

# LA SUPERACIÓN DEL MUNDO

Pensamiento místico en Schopenhauer



Luis Jorge Fernández de Villavicencio Maese

*UNED Historia de la Filosofía Moderna II*

*Curso 2020-2021*



## ÍNDICE

	<i>Pg.</i>
Introducción: El buda de Frankfurt	7
1. Más allá de Kant: Tras la búsqueda del noúmeno	11
2. ¿Qué es la Voluntad? El error de Schopenhauer	15
3. Filosofía práctica: Moral y ascesis	19
3.1. Introducción	19
3.2. Fundamentación metafísica de la moral	20
3.3. ¿Mística de un dios perverso? La ascesis schopenhaueriana	26
3.3.1. La ascesis de Schopenhauer a la luz de los Vedas	26
3.3.2. La santidad como salvación	31
Conclusión	37
Bibliografía	39



*“El fenómeno mayor, más importante y significativo que el mundo puede mostrar no es el de quien conquista el mundo sino el de quien lo supera”.*

Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*



## Introducción:

### Schopenhauer, el buda de Frankfurt

En sus postreros años, cuando recibía, en su casa de Frankfurt, a visitantes de todo el mundo, fue apodado como buda de Frankfurt un oscuro filósofo que repentinamente había alcanzado la fama, muchos años después de haber publicado su obra capital. Dicen que era de costumbres sencillas, que se duchaba con agua fría, que disfrutaba paseando con su perra Atma y que era en aquellos paseos al aire libre cuando se le ocurrían sus más brillantes ideas.

Arthur Schopenhauer, (Gdansk, 22 de febrero de 1788 - Fráncfort del Meno, Reino de Prusia, 21 de septiembre de 1860) era considerado un maestro, una especie de gurú. Sus obras se adaptaban al clima del momento, en el que el idealismo alemán había perdido fuelle, en el que el pesimismo se adueñaba de Europa. Pero cabría preguntarnos algo: ¿fue Schopenhauer comprendido? ¿Es comprendido en la actualidad? ¿Es Arthur Schopenhauer el filósofo del pesimismo?

Mi respuesta a las tres preguntas es un rotundo no. Y lo que pretendo demostrar es que la razón de comprender mal a Schopenhauer es la ignorancia de la filosofía hindú, que ejerció, como él reconoce de forma repetida, una influencia decisiva en toda su obra. No solamente en aspectos accesorios, sino que el núcleo central de su sistema es una reproducción de la metafísica del Vedanta, concretamente de su rama Advaita (no-dualista). Schopenhauer no puede ser estudiado como un filósofo occidental al uso, inmerso en una tradición filosófica europea, sino como un filósofo universal, que busca la verdad absoluta integrando la sabiduría milenaria de la India. Que no nos engañe la forma. Aunque sus términos, su lenguaje y su forma de expresarse, incluso la estructura de su obra, siguen la tradición de occidente, la esencia de su filosofía escapa a ella.

Se estudia a Schopenhauer sin entender la importancia decisiva que tuvo el descubrimiento de las primeras traducciones de los Upanishads y de otros textos védicos en su vida y en su pensamiento. Fue algo que le sacudió, que le abrió los ojos, que le ayudó a ver la luz al final del camino, a mitad del cual le había dejado tirado Kant. Por fin se le reveló lo que era la cosa-en-sí y cómo podíamos conocerla. Lo que está más allá de todo fenómeno no es insondable, sino que es la única realidad. Es Brahman, al que él llamó Voluntad.

A pesar de ser apodado “el buda de Frankfurt”, en ningún momento habla de budismo en su obra principal, y su influencia seguramente fue mucho menor. Sí que fue una gran influencia Kant, pero solo le acompañó un trecho. Le hizo madurar intelectualmente y le llevó hasta donde podía llegar la razón humana. Aquí está la clave para la comprensión de nuestro filósofo. Kant fue el más grande de los filósofos, y así y todo no había llegado a desentrañar el misterio de la vida, el fundamento primero, el nómeno más allá de todo fenómeno. Necesitaba, por lo tanto, ir más allá del mero

filosofar. Necesitaba a los indios y su sofisticado misticismo. Necesitaba la sabiduría de los místicos filósofos, de los antiguos *rishis* y maestros que habían descubierto la verdad y la habían transmitido a través de los siglos. A su lado, el cristianismo era una nadería. Tal y como él mismo expresa de forma directa: “En la India nunca arraigarán nuestras religiones: la originaria sabiduría del género humano no será desbancada por los acontecimientos de Galilea.” (*El mundo I...*, § 63, pg. 417).

No sabemos si Schopenhauer fue un místico, pero sí que expresa en su obra un pensamiento profundamente místico. Tenemos la idea equivocada de que el misticismo solamente se manifiesta en aquellos individuos que se expresan principalmente a través de poemas, que expresan en ellos sus éxtasis y arrobamientos, como San Juan de la Cruz o el Maestro Eckhart. Pero creo que muchos de los grandes filósofos expresan pensamientos que parten de experiencias místicas, de intuiciones profundas acerca de la realidad, y no de deducciones, desvaríos o afán de buscar la fama mediante planteamientos originales pero alejados de un conocimiento adecuado del mundo.

Hay una larga serie de filósofos místicos, que Jorge E. García, en su obra *La filosofía y su historia: corriente principal, poética y crítica*, etiqueta bajo el rótulo de la corriente Poética de la filosofía para diferenciarla de la corriente principal. La corriente Poética no se distingue de la Tradicional por su contenido sino por la confianza que atribuyen a las capacidades humanas a la hora de obtener la Verdad. Mientras que la corriente clásica confía en la razón humana, la tradición Poética de la filosofía cree que esta no basta y que es necesaria una experiencia mística o trascendental para hallar una comprensión íntima, vivencial y no meramente abstracta del mundo, del individuo y de Dios. Todos estos filósofos parecen alejarse por ello del discurrir normal de la filosofía, como si fueran una especie heterodoxa, rara, pero no por ello menos influyente, pues en ella se encuadran filósofos tan importantes como Plotino, Pitágoras, Bruno o el Pseudo-Dionisio. Personalmente, añadiría muchos otros nombres a esta lista (Platón, San Agustín, Nietzsche), pero no es momento para tal tarea, que requeriría una elaborada justificación de cada uno de ellos. etc. Sin embargo, en este trabajo sí que me propongo explicar a Schopenhauer en tanto que filósofo heterodoxo y profundamente místico.

No pretendemos aquí decir que Schopenhauer no diera gran valor al conocimiento abstracto, pues si así fuera no se habría entregado a la filosofía ni habría llegado a ser, en nuestra particular opinión, uno de los más grandes pensadores de todos los tiempos. Pero daba al mismo tiempo un gran valor a la intuición, lo que deja patente particularmente siempre que habla de moral y virtud.

Sin embargo, es al final de sus páginas donde se hace eco de la vía negativa, quizás tomada del Pseudo-Dionisio, para llegar a Dios, con la imposibilidad que conlleva expresar en términos positivos la esencia más íntima de la realidad.

“No obstante, si se insistiera en conseguir de algún modo un conocimiento positivo de lo que la filosofía solo puede expresar negativamente, como negación de la voluntad, no quedaría más recurso que remitir al estado que han experimentado todos aquellos que han llegado a la completa negación de la voluntad, y que se ha designado con los nombres de éxtasis, ensimismamiento, iluminación, unión con Dios, etc.: un estado que, sin embargo, no se puede llamar propiamente conocimiento, puesto que no tiene ya la forma de sujeto y objeto, además de ser accesible únicamente a la experiencia propia e incomunicable.

Pero los que tenemos que mantenernos en el punto de vista de la filosofía hemos de darnos aquí por satisfechos con el conocimiento negativo y contentarnos con haber alcanzado el último hito del positivo". (*El mundo como voluntad y representación*, § 71, pg. 473)

Schopenhauer reconoce una esfera de la realidad inaccesible a todo análisis racional, a toda conceptualización, si bien, a diferencia de Kant, que no fue capaz de definir la cosa-en-sí ni se atrevió a analizarla, Schopenhauer sí que lo hace, llegando hasta las mismas puertas de lo que puede ser explicado a través de la filosofía.

Su sistema constituye un cuerpo de pensamiento acabado, completo, que lleva hasta sus últimas consecuencias sus supuestos fundamentales, pero que deja al margen lo que reconoce como más importante, la propia experiencia de negación de la Voluntad. Precisamente por ello, es una filosofía práctica, que induce a la acción, pues solamente a través de la acción, estética, moral, y finalmente ascética, puede alcanzarse la comprensión final a la que su filosofía simplemente apunta, igual que apunta el dedo a la luna. Para ver la luna hay que ir más allá de sus palabras y llevar a la práctica su pensamiento. Pues, si se cree en él y se comprende hasta sus últimas consecuencias, la práctica del mismo debería ser inevitable. Por lo tanto, no es una filosofía que pueda dejar indiferente. El lector debe enfrentarse a ella y negarla o afirmarla. Pero no puede, sin más, desdeñarla o aceptarla solo de forma abstracta. Es una filosofía que lleva inevitablemente a la acción en caso de no ser rechazada con argumentos sólidos. He aquí lo que la hace especial y diferente. Esto explica su desprecio a Hegel y los post-kantianos, su rechazo y desdén absoluto a los nuevos sofistas, a aquellos pseudo-filósofos que solo filosofan para la mente, quedándose ahí, sin enfrentar el sufrimiento humano ni ser capaces de proponer soluciones a la terrible situación en la que nos encontramos.

Schopenhauer es por ello, ante todo, un filósofo práctico, sin duda alguna, tal como lo fueron los griegos y los romanos, algunos cristianos (particularmente los místicos alemanes como Eckhart, Tauler o Silesio, que él tanto admira) y por supuesto los indios. Es a través de la admiración que profesa a la filosofía india, como mejor podemos comprender la manera en que una filosofía que podía tener como consecuencias meras postulados de carácter práctico o moral, como fue por ejemplo la de los estoicos, se convierte en una filosofía puramente mística, que anima a trascender el mundo, que conduce a la negación del mismo como forma de alcanzar un estado trascendente, iluminado.

"A partir de ahí [de la comprensión del placer estético] podemos comprobar lo feliz que ha de ser la vida de un hombre cuya voluntad no esté apaciguada por un instante, como en el disfrute de lo bello, sino para siempre, y llega incluso a extinguirse hasta quedarse en aquel último rescoldo que sostiene el cuerpo y se apagará con él. Ese hombre, que tras numerosas luchas amargas contra su propia naturaleza ha vencido por fin, no se mantiene ya más que como puro ser cognoscente, como inalterable espejo del mundo. Tranquilo y sonriente vuelve la mirada hacia los espejismos de este mundo que una vez fueron capaces de conmover y atormentar su ánimo, pero que ahora le resultan tan indiferentes como las piezas de ajedrez después de terminada la partida". (*El mundo como voluntad y representación I*, § 68, pg. 452)

En estas palabras se refleja claramente la filosofía Vedanta de la India, que considera al mundo como una simple ilusión, y sitúa al sabio como alguien que la ha trascendido mediante el conocimiento de lo único real, que es Brahman.

De hecho, nuestro filósofo no deja de citar textos hinduistas y de mostrar su admiración hacia los mismos, hasta el punto de calificar a los Vedas como *el fruto del supremo conocimiento y sabiduría humanos* (*El mundo I...*, § 63, pg. 416). También en el prólogo a la primera edición de la citada obra equipara el descubrimiento de los clásicos de la filosofía india con el descubrimiento de los clásicos griegos que dio lugar al Renacimiento del siglo XIV, pronosticando una revolución semejante (*El mundo I...*, § 63, pg. 34).

Baste estas breves líneas para demostrar, por el momento solo de forma un tanto superficial, la influencia de la mística en Schopenhauer, que él se apropió, bebiendo de la tradición hindú principalmente (aunque también cristiana, como veremos más adelante), y que no constituye una influencia menor en su obra, sino esencial. A lo largo de este trabajo vamos a ver cómo estas dos tradiciones, pero sobre todo la hindú, no se limitan a ser una inspiración, sino que constituyen la base doctrinal y puramente metafísica de su sistema, que él simplemente actualiza y expresa en lenguaje filosófico (en el caso del hinduismo, también occidental), cambiando muy pocas cosas.

También veremos cómo su moderado pesimismo (que no es absoluto, pues propone una posibilidad de salvación, por difícil que esta sea), nace de una de las pocas modificaciones que realiza en la metafísica de la mística, particularmente del Vedanta Advaita, que es la escuela de la filosofía hindú más fiel a los Upanishads, su principal influencia. Un error conceptual le lleva a una seria contradicción que consideramos el principal fallo de su sistema, por lo demás absolutamente brillante, un auténtico monumento dentro de la filosofía.

A lo largo de la obra, vamos a centrarnos principalmente en el libro IV del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, donde expone su filosofía práctica. Sin embargo, para entender sus conclusiones, será necesario comprender en primer lugar las premisas de las que parte y que se exponen principalmente en el libro I y II, siendo el III bastante prescindible en cuanto a la comprensión global de su sistema, aunque no por ello deja de ser igualmente brillante e interesante, pues en él explica la posibilidad de elevación a través de la contemplación estética de las Ideas, aquellos intermediarios a través de los cuales la Voluntad se objetiva en el mundo.

