

**DEL MUNDO AL BUEN VIVIR: CAMBIOS Y CONTINUIDAD EN LA  
PROPUESTA ÉTICA DE ARTHUR SCHOPENHAUER**

***FROM THE WORLD TO THE GOOD LIFE: CHANGE AND  
CONTINUITY IN ARTHUR SCHOPENHAUER'S ETHICAL PROJECT***

**Dennis Schutijser De Groot**

Pontificia Universidad Católica del Ecuador – Escuela de Filosofía

Quito – Ecuador

dschutijser667@puce.edu.ec

Fecha recepción: 15 de enero 2019

Fecha aprobación: 20 de octubre de 2019

**Resumen**

Arthur Schopenhauer, el gran pesimista en la historia de la filosofía, es al mismo tiempo el precursor del reciente renacimiento de una filosofía enfocada en la pregunta por una vida feliz. Sus *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* parecen estar en plena contradicción con la postura clave de su magnum opus, *el Mundo como voluntad y representación*, en el cuál se había declarado la imposibilidad de trabajar el carácter y la incompatibilidad entre el mundo como voluntad y representación con nuestro afán de ser felices.

El presente artículo busca restablecer la unidad de su obra por encima de esta aparente contradicción, a fin de reevaluar su aporte a la filosofía del buen vivir. A pesar de (o gracias a) su pesimismo, el aporte de Schopenhauer puede brindar una importante relativización a esta rama de la filosofía contemporánea, amenazada por una sobrevaloración de la felicidad y de la maleabilidad de nuestra vida. Así, reconocer a uno de los fundadores de la filosofía contemporánea del buen vivir implica salvarle de su propia crítica, así como recordar una importante crítica a la filosofía que pretende poner la felicidad al alcance de todos.

**Palabras Clave:** Antropología; Ética; Filosofía del buen vivir; felicidad; libertad

**Abstract**

Arthur Schopenhauer, the great pessimist in the history of philosophy, may also be considered the precursor of the recent recovery of a philosophical tradition aimed at the question for the good life. His *Aphorisms on the Wisdom of Life* appear to be in plain contradiction with the central argument worked out in his magnum opus, *The World as Will and Representation*, in which the author proclaimed the impossibility to work one's character and the incompatibility between the world as will and representation with our longing for happiness.

The present article seeks to reestablish the unity of his oeuvre beyond this apparent contradiction, in order to reevaluate his contribution to the philosophy of the good life. Despite (or thanks to) his pessimism, Schopenhauer's contribution can add an important sense of perspective to this branch of contemporary philosophy, threatened by an overestimation of happiness and of the malleability of our lives. Thus, acknowledging one of the founders of contemporary philosophy of the good life is to save him from his own criticism, as well as to remind us of an important critique of the school of thought that purports to put happiness with the grasp of all.

**Key Words:** Anthropology; Ethics; Philosophy of the good life; happiness; freedom



## 1. INTRODUCCIÓN

La filosofía moderna se caracteriza entre otras cosas en cuanto a su forma por un alto nivel de academismo y de sistematización, y en cuanto a su contenido, por un enfoque en temas de epistemología (el giro cartesiano) y de ontología (parte del giro kantiano), y sólo de manera derivada de temas de la moral y de la antropología. Estos límites de la filosofía moderna aparecen cuando se compara la filosofía moderna con la filosofía clásica, la cual se presenta como modo de vivir y reflexionar sobre la ética de una vida feliz. La filosofía antigua estaba ante todo preocupada por la pregunta del buen vivir.<sup>1</sup>

La obra de Arthur Schopenhauer reúne tanto la tradición moderna del filosofar, como los primeros signos de un renacimiento del filosofar en su forma antigua. Su *magnum opus*, *El mundo como voluntad y representación*, contiene todas las características de una filosofía moderna, sistematizada, enfocada en la identificación ontológica y epistemológica del ser del mundo y del hombre. Por otra parte, en su colección de escritos conocido como *Parerga y Paralipómena*, y especialmente en la parte llamada los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, Schopenhauer se une a esta tradición clásica de una filosofía preocupada por la pregunta del cómo vivir.

Entre las dos obras se considera un salto.<sup>2</sup> Este salto se traduce en el tiempo: la primera publicación de su obra maestra data del año 1818; la colección de escritos que contendrá sus aforismos aparece sólo en 1851: más de treinta años después. La larga espera al reconocimiento durante estos años es un hecho conocido. Al mismo tiempo, Schopenhauer siempre ha mantenido la validez de sus pensamientos iniciales que fundan *El mundo como voluntad y representación*.

Más aún, el autor mismo confiesa un verdadero salto en su obra. La filosofía del buen vivir, o la así llamada “eudemonología”, se preocupa por la búsqueda y la fundación de una vida feliz. Esta vida feliz, “considerada de forma puramente objetiva o, más bien, (puesto que aquí se trata de un juicio subjetivo), en una reflexión fría y madura, sería claramente preferible a la inexistencia.” A esta definición, Schopenhauer prosigue: “Si la vida humana se corresponde o puede siquiera corresponderse con ese concepto es una cuestión que, como es sabido, mi filosofía responde negativamente, mientras que la eudemonología supone su respuesta afirmativa.” (Schopenhauer, 2009: 333) En breve, para poder articular cualquier filosofía del buen vivir, Schopenhauer exige tanto de sí mismo como de su lector olvidar los resultados más fundamentales de su propia filosofía.

El presente artículo tiene un doble objetivo. Por una parte, se buscará presentar la filosofía del buen vivir articulada por Schopenhauer desde una mirada de la filosofía como tal. Es decir, en los *Aforismos*, Schopenhauer articula una propuesta por una filosofía del buen vivir que le es propia y que, aunque tomando sus raíces con otros

1 Una tesis defendida de manera clara y convincente por P. Hadot, notablemente en (2002) pp.289-304, “*La philosophie comme manière de vivre*”.

2 Véase por ejemplo Safranski (2008), p.440: Como es sabido, Schopenhauer había dejado que su ética desembocara en el misterio de la compasión: la unificación con el sufrimiento de todo lo existente, la ruptura del muro del principio de individuación, el desarme en la lucha por la autoafirmación. [...] La ética de la compasión no tiene nada que ver con la conquista de la propia felicidad. Frente a ella, la ética del ‘como si’, que Schopenhauer bosqueja en los *Aforismos*, está bajo un signo completamente distinto. Aquí se trata de ‘adaptarse’ al principio de autoconservación y de aspirar a una vida ‘feliz’ en la medida de lo posible.”

autores y corrientes, tiene su propio aporte en el campo de la filosofía del buen vivir en los últimos años de su vida. Por otra parte, a fin de restablecer en honor a los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, se deberá responder a la crítica del mismo autor en la cual se ha abandonado el punto de vista metafísico-ético fundamental de toda su filosofía.

## 2. LA ÉTICA DEL BUEN VIVIR EN *EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN*

### 2.1. Fundamentos desde la epistemología y la ontología

Antes de llegar a los temas de antropología y de ética, se ha de pasar brevemente por las investigaciones dedicadas, por herencia de Immanuel Kant, a la investigación epistemológica (el sujeto ante las cosas) y ontológica (las cosas ante el sujeto). El título del libro clave de Schopenhauer, *El Mundo como Voluntad y Representación* (*MVR*), contiene toda la esencia de la obra: el mundo se presenta a nosotros como representaciones (los *fenómenos* kantianos), detrás de las cuáles la esencia del mundo es voluntad (el *noúmeno* kantiano). Con ello, Schopenhauer se une a los idealistas alemanes, buscando la respuesta al enigma ontológico que les dejó Kant (qué es la cosa-en-sí) y a la pregunta epistemológica (cuales son las condiciones que determinan nuestro conocimiento).

