



LINA MARÍA ROSALES PARRA

**“NO OFENDAS A NADIE; ANTES BIEN, AYUDA A
TODOS CUANTO PUEDES”: EL DESPERTAR COMO
PAUTA ÉTICA EN SCHOPENHAUER**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 21 de diciembre de 2015**



**“NO OFENDAS A NADIE; ANTES BIEN, AYUDA A
TODOS CUANTO PUEDES”: EL DESPERTAR COMO
PAUTA ÉTICA EN SCHOPENHAUER**

**Trabajo de grado presentado por Lina María Rosales Parra, bajo la dirección del
Profesor Luis Fernando Cardona Suárez,
como requisito parcial para optar al título de Magistra en Filosofía**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 21 de diciembre de 2015**

Tabla de Contenido

<u>Carta del director</u>	4
<u>Agradecimientos</u>	5
<u>Tabla de abreviaturas</u>	7
<u>Introducción</u>	8
<u>CAPÍTULO 1. LAS NOBLES VERDADES DEL SEVERO MAESTRO</u>	11
1.1 <u>El despertar de Schopenhauer</u>	17
1.2 <u>El sendero del pensamiento único</u>	23
<u>CAPÍTULO 2. LOS HOMBRES NO SON COMO DEBERÍAN SER</u>	39
2.1. <u>El problema con el almohadón de los ángeles</u>	41
2.2. <u>Volver la cabeza a la vida humana</u>	49
<u>CAPÍTULO 3. LA JAULA DEL <i>ANIMAL METAPHYSICUM</i></u>	68
3.1 <u>La fábula del mundo feliz</u>	68
3.2 <u>Una ética para el peor de los mundos posibles</u>	76
<u>Conclusiones</u>	84
<u>Bibliografía</u>	88

Agradecimientos

La realización de este trabajo y en general la culminación de mis estudios de maestría no habría sido posible sin mi familia y en especial sin mi madre, que se ha convertido no solo en un motor para seguir caminando, sino una inspiración en mi labor de llevar la filosofía a todos aquellos que no la conocen, no la aman como yo y la consideran extraña y alejada de la vida diaria. Gracias a ellas, a mi madre y a la filosofía, he podido asir lo incomprensible y realizar lo que parecía improbable. Gracias infinitas a mi padre, porque a pesar de su ausencia me hizo el ser humano crítico y perspicaz que soy, espero honrar su memoria con lo que cada día me esfuerzo en realizar. Gracias de igual forma a mis hermanos por su apoyo y por no cuestionar lo que pienso y lo que soy, aun cuando en el fondo nunca me hayan entendido.

Gracias igualmente a la Pontificia Universidad Javeriana por permitirme conocer la filosofía desde un enfoque más práctico y humano, y sobre todo, por permitirme conocer a los seres humanos brillantes que componen la planta docente y administrativa de la Facultad de Filosofía. Sin sus enseñanzas y su cálida humanidad no habría podido llegar hasta aquí. Gracias al Doctor Miguel Ángel Pérez, por la invitación al semillero de Filosofía y Cultura Popular, pues la posibilidad de relacionar la filosofía con mi vida diaria llegó a mí en el momento en que más lo necesitaba y fue el espacio propicio para poder desarrollar las ideas que inspiraron este trabajo de grado. Gracias a los bellos seres humanos que descubrí allí por su incorrección política y por no juzgarme cada vez que pensaba en voz alta o relacionaba a Schopenhauer con todo lo que sucedía. Gracias igualmente a los que a pesar de las adversidades y aún a pesar de mi misma, hoy son mis amigos y mis amigas, por comprenderme, escucharme, regañarme muchas veces y en últimas por quererme tal como soy.

Debo un agradecimiento especial al Doctor Luis Fernando Cardona por confiar en mí y por ayudarme en este sueño que parecía tan lejano, sin sus palabras de ánimo, su

disciplina, sus consejos, sus regaños y sus risas no habría descubierto a Schopenhauer como lo hice, y tampoco habría entendido que la verdadera misión de la filosofía es la de hacernos mejores seres humanos, tan bellos y bondadosos como lo es él. A ti maestro mi más grande respeto y admiración, gracias por toda tu sabiduría y por ser la mejor muestra de todo lo que espero llegar a ser.

Gracias infinitas a todos por su amorosa presencia o su respetuosa ausencia; espero que lo contenido en este trabajo les dé tanto qué pensar como a mí y los ayude a crecer tanto como me ayudó a mí. Son tiempos para despertar.

Tabla de abreviaturas

DPF.	Los dos problemas fundamentales de la ética.
MVR I.	El mundo como voluntad y representación. Tomo I.
MVR II.	El mundo como voluntad y representación. Tomo II.
PP I.	Parerga y paralipómena. Tomo I.
PP II.	Parerga y paralipómena. Tomo II.
RPI.	Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?
SAC.	The Sacred Books of the East.
Sch. E.	Schopenhauer como educador.
SEN.	Senilia. Reflexiones de un anciano.

Introducción

“Es cierto que existen otros medio para encontrarse a sí mismo, para salir del aturdimiento en el que habitualmente nos agitamos como envueltos en una densa niebla, pero no conozco ninguno mejor que el de recordar a nuestros propios educadores y formadores. Y he aquí por qué voy a recordar hoy a un educador y a un severo maestro del que puedo sentirme orgulloso: Arthur Schopenhauer” (Nietzsche).

Aunque a lo largo de la historia de la filosofía se han presentado incontables enfrentamientos por diferencias epistemológicas, metafísicas y hasta geográficas, los filósofos siempre han coincidido en que la filosofía, el ejercicio de filosofar, surge por una necesidad del ser humano de obtener respuestas. Así independientemente de su fundamento y su justificación, la filosofía ha brindado al hombre la posibilidad de problematizar lo que sucede en el mundo a su alrededor, al tiempo que le permite comprenderse a sí mismo. Por esta razón, en esta ocasión propongo el estudio de uno de los pensadores más importantes del siglo XIX, ya que la manera en la que éste problematiza y entiende el mundo en general no se parece a la de ningún otro pensador y es particularmente descarnada y directa. La presencia de Arthur Schopenhauer ha sido una constante en el pensamiento occidental contemporáneo, aunque algunas veces ha sido eclipsado por la sombra de su discípulo más conocido Friedrich Nietzsche, y otras, malinterpretado por reducciones simplistas que comprenden muy poco la unidad de su pensamiento único. A pesar de esto, resulta importante rescatar no solamente la obra en conjunto del pensador de Danzig por ser desgarradoramente original, sino porque además considero importante reconocer el gran aporte que todo su pensamiento representa a la reflexión ética. Considero además, que en los cursos habituales de ética no se le suele dar el lugar que su actitud descriptiva y no prescriptiva merece en las consideraciones sobre el actuar humano.

Como se verá a lo largo del presente estudio, el pensamiento de Schopenhauer guarda una gran completud y cohesión que permiten la comprensión e identificación inmediata

de sus tesis fundamentales, gracias a su lenguaje sencillo y a sus conceptos agudos y cuidadosamente contruidos. Lo que se ha conocido como un “pensamiento único” representa en realidad una inimitable coherencia en su filosofía a lo largo de toda su obra y la posibilidad de encontrar las ideas más importantes de su reflexión en cualquiera de sus escritos. En esta ocasión, el escudriñamiento de la dimensión ética de su pensamiento responde a la pertinencia y necesidad coyuntural de hacer una reflexión ética frente al papel del hombre dentro de una sociedad plagada de egoísmo y avocada hacia la destrucción que generan conflictos ideológicos, que no son más que la prueba de la intolerancia propia de tiempos convulsos en los que la moral ha pasado a un segundo plano, convirtiéndose en tema de conversación exclusivo de religiosos o filósofos, teniendo poco impacto en la vida del hombre de a pie.

Por esta razón, y reconociendo la importancia del pensamiento schopenhaueriano, tanto para la historia de la filosofía como para la comprensión del hombre moderno, señalaremos a continuación, en un primer momento, el carácter del pensamiento de nuestro autor y la importante presencia de elementos de las doctrinas orientales que tienen un papel fundamental en la sucesiva estructuración de su postura ética. Posteriormente, examinaremos por qué Schopenhauer no considera adecuadas las propuestas prescriptivas de los sistemas éticos más populares en su época, criticando su evidente pedantería moral y el total desconocimiento de la verdadera naturaleza del hombre y de la constitución del mundo. En este momento estudiaremos los elementos fundamentales de la ética de Schopenhauer y cómo para él la compasión es el único motivo moral auténtico, que obliga al hombre a romper con el velo de *Maya* superando su individuación para finalmente reconocer el concepto ancestral del *tat twam asi* como base para una moral posible en el mundo objetivo del hombre real. La máxima latina «*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva*», será un elemento vital de su exposición puesto que en ella se encuentran reflejadas las dos virtudes cardinales, caridad y justicia, que para Schopenhauer surgen una vez se responde a la compasión como motivo natural. La caridad y la justicia son propias de las acciones desinteresadas

de aquel que se ha reconocido en el sufrimiento del otro y busca la manera de ayudarlo en su desdicha.

Finalmente, consideraremos la forma en la que Schopenhauer comprende las religiones y sus argumentos para afirmar que la moralidad no debe provenir de dogmas religiosos y, mucho menos, depender de teísmos que relacionan las acciones del hombre con nociones optimistas del mundo, en las que el hombre busca agradar a un dios. Aquí nuevamente se hará evidente la influencia del pensamiento oriental en la postura ética de Schopenhauer, que finalmente reconoce la necesidad de una moral inmanente, que parta del reconocimiento inicial de la condición del mundo en sentido pesimista.

A lo largo de los tres momentos en los que se ha estructurado este estudio se hace evidente el requerimiento que hace Schopenhauer a despertar y a reconocer la verdadera naturaleza de la voluntad en la que nuestra vida y nuestras penas no son más que una afirmación de la misma. Schopenhauer será nuestro guía y maestro en el camino hacia el conocimiento y la posterior revelación de que la única forma en la que el hombre puede cesar de sufrir es a través del reconocimiento de la verdadera auto-negación de la voluntad. Como veremos, para el genio el arte representa una posible vigilia momentánea, para el santo el ascetismo es la salvación definitiva y la negación absoluta de la voluntad en la muerte, mientras que para el resto de la humanidad la ética es la forma más cercana pero no por ello la más fácil de aliviar el peso que implica estar vivos.