## 1. Más allá de Kant: tras la búsqueda del nouméno

Vamos a realizar en este primer capítulo un breve resumen de su sistema, que se expone, como hemos señalado, en los dos primeros libros del primer volumen de su obra principal, *El mundo como voluntad y representación*, primer volumen que por otra parte es el que contiene la obra original en su integridad, siendo el segundo una recopilación de complementos a la citada obra.

Schopenhauer parte de la verdad esencial, heredada de la filosofía kantiana (que él da por asimilada por el lector), que afirma que el mundo es mi representación. Esto significa que para que haya un objeto debe haber un sujeto, y viceversa. El mundo, en tanto que representación, depende para ser experimentado de las formas del entendimiento que se encuentran en el sujeto, y que él, tras desechar las categorías kantianas, reduce a tres; espacio, tiempo y causalidad. Mediante estas formas el mundo es percibido y experimentado como objeto para el sujeto. Si bien son condición de toda objetividad, constituyen a su vez los límites de todo lo cognoscible y experimentable. No podemos experimentar nada si no es a través de las formas de nuestro entendimiento. Entonces, ¿cómo es el mundo en sí mismo? ¿Cómo es el mundo sin un sujeto que lo experimente?

Kant respondió que el nouméno, la cosa-en-sí, permanece alejada de toda posibilidad de conocimiento. Como seres humanos, solo tenemos acceso a los fenómenos, pero no a la esencia que permanece bajo ellos, que es totalmente incognoscible. Si hasta ahora Schopenhauer ha seguido a Kant, que considera sin ambages su maestro, a partir de aquí definitivamente se aleja de él, quizás por haber visto las consecuencias a las que un seguimiento dogmático de su pensamiento podía llevar, en forma de idealismo trascendental. Nuestro filósofo pretende alejarse tanto del realismo como del idealismo, encontrando un camino medio:

Todo el mundo de los objetos es y sigue siendo representación, y justamente por eso está condicionado por el sujeto absoluta y eternamente: es decir, tiene idealidad trascendental. Mas no por ello es engaño ni ilusión: se da como lo que es, como representación y, por cierto, como una serie de representaciones cuyo nexo común es el principio de razón. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 5, pg. 62)

El realismo, por un lado, supone una realidad aparte del sujeto, lo que es imposible, pues sujeto y objeto dependen uno del otro como el día y la noche. No puede existir un objeto aparte del sujeto, ni un sujeto sin objeto. Por otra parte, el idealismo, si bien está en lo cierto al afirmar la mutua dependencia de sujeto y objeto, se equivoca al negar la existencia de un principio más allá de esta dualidad. Kant había negado la posibilidad de conocer este principio o realidad fundamental, el nouméno, sin llegar a negar su existencia. Pero el idealismo trascendental, dada la imposibilidad de conocerlo, directamente lo niega, lo que constituye un inmenso error contra el que Schopenhauer se rebela, lanzando toda clase de improperios a sus más firmes defensores (Hegel, Fichte, Schelling...).

Ciertamente, Schopenhauer es más idealista que realista. Hay un breve pasaje donde lo expone con gran belleza: *Y, no obstante, de ese primer ojo que se abrió, aunque*

*fuera de un insecto, sigue siempre dependiendo la existencia de todo aquel mundo (El mundo I..., § 7, pg. 78).*

Sin embargo, todo su esfuerzo se concentrará en hallar una salida a esta aparente aporía entre idealismo y realismo, que para él no es tal. Para ello dedicará un gran esfuerzo a analizar las dos partes del problema, el sujeto y el objeto.

Como objeto tenemos este mundo, que, en tanto que representación nuestra, está gobernado por el principio de razón, el gran principio que gobierna todos los fenómenos y que les da un orden lógico y coherente. Según este, todos los fenómenos dados tienen una causa, que a su vez da lugar a una consecuencia, llegando así a una cadena infinita de movimiento en la que también el hombre se halla inmerso. Mediante su propia razón y reflexión, trata de dominar estos fenómenos, representándolos de manera abstracta a partir de la intuición primera de sus sentidos, lo que le permite transmitir y conservar el conocimiento. Para ello debe tener juicio, la *capacidad de transferir con corrección y exactitud a la conciencia abstracta lo conocido intuitivamente (El mundo I..., § 14, pg. 115).*

No obstante, el ser humano, como fenómeno de la representación sometido al principio de razón, no es capaz de ir más allá de la intuición y la razón abstracta que constituye su reflejo. Se halla preso en la Caverna de Platón, que Kant sistematizó sin dar una solución, aceptando y justificando nuestra ignorancia metafísica, razonando con maestría sobre la imposibilidad de ir más allá de nuestras intuiciones y representaciones. Como decíamos al principio, durante todo el libro I parece que Schopenhauer sigue el mismo camino, analizando las distintas formas de conocimiento humano y su relación con el mundo, pero siempre manteniéndose en la dualidad sujeto-objeto, sin proponer ninguna salida.

Es en el libro II donde a nuestro juicio expone su contribución más importante, la pieza maestra de su sistema, lo que lo hace original y lo aleja y eleva por encima del maestro de Königsberg. Al principio del mismo expone claramente el problema:

Todos los demás hablan... ..de un objeto que es el *fundamento* de la representación y que es diferente de ella en toda su existencia y esencia... ..Mas eso no sirve de ayuda: pues no somos capaces en absoluto de distinguir entre ese objeto y la representación, sino que encontramos que ambos son una y la misma cosa, ya que todo objeto supone siempre y eternamente un sujeto, por lo que sigue siendo representación. (*El mundo como voluntad y representación I, § 17, pg. 147*)

¿Cómo salir de ese problema? ¿Cómo hallar la cosa-en-sí, aquel fundamento objetivo de la realidad, si todo objeto al que dirigimos la atención está condicionado por las formas de nuestro entendimiento? ¿Es posible hallar un objeto que escape a nuestra subjetividad?

Schopenhauer parte entonces del análisis del cuerpo, planteando la conciencia que tenemos de él. Por una parte, lo percibimos como un objeto más entre muchos otros, sometido a los influjos de los demás objetos y al principio de razón. Pero, por otra parte, el cuerpo es lo inmediatamente conocido para cada cual, guiado por un mecanismo interno llamado voluntad. De forma que a cada acto de la voluntad le sigue un movimiento del cuerpo. Así, la voluntad emerge de la conciencia de esa especial relación que tenemos con el propio cuerpo y que lo diferencia de nuestra relación con los demás objetos sensibles. Es decir: nuestro cuerpo es un objeto más entre objetos. Y,

lo que queda después de equiparar nuestro cuerpo con los demás, aquel enigma que lo hace diferente, es la voluntad.

El sujeto cognoscente es individuo precisamente en virtud de esa especial relación con un cuerpo que, considerado fuera de esta relación, no es más que una representación como todas las demás. Pero la relación por la que el sujeto cognoscente es individuo solamente se da entre él y una sola de entre todas sus representaciones; de ahí que esta sea la única de la que él es consciente no solo como representación sino a la vez totalmente distinta: como voluntad. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 19, pg. 155-156)

La voluntad actúa en nuestro cuerpo, y una vez comprendido esto, es necesario realizar el segundo paso, la analogía. Vamos a citarlo de nuevo porque nos encontramos ante la clave de bóveda del sistema schopenhaueriano, y es necesario dejar totalmente claro a qué se refiere:

En consecuencia, el doble conocimiento que poseemos del ser y actuar de nuestro propio cuerpo, conocimiento que se ofrece de dos formas completamente heterogéneas y que aquí ha llegado a hacerse claro, lo emplearemos en adelante como una clave de la esencia de todo fenómeno de la naturaleza; y todos los objetos que no se ofrecen a la conciencia como nuestro propio cuerpo de esas dos maneras sino solamente como representación, los juzgaremos en analogía con aquel cuerpo; y supondremos que, así como por una parte aquellos son representación como él, y en ello semejantes a él, también por otra parte, si dejamos al margen su existencia como representación del sujeto, lo que queda ha de ser en su esencia íntima lo mismo que en nosotros llamamos *voluntad*. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 19, pg. 157)

Ya hemos encontrado, pues, el fundamento de la realidad, aquello que está más allá del sujeto y el objeto, que conocemos porque se hace inmediatamente presente en la conciencia; es la voluntad. La voluntad no solamente es el fundamento de nuestro cuerpo, que lo hace individuo, que lo dota de conciencia, sino que es una fuerza que actúa en todo lo demás, desde la materia más burda, pasando por los animales y hasta llegar al ser humano. Esto lo podemos deducir por analogía mediante la observación cuidadosa de todos los fenómenos. La voluntad se halla presente como una fuerza que dota de movimiento a todo cuanto existe. La física estudia las formas en que esa voluntad se manifiesta a través de leyes regulares que explican la causalidad entre la materia y que dan cuenta de su perpetua tensión. La gravedad que atrae los cuerpos, el magnetismo, la rigidez, la fluidez, la elasticidad, para Schopenhauer todo es una expresión de voluntad, de vida. Dice: *He de conocer que las fuerzas insondables que se exteriorizan en todos los cuerpos de la naturaleza son de la misma clase que lo que en mí es voluntad y solo difieren de ella en el grado* (*El mundo I...*, § 24, pg. 179). La voluntad se expresa igualmente, pues, en el instinto de los animales y por supuesto en los actos humanos. Por eso, afirma con contundencia que el mundo es la objetivación de la voluntad. El mundo es una manifestación de esa fuerza originaria que produce el movimiento, el flujo constante, tal como enseña el budismo. Nada es permanente, pues la voluntad es una fuerza incesante, eterna, constante e insaciable, y no conoce el reposo.

Schopenhauer no descuida un análisis detallado de cómo se manifiesta esa voluntad, tomando a Platón para afirmar que es a través de las Ideas mediante las cuales se reflejan los seres individuales. Esa mediación de las ideas en la manifestación del mundo en cuanto voluntad es imprescindible, pues de no ser por ellas no podríamos explicar las nociones de belleza o bondad que hallamos en nosotros, ni tampoco la permanencia de leyes estables en la Naturaleza que ordenan el desarrollo de los seres

individuales y mantienen así el equilibrio. Precisamente el arte nos transporta a la contemplación de esas Ideas, que son percibidas y transmitidas por el genio, y cuya inmersión en ellas nos lleva a estados de serenidad y felicidad momentáneas.

Y así, como a hurtadillas, mediante el análisis de los distintos fenómenos, Schopenhauer llega a la conclusión de que el sufrimiento es la base del mundo pues la voluntad es una fuerza ciega, irracional, que expresa violencia y un eterno conflicto consigo misma, pues todos los fenómenos buscan sin descanso apropiarse de la materia del otro, de forma incansable, hasta morir y ser reemplazados por otro. Se comportan de esta manera la materia, los animales y el ser humano. El hecho de estar guiados por esta voluntad irracional comporta, para cada uno de estos fenómenos, un indecible sufrimiento, un deseo constante y nunca saciado, pues por cada deseo satisfecho aparece uno nuevo, lo que nos lleva sin descanso hacia ninguna parte, como marionetas presas en las manos de un titiritero, la voluntad.

Sin embargo, es necesario remarcar algo. La voluntad es todo. No existe más que la voluntad. El mundo es una objetivación de la misma, una manifestación pasajera sometida a la ley de causalidad, que guía la mecánica de los fenómenos que van y vienen, que nacen, se reproducen y mueren. Estos fenómenos no tienen realidad. Son simples puntos de vista de la voluntad. ¿De dónde se deduce que la Voluntad es Una? Schopenhauer, de nuevo, lo expresa mucho más bellamente de lo que yo soy capaz. Dejemos que hable:

Sabemos que la pluralidad en general está condicionada necesariamente por el tiempo y el espacio y solo es pensable en ellos, a los que en este sentido llamamos *principium individuationis*. Pero hemos conocido que el tiempo y el espacio son formas del principio de razón en el que está expresado todo nuestro conocimiento del mundo a priori, el cual solo conviene a la cognoscibilidad de las cosas y no a ellas mismas, es decir, es simplemente nuestra forma de conocimiento y no una propiedad de la cosa en sí, que en cuanto tal está libre de toda forma de conocimiento incluyendo la más general, la de ser objeto para un sujeto, así que es totalmente distinta de la representación. Si, tal y como creo haber demostrado y clarificado suficientemente, esa cosa en sí es la voluntad, entonces esta, considerada en cuanto tal y fuera de su fenómeno, se halla fuera del tiempo y el espacio, de modo que no conoce la pluralidad y es, por consiguiente, una; pero no, según se dijo, al modo en que es uno un individuo o un concepto sino al modo de algo a lo que es ajena la condición de posibilidad de la pluralidad, el *principium individuationis*. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 25, pg. 180-181)

Es esta una conclusión que se deriva directamente del sistema kantiano, y que extrañamente Kant no dedujo. Es decir, si las formas del entendimiento que estructuran nuestra percepción y nuestro conocimiento son, además de las categorías, el espacio y el tiempo, entonces la cosa-en-sí, que está más allá de ambos, tiene por fuerza que escapar al espacio, que implica una pluralidad de partes constitutivas, y al tiempo, que implica sucesión; siendo, por lo tanto, Una y eterna.