Con la introducción de la voluntad como esencia ontológica, se introduce el pesimismo: “todo *querer* nace de la necesidad, o sea, de la carencia, es decir, del sufrimiento.” (Schopenhauer, 2003: §38) Cuando se trata de la voluntad, se trata de un afán, es decir de una carencia. Y por lo tanto, de un sufrir. Ahora bien, la voluntad aparece de dos maneras no enteramente consistentes en *MVR*, tal como aparece por ejemplo en la siguiente citación:

“Fenómeno significa representación y nada más: toda representación de cualquier clase, todo *objeto*, es *fenómeno*. *Cosa en sí* lo es únicamente la *voluntad*: en cuanto tal, no es en absoluto representación, sino algo *toto genere* diferente de ella: es aquello de lo que toda representación, todo objeto, es fenómeno, visibilidad, *objetividad*. Es lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual y también de la totalidad.” (Schopenhauer, 2003: §21)

Por una parte, Schopenhauer refiere a la voluntad como un principio unificador de la totalidad del mundo. La voluntad existe por separado de sus representaciones en el tiempo y el espacio, y por lo tanto no se ve afectada por la pluralidad: la voluntad “es uno”. (*MVR* §23) Por otra parte, la voluntad “forma el núcleo de todo lo individual”. El camino epistemológico hacia nuestro descubrimiento de la voluntad pasa por el individuo mismo:

“Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le es dado de dos formas completamente distintas: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos; pero a la vez, de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra voluntad.” (Schopenhauer, 2003: §18)

La voluntad será entonces “el núcleo de todo lo individual”. Se concretiza en los entes particulares a través del *principium individuationis*, según el cual la esencia metafísica del mundo se divide en el tiempo y en el espacio, “[p]ues el tiempo y el espacio, pues son lo único por lo que aquello es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión:” (Schopenhauer, 2003: §23) Al referir a cualquier ser existiendo, incluso al hombre, se trata en efecto de un ente particular a partir de este principio, es decir un ente individual, en el espacio y el tiempo.

Esta incompatibilidad entre una sola voluntad del mundo y una pluralidad de voluntades individualizadas constituirá la base del salto entre el Schopenhauer joven y el maduro. Y cuando se constata que Schopenhauer “abandona su punto de vista metafísico” (Dohmen, 2002: 221), es ante todo de este principio que se trata.

## 2.2. Consecuencias antropológicas y éticas

Siendo el hombre constituido como la individualización de la voluntad bajo los parámetros del tiempo y el espacio, resulta ser un ente subjetivo, egoísta – e infeliz. Esta infelicidad nace de la perpetua búsqueda de la expansión de la propia existencia individual y la eterna insatisfacción inherente a toda voluntad. Aquí, para Schopenhauer, encontramos el fracaso irrevocable de cualquier teoría de la moral tal como la busca proponer Kant.<sup>3</sup>

En su *Crítica a la Filosofía de Kant*, Schopenhauer constata que “Todo eso procedería de la mera razón y no requeriría nada más que ella. Obrar racionalmente y obrar virtuosa, noble y santamente, sería una misma cosa: y el obrar egoísta, malvado y vicioso sería un simple obrar irracional.” (Schopenhauer, 2003: Apéndice p.610) Utiliza el ejemplo del malvado para ilustrar que, “así como la maldad coexiste perfectamente con la razón y de hecho solo en esa unión es verdaderamente terrible, también, a la inversa, la nobleza se encuentra a veces vinculada a la irracionalidad.” (Schopenhauer, 2003: Apéndice p.613) El uso de la razón es en sí insuficiente para guiar a cualquier moral; una herramienta formal que se deja usar para cualquier fin exterior. Consecuencia del *principium individuationis*, este fin es por definición egoísta.

Ante la reducción kantiana del campo de la ética a un deber moral, Schopenhauer distingue entre el *tener que* y el *deber* a fin de salvaguardar la pluralidad del último:

“Mas la diferencia entre ese *tener que* (*Muss*), esa forma necesaria de todo objeto determinada ya en el sujeto, y aquel *deber* (*Soll*) de la moralidad, es tan inmensa y manifiesta que la coincidencia de ambas bajo la característica de la forma no empírica de conocimiento puede hacerse valer como una metáfora chistosa pero no como una justificación filosófica para identificar el origen de ambas.” (Schopenhauer, 2003: pp.619-620)

A partir de esta diferencia se puede distinguir entre una moral en su sentido estrecho, y una ética en cuanto refiere más ampliamente a la pregunta de cómo dirigir su vida. Se trata de la *prudentia* (Cicerón, citado en Schopenhauer, 2003: p.724). Volveremos al asunto de la *prudentia* más adelante.

<sup>3</sup> CF. Schopenhauer, 2003: Apéndice p.622: “La misma tendencia tiene también toda su teología moral: por eso con ella la moral se niega a sí misma. Pues, lo repito, toda virtud que de alguna manera se ejercite en razón de una recompensa se basa en un egoísmo astuto, metódico y de amplias miras.”

Schopenhauer termina su reflexión acerca de la teoría moral de Kant con la estimación de que el mérito de aquel en la ética “consiste en haberla liberado de todos los principios del mundo empírico, en concreto de todas las doctrinas de la felicidad directas e indirectas, y haber mostrado que el reino de la virtud no es de este mundo.” (Schopenhauer, 2003: Apéndice p. 620) Parece que, detrás de la crítica que hace a la teoría moral de Kant, está la refutación de la ética como tal. De hecho, abre la cuarta parte del *MVR* con la constatación que “en mi opinión toda filosofía es siempre teórica, ya que le es esencial, sea cual sea el objeto inmediato de la investigación, actuar siempre de forma puramente contemplativa e investigar, no prescribir. En cambio, hacerse práctica, dirigir la conducta, transformar el carácter, son antiguas pretensiones a las que en un examen maduro debería finalmente renunciar.” (Schopenhauer, 2003: §53)

Aquí encontramos la posibilidad de dejar Schopenhauer fuera de una filosofía del buen vivir. Tal como lo describe Wilhelm Schmid:

“A diferencia del arte de vivir, el cual intenta vivir con las discordancias, la melancolía es más bien un sufrir de ellas. Y en cuanto la reclamación del sujeto a la autonomía y la autoridad de su propia manera de vivir, el melancólico está convencido de lo ridículo, incluso la vanidad de una tal reclamación; el cultivo del yo para él no importa”. (Schmid, 2001: 96)<sup>4</sup>.

Podríamos incluso decir que para el melancólico que es Schopenhauer, el cultivo del yo es imposible. Un tal cultivo del yo depende del mencionado *principium individuationis* y la aspiración de Schopenhauer en *MVR* consiste más bien en la superación del mismo. De ahí surge la propuesta por lo que Young llama una consciencia estética, es decir aquel momento excepcional en el cual el individuo se deshace, junto con su egoísmo, su subjetivismo y su infelicidad, para participar en una experiencia directa de la liberación de la voluntad en cuanto ser individual. (Young, 2005: 111)

Con ello volvemos al campo epistemológico, pero aplicado a la mejora de nuestra condición existencial y a partir de una antropología dominada por la voluntad, en la cual la ética no puede efectuar ningún impacto sobre la vida vivida, y por lo tanto el proyecto ético enfocado en la vida feliz resulta una imposibilidad. El único tipo de conocimiento que puede brindar un fundamento para la cuestión por la vida feliz, se encuentra en un entendimiento intuitivo de la voluntad como principio fundador de nuestra existencia, lo que resulta por un lado en la propuesta estética de la contemplación, y por otro lado en el ideal ético del ascetismo.