Revisemos entonces el pensamiento de nuestro autor y descubramos la rareza de que este pensamiento claramente pesimista sea a la vez tan edificante y tan humano, con su clara invitación a descubrir en el otro la posibilidad de la redención de esta vida llena de sufrimiento. Dada la complejidad del pensamiento schopenhaueriano y las múltiples posibilidades de su interpretación, este estudio resulta en primer momento un acercamiento a nuestro autor y una invitación a reconocer la pertinencia de la reflexión ética en la que Schopenhauer se sumerge sobre todo en tiempos tan convulsionados como los que vivimos hoy.

CAPÍTULO 1

LAS NOBLES VERDADES DEL SEVERO MAESTRO

Ya desde las primeras líneas de su obra fundamental *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer señala dos asuntos que son vitales tanto para la configuración de su pensamiento como para su comprensión, a saber, el carácter pedagógico de su filosofía y la unicidad de su pensamiento: “Me propongo aquí indicar cómo ha de leerse este libro para poderlo entender en la medida de lo posible. –Lo que en él se pretende transmitir es un único pensamiento” (MVR. I, p. 31; en alemán VII). Estos dos aspectos marcan, desde un principio, el camino a seguir en el organismo vivo que es su pensamiento. La intención pedagógica de su obra surge de la necesidad profunda de expresar un pensamiento sincero, que no busca la vacía aceptación de su público o lectores¹, pues sabe que lo que en él se dice es algo de una “profunda seriedad” (MVR. I. p. 36; en alemán XV). No obstante, busca un lector atento que siga con cuidado cada una de las líneas de su obra, pero no sólo en una primera lectura sino varias veces, pues sólo así este lector podrá llegar a ser un “amigo” (MVR. I. p. 49). En la amistad que se teje aquí, Schopenhauer funciona como un guía-educador que paso a paso muestra profundas verdades sobre el mundo. Tal vez, por esta razón, Nietzsche se refiere a él como un “severo maestro de los alemanes” (Sch.E. p. 41). Lo que nuestro

¹Al final del primer prólogo Schopenhauer deja muy claro que su intención no es la de complacer a un público y que por el contrario su obra requiere de un lector dedicado y comprometido: “¿Qué hombre culto de esta época, cuyo saber ha llegado cerca del espléndido punto en que lo paradójico y lo falso son una misma cosa, podría soportar encontrar casi en cada página pensamientos que contradicen directamente lo que él mismo ha establecido de una vez por todas como verdadero y resuelto? Y luego, ¿de qué forma tan desagradable no se sentiría alguno engañado al no encontrar aquí ningún discurso sobre lo que cree tener que buscar precisamente aquí [...]? ¿Quién está dispuesto a soportar todo eso? Por eso mi consejo es también que deje el libro. Pero temo que ni aun así saldré libre. El lector que ha llegado hasta un prólogo que le rechaza, ha comprado el libro con dinero contante y sonante, y pregunta quién le indemniza por él” (MVR. I. p. 36; en alemán XIV).

autor enseña no es simplemente doctrina alguna, sino un pensamiento único. Por esta razón, estos dos aspectos están unidos magistralmente en su obra.

De manera reiterada, Schopenhauer establece las diferencias entre su intención pedagógica-filosófica y la de los demás pensadores de su tiempo; señala así que la verdadera filosofía debe surgir y actuar en otros espacios, más allá de la universidad y la academia:

[Q]uien no aspire a una filosofía de Estado y una filosofía de broma sino al conocimiento y, por tanto, a la búsqueda de la verdad tomada en serio y sin consideraciones, tendrá que buscarla en cualquier parte antes que en las universidades, donde su hermana, la filosofía *ad normam conventionis*, ejerce el mando y escribe el menú. Hasta me inclino cada vez más a opinar que sería más provechoso para la filosofía que dejara de ser un oficio y no volviera a aparecer en la vida civil representada en los profesores” (PP. I. p. 183; en alemán 167).

Como vemos, nuestro filósofo se muestra preocupado por los compromisos ideológicos e institucionales que tanto la academia como sus filósofos y científicos están asumiendo en su tiempo. Según el autor, la profesión de educador en su época fue asumida por “parásitos” y “Sofistas”², que solo buscan el beneficio personal y, de igual forma, garantizar su supervivencia, como si la profesión de filósofo pudiera valorarse en términos monetarios. Para encarar tal pobreza del espíritu, Schopenhauer sugiere dejar en libertad al pensamiento y despojar de cualquier compromiso ideológico y monetario:

Por eso, dejémosla en libertad sin ayudas pero también sin obstáculos; y no demos al serio peregrino consagrado y dotado por la naturaleza, en su camino al elevado

² Como sabemos, Schopenhauer realiza una dura crítica a la academia de su tiempo y en general a las pretensiones de fama de la elite intelectual que funciona por influencias de poder: “Aquí lo malo es puesto en circulación a través de artimañas y proclamado por todas partes como lo verdadero y auténtico por voces estentóreas a sueldo; así es envenenado el espíritu de la época, la corrupción se apodera de todas las ramas de la literatura, se paraliza todo superior impulso espiritual y a lo realmente bueno y auténtico de cualquier clase se opone un bastión que dura largo tiempo[...] Las más altas aspiraciones del espíritu humano nunca son compatibles con el lucro: su noble naturaleza no se puede amalgamar con él” (PP. I. p. 183; en alemán 166). Y en referencia directa a la influencia de Hegel en sus contemporáneos, Schopenhauer resalta: “Ciertamente, casi todos los jóvenes contemporáneos están tan infectados de hegelianismo como de sífilis; y así como este mal envenena todos los humores, aquel ha echado a perder a todas sus capacidades espirituales; de ahí que hoy en día los eruditos más jóvenes sean en su mayoría incapaces de ningún pensamiento sano ni de ninguna expresión natural. En sus cabezas no existe un solo concepto de nada, no ya correcto, sino ni siquiera claro y definido: la confusa y vacía verborrea ha disuelto y confundido su capacidad de pensar” (PP. I. p. 193; en alemán 178).

templo de la verdad, un compañero al que en realidad no le importa más que un buen alojamiento y una buena cena: pues es de preocupar que, a fin de desviarse en dirección a estos, ponga a aquel un obstáculo en el camino (PP. I. p. 219; en alemán 208).

Estos que se hacen llamar filósofos y que, según nuestro autor, pervierten la verdadera vocación del filósofo como guía y educador, se regodean incluso en la oscuridad e inaccesibilidad a su pensamiento, enmarañando³ a ingenuos y jóvenes cautos. Por esta razón, Schopenhauer destaca no solo la diferencia de estilo claro y sincero que guarda su exposición, sino además el peligro que revisten las filosofías vueltas galimatías, en clara referencia a Hegel y sus seguidores: “En vez de esforzarse de todas las maneras por resultar claros a su lector, con frecuencia parecen gritarle bromeando: « ¡Eh, no puedes adivinar lo que estoy pensando!»” (PP. I. p. 189; en alemán 174). Teniendo en cuenta estas advertencias, resulta necesario reconocer que Schopenhauer no es propiamente un guía como lo eran sus contemporáneos, ya que, en primer lugar, no responde a ideologías, ni las promueve. Además, hace uso de un lenguaje claro, intuitivo, sincero, directo y finalmente, no busca imponer doctrinas o verdades a sus discípulos, más bien los deja en la libertad de su camino y pensamiento. Tal como lo reseña Safranski, Schopenhauer hacia 1820 en sus intentos fallidos de acercarse a la universidad se presenta determinado y convencido, como el “«justiciero» que llegaba para liberar de las garras de los corruptores a la filosofía pos kantiana, apresada en las «paradojas» y corrompida por un «lenguaje inculto e ininteligible»” (2013, p. 334).

Este justiciero, cuya sinceridad escandaliza a muchos y conquista a otros, se enfrentó a lo establecido en su época, conciente de que su obra solo sería apreciada tiempo después de su muerte⁴. Por esta razón, consideraba vulgar el pensamiento que surgía de las

³ Según Schopenhauer, las propuestas de los filósofos de su época, en especial, Schelling, Fichte y Hegel surgen como “aparatos de largas palabras compuestas, intrincadas retóricas, periodos interminables, expresiones nuevas e inauditas, todo lo cual junto presenta una jerga todo lo difícil que sea posible y suene erudita” (PP. I. p. 185; en alemán 169).

⁴ En su obra *Schopenhauer como educador* Nietzsche describe a la perfección no solo el carácter de nuestro autor, sino a la vez realiza una descripción de la época en la que el fenómeno Schopenhauer tiene lugar, y nos da razones para comprender la importancia del aporte y el impacto que tendrá su obra a finales del siglo XIX y a lo largo del XX: “El supuesto hijo de su tiempo se revela únicamente como su

academias, pues según él, dominaba una generación “sin amor a la verdad, sin honradez, sin gusto, sin impulso hacia algo noble” (PP. I. p. 198; en alemán 184). Sus enfrentamientos eran directos y violentos; sus enemigos pueden ser identificados con nombres y apellidos; no temía a la impopularidad de las aulas vacías o a los sótanos repletos de sus libros sin vender. Tenía un carácter extraño, un prodigio y un genio. Él era un verdadero educador según Nietzsche⁵. Por esta razón, su discípulo más ejemplar señala sobre su maestro lo siguiente:

Schopenhauer no pretende nunca asombrar, porque escribe para sí, y nadie se deja engañar voluntariamente, y menos un filósofo que incluso llega a establecer como ley: « ¡No engañes a nadie, ni siquiera a ti mismo!» [...] Schopenhauer habla consigo mismo; o, si se prefiere imaginar a toda costa la existencia de un oyente, habrá que pensar en la imagen de un hijo que es instruido por su padre. Se trata, pues, de un modo de hablar franco, rudo, cordial, ante alguien que escucha con amor [...]. Y quien halla [sic] sentido alguna vez lo que en nuestra hirco cérvida humanidad del presente significa encontrarse con un ser natural, íntegro, unísono, libre, que pende de sus propios goznes, ágil, desenvuelto, podrá comprender mi suerte y mi maravilla cuando encontré a Schopenhauer; tuve el presentimiento de haber hallado en él al educador y al filósofo que buscaba desde hacía tanto tiempo (Sch.E. p. 50-54).