Schopenhauer realiza este trabajo y no solamente establece la existencia de la voluntad, sino que la define como Una. Para ella, además, solamente existe el presente, pues no conoce el cambio ni la sucesión de los fenómenos, siendo por lo tanto eterna.

Entonces, tenemos una idea base, que es que la voluntad es el fundamento de todo, la cual objetiva el mundo en forma de representación a través de las formas del espacio y el tiempo que hay en nuestro entendimiento, además de la ley de causalidad, guiada por el principio de razón, que ordena los fenómenos. Esta voluntad es una y eterna. Además, dado el conflicto permanente que vemos en el mundo, la voluntad es

ciega e irracional, y solamente tiene como objetivo la permanencia de la Naturaleza, sin importarle los individuos. Nos hallamos, por lo tanto, ante un mal metafísico. Resulta que lo único real es irracional, conflictivo y sufriente.

Se han explicado las premisas metafísicas de las que parte Schopenhauer para proponer su conclusión, su filosofía práctica, que ocupa una parte del libro tercero y la totalidad del cuarto. Y, en esas premisas, percibimos un error, que desentrañaremos a la luz de su principal fuente inspiración, la filosofía de los Upanishads.

## 2. ¿Qué es la “Voluntad”? El error de Schopenhauer

Hasta poco antes de concluir que la voluntad es conflicto y sufrimiento, Schopenhauer había realizado una síntesis preciosa entre Kant, Platón y la filosofía hindú. Kant, su maestro, Platón, al que llama *divino*, y los Upanishads, cuyo acceso *es el mayor privilegio que este siglo puede ostentar frente a los anteriores*, cada una de cuyas sentencias *podría inferirse como consecuencia del pensamiento que voy a comunicar* (*El mundo I...*, Prólogo a la primera edición, pg. 34), constituyen sus fuentes de inspiración más importantes.

Kant sienta las bases de su sistema, pues de él parte la más esencial afirmación de su obra, que el mundo es mi representación. De Platón adapta su mundo de las Ideas para convertirlas en los principios o fuerzas que median entre la Voluntad y la multiplicidad de los fenómenos del mundo. Y de los Upanishads toma *todo lo demás*. Eso no significa un demérito, que no se me entienda mal. Todos los genios adaptan, sintetizan, y de lo mejor crean una obra sublime. Eso es lo que hace nuestro autor, por supuesto. Sin embargo, a la hora de adaptar la filosofía hindú comete un error muy grave que tiene como resultado ese halo de pesimismo que transmite su obra. Ese pesimismo, a pesar de lo que algunos creen e insisten en afirmar, no es un pesimismo extremo, pues propone de forma muy razonada y completa, dedicando a ella todo el cuarto libro, una salida a todo ese horror, una vía de salvación. Schopenhauer cree en la posibilidad de la felicidad, y no de cualquier felicidad, sino de la dicha absoluta, imperturbable, completa. No es, por lo tanto, el “filósofo del pesimismo”, ni nada parecido. Ningún pesimista concebiría algo así.

Pero sí que hay un halo oscuro que se deriva del mencionado error, que consiste en no comprender bien los conceptos de Maya y Brahman, y aquello que los diferencia uno del otro. Este error le lleva a afirmar que todo es la voluntad, y, al mismo tiempo, la necesidad de negar la voluntad como vía de ascesis y purificación. ¿Cómo se sostiene tamaña contradicción? Si se puede negar la Voluntad, ¿quién es el que lo hace? ¿La propia voluntad?

Estas preguntas no tienen respuesta, porque nacen de un equívoco. Para ello se hace necesario comprender la filosofía mística del hinduismo, que es el Vedanta Advaita, un desarrollo completo, fiel y sistemático realizado entre los siglos VIII y XIV por maestros como Adi Shankara, Gaudapada, Vidyaranya, etc. de los Upanishads originarios. Esos escritos le llegaron por supuesto fragmentados y mal traducidos, y podría ser que se deba a ello el error que mencionamos. Pero, de todas formas, la no resolución de esa contradicción, sobre la que iremos volviendo, debe achacarse al propio Schopenhauer.

Igual que en la filosofía schopenhaueriana, en la filosofía Vedanta solamente existe un ser, uno y eterno, más allá del tiempo y del espacio. Este ser se manifiesta en un mundo, que es una mera apariencia superpuesta a su Realidad, como un sueño. Schopenhauer lo llama representación u objetivación. El mundo es una objetivación o representación de la voluntad. Solo cambian las palabras.

Este Uno solo puede ser visto como múltiple, como mundo con sus infinitas criaturas, mediante un engaño. Este engaño es ignorancia, y esta ignorancia es Maya. Maya es lo que nos hace ver como real el fenómeno, e irreal el Uno llamado Brahman. Nos hace creer que somos un individuo separado de los demás, el *principium individuationis* que nombra Schopenhauer constantemente. La ignorancia individualiza y separa lo que es Uno. Esta ignorancia que nombra el Vedanta es simplemente las formas del espacio y del tiempo que habitan en el entendimiento y que estructuran la realidad. El percibir las cosas sucediéndose unas a otras produce la sensación de tiempo, y el percibir las separadas la de espacio. Pero todo eso solo es Maya. Es el velo de Maya, (concepto que Schopenhauer utiliza repetidamente), que nos impide ver la unidad de todo, que solamente existe un Ser, y nos condena a creernos un individuo separado de los demás, de los objetos, un individuo incompleto y que como tal busca sin cesar objetos que los sacien y lo colmen. Pero solo el conocimiento puede saciar, el comprender que somos Brahman, que ya somos completos. De ello se deriva su moral, por cierto. Y es que, si solo hay un Ser, entonces, con toda acción que dañe a otro, me estoy dañando a mí mismo.

Al que ha alcanzado ese conocimiento le resultará claro que, dado que la voluntad es el en sí de todo fenómeno, el tormento infligido a los demás y el sufrido por uno mismo, la maldad y el mal, afectan siempre a uno y el mismo ser. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 63, pg. 414)

Schopenhauer sigue al pie de la letra todo este razonamiento, llegando a las mismas conclusiones morales y prácticas que el Vedanta. Sin embargo, por el camino toma a la voluntad como una entidad negativa, conflictiva, ciega. Y lo hace porque no aplica una distinción clara entre Brahman y Maya, entre el Ser y el hacer. Él llama a ambos por el mismo nombre, voluntad. Así, utiliza el mismo concepto para dos cosas distintas: utiliza la palabra voluntad cuando se refiere al fundamento real, lo único existente que sobrevive a los fenómenos que van y vienen, que permanece eternamente libre en su unidad, y que en la filosofía Vedanta sería Brahman.

He aquí un ejemplo:

Aquí como allá es una y la misma voluntad la que se manifiesta: sumamente distinta en los grados de su manifestación, multiplicada en los fenómenos de estos y sometida al principio de razón, pero en sí libre de todo ello. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 26, pg. 190)

Y:

Entretanto, para mí, lo más importante al considerar la inmensidad del mundo es que el ser en sí cuyo fenómeno es el mundo -sea lo que sea- no puede haber disgregado de tal modo su verdadera mismidad en el espacio ilimitado, sino que esa extensión infinita pertenece exclusivamente a su fenómeno mientras que él está presente de forma total e indivisa en cada cosa de la naturaleza y en cada ser vivo. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 25, pg. 182)

Y he aquí un texto extraído del *Yoga Vasishta Sara* (Capítulo II, Sutras 22-23):

Este mundo fascinante surge como una ola del océano ambrosíaco de la Conciencia [Brahman], y en él se disuelve. ¿Cómo, pues, puede ser diferente de ella?

Igual que la espuma, las olas, el rocío y las burbujas no son diferentes del agua, así este mundo que ha surgido del Ser no es diferente del Ser.

Vemos con claridad cómo la voluntad de Schopenhauer se refiere aquí a la Conciencia, a Brahman, a la Realidad que se manifiesta e identifica con el mundo, y que al mismo tiempo permanece más allá de él. Es inmanente y, a un tiempo, trascendente, completamente libre, siendo el mundo un simple reflejo de ella, existente solamente debido a nuestro conocimiento subjetivo, a las formas del entendimiento que son las herramientas de Maya para que veamos un mundo en donde solamente hay Conciencia, para que veamos fenómenos donde solamente hay voluntad.

En la parte más metafísica de su obra, Schopenhauer, así, utiliza el término de voluntad para referirse al Ser. Este Ser es no dual. Todo es el Ser. Así, incluso en el cuarto libro, llega a hacer afirmaciones que claramente confirman esta visión *advaita* (no dual), en la que solamente existe la voluntad. Cuando, durante muchas páginas, analiza el comportamiento humano en tanto que irracional, movido por el deseo y sujeto a constantes dolores y penurias a causa de su insaciabilidad, que lleva del sufrimiento al aburrimiento en un constante vaivén diabólico, concluye, no obstante, lo siguiente:

Pero desde ningún lado se puede elevar una queja: pues la voluntad representa la gran tragicomedia a su propia costa y es también su propia espectadora. El mundo es precisamente así porque la voluntad de la que es fenómeno es así, porque quiere así. La justificación de los sufrimientos es que la voluntad se afirma a sí misma también en ese fenómeno; y esa afirmación se justifica y se compensa porque es la voluntad la que soporta los sufrimientos. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 60, pg. 390)

Esta cita, que en sí contiene la esencia del pensamiento no dual de Schopenhauer, su afirmación de la voluntad como Ser único, contiene sin embargo una imprecisión en una de sus frases, que desentona respecto a las demás, en la cual se encuentra la clave y el origen de su confusión, que a su vez le lleva a percibir la voluntad como algo maligno. Es la frase siguiente: *El mundo es precisamente así porque la voluntad de la que es fenómeno es así*. Y, como en el mundo hay dolor y conflicto, sufrimiento y guerra, animales que se devoran y seres humanos que también se devoran y dañan unos a otros, entonces de ello deduce que la voluntad es así. Atribuye cualidades de los fenómenos al origen de todos ellos. Para ello, hace uso de la inducción. De la observación de un fenómeno muchas veces repetido, deduce un principio general que constituye su origen. Por supuesto, esto no lo afirma. Según él, ha hallado la voluntad *a priori*, observando lo que resulta inmediato para él en su cuerpo, tal como hemos explicado en el anterior capítulo. Y estamos de acuerdo. Pero, en cuanto a las cualidades de esa voluntad, las deduce *a posteriori*, lo cual siempre lleva a verdades

provisionales. Podría existir, por ejemplo, otro planeta donde todos los seres vivieran en amor, en solidaridad, plenamente felices. ¿Cómo podemos estar seguros de que no exista un mundo así, habitado por seres mucho más evolucionados? Esos seres, siguiendo el mismo proceso, concebirían la Voluntad como un Ser bondadoso y perfecto.

Dice Schopenhauer:

De lo dicho en el libro segundo recordamos que en toda la naturaleza, en todos los grados de objetivación de la voluntad, se daba necesariamente una lucha continuada entre los individuos de todas las especies y precisamente de ese modo se expresaba un conflicto interno de la voluntad de vivir consigo misma. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 61, pg. 390)

Pero (y en esto está la clave de todo, la objeción esencial a su pensamiento) la voluntad no puede ser sufriente, conflictiva, imperfecta. Para que haya conflicto, debe haber más de Uno. Para que haya sufrimiento, debe haber incompletud y el subsiguiente deseo imposible de colmar. Y, si solo hay Uno, ¿cómo va a estar incompleto? ¿Cómo va a sentir deseo? ¿Cómo va, en consecuencia, a sufrir? Y, además, ¿cómo va a ser imperfecta si no tiene partes?

Brahman, a través de Maya, juega a que hay sufrimiento, juega a que hay individuos, juega a que está incompleta. Juega a ser muchos, siendo en verdad Una. Brahman, en tanto que voluntad, está libre de todo ello, como el mismo Schopenhauer reconoce y afirma. Entonces, ¿por qué a continuación le atribuye cualidades sacadas de la contemplación del fenómeno, de la representación ilusoria que nos hacemos del mundo, si este es solo una manifestación insustancial de ella? Sí, podemos ver el conflicto de la voluntad consigo misma en algunos fenómenos del mundo. Pero, dado que estos fenómenos son aparentes, pasajeros, ilusorios, dado que solamente la voluntad existe, también el conflicto es ilusorio. Forma parte del mundo fenoménico. Es parte de nuestro conocimiento subjetivo, y no alcanza a la cosa-en-sí, que permanece libre de todo ello.

Para dejarlo claro, Schopenhauer está siendo realista, está extrayendo las formas del espacio y del tiempo, que solamente están en nuestro entendimiento, para atribuirles a la Realidad. Está afirmando el espacio y el tiempo como constitutivos de una realidad objetiva y no, siguiendo a Kant, como formas puras del conocimiento. Si la voluntad es terrible, conflictiva y ciega, es porque es un fenómeno como nosotros, sometida al espacio, al tiempo y a la causalidad. Y seguiría quedando, al margen de todo ello, la cosa-en-sí, de nuevo. Lo que nos lleva a un absurdo.

Si la voluntad es Una, como Schopenhauer ha demostrado, está libre de cualquier cualidad fenoménica que se le quiera atribuir. Él mismo lo afirma diciendo que solamente se puede conocer por la vía de la experiencia mística y, en filosofía, solo por medio de la negación. Remitimos al lector, para ello, a la cita de la página 2 del presente trabajo.

