

Schopenhauer y la India. Una relectura de *El mundo como voluntad y representación*

Schopenhauer and India.
A rereading by *The World as Will and Representation*

Santiago Emmanuel Maneiro
Universidad Nacional del Sur
ORCID: 0000-0002-3147-4466

Resumen

Nuestro estudio se estructura en tres hipótesis intrínsecamente entrelazadas, que intentaremos confirmar a lo largo de éste: en primer lugar, sostenemos que en relación al mundo como representación (*Vorstellung*) y como voluntad (*Wille*), Schopenhauer se apoya casi exclusivamente en el Vedānta, mientras que en sus referencias a “la negación de la voluntad” (*die Verneigung des Willens zum Leben*) hay una innegable alusión al budismo. En segundo lugar, sostenemos que la filosofía de Schopenhauer, a diferencia del sistema de Hegel, coincide casi totalmente con las especulaciones románticas. Y por último, que a pesar de una indiscutible fascinación por la India y de subrayar sus coincidencias fundamentales con el pensamiento hindú, la filosofía de Schopenhauer se inscribe en la tradición europea y en el discurso orientalista.

Abstract

Our study is structured around three intrinsically intertwined hypotheses, which we will try to confirm throughout it: first, we argue that in relation to the world as representation (*Vorstellung*) and as will (*Wille*), Schopenhauer relies almost exclusively on Vedānta, while in his references to “the denial of the will” (*die Verneigung des Willens zum Leben*) there is an undeniable allusion to Buddhism. Second, we argue that Schopenhauer’s philosophy, unlike Hegel’s system, coincides almost entirely with romantic speculations. And finally, that despite an indisputable fascination for India and underlining its fundamental coincidences with Hindu thought, Schopenhauer’s philosophy is inscribed in the European tradition and in the Orientalist discourse.

Palabras clave

Voluntad, representación, nirvana, nada, orientalismo.

Key words

Will, representation, nirvana, nothing, orientalism.

Fecha de recepción: Julio 2020

Fecha de aceptación: Noviembre 2020

Introducción

Si Hegel nunca abandonó el euro(logo)centrismo, aun cuando sostiene de manera ambigua que hay “filosofía” en la India,¹ Schopenhauer, por el contrario, relaciona su filosofía no sólo con Platón y Kant, sino también con el pensamiento y las religiones de la India, expresando así un “eurocentrismo invertido” a la vez que un rechazo fundamentalmente anti-hegeliano. No obstante, así como el sistema de Hegel se había pensado como el desenlace de la evolución de la historia de la filosofía, así también Schopenhauer concibe su filosofía como la “síntesis” que le da verdadero sentido a las doctrinas indias, revelando un significado implícito, pero desconocido por los mismos primeros patriarcas védicos (*Urväter*).

Los Vedas, o mejor dicho las Upaniṣads [...] carecen de un formato científico y su exposición está muy lejos de ser sistemática [...]. Sin embargo, si uno comprende mis doctrinas, es posible entonces entender los antiquísimos postulados indios como conclusiones y reconocer su verdad. Así, debe asumirse que lo que yo he identificado como verdadero lo habían aprendido también esos sabios en los principios del tiempo terrenal y lo habían enunciado a su manera, incluso si no le fue claro en su unidad (Halbfass, 2013, p. 197).

Asimismo, en *Parerga y Paralipómena* (2009) Schopenhauer escribe que “los sabios de todos los tiempos han dicho siempre lo mismo...” (p. 332) y, en este sentido, declara que “Buda, Eckhart y yo enseñamos en esencia lo mismo” (Halbfass, 2013, p. 198) y que su filosofía coincide en sus fundamentos con el budismo: “Si yo quisiera tomar los resultados de mi filosofía como medida de la verdad, tendría que admitir la preeminencia del budismo sobre las demás. En todo caso, me ha de alegrar ver mi teoría en tan gran concordancia con una religión que es mayoritaria sobre la tierra; pues cuenta con mucho más fieles que ninguna otra” (Schopenhauer, 2009, p. 207).

La contradicción entre el pensamiento de Hegel y el de Schopenhauer reside también en su relación con el romanticismo. Si el estudio de la India se fundamenta en la filosofía de Hegel en una perspectiva de rechazo hacia aquél,

Schopenhauer, por el contrario, coincide casi totalmente con las especulaciones románticas. Sostenía, por ejemplo, que la ética del Nuevo Testamento se remonta originariamente a la India,² pues allí está “la religión arcaica de nuestro género humano” (Schopenhauer, 2009, p. 243); que el pueblo indio es “el más noble y antiguo” donde radica la “originaria sabiduría del género humano” y que sólo una vuelta a sus fundamentos “provocará un cambio radical en nuestro saber y nuestro pensamiento” (Schopenhauer, 2009, p. 417), pues allí está “la patria del género humano” (Schopenhauer, 2009, p. 241). De esta manera, Schopenhauer, como los románticos, veía en la India la posibilidad de un renacimiento de Europa; como vemos, lo que subyace es un profundo sentimiento de estancamiento cultural, de vacío espiritual, de pérdida del sentido, con lo cual el retorno a Oriente y particularmente a la India, esto es, al “origen” (Ursprung), a la “patria” (Heimat) permitiría una “renovación” en la historia de Occidente. No obstante, si los románticos veían en el pensamiento indio la restauración de las verdades del cristianismo, la posición de Schopenhauer, como señala Stephen Cross, es el revés de aquella: “lo que es verdadero y genial en la Cristiandad es debido a que tiene “sangre india en sus venas”, y donde ésta difiere del punto de vista de la India [...], es pues la Cristiandad la que está en el error” (Cross, 2013, p. 14). No debemos olvidar, sin embargo, que a pesar de este serio interés por la India, la filosofía de Schopenhauer se inscribe en la tradición europea; es decir, aquella no aparece como una fuente de revelación, sino como posibilidad de ratificación de su pensamiento. Esto es, como dice Halbfass (2013), “su interés y su estima fueron muy selectivos y en general se limitaron a la literatura religiosa y filosófica en la medida en que ésta pudiera aplicarse a sus propias doctrinas” (p. 187).

El estudio de Schopenhauer sobre la India se produce después de un inesperado encuentro con importantes pensadores, tales como Friedrich Majer y Julius Klaproth, en 1813 en Weimar, que junto a Jena y Heidelberg constituía en esa época uno de los principales centros del “renacimiento oriental”. Friedrich Majer fue un reconocido indologista que “lo introdujo en la antigüedad india” y en el *Bhagavad Gita* (que traduce del inglés a partir de la primera tra-

² “...el Nuevo Testamento ha de ser de algún modo de presencia hindú: eso atestigua su ética plenamente hindú que lleva la moral hasta el ascetismo así como su pesimismo y su avatar” (Schopenhauer, 2009, p. 392). El interés de Schopenhauer por la India se fundamenta también en su controversia con el cristianismo, siendo ésta un aspecto que lo separa de los románticos. Mientras que Novalis, Schelling y Schlegel pensaban que la Cristiandad podría ser restablecida en Europa, Schopenhauer sostenía que aunque en su sustancia, en su núcleo (la doctrina del pecado original y la salvación a través de la negación de la propia singularidad) la religión cristiana era absolutamente verdadera, no obstante, había perdido sus principios, olvidado su significado debido a un optimismo superficial (Cfr. Schopenhauer, 2009, p. 468).

ducción realizada por Charles Wilkins en 1874),³ según escribe en una carta del invierno de 1813-1814.⁴ Julius Klaproth, por otro lado, fue un especialista en el pensamiento de China, particularmente en la religión “Fo”, a la que se referirá Schopenhauer, por ejemplo, en el capítulo 7 (“Sinología”) de *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Muchos de los artículos publicados en *Das Asiatische Magazine* (versión alemana de las *Asiatick Researches*),⁵ fueron escritos por estos dos orientalistas. Stephen Cross señala que después de ese significativo encuentro en la residencia de Goethe, Schopenhauer retiró de la Biblioteca Ducal de Weimar dos volúmenes de las *Asiatische Magazine*, reteniéndolos durante casi cuatro meses (Cfr. Cross, 2013, p. 21).

Posteriormente, en marzo de 1814, según los registros de la Biblioteca Anna-Amalia en *Weimar*, Schopenhauer retiró las *Oupnek’hat* (*Upaniṣad*), traducción del persa al latín de las cinco *Upaniṣads* realizada por Anquetil-Duperron y publicadas en 1801-1802. Sobre esta obra, escribirá Schopenhauer (2009): “Es la lectura más gratificante y conmovedora que se puede hacer en este mundo [...]: ella ha sido el consuelo de mi vida y será el de mi muerte” (p. 409). Y más adelante: “Tengo la firme convicción de que hasta ahora solo en el *Oupnekhat* se puede conseguir un conocimiento real de las *Upanishads* y, por lo tanto, de la dogmática verdadera y esotérica de los Vedas” (p. 410).⁶ Como vemos,

³ Charles Wilkins (1749-1836) fue un tipógrafo y orientalista inglés, fundador de *La sociedad asiática* (*The Asiatic Society*). Es reconocido por ser el primer traductor del *Bhagavad Gita* al inglés. En 1770 fue enviado a la India como pintor y escritor de la *East India Company*. En 1784 ayudó a William Jones a fundar la *Asiatic Society of Bengal*.