hijastro. Schopenhauer pugnó, ya desde su más temprana juventud, por oponerse a esta falsa, vana e indigna madre, su época; y mientras la rechazaba se purificó y sanó, encontrándose de nuevo con su propio ser, en la pureza y la salud que lo caracterizaban” (Sch.E. p. 74). Es decir, “nunca fue el mundo mas mundo, nunca fue tan pobre en amor y bondad. Las clases cultas han dejado de ser faros o asilos en medio de toda es tormenta de mundanería; ellas mismas se muestran también cada día más nerviosas, más carentes de ideas y de amor. Todo sirve a la barbarie futura, el arte y la ciencia actuales incluidas. El hombre culto ha degenerado hasta convertirse en el mayor enemigo de la cultura, pues se empeña en disimular la enfermedad general y se torna un obstáculo para los médicos” (Sch.E. p. 81). Sin duda, la verdadera enseñanza de Schopenhauer es muy simple: “Pero tampoco logramos con nuestra propia fuerza este emerger y despertar durante un instante pasajero; tenemos que ser izados; ahora bien ¿quiénes son esos que nos izan? Son esos hombres verdaderos, esos no-más-animales, los filósofos, artistas y santos; con su aparición y mediante ella, la naturaleza, que no salta nunca, efectúa su único salto, uno gozoso, pues por primera vez siente alcanzado su propósito, esto es, ha llegado al estado en el que comprende que debe olvidarse de tener propósitos y que ha apostado demasiado alto en el juego de la vida y del devenir” (Sch.E. p. 101).

⁵ Para Nietzsche, Schopenhauer también cumple una función de liberador de un estado de ceguera mental: “Tus verdaderos educadores y formadores te revelan cuál es el auténtico sentido originario y materia fundamental de tu ser, algo que en modo alguno puede ser educado ni formado, y en cualquier caso, difícilmente accesible, capturable, paralizante; tus educadores no pueden ser otra cosa que tus liberadores” (Sch.E. p. 41).

Schopenhauer surge como un pensador libre de las ataduras y los compromisos de su época, sabe que su mensaje trascenderá en el tiempo y esto será posible porque su pensamiento se estructura de forma que expone de manera diáfana la naturaleza de la vida, pero muestra también la forma de superar las angustias que aquejan al hombre moderno. Obviamente, la unidad de su obra es compleja, aunque en cada momento nuestro autor quiera señalarla de modo simple. Una sola lectura no es suficiente, pues de este modo no es posible comprender la grandeza y la completud de lo que allí nos presenta. Antes bien, se requiere siempre emprender una segunda lectura que nos permita descubrir tanto los énfasis, como las recomendaciones y enseñanzas que nos quiere dejar el autor, pues como un verdadero maestro quiere que recorramos una y otra vez lo aquí indicado. Cuando leemos un texto filosófico, buscamos a menudo encontrar una estructura arquitectónica que nos haga llevable el camino de su lectura, pero en *El mundo como voluntad y representación* esto no ocurre. Sin embargo, su lectura es tan apasionante como desconcertante. Nietzsche no duda en señalar su experiencia como lector de la obra de Schopenhauer:

Pertenezco a esos lectores de Schopenhauer que tras haber leído una primera página suya, saben con certeza que leerán todas las demás y que escucharán cada una de las palabras que haya dicho. Mi confianza en él fue inmediata y en la actualidad sigue siendo la misma que hace nueve años. Lo comprendí como si hubiese escrito para mí: digo esto para expresarme de una manera inteligible, aunque inmodesta y necia (Sch.E. p. 41).

Como vemos, el lector que toma a Schopenhauer como su guía entra en una relación de confianza en la que está dispuesto a dejarse guiar, iluminar y, sobre todo, está abierto a despertar. El discípulo puede estar seguro de que en el autor solo encontrará una verdad, aunque sea cruda y directa, pero a la vez reconfortante como una especie de bálsamo que cura de la falsa rigidez que tanto las ciencias como la filosofía se han empeñado en mostrar y promover⁶. En el presente trabajo queremos leer a Schopenhauer dejándonos

⁶ En referencia a la importancia de la herencia de Kant, Schopenhauer asemeja el legado kantiano a una operación de cataratas para una filosofía ciega que antes de el autor de Königsberg no podía ver con claridad; sin embargo, en una crítica directa a los pos kantianos Schopenhauer señala: “El efecto que producen (los escritos principales de Kant) en el espíritu al que en realidad habla lo encuentro de hecho

llevar por la pasión que su lectura provoca. Su obra es para nosotros una invitación. Sin embargo, para poder hacerlo, es importante primero reconocer que hemos estado dormidos. Múltiples y constantes engaños nos han mantenido adormecidos, pues estamos como videntes que pueden pero que no quieren ver. Ciencias, pasiones, ideologías y religiones nos han mantenido cegados, viviendo en sufrimiento y malinterpretando el verdadero sentido de la vida; por esta razón, se hace absolutamente necesario despertar. Sin duda, esta exhortación está realizada en consonancia directa con la famosa invitación kantiana a salir de la minoría de edad en la que se encuentra el hombre por culpa propia:

La ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. Minoría de edad es la imposibilidad de servirse de su entendimiento sin la guía de otro. Esta imposibilidad es culpable cuando su causa no reside en la falta de entendimiento, sino de decisión y valor para servirse del suyo sin la guía de otro. *¡Sapere Aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! Tal es el lema de la ilustración (RPI. p. 63)

Llama nuestra atención, la insistencia de Schopenhauer en el acto de despertar. Para él, es ineludible y una necesidad acuciante. Por esto considera vital entablar una relación sincera y comprometida con el lector, en la que él como un guía amigo nos quiere conducir al despertar. Sin embargo, resulta evidente que ningún guía puede recorrer el camino por sus pupilos. El sendero hacia el despertar, es algo que cada uno de nosotros debe emprender, así como Kant señalaba “hace falta mucho”⁷ pues tal parece que no

comparable, como ya en otros casos se ha dicho, a la operación de cataratas en un ciego: y si queremos proseguir con la comparación, se puede caracterizar mi propósito diciendo que he querido proporcionar a aquellos en quienes la operación ha tenido éxito unas gafas opacas para cuyo uso es requisito necesario dicha operación” (MVR. I, p.34; en alemán XII). Frente a esta indicación Nietzsche señala: “[Q]ué puede significar para nosotros precisamente Schopenhauer después de Kant, a saber: él es el guía que nos conduce fuera de la caverna de la melancolía escéptica o de la renuncia crítica hacia la cima de la contemplación trágica –el cielo nocturno con sus estrellas, infinito, sobre nosotros-, además, fue el primero que se condujo a sí mismo por este camino” (Sch.E. p. 66). Podemos pensar entonces, que Schopenhauer emprende su trabajo filosófico usando las gafas que recomienda.

⁷ En su artículo *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?*, Kant reconoce la dificultad que implica la exhortación que él realiza: “Si ahora nos preguntáramos: ¿vivimos en una época ilustrada?, la respuesta sería no, pero sí en una época de ilustración. Falta mucho todavía, tal como están las cosas, para que los hombres, tomados en su conjunto, se hallen en situación o puedan estar dispuestos para servirse con seguridad y provecho de su propio entendimiento sin la guía de otro” (RPI. p. 69).

estamos listos, o tal vez no queremos estarlo. Hace falta valor para atreverse a pensar, pues esta acción requiere de compromisos y sacrificios. Atrévete a pensar, “*Sapere aude*” era la invitación de la ilustración kantiana, “¡Despierta!”, será ahora la exigencia de Schopenhauer. En alusión directa a Rousseau, nuestro autor nos dispone para dar inicio a la lectura de su pensamiento, con la siguiente recomendación: “« ¡Sal de la infancia, amigo, despierta!»” (MVR.I. p. 49). Por esta razón, queremos comprender a Schopenhauer y a su pensamiento como una puerta hacia el despertar. ¿En qué radica entonces esta función?

1.1 El despertar de Schopenhauer

Dado que no es posible, que un ciego guíe a otro ciego en el camino hacia la iluminación; es de admirar, que nuestro maestro Schopenhauer, haya experimentado él mismo el proceso y haya asumido los costos que acarrea el anhelado despertar. Por esta razón, refiriéndose de manera biográfica a su experiencia, Schopenhauer recuerda sus pasos de la siguiente manera:

Cuando tenía diecisiete años y carecía todavía de toda instrucción superior, quedé sobrecogido por la desolación de la vida igual que le pasó a Buda en su juventud al contemplar la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte. La verdad clara y evidente que el mundo expresaba se superpuso pronto a los dogmas judaicos que me habían inculcado y llegué a la conclusión de que este mundo no podía ser obra de un ser benévolo sino, en todo caso, la creación de un diablo que lo hubiese llamado a la existencia para recrearse en la contemplación de su dolor (citado por Safranski, 2013, p. 61).

De esta manera, indicaba Schopenhauer cómo desde temprana edad fue experimentando la realidad de un mundo claramente opuesto a lo que se indicaba en las ciencias y la filosofía de su tiempo que, sin duda, se presentaban exultantes y llenas de optimismo. De igual modo, el hecho de que el autor haga referencia a la figura de Buda (el iluminado o el despierto) nos va dando ideas y luces sobre los pasos que tendremos que dar no solo para acercarnos al núcleo filosófico que quiere revelarnos Schopenhauer, sino también para alcanzar el fin último del despertar. Como vemos, a una edad muy temprana

Schopenhauer fue conmovido por la figura del Iluminado y sus enseñanzas⁸. Sin duda, esta impresión tuvo un importante papel en el desarrollo de su pensamiento único. Resulta coherente pensar, que existe una sugerente coincidencia entre las cuatro nobles verdades reveladas por el Buda y los cuatros libros que conforman cada uno de los dos tomos de la obra fundamental de nuestro autor, *El mundo como voluntad y representación*. Para poder mostrar esta coincidencia, es necesario detenernos, en un primer momento, en el camino seguido por el Buda en el descubrimiento de los pilares de su doctrina; para luego, en un segundo momento, mostrar en qué radica la cercanía del pensamiento único schopenhaueriano con la doctrina Budista.