El error de Schopenhauer consiste en utilizar el mismo término para dos conceptos. A veces lo aplica al Ser, y a veces a la negación del Ser, a Maya, a la ignorancia que nos mantiene presos en una perpetua rueda de deseo y sufrimiento. Cuando afirma que la voluntad es lo único que existe, que el mundo es su representación, que permanece libre de todos los fenómenos, inafectada, se refiere a lo que el Vedanta llama

Brahman. En cambio, cuando afirma que es conflictiva, que nos engaña y utiliza para sus propios fines, que su naturaleza es el sufrimiento, se refiere a Maya.

Durante las dos primeras partes de su obra utiliza el término en el primero sentido, y durante parte del libro III y la totalidad del cuarto, en su filosofía práctica, lo utiliza sobre todo, aunque a veces entremezclado, en el segundo sentido. Solamente así puede explicarse el título del mismo: "Afirmación y negación de la voluntad". Solamente así se explica que su vía para escapar del sufrimiento sea la negación de la voluntad. ¿Cómo puede la voluntad negarse a sí misma? Es una contradicción. Solamente Brahman puede negar a Maya. Podemos negar a Maya, la ilusión, podemos despertar al conocimiento de nosotros mismos. La negación de Maya conduce a la liberación.

Si queremos reciclar los términos de Schopenhauer, bastaría con distinguir entre Voluntad (a partir de ahora, con mayúsculas), y voluntad de vivir. La mezcla y confusión de ambos conceptos no se queda, como hemos visto, en el ámbito meramente lingüístico, sino que lleva a que atribuyamos a la Voluntad cualidades de la voluntad de vivir, lo cual conduce a una filosofía del mal metafísico, a la percepción de un Universo originado por una fuerza oscura, y por lo tanto al pesimismo. No es, pues, una confusión pequeña, ni un tema menor el que aquí hemos tratado de aclarar de la mejor manera posible.

### 3. Filosofía práctica: Moral y ascesis

#### *3.1 Introducción*

Ahora veremos cómo el pensamiento místico de Schopenhauer se consolida completamente en su filosofía práctica. Si bien hemos podido comprobar la confusión que realiza al no delimitar correctamente el campo de su concepto central, la Voluntad, al asignarlo a dos realidades distintas, volviendo así su filosofía pesimista, en su filosofía práctica comprobamos como ese pesimismo es desbancado por una propuesta de salvación que vuelve a entroncar con la mística de todos los tiempos, que tradicionalmente considera el Universo como fruto y manifestación de una Bondad infinita. ¿Cómo es posible que, partiendo de una concepción tan opuesta del Ser Supremo, llegue a las mismas conclusiones?

Para ello, necesita valerse de una contradicción, de la que hace uso sin ambages. De lo contrario, el mal que habita en todo, el sufrimiento en el que consiste la Voluntad, debería impedir toda posibilidad de redención. Si somos títeres de una fuerza irracional, todo camino de superación parecería destinado al fracaso. Pero él considera que esto no es así, y lo expresa mediante la paradoja de la negación de la Voluntad.

Pero cabe preguntarse, entonces, algo muy elemental, que ya hemos mencionado anteriormente pero que creo necesario repetir por su cabal importancia: Si la Voluntad debe ser negada, ¿quién es el que la niega? Durante toda la obra ha afirmado la irrealidad de la individuación, que solamente se produce como resultado del *principium individuationis* que actúa en el mundo fenoménico, en el campo donde nuestra percepción se produce bajo la estructura del espacio, del tiempo y de la causalidad. Así que no hay individuo existente como tal, ontológicamente hablando. Mucho menos, capaz de negar la Voluntad. ¿O acaso puede un fenómeno pasajero negar la única realidad, el único Ser que existe?

Y, aceptando que somos nosotros mismos la Voluntad, ¿puede la Voluntad negarse a sí misma? No puede, y si no puede es porque en ella no cabe ninguna acción, para la que se requiere espacio, tiempo y causalidad. Siendo libre de todo ello, es también libre de toda acción. Además, siendo Una, para negarse a sí misma necesitaría de algo que no fuera ella y que fuera más real. La Voluntad no puede negarse a sí misma, pero se niega, aparentemente, mediante Maya, que es una superposición que aparenta la existencia de la diversidad donde solamente hay Unidad. En el lenguaje metafísico tradicional, la Voluntad es el Ser, mientras que Maya es el No-Ser. Y, como dijo Parménides, el Ser es, pero el No-Ser no es. Sin embargo, el No-ser aparenta Ser. Como se dice en el *Panchadasi*, un antiguo tratado *advaita*, “este mundo de dualidad es como una creación mágica cuya causa es incomprendible” (*Panchadasi*, Cap. VI, Sutra 254).

El individuo es solo una apariencia en esta creación mágica. Para volver a la Voluntad, al Ser, él debe negar la creación, debe negar a Maya, reconociendo su identidad con la Voluntad (el “Yo soy Brahman” de los Vedas). Pero, en realidad, todo esto sucede solo en el plano de lo fenoménico. Solo aparentemente hay un fenómeno que aparentemente niega o afirma a Maya. En realidad, solamente existe la Voluntad y esta siempre es libre. Es la Verdad Suprema que expresa el *Amrtabindu Upanisad*:

No existe muerte ni nacimiento ni un *sadhaka* que esté en esclavitud, ni que desee la liberación, ni liberación: esta es la suprema realidad.

Pero, desde el punto de vista del fenómeno, podemos hablar de un proceso mediante el cual nos liberamos de la ignorancia de Maya. Y, donde Schopenhauer dice “negación y afirmación de la Voluntad”, nosotros decimos “negación y afirmación de Maya”.<sup>1</sup> Pues, desde este punto de vista, adquiere sentido todo lo que nuestro filósofo afirma a continuación en su teoría moral y ascética.

La negación de Maya es la negación de la ignorancia que conduce a creernos separados de los demás. Normalmente ocurre lo contrario, y es que

la mirada del individuo rudo está enturbiada, como dicen los hindúes, por el velo de Maya: a este se le muestra, en lugar de la cosa en sí, solamente el fenómeno en el tiempo y el espacio, el *principium individuationis*, y en las restantes formas del principio de razón: y en esa forma de su limitado conocimiento no ve la esencia de las cosas, que es única, sino los fenómenos de esta, que aparecen diferenciados, separados, innumerables, muy distintos y hasta opuestos. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 63, pg. 412)

Esta visión equivocada del individuo ignorante tiene las mayores consecuencias. No solamente para sí mismo, de lo que trata la ascética, sino para los demás, de lo que trata la moral.

### *3.2. Fundamentación metafísica de la moral*

Vemos cómo, una vez arrojada luz sobre la confusión de Schopenhauer al no establecer correctamente el concepto de Voluntad, ya no nos importa que continúe utilizando la expresión “negación de la Voluntad”, pues sabemos que lo que ella significa es “negación de Maya” o “negación del deseo” o “negación de la voluntad de vivir” (nos decantaremos por esta última expresión, a partir de ahora, con el fin de ser lo más fieles posible al lenguaje schopenhaueriano), y no negación del Ser, que permanece libre de todo conflicto y sufrimiento.

Nos encontramos, una vez aclarado esto, ante uno de los mayores logros de Schopenhauer; la fundamentación de la moral, que es esencial comprender para llegar a la ascesis, pues ambas están íntimamente relacionadas. El actuar moral, como veremos, va íntimamente ligado al conocimiento de nuestra identidad común, más allá de los fenómenos, que es también el origen de toda ascesis. La ascesis, que es central en el pensamiento místico que aquí tratamos, es la moral suprema. El asceta es el santo, el representante de la Compasión.

Pero vayamos poco a poco. A nuestro parecer, nadie ha llegado tan lejos a la hora de fundamentar las nociones del bien y del mal como Schopenhauer. No solamente establece de forma muy sencilla lo correcto y lo incorrecto desde un punto de vista ético, sino que para ello ha tenido que recorrer un largo camino fundamentando paso a paso un sistema metafísico que ahora comienza a dar sus mayores frutos. Lo demás era tierra y agua, ahora nace la flor. Es un momento muy importante y trataremos de explicarlo con la mayor claridad, tal como él hace.

Para comprender la moral, primero hay que comprender el mecanismo del deseo que mueve a los humanos (en los grados mayores de objetivación de la Voluntad), y a los animales, a las plantas e incluso a la materia en sus grados más bajos, y que podemos observar en el instinto de los animales. En ellos, la voluntad de vivir actúa sin ningún impedimento, y ello los lleva a tratar de arrebatar la materia ajena para imponer la suya, a matar, herir y devorar con tal de perpetuarse a sí mismos como medio para perpetuar la especie. En el mundo de las plantas, o el de las bacterias, puede verse esa misma tendencia a buscar ocupar el espacio de otros individuos, en arrebatarlo por todos los medios posibles con el único fin de sobrevivir. Incluso en la materia inerte se puede observar algo semejante, y en ella la voluntad de vivir se manifiesta mediante las leyes que estudia la física y que hemos mencionado ya en el primer capítulo del presente trabajo.

Todo en el mundo es voluntad de vivir, que nace de la sensación de vacío y carencia y que produce un sufrimiento constante en todas las criaturas. Si bien esta conclusión de Schopenhauer puede ser cuestionable, ya que carecen de consciencia de sí, no lo es tanto cuando aplica la misma lógica al ser humano. En él, la voluntad de vivir produce un sufrimiento mayor, dada su inteligencia y su mayor sensibilidad.

Si ya en la naturaleza carente de conocimiento vimos que su esencia era un ansia continua sin fin ni descanso, al considerar el animal y el hombre eso se nos presenta con mucha más claridad. Querer y

ansiar es todo su ser, en todo comparable a una sed imposible de saciar. Pero la base de todo querer es la necesidad, la carencia, o sea, el dolor, al cual pertenece en origen y por su propia esencia. En cambio, cuando le faltan objetos del querer porque una satisfacción demasiado fácil se los quita enseguida, le invade un terrible vacío y aburrimiento: es decir, su esencia y su existencia mismas se le vuelven una carga insoportable. Así pues, su vida, igual que un péndulo, oscila entre el dolor y el aburrimiento que son de hecho sus componentes últimos. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 57, pg. 369)

El aburrimiento y el dolor son, pues, las dos plagas del ser humano. Y ambos tienen su origen en el deseo. El deseo es el mal, la manifestación objetivada de la voluntad de vivir. El ser humano, como ser más perfecto, reúne en él la expresión más acabada de esa entidad metafísica que anteriormente ya hemos identificado con Maya o la voluntad de vivir. Es su reflejo más nítido, la manifestación más lograda de la ignorancia y la miseria. La razón de ello es que el deseo nunca puede ser saciado, pues una vez alcanzado satisface por muy poco tiempo, apareciendo enseguida bajo una forma nueva. Y, si no hay estímulos que puedan producir un nuevo deseo, que hagan nacer la ilusión en el individuo, entonces sobreviene el vacío, el aburrimiento, el cual no es un mal menor, y *al final pinta una verdadera desesperación en el rostro* (*El mundo I...*, § 57, pg. 371). Podemos comprobarlo en el hecho de que el aburrimiento, tanto como el dolor, llevan al ser humano a los mayores crímenes con tal de sobrellevarlos.

El deseo es insaciable, y este produce dolor. Ambos forman parte de nuestra condición. Por lo tanto, el dolor y el aburrimiento no vienen de fuera, sino de nosotros mismos. Ningún objeto externo nos produce dolor, y si lo achacamos a una causa externa es solamente para tener la ilusión de que, una vez nos deshagamos de ella, nos liberaremos por fin. Pero esto nunca sucede. Así actúan la mayoría, esclavos de la necesidad nunca satisfecha, incapaces de toda reflexión. En vez de conocerse a sí mismos, sabiendo que el dolor está en ellos, solamente se mueven interesados por los objetos de su querer y por los medios para lograrlos, despreciando cualquier saber de otro tipo. De ahí se sigue que cada ser humano lleva en su carácter las semillas de todo el sufrimiento que habrá de experimentar, y para el cual las causas externas solamente actúan como acicates. Solo cambiando nuestro carácter, como trataban los estoicos y tantos otros, podremos liberarnos parcialmente del dolor, pero no mediante causas externas. El sufrimiento no está en el objeto, sino en el sujeto.

El deseo se limitaría a ser un problema individual si no tuviera repercusiones en los otros individuos. Sin embargo, el deseo es la causa del egoísmo, que lleva a buscar imponerse sobre los demás con el fin de satisfacer los propios apetitos. Esto es así porque, mientras que nuestro cuerpo nos es dado en forma de voluntad y representación, el de los demás es solo una representación, lo que conlleva que se anteponga la conservación de mi ser frente a todos los demás, produciendo un abismo entre “yo” y “ellos”, entre sujeto y objeto, que en sus grados más extremos lleva a la maldad y al crimen. Pues, si los demás son apenas un sueño, una fantasía, y yo soy lo único real, dotado de voluntad y consciencia, entonces puedo imponerme sobre ellos para buscar saciar mis apetitos, utilizándolos a mi antojo, sin ningún tipo de reparo.