⁴ “Al mismo tiempo, el orientalista Friedrich Majer me introdujo, sin solicitud, en la antigüedad india, y esto tuvo una esencial influencia sobre mí.” Carta 251 a J. E. Erdmann. (Cfr. Cross, 2013, p. 20).

⁵ Las *Asiatick Researches* se constituyó en una suerte de revista académica compuesta por estudios sobre historia, arte, ciencia y literatura de Asia, realizados por académicos británicos establecidos en Bengala, patrocinados por Warren Hastings (1732-1818), administrador colonial británico en la India entre 1774 y 1785.

⁶ En este mismo párrafo, Schopenhauer empieza realizando una crítica filológica a las traducciones sobre la literatura sánscrita. A propósito, dice: “el sánscrito es una lengua hablada hace mil años en la India y los medios para aprehenderla son relativamente imperfectos; cuando pienso eso, y además le añado la impresión que me producen las traducciones del sánscrito realizadas por eruditos europeos –dejando aparte muy pocas excepciones–, me invade la sospecha de que nuestros eruditos del sánscrito no son capaces de entender sus textos mejor de lo que los estudiantes de Secundaria de nuestras escuelas entienden los textos griegos. [...] las traducciones europeas de los textos sagrados [...] ofrecen períodos cuyo sentido es general y abstracto, con frecuencia oscilante e impreciso, y cuya conexión es insegura: no obtengo más que simples esbozos de los pensamientos del texto original con textos de relleno en los que noto algo extraño; también aparecen de vez en cuando contradicciones; todo es moderno, vacío, flojo, plano, pobre de sentido y occidental: está europeizado, anglicanizado, afrancesado...” (pp. 409-410). Por lo tanto, a diferencia de Hegel, Schopenhauer tomaba los estudios y las traducciones realizadas por H. T. Colebrooke, H. E. Röer y Rammohan Roy con cierta suspicacia, percibiendo tergiversaciones teístas y europeístas.

esta obra dejó en Schopenhauer una huella imborrable, pues aunque su pensamiento probablemente estaba ya desarrollado, si bien en una permanente revisión, descubrió que no era el único en establecer paralelismos entre la filosofía europea y la India. Wilhelm Halbfass (2013) escribe que, así como Schopenhauer, Anquetil Duperron

había sostenido e intentado demostrar que los sabios de todos los países y de todas las épocas en esencia “han afirmado lo mismo”, o al menos han querido decir lo mismo, y que las Upaniṣads en particular presentaban paralelos con doctrinas europeas. Llama en especial la atención que Duperron citara a Kant de manera explícita en tales comparaciones. De hecho, un “parergon” completo del primer volumen fue dedicado a la relación entre Kant y las Upaniṣads (pp. 199-200).

Sobre el budismo, debemos subrayar como fuentes bibliográficas de Schopenhauer los estudios realizados por I. J. Schmidt, S. Hardy, C. F. Koeppen y E. Bournouf. En 1856, a partir de la lectura de dos libros de S. Hardy, *Eastern Monachism y Manual of Buddhism*, escribirá sobre la relación entre su filosofía y el budismo: “En términos generales, la afinidad con mis enseñanzas es extraordinaria, tanto más porque escribí el primer volumen [de *El mundo como voluntad y representación*] entre 1814 y 1818, cuando nada conocía, ni pude haber conocido, sobre todo ello” (Cfr. Halbfass, 2013, p. 187). Lo que revela esta carta es que lo significativo de estos estudios en la filosofía de Schopenhauer radica, como ya señalamos, no en haber determinado su pensamiento, sino en haber revalidado lo que ya venía pensando: la sabiduría india es, en este sentido, un espejo en donde reconoce su propia filosofía. Así, escribe Bryan Magee:

Trabajando enteramente dentro de la tradición central de la filosofía occidental (después de todo, continuando y completando, como él creía, el trabajo de Kant) él llegó a posiciones que luego descubrió casi inmediatamente que eran similares a algunas de las doctrinas centrales del Hinduismo y el Budismo. El descubrimiento vino a él como una revelación... Los pensadores más profundos de Oriente y Occidente, desconocidos los unos a los otros trabajando en tradiciones y lenguas virtualmente sin relación alguna –evolucionando bastante separadas por un gran período de tiempo, ciertamente en diferentes épocas y en completamente diferentes clases de sociedad– habían sido dirigidos a las mismas conclusiones sobre la naturaleza del mundo (Magee, 1997, p. 15).

Aunque la relación de Schopenhauer con la India fue indudablemente ambigua, en su filosofía se anudan sin ninguna contradicción Oriente y Occidente, deviniendo así un pensamiento absolutamente inédito. Con el objeto de desanudar esta ambigüedad haremos un recorrido por *El mundo como voluntad y representación*, deteniéndonos especialmente en sus referencias a las filosofías y

religiones de la India, así como también en sus alusiones bibliográficas siempre que esto nos permita profundizar en el sentido, detectar tergiversaciones filológicas, tanto propias como “heredadas”.

1. *El mundo como voluntad y representación*

1.1 *El mundo como representación*

En el Prólogo a la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* (1818), Schopenhauer escribe: “Lo que en él se pretende transmitir es un pensamiento único. [...] Opino que ese pensamiento es lo que durante largo tiempo se ha buscado bajo el nombre de filosofía y que, precisamente por ello, los sabios de la historia consideran tan imposible de descubrir como la piedra filosofal...” (Schopenhauer, 2009, p. 31).⁷ Si la filosofía es la búsqueda de una verdad última, de un sentido inaprehensible, que le dé un significado a la existencia, el “pensamiento único” (*einzigster Gedanke*) de Schopenhauer es, según el filósofo, la respuesta a esa búsqueda y en donde se devela, sirviéndonos de una expresión nietzscheana, la “horrorosa verdad”: la existencia es en esencia sufrimiento, por lo tanto, no tiene sentido.

Si “la pregunta por el ser” es ciertamente la más fundamental, pero también la más indefinible, en *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer resuelve el enigma: “el mundo es voluntad”, el ser de los entes, el fundamento metafísico de “la totalidad del ente”, es un “impulso imparable” (*unaufhalt-samer Drang*), un “afán ciego e incontenible” condenado a la insatisfacción. Como la voluntad (*Wille*) es “lo absoluto” (volveremos inmediatamente sobre esto), la “cosa en sí, el contenido interno, lo esencial del mundo”, no existe ningún objeto que sea exterior a ésta con el cual satisfacerse, nada hay que no sea en esencia voluntad: “la vida, el mundo visible o el fenómeno es el simple espejo de la voluntad...” (Schopenhauer, 2009, p. 331). Si la filosofía, pues, tiene como postulado implícito que con la verdad se devela el sentido, la verdad revelada por Schopenhauer es que, por el contrario, nada tiene sentido y lo que debemos desear es, paradójicamente, “la negación de la voluntad de vivir” (*die Verneinung des Willens zum Leben*).

Schopenhauer se resiste a denominar la voluntad como lo absoluto, aunque tácitamente parece darle este significado. No obstante, como señala George Simmel (1950), debemos reconocer en esa resistencia una oposición extrema a la filo-

⁷ En una carta enviada el 28 de marzo de 1818 al editor Brockhaus de Leipzig, Schopenhauer escribe: “Mi obra es, pues, un nuevo sistema filosófico: pero nuevo en el pleno sentido de la palabra: no una nueva exposición de lo ya existente sino una serie de pensamientos con un grado máximo de coherencia, que hasta ahora no se le han venido a la mente a ningún hombre” Carta a Brockhaus, 28.3.1818.