Una vez Buda vive a sus 29 años la experiencia de la vejez, la enfermedad, la muerte y el ascetismo, decide retirarse a vivir en un monasterio donde se consagra a continuos ejercicios de mortificación, viviendo una nueva vida en total ascetismo y disciplina. Tras varios años de esta vida, descubre empero que este camino por sí solo no logra la liberación del ciclo de la muerte ni de la reencarnación: “Había probado así los dos caminos extremos, el del placer-comodidad y el del rigor-privación. Ninguno de los dos había satisfecho su inquietud espiritual. Abandona, con gran escándalo de sus discípulos, el camino del ascetismo riguroso y abraza el “camino medio”- entre los dos extremos- de la meditación y la contemplación” (Sánchez, 2003, p. 546). A partir de este momento, conocido como “el despertar”, Buda empieza a ilustrar a sus compañeros monjes en los elementos de este noble camino medio, proclamando las “cuatro nobles verdades”, que

⁸ Con respecto al papel que las doctrinas orientales tienen dentro de la filosofía de Schopenhauer Arati Barua en su contribución al libro “*Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst...*” *Arthur Schopenhauer und Indien*, señala que “Schopenhauer fue el primer filósofo occidental que estuvo muy familiarizado con los principios básicos de la filosofía de la India, en particular los Upanishads. Así, escribe que no hay ningún estudio «tan beneficioso y tan elevador como el de los Upanishads» en todo el mundo y que los Upanishads son el «consuelo de mi vida, serán el consuelo de mi muerte». La visión de Schopenhauer sobre los Upanishads no sólo muestra su familiaridad con el pensamiento oriental, sino que también refleja su adoración por la filosofía hindú, la religión y la cultura, que le influyeron de manera significativa. Así, en *El Mundo como Voluntad y Representación* Schopenhauer afirma claramente que los lectores podrán entender sus escritos mejor con conocimientos previos de la filosofía de Platón, Kant y la de los hindúes” (2006, p. 119).

serán la base de su doctrina y cuya articulación dentro de la tradición Theravada, influirá de manera determinante en el pensamiento de Schopenhauer.

En el que se ha conocido como el “*Sermón de Benarés*”, presente en el libro sagrado del *Vinaya Pitaka*, que comprende los discursos y enseñanzas en torno a la disciplina y las reglas de vida que los monjes deberían seguir según Buda; encontramos el cuerpo doctrinal de las cuatro nobles verdades. En este sermón, el ahora iluminado revela la primera noble verdad, el dolor (*dukkha*):

Esta, oh Bhikkhus, es la Noble Verdad del sufrimiento: El nacimiento es sufrimiento; la enfermedad es sufrimiento; la muerte es sufrimiento. La presencia de los objetos que odiamos, es sufrimiento; la separación de los objetos que amamos, es sufrimiento; no obtener lo que deseamos es sufrimiento. En resumen, los cinco agregados de la adherencia son sufrimiento (SAC. p. 95).

Como vemos, esta noble verdad es muy simple, como todo lo verdaderamente importante que nos enseñará el Iluminado. En esta noble verdad, Buda ilustra a sus compañeros monjes sobre el carácter fundamental de la vida humana que se desarrolla lejos de la iluminación. La vida es una contingencia, un paso fútil en el tiempo del mundo y, por esta razón, nada más que dolor y sufrimiento. Es un dolor que revela la fragilidad e insignificancia de la existencia del hombre, que nunca consigue la tranquilidad mientras se aferre a aspectos como la salud, lo material, placeres o a la existencia misma. El hombre sufre y padece la angustia de nunca estar en paz.

Buda comprende esto y, a continuación, expone la segunda noble verdad:

Esta, oh Bhikkhus, es la Noble Verdad del origen del sufrimiento: El anhelo, que lleva a una nueva existencia, acompañado del placer y de lujuria, que encuentra aquí y allí su placer. (Este anhelo es triple), a saber: anhelo de placer, anhelo de existir, anhelo de prosperidad. (SAC. p. 95).

Ahora el iluminado se refiere al origen del sufrimiento y expone la conexión que existe entre el deseo (*tanha*) y el dolor (*dukkha*). El deseo ata la existencia a un continuo reencarnar (*samsâra*) sin posibilidad de liberación. La doctrina que propone Buda busca guiar hacia la iluminación y el despertar a través de la cesación del sufrimiento y la liberación del espíritu del continuo trasegar por la rueda del *samsâra*.

En su siguiente exhortación a los monjes, Buda expone la tercera noble verdad:

Esta, oh Bhikkhus, es la Noble Verdad de la cesación del sufrimiento: (cesa con) la cesación completa de este anhelo, -una cesación que consiste en la ausencia de todas las pasiones-, con el abandono de este anhelo, con la renuncia a él, con la liberación respecto a él, con la destrucción del deseo (SAC. p. 95).

Según Buda, el dolor solo cesará cuando se suprima el deseo. Una vez se logre esto, se detendrá la angustia, la desesperanza y se evitarán nuevos nacimientos consiguiendo por fin la liberación del espíritu y una ruptura del círculo eterno del *samsâra*. Si se evitan los nuevos nacimientos, se evita también el dolor de la vejez, de la muerte y la desesperación. Buda propone tanto pautas de conducta como verdades innegables que ayudan al que decide sacrificarlo todo; a encontrar el camino que conduce a la visión, que lleva a la sabiduría y al verdadero conocimiento fuente de un estado de plenitud, el *nibbâna*⁹.

Finalmente, el todopoderoso iluminado formula la cuarta noble verdad, que a su vez brindará los elementos del que conoceremos como “noble sendero óctuple”:

Esta, oh Bhikkhus, es la Noble Verdad del camino que lleva a la cesación del sufrimiento: ese noble sendero óctuple, es decir, recta creencia, recta aspiración, recta habla, recta conducta, rectos medios de vida, recto esfuerzo, recta memoria, recta meditación (SAC. p. 95).

Aquí, sin mayores pretensiones, Buda expone la que será la enseñanza más importante de su doctrina: el noble sendero que conduce a la cesación del sufrimiento. Esta vía está compuesta de ocho elementos o pautas que han sido agrupados por la tradición en tres tramos menores, a saber, el de la sabiduría o el conocimiento (*paññâ*), el de la moralidad o conducta ética (*sîla*) y el de la espiritualidad (*samâdhi*).

En el tramo del conocimiento se encuentra el primer elemento de la rueda del *dharma*, el de la recta visión o comprensión correcta (*diṭṭhi*). En este momento del camino, se hace

⁹ Sánchez en su estudio *Filosofía y fenomenología de la religión* define el *nibbâna* como: “‘Nirvâna’ es un término sánscrito; en pali se dice *nibbâna* y hace referencia a *nibutta* que significa enfriado en cuanto libre de la fiebre de la concupiscencia, del odio, del engaño, por lo cual se puede considerar sano y salvado en sentido positivo” (Sánchez, 2003, p. 541)

referencia al reconocimiento de las cuatro nobles verdades como un requisito para la disposición del espíritu hacia la transformación. Pues cuando se ha reconocido la naturaleza del sufrimiento, el hombre goza de cierta liberación que le permite despojarse de pretensiones individuales y trascender más allá de su existencia. Seguidamente, en un segundo momento, la recta aspiración, también recta actitud o intención (*saṅkappa*), compromete al hombre con una nueva actitud surgida de la renuncia al camino mundano, así como de una buena voluntad y un espíritu de paz y no violencia que persevera y busca mantenerse alejado de la tentación de los deseos de la carne, así como del odio y la malicia.

Posteriormente, dentro del tramo de la moralidad y la conducta ética, se encuentra el tercer elemento del camino hacia la iluminación, la recta habla o recta palabra (*vācā*). Con ella Buda declara inadecuadas la mentira, la calumnia, el hablar irrespetuoso y la frivolidad del chismorreo. La doctrina buscará la prudencia como fuente de reconciliación y de paz. Mientras que de manera complementaria, el cuarto elemento de este noble sendero se conoce como la recta conducta o acción recta (*kammanta*). Con ella se prohíbe tajantemente cualquier acción que acabe con la vida de otro ser viviente, o aquella en la que se tome algo que no ha sido dado y finalmente, toda acción que devenga en conductas sensuales inapropiadas o dañinas, como el adulterio o la intoxicación. Estas dos exigencias de la conducta son complementadas, con un claro impacto en la dimensión ética, con el quinto elemento del camino: el medio de vida correcto u ocupación recta (*ājīva*). Aquí, Buda indica que el modo de vivir y de garantizar la subsistencia no puede ser en ningún punto nocivo para los demás. Se condenan oficios como el tráfico de personas o animales, la matanza de animales, la fabricación y venta de armas y drogas, o la adivinación.

Hasta aquí resulta evidente que para Buda la sabiduría será base para la moralidad y viceversa. El hombre que desee seguir este camino y liberarse del sufrimiento deberá recorrer pues estos cinco pasos con disciplina y compromiso para alcanzar con la más alta dignidad el tercer tramo, el de la espiritualidad o el entrenamiento de la mente y el

corazón. En él, se encuentra el sexto elemento de nuestro noble sendero óctuple, el recto esfuerzo o recta vigilancia (*vāyāma*). Aquí, el Iluminado nos enseña la necesidad de controlar la mente y los impulsos que en ella surgen, dando lugar únicamente a los pensamientos, las palabras y obras nobles. Esto para complementar el séptimo elemento, en el que la recta memoria o recta conciencia (*sati*), permite una consideración cuidadosa de las cosas, de uno mismo, de los demás y de la realidad. Una vez logrado esto se evitará caer en el egoísmo del sujeto y sus deseos, pensamientos, emociones, palabras o acciones.

Finalmente, el elemento de la recta meditación o recta concentración (*samādhi*), constituye el momento previo a la liberación, en el que el sujeto logra despojarse de todo aquello que lo angustia y lo ata a sus pasiones y posesiones. En este punto, tras una correcta abstracción mental, el sujeto alcanza cuatro experiencias o *jhānas* que consisten en:

Extinción de toda sed, cesación del raciocinio, perfecta indiferencia e imperturbabilidad, experiencia inobjetiva en perfecta paz. La cuarta experiencia desemboca en cuatro estados *-arūpajhānas*, desmaterialización o desformalización: identificación con la totalidad-unidad, conciencia infinita, vacuidad *-nada-*, ausencia de conciencia y conceptos. El final de los *arupa* deja al monje en el *nibbāna*, extinción y plena realización (Sánchez, 2003, p. 549).

