

**Apuntes sobre Metafísica de la Voluntad: un
contrapunto entre Schelling y Schopenhauer**
*Notes on Metaphysics of the Will: a counterpoint between
Schelling and Schopenhauer*

Aníbal Vega Cifuentes¹
avegacifuentes1@gmail.com

Recibido: 24/06/2022
Aceptado: 16/07/2022
DOI: 10.5281/zenodo.7012912

RESUMEN

¿Existe algún vínculo o nexo entre el pensamiento de Schelling y Schopenhauer? Comúnmente, la relación entre estos pensadores no ha sido estudiada debido, en gran parte, al rechazo explícito de parte de Schopenhauer a toda la filosofía postkantiana. Sin embargo, este trabajo tiene por finalidad mostrar que las ideas de uno y otro pensador, referentes al tema de la metafísica de la voluntad, tienen más de alguna coincidencia que no resulta ser meramente casual.

Palabras clave: Schopenhauer, Schelling, metafísica de la voluntad, contrapunto.

ABSTRACT

Is there some link between Schelling and Schopenhauer's views? The relation between both philosophers has lacked interest among scholars due to Schopenhauer's dismissal of any post-Kantian philosophy. In spite of that, this article aims to show that Schelling and Schopenhauer's views regarding the metaphysics of will coincide for systematic reasons.

Keywords: Schopenhauer, Schelling, Metaphysics of will, Counterpoint.

Una relación poco trabajada

Una de las relaciones que poco se ha tomado en cuenta dentro del desarrollo del pensamiento filosófico alemán, y en particular de la filosofía

¹ Estudiante del programa de Magíster en Filosofía, Universidad de Chile.





postkantiana, es el cruce de ideas existente entre la filosofía de F. W. J. Schelling (1775-1854) y A. Schopenhauer (1788-1860), autores coetáneos dentro de ese periodo filosófico que Safranski², no sin razón, denomina “años salvajes de la filosofía” debido a la vorágine productiva del pensamiento filosófico -y del pensamiento en general- del siglo XIX. Curioso, por lo demás, que esta relación no se haya documentado y fundamentado lo suficiente, dado que tanto Schelling como Schopenhauer sobreviven a su tiempo y a la filosofía de Hegel, cuyas ideas eclipsaron el quehacer filosófico de ambos autores. Por lo demás, aunque puede ser irrelevante, Schelling fenece solo seis años antes que Schopenhauer, dato que permite -en algún u otro sentido- pensar la idea de que dentro del mismo marco y contexto en el que viven, así como su compartido rechazo y recelo a Hegel y los hegelianos, se dé un cruce de ideas que busca extirpar el excesivo -solo por decirlo de algún modo- racionalismo de Hegel; en el entendido de que conociesen, simultáneamente, sus obras³.

² Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía* (Buenos Aires: Tusquets, 2011).

³ No resulta sencillo reconstruir la relación que podría, eventualmente, considerarse entre Schelling y Schopenhauer dado que, el primero, no dejó testimonios escritos en donde se pueda ver una posible lectura o estudio de los textos de Schopenhauer. Sin embargo, no sucede lo mismo en el caso inverso. Según F. Martínez en *La recepción y la crítica de la filosofía postkantiana en Schopenhauer* [tesis doctoral]. (Barcelona: Universitat de Barcelona, 2000), 144-150, quien ha llevado a cabo el trabajo de reconstrucción de las relaciones de Schopenhauer con los postkantianos, sobre todo a efectos de resaltar la crítica que el primero les hace a los segundos, demuestra que Schopenhauer estudió con ahínco el pensamiento de Schelling entre 1811 y 1813, y recurriendo a él de alguna u otra forma en años posteriores. En este entendido, y según las anotaciones de los *Nachlass* y textos de la biblioteca de Schopenhauer, Martínez indica que éste leyó los siguientes textos de Schelling (hago la anotación de los textos en orden de su publicación, y no en el orden que Schopenhauer los leyó): *Vom Ich als princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795); *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795/1796); *Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre* (1796/1797); *Von der Weltseele: Eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung Des Allgemeinen Organismus* (1798); *System des transcendentalen Idealismus* (1800); *Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (1802); *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1803, 2ª ed.); *Philosophie und Religion* (1804); *Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre* (1804); *Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur* (1806); *Über das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur* (1807); *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der*



Quizás, el hecho de que no se haya fundamentado lo suficiente el cruce de ideas entre Schelling y Schopenhauer se deba, en parte, al rechazo de este último a toda la filosofía inmediata que le antecede, esto es, al denominado Idealismo Alemán, movimiento filosófico que busca llevar hasta sus últimas consecuencias la filosofía de Kant, y que se desarrolló principalmente bajo el alero de Fichte, Schelling y Hegel: sofistas del pensamiento alemán, a ojos de Schopenhauer⁴. Pese a esto, habría que preguntarse, dadas las acusaciones y reprobaciones del propio Schopenhauer respecto a su marco filosófico anterior, si acaso es posible establecer y/o fundamentar un vínculo, cruce o relación entre las ideas de Schelling y Schopenhauer pese al rechazo de este último. Esta pregunta no sería trivial, a mí parecer, pues si bien Schopenhauer

menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809); *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen* (1812). Como se puede apreciar, Schopenhauer leyó y se hizo cargo de varias obras de Schelling; sin embargo, también tuvo en su poder, o presumiblemente también leyó, las siguientes obras (que no se pueden datar a ciencia cierta): *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (1794); *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der speculativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft* (1799); *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799); *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801); *Fernere Darstellungen aus dem Systems der Philosophie* (1802/1803); *Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie* (1806); *Aphorismen über die Naturphilosophie* (1806); *Über die Gottheiten von Samothrake* (1815); *Über Faraday's neueste Entdeckung* (1832); *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin* (1834); y, finalmente, las lecciones dictadas por Schelling en la Universidad de Berlín (1841) y la correspondencia epistolar de Fichte y Schelling, publicadas por los hijos de ambos autores de forma póstuma (1856). Considerando la voluminosa lectura schellinguiana a la que Schopenhauer se dedicó, es posible -al menos- especular que, de algún u otro modo, algo de Schelling tiene que haber quedado en Schopenhauer, pese al rechazo que caracteriza su pensamiento respecto a los pensadores postkantianos. Rüdiger Safranski (2011, 144 y 246), también comenta (superficialmente) 'algunas' de las lecturas y/o estudios que hizo Schopenhauer de Schelling.