sofía contemporánea (Cfr., p. 38). Así, en *El mundo...* (2009) escribe, por ejemplo: “...yo, debido a la completa carencia de toda intuición racional, no osaré hablar [...] del Absoluto...” (p. 74); “...de nada tendremos menos necesidad que de recurrir a conceptos negativos y vacíos, y luego hacernos creer a nosotros mismos que decíamos algo cuando levantando las cejas hablábamos de lo “Absoluto”, lo “Infinito”, lo “Suprasensible” y cualesquiera otras negaciones semejantes [...], que podríamos sustituir más brevemente por “la morada de las nubes y de los cucos” (p. 329); “Si los señores quieren absolutamente tener un Absoluto, les proporcionaré uno que satisfará sus exigencias mucho mejor que las figuras nebulosas concebidas por ellos: la materia. Ella es ingenerada e imperecedera, así que es realmente independiente [...]: de su seno nace todo y todo vuelve a él: ¿qué más se puede pedir de un Absoluto?” (p. 550) “¿Qué significa en realidad el Absoluto? Algo que existe y de lo que (so condena) no se puede preguntar de dónde ni por qué es. ¡Una pieza maestra para los profesores de filosofía!” (pp. 73-74). Podemos ver que Schopenhauer alude, a veces explícitamente, a veces de una manera velada, fundamentalmente a las filosofías de Schelling y Hegel. La voluntad no es “lo Absoluto”, porque no es ni la “identidad absoluta” (*absolute Identität*) que se manifiesta en todos los objetos deviniendo así la realidad un panteísmo (recordemos que el mismo Hegel criticó en el Prólogo a la Fenomenología del Espíritu esta representación de lo Absoluto, como “la noche en la que todos los gatos son pardos”), ni tampoco como un Espíritu que se desenvuelve y se realiza en la historia, y que en su desarrollo va conteniendo cada una de sus diferentes manifestaciones. Para estas “filosofías de la identidad” (*Identitäts-Philosophie*), no hay división entre la representación y la cosa en sí, lo que significa que la existencia tiene para éstos una objetividad indudable, la realidad es algo absoluto en cada una de sus particularidades. Para Schopenhauer, por el contrario, la “realidad” es una ilusión, un sueño, el “velo de māyā”, mientras que la voluntad es lo incognoscible, *lo real*. Así, aunque la voluntad, como veremos, se manifieste, se “individualice” en cada uno de los entes, Schopenhauer secciona la realidad: de un lado, lo relativo, lo cognoscible, lo irreal; del otro lado lo absoluto, lo verdadero. No obstante, aunque éste no se refiera a la voluntad como lo Absoluto, es indudable que ésta tiene carácter de tal; ciertamente, no ocupa la misma posición en su pensamiento que en aquellos sistemas filosóficos, pero es lo “Absoluto” si pensamos, como señalamos anteriormente y como veremos a continuación, que la existencia es el “espejo” de la voluntad. Esto también significó una ruptura o inversión respecto al pensamiento moderno: lo real no es racional, sino, por el contrario, esencialmente irracional. Lo único racional es, en todo caso, lo irreal, pues todo lo que conocemos, la realidad fenoménica, se construye a partir del “principio de razón”, principio según el cual el sujeto organiza el material sensible.

La metafísica de Schopenhauer se estructura, en principio, en el idealis-

mo trascendental de Kant, fundamentalmente en su escisión entre fenómeno y cosa en sí. En el Prólogo a la primera edición de *El mundo...*, Schopenhauer escribe que “la filosofía de Kant es la única cuyo conocimiento profundo se supone directamente en lo que aquí se va a exponer”;⁸ y en el Prólogo a la segunda edición (1844), previene incluso de que “el que no domine la filosofía kantiana, haga lo que haga, estará, por así decirlo, en estado de inocencia...”. Sin embargo, como señala George Simmel (1950), “deduce lo contrario del axioma kantiano del fenomenalismo del mundo” (p. 39). En efecto, si para Kant el mundo es real y objetivo, y todo más allá del fenómeno una “idea de la razón”, donde sólo podemos perdernos en ilusiones, paradojas y antinomias, para Schopenhauer la verdadera realidad hay que buscarla precisamente en lo incondicionado.

En el §1 Schopenhauer (2009) escribe: “El mundo es mi representación’ [...]. Ninguna verdad es, pues, más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de demostración que ésta: que todo lo que existe para el conocimiento, o sea, todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra representación.” (p. 51). Que el mundo sea “representación” (*Vorstellung*) significa que el objeto no tiene una existencia independiente sino que existe para un sujeto; es el sujeto “que todo lo conoce y de nada es conocido” (§2) el que le da existencia al objeto, el que lo “emplaza” (*stellen*) previamente (*vor-*) en el ser. De esta manera, el sujeto deviene “el ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad”, citando a Heidegger (2010, p. 73), es decir, si el sujeto desaparece, el mundo como representación (no como voluntad, es importante subrayarlo) deja de existir. El mundo como representación está, como señalamos antes, “sometido al principio de razón” (§3), principio que, según Schopenhauer (2009), “no es previo a las cosas ni el mundo existe como consecuencia y en conformidad con él, como si fuera su corolario; sino que, antes bien, no es nada más que la forma en la que se conoce cualquier clase de objeto, siempre condicionado por el sujeto, cuando este es un individuo cognoscente...” (p. 33). Este principio, dice Schopenhauer, es lo que la “sabiduría” (*Weisheit*) de la India se refiere como “*māyā*”: “...es el velo del engaño que envuelve los ojos de los mortales y les hace ver un mundo del que no se puede decir que sea ni que no sea: pues se asemeja al ensueño, al resplandor del sol sobre la arena que el caminante toma de lejos por un mar, o también a la cuerda tirada que ve como una serpiente” (p. 56). Esta interpretación del “principio de razón” (espacio, tiempo y ley de causalidad) como un “velo de engaño” (*Schleier des Truges*), como un principio que falsea, desfigura la realidad, significa un punto de quiebre respecto a la filosofía kantiana. Para Kant el mundo es fenómeno, lo único

⁸ *Ibid.*, p. 34.

a lo tenemos acceso, lo único objetivo y, por lo tanto, lo real. En Schopenhauer, por el contrario, siendo la representación como un sueño, la realidad debe estar pues más allá del fenómeno, es decir, en la cosa en sí.

En Schopenhauer se manifiesta un impulso de descubrir el fundamento de la realidad, de develar el mundo desde adentro; en su pensamiento se expresa esa “necesidad metafísica del hombre” (*das metaphysische Bedürfnis des Menschen*) a la que se refiere en el capítulo 17 de *El mundo...* como una “predisposición filosófica” (*philosophische Anlage*) que “consiste ante todo en ser capaz de asombrarse de lo habitual y cotidiano, lo que induce a convertir la totalidad del fenómeno en un problema...” (p. 199). En efecto, es esa “necesidad metafísica” la que produce una grieta en la existencia, dejando al sujeto en una suerte de “duda hiperbólica”, en un estado de extrañamiento absoluto. Es a partir de esa “necesidad metafísica” que Schopenhauer ve que el mundo, además de representación, es voluntad.

...llevará a conocer que la fuerza que florece y vegeta en las plantas, aquella por la que cristaliza el cristal, la que dirige el imán hacia el Polo Norte, la que ve descargarse al contacto de metales heterogéneos, la que en la afinidades electivas se manifiesta como atracción y repulsión, separación y unión, e incluso la gravedad que tan poderosamente actúa en toda la materia atrayendo la piedra hacia la Tierra y la Tierra hacia el Sol, todo eso es diferente solo en el fenómeno pero en su esencia íntima es una misma cosa: aquello que él conoce inmediata e íntimamente, y mejor que todo lo demás; aquello que, allá donde se destaca con mayor claridad, se llama *voluntad*. Solo la aplicación de esa reflexión puede hacer que no nos quedemos en el fenómeno sino que accedamos a la *cosa en sí* (Schopenhauer, 2009, p. 162).

El mundo, por lo tanto, tiene dos dimensiones: el mundo de la representación donde todo es relativo, pasajero, insustancial, y el mundo de la voluntad, el “núcleo del ser”, lo real, verdadero y esencial. Antes de proseguir con su descripción de la voluntad, veamos las siguientes preguntas: ¿qué es esa voluntad sino una proyección exaltada de la voluntad humana? ¿Qué significa que la esencia del mundo sea “aquello que él [el hombre] conoce inmediata e íntimamente, y mejor que todo lo demás”? ¿Acaso no “humaniza” de esta manera la naturaleza, el mundo? Al respecto, George Simmel (1950) señala:

Schopenhauer, estrictamente interpretado, no reconoce en nosotros mismos la voluntad como cosa en sí, porque ésta es más bien lo incognoscible y la voluntad consciente tan sólo un fenómeno; pero es aquel fenómeno en el cual el velo irrompible que envuelve nuestro ser absoluto es menos denso, y de la misma manera en el resto de la Naturaleza; una vez que nuestra mirada se ha dirigido en este sentido, se des-

cubren las huellas del mismo ser fundamental (p. 54).

En efecto, en el capítulo 18 de *El mundo...*, titulado “*Sobre la cognoscibilidad de la cosa en sí*”, Schopenhauer explica precisamente la posibilidad de establecer un puente o punto de coincidencia entre las dos dimensiones, de acceder a través del fenómeno a la esencia del mundo. Ciertamente, dice Schopenhauer, hay una evidente incongruencia en el enunciado, porque “todo conocer es esencialmente un representar” (p. 232). No obstante, “no solo somos sujeto cognoscente, sino que también nosotros mismos formamos parte de los seres a conocer, somos la cosa en sí; y por lo tanto, para acceder a aquella esencia propia e íntima de las cosas en la que no podemos penetrar desde fuera, se nos abre una camino desde dentro, algo así como una vía subterránea, una conexión secreta...” (pp. 233-234). El hombre participa de las dos dimensiones del mundo, su doble “naturaleza” (superposición o conjunción de representación y cosa en sí) le permite estar entre dos mundos; es su voluntad, su “querer” (Wollen), que no debemos confundir con el “albedrío” (*Willkür*),⁹ lo que permite al sujeto salir del mundo de la superficie para entrar en lo real. Ahora bien, como señalamos, todo conocimiento presupone mediación, aprehensión según el espacio, el tiempo y la causalidad, es decir, representación. ¿Cómo tener pues un conocimiento de la voluntad sustraída del “principio de razón”? ¿Cómo tener un conocimiento de lo que está “más allá del conocimiento”? Schopenhauer rompe con la filosofía racionalista moderna que, desde Descartes, hace del hombre una *res cogitans*. No sólo somos sujetos pensantes, *cognoscentes*, sino también y fundamentalmente sujetos de deseo. El cuerpo nos descubrirá lo que denominamos voluntad. Ésta se expresa a través de los movimientos del cuerpo, los que podemos definir como actos-reflejo de la voluntad: hay primero un “motivo”, un estímulo externo a partir del cual el cerebro elabora una imagen que a su vez estimula a la voluntad, la que se expresa en una acción visible. De ahí que toda acción sobre el cuerpo es, en realidad, una acción sobre la voluntad. (Cfr. Schopenhauer, 2009, pp. 152-153).¹⁰ *Aunque este “conocimiento interno” (inner*