Este final del noble sendero óctuple conduce necesariamente hacia el *nibbāna* que todo hombre que desee la paz buscará alcanzar. La cesación del sufrimiento vendrá de la mano de la liberación del *dharma* y, por supuesto, de la angustia que conllevan el nacimiento, la vejez y la muerte, que están indicadas ya en la primera noble verdad. La vida del hombre desprevenido, resulta siendo un engaño en el que éste cree que a través de las pasiones y posesiones podrá alcanzar la felicidad o algún tipo de realización. Este hombre sobrevive desconociendo que al construir una vida sobre los deseos y apegos, se asegura una constante insatisfacción, angustia y dolor. El hombre se apega al mundo, se aferra a su vida y a la vida de los otros. No comprende la muerte y reclama a los cielos por su desventura, sin advertir que la salvación reside en un estado de conciencia excepcional del cual él será el único responsable.

1.2 El sendero del pensamiento único

Ahora bien, se busca mostrar a continuación cómo nuestro filósofo asume, a su manera, estas nobles verdades, tematizándolas en clave trascendental (Kant) en cada uno de los cuatro libros que configuran su obra fundamental. Más que cualquier otro pensador, Schopenhauer no solamente despierta a este conocimiento a muy temprana edad sino que además lo integra a su filosofía. Incluso es posible afirmar que estas nobles verdades tienen un papel estructural en la composición de pensamiento único. Es innegable la cercanía entre la doctrina budista y la obra schopenhaueriana¹⁰ y esta puede ser rastreada inicialmente en la similitud entre las temáticas abordadas por el alemán en el pilar de todo su pensamiento, su obra *El mundo como voluntad y representación*, y las cuatro nobles verdades anteriormente expuestas¹¹. En primer lugar, es importante anotar que *El mundo como voluntad y representación* se estructura en torno a cuatro grandes libros con temáticas y objetivos específicos dentro del pensamiento único de Schopenhauer. Así, el libro primero, *El mundo como representación, primera consideración: La representación sometida al principio de razón: El objeto de la experiencia y la ciencia*; presenta uno de los elementos centrales para comprender el pensamiento de nuestro autor, la noción del mundo como representación:

«El mundo es mi representación»: esta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente [...] Todo lo que pertenece y puede pertenecer al mundo adolece inevitablemente de ese estar condicionado por el sujeto y existe sólo para el sujeto. El mundo es representación (MVR I, §1, p. 51; en alemán, p. 4).

¹⁰ La cercanía entre Schopenhauer y el pensamiento oriental ha sido ampliamente destacada y abordada por varios autores, como Moira Nicholls que en su contribución a *The Cambridge Companion to Schopenhauer* señala: “En los años siguientes a la publicación de la primera edición del primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer trató, cada vez más, de encontrar paralelismos entre sus propias ideas y las ideas orientales sobre lo que se puede decir de la cosa-en-sí. Y esta práctica, al menos, deja abierta la posibilidad de que su creciente conocimiento y admiración por este pensamiento oriental, realmente influyera en su pensamiento, dando lugar a cambios en sus puntos de vista sobre la cognoscibilidad, la naturaleza y las formas de describir la cosa-en-sí” (1999, p. 175).

¹¹ Es importante dejar claro que si bien existe una cercanía y semejanza entre varios de los conceptos fundamentales del pensamiento único de Schopenhauer y la doctrina budista, sin embargo, no se presentan en una equivalencia directa o idéntica sino más bien en una sintonía tanto en su formulación como en el papel que cumplen dentro de todo el proyecto doctrinal o filosófico.

Desde el comienzo Schopenhauer quiere dejar claro una realidad evidente y elemental, para él, aquella que plantea que el mundo es representación y más aún, es “mi” representación. De esta forma, nos conduce por el examen del mundo desde la posibilidad de su cognoscibilidad. El conocimiento del mundo se presenta entonces como un proceso en el que se parte del entendimiento intuitivo hacia abstracciones y conceptos que no serán más que representaciones de representaciones:

Como de la luz inmediata del sol al reflejo prestado de la luna, pasamos de la representación intuitiva, inmediata, que se sustenta y se acredita a sí misma, a la reflexión, a los conceptos discursivos y abstractos de la razón que obtienen todo su contenido de aquel conocimiento intuitivo y por referencia a él (MVR I, §8, p. 83; en alemán, p. 41).

Teniendo en cuenta lo anterior, nuestro filósofo formula cuál es el papel de la filosofía:

Ciertamente, se podría afirmar que cada cual sabe sin ayuda qué es el mundo; porque él mismo es el sujeto del conocimiento cuya representación es el mundo: hasta ahí, también eso sería verdad. Solo que aquel conocimiento es intuitivo, existe in concreto; la tarea de la filosofía es reproducirlo in abstracto, elevar la intuición sucesiva y cambiante, y en general todo lo que el amplio concepto de sentimiento abarca y designa de forma meramente negativa como saber no abstracto y claro, para convertirlo precisamente en tal, en un saber permanente [...] en conocer lo uno en lo múltiple y lo múltiple en lo uno (MVR I, §15, pp. 133-134; en alemán, p. 98).

En este primer momento, comprendemos que el mundo está compuesto por dos caras complementarias: “Así como por un lado este es en todo representación, por el otro es de parte a parte voluntad” (MVR I, §1, p.52; en alemán, p. 5). Según Schopenhauer, el sujeto es el soporte del mundo, pues todo lo que existe, sólo existe para él y, por lo tanto, en el hemisferio de la representación será el sujeto quien determine no solo los objetos y fenómenos a su alrededor sino también quien controle el nivel de vigilia y atención que posee su mente para comprender este mundo. Sin embargo, Schopenhauer advierte también del engaño constante al que están sometidos los sentidos, tal como la tradición oriental lo señala con el término “velo de *Maya*¹²”:

¹² En el presente trabajo el término sanscrito *mâyâ* se usará de dos maneras; en la primera se indicará como *Maya* manteniendo la forma corriente usada por Schopenhauer en alemán y traducida al español del

Es la *Maya*, 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 sueño, 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 (MVR I, §3, p.56; en alemán, p. 9).

Según la tradición de las *Upanishads* es entonces el velo de *mâyâ* el responsable de que el hombre solo conozca un mundo aparente. Teniendo en mente este velo, Schopenhauer señala que de manera similar a lo que percibimos, cuando nos encontramos en el estado de sueño, la realidad que pretendemos conocer desde la mera especulación es solo un engaño, un mundo distorsionado cuya verdad se nos revelará solo cuando despertemos de este sueño ilusorio¹³.

Dentro de las *Upanishads* hindús, el velo de *mâyâ* aparece como:

La doctrina de la *mâyâ* está ya presente en las *Upanishads* intermedias; en la *Shvetâshvara Up* se identifica la naturaleza (*prakriti*) con la fuerza mágica de *Shiva*, llamada *mâyâ*, que apresa las almas individuales en la ilusión del mundo objetivo; otras *Upanishads* hablan de la *mâyâ* como poder mágico que emplea el Dios único, o el Absoluto *Brahman*, para manifestarse en la multiplicidad de lo existente, que por su apariencia engañosa sume al hombre en la ceguera o la ignorancia; también en la *Bhagavad Gîta* se menciona esta identidad entre la naturaleza y la ilusión. El término *mâyâ* se relaciona etimológicamente con “medida”, pues proviene del a raíz *mâ*, que significa “medir” o “trazar”, y hace referencia, en general, al despliegue de formas artificiosas y engañosas trazadas a nuestro alrededor. En un sentido mitológico, aparece a veces como el poder de los dioses para adquirir formas diversas; en otras ocasiones, así lo acabamos de indicar, como potencia mágica creadora que emana de *Brahman*; pero es en las *Upanishads* más recientes donde el concepto adquiere mayor protagonismo: *mâyâ* comienza a

mismo modo por Pilar López de Santa María; en la segunda se usará la versión en sánscrito *mâyâ* tal como es habitualmente usada por los especialistas del pensamiento hindú.

¹³ Schopenhauer recurre a varios ejemplos dentro de la filosofía y la literatura, que muestran esta idea que plantea a la vida como una constante confusión entre el sueño y la vigilia. Así por ejemplo reseña: “Platón dice a menudo que los hombres viven en un sueño y solo el filósofo se esfuerza por despertar. Píndaro dice (II η, 135): *οκιαας οναρ ανθρωπος (umbrae somnium homo)* [El hombre solo es el sueño de una sombra], y Sófocles afirma: *Ορω γαρ ημας ουδεν οντα αλλο πλην Ερδωλ, οσοιπερ ζωμεν, η κουφην σκιαν. (Ajax, 125) (Nos enim, quicumque vivimus, nihil aliud esse comperio, quam simulacra et levem umbram)* [Pues veo que nosotros, los vivientes, no somos más/que espejismos y una sombra efímera] Junto a él se encuentra con la mayor dignidad Shakespeare *We are such stuff. As dreams are made of, and our little life Is rounded with a sleep* [Somos la misma materia de la que están hechos los sueños, y nuestra corta vida está rodeada por el sueño]. Finalmente, Calderón estuvo tan penetrado por esta idea, que intentó expresarla en un drama en cierta medida metafísico, *La vida es sueño*.” (MVR I, §5, p. 65-66; en alemán, p. 20).

concebirse como ilusión cognoscitiva del individuo, es asimilada a la ignorancia (*avidyâ*) y comparada con el sueño (Lapuerta, 1997, pp. 98-99).

Este espejismo no le permite al hombre conocer el mundo y mucho menos dar cuenta de la esencia de la voluntad. Francisco Lapuerta reseña la cercanía e importancia que tiene el elemento del velo en el desarrollo de la filosofía de nuestro pensador:

La identificación entre la vida y el sueño, idea revalorizada en el romanticismo y puesta en circulación un tiempo antes, desde los inicios del barroco, está muy presente como metáfora en la filosofía del *Shankara*, incluso juega un importante papel en la doctrina upanisádica de los “cuatro estados de conciencia”, asumida por *Shankara*. Son innumerables las alusiones de Schopenhauer a la confusión entre la vigilia y el sueño, pero todas ellas nos acercan su concepción de la *mâyâ*, como red o velo de la ignorancia ocasionada por el conocimiento fenoménico, a la “creación de ilusiones”, como lo entiende el Vedanta (Lapuerta, 1997, p. 102).