⁴ Son múltiples los lugares de la obra de Schopenhauer en los que tanto Fichte, Schelling y Hegel son llamados sofistas o pseudofilósofos. En el caso de Schelling, por ejemplo, en el *Mundo como Voluntad y Representación* (MVR, en lo sucesivo), tanto en el primer (I) como en el segundo volumen (II), Schopenhauer lo muestra como un pseudofilósofo seguidor de Fichte (MVR II, 1, p.41); aunque las alusiones son más explícitas en los *Parerga y Paralipómena* (PP, en lo sucesivo). En Esquema de una historia de la teoría de lo real y lo ideal, primer capítulo del primer volumen (I), dice expresamente que Schelling no es filósofo (PP I, p. 55); y en el segundo volumen (II), en *Sobre la filosofía y la ciencia de la naturaleza*, se dice expresamente que es un sofista (PP II, p. 184), entre otras alusiones de idéntica o similar naturaleza.



protesta en contra de la filosofía del idealismo alemán, no parece haber en el pleno de su filosofía un rechazo completamente tajante a la filosofía de Schelling, como sí lo hay respecto a Fichte o Hegel. Hay algunos pasajes en la obra de Schopenhauer -que comentaré más adelante- en donde éste se muestra “conforme” con ciertos aspectos de la “filosofía de la naturaleza”⁵ desarrollada por Schelling entre 1797 y 1800, así como algunos otros en donde no hay un rechazo explícito en términos argumentativos, sino más bien ciertos reproches que lo engloban dentro de esa tradición optimista que culmina con las quimeras y fantasías de Hegel -diría Schopenhauer-. Sin embargo, esta misma idea de un progreso en la filosofía en términos idealistas, en cuyo cauce se encuentra Schelling fue, por lo demás, propalada por el mismo Hegel en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* (1833), donde hacía ver a su época una suerte de “tren” filosófico que empezaba con Fichte y su idealismo “subjetivo”, transitando por Schelling y su idealismo “objetivo”, y que culminaba en él mismo con su idealismo Absoluto...cuestión que tiene que haber resultado irritante e irrisoria para Schopenhauer. De ahí que, pienso, Schelling haya sido englobado dentro del mismo “saco” que Fichte y Hegel, sin que Schopenhauer ponderara, en su justa medida, los alcances y similitudes con ciertas ideas del pensamiento schellinguiano.

Por otro lado, la idea de una relación entre ambos pensadores se ha tratado de establecer, a mi juicio insuficientemente, solo a partir de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad Humana* (1809),

⁵ El tema de la periodización, épocas y/o etapas de Schelling, es una cuestión que ha sido ampliamente discutida en el pensamiento de este autor; asimismo, el tema de la unidad o disparidad temática de sus escritos. Generalmente se acepta un periodo fichteano de su obra (1794-1796); le sigue el llamado periodo de la filosofía de la naturaleza (1797-1799), y es sucedido por el llamado periodo de la filosofía trascendental (1800), que culmina en el proceso de la así llamada filosofía de la identidad (1801-1803). Luego de estas etapas seguiría el periodo en el que Schelling inicia una ‘ruptura’ con su filosofía anterior, el así llamado periodo de la libertad (1804-1810). Luego de esto, Schelling iniciaría un periodo preparador de su ‘filosofía positiva’ que comienza en 1813, y llega a su culminación en 1841. Sobre este tema, cfr. Leyte, A. *Las épocas de Schelling*. (Madrid: Akal, 1998). En especial, pp. 5-14.



o el llamado “Escrito de la libertad”⁶ de Schelling, donde se afirma que el ser originario es querer (*Wollen ist Ursein*), siendo esto un paso decisivo para el sustento de una metafísica de la voluntad al comprender que la base y raíz de todo ser es voluntad como principio primero y último de fundamentación, cuestión que sería más tarde desarrollada por Schopenhauer. Digo, que se ha tematizado esta idea insuficientemente porque solo se ha considerado esa idea de Schelling, y en general, el texto sobre la libertad humana, sin tomar en cuenta desarrollos anteriores o posteriores del pensamiento de Schelling. En este sentido, por ejemplo, en la traducción al *Escrito de la Libertad*, A. Leyte y V. Rühle⁷ indican de forma tajante que sin esta idea de Schelling del ser originario como voluntad “(...) resultan impensables posturas como las de Schopenhauer y Nietzsche”. Una afirmación como la de Leyte y Rühle, ¿es justificada? Creo que la posición de ambos requiere de ciertos matices, pero no deja de ser cierto el hecho de que Schelling plantea la idea del ser como voluntad, aunque no con la profunda radicalidad que asumirá en Schopenhauer. En este sentido, la idea de la metafísica de la voluntad planteada por Schelling también aparece en comentarios de M. Heidegger (1936)⁸ -aunque despreciando el desarrollo de la voluntad en Schopenhauer de forma implícita, porque él indica que solo en Nietzsche hay un verdadero desarrollo de la voluntad como cuestión metafísica después de Schelling-, y en X. Tilliette (1970)⁹, quien es de la opinión de que las ideas de Schelling de alguna u otra forma influyeron en Schopenhauer, aunque sin que este lo quisiese admitir; vale decir, una deuda inconfesada. Dicho todo esto, ¿es posible establecer algún

⁶ En adelante, ESL.

⁷ Arturo Leyte & Volker Rühle, “Estudio Introductorio”, en *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, F. W. J. Schelling (Barcelona: Anthropos, 2004), 61.

⁸ Al respecto, cfr., Heidegger, M. Schelling y la libertad humana. (Caracas: Monte Ávila, 1990).

⁹ Cfr. Tilliette, X. Schelling. *Une philosophie en devenir*. (Paris: Vrin, 1970). En especial, el tomo II: *La dernière philosophie*.



contrapunto entre Schelling y Schopenhauer, respecto a la cuestión de la metafísica de la voluntad?