Resulta que la única respuesta ética que Schopenhauer presenta en el cuarto libro de su *Mundo como Voluntad y Representación* consiste en la negación de la voluntad en sí o la renuncia. (cf. Schopenhauer, 2003: §60)<sup>5</sup> La propuesta ética, si lo podemos llamar así, del *Mundo como Voluntad y Representación* se deja por lo tanto resumir en el ascetismo:

“Con la expresión *ascetismo* que ya con frecuencia he utilizado entiendo, en el sentido estricto, ese quebrantamiento *premeditado* de la voluntad por medio de la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable, la vida de penitencia elegida por sí misma con vistas a una incesante mortificación de la voluntad.”

4 Traducción propia

5 La otra opción es la estética y consiste en la contemplación.

(Schopenhauer, 2003: §68).<sup>6</sup>

El ascetismo se presenta como el estilo de vida que permite alcanzar el entendimiento intuitivo necesario para desvelar el funcionamiento de la voluntad en el mundo y en el individuo mismo, para así concordar el carácter adquirido con sus datos inteligibles y empíricos, y desvincularse de la voluntad: rechazo de la esperanza por una felicidad que se ha mostrado insostenible; y la búsqueda de una “vida de penitencia” para desencadenar tal entendimiento intuitivo.

### 2.3. El carácter y la felicidad inalcanzable

Volvemos ahora al carácter. Filósofos tales como Schmid y Dohmen consideran a la filosofía del arte de vivir como un trabajo del propio carácter.<sup>7</sup> Por lo que, cuando Schopenhauer constata que “La cuestión, tratada ya por Platón y Séneca, de si la virtud se puede enseñar, tiene que ser respondida negativamente.” (Schopenhauer, 2003: Apéndice p. 634) El carácter es un hecho, y no se presta para cualquier tipo de mejora. Y considerando que nuestra felicidad, o el estudio de la vida feliz como eudemonismo, dependen en gran parte del desarrollo de nuestro carácter, para Schopenhauer este camino parece ya no tener validez.

Miremos un poco más de cerca. Schopenhauer distingue tres partes del carácter del individuo. La parte determinada por la voluntad le llama la parte inteligible. Es la parte más profundamente determinada. Cuando Schopenhauer niega la posibilidad de una ética enfocada en cambiar el carácter, se trata precisamente del reconocimiento de que, a este hecho natural que es la voluntad determinando nuestra esencia individual, no tenemos influencia alguna.

Este carácter determinado por la voluntad, se traduce desde luego en la constante tensión entre el afán por la satisfacción de sus deseos, por un lado, y el aburrimiento que sigue de cerca a esta eventual satisfacción:

“La esencia del hombre consiste en que su voluntad aspira a algo, queda satisfecha y vuelve de nuevo a ambicionar, y así continuamente; incluso su felicidad y bienestar consisten únicamente en que aquel tránsito desde el deseo a la satisfacción y desde esta al nuevo deseo avance rápidamente, ya que la falta de satisfacción es sufrimiento y la del nuevo deseo nostalgia vacía, *languor*, aburrimiento [...]” (Schopenhauer, 2003: §52)

Resulta una doble infelicidad esperando al hombre que busca una vida feliz.

Pero el carácter contiene dos aspectos adicionales. Uno es el carácter empírico: es decir lo que se presenta a lo largo de una vida; las experiencias y las circunstancias. El tercer aspecto, desde luego, es lo que se llama el carácter adquirido. El carácter adquirido consiste en el entendimiento que puede unirse al carácter inteligible y empírico.

---

<sup>6</sup> Los *itálicos* están en el texto.

<sup>7</sup> La idea de una ética como desarrollo del carácter tiene sus raíces hasta los clásicos, y especialmente Aristóteles. En el mismo se presenta también más directamente la referencia a la *eudaimonia*, constituyendo para él el objetivo de la ética, es decir la felicidad que resulta del pleno desarrollo de nuestras facultades, o dicho de otra manera, de la mayor perfección de nuestro carácter como seres humanos.

“Primero hemos de aprender por experiencia lo que queremos y lo que podemos: hasta entonces no lo sabemos, carecemos de carácter y con frecuencia hemos de ser devueltos a nuestro propio camino con duros golpes recibidos de fuera. - Si al final lo hemos aprendido, habremos conseguido lo que en el mundo se llama carácter, el *carácter adquirido*.” (Schopenhauer, 2003: §55)

Esta configuración del carácter explica mejor la desconfianza de Schopenhauer en una ética y su propia alternativa filosófica (teórica): el carácter no se puede cambiar, sino solamente *conocer*. “Lo que el hombre quiere verdaderamente y en general, la aspiración de su ser más íntimo y el fin que conforme a ella persigue, eso no lo podemos modificar con una influencia externa, con la instrucción: en otro caso, podríamos crearlo de nuevo”. (ibid.) Lo único que se puede esperar de la filosofía es su propuesta teórica: brindar las perspectivas y las herramientas para llegar a un claro entendimiento del carácter (inteligible) de uno mismo – es decir de su determinación como voluntad individualizada.

Volviendo ahora a la ubicación de Schopenhauer en el pensamiento de la filosofía del buen vivir, distingue dos tipos de sistemas éticos que buscan responder al asunto del buen vivir: el sistema religioso (la que “afirma la existencia de otros mundos distintos de los que es posible conocer por la experiencia”), y el sistema que busca conectar la felicidad con la virtud “mediante el principio de contradicción o bien mediante el de razón [suficiente]”. Se reconoce a la mirada más allá de, o aceptando al, *principium individuationis*, o sea la aspiración de superar a la voluntad individualizada, o de asumirla. Tenemos aquí la virtud como altruismo o bondad (impedido por el egoísmo ineludible) por un lado, y la oposición entre la felicidad como satisfacción individual (imposible ya que está encerrada entre afán y aburrimiento) por otro lado. Ambos caminos son destinados al fracaso, ya que, según el autor, “la esencia interna de la virtud resultará ser una aspiración en dirección totalmente opuesta a la felicidad, es decir, al bienestar y la vida.” (Schopenhauer, 2003: §65)

Podemos concluir hasta aquí que la incorporación de la filosofía de Schopenhauer en la filosofía del arte de vivir es problemática por dos razones. En primer lugar, Schopenhauer rechaza la posibilidad de trabajar nuestro carácter, lo que resultaría en la imposibilidad de realizar un trabajo ético tal como se lo entiende. Y en segundo lugar, la felicidad resulta ser una ilusión, que depende del *principium individuationis* en cuanto a su forma, e incluso ahí solamente se la puede entender de manera negativa e inalcanzable. Nos lleva Schopenhauer a una renunciación difícilmente superable.