El mundo ilimitado, por todas partes lleno de sufrimiento, en un infinito pasado y un infinito futuro, le resulta ajeno y hasta es para él una fábula: su diminuta persona, su presente sin extensión, su momentáneo placer: solo eso tiene realidad para él; y hace cualquier cosa para conservar eso mientras un mejor conocimiento no le abra los ojos. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 63, pg. 413)

Este egoísmo es propio de aquel que solo percibe como real su diminuto yo, incapaz de establecer una analogía entre él y los demás y de deducir en los otros individuos la misma sensibilidad y consciencia que él experimenta; en cambio, solamente los percibe como una vaga representación. Este egoísmo, sin embargo, no es nada raro, sino que constituye el estado natural de todo individuo, la afirmación de la voluntad de vivir en el propio cuerpo, que lleva a que este busque dos cosas principalmente; su supervivencia y su reproducción. Estas dos cosas son espontáneamente buscadas por los cuerpos a través del deseo. Toda cosa que obstaculice el logro de esos deseos produce sufrimiento, y es a lo que en términos relativos denominamos “mal”, mientras que lo que lo favorece aporta satisfacción y bienestar, es el “bien”. Por lo tanto, la misma Naturaleza hace a los individuos egoístas, hasta el punto de tratar de imponer su voluntad sobre los demás, apropiándose de sus fuerzas, dominando y reprimiendo la afirmación de su propia voluntad.

Al presentar la voluntad aquella *autoafirmación* del propio cuerpo en innumerables individuos, debido al egoísmo particular a todos es fácil que en un individuo vaya más allá de esa afirmación llegando a la negación de la misma voluntad manifestada en otro individuo. La voluntad del primero irrumpe dentro de los límites de la afirmación de la voluntad ajena, bien porque el individuo destruye o hiere el cuerpo ajeno o bien porque obliga a que las fuerzas de aquel cuerpo ajeno sirvan a su voluntad. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 62, pg. 393)

Esto es lo que Schopenhauer define como *injusticia*. La injusticia consiste en no respetar la autoafirmación en el cuerpo de los demás de su voluntad de vivir, tratando de adueñarse de ella por la fuerza, sea mediante la violencia, el asesinato, la esclavitud, el robo o la mentira. Por lo tanto, *mientras una acción no irrumpe en la esfera de la afirmación de la voluntad ajena, no es injusta* (*El mundo I...*, § 62, pg. 398). No obstante, hay acciones que, sin ser injustas, sí que son moralmente reprobables, incluso malvadas, como negar la ayuda a alguien que se está muriendo de hambre, por ejemplo. El origen de todas ellas, sin embargo, es el mismo, el egoísmo. Este puede llegar a extremos cuando es tanto el sufrimiento propio, que el individuo necesita provocar sufrimiento en los demás por mera diversión, sin ningún fin, solamente para sentir un pequeño alivio al comprobar que otros sufren más que él.

Todo ello tiene su origen, por supuesto, en el *principium individuationis*, producto del espacio y del tiempo, que nos hace ver como individuos separados. Esta separación ilusoria conlleva la falsa creencia de que estamos incompletos, lo que lleva al deseo de saciarnos, y este al sufrimiento, y este a tratar de sofocarlo por todos los medios posibles, incluso dañando a otros. Vemos como todo está conectado, todo son distintos nombres para el mismo aspecto de la realidad; Maya, ignorancia, voluntad de vivir. Todo ello es el germen del dolor humano y el problema al que Schopenhauer se enfrenta.

Si antes hemos hablado de justicia, ahora se despliega un nuevo concepto, justicia eterna, útil para aproximarnos al fundamento que estamos buscando. Y este es este: que, en verdad, es la Voluntad única la que ejecuta y sufre toda acción de sus fenómenos, pues es lo único existente. La separación aparente en la que vivimos se encuentra únicamente en el fenómeno, por lo que toda acción dañina repercute en uno mismo, al igual que toda acción justa. Es un mismo Ser actuando y recibiendo los resultados de esa acción. Así, aunque podamos ver individuos malvados que viven en la abundancia, precisamente son malvados por su propio sufrimiento, que tratan de aliviar

causando el mal ajeno, sumidos en el *principium individuationis*. Pero, actuando así, solamente consiguen hacerse más daño a sí mismos, pues no hay separación real, no hay fenómenos, solo hay Voluntad. En el hinduismo y el budismo se explica esta ley de retribución mediante la ley del karma, que Schopenhauer considera una explicación burda, para las masas, poco más que un mito. En realidad, los resultados de una acción se sustraen al tiempo y actúan al momento. Dañar, en definitiva, es lo mismo que dañarse, aunque aparentemente no percibamos ese daño en el malvado. Sin embargo, su alma está profundamente herida con cada crimen cometido. En palabras de Schopenhauer, *el atormentador y el atormentado son el mismo*.

En cambio, hay individuos que perciben la unidad subyacente a los fenómenos, con distintos grados de profundidad. Esa comprensión intuitiva de la naturaleza común, de que solo aparentemente estoy separado del otro, tiene como resultado el actuar moral, en cuya cumbre se halla la Compasión. Al traspasar el velo de Maya, al percibir mi ser en todo, se deja de estar centrado en el propio yo, con las alegrías y tristezas que lo sacuden constantemente, para integrar en sí a todo ser viviente, lo que vuelve a la persona más serena, ecuánime y jovial. Comprende, en ella, a todos los seres, a los que acoge como manifestación múltiple de la unidad, y a todos ama como expresión de sí mismo. Esta diferencia entre uno y los demás, que permanece con fuerza en el malvado, construyendo un abismo infranqueable, se manifiesta gradualmente con mayor o menor fuerza desde los grados más extremos de maldad, pasando por la injusticia o la indiferencia, hasta alcanzar el simple interés por los demás, quizás, y finalmente la absoluta unidad en la que no es necesario tender puentes a los demás porque ya no hay abismo, ya no hay separación alguna. La diferencia entre yo y el otro, entre sujeto y objeto, es trascendida hacia una comprensión de la unidad entre ambos, del destino común del único ser existente. No hay sujeto ni objeto, solo Voluntad.

Este es una tarea difícil, pero posible. Antes de eso, podemos observar al individuo noble, al sujeto moral, que quizás no ha trascendido por completo esa dualidad, pero para el cual la diferencia entre él y los demás ya no es tan significativa. En palabras de Schopenhauer:

“[Al hombre noble] el *principium individuationis*, la forma del fenómeno, ya no le cautiva con tanta fuerza, sino que el sufrimiento que ve en el otro le afecta casi tanto como el suyo propio: de ahí que intente establecer un equilibrio entre ambos, que se niegue placeres y asuma privaciones para aliviar los sufrimientos ajenos. Se da cuenta de que la diferencia entre él y los otros, que para el malvado constituye tan gran abismo, solo pertenece a un sueño efímero y engañoso: él sabe de forma inmediata y sin razonamientos que el en sí de su propio fenómeno es también el del ajeno: aquella voluntad de vivir (*nosotros diríamos “Voluntad”*) que constituye la esencia de todas las cosas y en todas vive; y que eso se extiende incluso a los animales y a toda la naturaleza. Por eso tampoco atormentará a los animales”. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 66, pg. 433)

Ciertamente, líneas de tanta grandeza compensan con creces el pesimismo de Schopenhauer. Y es que, realmente, su percepción de un universo sufriente parece justificarse cuando afirma que a través de ese sufrimiento el ser humano crece y se desarrolla, alcanzando sus más elevadas posibilidades en el desarrollo del amor y la Compasión. Vemos cómo no es un pesimista cínico y desengañado, sino que su visión terrible del mundo esconde una joya, una percepción del amor escondido que aguarda ser descubierto en el corazón de todo ser humano, y que le permitirá redimirse del mundo, salvarse y así salvar el mundo.

Schopenhauer trata de que comprendamos que nuestro verdadero yo vive en todas las cosas, y no solamente en nuestro propio fenómeno, lo que ha de llevarnos a respetar a los animales, a tratar de aliviar el dolor de nuestros semejantes y a practicar obras de caridad, entre otras cosas. Pero cuidado, no establece preceptos ni considera que el conocimiento abstracto pueda hacer cambiar a nadie, como creía Kant. Su fundamentación de la moral es simplemente una consecuencia de su sistema no dualista, y se considera eximido del deber de prescribir ley alguna a lo que considera la Voluntad eternamente libre. No es un racionalista, por lo tanto, sino todo lo contrario. No cree que el mero razonamiento lleve a una conducta buena, sino que esta es el fruto de la experiencia y del sufrimiento, tanto del percibido en los demás como del sentido en uno mismo, que lleva a darse cuenta de la unidad de todas las cosas de forma intuitiva, vivencial, y que se expresa de forma natural en determinados actos.

Un santo puede estar lleno de las más absurdas supersticiones o, a la inversa, ser un filósofo: ambas cosas valen lo mismo. Solamente su obrar lo acredita como santo: pues desde el punto de vista moral ese obrar no nace del conocimiento abstracto sino del conocimiento inmediato e intuitivo del mundo y su esencia, y él simplemente lo reviste con un dogma para dar satisfacción a su razón. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 68, pg. 445)

Y:

Así pues, la auténtica bondad de ánimo, la virtud desinteresada y la pura nobleza no proceden del conocimiento abstracto, pero sí del conocimiento: en concreto, de un conocimiento inmediato e intuitivo que no se puede dar ni recibir por medio de la razón; de un conocimiento que, precisamente porque no es abstracto, tampoco se puede comunicar, sino que ha de abrirse a cada uno y que, por lo tanto, no encuentra su adecuada expresión en palabras sino únicamente en hechos. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 66, pg. 431)

Sin embargo, Schopenhauer reconoce que su tarea consiste en desentrañar el fundamento en el que el santo se basa de forma intuitiva, vivencial, y expresarlo en palabras, mediante un conocimiento abstracto. Ese conocimiento abstracto es su metafísica, de la que su moral no es más que una consecuencia natural. En la misma página prosigue:

Vemos que para ese hombre justo el *principium individuationis* no es ya, como para el malvado, un muro de separación absoluto, que no afirma como aquel únicamente su propio fenómeno de la voluntad negando todos los demás, que para él los demás no son simples máscaras cuya esencia es totalmente distinta de la suya; sino que con su conducta muestra que también en el fenómeno ajeno que se le da como mera representación *reconoce* su propia esencia, la voluntad de vivir como cosa en sí; es decir, que se descubre a sí mismo en aquel otro hasta un cierto grado: el de no hacerle injusticia o no ofenderle. Justamente en ese grado traspasa el *principium individuationis*, el velo de Maya: y en esa medida equipara el ser ajeno al suyo propio y no le agrede. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 66, pg. 431)

Terminamos así el capítulo sobre la fundamentación de la moral, que enlaza con la descripción de la ascesis. Pues el asceta, el santo, no es otra cosa que el *hombre justo* de la cita anterior elevado hasta su máxima pureza; es el hombre justo purificado, que no solamente procura el bien ajeno como el propio, sino que ya ni siquiera ve la diferencia entre yo y el otro, entre sujeto y objeto. Así, el santo es la expresión pura de la bondad, la personificación del amor en su forma más depurada, la compasión. Su pensamiento místico, que busca superar el mundo, es, como veremos, un pensamiento profundamente enraizado en lo moral.

### 3.3. ¿Mística de un dios perverso? La ascesis schopenhaueriana

Este capítulo se encuentra dividido en dos partes. En la primera haremos una crítica de su concepción de la ascesis, relacionándola como hemos venido haciendo con la tradición oriental, viendo cómo un error metafísico desemboca en una concepción equivocada del ser humano en su relación consigo mismo. En la segunda parte veremos cómo, a pesar de algunas contradicciones, el concepto de santidad en la obra de Schopenhauer nos permite hallar una posible salida salvífica a tanto sufrimiento.

#### 3.3.1. La ascesis de Schopenhauer a la luz de los Vedas

El mundo está gobernado por la necesidad, la Voluntad es libre. En el mundo prevalece el tiempo, la Voluntad es un eterno presente. En el mundo hay muerte, para la Voluntad, eterna vida. El mundo es diversidad, la Voluntad es Una. En el mundo hay sufrimiento, para la Voluntad también hay sufrimiento. La dualidad entre la cosa-en-sí y el fenómeno, entre la Voluntad y su objetivación como representación en forma de mundo, se aplica a todas las esferas de la realidad, excepto en lo tocante al sufrimiento. El conflicto del mundo expresa, según Schopenhauer, el conflicto de la Voluntad consigo misma. Pero, entonces, ¿por qué de la diversidad de los fenómenos no deduce diversas voluntades, o, de la muerte, una o muchas voluntades sometidas igualmente a la muerte y al nacimiento? Si la Voluntad es Una, no puede haber deseo, y si no hay deseo no puede haber sufrimiento. Pero nuestro filósofo ignora estas consecuencias. Su mística rehúye el gozo, la dicha, que en todas las tradiciones adjudican al fundamento del mundo, llámese Dios, Voluntad, Brahma, Tao o Alá, y le atribuye sufrimiento. No podemos negar, aquí, la osadía intelectual de creer en un misticismo nacido de un dios perverso, desdiciendo a los místicos de todos los tiempos y lugares y su creencia absoluta en la bondad suprema.