⁹ En *La voluntad en la naturaleza*, obra publicada en 1836, Schopenhauer escribe: “Lo que ante todo hace falta es distinguir la voluntad del albedrío (*Wille* y *Willkür*); teniendo en cuenta que puede existir aquella sin éste, como lo presupone mi filosofía toda. Albedrío se llama a la voluntad cuando la alumbra el intelecto, siendo por lo tanto, las causas que le mueven a motivos, es decir, representaciones, lo cual, expresado objetivamente, quiere decir que la influencia del exterior, que es lo que ocasiona el acto, se mediatiza por un *cerebro*”. Mientras que “el término alemán *Wille* recubre los sentidos de voluntad, querer, ganas, deseo, espontaneidad, etc. [...] es la fuerza que actúa tras cada deseo o, incluso, tras cada capricho...” (Schopenhauer, 2006, p. 64).

¹⁰ No obstante, si bien los movimientos del cuerpo son “actos” (*Akt*) de la voluntad, no significa que la voluntad, que es cosa en sí, sea la causa del movimiento, que es el fenómeno. No hay relación de causalidad entre los dos planos de la realidad. Esto resulta claro cuando Schopen-

Erkenntnis) de la voluntad esté todavía mediado por el intelecto (lo real simbolizado), aprehendido inevitablemente bajo la forma del tiempo, al estar despojado de las formas de espacio y de la causalidad,¹¹ constituye una suerte de abertura a través del cual “la cosa en sí irrumpe con mayor inmediatez en el fenómeno y es iluminada más de cerca por el sujeto cognoscente” (Schopenhauer, 2009, p. 23); aunque no llegamos a aprehenderla totalmente, pues permanecemos en la realidad fenoménica, es indudable que a través de nuestro cuerpo y de la interpretación de los movimientos corporales como actos de la voluntad, el “velo de māyā”, si bien no se desgarrar, se vuelve más transparente. Así, Schopenhauer sostiene que si pudiésemos conocer de la misma manera todos los fenómenos, esto es, fuera del espacio y la causalidad, a través de una “suspensión” de estas formas que estructuran el “principio de razón”, descubriríamos que en realidad son manifestaciones análogas de la voluntad que pulsa incansablemente en nosotros. “En este sentido -concluye Schopenhauer – mantengo yo la teoría de que la esencia íntima de todas las cosas es voluntad y llamo a la voluntad la cosa en sí” (p. 235). Esta es una verdad tan ineludible y evidente para Schopenhauer, que en una obra publicada en 1836, Sobre la voluntad en la naturaleza, afirma que ha sido confirmada por los avances de las ciencias físicas. Aunque las Ciencias Naturales, escribe Schopenhauer (2006), “tienen que llegar por fin a un punto en que terminen sus explicaciones, y esto es precisamente lo metafísico”, es indubitable que “Eso, inaccesible a la física y de ella desconocido, eso en que concluyen sus investigaciones, presuponiéndolo, es lo que suele designarse con expresiones tales como fuerza natural, fuerza vital, impulso creador, etc...” (pp. 42-43) y aquello no es sino la voluntad. Ciertamente, al denominarla así, por metafísica que sea su connotación, abandona la voluntad su carácter de cosa en sí para devenir una representación, pues es un significante para lo incognoscible. No obstante, Schopenhauer (2009) sostiene que éste no es un nombre arbitrario, sino que se alude con la mayor “realidad” *posible a lo que de otra manera es indefinible* (§ 22).

Pasemos ahora a describir la voluntad, para profundizar luego en el pe-

hauer se refiere al dolor y al placer, no como representaciones, sino como “afecciones inmediatas de la voluntad en su fenómeno, el cuerpo: son un forzado y momentáneo querer o no querer la impresión que este sufre”. Esto significa que no porque algo sea doloroso, no lo quiero, sino que porque no lo quiero, resulta doloroso, y lo mismo con el placer. Somos conscientes que queremos o no, pero la pregunta es ¿por qué quiere o no quiere la voluntad?

¹¹ “... el conocimiento que tengo de mi voluntad, aunque inmediato no es separable del conocimiento de mi cuerpo. Yo no conozco mi voluntad en su conjunto, como una unidad, no la conozco completamente en su esencia, sino exclusivamente en sus actos individuales, o sea, en el tiempo, que es la forma del fenómeno mi cuerpo como de cualquier objeto: por eso el cuerpo es condición del conocimiento de mi voluntad. De ahí que no pueda representarme esa voluntad sin mi cuerpo” (Schopenhauer, 2009, p. 154).

simismo schopenhaueriano (intrínsecamente relacionado a su concepción de aquella, casi como una conclusión inevitable), porque es en ese punto donde, sostiene Schopenhauer, coincide su pensamiento con la filosofía y las religiones de la India.

1.2. El mundo como *voluntad*

“Solo hay *un* error innato:
pensar que existimos para ser felices”.

Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*.

La voluntad, en tanto cosa en sí, no está sometida a las formas del espacio y tiempo (“principio de individuación”), se sustrae a la multiplicidad fenoménica, lo que significa que es *una* (*Einer*). *Como todas nuestras representaciones se producen en el espacio (coexistencia) y en el tiempo (sucesión), la voluntad, en cuanto no puede representarse, debe estar exenta de aquellas formas. El ser no puede contener ninguna pluralidad, pues ésta sólo se da en la realidad fenoménica, es una necesidad lógica que se desprende de un razonamiento casi silogístico, aunque más bien es una falacia. Como correctamente señala George Simmel (1950), esto es un presupuesto “que pertenece en forma exclusiva a la creencia personal. Y ante todo, el supuesto [...] de que lo absoluto, lo en sí de los fenómenos sea precisamente lo mismo para todos ellos” (pp. 55-57).*

Siendo la voluntad lo absoluto, es por lo tanto libre (frei), pues no depende de ningún motivo, de ningún estímulo externo (objetivos, fines) para actuar. Su acción es, en este sentido, una “actividad ciega” (blinde Tätigkeit) en tanto no está mediada por el intelecto (ohne alle Erkenntniss).

El ave de un año no tiene ninguna representación de los huevos para los que construye un nido, ni la araña joven de la presa para la que teje su tela, ni la hormiga león de las hormigas para las que excava un foso por primera vez; la larva del ciervo volante practica un agujero en la madera donde quiere sufrir sus metamorfosis, agujero que es el doble de grande cuando va a ser un escarabajo macho que cuando va a ser hembra, en el primer caso a fin de tener sitio para los cuernos de los que no tiene representación alguna (Schopenhauer, 2009, p. 167).

En todo este espectáculo, en cada una de estas manifestaciones, Schopenhauer ve la presencia de la voluntad, un testimonio irrefutable de la “voluntad de vivir” (*Wille zum Leben*), de una voluntad que quiere indefectiblemente la vida. Esto no significa que la vida sea el objeto de deseo de la voluntad. La voluntad, como sustancia del mundo, no tiene objeto, la voluntad solamente quiere (digamos que cuando se trata de la voluntad, el querer deviene un verbo intransitivo). ¿Qué quiere la voluntad? Esta pregunta es inválida, pues ha-

ciéndola confundimos la cosa en sí con el fenómeno (Cfr. Schopenhauer, 2009, p. 217). La voluntad quiere la vida, pero la vida, el mundo visible, el fenómeno es el “espejo de la voluntad” (der Spiegel des Willens). Por lo tanto, decir “voluntad de vivir” es, según Schopenhauer, un “pleonasma”, una redundancia (Cfr. p. 331). Sin embargo, en el capítulo 28 de *El mundo...*, titulado “Caracterizaciones de la voluntad de vivir”, Schopenhauer afirma que la “voluntad de vivir” no es “una palabra vacía, [sino] la única expresión verdadera de nuestra esencia más íntima” (p. 395). La voluntad no quiere otra cosa que objetivarse en la existencia, pero si la vida es una objetivación de la voluntad, lo que ésta quiere en realidad es a sí misma, la voluntad es su propio “objeto” de deseo. De ahí que ésta sea incansable (*unermüdtlich*), “su actividad es su esencia, no cesa nunca de querer” (p. 253), su ser es únicamente querer siempre sin ninguna satisfacción. Esta insaciabilidad de la voluntad se debe a que metafísicamente es una. Siendo la voluntad lo absoluto, no habiendo nada fuera de sí misma donde satisfacer su deseo, no puede sino “agotarse”, “consumirse” a sí misma infinitamente a través de sus múltiples objetivaciones, de sus infinitas individuaciones. Schopenhauer ve este querer inacabable y absurdo de la voluntad en lo inorgánico (§23) y, como ya vimos, en lo orgánico (Cfr. p. 93), pero fundamentalmente en el deseo.