En este sentido, la idea de un despertar se hace presente y en esta primera parte; Schopenhauer señala que la filosofía juega un papel importante en la limitada comprensión del mundo y que, si bien no permitirá la liberación última, sí será la que facilita volver el mundo abstracto a través de los conceptos¹⁴. Este no es un camino fácil. Despertar implica, por un lado, arrancar el velo del engaño de nuestros ojos y, por otro, exponernos a la realidad del sufrimiento. Tal como lo diría Nietzsche, “El amor a la verdad es algo terrible y violento” (Sch. E. p, 165) y se debe resaltar que, si bien Schopenhauer hace un constante llamado a despertar, nunca se ha dicho que este acto

¹⁴ Schopenhauer advierte el peligro que representan aquellos teóricos y científicos que pretenden reducir el mundo a conceptos y teorías. Así, en relación directa a la filosofía estoica y a la ética kantiana, rígidas como «muñeco de madera», nuestro autor señala: “El teórico, traduce la vida en conceptos, ellos trasladan el concepto a la vida-, son los más felices, no obstante falta mucho para que se logre la perfección en este aspecto y la razón utilizada correctamente pueda realmente liberarnos de todos los vicios y los sufrimientos de la vida, y conducirnos a la felicidad. Antes bien, hay una completa contradicción en querer vivir sin sufrir, contradicción que está también presente en la frecuente expresión «vida bienaventurada»” (MVR I, §16, p. 142; en alemán, p. 108). Así, llegando casi al final del primer libro, nuestro autor concluye su análisis del mundo como representación a partir del principio de razón, poniendo en evidencia que si bien, tanto la ciencia como algunas ramas de la filosofía práctica se han empeñado en conocer el mundo describiéndolo para intentar dominarlo y brindar al hombre algo de seguridad y felicidad (nota a pie amarillo); es prácticamente imposible vivir en un mundo y una vida terrena sin estar absoluta y completamente determinados por el sufrimiento: “[...] no sabe él mismo a dónde ir con su sabiduría, cuya perfecta tranquilidad, satisfacción y felicidad contradicen directamente la esencia del hombre y no nos permiten ninguna representación intuitiva” (MVR I, §16, p. 143; en alemán, p. 109). Tal parece que el pedante lleva un largo tiempo intentado controlar el mundo por medio de máximas y postulados, creyendo poder reducir su sufrimiento y alcanzar la tan anhelada felicidad.

sea sencillo o que esté exento de dolor y sacrificio. Más aún, todo verdadero camino a la sabiduría siempre se realiza en medio del dolor. Pues, como hemos visto “el velo de *Maya*” que nubla nuestra razón, nos lleva a construir nociones de realidad basadas en apariencias que a fin de cuentas nos abandonan a nuestra suerte, y nos vemos expuestos irremediabilmente al desengaño y al sufrimiento. Vivimos en medio de esas apariencias y deseamos inútilmente salvarnos a partir de esas apariencias.

En el segundo libro de su obra fundamental *El mundo como voluntad, primera consideración: La objetivación de la voluntad*, como se puede intuir, Schopenhauer busca dejar claro cómo es que la voluntad influye en el mundo de apariencias que habitamos y las asumimos como ciertas, y sobre todo, señala también cómo es que toda forma de conocimiento que busca el hombre está mediada y determinada por el cuerpo que habita sometido a estímulos y motivos de la voluntad¹⁵:

Él mismo tiene sus raíces en aquel mundo, se encuentra en él como individuo; es decir, su conocimiento, que es el soporte que condiciona todo el mundo como representación, está mediado por un cuerpo cuyas afecciones, según se mostró, constituyen para el entendimiento el punto de partida de la intuición de aquel mundo (MVR I, §18, p. 151; en alemán, p. 119).

Así, el otro hemisferio del mundo, aquel de la voluntad, entra en escena con un papel determinante para la existencia del hombre; sin embargo, “nos asemejamos a aquel que diera vueltas alrededor de un castillo buscando en vano la entrada y mientras tanto dibujará las fachadas” (MVR I, §17, p. 151; en alemán, p. 118), pues está claro que desde el lado de la representación y cubiertos además por el velo del engaño no podremos acceder a la esencia íntima de las cosas, pues en un primer momento estamos gobernados por la representación. Schopenhauer señala que los deseos y decisiones referentes a la vida, a necesidades y proyecciones, son simples reflexiones de la razón

¹⁵ En este punto, Schopenhauer busca dejar claro que el hombre y sobre todo las acciones de su cuerpo son a la vez manifestaciones de la voluntad: “El acto de la voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados distintos conocidos objetivamente y vinculados por el nexo de la causalidad, no se hallan en relación de causa y efecto, sino que son una y la misma cosa solo que dada de dos formas totalmente diferentes: de un lado de forma inmediata y, de otro, en la intuición para el entendimiento. La acción del cuerpo no es más que el acto de la voluntad objetivado, es decir introducido en la intuición [...] todo el cuerpo no es sino la voluntad objetivada, es decir, convertida en representación” (MVR I, §18, p.152; en alemán, p. 120).

acerca de lo que se cree que se conoce y se desea; no obstante, distan de ser actos de la voluntad propiamente dichos. Queda claro entonces que “el principio de razón en todas sus formas es una mera forma del conocimiento, así que su validez solo se extiende a la representación, al fenómeno, la visibilidad de la voluntad, y no a esta misma que se hace visible” (MVR I, §20, p. 159; en alemán, p. 127); por lo tanto, debemos reconocer que este principio de razón, defendido y empuñado por las ciencias, está también nublado por el velo de *Maya*. Es evidente ahora por qué todas las expectativas y verdades que se crean en torno a este principio son las responsables del sufrimiento posterior, pues todo este “robusto” castillo teórico de felicidad y seguridad, en el que además nos creemos libres, está realmente construido sobre la base de una ilusión, pues “la insatisfacción con nosotros mismos, que es la consecuencia inevitable del desconocimiento de la propia individualidad, de la falsa presunción y de la temeridad que de ella nace” (MVR. I. §55, p. 364; en alemán, p. 362) es realmente el mayor de nuestros sufrimientos.

Hacia el final del segundo libro, Schopenhauer deja clara la razón de este sufrimiento. Luego de ayudarnos a entender que como sujetos individuales (sometidos al principio de individuación) no somos más que una de las tantas objetivaciones posibles de la voluntad, nuestro autor reitera que voluntad y representación son las dos caras de una misma moneda y que si tuviéramos la capacidad e iluminación que se requiere para comprender y asumir las consecuencias de esta verdad, podríamos notar que tanto los fines como los motivos sobre los que articulamos nuestra vida no son más que una de las tantas formas en las que se manifiesta la fuerza de la voluntad, ajena al principio de razón. En este punto, comprendemos que las razones del individuo no son las razones de la voluntad y, más aún, que ésta no necesita razones.

Por eso todo hombre tiene constantemente fines y motivos conforme a los cuales dirige su conducta, y es siempre capaz de dar cuenta de sus acciones individuales: pero si se le preguntara por qué quiere en general, o por qué en general quiere existir, no tendría ninguna respuesta sino que, antes bien, la pregunta le parecería absurda: y precisamente en eso se expresaría la conciencia de que él mismo no es nada más que voluntad [...] De hecho, la ausencia de fines y límites pertenece al ser de la voluntad en sí, que es una aspiración infinita. [...] De ahí que la aspiración de la materia solo pueda ser frenada, pero nunca cumplida o satisfecha. Y lo mismo

ocurre con toda aspiración de cualquier fenómeno de la voluntad. Cada fin conseguido es el comienzo de una nueva carrera, y así hasta el infinito (MVR I, §29, pp. 218-219; en alemán, p. 196).

Además, debemos reconocer que sufrimos del mismo modo que todos los demás seres de la naturaleza, en cuanto somos objetivaciones de la misma voluntad, y que, por tanto, no poseemos primacía alguna; claro está, que esto es también fuente de un nuevo sufrimiento aparente. Ahora bien, nuestro sufrimiento se incrementa, cuando queremos tener el control sobre el mundo de la representación y sobre la vida misma. El deseo será la razón última del sufrimiento pues como Schopenhauer nos ilustra vivimos condenados a una aspiración infinita y engañosa.

Lo mismo se muestra, por último, en los esfuerzos y deseos humanos, cuyo cumplimiento simula ser siempre el fin último del querer; pero en cuando se han conseguido dejan de parecer lo mismo, por lo que se olvidan pronto, se vuelven caducos y en realidad siempre se dejan de lado como ilusiones esfumadas, aunque no de forma declarada; se es lo bastante feliz cuando todavía queda algo que desear y que aspirar, a fin de que se mantenga el juego del perpetuo tránsito desde el deseo a la satisfacción y de esta al nuevo deseo – tránsito que se llama felicidad cuando su curso es rápido, y sufrimiento cuando es lento-, y no se caiga en aquella parálisis que se muestra en la forma del terrible y mortecino aburrimiento, de un fatigado anhelo sin objeto determinado, de un mortal *languor*. [...] cada acto particular tiene un fin; el querer total, ninguno (MVR I, §29, p. 219; en alemán, p. 196).