### 3. LAS DOS OBRAS MAESTRAS: RUPTURA Y CONTINUIDAD

*Parerga y Paralipomena (PP)* podría considerarse la segunda gran obra de la mano de Arthur Schopenhauer, pero no alcanza el mismo nivel de coherencia y de profundidad que *MVR*, tal como el autor mismo nos confiesa. (Schopenhauer, 2009: Prólogo) Dicho esto, y a diferencia de otras obras secundarias, tales como *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* y *Los dos problemas fundamentales de la ética*, *PP* se destaca por su distanciamiento del pensamiento formulado en *MVR*.

*PP* es una recolección de escritos, en la cual los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* forman la mayor parte y contribuyeron a la tardía fama de Arthur Schopenhauer. En estos aforismos, Schopenhauer articula sus consideraciones acerca de la filosofía aplicada a la pregunta del cómo vivir, y en dónde se presta particular atención en



las capacidades del hombre. Por consiguiente, es menester comparar en más detalle esta obra con *MVR*, ya que surge una aparente oposición entre dos posiciones antropológicas y de ahí éticas, un cambio que ha sido esencial para el asunto de la filosofía del buen vivir, hasta ser su posibilidad misma de existir.

### 3.1. Primer cambio: la vida feliz una posibilidad

Schopenhauer define su concepto de sabiduría de la vida como “el arte de llevar una vida tan agradable y feliz como sea posible”. (Schopenhauer, 2009: 333) El conjunto de consejos e indicaciones para llegar a tal objetivo lo llama “eudemonología”. La presuposición implícita en un tal proyecto de eudemonología es que se puede preferir la vida por encima del simple no-existir; otra presuposición es que el mismo individuo ha de poder hacer algo para favorecer su felicidad. Dos presuposiciones que parecen difíciles de reunir con los resultados anteriores de Schopenhauer.

Schopenhauer mismo indica la primera ruptura. La eudemonología, o la filosofía del buen vivir, presupone que una vida humana puede tener valor positivo en sí misma, o sea que puede llevar a una relativa felicidad. Mientras que una de las conclusiones centrales de *MVR* era precisamente que tal presuposición era equivocada. En las palabras de Schopenhauer: “para poder desarrollarlo, haya tenido que prescindir totalmente del superior punto de vista metafísico-ético al que conduce mi verdadera filosofía.” (ibid.) Dicho de otra manera: mientras que, en primera instancia, Schopenhauer acepta la conclusión de su metafísica en la cual, cualquier idea de una filosofía del buen vivir no es más que una *contradictio in terminis*, ahora sugiere abandonar esta conclusión y propone una vida feliz como objetivo digno de estudio.

Dos observaciones permiten relativizar esta ruptura aparentemente radical. En primer lugar, se puede preguntar en qué medida Schopenhauer en efecto propone los caminos para llegar a una vida positivamente *feliz*, o si el objetivo de su filosofía del buen vivir es más bien de evitar las mayores trampas que llevan a la infelicidad. La regla básica de toda sabiduría de la vida se resume para Schopenhauer de la siguiente manera: “Como regla suprema de toda sabiduría de la vida considero el principio enunciado de pasada por *Aristóteles* en la *Ética* a Nicómaco (VII, 12): [el hombre prudente no aspira al placer sino a la ausencia de dolor].” (Schopenhauer, 2009: 431) En sus *Aforismos*, Schopenhauer busca ante todo las maneras para evitar el dolor y el sufrimiento que cualquier felicidad positiva. Entendido así, lo que pareció una ruptura y el abandono de lo más esencialmente *schopenhaueriano*, resulta más bien un simple cambio terminológico: la felicidad consiste ante todo en la renuncia a la voluntad que también surgió en los últimos capítulos de *MVR*. La felicidad sigue siendo definida de manera negativa como reducción del sufrimiento.

En segundo lugar, uno podría observar que, al presentar la eudemonología como contemplación de la vida buena, Schopenhauer se está colocando en un campo filosófico que no está mayoritariamente enfocado en la simple acumulación de felicidad. La filosofía del buen vivir contiene una variedad de criterios y consideraciones para determinar la vida feliz, tal como, incluso la propuesta kantiana y la aristotélica antes mencionadas, así como las escuelas tales como el estoicismo, el cinismo, y el hedonismo. Una base hedonista reduccionista ha sido implícitamente presente a lo largo de la filosofía pesimista de Schopenhauer, según la cual la (in)felicidad es el único criterio en la filosofía del buen vivir. Por lo tanto, parecen existir solamente dos posibilidades; aceptar el resultado negativo de tal cálculo - y con ello el pesimismo

ético de Schopenhauer – o seguir creyendo en su resultado positivo, tal como suele hacerse en algunas tendencias populares.<sup>8</sup>

Se podría, hasta aquí, considerar que la ruptura de Schopenhauer con sus propias propuestas metafísicas anteriores no es tan radical. De hecho, la metodología que funda su eudemonología no renuncia al pesimismo de la renunciación como principio fundador de lo que ahora podemos considerar un hedonismo negativo, enfocado en un cálculo de las experiencias de (in)felicidad. Al mismo tiempo, el giro negativo hacia la reducción de la infelicidad en vez de la acumulación de experiencias de felicidad suscribe el mismo objetivo de sostenerse tanto como sea posible en un mundo determinado por la voluntad.

### 3.2. Segundo cambio: el *Principium Individuationis* como punto de partida

Un segundo cambio es más profundo, mientras al mismo tiempo ilustra el punto anterior. El así llamado “*principium individuationis*” era un principio clave en *MVR*. Tal como se ha mencionado, en el fondo de la metafísica de Schopenhauer se encuentra una “[...] gran multiplicidad y variedad de los fenómenos en que se objetiva la voluntad [...] la voluntad misma no está en cuanto cosa en sí incluida en aquella pluralidad y cambio.” (Schopenhauer, 2003: §28). La pluralidad ocurre en la objetivación de la voluntad en el espacio y el tiempo, a través del *principium individuationis*. La cuarta parte de *MVR* está dedicada a la posibilidad de renunciar a la voluntad de vivir; el camino clave en esta renuncia es la comprensión y la socavación del *principium individuationis*. Así llegamos a un ascetismo que busca superar la individualidad y su voluntad particular. Ahora bien, este *principium individuationis* parece constituir el punto de inicio de los aforismos sobre la sabiduría de la vida, en los cuales se confirman la vida humana en su forma individualizada.

Esta segunda ruptura se entiende algo mejor al considerar la atención de Schopenhauer por uno de los pocos filósofos que no condenó por completo. Ya que, con su carácter objetivo, trascendental, e independiente de sus instancias particulares, la Voluntad como esencia del mundo tiene mucho parecido con las Ideas de Platón. En su *República*, Platón desarrolla su famosa alegoría de la caverna. (Platón, 1988: 514a-521b) Ahí, entendida de manera epistemológica, se expresa un primer momento clave que consiste en la liberación del futuro filósofo de sus cadenas y su salida de la caverna para percibir el mundo de las Ideas. Esta imagen epistemológica resuena también en la filosofía de Schopenhauer, al buscar percibir la voluntad a través de las representaciones, o levantar el velo de Maya.