Todo *querer* nace de la necesidad, o sea, de la carencia, es decir, del sufrimiento. La satisfacción pone fin a este; pero frente a un deseo que se satisface quedan al menos diez incumplidos: además el deseo dura mucho, las exigencias llegan hasta el infinito; la satisfacción es breve y se escatima. E incluso la satisfacción finita es solo aparente: el deseo satisfecho deja enseguida lugar a otro: aquel es un error conocido, este, uno aún desconocido. Ningún objeto del querer que se consiga puede procurar una satisfacción duradera y que no ceda, sino que se asemeja a la limosna que se echa al mendigo y le permite ir tirando hoy para prorrogar su tormento hasta mañana. Por eso, mientras nuestra conciencia esté repleta de nuestra voluntad, mientras estemos entregados al apremio de los deseos con sus continuas esperanzas y temores, mientras seamos sujetos del querer, no habrá para nosotros dicha duradera ni reposo (p. 250).

Su metafísica monista lo conduce así al pesimismo. La voluntad, que es lo absoluto, no puede satisfacerse con un objeto, sino con el todo; pero el todo es ella misma y, por lo tanto, infinito, de manera que está condenada a una eterna insatisfacción y a un querer interminable. Ciertamente, como señala George Simmel, en esta imagen metafísica del mundo en la que todos los entes son reducidos a meros fenómenos, a apariencias insustanciales del mismo ser, podemos entrever un optimismo “redentor”, una posibilidad de apaciguamiento. No

obstante, como el ser es voluntad, y la voluntad es querer, el optimismo se desvanece y se descubre la tragedia de la vida, su intrínseca falta de sentido: el sufrimiento es inseparable de la vida, pues donde hay vida hay voluntad, y si hay voluntad es porque hay falta, y donde hay falta hay insatisfacción.¹²

Ahora bien, hay tres maneras de evitar el sufrimiento, de liberarse del dolor que conlleva la existencia: en primer lugar, a través del arte, del goce estético, en donde la representación se desprende de la voluntad; en segundo lugar, a través de la moral, disolviendo la separación entre existencias individuales, reconociendo que cada uno de los sujetos son en el fondo el mismo ser, haciendo así desaparecer la contradicción y el deseo de sometimiento del otro; y finalmente, a través de la negación de la voluntad, de la supresión de la voluntad por sí misma, a partir de la cual el mundo deviene nada. Nos interesa particularmente ésta última, porque es en “la negación de la voluntad” donde Schopenhauer se remite especialmente al ascetismo indio y la renuncia budista del deseo; es precisamente aquí donde el budismo aparece claramente como una “religión” pesimista.

La “negación de la voluntad” no es el suicidio. Aunque es innegable que través de éste nos liberamos del sufrimiento, en tanto no hay sujeto que sienta dolor, no obstante, no se suprime la voluntad; en el suicidio se destruye el fenómeno, pero no la cosa en sí. El suicida no niega la voluntad de vivir, por el contrario, quiere la vida, pero no la quiere si esto conlleva inevitablemente el sufrimiento. El suicida, como no puede renunciar a su deseo de vivir, renuncia a vivir. Pero su voluntad no se ha anulado, sino que lo ha llevado al extremo de destruirse a sí mismo; la voluntad de vivir del suicida, al encontrarse obturada en su querer por el sufrimiento, destruye su propia manifestación, pero no a sí misma (Cfr. p. 461). “Así, pues, el suicidio se nos aparece ya como una acción vana y, por ello, necia...” (p. 337).

La “negación de la voluntad” significa que la voluntad se destruye a sí misma y no a su manifestación. Cuando el “velo de māyā” se descorre y se descubre la esencia verdadera de la existencia, su intrínseca falta de sentido, se produce una ruptura en el sujeto. “¿Cómo teniendo tal conocimiento [que está condenado a un constante perecer, a una vana aspiración y sufrimiento permanente] habría de afirmar esa vida con continuos actos de voluntad y justamente así vincularse y aferrarse a ella cada vez con mayor firmeza?” (p. 440). Este desvelamiento provoca un “aquietamiento de la voluntad”, un desprendimiento de la existencia, como etapa previa al ascetismo. Éste es definido por Schopenhauer como un estado de quietud perfecta, de renunciamiento voluntario, de

¹² “Una voluntad que viera habría calculado enseguida que el negocio no cubre los costes, ya que ese afán y lucha tan violentos, con el empeño de todas las fuerzas, bajo un desvelo, angustia y necesidad perpetuos y, por añadidura, la inevitable destrucción de aquella vida individual, no encuentran ninguna compensación en aquella efímera existencia así conseguida y que se convierte en nada entre nuestras manos” (p. 634).

anulación de todo deseo. En el ascetismo se produce lo que denomina “eutanasia de la voluntad” (*Euthanasie des Willens*) (p. 696): en este estado la voluntad ya no quiere los objetos exteriores, ya no desea nada del mundo, sino que se toma a sí misma como objeto; su voluntad ya no busca satisfacerse inútilmente en la existencia, porque se le ha revelado como una representación que precisamente no tiene realidad, sino que se repliega sobre sí misma, apagándose hasta la muerte. El sufrimiento inherente a la existencia provoca en el sujeto un horror, una des-ilusión y una posterior resignación que concluye en un desprendimiento del mundo. Así, el sufrimiento (sentido, más que conocido, subraya Schopenhauer) se constituye en la más profunda posibilidad de negar la voluntad, incluso quizá la única infalible.

Por eso 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 al borde de 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 el 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 (pp. 454-455).

Veamos a continuación sus alusiones al pensamiento de la India, particularmente, al budismo y al Vedanta.

2. La India en la metafísica de Schopenhauer

“Cuando tenía diecisiete años y carecía todavía de toda instrucción superior, quedé sobrecogido por la desolación de la vida igual que le paso a Buda en su juventud al contemplar la vejez, el dolor y la muerte”.

Arthur Schopenhauer

Previamente a desarticular la relación entre Schopenhauer y la filosofía de la India, debemos subrayar una diferencia fundamental: lo que subyace a *El mundo...* es una búsqueda puramente filosófica; por el contrario, en el pensamiento oriental hay un impulso religioso, un deseo de liberación (veremos la diferencia entre *mokṣa* y *nirvāṇa*) y reunión con lo absoluto (*brahman*) o la verdadera realidad. En este sentido, como señala Stephen Cross (2013), el objetivo de la fi-

lososfía india “no es decirnos lo que es el mundo sino ayudarnos a descubrir y experimentar nuestra propia naturaleza interior. [...] El propósito del pensamiento indio es soteriológico y religioso: guiarnos a liberarnos del nacimiento y la trampa [*entrapment*] del mundo-ilusión” (p. 17).

Hay evidentes concordancias entre el mundo como representación tal como lo postula Schopenhauer y el mundo como ilusión según el Vedānta Advaita: el significado de “*māyā*” como velo del engaño y la irrealdad de esta realidad, en tanto que solo existe lo Uno (*Brahmán*) se anudan con aquella doctrina del hinduismo a la que Schopenhauer tuvo acceso a través de las *Oupnek’hat* de Anquetil Duperron. No fue ciertamente una casualidad que haya sido el Vedānta (además del budismo) el “sistema” que penetró más profundamente en la filosofía europea. Ya Paul Deussen había señalado esta relación: “Todas aquellas expresiones [relacionadas a *māyā*] apuntan al hecho de que la razón final de los falsos conceptos empíricos deben buscarse –donde, sin embargo, el Vedānta no lo buscó– en la naturaleza de nuestra facultad cognitiva. Un análisis de esto, tal como Kant lo emprendió, daría de hecho la verdadera base científica al sistema Vedānta” (Cross, 2013, p. 95). Nuestra hipótesis es que en relación al mundo como representación y como voluntad, Schopenhauer se apoya casi exclusivamente en el Vedānta, mientras que en sus referencias a “la negación de la voluntad” hay una implícita alusión al budismo. Es decir, aunque ambas se entrelazan casi indistinguiblemente en el pensamiento de Schopenhauer, para cuestiones filosóficas (gnoseológicas, epistemológicas) éste parece coincidir con el Vedānta, mientras que en relación con cuestiones religiosas relacionadas a la “liberación” se remite a la doctrina budista.¹³

Todo el Vedānta puede resumirse en la siguiente “verdad” postulada por Śaṅkara (788-820), fundador de esta escuela filosófica: “La única realidad es el *Brahman*, el mundo es fenómeno-ilusión, el alma encarnada no es más que el mismo *Brahman*” (Śaṅkara, 2003, p. 7). Tanto en Schopenhauer como en la filosofía Vedānta, un principio metafísico subyace a la realidad empírica y constituye el fundamento de su existencia. Lo que para Schopenhauer es voluntad, para el Vedānta es brahman, lo absoluto, la esencia del “Existente individual” o “Sí mismo anímico” (*jīva*), que en este sentido no es más que un reflejo-imagen (una individuación o representación en términos de aquél) de “Eso” o del “Existente primordial-universal”.¹⁴ Aquí podemos ver una coincidencia indu-