Alcances y desencuentros

Para establecer un posible vínculo entre las ideas de uno y otro autor, más no necesariamente una “influencia”¹⁰, es necesario partir comentando las veces que Schopenhauer, al menos en su obra publicada, se refiere explícitamente a la obra de Schelling, y luego revisar algunas ideas de Schelling que podrían conectar con los planteamientos de Schopenhauer. En este sentido, y siguiendo lo antes mencionado, no existe una negación tajante hacia la filosofía de Schelling en el pensamiento de Schopenhauer y, en particular, tampoco hay un rechazo ‘definitivo’ respecto a la posición de Schelling en 1809 en cuanto al ser originario como querer. En el caso, por ejemplo, de *El Mundo como Voluntad y Representación*, tanto en la edición publicada en 1818, así como en sus complementos o segunda edición de

¹⁰ No es lo mismo, evidentemente, establecer un vínculo en una confrontación de ideas, en comparación con una ‘influencia’. Establecer una influencia de Schelling sobre Schopenhauer, toda vez que este último se esfuerza en rechazar constantemente el pensamiento postkantiano parece, al menos, precipitado. Una influencia implicaría estudiar no solo las ideas de los autores confrontadas, sino también sus intenciones y declaraciones de forma expresa, tanto en un sentido psicológico, así como filosófico: sin embargo, no contamos con material explícito respecto a las intenciones de cada autor como para trazar la influencia que uno podría haber ejercido sobre el otro. Que las ideas de Schelling pueden haber influido en Schopenhauer, dado todo el tiempo que éste le dedicó al primero en horas de estudio (*vid supra*, nota 1) es posible, pero solo a nivel especulativo, dado que no se puede afirmar a ciencia cierta. En este sentido, lo expresado por Martínez es lo que parece más plausible: “(...) el propio Schopenhauer se apresuró a negar la influencia de los postkantianos en su sistema, en particular y expresamente la de Schelling, por otra parte es innegable la presencia de numerosos paralelismos entre éste y Schopenhauer, que no pueden ser casuales, a la vista del intenso estudio de numerosas obras de Schelling al que se dedicó Schopenhauer durante sus primeros semestres berlineses, plasmado en notas a las lecturas que pueden leerse en el volumen II del *Nachlass*.” (2000, 144). Ahora bien, a Martínez no le interesa reconstruir la influencia, contrapuntos o paralelos entre uno y otro autor (aunque sí los esboza de una u otra forma), sino que, más bien, su esfuerzo consiste en evidenciar la crítica que Schopenhauer hace de Schelling (y de los postkantianos), la cual reconstruye principalmente a partir de los *Nachlass*, y no tanto de las obras publicadas; de ahí que este trabajo se centre más bien en esos paralelos o contrapuntos en la relación Schelling-Schopenhauer, no recogidos (de forma primordial) en los planteamientos de Martínez.



1844, en total, apenas si se nombra o menciona -directa o indirectamente- a Schelling (solo hay 10 referencias hacia él). En este texto, no se menciona la obra de 1809 (de forma explícita), sino que más bien hay escasas referencias a la “escuela de Schelling”, a los “schellinguianos” o a los aspectos “pseudofilosóficos” del pensamiento idealista¹¹. Una única referencia de forma explícita se encuentra, más bien, en el capítulo 24 de los complementos, donde Schopenhauer indica que “La fantasía de la filosofía de la naturaleza de Schelling y sus secuaces fueron en su mayor parte ingeniosas (...)” (MVR II, 24, p. 358). Pese al tono sarcástico y burlesco de esta afirmación, en *Parerga y Paralipómena* hace una aseveración que podría considerarse como contraria: “Como ilustración -dice Schopenhauer a propósito de la filosofía y la ciencia de la naturaleza- se podrían incluso añadir algunos pasajes de las ideas sobre la filosofía de la naturaleza de Schelling: por ejemplo, los capítulos tercero y quinto del segundo libro; pues aquí como siempre que Schelling se halla a hombros de Kant, dice mucho de bueno y digno de consideración.” (PP II, p. 137). ¿Podemos considerar la posición de Schopenhauer respecto a la filosofía de la naturaleza como un tajante rechazo? Me parece que, si adoptamos la segunda idea expresada en *Parerga y Paralipómena*, la respuesta sería negativa.

Asimismo, tanto en el primer como en el segundo volumen de *Parerga y Paralipómena*, Schelling es nombrado -directa e indirectamente- un total de 35 veces, y de esas veces no hay argumentos por parte de Schopenhauer que muestren o manifiesten un explícito rechazo en términos argumentativos: en general, las referencias son de tipo tangencial afirmando que Schelling habló cosas sin sentido, que era un sofista, o que la filosofía fue por mal camino por culpa de los sofistas del idealismo alemán¹². Lo

¹¹ MVR I, 27, p. 197-198; Apéndice, p. 501 y 568. Aunque, en esta última sección, se indica con cierto tono de ‘simpatía’ por parte de Schopenhauer que Schelling denominó con gran “agudeza” el sistema de acomodación kantiano. Las otras referencias se encuentran en MVR II, 1, p. 36 y 41; 6, p. 94; 7, p. 115; 24, p. 358 y 50, p. 701.

¹² Cfr., las siguientes referencias: PP I, p. 55; PP I, pp. 57-58; PP I, p. 184 y 188; PP I, p. 194; PP I, p. 203; PP II, p. 38; PP II, p. 470; PP II, p. 535; PP II, p. 573.



mismo ocurre con el ensayo presentado para el concurso de la Real Sociedad Noruega de las ciencias en 1839, *Sobre la libertad de la voluntad humana*¹³, que, por el alcance del tema con el *Escrito de la libertad* de Schelling de 1809, se esperaría que hubiese referencias más explícitas. Sin embargo, los únicos comentarios que recibe Schelling por parte de Schopenhauer ahí es que éste es un plagiador de Kant, despachando el escrito con las siguientes palabras: “Aparte de la paráfrasis de los pensamientos kantianos, aquellas *Investigaciones sobre la libertad* no contienen nada que pudiera servir para proporcionarnos explicaciones nuevas o fundamentales sobre ella.” (SLV, p. 124). Hasta aquí, todo parece indicar que es imposible establecer una conexión entre uno y otro pensador, incluso si uno tomase en consideración esa frase de Schelling de que el ser originario es querer. Sin embargo, en *Fragmentos sobre historia de la filosofía*, del primer volumen de *Parerga y Paralipómena*, Schopenhauer sí se refiere de forma mucho más explícita al *Escrito de la libertad* de Schelling, comentando lo siguiente: “Apenas habían suscitado mis escritos la atención de algunos, ya se hizo oír la reclamación de prioridad respecto de mi pensamiento fundamental, y se adujo que Schelling había dicho una vez que <<querer es ser originariamente>>, y todo lo demás que se quisiera alegar (...)”. Y agrega Schopenhauer, luego de defender que su influencia proviene de Kant y no de Schelling, que las ideas sobre la voluntad de éste “(...) aparecen sin sucesión, coherencia ni organización, por lo que hay que considerarlas como un simple espectro preliminar de mi teoría.” (PP I, p. 161; el destacado es propio)¹⁴. Si tomamos

¹³ En adelante, SLV.