Un siguiente paso en el mito platónico consiste en la bajada (esforzada) del filósofo para manejar a sus conciudadanos a partir de sus conocimientos obtenidos. El filósofo feliz (recordemos que toda la *República* consiste en una investigación sobre la felicidad, y en la subida desde la caverna, Sócrates reconoce la verdadera felicidad del filósofo), debe sacrificar su beatitud para poner sus sabidurías al servicio de la sociedad, constituida por los encarcelados, es decir, por los que no han sido y no serán capaces de obtener el mismo estado de conocimiento que el filósofo ilustrado. Ahora

8 Cf. Dohmen (2007: 45-49). Uno de los criterios que Dohmen denuncia en las propuestas populares del buen vivir consiste precisamente en el enfoque unilateral en la felicidad y la acumulación utilitarista de experiencias positivas. Así también Schmid (2001: 98) reconoce la importancia preliminar de lo que él llamaba la melancolía, “ya que de hecho solamente se puede aprender [el arte de vivir] desde la experiencia del *Wellschmerz* indeterminado, de no saber manejarse uno mismo ni al mundo.”

bien, podemos considerar los *Aforismos* de Schopenhauer como la obra formulada después de esta bajada, escrita en el lenguaje que pueda entender el sujeto encerrado bajo el velo de Maya. A ellos no les ha llegado la sabiduría expresada en *MVR*, por la misma razón que el filósofo de Platón no se haría entender al bajar de nuevo en la caverna: sus compañeros no han logrado obtener el mismo entendimiento del mundo como tal. Por lo tanto, se debe comunicar en el lenguaje que ellos pueden entender, y se les debe brindar las herramientas para la vida a la medida de sus condiciones. Si *MVR* era dirigido a los ignorantes del primer momento, esperando llevarlos al entendimiento del mundo como representación y, detrás de ella, como voluntad, los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* se dirigen a los ignorantes del segundo momento, los incapaces de subir a dicha comprensión, pero a pesar de ello dignos de algún alivio para sus vidas diarias dirigidas por el *principium individuationis*.

Por lo tanto, con sus *Aforismos*, Schopenhauer parece romper de dos maneras con su filosofía pesimista anterior: abandona la intención de llegar al rechazo o a la trascendencia del *principium individuationis*; y abre la posibilidad de llegar a cierta felicidad estando sometido a este principio. En ambos asuntos podemos relativizar esta ruptura. No se olvida del *principium individuationis* y de sus efectos. La filosofía del buen vivir puede brindar los lineamientos para un quehacer dentro de los marcos determinados por este principio metafísico. Con ello se determina desde el comienzo los límites de las personas a las que se dirigen estos lineamientos. El ideal ascético no es para todos, y Schopenhauer mismo destacó que incluso para los pocos capaces de alcanzarlo, es un estado efímero e imposible de mantener. Al haber presentado el entendimiento intuitivo en *MVR*, se presenta ahora la alternativa propiamente ética para soportar lo mejor posible la condición humana determinada por el *principium individuationis*.

La “felicidad”, mientras tanto, consiste más precisamente en evitar mayor infelicidad – un enfoque, a propósito, que no es extraño a la filosofía del buen vivir. Queda por lo tanto ver cómo responder ante la importancia que se brinda desde aquella filosofía del buen vivir al desarrollo del carácter y al trabajo que uno puede realizar en sí mismo. Esto requiere mirar de más cerca la antropología tal como aparece en los *Aforismos* sobre la sabiduría de la vida.

#### **4. LA ANTROPOLOGÍA DE LOS AFORISMOS PARA LA SABIDURÍA DE LA VIDA**

Se puede considerar a los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida* como el intento de su autor de dirigirse a las personas que no han sido capaces de soltar su estar sometido al *principium individuationis* y de negar la voluntad en sus seres. Un tal punto de inicio resulta en un movimiento distinto en esta obra, ya no desde su epistemología y su ontología hacia su antropología y al final sus implicaciones para la felicidad humana, sino más bien directamente desde una antropología hacia el tema de la vida feliz. En *MVR*, el individuo se había mostrado como no siendo nada más que la subjetivación de la voluntad y, por lo tanto, el objetivo de la obra era el de reconocer su apariencia (representación) y su esencia (voluntad) a fin de cancelar la fuerza de la voluntad como motor en sí mismo del individuo. Si aquella propuesta ética resulta inepta para aliviar nuestra existencia cotidiana – y es un hecho, considerando el carácter excepcional e incluso inalcanzable del desarme de nuestra individualidad, ¿entonces qué antropología surge? ¿Qué cara tiene el individuo dentro de los marcos del *principium individuationis*?

Schopenhauer responde a esta pregunta a partir de una división entre “los bienes de la vida humana en tres clases [...] los exteriores, los del alma y los del cuerpo.” (Schopenhauer, 2009: 335) A partir de esta tripartición, concluye que “[...] la diferencia en la suerte de los mortales, es que se puede reducir a tres determinaciones fundamentales [...]: lo que uno *es*, [...] lo que uno *tiene* [...] lo que uno *representa* [...]” (ibíd.) Esta división forma en gran parte la estructura del texto.

#### 4.1. Lo que el hombre es

La primera disposición básica concierne a lo que uno es. Se trata aquí de lo que hemos llamado con Schopenhauer el carácter, es decir nuestro ser determinado como voluntad individual. Lo que uno es, refiere a “aquellas [diferencias] que la naturaleza misma ha establecido entre los hombres.” (ibíd.) Esta disposición es para Schopenhauer la más importante, ya que “su individualidad le acompaña siempre y en todo lugar, y de ella está teñido todo lo que vive.” (Schopenhauer, 2009: 343) La individualidad del individuo es en su fondo un hecho invariable. Un hombre aparece en el mundo dotado con un conjunto determinado de talentos y debilidades y tendrá que dar forma a su vida en obediencia a estos atributos. Mientras una ética teleológica como la de Aristóteles permite, e incluso estimula el desarrollo del carácter, el pesimismo de Schopenhauer se mantiene en la incorregibilidad de nuestro carácter. Aquella posibilidad del carácter constituye un elemento recurrente en la filosofía actual del buen vivir.<sup>9</sup>

En la base de esta incorregibilidad del carácter dado del individuo se encuentra la distinción entre el carácter inteligible, el carácter empírico (las circunstancias) y el carácter adquirido. Mientras en *MVR* ya se había constatado que nuestro carácter inteligible está fuera de nuestra influencia, vemos ahora articulado el vínculo entre el carácter inteligible y nuestra capacidad de entenderlo – y por lo tanto de llegar a los entendimientos intuitivos del *MVR*. Al final (tal como en el caso de Sócrates en la *República*) no ha de sorprender que para Schopenhauer ciertas personas no son capaces de entender lo que no se puede hacer entender. La incorregibilidad del carácter exige una alternativa a lo que muchos simplemente no podremos alcanzar.

Al igual que la capacidad de entendimiento, un siguiente elemento que se muestra ser inamovible, es la pertinencia de esta disposición básica para la felicidad. Una primera fuente de la felicidad que identifica Schopenhauer se encuentra en el carácter mismo: “lo que nos hace felices de forma más inmediata es la alegría de ánimo: pues esa buena cualidad se recompensa a sí misma al instante.” (Schopenhauer, 2009: 344) Dicho de otra manera, la alegría y la felicidad son predeterminadas. Nuestra felicidad está inscrita en nuestra predisposición a la felicidad, como parte de nuestra naturaleza individual.

¿Hasta qué punto, por lo tanto, se puede verdaderamente perseguir una vida feliz, dado que se trata de lo que ‘uno es’? Schopenhauer señala las condiciones que permiten que uno llegue a la felicidad, entre las cuales notablemente la salud toma el primer lugar. Un cuerpo perjudicado o enfermo estará impedido, o por lo menos fuertemente limitado, en la posibilidad de vivir una experiencia de felicidad.

