de las obras de Schopenhauer y unas pocas, breves y dispersas alusiones a él o a sus obras¹¹⁶, siendo la más destacable la inclusión de Schopenhauer en la *Geschichte der Kant'schen Philosophie* (1840) de Rosenkranz, terminó por formarse en estos años una imagen del filósofo muy distinta de la de un genio: Schopenhauer se presentó ante el público filosófico de este período sobre todo como un *ecléctico deudor de Fichte y Schelling*, cuyo interés filosófico quedaba relegado al rango de mera *curiosidad*.

Asimismo, un aspecto característico de esta primera recepción de la filosofía de Schopenhauer, en un marcado contraste con lo que ocurrirá a partir de 1848, lo constituye el hecho de que no es en modo alguno una recepción *popular*. Entre 1818 y 1848, la proyección de la filosofía schopenhaueriana, por muy reducida que fuera, se limitó *casi exclusivamente a los intramuros de las universidades alemanas*. Todos los revisores de sus obras realizaban su actividad filosófica en el espacio académico y únicamente en casos excepcionales como el de Rätze, pero sobre todo el de sus discípulos, su influencia sobrepasó los límites marcados por la filosofía universitaria. El tratamiento extrauniversitario de su filosofía solo se acentuaría con la creciente

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 1117.

¹¹⁵ Frauenstädt, J.: *Stimmen... Op. Cit.* p. 1117.

¹¹⁶ Aparte de las tratadas en este trabajo, encontramos algunas otras referencias a Schopenhauer, de suma brevedad, como la que realiza W. G. Tennemann en la tercera edición del *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht* (Leipzig, Ambrosius Barth, 1820), donde la filosofía del sabio de Frankfurt aparece como un «original punto de vista idealista» (p. 452). También Friedrich Ast lo incluye en su *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (Landshut, Joseph Thomann, 1825), caracterizando su obra como una de «las más nuevas tentativas en el campo de la filosofía [...] que se distingue por sus opiniones y expresiones originales e ingeniosas» (p. 444). Ernst Reinhold también hace una referencia a Schopenhauer en *Handbuch der allgemeinen Geschichte der Philosophie für alle wissenschaftlich Gebildete* (Vol. II.2) (Gotha, Hennings'schen Buchhandlung, 1830), diciendo de él que representa un nuevo intento de unificar realismo e idealismo «al que no se puede negar algo de perspicaz, interesante y original» a pesar de que su solución es «insatisfactoria y unilateral» (p. 186n). Por último encontramos dos pequeñas alusiones a Schopenhauer por parte de C. Fr. Bachmann: la primera de ellas se encuentra en *System der Logik. Ein Handbuch zum Selbststudium*. (Leipzig, Brockhaus, 1828, pp. 59 y 62), donde realiza una esquemática exposición de *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*; mientras que la segunda, es la ya citada voz «Idealismus», escrita para el volumen XV de la *Allgemeine Enzyklopädie* en 1838 (vid. supra, nota 108; infra, nota 121).

popularidad de la que Schopenhauer comenzó a disfrutar a partir de 1848¹¹⁷: a Dorguth, Frauenstädt y Becker, se sumaron nuevos discípulos, *ninguno* de ellos perteneciente al ámbito de la filosofía académica¹¹⁸, como Adam von Doss, Ernst Otto Linder, August Gabriel Kilzer, Martin Emden, Wilhelm Gwinner, David Asher, y Carl Georg Bähr¹¹⁹. Del mismo modo, el éxito editorial de *Parerga y Paralipomena* en 1851 fue también de carácter popular: no sería entre los profesionales de la filosofía en las universidades, sino dentro de la *Bildungsbürgertum*¹²⁰, la burguesía alemana más o menos ilustrada de la época, donde la obra y, consecuentemente, la filosofía de Schopenhauer cautivaron el interés de los lectores y obtuvieron el ansiado reconocimiento.

Para finalizar, apuntaremos dos aspectos que también conviene destacar acerca de la opinión sobre Schopenhauer en este período. El primero de ellos viene a anticipar uno de los elementos que favorecerá en las décadas posteriores el éxito de Schopenhauer: no es en lo referente al ámbito estrictamente filosófico donde el sabio de Frankfurt consiguió un aplauso generalizado, sino en lo que concierne al literario, pues casi la totalidad de los revisores de sus obras y autores que mencionan sus escritos en estas tres décadas definen sus obras como *Lesenswert*. Es su prosa, la claridad en la exposición de ideas, el profundo conocimiento de la cultura y lenguas clásicas, y su estilo, aquello que le es reconocido desde el comienzo de su producción filosófica.