¹⁴ En esta verdad se anudan las cuatro más importantes Sentencias Fundamentales (*mahāvākyas*) de los *Veda*: (1) *Prajñānam Brahma*: “El *Brahman* es pura conciencia”. (*Aitareya Upaniṣad*: V, 3 del *Ṛig-Veda*); (2) *Tat tam asi*: “Tú eres Eso”. (*Chāndogya Upaniṣad*: VI, 8, 7 del *Sāma-veda*); (3) *Aham brahmāsmi*: “Yo soy *Brahman*”. (*Bṛihadāraṇyaka Upaniṣad*: I, 4, 19 del *Yajur-Veda*) y (4) *Ayam ātmā Brahma*: “Este *ātmān* es el *Brahman*”. (*Māṇḍūkya Upaniṣad*: 1, 2 del *Atharva-Veda*) (Cf. Śaṅkara, 2003, p. 9).

dable entre ambas filosofías, pues el Vedānta termina también en una especie de idealismo trascendental invertido: no es el fenómeno lo real y objetivo, sino lo que se sustrae a éste, aquello que es inefable, impensable e incognoscible. En efecto, como la voluntad, brahman es lo “no manifiesto” (*avyakta*), aquel cuya forma y nombre no se devela (*avyākṛta-nāmarūpa*), metáforas usadas también por Schopenhauer para aludir a lo que se sustrae a toda representación.¹⁵ A la vez, al remitirse a su sentido etimológico (“fuerza, voluntad, deseo”), Schopenhauer “no vio razón alguna para poner en duda que la doctrina vedantina de brahmán correspondía en esencia a su teoría de la voluntad cósmica, e hizo varios intentos de fijar un significado para la palabra brahmán que se aproximara a su concepto de ‘voluntad’” (Halbfass, 2013, p. 193).

El punto nodal del Vedānta es que el sujeto está en un estado de ignorancia (*avidyā*), de desconocimiento de la verdad, engañado por una existencia irreal, una representación (copia) de la verdadera realidad; el sujeto está sin saberlo en un simulacro montado por el “velo de *māyā*”. La metáfora es más que elocuente: este velo es un cortinado que disimula lo que se sustrae, pero es una cortina que está en el propio sujeto: el velo es solo mental. El conocimiento significará, por lo tanto, un desmontaje de esa fachada, descubrir la no dualidad (*advaita*) entre el yo y Eso, la identidad del “Sí mismo” jivaico (en término kantianos, del “yo empírico”) y el “Sí mismo” universal. Este, dice Śaṅkara, es “el único medio de liberación” (Śaṅkara, 2003, p. 21). En este sentido, hay en el Vedānta una primera ruptura respecto a la tradición védica: si *samsāra* “existe” o se mantiene en virtud de la ignorancia, solo el conocimiento (*vidyā*) de que todo es una farsa posibilita la liberación (*mokṣa*), entendida ésta no como disolución del yo, sino reconocimiento de éste como lo absoluto. “... el significado directo del término “Eso” [del “Tú eres Eso”] representa Aquel cuya *māyā* está superpuesta, el Cual es el fundamento de la causa-origen del mundo” (p. 40). Como señala Henrich Zimmer (1979), la visión védica ortodoxa presupone “un punto de vista que implica el menosprecio del individuo”, puesto que no “se estudiaba el autodescubrimiento y la autoexpresión como medios con los cuales uno habría de realizarse y prepararse para hacer su propia contribu-

¹⁵ Wilhelm Halbfass (2013) escribe: “Al respecto, le parecía que nociones hinduistas como *brahman*, *jīvātman*, *paramātman*, etc., así como la doctrina de la unión del alma individual con *brahmán* (casi siempre escrito *Brahm*), contenían demasiadas e innecesarias ficciones mitológicas. Como sea, no vio razón alguna para poner duda que la doctrina vedantina de *brahmán* correspondía en esencia a su teoría de la voluntad cósmica, e hizo varios intentos de fijar un significado para la palabra *brahmán* que se aproximara a su concepto de “voluntad”. Para ello recurrió a Max Müller, quien sostenía que en un principio *brahmán* significaba “fuerza, voluntad, deseo y el poder que mueve la creación”. Acogió con “beneplácito y un espíritu edificado” las traducciones de obras tamiles sobre *vedānta* publicadas en la Biblioteca Tamulica, bajo la dirección de K. Graul, pues en ellas veía reflejadas sus propias doctrinas “como un espejo” (pp. 193-194).

ción al mundo. En realidad, toda la concepción fundamental brahmánica era precisamente lo contrario. La realización se buscaba borrando la individualidad: cada uno era todo” (p. 324). En efecto, el Vedānta significó una inversión en tanto relaciona sujeto, verdad y saber: el sujeto accede a la verdad, ciertamente a través de renunciaciones (*ascesis*), clausuras, retiradas (“tecnologías del yo”), pero fundamentalmente por medio del conocimiento (¿Será el Vedānta un “momento” análogo al “momento cartesiano”, el cual provocó un quiebre en la Modernidad según Foucault?). Escribe Śaṅkara (2003): “...solo el Conocimiento es el medio directo para la Liberación: sin el Conocimiento no puede haber Liberación” (p. 52).¹⁶

No obstante, así como Schopenhauer no negaba la existencia de esta realidad en tanto representación, aunque sostenía ciertamente su insustancialidad, su carácter de “espejo de la voluntad”, el Vedānta tampoco la descarta totalmente, sino que le da el mismo estatuto ontológico que aquél. “En verdad, todo ese [universo], que no es verdad absoluta, aparece en el Sí mismo – cuya naturaleza es realidad, conocimiento y beatitud-, mediante una ilusión. Sin embargo, es tan real como la imagen de un sueño nacida de la ilusión producida por el sueño” (Śaṅkara, 2003, pp. 89-90). Esta realidad es una representación del sujeto, una “proyección de la māyā que, tal como la imagen que se percibe en el espejo, se manifiesta dentro de mí” (pp. 91-92). De esta manera, su existencia depende del yo particular, pues es el sujeto el que lo emplaza en el ser. Si desaparece el yo se deshace el “velo de māyā” y con éste el mundo como representación o “saṃsāra”. Schopenhauer (2009), citando la *Crítica de la razón pura*, escribe: “Si quito el sujeto pensante, ha de quedar abolido todo el mundo corpóreo, que no es nada más que el fenómeno en la sensibilidad de nuestro sujeto y una clase de representación del mismo” (p. 499). El “realizado” será por lo tanto aquél que aun existiendo en la māyā sabe que todo es una

¹⁶ El velo de Māyā, el velo del error, fundamento de la ignorancia, solo se descubre al descorrer ese telón, develando así la verdad: estamos envueltos en ese velo, nada es lo que parece. Sin embargo, hay un problema aparentemente insoluble, una aporía: ¿Cómo saber que esa es la verdad si estamos envueltos en el engaño? Cualquier develamiento de la verdad, será pues otra mentira montada por Māyā; nos quedamos por lo tanto en la pesadilla cartesiana, en la imposibilidad de salir de la duda hiperbólica o pirrónica. Esta paradoja ha sido subrayada por Henrich Zimmer (1979): “La verdad acerca de la ignorancia no puede conocerse porque, mientras uno permanece dentro de los límites de la ignorancia, la ignorancia misma constituye el horizonte limitado del pensamiento. Y los Conocedores no pueden conocer la verdad acerca de la ignorancia porque, tan pronto como su consciencia se identifica con el *Brahman*, la ignorancia (por lo menos para ellos) deja de existir. De aquí que la ignorancia, junto con su mundo, en cierto modo es y no es, o quizá, mejor dicho, ni es ni no es. De cualquier modo, es un enigma mayor que el *Brahman*. Así, pues, la ignorancia (*Avidyā*), por la cual la aparente realidad de nuestra experiencia empírica se superpone a la realidad última del *Brahman*, es absolutamente inexplicable por su propia naturaleza. No se la puede demostrar mediante razonamientos, pues el razonamiento mismo nunca puede existir separado de la ignorancia” (p. 331).

ilusión, como aquel que sueña e inesperadamente descubre que es un sueño sin despertar a la realidad y aunque sigue soñando ya nada lo perturba, porque reconoce que “Eso” es una proyección del yo y, por lo tanto, el propio yo.

Al observar, como en una representación, a los habitantes de la ciudad, constituida por una multitud de hombres y mujeres, los unos bien vestidos y las otras adornadas con joyas de oro y, al constatar que en esa visión se percibe de modo evidente incluso a Sí mismo en el acto de experimentar su compañía, el Sabio, cuya ignorancia se ha disuelto por la gracia del Maestro, ya no sucumbe a la ilusión (Śaṅkara, 2003, p. 100).