---

9 Cf. por ejemplo Kekes (2002: 35: “Self-direction is a conscious and deliberate process involving the transformation of one’s character. Its aim is to enable oneself to live a good life by developing character traits and commitments that are conducive to it.”)

Schopenhauer denomina a estas condiciones ‘los bienes subjetivos del individuo’: no se trata del carácter inteligible e incambiable, sino del carácter empírico y se puede, por lo tanto, influir algo a sus elementos constitutivos. Sin embargo, insiste Schopenhauer, lo fundamental sigue siendo “la muy distinta sensibilidad que se da en diferentes hombres para impresiones agradables y desagradables” (Schopenhauer, 2009: 347), por cuanto la fuerza de las impresiones desagradables sigue teniendo un impacto mayor que la de las impresiones agradables. Por ello el fundamento para la felicidad parece quedar fuera de nuestro alcance, ya no por sus límites intelectuales, sino por su predisposición a la felicidad o a la melancolía.

Un último comentario para acompañar esta determinación básica del carácter concierne al papel diametralmente opuesto del ‘deseo y el aburrimiento’. Ya desde *MVR* hemos encontrado al hombre moviéndose entre ambos polos, un tema que persiste en los *Aforismos*: “externamente la necesidad y la privación producen el dolor, la seguridad y la abundancia, en cambio, el aburrimiento.” (Schopenhauer, 2009: 349) Esta ubicación siempre desproporcionada funciona subjetivamente e interiormente, lo que Schopenhauer identifica como “que en el hombre individual la sensibilidad a uno de ellos está en proporción inversa con la del otro, por cuanto está determinada por la medida de sus capacidades intelectuales.” (ibíd.) Otra vez se trata de un dado determinado por la naturaleza del hombre sobre el cual no ejerce verdaderamente influencia alguna. El hombre parece solamente capaz de ejercer influencia alguna sobre los elementos exteriores de este movimiento, para luego intentar llegar a un incremento de ‘seguridad y abundancia’, o al contrario abandonarse a la ‘inadvertencia y la carencia’.

#### 4.2. Lo que el hombre tiene

La segunda disposición básica en la consideración de la vida feliz es lo que uno tiene. En el párrafo anterior ya se mencionó este tema. Schopenhauer constata que, por un lado, aquella persona es más feliz cuando logra ser lo más independiente posible de los factores que le rodean, o, en sus palabras, la persona a la cual “su centro de gravedad recae *por completo en él*.” (Schopenhauer, 2009: 361) Nos acercamos más a la felicidad mientras nos desprendemos de lo que está fuera de nosotros mismos.

Schopenhauer retoma aquí la distinción aplicada por Epicuro entre tres tipos de necesidades que el hombre suele satisfacer hacia fuera de sí: “primera, las naturales y necesarias [...] en segundo lugar, las naturales, pero no necesarias [...] en tercer lugar, las que no son naturales ni necesarias [...]” (Schopenhauer, 2009: 367)<sup>10</sup>. Se puede discutir acerca de los límites exactos entre estas tres categorías, pero por lo general queda claro que la felicidad depende en diferentes medidas de cada categoría. En primer lugar y lo más importante, se trata de necesidades tan básicas como el comer y el beber. La segunda categoría contiene entre otras la sexualidad. La tercera, en dónde encontraremos la riqueza y la abundancia, contribuye en menor intensidad a nuestra felicidad mientras conlleva el mayor riesgo a nuestra tranquilidad del alma. Vale la pena recordar que la primera categoría, la de las necesidades tanto naturales como necesarias, es la categoría más fácil de satisfacer, mientras las no necesarias y no naturales son al mismo tiempo lo más difícil de satisfacer y contienen el mayor riesgo de daño, dejándonos caer más profundamente en el péndulo entre afán y aburrimiento.

<sup>10</sup> cf. Epicuro (1999) 127: “Consideremos, además, que, de los deseos, unos son naturales, otros vanos, y de los naturales, unos son necesarios, otros sólo naturales; de los necesarios, unos son necesarios para la felicidad, otros para la ausencia de malestar del cuerpo, otros para el vivir mismo.”

Tal como se ha observado, en el *MVR*, la felicidad se definió negativamente más por la ausencia de tantos deseos que por su satisfacción. La pregunta que se puede formular en este momento y que debe formar como punto de partida para la reflexión acerca de una vida feliz es: ¿en qué medida se debe satisfacer o bien superar a los deseos con que uno se encuentra? Uno no puede dejar de comer sin caer en un afán aún más fuerte y en la infelicidad que lo acompañará. Al otro extremo, el afán por productos de lujo es un deseo que se deberá superar: su deseo no es natural ni necesario. Su cumplimiento sólo contribuye a una satisfacción menor en comparación con el esfuerzo que exige, y el afán suele volver cada vez con mayor fuerza. “La fuente de nuestra insatisfacción se halla en los intentos siempre renovados de elevar el factor de las pretensiones dentro de la inmovilidad del otro factor, que lo impide.” (Schopenhauer, 2009: 368) Lo que cuenta no es la satisfacción de todo deseo, ni tampoco la erradicación de cada uno, sino la evaluación con medida de cada deseo. Lo más cerca que podemos llegar de la felicidad es la ausencia de la insatisfacción, y ella la obtenemos al ubicar siempre el ‘factor de las pretensiones’ por debajo del ‘factor impedidor’, es decir desear menos que lo que se puede obtener.

Se confirma el enfoque hedonista que suscribe Schopenhauer. La piedra de toque para su elaboración de una filosofía de la vida feliz se concentra en la medida hedonista de placer y dolor, en la cual el placer se ve otra vez considerado de manera negativa como la ausencia de dolor y de afán. Si en primera instancia el camino Aristotélico de una vida feliz a partir del desarrollo del carácter ha sido imposibilitado por la incorregibilidad del mismo, ahora podemos constatar con el acento en lo que el hombre tiene, que Schopenhauer mantiene su adhesión epicúrea de la época de *MVR*.

En seguida, puede sorprender la defensa que dedica Schopenhauer al dinero. Muy al contrario del hedonismo minimalista de Epicuro, y en aparente contradicción con su propia denuncia de todo servilismo a la condición mundana, Schopenhauer defiende la posesión de riquezas financieras como ‘lo absolutamente bueno’. (Schopenhauer, 2009: 369) La explicación está en el reconocimiento de que la acumulación de riquezas financieras significa no tanto el incremento de las reclamaciones y de las dependencias, sino la rebaja del factor de inhibición más importante. Ambos caminos pueden acercarnos a la felicidad – o más precisamente- alejarnos de la mayor infelicidad. El hedonismo negativo de Schopenhauer busca manejar la discrepancia inevitable entre los ‘factores de las pretensiones’ y los ‘factores impedidores’. Los primeros tienden a subir siguiendo su satisfacción y, por lo tanto, se lo debería evitar, aunque dada la incorregibilidad del carácter, su verdadera reducción parece problemática. Por otro lado, se puede más bien alejar los factores impedidores, es decir, enriquecerse para crear una defensa contra las adversidades circunstanciales.