Sin embargo, el segundo de estos aspectos, clave como fenómeno de su posterior recepción y que constituirá el centro de las discusiones en el seno de la misma, pasa casi desapercibido por completo: el *pesimismo*. En este período, de entre todos los revisores¹²¹ solo Carl Fortlage se hace eco, a raíz de la segunda edición

¹¹⁷ La proliferación de escritos en los que se trata al filósofo precisamente a partir de 1848 atestiguan este punto de inflexión: la escasez de publicaciones anteriores a esta fecha sobre Schopenhauer, así como su frecuencia (llega a haber intervalos que oscilan entre los dos y los cuatro años en los que no aparece ni la más irrelevante de las alusiones al filósofo) contrasta con lo que ocurre en los años posteriores. Desde 1848 no hay ya ningún año en el que no aparezcan reseñas de algunas de sus obras, trabajos manualísticos que le incluyan en sus páginas con una extensión suficiente, o ensayos dedicados en exclusiva o mayoritariamente al estudio y discusión de su pensamiento. (Compárese: Laban, F.: *Op. Cit.* pp. 47-49 con pp. 49 y ss.).

¹¹⁸ Cfr. Invernizzi, G.: *Op. Cit.* pp. 6 y s.

¹¹⁹ Una presentación general de los discípulos de Schopenhauer puede encontrarse en: Fazio, D. M.: «La scuola di Schopenhauer. I contesti», en: Fazio, D. M.; Koßler, M.; Lütkehaus, L. (Eds.): *Op. Cit.* pp. 16-65.

¹²⁰ Cfr. Invernizzi, G.: *Op. Cit.* p. 7.

¹²¹ Solo algunos se hacen un eco indirecto de ello sin expresarlo explícitamente. Jean-Paul, por ejemplo, consideraba la profundidad de filosofía de Schopenhauer como «una profundidad sin fondo y desconsoladora, comparable al melancólico lago en Noruega, sobre el cual, en sus tenebrosas murallas de rocas acantiladas, jamás se divisa el sol, sino únicamente el cielo estrellado del día, sobre el cual no reposa ninguna nube ni vuela ningún pájaro» (Jean-Paul: *Kleine Bücherschau. Op. Cit.* p. 203). W. T. Krug, en una reseña anónima de *El mundo como voluntad y representación*, advierte los peligros de la oscura visión schopenhaueriana del mundo: «Esta doctrina [...] permitiría con verosimilitud un sentido sublime si tuviese, siguiendo al autor, un sentido religioso y pudiese ser expresada con las palabras: sea no mi voluntad ¡sino la tuya! Sin un significado religioso [esta doctrina] aparece como sin vida y desconsoladora, ya que la voluntad quiere su propio ocaso» (Anónimo [Krug, W. T.]: «*Die Welt als Wille und Vorstellung*: vier Bücher, nebst einem Angange, der die Kritik der Kantische Philosophie enthält, von Arthur Schopenhauer. (Mit dem Motto: ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe? Göthe – Leipzig, bey Brockhaus, 1819. XVI und 725 S. gr. 8. (3 Thlr.))», en: *Leipziger Literatur-Zeitung*, 21-22 (1821), p. 172). Bachmann lo expresa de un modo más escueto señalando que la filosofía de Schopenhauer aspira a «la redención de un mundo cuya completa existencia se nos presenta tan solo como sufrimiento» (Bachmann, C. Fr.: «Idealismus», en: *Op. Cit.* p. 118). También Rosenkranz, se refiere en estos términos a *El mundo como voluntad y representación* al afirmar que «está escrito con una profunda amargura que desprecia lo mundano y con un grandioso y genuino misticismo. Un ansancio de la vida de madurez moral

de *El mundo como voluntad y representación*, de este elemento característico de la filosofía de Schopenhauer: «El Sr. S[chopenhauer] reconoce abiertamente ser pesimista»¹²². Resulta sorprendente que en la reseña de Fortlage este pesimismo sea valorado con cierta benevolencia cuando afirma que, «aunque pesimista, es un espíritu bueno y noble el que se expresa en el Sr. S[chopenhauer]»¹²³, y recalca que su contenido es, sin ningún tipo de discusión, «profundamente religioso» aunque polemice con los dogmas de la Iglesia. Por otra parte, entre los discípulos, únicamente el «protoevangelista» Dorguth, en *Schopenhauer in seiner Wahrheit* (1845), hace alusión al pesimismo de Schopenhauer. Encuentra «interesante y erudita en grado sumo» la crítica schopenhaueriana, guiada por los conceptos de pesimismo y optimismo, a la religión positiva. Ahora bien, cuando Dorguth «halla» –siguiendo los razonamientos de Schopenhauer– «el pesimismo en toda vida mundana, así como también en el universo», lo acepta y sostiene con la resignación propia que se desprende de la ética del maestro: Friedrich Andreas Dorguth no puede

[...] dejar de lado la consideración [...] de que la vida humana no puede ser de otra manera –en lugar de figurarse las fatigas y los deseos no cumplidos que permanecen– y de que la naturaleza no despilfarras sus medios sin un fin. Pero ¿qué podría el autor [Dorguth] reprochar a su [de Schopenhauer] “voluntad carente de entendimiento” si alguna vez, de modo perceptible para nosotros, un par de cuerpos celestes se saliesen de sus órbitas?¹²⁴

Solo sería a partir de 1848 cuando el calificativo de pesimista pasase a formar parte de los rasgos característicos de Arthur Schopenhauer y se fuese dibujando aquel retrato que ha llegado a nosotros a través de la historiografía filosófica.