¹⁴ Sin embargo, ese no es el único lugar en donde Schopenhauer se refiere al *Escrito de la libertad* de Schelling: también en *Parerga y Paralipómena* emite un juicio que, al menos, resulta curioso: dice ahí que el *Escrito de la libertad* es un “verdadero ensayo metafísico”, aunque resulte ser solo una patraña (PP I, pp. 60-61). En este sentido, me parece plausible interpretar que la relación de Schopenhauer con el *Escrito de la libertad* de Schelling es conflictivamente interesante: si bien no hay palabras elogiosas para él, sino más bien una suerte de crítica ‘moderada’; tampoco hay un rechazo expreso y tajante de forma violentamente despectiva, como sí ocurre con el pensamiento de Hegel. Al respecto, vale la pena citar extensamente el siguiente comentario de F. Martínez: “Sin embargo, a través de otras fuentes sabemos de la estimación en que Schopenhauer tenía realmente este tratado



en consideración este último punto: que las ideas de Schelling son un simple espectro preliminar de la teoría de la voluntad de Schopenhauer, claramente -por lo menos a mí entender-, no hay un rechazo explícito y tajante a la posición de Schelling de 1809¹⁵ y, justamente aquí, es donde se puede empezar a considerar un contrapunto para eso que a partir de Schopenhauer se ha venido a llamar metafísica de la voluntad.

Sobre el contrapunto

¿Es posible, entonces, establecer algún contrapunto entre el pensamiento de Schelling y Schopenhauer, respecto a la metafísica de la voluntad? Para responder a esta cuestión, y poder establecer vínculos entre las ideas de ambos pensadores es necesario, al menos, distinguir qué es lo que puede ser comprendido como una metafísica de la voluntad, tanto para Schelling como Schopenhauer. Esto último es sencillo de

-se refiere al *Escrito de la libertad* de Schelling-. Es cierto que la mayoría de veces que lo menciona, en esta misma época y en los años que siguieron, habla de él con negatividad e ironía -es «el cuento del Grund», una «historia» de emanación y caída, una «tentativa dogmática» que se reduce a un «cuento», y además contiene una «parodia» de Spinoza y del argumento ontológico de Descartes-, ironía que hace pública primero en *Die Welt*, de forma tácita pero en clara alusión a Schelling, y después explícitamente en las lecciones berlinesas. Pero todavía en 1851 reconocerá en el tratado, a pesar de las numerosas y duras críticas, «un auténtico ensayo metafísico». Y, en particular, la teoría de la libertad inteligible que Schelling ofrece en su escrito, tras haberla recomendado Schopenhauer en la disertación de 1813, todavía en BGE la mencionaría en sendas ocasiones (una en cada uno de los dos tratados, FW y GM), y la mencionaría con elogio, aunque fuese para reprocharle el haberla plagiado de Kant: hay firmes indicios de que esta teoría -que, como se sabe, elogiará como uno de los méritos principales de Kant y como puente a su propia filosofía- fue conocida por Schopenhauer en primer lugar a través de Schelling -y en concreto a través del tratado del que hablamos-: en efecto, en sus notas a Fries (invierno 1812-1813), opina que un pasaje de éste sobre la libertad sería una especie de anticipo «de lo que Schelling desarrolló en 1809 en su escrito sobre la libertad», y, cuando hacia mayo de 1813 comenta al fin la KrV, parece sorprenderle la semejanza de la teoría de Kant con la de Schelling” (2000, 157-158).

¹⁵ En palabras de Martínez en “Schopenhauer y las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (1) (2019), 164 (énfasis agregado): “Debido en parte al estilo satírico con que las presenta -se refiere a las ‘críticas’ al tratado de la libertad de Schelling-, *Schopenhauer no ofrece en ningún caso argumentos desarrollados* contra dicha forma criticada de metafísica en el tratado de Schelling (...)”



responder, toda vez que Schopenhauer lo indica de forma explícita: “Por *metafísica* entiendo todo presunto conocimiento que va más allá de la posibilidad de la experiencia, es decir, de la naturaleza o del fenómeno dado de las cosas, para ofrecer una clave de aquello por lo que, en uno u otro sentido, estaríamos condicionados; o, dicho popularmente, sobre aquello que se oculta tras la naturaleza y lo hace posible.” (MVR II, p. 202). Esto viene a indicar que el fundamento a partir del cual es posible decir que todo lo demás es, es la voluntad (aunque, en estricto rigor, la voluntad para Schopenhauer no es un ‘fundamento’, sino más bien una ‘fuerza’ y ‘esencia’ interior de los objetos que solo puede ser descrita)¹⁶. Voluntad es justamente aquello omnipotente, pues nada hay fuera de la voluntad (MVR I, 19, p. 157). Esta idea desarrollada por Schopenhauer entre 1815 y 1818, en buena medida encuentra una correspondencia en el *Escrito sobre la libertad humana*, en aquella famosa expresión del “ser originario como querer” de Schelling. Pero ¿qué dice ahí Schelling? Antes de indicar la cita en cuestión, es necesario mencionar que algunos comentadores de la obra de Schelling que han querido analogar esta idea con el pensamiento de Schopenhauer a efectos de indicar la “influencia” del primero hacia el segundo -Leyte, Rühle y Tilliette, por mencionar a los ya citados-, solo se enfocan parcialmente en la expresión *Wollen ist Ursein*, sin indicar todo el marco referencial en el que se encuentra esa expresión y, por tanto, precipitándose a establecer una influencia que no se puede fundamentar. *In extenso*, la idea dice lo siguiente (y esto es lo que podríamos considerar metafísica de la voluntad para Schelling): “Se afirma que en ella (en la libertad) reside el último aspecto potenciador gracias al cual toda naturaleza se transfigura en sensación, en inteligencia, y finalmente, en voluntad. En suprema y última instancia no

¹⁶ Según Safranski, “La voluntad no es espíritu, ni moralidad, ni razón histórica. Voluntad es al mismo tiempo la fuente de la vida y el sustrato en el que anida toda desventura: la muerte, la corrupción de lo existente y el fondo de la lucha universal.” (2011, 12).



hay otro ser que querer. Querer es el ser originario y solo con éste concuerdan todos los predicados del mismo: ausencia de fundamento, eternidad, independencia respecto al tiempo, autoafirmación. *Toda la filosofía aspira solo a encontrar esta suprema expresión.*” (ESL, p. 145-147; destacado propio)¹⁷.