Las coexistencias con el Vedānta son, como vemos, indubitables y más profundas de las que podemos desarrollar, pues excede a este estudio. Como dijimos, esto es meramente una digresión para subrayar algunas coincidencias entre el pensamiento de Schopenhauer y las filosofías de la India y entender quizá la fascinación de aquél con este pensamiento. Ahora bien, entre esas coincidencias o anudamientos, las referencias al budismo en relación a la “negación de la voluntad” son también indudables. Como señalamos anteriormente, si en relación al mundo como representación y voluntad subyace el idealismo del Vedānta, en relación a la posibilidad de sustraerse a la voluntad Schopenhauer hace una alusión permanente al budismo. ¿En qué se fundamenta nuestra hipótesis? En que la liberación (*mokṣa*) para el Vedānta está, como vimos, en el conocimiento (*vidyā*), mientras que en el budismo estará en el deseo (*voluntad*), más precisamente, en su negación (aunque aquel es también imprescindible).¹⁷ Ciertamente, el conocimiento, esto es, el corrimiento del “velo de *māyā*” es fundamental para el aquietamiento de la voluntad (Cfr. Schopenhauer, 2009, pp. 439-460); no obstante, subraya Schopenhauer, no debe permanecer ahí, a la manera estoica, sino que debe progresar hacia la suspensión absoluta del deseo.

En primer lugar, el budismo es para Schopenhauer una religión y, por lo tanto, viene a satisfacer una “necesidad metafísica”: develar la verdad, darle un sentido a la existencia. La religión se presenta como la posibilidad de dar respuesta (quietud, “paz”) a una existencia inexplicable, a un profundo deseo de descubrir su significado, a una “realidad” que se ha vuelto un enigma.¹⁸ Es-

¹⁷ En *Anguttara Nikāya* (1999) o Colección de sermones por orden numérico, que componen el *Sutta Pitaka* o Colección de Sermones del Buda, leemos: “¿Y cuál es, monjes, la Noble Verdad de la Cesación del sufrimiento? Por medio de la total y completa desaparición y extinción de la ignorancia se extinguen las formaciones kármicas...” (p. 78).

¹⁸ “La disposición metafísica propiamente dicha consiste ante todo en ser capaz de asombrarse de lo habitual y cotidiano, lo que induce a convertir la *totalidad* del fenómeno en un problema.” (Schopenhauer, 2009, p. 199). Por otro lado, ya en el §16 de *El mundo...* (vol. I), Schopenhauer

ta “necesidad” puede satisfacerse o bien a través de intrincados sistemas metafísicos, los cuales son inentendibles para la mayoría, quedando la verdad en un completo hermetismo, o bien a través de las religiones, las cuales no necesitan del pensamiento sino de un sometimiento a su autoridad. En efecto, como escribe Schopenhauer (2009), “la verdad no puede aparecer desnuda ante el pueblo” (p. 205), por lo tanto, debe ser dicha por medio de alegorías, símbolos, metáforas. Aunque la religión, señala en *Parerga y paralipómena*, “no se opone a la verdad: pues ella misma enseña la verdad” (p. 347), posee solo una “verdad mediata”, una revelación incompleta. En el capítulo 15 titulado “Sobre la religión”, Schopenhauer escribe:

La religión es el único medio de proclamar y hacer sentir el alto significado de la vida al tosco sentido y torpe entendimiento de la masa [...]. Los fundadores de las religiones y los filósofos vienen al mundo para despertarle de su letargo e indicarle el elevado sentido de la existencia [...]. La religión es la metafísica del pueblo, que ha de serle absolutamente permitida y por lo tanto hay que respetar externamente: pues desacreditarla significa quitársela. [...] tiene que haber una metafísica popular. Pues los hombres necesitan claramente una *interpretación de la vida* y esta ha de ser adecuada a su inteligencia. De ahí que la religión sea siempre un revestimiento alegórico de la verdad y tanto desde el punto de vista práctico como del anímico, es decir, como pauta de conducta y como tranquilidad y consuelo en el sufrimiento y la muerte, les proporcione quizá tanto como podría ofrecerles la verdad si la poseyera (p. 340).

No obstante, aunque Schopenhauer subraya el carácter fundamental de la religión, no todas son lo mismo, sino que depende de cuánta verdad haya en sus alegorías. En este punto, el budismo es para aquél la religión más perfecta, pues a diferencia del “optimismo superficial” cristiano, proclama que la existencia es sufrimiento. De esta manera, para Schopenhauer, el budismo representa la versión religiosa de su propia filosofía, el revés de su propio sistema metafísico, revestido de metáforas para que las masas puedan acceder a la misma verdad.

Tanto la filosofía de Schopenhauer como el budismo se anudan, como ya señalamos anteriormente, en primer lugar, en una concepción pesimista sobre la existencia, pues sostienen que “toda vida es sufrimiento” (Schopenhauer, 2009, p. 368);¹⁹ en segundo lugar, como también señalamos antes, en que el su-

escribía sobre esta “necesidad metafísica” y sobre la diferencia ontológica entre el animal y el hombre (Cfr. pp. 136-137).

¹⁹ El Buda dice (1999): “¿Cuál es, monjes, la Noble Verdad del Sufrimiento [dukkha]? Nacer es sufrimiento, envejecer es sufrimiento, la enfermedad, la muerte, la pena y el lamento, el dolor, la aflicción y la desesperación son sufrimiento. Estar unido a lo que no se quiere es sufrimiento, la se-

frimiento tiene su origen en la voluntad para Schopenhauer, en el deseo (*taṇhā*) para los budistas; y, finalmente, que la liberación del sufrimiento se produce a través de la “negación de la voluntad” o la anulación del deseo.

En efecto, tanto Schopenhauer como el budismo subrayan el carácter intrínseco del sufrimiento en la existencia, pues si la sustancia del mundo empírico (“samsárico” para el budismo) es la voluntad y ésta constituye un impulso imposible de satisfacer, siempre que haya voluntad o deseo, habrá inevitablemente sufrimiento. “Pues toda aspiración nace de una carencia, de la insatisfacción con el propio estado, así que es sufrimiento mientras no se satisfaga; pero ninguna satisfacción es duradera, sino que más bien es simplemente el comienzo de una nueva aspiración.” (Schopenhauer, 2009, p. 367). De esta manera, si la voluntad (deseo) es la causa del sufrimiento (“Primera Noble Verdad” budista), su desaparición estará en la anulación de aquella o, como lo denomina el budismo, en el “*nirvāṇa*”: “ésta [la resignación perfecta] solo la

paración de lo que se quiere es sufrimiento, no obtener lo que se quiere es sufrimiento, no obtener lo que se quiere es sufrimiento” (p. 77). Respecto a la concepción del budismo como una variante de nihilismo, parece ser compartida por la mayoría de los estudiosos del pensamiento oriental del siglo XVIII y XIX. Jean Baptiste Du Halde (1674-1743), historiador jesuita francés, especialista de la historia, la cultura y la sociedad china, en su obra en cuatro volúmenes *Géographie, Historique, Chronologique, Politique, et Physique de l'Empire de la Chine et de la Tartarie Chinoise*, publicado por primera vez en 1735, escribe: “Ellos enseñan que el vacío o la Nada es el principio de todas las cosas [...] que éste existe de la Nada [...] de donde todas las cosas son producidas y a la que todas las cosas regresan [...] y que para vivir felizmente debemos continuamente esforzarnos en la meditación, y en frecuentes victorias sobre nosotros mismos, para devenir como aquél principio, y para este fin debemos acostumbrarnos a hacer nada, a desear nada, a percibir nada, a pensar en nada” (vol. 3, pp. 50-51). De la misma manera, en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* (1827) Hegel señala: “lo último y supremo es la nada, el no-ser. Se dice que todo proviene de nada y que todo retorna a nada. Ese es el fundamento absoluto, lo indeterminado, el aniquilamiento de todo lo particular de modo que todas las existencias y realidades particulares sean solamente formas y solamente la nada posea verdadera autonomía mientras que la realidad restante no posee ninguna autonomía; ellas no valen sino como algo accidental, como una forma indiferente. Lo supremo para los hombres es este estado de aniquilamiento: ahondarse en esta nada, en el reposo eterno de la nada...” (vol. 2, p. 406). Por su parte, Karl Friedrich Koeppen en *Die Religion des Buddha und Ihre Entstehung*, obra que, como señalamos antes, leyó Schopenhauer, escribe (1857): “La ética del Buda es negativa: ella es, como se ha enfatizado muy menudo, una moral de renuncia y abnegación, no de lucha y creación. Enseña sufrimiento y tolerancia, pero no a actuar ni a obrar. [...] Además ella es esencialmente negativa porque [apunta al] más allá, es trascendente, y el mundo real, la tierra con todo lo que ella contiene, carece de valor para ello. Todos los grandes intereses y preguntas terrenales y mundanas, nacionales, políticas, sociales, humanas, por lo tanto, están alejados de ella y tienen mayor importancia para ella en la medida en que se pueden utilizar los mismos medios para llevar al alma más allá del conocimiento y a la liberación. [...] Por la misma razón, es decir, debido a su abstracción ascética y trascendente de la realidad, el budismo crea en los corazones de sus confesores un vacío similar al pietismo, para el cual el mundo es solo una casa de corrupción, pecado y muerte, y el arte mundano y la ciencia es una obra de Satanás” (vol. 1, pp. 479-480). Estos son apenas algunos ejemplos paradigmáticos de la concepción del budismo como una religión nihilista, que tiene a Nietzsche quizá como su principal antagonista.

puede expresar negativamente el mito en el lenguaje de este mundo, con la frecuente promesa de no volver a renacer [...] o, como lo expresan los budistas, que no dan validez a los Vedas ni a las castas: “Llegaras al Nirvana, esto es, a un estado en el que no hay cuatro cosas: nacimiento, vejez, enfermedad y muerte” (p. 417).