Esta dualidad en sus múltiples aspectos la expresa Schopenhauer en numerosos lugares. Por ejemplo, respecto a la libertad afirma lo siguiente:

Aunque la voluntad en sí misma y fuera del fenómeno se ha de denominar libre y hasta omnipotente, en sus fenómenos individuales iluminados por el conocimiento, es decir, en los hombres y los animales, está determinada por motivos a los que reacciona al correspondiente carácter siempre del mismo modo, regular y necesariamente. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 55, pg. 358)

Es decir, el individuo es esclavo de su carácter, vive en el reino de la necesidad, de las causas determinantes, de las cuales no puede escapar, siendo como es un

fenómeno sometido como tal al principio de razón. En cambio, la Voluntad es libre. También respecto a la muerte tiene palabras muy clarificadoras: *Cada cual es perecedero solo en cuanto fenómeno, pero en cuanto cosa en sí es intemporal, luego también infinito.* (*El mundo I...*, § 54, pg. 339) Y en la página siguiente, hablando del hombre que ha integrado las verdades que él expone, afirma:

Armado con el conocimiento que le atribuimos, aguardaría indiferente a la muerte aproximarse rápida sobre las alas del tiempo, considerándola una falsa ilusión, un impotente fantasma para asustar a los débiles pero sin ningún poder sobre quien sabe que él mismo es aquella voluntad cuya objetivación o imagen es el mundo entero y a la que siempre le está asegurada la vida y también el presente, la única y verdadera forma del fenómeno de la voluntad; por eso no le puede espantar ningún pasado o futuro infinito en el que él no existiese, ya que lo considera una fatua ilusión y un velo de Maya, así que no ha de temer a la muerte más que el sol a la noche. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 54, pg. 340)

O, tal como lo dice de modo más sus cinto e igualmente elegante Sri Vidyanarya Swami en el clásico *advaita, Panchadasi* (cap. VI vers. 254): *La Consciencia es eterna puesto que su no-existencia nunca puede experimentarse.*

Respecto a la dualidad entre lo Uno y lo múltiple, es un tema recurrente, y que ya hemos ilustrado anteriormente, por lo que no vamos a profundizar más en él. Baste este breve análisis para mostrar las cualidades principales que atribuye Schopenhauer a la Voluntad, cualidades bastante heterodoxas entre sí, pues conviven la libertad y la Unidad con la conflictividad y el sufrimiento. A pesar de partir de la misma contraposición respecto al mundo que los escolásticos, sus conclusiones son muy distintas. Ellos creían que el ungido de Dios a través de la contemplación mística adquiriría sus propiedades; la belleza, la verdad y la bondad, y con ello la dicha. Pero la Voluntad de Schopenhauer, aunque sí que es lo único verdadero, no parece, por otra parte, especialmente bella ni bondadosa. Ni en su forma de Maya, como voluntad de vivir, ni tampoco como fundamento del mundo. Es eterna y única, libre y absoluta, real e infinita, pero no reviste cualidades que la hagan cercana al corazón humano, que la aproximen a uno mediante la dulzura o el amor de un padre, cualidades que sí posee el Dios cristiano. ¿Por qué tendría entonces alguien que renunciar al mundo? ¿Por qué habría de querer alguien conocer esa Voluntad y ser Uno con ella, negando para este fin el mundo de las apariencias?

Lo que diferencia al asceta schopenhaueriano de todos los demás buscadores de las distintas tradiciones de Oriente y Occidente, es que no busca la felicidad sino únicamente la Verdad, y que no considera ambas cosas como la misma, sino que, a menudo, la verdad le enfrenta con el sufrimiento del mundo, del que no puede escapar. Y, sin bien el egoísta se halla solamente sometido a los avatares de sus alegrías y dolores particulares, el asceta, que ha traspasado la ilusión de Maya, que ya no se identifica únicamente con el fenómeno de su cuerpo, sino que se conoce a sí mismo en todo lo que ve, siente por ello el sufrimiento del mundo por completo. Y es que *la persona es un mero fenómeno, y su diversidad respecto a los otros individuos, así como el hecho de estar libre de los sufrimientos que estos soportan, se basa en la forma del fenómeno, en el principium individuationis.* (*El mundo I...*, § 63, pg. 414). Y también dice:

Si ante los ojos de un hombre aquel velo de Maya, el *principium individuationis*, se ha levantado tanto que ese hombre no hace ya una diferencia egoísta entre su persona y la ajena sino que participa del sufrimiento de los demás individuos tanto como del suyo propio, y así no solamente es compasivo en sumo grado sino que incluso está dispuesto a sacrificar su propia individualidad tan pronto como haya de salvar con ello a varios individuos ajenos, de ahí se deduce que ese hombre, que se reconoce en todos los

seres a sí mismo, su más íntimo y verdadero yo, también considera como suyos los infinitos sufrimientos de todo lo viviente y se apropia así del dolor del mundo entero. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 68, pg. 440)

Y:

Para el conocimiento que traspasa el *principium individuationis* una vida feliz en el tiempo, indultada por el destino o arrebatada a él mediante la sabiduría, en medio de los sufrimientos de innumerables otras, no es más que el sueño de un mendigo en el cual se convierte en rey, pero del que ha de despertar para saber que no era más que un sueño fugaz lo que le había separado del sufrimiento de la vida. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 63, pg. 414)

Es realmente llamativo que Schopenhauer no cite a Jesús más que accidentalmente a lo largo de su obra, sin ponerlo como máximo exponente de esa ética del sacrificio. Podemos ver claramente que la influencia del cristianismo es muy fuerte en su ejemplificación de la santidad. El santo no es un buda sonriente, un yogui en estado de *samadhi*, un maestro zen loco, sino un ser cuyo amor se convierte en sacrificio, pues pone a los demás por delante de sí mismo. El asceta se horroriza, literalmente, de su propio ser, de la voluntad de vivir que habita en él, y busca reprimirla a toda costa. Si la voluntad de vivir le empuja al sexo y a la comida, él vive en la castidad y es frugal en su alimentación. Si la voluntad de vivir le empuja hacia la riqueza y el poder, él busca una pobreza activa y la humillación. Si la voluntad de vivir es egoísta, procurando solamente la satisfacción de los apetitos en el cuerpo en el que se refleja, entonces el asceta se convierte en altruista; pero no hace gala de un altruismo que perciba a todos por igual, sino que llega a tener más en cuenta a los fenómenos que percibe como tales que al suyo propio, en el que se refleja la Voluntad de forma inmediata.

El hombre en quien ha brotado el conocimiento... ..suprime y niega aquella voluntad que lo llena todo y que en todo se agita y afana; solo aquí y solo en él se manifiesta la libertad de esa voluntad que le hace ahora obrar de forma diametralmente opuesta a la habitual. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 68, pg. 447)

Este “obrar opuesto” llega al extremo en el siguiente párrafo:

Quien ha llegado a ese punto sigue todavía sintiendo, en cuanto cuerpo vivo y fenómeno de la voluntad que es, la disposición al querer de cualquier clase: pero la reprime intencionadamente al forzarse a no hacer nada de lo que querría hacer y, en cambio, hacer todo lo que no querría, aun cuando ello no tenga otro fin que precisamente el de servir a la mortificación de la voluntad. Dado que él niega la voluntad misma que se manifiesta en su persona, no se resistirá cuando otro haga lo mismo, es decir, cuando cometa contra él una injusticia: de ahí que le sea bienvenido cualquier sufrimiento que le sobrevenga de fuera por azar o por la maldad ajena, cualquier daño, afrenta o injuria: él lo recibe contento, como ocasión de darse a sí mismo la certeza de que ya no afirma la voluntad sino que con alegría ha tomado partido hostil al fenómeno de la voluntad que es su propia persona. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 68, pg. 443)

Ahora recapitemos. ¿Cómo llega Schopenhauer a estas devastadoras conclusiones, imposibles de cumplir para cualquiera? Podríamos decir que se debe a la influencia del cristianismo, sobre todo del ejemplo de Jesús y de los mártires y santos, de los flagelantes y penitentes. Pues en las religiones orientales es mucho más difícil encontrar personas de este tipo. El sabio hindú, el iluminado, ha alcanzado la bienaventuranza y la dicha, la serenidad absoluta de su espíritu. Es un hombre risueño, feliz, alegre. Ha tenido que buscar en Occidente los ejemplos de los que habla. Sin embargo, la influencia de algunas figuras del cristianismo no basta para explicar el

extremismo de Schopenhauer. Tenemos que buscar en su propia filosofía el germen de tan brutales afirmaciones.

Lo vamos a decir de la forma más clara posible. Ya hemos explicado que Schopenhauer confunde Voluntad y Maya, adjudicando al fundamento del mundo el conflicto y el sufrimiento que son solo una apariencia producida por Maya. Al utilizar el mismo término para ambas realidades, atribuye a la Voluntad cualidades del fenómeno, haciendo de ella un ente sufriente, ciego y terrible. Si la Voluntad es terrible, no hay nada posible a lo que agarrarse. No deja un estrato metafísico hacia el que dirigirse una vez negados los fenómenos. Los hindúes niegan a Maya para encontrar a Brahman. Pero, como Schopenhauer no distingue ambos, para él Maya es Brahman, Brahman es malo como Maya, la Voluntad y la voluntad de vivir son lo mismo, y por lo tanto no queda nada que nos salve, nada que nos acoja una vez negado el mundo de los fenómenos y comprendida la Unidad de todo. Solo nos queda el extremismo, la negación absoluta. No cabe ninguna distinción sutil entre deseos ni entre felicidades. Todos los deseos son malos. No hay deseos producidos por Maya y deseos más elevados, provenientes de Brahman. No cabe una felicidad terrenal, que buscamos con ahínco movidos por la ignorancia, y una felicidad espiritual, que provenga de la unidad con Brahman. Para Schopenhauer, todo es lo mismo. <sup>2</sup>

En la filosofía de los Vedas no es así. Al considerar que Brahman es felicidad, y sin negar el sufrimiento del mundo, sí que contempla la posibilidad de un reposo, de una calma eterna, de una felicidad absoluta que trasciende los estados de desgracia y felicidad pasajeros.

129. El cuervo posee una sola visión que alterna entre el ojo derecho y el izquierdo. De manera similar, la visión del conocedor de la Verdad alterna entre los dos tipos de felicidad -la de *Brahman* y la del mundo-.

130. Disfrutando de la felicidad de *Brahman* que enseñan las Escrituras y de la felicidad mundana que no se opone a aquella, el conocedor de la verdad las conoce a ambas del mismo modo que uno que sabe dos idiomas.

131. Cuando el conocedor experimenta los sufrimientos no se ve alterado por ellos -como le hubiera ocurrido antes. Al igual que un hombre inmerso a medias en las frescas aguas del Ganges siente tanto el calor del sol como la frescura del agua, así aquel que siente al mismo tiempo el sufrimiento del mundo y la felicidad de *Brahman*. (*Panchadasi*, Cap. XI, Sutras 129-131)

Además de afirmar un fundamento que es dicha, que el individuo halla después de trascender los fenómenos, de destapar el velo de Maya, y al que llama Brahman, la filosofía más profunda del hinduismo no cree que el sabio deba ser un asceta que renuncie al mundo como tal, sino solamente al apego al mundo. ¡Qué sutil distinción, y tan importante! Ciertamente, para llegar a la iluminación es necesario al principio seguir un camino de renuncia, de ascesis, pero esto es solo para aquellos que todavía no comprenden la irrealidad del mundo. Pues, si los fenómenos son Maya, ¿a qué hay que renunciar? La única renuncia fundamental es a la ignorancia, que lleva al apego a los objetos de los sentidos, al deseo y al sufrimiento. Una vez destapada la ignorancia, los objetos se perciben en su inmensa belleza. Una vez que ya no son medios para el logro de nuestros deseos, el mundo ya no es mundo sino Brahman, y por lo tanto esa dualidad entre Brahman y Maya se reintegra en la única existencia de Brahman. El iluminado, el hombre o mujer de conocimiento perfecto, comprende que todos los objetos son en realidad Brahman, y por lo tanto ni siquiera sus deseos mundanos le encadenan en el

caso de que surjan. Por ello puede disfrutar de la comida e incluso de su sexualidad, pues recordemos que en el Vedanta no se condena al objeto sino el apego al objeto. Dice, de nuevo, el *Panchadasi* (Cap. XI, Vers. 123): *El sabio que ha encontrado la paz en la suprema Realidad estará siempre gozando dentro de la felicidad de Brahman, incluso cuando se ocupe de asuntos mundanos.*

Ciertamente, hay placeres mundanos como el del sexo que es difícil disfrutar sin que produzca un gran apego que enturbie la mente y nos aparte de la contemplación del Brahman. Pero es posible. De hecho, el *Bhagavad Gita* es una larga exposición en forma de parábola extrema sobre la acción sin acción, en el que Krishna anima a Arjuna a actuar en el mundo incluso asesinando a familiares en una batalla, explicándole que no es la propia acción la que encadena sino el hecho de buscar resultados en esa acción. También en el *Yoga Vasishtha Sara* se expresa maravillosamente:

1. Oh Rajaba, sé exteriormente activo, pero interiormente inactivo, exteriormente un hacedor, pero interiormente un no hacedor, y representa así tu papel en el mundo.
2. Oh Raghava, abandona todos los deseos interiormente, libérate de los apegos e impresiones latentes, hazlo todo exteriormente, y representa así tu papel en el mundo. (*Yoga Vasishtha Sara*, Cap. 7 Vers. 1-2)

. De ahí que en el Vedanta no se exija la renuncia, a diferencia del Yoga. En el Vedanta hay padres de familia, no solamente renunciantes y ermitaños, que han alcanzado la iluminación. Nuestro papel en el mundo viene determinado por el *karma* fructificante, y no es necesario cambiarlo de forma drástica. Baste recordar a Sri Nisargadatta Maharaj, un moderno maestro de Vedanta, que hasta su muerte siguió en su puesto de vendedor de cigarrillos mientras por las tardes daba charlas y atendía a sus discípulos. O a Ramesh Balsear, quien fue director de banco y un esposo atento mientras seguía una intensa práctica junto a su maestro. También en el budismo se expresa este camino del medio, que constituye una de sus piezas centrales. El mismo Siddhartha Gautama fue un riguroso asceta que finalmente dejó ese camino. Y, concretamente en el budismo Zen, se habla del iluminado que finalmente deja su aislamiento ascético y retorna al mundo, considerándose el estado más elevado de todos. En él, ya no es necesario luchar contra ningún objeto, pues estos se han percibido como ilusorios. Nuestro papel en el mundo no es más que la interpretación de un personaje en un sueño, y como sueño lo ve el que ha llegado a la más alta perfección. En la carta décima y última de los célebres toros del Zen se dice:

Descalzo y con el pecho al descubierto, me mezclo con la muchedumbre.  
Mis ropas son andrajosas y polvorientas, y siempre mantengo la placidez.  
No uso magia alguna para prolongar mi vida;  
Ahora, ante mí, los árboles muertos aparecen vivos.