La filosofía aspira a encontrar la voluntad, según se desprende del pensamiento de Schelling, y de ahí que Schopenhauer diga más tarde que esa idea es preliminar respecto al desarrollo que él lleva a cabo. Ahora bien, tanto en este querer originario o voluntad originaria de Schelling, así como en la voluntad de Schopenhauer, vemos un querer que no es extensible a los predicados del ámbito de la representación. Sin embargo, para ser justo, es cierto que Schopenhauer tiene razón al afirmar que la idea de Schelling no es la suya propia, toda vez que Schelling, en cierta medida, sí aspira a la voluntad mediante lo que Schopenhauer denomina el principio de razón suficiente¹⁸. Sin embargo, hay un punto de

¹⁷ Es necesario notar y destacar los ‘predicados’ que Schelling le atribuye a la voluntad: ausencia de fundamento, eternidad, independencia, autoafirmación: todas características que se encuentran en la voluntad descrita por Schopenhauer. De ahí que, por ejemplo, M. Suances en *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*. (Barcelona: Herder, 1989), 83-103, explique e interprete la voluntad de Schopenhauer como aseidad, esencia de todas las cosas, aspiración infinita, unidad, indestructibilidad, supremacía, incognoscibilidad. Por lo demás, estas mismas características ya se las había atribuido Schelling al principio incondicionado del saber humano, llamado “absoluto”, en 1795. En el escrito de juventud *Del Yo como principio de la filosofía* (Madrid: Trotta, 2004; En adelante, DY), Schelling decía que el Yo absoluto era uno, que era toda realidad posible, infinito, idéntico (cfr. DY, pp. 87-98). Por lo demás, respecto a la unidad e identidad de la voluntad en Schopenhauer, resulta interesante establecer el siguiente contrapunto con esta idea de Schelling en 1795, aunque claramente hay que salvar las diferencias (dado que en 1795 Schelling se refiere a lo absoluto y no a la ‘voluntad’, aunque este sea solo un nombre para hablar de aquello que es el fundamento y principio de todo lo que ‘es’): “El Yo absoluto exige radicalmente que el Yo finito devenga igual a él, que erradique de sí, de un modo absoluto, toda multiplicidad y cambio” (DY, p. 100). Cfr., esta idea de Schelling con MVR I, 25, pp. 180-185: la cosa en sí (voluntad), fuera del fenómeno se halla fuera del tiempo y del espacio: no conoce la pluralidad porque es una.

¹⁸ Una diferencia fundamental, también, sería que esa voluntad en Schelling es teleológica, pues apunta hacia la consecución de la libertad. En Schopenhauer, en cambio, no podría decirse que la voluntad es teleológica siendo ella, y solo ella, lo libre. El punto de vista de Schelling, en este sentido, se enmarcaría en una tradición que deposita su fe, aún, en la ‘razón’, y no en un impulso completamente ciego o ‘irracional’. En buena medida esta es, aunque no respecto al tema de la voluntad y la libertad, sino en función del contexto general de la época, la interpretación de Safranski (cfr. 2011, 212). Sin embargo, el punto de



encuentro que es clave para establecer esa idea de una metafísica de la voluntad, y que Schopenhauer -creo- no negaría: que toda la filosofía tiene que llegar a esa suprema expresión.

Por lo demás, esta idea que subyace en Schelling de encontrar una suprema expresión para la filosofía es un tema que ya había tratado de desarrollar en 1795, con un escrito juvenil denominado *Del el Yo o lo incondicionado en el saber humano*, donde trata de resolver el problema abierto de la falta de principio y fundamento que deja Kant con la proposición de la deducción de las categorías¹⁹. En ese texto Schelling

Safranski -comprensible por el contexto que comenta- no le hace justicia a la posición de Schelling. Es cierto que hay un 'apego' de Schelling hacia la 'razón', como aquello que permite la comprensión de las cosas. Sin embargo, no es que Schelling deposite una confianza ciega en ella porque, justamente en 1809 (y también en 1804 en los opúsculos *Filosofía y Religión* -leído por Schopenhauer- y en *propedéutica de la filosofía*) reconoce y hace notar que siempre hay algo que es irreductible y se escapa a la razón, algo que no se deja domeñar por ella y, en definitiva, algo a partir de lo cual surge el fundamento de toda realidad. En 1809 es aquel fundamento oscuro desde el cual surgen las cosas, desde el cual Schelling levanta la noción de un no-fundamento [*Ungrund*], cuyo ser solo es descriptible, mas no accesible. Esto indica, a mi entender, que en última instancia Schelling nota que la razón no basta para la explicación del fenómeno del mundo y de lo que las cosas son, aunque, sin poder escaparse del todo de ella.

¹⁹ El reproche de Schelling a Kant consiste, básicamente, en dos puntos fundamentales: el derivar las categorías sin un fundamento a partir del cual ellas resulten comprensibles, y el no haber penetrado en la cosa en sí. Respecto a lo primero, en *Del Yo* se manifiesta expresamente sobre ese tema: "Por lo demás, la totalidad de la investigación concierne a los principios y, por tanto, sólo puede ser examinada según los principios. He intentado presentar los resultados de la filosofía crítica reduciéndolos a los principios últimos de todo saber." (DY, p. 60). Estos, o mejor dicho, este principio último de todo saber es el Yo incondicionado, lo absoluto. De ahí que Schelling también le reclame a Kant, en un tono similar a Schopenhauer, que las categorías de espacio y tiempo si bien son formas de la sensibilidad, no pueden ser presupuestas sin algo que las respalde de antemano (Schopenhauer las hará extensibles al principio de razón suficiente; cfr. MVR I, 4, pp. 56-61). De ahí que Schelling busque un nombre para aquello incondicionado (y que en Schopenhauer recibe el nombre de 'voluntad'). Por lo demás, este defecto en Kant se debe, justamente, a todo el problema que genera el tema de la cosa en sí, cuestión que también preocupa a Schopenhauer. En consecuencia, y respecto al segundo punto, Schelling se manifiesta explícitamente sobre este 'defecto' kantiano tanto en 1795, como en 1809: "Del mismo modo, muchas de las *aparentes* contradicciones de los escritos kantianos, que deberían haber sido reconocidas hace tiempo a los adversarios de la filosofía crítica (*sobre todo en cuanto que se refieren a la cosa en sí*), sólo pueden ser dirimidas, desgraciadamente, mediante principios superiores, que el autor de la *Crítica de la razón pura* se limita continuamente a sobrentender." (DY, p. 62, énfasis agregado). Y, en 1809: "Con todo, siempre seguirá siendo extraño que Kant, después de haber considerado en primer lugar que las cosas en sí se diferencian de los fenómenos sólo de modo negativo debido a la independencia respecto al tiempo, y después de tratar en las consideraciones metafísicas de su *Crítica de la razón práctica* a la independencia respecto al tiempo y la libertad como