A partir de esta cita podemos ver que los conceptos mencionados por Buda en el *Sermón de Benarés* como anhelo y (*tanha*) y dolor (*dukkha*) aparecen aquí como elementos fundamentales del desarrollo y comprensión del pensamiento único de Schopenhauer, sobre todo cuando se dispone a examinar la vida humana¹⁶. Nos queda claro entonces

¹⁶ Schopenhauer no pierde oportunidad para reiterar el carácter pesimista de su exposición acerca del carácter de la vida humana: “Tampoco aquí la vida se presenta en modo alguno como un regalo que disfrutar sino como una tarea, un trabajo que hay que cumplir; y en conformidad con ello vemos, en lo grande y en lo pequeño, miseria generalizada, fatiga sin tregua, apremio constante, lucha sin termino, actividad forzada con la máxima fatiga de todas las capacidades corporales y espirituales [...] A partir del carácter originario e incondicionado de la voluntad se entiende que el hombre ame sobre todas las cosas una existencia llena de necesidad, penalidades, dolor, miedo y luego también llena de aburrimiento, que, considerada y evaluada objetivamente, tendría que aborrecer; como también que tema sobre todas las cosas el fin de esa vida, que sin embargo es lo único cierto para él. Conforme a esto, con frecuencia vemos individuos que son la imagen misma de la desolación, desfigurados y doblados por la edad, la carencia y la enfermedad, implorar desde el fondo de su corazón nuestra ayuda para prolongar una

que “la vida es un negocio cuyo rendimiento no cubre ni con mucho los costes” (MVR II, cap. 28, p. 399; en alemán, p. 403) y que en realidad a los hombres “No les seduce la vida sino que la necesidad les apremia” (MVR II, cap. 28, p. 405; en alemán, p. 410).

Siguiendo con la revisión de los puntos de encuentro entre la doctrina oriental y el pensamiento de nuestro autor, encontramos también que en el tercer libro, llamado *El mundo como representación, segunda consideración. La representación independientemente del principio de razón: la idea platónica: el objeto del arte*, Schopenhauer vuelve sobre el mundo de la representación para mostrarnos que, si bien en el libro primero quedó claro que el mundo de la representación está regido por el principio de razón que opera nublado por el velo de *Maya*, ahora en el tercero el hombre busca liberar a la representación de este principio para así, de manera momentánea, apreciar la esencia (idea) del mundo que le rodea. Esta apreciación se alcanza por medio de la obra de arte.

El tránsito posible pero excepcional desde el conocimiento común de las cosas individuales al conocimiento de las ideas se produce repentinamente, cuando el conocimiento se desprende de la servidumbre de la voluntad y el sujeto deja así de ser un mero individuo y se convierte en un puro y desinteresado sujeto de conocimiento, el cual no se ocupa ya de las relaciones conforme al principio de razón, sino que descansa en la fija contemplación del objeto que se ofrece, fuera de su conexión con cualquier otro, quedando absorbido por ella (MVR I, §34, p. 232; en alemán, p. 210).

Este sujeto de conocimiento se eleva ahora “por la fuerza del espíritu, abandona la forma habitual de considerar las cosas, dejando de ocuparse únicamente de sus relaciones recíprocas” (MVR I, §34, p. 232; en alemán, p. 210) y consigue, por un momento, superar los límites del principio de razón y apreciar al mundo como voluntad, lejos de la insatisfacción y el sufrimiento. El sujeto se pierde en el instante de liberación artística y “llena toda su conciencia con la tranquila contemplación del objeto natural que en ese momento se presenta, sea un paisaje, un árbol, una roca, un edificio o cualquier otra cosa [...] no es ya un individuo, pues el individuo se ha perdido en ella: es un *puro*,

existencia cuyo término tendría que parecer deseable, siempre y cuando lo determinante fuera aquí un juicio objetivo” (MVR II, cap. 28, p.402-404; en alemán, p. 407- 409).

involuntario, exento de dolor e intemporal *sujeto de conocimiento*” (MVR I, §34, p. 233; en alemán, p. 211).

Para Schopenhauer, el genio es el único que aunque inmerso en el mundo de la representación logra distinguir, por elevaciones involuntarias y momentáneas, la voluntad de la idea y ésta de su fenómeno¹⁷. El arte es el único conocimiento que nos permite, a unos más que a otros¹⁸, poder captar lo que está más allá de los fenómenos y nos libera, en instantes de plenitud, de la carga que es la propia vida.

Es el arte la obra del genio. El arte reproduce las ideas eternas captadas en la pura contemplación, lo esencial y permanente de todos los fenómenos del mundo; y según sea la materia en la que las reproduce, será plástica, poesía o música. Su único origen es el conocimiento de las ideas; su único fin, la comunicación de ese conocimiento [...] De ahí que podamos calificar el arte como la forma de considerar las cosas independientemente del principio de razón, en oposición a la consideración que sigue directamente ese principio, y que constituye la vía de la experiencia y la ciencia (MVR I, §36, p. 239; en alemán, p. 218).

Por encima de la experiencia estética que el “vulgar hijo de la tierra”¹⁹ experimenta en algún momento de su vida, es el artista el verdadero genio capaz de comportarse de

¹⁷ Frente al fenómeno de la elevación y contemplación de las ideas Schopenhauer señala: “Solamente en la medida en que, según se ha descrito, un individuo cognoscente se convierte en sujeto puro del conocer y el objeto considerado se eleva a idea, aparece puro y en su totalidad el *mundo como representación* y se produce la completa objetivación de la voluntad, ya que solo la idea es su *objetividad adecuada*[...] Pues prescindiendo de aquel *mundo como representación*, no queda nada más que el *mundo como voluntad*. La voluntad es el en sí de la idea que la objetiva perfectamente; es también el en sí de la cosa individual y del individuo que la conoce, los cuales la objetivan imperfectamente” (MVR I, §34, p. 234; en alemán, p. 212).

¹⁸ Schopenhauer deja claro que todos los hombres poseen la capacidad de conocer independientemente del principio de razón, aunque exista la diferencia clara entre el hombre vulgar y el genio. Así lo señala: “No obstante, esa capacidad ha de habitar en menor y diverso grado en todos los hombres; porque si no, serían tan incapaces de disfrutar las obras de arte como de producirlas y en general no tendrían sensibilidad alguna para lo bello y lo sublime, ni esas palabras podrían tener siquiera sentido para ellos. Por ello, a no ser que haya quienes sean totalmente incapaces de todo placer estético, hemos de suponer en todos los hombres aquella capacidad de conocer en las cosas sus ideas y, con ello, de extrañarse momentáneamente de su personalidad. El genio los aventaja solamente en el grado muy superior y la duración sostenida de aquella forma de conocimiento” (MVR I, §37, p. 249; en alemán, p. 230).

¹⁹ A partir de lo expuesto se comprende que “el vulgar hijo de la tierra” no es más que aquel ser humano que a pesar de ser el grado más alto de la objetivación de la voluntad aún se encuentra por debajo del genio y del santo. En reiteradas ocasiones, Schopenhauer se refiere a este hombre que pareciera no querer salir de la caverna, despertar y ver más allá de lo que sus limitaciones le permiten, pues: “Mientras que para el hombre vulgar su facultad cognoscitiva es la linterna que alumbra su camino, para el genial la suya

forma puramente intuitiva. Puede fácilmente “perdersse en la intuición y sustraer el conocimiento [...] así se explica la vivacidad, rayana en la inquietud, de los individuos geniales” (MVR I, §36, p. 240; en alemán, p. 219). En ocasiones, estos genios se presentan fantasiosos, solitarios²⁰ y fuera de su tiempo. En una clara alusión a la caverna platónica Schopenhauer señala:

Con frecuencia se ha observado que la genialidad y la locura tienen una cara en la que se limitan mutuamente y hasta se transforman una en otra, e incluso se ha llamado a la inspiración poética una clase de locura: *amabilis insania* [...] Aquellos que fuera de la caverna han contemplado la verdadera luz del sol y las cosas realmente existentes (las ideas), ya no pueden volver a ver en la caverna porque sus ojos se han desacostumbrado a la oscuridad, ya no conocen bien las sombras de allá abajo y, en consecuencia, sus equivocaciones son objeto de las burlas de los demás, que nunca ascendieron de esa caverna y esas sombras (MVR I, §36, p. 245; en alemán, p. 224).

El genio del artista descubre que hay un tipo de liberación del sufrimiento a través del arte; sin embargo, hay que tener presente también que ésta es tan solo una salida pasajera, pues todavía depende del mundo como representación, aunque sea con independencia del principio de razón. En sus momentos de lucidez el genio logra despojarse del velo de *Maya* y capta la esencia del mundo tal como es. Desafortunadamente, sabe que siempre debe volver al mundo de la representación en donde la vulgaridad y la necesidad agravaran su locura y angustia. El artista ya no logra vivir dentro de la caverna y la venda en sus ojos le resulta incómoda para aquél que por un breve momento ha conseguido ver la luz del sol. Ahora conoce las ventajas de estar despierto y, por esa razón, quiere encontrar un despertar duradero.

es el sol que le hace patente el mundo. (MVR I, §36, p. 242; en alemán, p. 221). Y en alusión a lo vulgar, señala que “el sello de lo cotidiano, la expresión de vulgaridad que se halla impresa en la mayoría de los rostros, consiste propiamente en que en ellos se hace visible la estricta subordinación de su conocer a su querer, la firme cadena que une ambos y la consiguiente imposibilidad de captar las cosas de otro modo que en relación con la voluntad y sus fines” (MVR II, cap. 31, p.427; en alemán, p. 435).

²⁰ Además de impetuoso y excesivamente sensible, Schopenhauer caracteriza al genio como un ser solitario: “A eso se añade que el genio vive esencialmente solo. Es demasiado raro como para que pueda encontrar a un semejante, y demasiado distinto de los demás como para que pueda estar en su compañía. Lo predominante en ellos es el querer, en él, el conocer. Por eso las alegrías de ellos no son las de él, ni las de él son las de ellos. [...] ellos estarán tan a disgusto con él y su abrumadora superioridad como él con ellos” (MVR II, cap. 31, p. 437; en alemán, p. 446).

Quien, conforme a lo dicho, se ha absorbido y perdido en la intuición de la naturaleza hasta el punto de no existir ya más que como puro sujeto cognoscente, se percata inmediatamente de que él es en cuanto tal condición, el soporte del mundo y de toda existencia objetiva, ya que esta se presenta a partir de entonces como dependiente de la suya. Así pues, él implica a la naturaleza en sí mismo de modo que la siente como un accidente de su ser [...] le conmoverá la conciencia de lo que dice el Upanishad del Veda: *Hae omnes creature in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est*. [Yo soy todas esas criaturas en su totalidad, y fuera de mí no hay nada] (MVR I, §34, p. 235; en alemán, p. 213).