(Alan Watts, 1936 *The spirit of Zen*)

Pero, para Schopenhauer, educado en el cristianismo, el mundo es el enemigo. Solo el arte se salva. Para el hinduismo y el budismo, en cambio, el mundo es sagrado. Aunque el hinduismo parte de los conceptos de Maya y Brahman para explicar la realidad, son solo conceptos. En realidad, Maya finalmente se reintegra en Brahman, solamente existe Brahman, y el mundo es hermoso porque es una expresión de Brahman. Schopenhauer sigue el camino contrario: él ve a Brahman como Maya. La

Voluntad es voluntad de vivir, es conflicto y sufrimiento. Todo es Maya, y no hay consuelo posible.

Por ello, en su filosofía práctica, la negación de la voluntad de vivir, de la ignorancia, es equivalente a la renuncia a la Voluntad. Todo, la apariencia y su fundamento, es maligno, dejándonos en medio de la nada. Hay que negar todo, incluso lo que somos, pues recordemos que es la Voluntad la que se niega a sí misma. Como no hace distinciones sutiles en el ámbito metafísico, porque la Voluntad es Brahman y Maya al mismo tiempo, tampoco establece distinciones sutiles en el comportamiento del hombre de conocimiento. Solo queda la negación, lo que nos deja ante un Universo helado, en el que no hay consuelo posible. ¿O sí?

### 3.3.2. La santidad como salvación

En el anterior capítulo hemos realizado una crítica del ascetismo de raíz cristiana de Schopenhauer, contrastándolo brevemente con el ascetismo de la tradición oriental que él tomó como inspiración, pero del que se tuvo que desviar por fuerza para ser fiel a sus principios, para otorgar a su sistema una coherencia absoluta, cosa que sin duda logra a un alto precio.

Como él mismo reconoce al inicio del último capítulo de su obra:

Después de que nuestra investigación nos ha llevado a reconocer en la santidad perfecta la negación y supresión de todo querer, y con ello la salvación de un mundo cuya existencia se nos presentaba en su totalidad como sufrimiento, todo eso se nos aparece como un tránsito al vacío de la nada. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 71, pg. 471)

Pero, ¿es esto realmente así? Schopenhauer se muestra contradictorio. Poco antes había dicho: *por detrás de nuestra existencia se encierra algo distinto que solo nos resulta accesible si nos libramos del mundo (El mundo I..., § 70, pg. 467)*

A continuación, proseguiremos nuestro análisis tratando de dar con una salida a esta aparente contradicción, de la que adolece también el budismo y toda mística sin Dios o con un Dios no deseable, como es el caso de la Voluntad de Schopenhauer.

Vamos a ver. Por un lado, Schopenhauer menciona al asceta, pero también al santo, sin hacer una distinción explícita entre ambos. No obstante, es posible percibir que el asceta es el medio y el santo el fin. El ascetismo es el camino para llegar a la santidad, un camino plagado de sufrimiento. El santo, sin embargo, aunque sufre por el mundo, alcanza un estado de pureza que le permite lograr la anhelada paz.

La aparente contradicción de Schopenhauer requiere de un esfuerzo adicional del lector para ser aclarada, pues esa contradicción nace de que no nombra separadamente al asceta y al santo, los dos términos que utiliza principalmente para

referirse al individuo que ha trascendido el *principium individuationis*, y muchas veces los mezcla. Por ello, a veces nos da una imagen del asceta-santo como un ser masoquista, enemigo de la vida, lleno de sufrimiento por todas las criaturas y sin ningún atisbo de felicidad; y, en otras ocasiones, afirma claramente la serenidad, la paz y la felicidad en la que vive. Parece que, en él, se librara una lucha de titanes entre las dos grandes tradiciones de las que bebe, el cristianismo y el hinduismo. Pero, simplemente, toma del cristianismo los elementos para describir al asceta y del hinduismo la inspiración para describir al santo, a pesar de que *santo* es una palabra que nos puede remitir fácilmente a la tradición cristiana. Nosotros vamos a tomar libremente estas dos palabras para poder aclarar los dos estadios principales de evolución del místico schopenhaueriano, la de “asceta”, en tanto que buscador, y la de “santo”, como el que ya ha encontrado lo que buscaba.

Pero, ¿por qué esta separación entre cristianismo e hinduismo? ¿Por qué decimos que su influencia para describir al asceta, un ser sufriente, parte del cristianismo, y la del santo, del hinduismo? No hace falta ir muy lejos. A pesar de sus místicos, que hablaban de la felicidad incomparable de Dios, el fundador del cristianismo fue un hombre, Jesús, cuyo inmenso amor se tornó en sacrificio, muriendo torturado de forma voluntaria, y que ha sido representado posteriormente en una postura y con un rostro de inmenso dolor. En cambio, Krishna, la figura más importante del hinduismo, es un hombre feliz y alegre, casado con Rada, siempre tocando la flauta y con una sonrisa en los labios. Pero todo esto puede verse en el mismo texto, en el que Schopenhauer hace un uso intenso de la doctrina cristiana para describir al asceta.

En primer lugar, Schopenhauer comparte con la doctrina cristiana la concepción del ser humano como fruto del pecado, que debe ser castigado, torturado, martirizado por él mismo hasta hacerse puro. *Ese pecador ha sido Adán; pero en él hemos existido todos: Adán fue desgraciado y en él nos hemos vuelto desgraciados todos. (El mundo I..., § 63, pg. 414)* Adán representa la voluntad de vivir, el pecado original que nosotros hemos heredado, y la gracia es la salvación. El asceta de Schopenhauer es, pues, su propio carcelero, su atormentador, su verdugo. Relaciona la negación de la voluntad de vivir con el martirio como medio para doblegar a la voluntad de vivir, que se manifiesta en uno mismo a través de los deseos y el constante anhelo de objetos de placer. Si bien reconoce la posibilidad de llevar a cabo esa negación mediante el conocimiento, lo considera muy difícil, concluyendo que es el sufrimiento la mejor vía para llegar a ella.

La mayoría de las veces la voluntad ha de quebrarse con el mayor sufrimiento propio antes de que aparezca la negación de sí. Entonces vemos que el hombre, tras haber sido llevado a la desesperación pasando por todos los grados crecientes del tormento en medio de la más violenta adversidad, de repente vuelve sobre sí, se conoce a sí mismo y el mundo, cambia todo su ser, se eleva sobre sí y sobre todo sufrimiento; y, como purificado y santificado por él, en una tranquilidad, felicidad y sublimidad inquebrantables renuncia voluntariamente a todo lo que antes quería con la mayor violencia, recibiendo la muerte con alegría. Es el destello de la negación de la voluntad de vivir, es decir, de la salvación, nacido de la llama purificadora del sufrimiento. *(El mundo como voluntad y representación I, § 68, pg. 454-455)*

El sufrimiento lleva a la santidad de forma natural en muchas personas. Y el asceta, en tanto que persigue esa santidad de forma deliberada, busca el sufrimiento de forma consciente como medio para llegar a ella.

Con la expresión ascetismo 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. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 68, pg. 454)

Vemos aquí términos que nos remiten a los santos y mártires y a los primeros apóstoles del cristianismo: penitencia, mortificación, etc. Esa renuncia a lo agradable, esa búsqueda de lo desagradable, sigue el principio de creer en la naturaleza maligna del cuerpo, de sus apetitos e instintos, que merecen ser reprimidos hasta la extenuación a través de los medios que sea. El mundo es el enemigo, y debe ser negado en la forma de nuestro cuerpo, representante de la afirmación de la voluntad de vivir, que por otra parte queremos negar. Así, nos emplaza a un propósito sobrehumano; buscar lo desagradable. Y cabe preguntarnos; ¿no es esto contradictorio con su admiración por el arte? Seguramente, nos respondería que el arte no es agradable, que el arte es la objetivación de las ideas que dan forma al mundo, a las que el genio se eleva hallando en ellas el gozo.

Pero no nos desviemos. Por supuesto, la simple mortificación no es suficiente. Schopenhauer reconoce la necesidad de la *gracia* divina en forma de fe, de conocimiento intuitivo. Pero la gracia, en primer lugar, no es posible buscarla ni hallarla, pues el individuo se halla sometido a la causalidad y carece en consecuencia de libertad. La gracia nace de la libertad de la Voluntad manifestada en un individuo determinado, y llega como caída del cielo. Es la libre Voluntad la que busca a través de fenómeno el conocimiento de sí misma, y la que lo transforma mediante la negación de la Voluntad misma (en realidad, de la voluntad de vivir), para alcanzar el conocimiento y, con él, un estado completamente nuevo. Esta transformación interior tan radical solo puede venir de ella:

Y puesto que como consecuencia de tal acción de la gracia se transforma de raíz y se convierte todo el ser del hombre, de modo que ya no quiere nada de todo lo que hasta entonces quería con tanta vehemencia, y en realidad es como si apareciera un hombre nuevo en lugar del viejo, a ese resultado de la acción de la gracia lo llamo *regeneración*. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 70, pg. 467)

Sin la gracia no es posible un conocimiento real, intuitivo, de la realidad. Solo será posible el conocimiento abstracto, pero, como ya hemos visto en el capítulo sobre la moral, este no influye sobre la acción de forma determinante. El conocimiento de lo que hay más allá del principio de individuación, más allá del velo de Maya, el conocimiento que nos permite comprender que solamente existe un ser y que este ser soy yo, solamente puede alcanzarse mediante el conocimiento que nace de la *gracia*, de un conocimiento transformado que no viene de uno mismo, sino de fuera. Este conocimiento especial es lo que Schopenhauer denomina fe, y lo único que puede salvarnos. Por ello, siguiendo a Lutero, no da importancia a las obras, que pueden ser realizadas por motivos egoístas, sino a la fe, a lo que hay detrás de las obras, al motivo último, que debería ser la percepción del otro como yo mismo. Solamente en la fe se encuentra el verdadero valor moral de toda acción.

Vemos cómo el asceta es un ser que niega la voluntad de vivir mediante la búsqueda del sufrimiento y del conocimiento en forma de fe, y que esta fe le llega mediante la gracia. Está clara, pues, la influencia del cristianismo en el proceso ascético hasta llegar a la santidad. El asceta del hinduismo, por el contrario, aunque también necesita la gracia y la fe, es diferente en cuanto a la búsqueda de la mortificación, que no existe. En las *Upanishad*, que Schopenhauer tenía a mano, se describe el ascetismo de forma muy diferente:

Los ascetas entran en lo que está más allá del firmamento, oculto en la caverna y que se mantiene inmensamente brillante; a través del conocimiento comprenden el sentido del Vedanta; con la pureza mental y la renuncia encuentran la Liberación. (*Kaivalya Upanisad*, Sutra 3)

Y en el *Bhagavad Gita* (cap. XII): *A quienes buscan la Liberación, la Sruti les indica, como factores principales, la fe, la devoción y la práctica de la meditación.*

No hay aquí menciones al castigo ni a la búsqueda de sufrimiento, ni tampoco en el resto de las escrituras ortodoxas del hinduismo. Respecto a los santos, que consideramos aquí, para salvar la contradicción del Schopenhauer, como seres más elevados que el asceta, como la culminación de su proceso de ascesis, en el cristianismo acostumbra a ser seres tristes, la mayoría de ellos mártires. Esto es inconcebible para el hinduismo, que considera al ser de mayor evolución espiritual como un reflejo de *Sat-Chit-Ananda*, las cualidades adjudicadas a Brahman, y que se puede traducir como Verdad, Conciencia y Felicidad. *¿Qué ilusión o aflicción podrá rozar a quien ve la unicidad, a aquel cuyo Sí ha llegado a ser todos los seres?* (*Isa Upanisad*, sutra 7).