#### 4.3. Lo que el hombre representa

La última disposición fundamental que impacta sobre la felicidad del individuo consiste en cómo aquel se representa, es decir ‘nuestra existencia en la opinión de los demás’. (Schopenhauer, 2009: 375). Esta última disposición para Schopenhauer “es algo que siempre se aprecia en exceso debido a una especial debilidad de nuestra naturaleza; si bien ya la más ligera reflexión nos podría enseñar que eso no es en sí mismo esencial para nuestra felicidad.” (ibíd.) Por lo tanto, sorprende que el filósofo reserva mucha atención a esta disposición.

Siguiendo la estimación del autor mismo a pesar de ello, podemos constatar que la felicidad aquí se encuentra ante todo en “una correcta estimación del valor de lo que uno es en y para sí mismo frente a lo que simplemente es a los ojos de los demás [...]” (Schopenhauer, 2009: 376) Lo importante es lo que se encuentra en nuestra propia consciencia; lo que depende de la consciencia de los demás sólo debe considerarse de manera mediata, en tanto que tiene que ver con la conducta de ellos. En lo que concierne a la consciencia de un tercero, debemos quedarnos indiferentes.

Aunque no llegamos ahora al ascetismo solipsista del Schopenhauer de *MVR*, resuena aquí un tema que resurge en varias formas en la filosofía contemporánea del buen vivir: la de la atención por sí mismo. Dohmen reconoce en Schopenhauer la valorización de la soledad “como una medida higiénica”. (2002:18) La diferencia está en el destino que uno puede alcanzar: superación del *principium individuationis*, o reorientación entre lo que uno representa ante uno mismo y ante los demás. El camino es parecido.

#### 4.4. Los límites del hombre

Hemos visto que Schopenhauer sigue una tripartición entre lo que uno es, lo que uno tiene y lo que uno representa. La naturaleza humana se demuestra en los tres casos. Con su enfoque negativo en los límites del hombre, Schopenhauer puede aportar una mirada a un aspecto a menudo descuidado en las filosofías del arte de vivir enfocadas en el desarrollo del carácter y la libertad humana en su autocreación.

Al enfocarse en lo que uno es, se destaca que la naturaleza humana es algo incorregible: el carácter, según Schopenhauer, no se deja cambiar o mejorar. La única posibilidad abierta al hombre en este tema a fin de buscar la felicidad (o más bien evitar la mayor infelicidad), es la de facilitar el camino para el carácter del cual uno dispone. La salud, por ejemplo, en sí no tiene un valor en la felicidad, sino que cuidarla es evitar un impedimento. El mismo razonamiento se hace respecto al manejo de las cualidades o las deficiencias determinadas por el carácter. Se puede recalcar la conformidad con la distinción del carácter inteligible, determinado por la fuerza de la voluntad; una voluntad que uno no puede cambiar ni tampoco dirigir, sino que solamente se la puede obedecer o a lo mejor despreciar. Al no ser intelectualmente capaz de despreciar la voluntad, habrá que acomodar las circunstancias a ella. En ambos casos, el carácter, ya sea en cuanto a su capacidad de conocerse o en cuanto a su aptitud para la alegría, es un hecho determinado.

La segunda disposición, lo que uno tiene, contiene un límite entre los factores que se pueden o no influenciar para facilitar la felicidad. Este límite no es predeterminado, sino que es relativo, consistiendo en el equilibrio o el desequilibrio entre los factores de las pretensiones y los factores impedidores. Por lo tanto, se presentan dos opciones: por un lado, uno puede bajar sus pretensiones o sus demandas; por otro lado, uno puede superar las restricciones. El hedonismo de Epicuro opta por la primera opción. Al distinguir los diferentes tipos de necesidades según su ser natural y necesaria, Epicuro propone buscar la minimización de las pretensiones en la medida de lo posible. La propuesta de Schopenhauer está más en línea con la incorregibilidad del carácter humano – y por lo tanto también de sus pretensiones – a fin de poner énfasis en el equilibrio entre las pretensiones y los impedimentos. Resulta que, a diferencia de Epicuro, Schopenhauer justifica la acumulación de riquezas como respuesta intermedia entre el no poder defender un cambio profundo en el carácter y el no sucumbir ante el incremento de las necesidades y satisfacciones de sus deseos.

En tercer lugar, en cuanto a lo que uno representa, lo único que merece atención es nuestra autoimagen. La propia consciencia debe lograr sentir cierto honor. Igual seguirá la imagen que tienen los demás de nosotros. Pero, al fin y al cabo, la imagen que tienen los demás es un asunto de una consciencia ajena y por lo tanto está fuera de nuestro control. Lo que no se discute aquí es en qué medida esta autoimagen o este sentimiento de honor propio dependen del mismo carácter incorregible, y por consecuencia sería en realidad algo incorregible. En efecto, Schopenhauer constata que la supervaloración de las opiniones de los demás se funda en una ‘necedad de nuestra naturaleza’ (Schopenhauer, 2009: 381), por lo tanto, surge una vez más la cuestión: ¿en qué medida podemos ejercer influencia en esta valoración de nosotros mismos y por lo tanto de nuestra felicidad?

## 5. CONCLUSIONES

### 5.1. ¿La imposibilidad de un arte de vivir?

En lo que precede, hemos constatado que, según Schopenhauer, uno tiene que prestar atención a sus propias capacidades y a sus límites. La naturaleza humana y el carácter individual son un hecho incorregible, y por lo tanto uno no debe esperar poder vivir de otra manera que lo que permite o prescribe este hecho. Nuestro malestar surge del esfuerzo por satisfacer deseos fuera de nuestro alcance y se complica más aún cuando nos preocupamos de la consciencia de los demás.

Schopenhauer nos hace entender que una vida feliz exige en primer lugar soltar las aspiraciones de cambiar lo que no se puede cambiar. Considerando el hecho de que los *Aforismos* parten del reconocimiento que muchos de nosotros somos simplemente incapaces de vencer a la voluntad y alcanzar la renuncia presentada en el cuarto libro del *MVR*, se entiende que para los lectores de los *Aforismos* una tal aspiración está de antemano desbaratada.

Desde luego se aprecia aparece también dentro de los *Aforismos* un aparente fracaso inherente: en fin de cuentas, si nuestro carácter constituye un hecho incorregible, y si están inscritos en nuestro carácter la disposición a cierto nivel de alegría, el desear más que lo que nos adviene, o la tendencia a preocuparnos por lo que piensan los demás, ¿entonces qué podemos hacer si no es cambiar? Tal vez encontramos aquí la verdadera ruptura con la obra anterior de Schopenhauer, una ruptura que todavía atraviesa a los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*: se trata del límite de la libertad humana. En *MVR* el hombre se encuentra sometido a las leyes de la causalidad y cualquier libertad se encuentra en la voluntad y no en el individuo sometido al *principium individuationis*. En los *Aforismos*, Schopenhauer anuncia poner sus fundamentos metafísicos entre paréntesis, pero siempre y cuando la naturaleza del individuo se presente como un hecho incorregible, la libertad humana deja mucho que desear, ante todo no permite suficiente espacio para dar forma a su propia vida. Incluso partiendo de una antropología y prescindiendo de sus fundamentos metafísicos iniciales, Schopenhauer no nos permite un arte de vivir en cuanto dar forma a la vida propia.