pretende encontrar una expresión ‘incondicionada’ a partir de la cual se fundamente todo nuestro saber, que en ese entonces recibirá el nombre de lo “Absoluto”²⁰, expresión incómoda para Schopenhauer. Ahora bien, al margen del nombre en cuestión, el punto es que aquí Schelling ya se enfrenta con el mismo problema que ve Schopenhauer respecto al tema de la voluntad: ¿Cómo puede la razón o el saber humano (de)mostrar un principio o fuerza que es trascendente a ella? Si ese principio es incondicionado y trascendente, ¿no debería permanecer de forma inmanente y no trascendente?²¹ Schopenhauer resolverá esta cuestión, justamente, con su proposición de la voluntad como aquella fuerza interna e inmanente que se encuentra en todas las cosas. Por lo demás, se le podría echar en falta a Schelling -y me parece que en cierta medida es la posición de Schopenhauer- que su apreciación y acercamiento al

conceptos verdaderamente correlativos, *no llegase a alcanzar la idea de transferir también a las cosas ese único posible concepto positivo del en-sí*, con lo que se habría elevado inmediatamente a un punto de consideración superior y por encima de la negatividad que caracteriza su filosofía teórica.” (ESL, p. 149, énfasis agregado). Es claro, en base a este reproche, que la cosa en sí tiene que haber sido vista y penetrada por Kant, de modo que este defecto es un punto clave para comprender el desarrollo posterior que, tanto Schelling como Schopenhauer, llevarán respecto a una ‘metafísica de la voluntad’: en definitiva, tanto en uno como otro autor el principio incondicionado y absoluto (Schelling), o la voluntad (Schopenhauer), tiene que ser comprendida a partir de la cosa en sí kantiana. Sobre el contrapunto de la crítica hacia Kant de la cosa en sí de parte de Schopenhauer se puede ver, particularmente, el apéndice a la filosofía kantiana (AFK) en el *Mundo como Voluntad y Representación* (MVR I, AFK, pp. 477-602). Por lo demás, también llama la atención el siguiente punto: Schopenhauer le reclama a Kant (MVR I, AFK, p. 568) no haber llegado hasta el final, o hasta las últimas consecuencias, con su pensamiento: dicho de otro modo, Kant no ha finalizado correctamente su sistema. Schelling le reclama expresamente lo mismo mucho tiempo antes de que Schopenhauer se declare (a sí mismo) seguidor de la labor kantiana. En carta a Hegel el 6 de enero de 1795 dice lo siguiente: “¿A quién le interesaría enterrarse en el polvo de la Antigüedad, si a cada momento el curso de *su* tiempo lo sacude y arrastra? Hoy por hoy vivo y me muevo en la filosofía. La filosofía todavía no ha llegado a su fin. Kant ha dado los resultados, aún faltan las premisas. Y, ¿quién puede entender los resultados sin las premisas? Un Kant, por su puesto (...).” (Cfr. Díaz, J. [ed.]. *Correspondencia. Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011) p. 298).

²⁰ Cfr. DY, pp. 71-77. Por otro lado, y a propósito del rechazo a lo incondicionado o lo absoluto por parte de Schopenhauer, Safranski ha identificado adecuadamente este punto (cfr. 2011, 212-214).

²¹ Esta idea ha sido formulada, aunque en un distinto sentido, por Luis Cardona, “La metafísica schellinguiana del Yo absoluto como una ‘ética a la Spinoza’”, en *Universitas Philosophica* 57 (2011): 94-95.



tema de un principio incondicionado sea este lo Absoluto, Dios o la voluntad, queda reducido a una cuestión de explicación racional cuyo origen no tiene nada que ver con la posición defendida por Schopenhauer de una voluntad que no tiene nada de “racional”. Sin embargo, Schelling ya había visto esta cuestión, y de ahí que, en una lección dictada a sus estudiantes en 1804 denominada *Propedéutica de la filosofía*, diga explícitamente que el ser es irreductible al pensamiento. Vale decir, la voluntad no podría ser reducida al pensamiento. Esta idea también se encuentra en 1809, y antecede -en buena medida- a la exposición de Schopenhauer. Dice Schelling en el *Escrito de la libertad*: “Lo carente de regla siempre subyace en el fundamento (...). He ahí -prosigue Schelling- la inasible base de la realidad de las cosas, el resto que nunca se puede reducir, aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento, sino que permanece siempre en el fundamento.” (ESL, pp. 167-169); y agrega más adelante: “La voluntad es lo que subyace a todo.” (ESL, p.183). ¿No es esta posición, en cierta medida, una idea que permite conectar con la filosofía de la voluntad de Schopenhauer?

Por otro lado, y volviendo al tema del nombre que recibe el ‘principio’, ‘fundamento’ o ‘impulso’ a partir del cual las cosas reciben su ser, o se entienden en función de lo que son, también habría que destacar lo siguiente: tanto en Schelling como en Schopenhauer, el nombre que recibe ese impulso o fundamento encuentra dificultades: Schelling lo llamará *fundamento originario* [*Urgrund*] o, mejor aún, *No-fundamento* [*Ungrund*], y Schopenhauer voluntad [*Wille*]²², pero tanto uno como otro

²² A propósito del nombre que recibe ‘Dios’ o lo ‘Absoluto’ en 1809, Schelling se da cuenta de que tiene que existir algo *anterior* a todo, algo desde donde proviene la fuerza de todas las cosas: “(...) tiene que haber un ser anterior a todo fundamento y a todo existente, esto es, anterior absolutamente a toda dualidad, ¿cómo podemos llamarlo sino fundamento originario, o mejor aún, in-fundamento?” (ESL, p. 279). Claramente esta noción de fundamento originario o infundamento da cuenta de la incapacidad de Schelling, o la dificultad, que tuvo para nombrar y reconocer un nombre adecuado para aquella fuerza originaria. En Schopenhauer no es muy diferente, aunque se deben salvar las diferencias: éste reconoce que la voluntad no es un ‘concepto’ como tal, dado que su extensión es mayor a lo que la tradición (incluyendo a Schelling), ha dicho sobre ella. De ahí que Schopenhauer



reconocen las dificultades para llamar o nombrar esa fuerza originaria, de modo que el no-fundamento o la voluntad, son solo nombres a efectos de describirla de algún modo. El punto en cuestión es que, todo aquello que se encuentra en la noción de no-fundamento schellinguiana (que solo es otro nombre para Dios o lo absoluto), pasa a la noción de voluntad de Schopenhauer. R. Aramayo²³ ha destacado este punto: “Este querer en términos absolutos, esa volición primigenia e inconsciente que constituye un sustrato común al macrocosmos y al microcosmos, hereda los atributos de Dios. Pero lejos de ser una instancia trascendente queda enclavada en las profundidades de nuestra mismidad.”. Schelling aún sigue enclavado en “Dios” en 1809, y de ahí que su propuesta de la voluntad sea solo una propuesta espectral o preliminar para Schopenhauer, pero, justamente en este punto, me gustaría proponer lo siguiente: ¿y si el escrito de la libertad humana de Schelling fuese leído en clave de “voluntad”, quitando el concepto de Dios, sería una propuesta radicalmente opuesta o contraria al pensamiento de Schopenhauer? Las indicaciones dadas con anterioridad permitirían, en buena medida, afirmar que no; aunque claramente puede ser una cuestión discutible. Por lo demás, el mismo Schopenhauer reconoce en sus *Escritos de juventud* (EIJ) que el nombre de Dios es solo un nombre para hablar de aquello a lo que no se puede acceder²⁴.