7. Siglas utilizadas¹²⁵

Schopenhauer, A.: *Sämtliche Werke* (7 Bd.), hrsg. von Arthur Hübscher, Mannheim, Brockhaus, 1988⁴.
F (*Ueber das Sehnen und die Farben*) [*Sämtliche Werke*. Bd. I]

se acompaña con una amargura tímónica [de Timón de Atenas]; un ánimo heroico para el dolor, con un alma formada con ternura y delicadamente sensible a toda miseria» (Rosenkranz, K.: *Geschichte der Kant'schen... Op. Cit.* p. 479). A este respecto resulta significativo que Karl Rosenkranz, al contrario de lo que ocurre en las publicaciones de este periodo, sí haga referencias explícitas en su correspondencia al pesimismo presente en la filosofía de Schopenhauer. En una carta dirigida a Friedrich Andreas Dorguth fechada el 18 de octubre de 1844, le expresa su parecer sobre el pesimismo schopenhaueriano como algo meramente anecdótico y carente de todo valor filosófico: «La oposición entre optimismo y pesimismo, a la que Schopenhauer otorga tanta importancia es, según mi opinión, [algo] secundario y, si le he entendido bien, Ud. también lo convierte en algo relativo. Para nosotros los que filosofamos, para nuestra sangre fría, solo existe la necesidad, pero no un mundo absolutamente bueno o malo» (Butlaff, J. (Ed.): *Karl Rosenkranz. Briefe. 1827 bis 1850*, Berlín, Walter de Gruyter Verlag, 1944, p. 333). Por su parte, Friedrich Köppen prefiere sustituir el término de pesimismo por el de «hipocondría mundana [*Welthyphocondrie*]» (Köppen, F.: *Op. Cit.* p. 1126).

¹²² Fortlage, C.: *Op. Cit.* p. 585.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Dorguth, F. A.: *Schopenhauer in seiner Wahrheit. Mit einem Anhang über das abstrakte Recht und die Dialektik des ethischen und Rechtsbegriffs*, Magdeburg, Heinrichshofen'sche Buchhandlung, 1845, p. 14.

¹²⁵ Debido al gran número de ediciones disponibles de las obras de Arthur Schopenhauer, al investigador le resultará especialmente útil la concordancia de páginas preparada por: Kirschke, S.: *Schopenhauer-Seitenkonkordanz. Erweiterte Neuauflage*, Greifswald, 2014. (URL: <http://s151216025.online.de/wp-content/uploads/2016/01/Stefan-Kirschke-Schopenhauer-Seitenkonkordanz.pdf>)

- WWV I (*Die Welt als Wille und Vorstellung I*) [*Sämtliche Werke*. Bd. II]
 WWV II (*Die Welt als Wille und Vorstellung II*) [*Sämtliche Werke*. Bd. III]
 N (*Ueber den Willen in der Natur*) [*Sämtliche Werke*. Bd. IV]
 P I (*Parerga und Paralipomena I*) [*Sämtliche Werke*. Bd. V]
 P II (*Parerga und Paralipomena II*) [*Sämtliche Werke*. Bd. VI]
- Schopenhauer, A.: *Sämtliche Werke* (16 [13] Bd.), hrsg. von Paul Deussen, München, Piper Verlag, 1911-1942
- D IX (*Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß. Philosophische Vorlesungen. Theorie des Erkennens*) [*Sämtliche Werke*. Bd. IX]
 D X (*Arthur Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß. Philosophische Vorlesungen. Metaphysik der Natur, des Schönen un der Sitten*) [*Sämtliche Werke*. Bd. X]
 D XIV (*Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers. Erster Band (1799-1849)*) [*Sämtliche Werke*. Bd. XIV]
- Schopenhauer, A.: *Der handschriftliche Nachlaß* (5 Bd.), hrsg. von Arthur Hübscher, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.
- HN II (*Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)*) [*Der handschriftliche Nachlaß*. Bd. II]
 HN III (*Berliner Manuskripte (1818-1830)*) [*Der handschriftliche Nachlaß*. Bd. III]
 HN IV.1 (*Die Manuskriptbücher der Jahre 1830-1852*) [*Der handschriftliche Nachlaß*. Bd. IV.1]
 HN V (*Randschriften zu Büchern*) [*Der handschriftliche Nachlaß*. Bd. V]
- Schopenhauer, A.: *Philosophische Vorlesungen aus dem handschriftlichen Nachlaß*, (4 Bd.), hrsg. von Volker Spierling, München, Piper Verlag, 1987.
- VN I (*Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens*)
- Schopenhauer, A.: *Gesammelte Briefe*, hrsg. von Arthur Hübscher. Bonn, Bouvier, 1987²
 GBr
- Hübscher, A. (Hrsg.): *Gespräche*. Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1971²
 Gespr.