Ahora veremos cómo, en relación a la culminación de la evolución del proceso de negación de la voluntad de vivir, a la santidad entendida como llegada, como superación completa de la ilusión del *principium individuationis*, como trascendencia del mundo, Schopenhauer sí que se vale de esta inspiración, hallando así, finalmente, una salvación para el ser humano, al que se le abre la posibilidad de escapar a todo sufrimiento. Es en estos fragmentos donde mejor lo expresa. Son tres únicos fragmentos en toda su obra, un único atisbo de salvación, pero están ahí. Son quizás sus palabras más importantes, ignoradas por muchos de sus intérpretes. Escuchémosle:

En cambio, en aquel en el que se ha dado la negación de la voluntad de vivir, por muy pobre, faltar de alegría y lleno de privaciones que parezca su estado visto desde fuera, está repleto de regocijo interior y verdadera paz celestial. No experimenta el inquieto afán de vida ni la alegría jubilosa condicionada por un violento sufrimiento anterior o posterior, estados estos que constituyen la existencia del hombre lleno de vida; sino que se da en él una paz inquebrantable una profunda tranquilidad y una alegría interior: un estado que, si se nos pusiera ante la vista o la imaginación, no podríamos mirar sin la mayor nostalgia, ya que enseguida lo reconoceríamos como el único justo, superior a todos los demás y hacia el cual nuestro mejor espíritu nos grita el gran *sapere aude*. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 68, pg. 451-452)

Para el segundo fragmento, situado poco más debajo de este, remito al lector a la última cita de nuestra introducción.

Finalmente, en su penúltima página, encontramos el *tercer fragmento de la salvación* (creo que es una buena forma de llamarlos). Su ubicación al final de la obra no deja margen de duda a la hora de comprender la importancia que le dio como conclusión que abre la puerta a la felicidad humana. Por difícil que resulte su logro, no es imposible, cosa que muchos otros no han creído sin ser calificados por ello de *pesimistas*. He aquí algunas de las más bellas palabras pronunciadas por este sublime pensador:

Pero si volvemos la vista desde nuestra miseria y parcialidad hacia aquellos que superaron el mundo y en quienes la voluntad, alcanzado el pleno autoconocimiento, se reconoció en todas las cosas y luego se negó libremente a sí misma, aquellos mismos que ahora esperan ver desaparecer la última huella de esa voluntad junto con el cuerpo que ella anima: entonces, en lugar del incesante apremio y agitación, del perpetuo tránsito del deseo al temor y de la alegría al sufrimiento, de la esperanza nunca satisfecha y nunca extinguida de que consta el sueño de la vida del hombre volente, en lugar de todo eso se mostrará aquella paz que es superior a toda razón, aquella calma total de espíritu, aquella profunda paz, la confianza y la alegría imperturbables, cuyo mero reflejo en el semblante, tal y como lo han representado

Corregido y Rafael, es un completo y seguro evangelio: solo ha quedado el conocimiento, la voluntad ha desaparecido. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 71, pg. 474)

Con lo que yo llamo *los tres fragmentos de la salvación*, podemos ver que, aun inconscientemente, Schopenhauer considera la ascesis como un medio para un fin. Y que, una vez controlados los sentidos y los deseos, es posible hallar en uno mismo la felicidad que el mundo no puede darnos. Se supera, así, el mundo. Y, en este superar el mundo, el asceta, que percibe el sufrimiento de todas las criaturas, al que ya ningún afán le encadena, que se ha liberado de la necesidad de la voluntad de vivir y que ama la muerte, brilla con felicidad y paz completas, expresando un amor puro que es compasión.

No obstante, aunque sería maravilloso poder cerrar nuestro trabajo con estas hermosas palabras, no podemos concluir el grueso de nuestra exposición como si nada, sin señalar la contradicción que supone que la Voluntad encuentre la paz cuando ella es conflicto. ¿De dónde proviene esa paz y esa felicidad, no hallándose en parte alguna? ¿Cómo de la negación de la Voluntad de sí misma puede surgir *algo*? Al final de su libro Schopenhauer reconoce que lo que surge es la nada, y que como tal no podemos conocerla, solamente experimentarla tal como hicieron los místicos: *una vez suprimida la voluntad vemos extinguirse el mundo y no quedar ante nosotros más que la nada (El mundo I..., § 71, pg. 474)*. Es, por lo tanto, una *nada*, el vacío de los budistas, del que emerge todo; la paz, la compasión y la felicidad. La manera en que de la negación surge eso, es un misterio para él. Pero, para nosotros, antes que un misterio, es un absurdo. En el misticismo cristiano e hindú, se halla la paz y el amor trascendiendo las formas y hallando a Dios, porque Dios es paz y amor. Pero, si no hay Dios, o Dios es una entidad negativa, ¿de dónde nace esta paz y esta compasión suprema? ¿Acaso no son el fundamento de la realidad?

Como hemos señalado, es un problema al que también se enfrenta el budismo. Schopenhauer trata de solventarlo afirmando que toda felicidad es negativa, surge de no sentir dolor. Pero sabemos por experiencia que la ausencia de dolor no equivale a placer, ni la ausencia de sufrimiento es en sí misma gozo. No acaba de convencernos, y todavía menos si nos remitimos a términos tan expresivos y sugerentes como los empleados en los últimos textos citados.



## Conclusión

Quien escribe un libro, un trabajo o un artículo, comienza de una manera, pero puede terminar de otra, pues al mismo tiempo que escritor, es lector de las propias palabras que escribe, que le hacen reflexionar y llegar a otras nuevas. Por ello, aunque partí de cierto propósito al escribir este trabajo, debo reconocer con la mayor honestidad que las premisas de las que partí se han vuelto ciertamente cuestionables. ¿Es el pensamiento místico de Schopenhauer un pensamiento místico como tal, que parte de Dios para deducir el mundo, o acaso, en realidad, parte del mundo para deducir a Dios, como ha hecho la corriente principal de la filosofía que mencionábamos en la introducción? ¿Es sincera su afirmación de la Unidad de todo, o no es más que una simple fachada que termina por desvelar una mirada fría y desconsolada del mundo, estando la Unidad que él describe tan llena de miseria?

Mi conclusión es que no es ni una cosa ni la otra. No es un pesimista irreductible. Su mirada está llena de ternura y de esperanza, y así lo transmite. Pero, al mismo tiempo, tampoco se puede afirmar que sea un pensador místico, pues él no parte de Dios para comprender el mundo, sino que halla a Dios analizando el mundo. Aunque su primera aproximación a la Voluntad es *a priori*, las características que le adjudica parten del mundo, son una consecuencia de su contemplación, y por lo tanto *a posteriori*. El resultado es que, queriendo escapar de la caverna de Platón, acaba por ver las formas originales como resultado de las sombras, en vez de al revés. Para él, la sombra es el origen, y las formas puras no son más que sombras. O, en lenguaje kantiano, el noúmeno no existe, solo hay fenómeno. El noúmeno, en Schopenhauer, se tiñe de las formas del fenómeno y adquiere sus características espaciales y temporales, que explican su conflictividad, su sufrimiento, su miseria. En lenguaje vedántico, en vez de establecer la única realidad de Brahman, establece la única realidad de Maya, que proyecta incluso en Brahman, haciendo de este un dios perverso.

No por ello Schopenhauer deja de ser maravilloso. Su concepción del mundo como representación de una Voluntad que es Una, como apariencia superpuesta a la única realidad, al sustrato común de todo fenómeno, es muy superior al creacionismo de los escolásticos y al panteísmo de Spinoza, según nuestra opinión. El mundo no es creado de la nada, como creen los cristianos, sino que no es creado. Es una mera apariencia. Por otra parte, el mundo no es solamente Dios en las formas del pensamiento y la extensión, o espacio y tiempo (como creía el gran Spinoza), sino que Dios también es más allá del mundo. Es en él, y más allá de él. Quienes más cerca de él se encuentran en la tradición occidental son, probablemente, los neoplatónicos, para los cuales el mundo es inmanente y trascendente al mismo tiempo. Pero su moral no llega al grado de sofisticación de Schopenhauer, en que este alcanza su logro más alto, aquello que lo hace grande entre los grandes.

La ética de Schopenhauer es para mí lo más puro que hay en su filosofía. Su fundamentación en la Unidad de todo es irrefutable si se aceptan las premisas de las que parte. Y su insistencia en el cultivo de la compasión de la que se deriva ese conocimiento de la Unidad subyacente a todos los fenómenos, de manera que el otro es yo y yo soy el otro, es no solamente coherente sino también encomiable. Pues un filósofo no solamente ha de juzgarse en términos racionales, sino también éticos. Y Schopenhauer fue valedor de una ética muy superior en sutileza, fundamentación y expresividad a la de sus predecesores, según creemos. Es por ello que lo amo. Porque hay párrafos de su obra que releo porque me emocionan tanto por lo que expresan, como por cómo lo expresan. Pues no podemos olvidar tampoco la grandeza literaria de este autor, un escritor absolutamente genial, un maestro de la palabra.

Por ello le perdono sus errores. Porque, a pesar de todo, su intento de hallar el fundamento de todo es encomiable. Porque él lo intentó, a diferencia de todos los que vinieron después, que dejaron de creer en el poder de la filosofía para desvelar la Realidad. Quizás fracasó, pero no por casualidad es hoy en día uno de los pensadores más citados y admirados. Porque, en su fracaso, en medio de su error, halló trozos de verdades eternas que la humanidad haría bien en recordar de nuevo para vivir con más comprensión y amor. Me gustaría terminar este trabajo con uno de los fragmentos más bellos que he encontrado en su maravilloso libro y que resume, en unas pocas líneas, la esencia del *único pensamiento* (como se refiere él mismo a su filosofía), pensamiento que se esforzó por transmitir a lo largo de toda su vida y obra, en el que las bases teóricas siempre dan lugar a una filosofía práctica de inmensa altura:

La voluntad es el en sí de todo fenómeno, pero ella misma en cuanto tal está libre de las formas de este y así también de la pluralidad: en relación con el obrar no soy capaz de expresar más dignamente esa verdad que con la fórmula del Veda ya citada: *¡Tat twam asi!* (“¡Este eres tú!”). Quien sea capaz de decírsela a sí mismo respecto de todos los seres con los que entra en contacto, con claro conocimiento y sólida convicción interior, con ello tiene asegurada la virtud y la santidad, y se encuentra en el camino directo a la salvación. (*El mundo como voluntad y representación I*, § 66, pg. 435)

---

<sup>1</sup> Hay que señalar, sin embargo, que Schopenhauer utiliza en numerosas ocasiones la palabra “Maya”, y que lo hace correctamente. Normalmente, habla de “traspasar el velo de Maya”, de la “ilusión de Maya”, etc.... Con estas expresiones se refiere al engaño del *principium individuationis*, que nos hace vernos separados de los demás. Superar ese engaño y negar la voluntad de vivir es lo mismo, pues es Maya y su ilusión de separación la que nos lleva a ser arrastrados por el deseo, por la voluntad de vivir.

<sup>2</sup> El hinduismo no condena el deseo en sí mismo, sino el apego al objeto del deseo. Sin embargo, sí que distingue tipos de deseos o tendencias, a los que llama *vasanas*, siendo esta una distinción útil para aquel que está en el camino del conocimiento y no para el que ya lo ha logrado, según si son negativos, que provienen del apego y encadenan a la acción, o positivos, que pueden servir para liberarse. Por ejemplo, un *vasana* positivo es el deseo de cuidar nuestro cuerpo, por ejemplo, de procurarle bienestar y salud de forma equilibrada; o leer textos sagrados; o ayudar a los demás. Son deseos elevados. Un *vasana* negativo es el deseo que encadena a la acción repetitiva y nunca satisfecha, y que en los peores casos lleva a dañar a otros.

## BIBLIOGRAFÍA

He utilizado los siguientes libros para la elaboración de este trabajo. La numeración de las páginas de las citas realizadas a lo largo del trabajo corresponden a ellos, lo que tiene particular importancia en relación a la obra principal de Arthur Schopenhauer.

AGUILAR LÓPEZ, Alejandro: *La extinción del tizón ardiente: La liberación del egoísmo en la filosofía práctica de Schopenhauer*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010

GARCÍA, Jorge E., *La filosofía y su historia: corriente principal, poética y crítica*, UNAM, México, 1998

MASCARÓ, Juan (ed.): *Bhagavad Gita*, Penguin, Barcelona, 2008

RAPHAEL (ed.): *Upanisads*, Edaf, Madrid, 1993

REALE, Giovanni y ANTISERI, Darío: *Historia del pensamiento filosófico y científico II: Del humanismo a Kant*, Herder, Barcelona, 2018

SCHOPENHAUER, Arthur: *El mundo como voluntad y representación I*, Trotta, Madrid, 2016

SWAMI, Sri Vidyananya: *Panchadasi*, Sanz y Torres, Madrid, 2010

*Yoga Vasishta Sara*, Sirio, Málaga