## 5.2. La importancia de Schopenhauer para la filosofía del buen vivir

En los *Aforismos sobre la sabiduría de la vida*, Schopenhauer elabora una filosofía del buen vivir a partir de la declaración de que abandonará los principales fundamentos metafísicos articulados en su obra clave *El Mundo como Voluntad y Representación*. Este paso es necesario, según el autor, porque en caso contrario no puede haber ni la más mínima mención de una vida buena. Por lo que esta filosofía del buen vivir da forma a una vida que suscribe el *principium individuationis*. Se puede, sin embargo, preguntar en qué medida nos hemos acercado a una vida que se puede llamar buena, tal como las concesiones al inicio de los *Aforismos* nos permiten esperar. El hombre sigue sometido a su naturaleza, una naturaleza que no puede cambiar tal como no se pudo cambiar la ciega voluntad antes de esta supuesta concesión metafísica. Schopenhauer mantiene su pesimismo fundamental. La suscripción o no del *principium individuationis* no afecta a la continuidad más profunda que atraviesa el cuarto libro del *MVR* y los *Aforismos* al nivel antropológico y desde luego ético: aquel principio se limita a facilitar las condiciones y no a cambiar lo predeterminado, ya sea metafísicamente o antropológicamente.

Y es precisamente este determinismo y pesimismo que hace de la filosofía del buen vivir de Schopenhauer una valiosa adición a las corrientes dominantes en este campo, esto especialmente en tres puntos. En primer lugar, frente a las éticas, desde Aristóteles hasta muchos defensores contemporáneos de la filosofía del arte de vivir, que proponen un desarrollo de nuestro carácter, Schopenhauer nos recuerda la dificultad (si no imposibilidad) de cambiar un determinado carácter. La presuposición fundada en su metafísica del mundo como voluntad (y del individuo como voluntad bajo el *principium individuationis*) se mantiene en sus *Aforismos*, resultando en el rechazo de la posibilidad de cambiar el carácter.

En segundo lugar, Schopenhauer se inscribe en la línea del hedonismo, la cual recorre desde Epicuro hasta las escuelas utilitaristas modernas. Si no podemos influir de manera importante a nuestro carácter, entonces estamos a la merced del destino. Mientras Schopenhauer incorpora la distinción epicúrea entre necesidades naturales y necesarias, naturales y no necesarias, y no naturales ni necesarias, su consideración de las riquezas demuestra que considera aconsejable evitar la incomodidad por el desajuste entre los deseos y su satisfacción en lugar de la simple eliminación de los deseos. Esta adaptación del hedonismo clásico procede en parte de la inversión pesimista de un hedonismo enfocado en la disminución de la infelicidad, más que en la consolidación de la felicidad. En este punto, Schopenhauer difiere radicalmente del utilitarismo hedonista moderno, una tradición que se concentra en el aumento del placer.

En tercer lugar, y tal vez lo más importante, a diferencia de Immanuel Kant, Schopenhauer considera imprescindible articular los frutos éticos de su filosofía, es decir proponer una manera para que la vida pueda ser soportada. Así, da el inicio a la redirección de la filosofía hacia la pregunta por la vida buena. No es sin ironía que es en su *MVR* donde Schopenhauer cayó víctima de un cierto optimismo inadvertido. Aunque él mismo avisaba de la imposibilidad de manejar o cambiar la esencia del mundo como voluntad, se esforzaba en indicar el camino metafísico-ético hacia un entendimiento que debería salvarnos de la suerte del mundo. Él mismo tuvo que descubrir dolorosamente cuanta razón tuvo al constatar que el uso de la razón queda encerrado en el mismo marco metafísicamente desenmascarado. El entendimiento

del mundo como voluntad y representación, el camino hacia la renuncia, es un entendimiento intuitivo, y por lo tanto no se lo puede enseñar. En cierta manera, los *Aforismos* constituyen el inicio del renacimiento de la filosofía del buen vivir, aunque de otra manera es el escrito verdaderamente pesimista en la obra de Schopenhauer, ya que ha abandonado la esperanza en la educación del hombre

Por lo tanto, los fundamentos establecidos en la época de *MVR* han sido mantenidos. Cuando se considera una imposibilidad de combatir o de atenuar la voluntad como principio metafísico al nivel individual, y cuando al hacer el inventario de placeres y dolores el resultado queda insoportablemente en el negativo, entonces los conceptos de ‘vida humana’ y de ‘felicidad’ resultan profundamente determinados por el pesimismo metafísico y la vanidad de todo proyecto ético que pretende enfocarse en la felicidad.

En los *Aforismos*, Schopenhauer presenta una elaboración detallada de la ‘felicidad’ entendida de manera negativa. La vida buena, es la vida protegida ‘tanto como sea posible’ del sufrimiento, del dolor, de las inquietudes, del aburrimiento, en breve de la *condición humana*. En concordancia con ello, la propuesta de Schopenhauer se resume más bien en dejar de aspirar a objetivos o fines (propulsados por la voluntad), y en vez de ello en alejarse de tales proyectos positivos.

Por lo que la filosofía del buen vivir de Schopenhauer brinda un aporte en donde a menudo se le olvida en la actualidad: en su modestia y sus límites. El primer paso hacia una vida buena consiste en reconocer cuáles capacidades y cuáles límites determinan la vida de uno, es decir en trazar nuestros bordes. Para Schopenhauer, estos bordes son bien estrechos. Lo que se encuentra fuera de estos bordes de nuestra influencia – lo que incluye a nuestra naturaleza, al destino, a los demás – se debe aceptar como dado. Lo único que se puede hacer es facilitar el camino por la vía de aceptar tales hechos dados. Con ello, la sabiduría de la vida de Arthur Schopenhauer resulta otra vez dirigida a una forma de ascetismo, delimitado ahora más aún por el reconocimiento de la incapacidad de muchos de llegar a él. Irónicamente, los *Aforismos* presentan quizás el verdadero pesimismo, ya que incluso se ha perdido la fe en la capacidad humana de salvarse de su lamentable condición.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Ética Nicomáquea – Ética Eudemia*, Editorial Gredos: Madrid, 1993.
- De Botton, A., *The Consolations of Philosophy*, Penguin Books: London, 2000.
- Dohmen, J. (Ed.), *Over levenskunst; de grote filosofen over het goede leven*, Ambo: Amsterdam, 2002.
- Epicuro, “Carta a Meneceo. Noticia, traducción y notas de Pablo Oyarzún R”. En *Onomazein* 4; pp. 403-425.
- Mann, T., “Schopenhauer”. En: *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Alianza: Madrid, 2000, pp. 17-82.
- Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie Antique*. Éditions Albin Michel: Paris, 2002.
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Mare Nostrum Comunicación: Madrid, 2000
- Kekes, J., *The Art of Life*, Cornell University Press: Ithaca/London, 2002.
- Nehamas, A., *The Art of Living*, University of California Press: Berkeley, 1998.
- Nietzsche, F., *El origen de la tragedia a partir del espíritu de la música*, Goncourt: Buenos Aires, 1978.
- \_\_\_\_\_, *Consideraciones intempestivas*, Alianza: Buenos Aires, 2002.
- Philonenko, A., *Schopenhauer; Una filosofía de la tragedia*, Editorial Anthropos: Barcelona, 1989.
- Platón, *Diálogos IV: República*, Editorial Gredos: Madrid, 1988.
- Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Editorial: Madrid, 1991.
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación* (2 volúmenes). Editorial Trotta: Madrid, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Parerga y Paralipómena* (2 volúmenes), Editorial Trotta: Madrid, 2009.
- Solé, J., *Schopenhauer; El pesimismo se hace filosofía*, Batiscafo: (s.l.), 2015.
- Young, J., *Schopenhauer*, Routledge: London/New York, 2005.