justifique el nombre de voluntad indicando que es el único posible para designar aquella fuerza originaria de todo lo que hay (cfr., MVR I, 22, pp.163-164). Sin embargo, tanto el infundamento, así como la voluntad, no tienen su origen en el fenómeno, sino que son independientes de él: la diferencia es que para Schelling aún sigue siendo un principio trascendente, mientras que para Schopenhauer es un principio o fuerza inmanente que se manifiesta en la conciencia inmediata de cada cual (MVR I, 23, p. 166). Que un sistema metafísico, por lo demás, tenga que ser inmanente, se explica por el hecho de que, a ojos de Schopenhauer, cualquier teoría o concepción sistemático-científica que ponga sus fichas en un principio último trascendente, jamás puede penetrar, realmente, la esencia más íntima del mundo: esto es, la voluntad (cfr. MVR I, 7, p. 77).

²³ Roberto Aramayo, *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. (Madrid: Alianza, 2018), 94.

²⁴ “Sin embargo, he aquí mi tesis: en este mundo temporal, sensorial e inteligible se dan personalidad y causalidad como algo necesario. Mas la mejor consciencia de mi fuero interno me yergue hacia un mundo en el que no hay personalidad ni causalidad, así como



Considerando todo lo anterior, y comprendiendo que es posible establecer contrapuntos entre el pensamiento de Schelling y Schopenhauer, aún habría que responder una cuestión fundamental a efectos de que las conexiones no sean vacías, sino que tengan un respaldo en el cual, efectivamente, se pueda desarrollar aún más el vínculo entre ambos pensadores. Tal pregunta que permite sustentar una base entre ambos autores es la pregunta por el contexto en el que se podría enmarcar la posición de ambos, aunque salvando las diferencias: el pesimismo filosófico. Dicho de otra forma, ¿qué relación o posición tendría la filosofía de Schelling respecto al pesimismo filosófico? No es que Schelling sea un pensador pesimista; sin embargo, el *Escrito sobre la libertad*, en buena medida, también nos arroja luces sobre eso. Dice ahí Schelling:

Pero el hombre nunca tiene en su poder a la condición, aunque aspire a ello en el mal; solo le es prestada y permanece independiente de él, motivo por el que su personalidad y su mismidad nunca pueden elevarse a acto perfecto. *Esta es la tristeza inherente a toda vida finita, e incluso si hay en Dios una condición al menos relativamente independiente, es también una fuente de tristeza, que, empero, nunca se hace efectiva, sino que solo está al servicio de la eterna alegría de la superación. De ahí el velo de tristeza que se extiende sobre toda la naturaleza, la profunda e inquebrantable melancolía de toda vida.*” (ESL, p. 263. Énfasis agregado)²⁵.

tampoco sujeto y objeto. Mi esperanza y mi fe se cifran en que dicha consciencia mejor (suprasensible y extratemporal) constituya la única cosa originaria; y por eso confío en que no haya Dios alguno. Si bien quepa utilizarse la expresión *Dios* para designar a esa mejor consciencia o a todo cuanto no se sabe distinguir o nombrar.” (EIJ, frag. 18, p. 32).

²⁵ A propósito, Sandra Baquedano en “¿Cómo logra Schopenhauer tomar conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí?”, *Revista de Filosofía* vol. 67 (2011): 111, nos recuerda que el tema del dolor y el sufrimiento son temas claves para la comprensión de la metafísica de la voluntad en Schopenhauer (y para el pesimismo en general). Esta idea de dolor y sufrimiento, aunque sin llegar a la profundidad que tiene en el pensamiento de autores pesimistas (Schopenhauer, Nietzsche, Mainländer, etc.), claramente queda expresada en el pasaje citado en el corpus. Lo interesante en cuestión, acá, es que justamente lo único de ‘naturaleza positiva’ es el dolor y el sufrimiento, porque se dejan sentir de modo inmediato. Esta idea o postura de Schopenhauer respecto al dolor como algo positivo, como se aprecia, también se encuentra de forma germinal en el Schelling del *Escrito de la libertad*: la tristeza inherente de toda vida no es algo que se pueda extirpar o aniquilar, es parte de la necesidad de la vida finita del ser humano.



Hay, al menos, dos cuestiones que cabe destacar: Schelling se refiere explícitamente a un ‘velo’ de tristeza, como aquello que encubre y oculta lo que tiene que mostrarse como verdadero. Ciertamente este ‘velo’ que menciona Schelling no es el *velo de maya* al que se refiere Schopenhauer, pero la idea que subyace a ambos no es del todo diferente: el recurso al velo es una exhortación metafísica a partir de la cual se debe dejar en evidencia que, aquello que está por debajo y frente a todas las cosas, y que resulta inaccesible para nosotros, de alguna forma nos tiene que iluminar o dar claridad respecto de este mundo en el que hay dolor y sufrimiento, porque ello es parte inherente de él. Esta idea ha sido expresada, aunque en función del pesimismo de Schopenhauer, por R. Aramayo, quien indica lo siguiente: “El pesimismo, entendido como lucidez, como una clarividente perspicacia que logra iluminarnos como un faro en la noche y consigue *des-ilusionarnos* al despojarnos de vanas ilusiones, es el camino que nos permite vislumbrar lo meta-físico, lo que hay más allá del querer, del constante anhelo por satisfacer nuestros mutables e insaciables deseos.” (2018, 14). Por otra parte, esta idea de dolor y sufrimiento que subyace al pensamiento de Schelling en 1809, aunque no se enmarca de forma directa en el pensamiento pesimista, dado que el dolor y la tristeza inherente tienen que servir como trampolín para la “eterna alegría de la superación”, sienta las bases a partir de las cuales, en el fondo de todo, siempre hay dolor y sufrimiento. Ciertamente Schopenhauer diría que Schelling se inclina por una suerte de optimismo filosófico; mas, ¿se puede desconocer el reconocimiento, por parte de Schelling, de aquel fondo o abismo en el cual el ser humano siempre está en términos de dolor y sufrimiento? Estaría inclinado a decir que no²⁶.