En el capítulo 48 de *El mundo...*, “Sobre la teoría de la negación de la voluntad de vivir”, Schopenhauer subraya dos diferencias fundamentales entre el brahmanismo y el budismo en relación a aquella. En primer lugar, no subyace en el budismo ninguna voluntad sádico-masoquista para escapar del sufrimiento inherente a la existencia, por el contrario, “está libre de aquel estricto y exagerado ascetismo que juega un papel tan importante en el brahmanismo: la mortificación voluntaria” (p. 663).²⁰ En segundo lugar, debe diferenciarse, señala Schopenhauer, la “redención” brahmánica de la budista. En efecto, *mokṣa* es la reunificación con *Brahma*, el reconocimiento de la identidad de *ātman* y *brahman*, del yo y lo absoluto; mientras que el *nirvāṇa* es la nada. “Pero los budistas, con total franqueza, designan el tema de forma puramente negativa, como el *nirvana*, que es la negación de este mundo o del *sansara*. Pues *nirvana* se define como la nada; así que eso solo quiere decir que el *sansara* no contiene un solo elemento que pudiera servir a la definición o construcción del nirvana” (Schopenhauer, 2009, p. 665). Debemos poner en relación este capítulo con el §71, donde Schopenhauer desglosa el significado de la “nada”, afirma la imposibilidad de pensar una “nada absoluta”, que la nada, cualquier nada, es siempre “relativa”, esto es, en relación a otra cosa que precisamente niega, en este caso, el mundo como representación. Desaparecida la imagen de la voluntad, su “espejo” que es el mundo, decimos que todo se ha disgregado en el “vacío de la nada” (p. 471). Pero esto se nos aparece así, explica Schopenhauer, debido a que somos sustancialmente “voluntad de vivir”, es decir, este horror hacia la nada no es sino el síntoma “de hasta qué punto queremos la vida y no somos más que esa voluntad ni conocemos otra cosa más que ella” (p. 474). Por el contrario, solo aquellos que renuncian a la voluntad, que suprimen totalmente su deseo, descubren la verdad: es esta realidad la que es verdaderamente nada. Lo interesante está en una nota al pie, donde Schopenhauer, remitiéndose a un estudio de I. J. Schmidt (*Sobre el Mahayana y el Prajna-Paramita*), explica que el significado de esta nada es a lo que el budismo se refiere como Prajna-Paramita, es decir, no una nada en sentido absoluto, sino la nada como vacuidad. De

²⁰ En *Majjhima Nikāya* o Sermones Medios, en el “Gran Sermón a Saccaka” (número 36), el Buda proclama la necesidad de abandonar la mortificación y otras formas de ascetismo contrarias al cuerpo, pues éste tiene una función imprescindible en el camino hacia la liberación (Cfr. pp. 21-32).

esta manera, lo que se revelaría a través del *nirvāna* o de la “negación de la voluntad” es que *samsāra* o el mundo como representación no son “reales”, sino una ilusión, una ficción.

Así pues, de esa forma, examinando la vida y la conducta de los santos, a los que raras veces tenemos la posibilidad de encontrar en la experiencia propia, pero cuya historia nos presenta el arte dibujada y garantizada con el sello de la verdad interior, hemos de ahuyentar la tenebrosa impresión de aquella nada que se cierne como el término final de aquella virtud y santidad, y que tememos igual que los niños la oscuridad; ello en lugar de eludir el tema, como hacen los hindúes por medio de mitos y palabras carentes de sentido como la reabsorción en el *Brahma* o el *Nirvana* de los budistas. Nosotros, antes bien, lo reconocemos abiertamente: lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos que están aún llenos de ella, nada. Pero también, a la inversa, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada” (p. 475).

Como señala Wilhelm Halbfass (2013), “La “negación de la voluntad” (*Verneinung des Willens*) no equivale a “destruir una sustancia” (*Vernichtung einer Substanz*); es, en cambio, un acto subjetivo, un momento de transformación personal y de recogimiento respecto al mundo de la experiencia y el conocimiento...” (p. 203). De esta manera, las filosofías y religiones de la India, según Schopenhauer, conducen inevitablemente a un pesimismo sobre la existencia, pues al descubrir que aquello que se desea es una ilusión (una representación) de la propia voluntad, la insatisfacción es permanente y el sufrimiento inexorable, con lo cual debemos negar la voluntad, anular el deseo, hasta alcanzar “el punto en que ya no hay sujeto y objeto”.

Conclusión

Hemos intentamos fundamentar tres hipótesis de lectura acerca la relación entre la India y Schopenhauer: en primer lugar, sostenemos que es imprescindible anudarla a la filosofía de Hegel y al romanticismo, pues su concepción de la religión y filosofía de la India están atravesadas, por un lado, por un absoluto rechazo hacia el sistema hegeliano y, por otro lado, por la búsqueda romántica (y melancólica) de un “origen” como posibilidad de un renacimiento de Europa. En segundo lugar, intentamos resaltar que, aun cuando el Vedānta y el budis-

mo se entrelazan casi indistinguiblemente en el pensamiento de Schopenhauer, en relación al mundo como representación y como voluntad, éste se apoya exclusivamente en el Vedānta, mientras que en sus referencias a “la negación de la voluntad” hay alusiones elididas algunas, explícitas otras casi enteramente al budismo. Y, por último, sostuvimos que a pesar de una indiscutible fascinación por la India y de subrayar sus coincidencias fundamentales con el pensamiento hindú, esto es, aun cuando Schopenhauer se reclama digamos su “legítimo heredero”, su filosofía se inscribe en la tradición europea, es decir, la India no aparece como una fuente original de revelación, sino como posibilidad de revalidar su pensamiento, con lo cual subyace un prejuicio orientalista, aunque con matices que lo vuelven un discurso original. Si, según una de las definiciones establecidas por Edward Said (2015), el *orientalismo* “se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente” (p. 21), podemos decir que la relación entre la filosofía de Schopenhauer y aquél es, como señalamos, de un orientalismo a la inversa, en cuanto a que, aun cuando Oriente constituye en su filosofía no una exterioridad que permite reforzar el euro(etno)centrismo, sino una “matriz” cultural a partir de la cual pensar críticamente la Europa moderna, no obstante, no hay una intención de construir una representación exhaustiva, objetiva sobre lo oriental, así como tampoco de alcanzar una comprensión a partir de una “fusión de horizontes” o de un “diálogo intercultural” fundado sobre una “conciencia histórica”; por el contrario, lo que Schopenhauer sostiene es que a través de su pensamiento no solo rescataba y daba sentido a su grandioso pasado clásico, sino que volvía inteligible una verdad implícita en sus doctrinas filosóficas y religiosas, erigiéndose así en “un héroe que rescataba a Oriente de la oscuridad, de la alienación y de la extrañeza con las que él mismo se había distinguido convenientemente” (Said, 2015, p. 171). En este sentido, la filosofía de Schopenhauer y su relación con la India se estructura como una relación de poder ontológica y epistemológicamente asimétrica, en una representación fundada sobre efectos de hegemonía cultural a partir de la cual Europa impone despóticamente su indiscutible dominación.

Bibliografía

- Buda (1999), *Anguttara Nikāya*, trad. Almudena Haurie Mena, Madrid, Edaf.
——— (1999), *Majjhima Nikāya*, trad., intr. y notas de Amadeo Solé-Leris y Abraham Vélez de Cea, Barcelona, Kairós.

- Cross, S. (2013), *Schopenhauer's Encounters with Indian Thought. Representation and Will and Their Indian Parallels*, University of Hawai'i Press, Society for Asian and Comparative Philosophy, n° 24.
- Du Halde, J. B. (1736), *The General History of China, Containing a Geographical, Historical, Chronological, Political, and Physical Description of the Empire of China, Chinese-Tartary, Corea and Thibet* (vol. 3), Trans. by Richard Brokes, London: John Watts.
- Halbfass, W. (2013), *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*, trad. Oscar Figueroa Castro, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1987), *Lecciones sobre filosofía de la religión* (vol. 2), Madrid, Alianza.
- Koepfen, K. (1857), *Die Religion des Buddha und Ihre Entstehung*, erster Band, Berlin, Ferdinand Schneider.
- Magee, B. (1997), *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford, Clarendon Press.
- Said, E. W. (2015), *Orientalismo*, trad. María Luisa Fuentes, Barcelona, Debolsillo.
- Śaṅkara (2003), *La esencia del vedanta*, trad. Eleonora Berla, Barcelona, Kairós.
- Schopenhauer, A. (2009), *Schopenhauer, A., El mundo como voluntad y representación* (vol. 1 y 2), trad. intr. y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta.
- (2006), *La voluntad en la naturaleza*, trad. Miguel de Unamuno, Alianza, Madrid.
- (2009), *Parerga y Paralipómena* (vol. 1 y 2), trad. intr. y notas de Pilar López de Santa María, Madrid, Trotta.
- Simmel, G. (1950), *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. Francisco Ayala, Buenos Aires, Anaconda.
- Zimmer, H. (1979), *Filosofías de la India*, trad. J. A. Vázquez, Buenos Aires, Editorial Universitaria.