²⁶ Otro contrapunto que cabe destacar, aunque por motivos de espacio no he mencionado (sigo aquí la intuición de F. Martínez, 2000; 2019), es la idea de las ‘potencias’ desarrollada por Schelling a la luz de su filosofía de la Naturaleza (aunque también se extiende de forma posterior a *Las edades del mundo* [1813/1815]), cuyos planteamientos no pasaron desapercibidos para Schopenhauer e, incluso, resultan tan buenos cuando se mantienen a hombros de Kant (PP II, p. 137). La teoría o idea de las potencias de Schelling puede ser



Comentario final

La pregunta inicial sobre si era posible establecer un contrapunto entre Schelling y Schopenhauer, mas no necesariamente una influencia, en función de la metafísica de la voluntad, puede ahora ser respondida de manera positiva. Por lo expuesto anteriormente, es plausible establecer cruce de ideas y conexiones entre el pensamiento de uno y otro autor. Por lo demás, como se evidencia, no pareciera que Schopenhauer siente un desdén en particular hacia Schelling y su filosofía, dado que su rechazo más bien tendría que ver con su forma apresurada y/o precipitada de desligarse de toda la tradición postkantiana, sin ponderar adecuadamente sus distancias y acercamientos con Schelling.

Por otro lado, la hipótesis de Leyte y Rühle de que la idea sobre una metafísica de la voluntad expuesta en el *Escrito de la libertad* es *conditio sine qua non* del desarrollo posterior de Schopenhauer resulta, a todas luces, desproporcionada. Lo cierto de la tesis de ambos, y estos son los matices que habría que agregar, es que Schelling desarrolla ideas muy cercanas a los planteamientos de Schopenhauer y que, claramente, este último conocía bastante bien dada su lectura y estudio del texto schellinguiano de 1809 (y otros tantos textos anteriores también); mas, de ahí no se sigue una influencia directa o la imposibilidad de haber desarrollado las ideas que éste tenía en mente antes de la publicación de *El Mundo como Voluntad y Representación* en 1818, dado que la influencia directa sigue siendo el pensamiento y la obra de Kant. A lo mucho, y solo de forma especulativa, diría que existe una deuda inconfesada de parte

comprendida según la división que él mismo hace de su filosofía en 'negativa' (toda su filosofía anterior a 1813/1815) y 'positiva' (toda su filosofía posterior, hasta 1841): las potencias son aquellos 'niveles' en ascenso a partir de los cuales se comprende la naturaleza, en tanto que se da una polaridad o duplicidad originaria; siendo estas potencias formas de la identidad absoluta. Por otro lado, en la filosofía positiva, son producto del proceso de revelación de las potencias divinas. Esta idea de las potencias es, sin duda, comparable u homologable con los 'grados de objetivación' de la voluntad en Schopenhauer (cfr. MVR I, 26, pp. 183-192).



de Schopenhauer hacia Schelling: deuda no expresada por los motivos antes descritos y, también, por el propio desdén -probablemente- de lo que encarnaba la ‘figura’ de Schelling y los postkantianos: esa filosofía académica que se alejó, producto del ‘fenómeno Hegel’, de él durante muchos años²⁷. La desproporción de la hipótesis de Leyte y Rühle se debe, a mi juicio, a que utilizan de mala forma el concepto, de que la filosofía de Schopenhauer y Nietzsche, sin Schelling, sería “impensable” (2004, 61). Sin embargo, ellos mismos parecen corregir este punto: “La influencia decisiva del Schelling de 1809 sobre la filosofía <<postidealista>> de Schopenhauer y Nietzsche debe ser comprendida en el plano de las dependencias propias de la historia de la filosofía, es decir, como influencia que no se produce de modo necesariamente consciente, que no es resultado de una <<recepción>> asumida de la obra.” (2004, 62). Este punto parece mucho más plausible que la idea de un ‘impensable’. De todas formas, al comentario de Leyte y Rühle se le escapan las ideas anteriores de Schelling a 1809 y que, como hemos visto, subyacen también en el pensamiento del Schelling posterior como, indirectamente, en el de Schopenhauer (a efectos del contrapunto y comentario de la metafísica de la voluntad).

Finalmente, y como he mencionado, no parece que Schopenhauer desechara la filosofía de Schelling de lleno, aunque tampoco la acepte por completo. Pero, que hay una conexión entre Schelling y Schopenhauer es plausible, pese a ese aparente rechazo a la filosofía postkantiana del primero. Ello queda claro en la siguiente anécdota que nos cuenta F. Martínez (2000, 172), respecto del fallecimiento de Schelling: “Poco después, en el mismo año, Frauenstädt escribió un artículo con motivo de la defunción de Schelling, artículo que levanta una ligera protesta de Schopenhauer, que opina que Frauenstädt no hace justicia a Schelling, pues olvida «lo bueno que se le ha de reconocer. A pesar de sus bromas y

²⁷ Al respecto de este punto, véase Safranski (2011, 331-349).

de las aún mayores de sus seguidores, en general mejoró y fomentó de manera esencial la concepción de la naturaleza».”

Referencias

- Aramayo, R. *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*. Madrid: Alianza, 2018.
- Baquedano, S. “¿Cómo logra Schopenhauer tomar conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí?”, *Revista de Filosofía* vol. 67 (2011): 109-121.
- Martínez, F. *La recepción y la crítica de la filosofía postkantiana en Schopenhauer* [tesis doctoral]. Barcelona: Universitat de Barcelona., 2000. Tesis disponible en: <http://diposit.ub.edu/dspace/handle/2445/102190>
- Martínez, F. “Schopenhauer y las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 36 (1) (2019): 147-174.
- Pérez-Borbujo, F. “Schelling y la metafísica de la voluntad”, *Contrastes. Revista internacional de Filosofía* vol. XVII (2012): 229-246.
- Safranski, R. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Buenos Aires: Tusquets, 2011.
- Schelling, F. W. J. *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Barcelona: Anthropos, 2004.
- Schelling, F. W. J. *Del Yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicionado en el saber humano*. Madrid: Trotta, 2004.
- Schopenhauer, A. *Escritos inéditos de juventud*. Valencia: Pre-Textos, 1999.
- Schopenhauer, A. *Parerga y Paralipómena I*. Madrid: Trotta, 2013
- Schopenhauer, A. *Parerga y Paralipómena II*. Madrid: Trotta, 2013



Schopenhauer, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI, 2016.

Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid: Trotta, 2016.

Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación II*. Madrid: Trotta, 2019.

Suances, M. *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*. Barcelona: Herder, 1989.