Esta revelación le perturba y es por eso que el genio debe buscar la forma de elevarse más allá de los límites de su individuación sometida a las carencias y al sufrimiento. Así entonces, Schopenhauer continúa su exposición en el libro cuarto en dónde finalmente señala la forma de elevarse hacia la iluminación, que es la verdadera fuente de la santidad y de la liberación plena. El libro cuarto, titulado *El mundo como voluntad, segunda consideración: Afirmación y negación de la voluntad de vivir al alcanzar el autoconocimiento*, es presentado como la consideración más seria, en cuanto que “afecta a las acciones del hombre, un objeto que concierne inmediatamente a cada uno, que no puede ser ajeno o indiferente a nadie” (MVR I, §53, p. 327; en alemán, p. 319), pues como en algún momento lo plantea Buda, para poder escapar del ciclo de sufrimiento hay que primero reconocer la naturaleza de éste, que no es otra que la condición de estar ligado a nuestras acciones y a la forma como nos comportamos con el otro.

Schopenhauer advierte la gravedad de sus conclusiones a lo largo del desarrollo de los libros uno al tercero, como quien anuncia que algo fundamental, inevitable y vital está por revelarse sólo al final de un recorrido de conocimiento de sí. Y no es para menos, pues similar a la forma como Buda expone sus cuatro nobles verdades y en ellas nos revela la importancia del noble sendero óctuple; Schopenhauer se esfuerza también por hacernos comprender que solo traspasando el principio de individuación y negándose la voluntad en el hombre, éste puede vivir consigo mismo y con los demás seres vivos en una plena y elevada armonía de todo con todo. En el que es conocido como su apartado ético, Schopenhauer expone sus reflexiones sobre la vida humana y la conducta del hombre con el fin de presentarnos un tratado ético, que más allá de ser prescriptivo,

busca orientarnos hacia el despertar y la liberación de la verdad, que hemos llegado a reconocer: “En esencia toda vida es sufrimiento” (MVR I, §56, p. 368; en alemán, p. 366). Frente al contenido ético presentado por el pensamiento único de Schopenhauer, Lapuerta señala:

La ética de Schopenhauer se atiene a una descripción de las determinaciones de la voluntad humana, pero contiene una serie de inequívocas valoraciones sobre las posibilidades de superarlas. Partiendo de la afirmación de que somos por naturaleza egoístas, puesto que la voluntad individual es en nosotros la “cosa en sí”, la esencia nouménica o lo real, acaba admitiendo la posibilidad de que, aunque somos incapaces de controlarla racionalmente y dirigirla según nuestro intelectual antojo, podemos contrarrestar su poderoso influjo de dos maneras, la ética de la virtud y la mística del ascetismo (1997, p. 210).

Schopenhauer considera que el hombre virtuoso, al igual que el santo, puede llegar a un estado de aquietamiento del sufrimiento y con ello a una ulterior negación total de la voluntad. Este nivel de conciencia (vigilia) se alcanza lejos del principio de razón y una vez se han reconocido verdades vitales, tal como la realidad del *tat twam asi*. Nuestro autor busca comprender la verdadera naturaleza de lo bueno, lo malo y la justicia, para finalmente concentrar su exposición en los fenómenos que enmarcan su noble camino hacia la liberación; el amor desinteresado y la compasión:

Así pues, mientras otros establecieron principios morales que presentaron como preceptos para la virtud y leyes que hay que seguir necesariamente, yo como ya dije, no puedo hacer tal cosa porque no tengo ningún deber ni ley que prescribir a la voluntad eternamente libre; sin embargo, el elemento que en el conjunto de la mi investigación desempeña en cierta medida un papel correspondiente y análogo a ese es la verdad puramente teórica de la que toda mi exposición puede considerarse un desarrollo: que 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 (MVR I, §66, p. 435; en alemán, p. 442).

Como vemos, Schopenhauer no pretende aquí ser prescriptivo, pues sabe muy bien que la virtud no puede ser enseñada, aunque sí mostrada a manera de ejemplo. Esta surge del

conocimiento intuitivo, no del abstracto y, por tanto, no se puede comunicar con palabras, pues el hombre habla más con hechos que con fórmulas. Cobra sentido aquí lo que se advirtió al principio de nuestra presentación del sentido del pensamiento único que anima a la filosofía de Schopenhauer, el maestro no puede recorrer el camino por el discípulo. En esta ocasión, nuestro Maestro Schopenhauer consigue enseñarnos que la auténtica bondad de ánimo, la virtud desinteresada y la pura nobleza proceden de un conocimiento inmediato e intuitivo que “ha de abrirse a cada uno y [...] por lo tanto, no encuentra su adecuada expresión en palabras sino únicamente en hechos, en la conducta, en el curso vital del hombre” (MVR I, §66, p. 431; en alemán, p. 437). Si queremos entonces despertar, debemos sacrificar más de lo que creemos y comprometernos a vivir una vida que ya no será nuestra, asumiendo conductas que no estarán ahora motivadas por el egoísmo, sino por un serio compromiso compasivo que nos obliga a pensar en el otro y a actuar teniendo en cuenta su interés. Este estado de liberación y elevación espiritual, si bien no es directamente equiparable con el *Nirvâna* budista, presenta una gran similitud, sobre todo por lo que representa en la construcción de la soteriología schopenhaueriana:

[A]quel en el que se ha dado la negación de la voluntad de vivir, por muy pobre, falto de alegría y lleno de privaciones que parezca su estado vivo 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* (MVR I, §68, p. 451; en alemán, p. 461).

En la presentación de la ética, la conducta humana y la negación de la voluntad, Schopenhauer se detiene en el análisis de las religiones, identificándolas como fuente de moralidad y responsables de determinar la conducta de buena parte de la humanidad, y aunque esto será tratado más adelante en nuestro estudio es importante ahora resaltar

que, el rescate del ascetismo²¹ y de la mística como fuente de salvación, muestra la importancia que tiene para nuestro autor la asunción de preceptos propios de las grandes religiones²², aunque obviamente de manera crítica, así como el ejemplo de santos y anacoretas que lo hacen reflexionar sobre el amor y el sacrificio. Según Lapuerta, Schopenhauer determina su filosofía ética a partir de los encuentros y alejamientos entre el cristianismo y el Budismo:

Schopenhauer encontraba en el Budismo una doctrina parangonable al cristianismo por su pesimismo de base, que alienta la necesidad de liberación en el hombre [...] en los preliminares de su ética Schopenhauer coincide abiertamente con la filosofía Budista. Esto se refleja sobre todo en su concepción de sufrimiento de la existencia en sentido global, así como en la estrecha relación que establece entre el dolor y el deseo. Es decir, en las dos primeras Nobles Verdades, la de la constatación del sufrimiento y la de su origen. [...] El ejemplo de Gautama, príncipe convertido en monje mendicante, le será muy útil a Schopenhauer para ilustrar su idea de la compasión simpatética y la propuesta liberadora que le acompaña (Lapuerta, 1997, pp. 248-254).

Son más que evidentes los puntos de encuentro entre Schopenhauer y la doctrina budista, que una distancia crítica frente a ésta. Y más adelante veremos cómo la ética de nuestro autor presenta una postura ante el mundo que puede exhortar al hombre a aceptar el *tat twam asi* de la tradición Oriental como base para una vida virtuosa,

²¹ Para Schopenhauer, el ascetismo representa: “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” (MVR I, §68, p. 454; en alemán, p. 464).

²² Tras analizar numerosos aspectos de las diferentes doctrinas religiosas de Oriente y Occidente, Schopenhauer resalta lo nocivo del optimismo judaico en una comparación con el pesimismo cristiano y budista, en los siguientes términos: “En el judaísmo y el cristianismo todo se reduce a la obediencia o desobediencia al mandato de Dios [...] según es propio de nosotros criaturas suyas [...] A eso se añade, como segunda obligación [...] servir al señor, alabar sus obras y rebosar de agradecimiento. Eso aparece de forma totalmente distinta en el Brahmanismo y el Budismo, ya que en este último toda mejora, conversión y esperanza de salvación de este mundo de sufrimiento, de ese *sansara*, nace del conocimiento de cuatro verdades fundamentales: 1) *dolor*, 2) *doloris ortus*, 3) *doloris interitus*, 4) *octopartita via ad doloris sedationem* [...] Verdaderamente, no es el judaísmo con su «Y Dios vio que todo era muy bueno», sino el Brahmanismo y el Budismo los que resultan afines al cristianismo en su espíritu y su tendencia ética. Mas lo esencial de una religión es el espíritu y la tendencia ética, no los mitos de los que se reviste” (MVR II, cap. 48, p. 680; en alemán, p. 716). Previamente también había mencionado que “el núcleo íntimo y el espíritu del cristianismo es el mismo que el del Brahmanismo y el Budismo: todos ellos enseñan la grave culpabilidad del género humano en virtud de su existencia misma” (MVR II, cap. 48, p. 660; en alemán, p. 693).

indicándole *eventualiter* una posible liberación del dolor. “Salir de la infancia”, “despertar” es ahora posible gracias a la guía de un “severo maestro”:

Entonces vemos que el hombre, tras haber sido llevado al borde de la desesperación pasando por todos los grados crecientes de 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 (MVR I, §68, p. 455; en alemán, p. 464).

Tal como lo dice Schopenhauer, su ética tiene fundamento, propósito y fin: “Primero demuestra teóricamente el fundamento metafísico de la justicia y la caridad y, luego, indica el objetivo al que éstas han de conducir finalmente si se logran por completo” (PP. II. §163, p. 329; en alemán 334), y dado que previamente ya ha establecido que la vida es esencialmente sufrimiento, señala finalmente la negación de la voluntad como el camino para salvarse de él. Su pensamiento único se ve completo y magistralmente elevado en su filosofía moral. Cada uno de los libros de su obra fundamental, son entonces la verdadera antesala a una filosofía que se puede pensar como esencialmente ética. Frente a esta intuición, Pilar López de Santamaría en su introducción a *Los dos problemas fundamentales de la ética*, se refiere a su filosofía en los siguientes términos:

Cuando una filosofía sostiene –como es el caso de la de Schopenhauer– que la única realidad originaria y en sí es la voluntad, que no hay nada más que ella y sus objetivaciones, y que toda existencia e inexistencia se traduce en términos de querer: entonces, esa filosofía está siendo ética desde el momento en que pronuncia su primera palabra. La ética no es en ella un capítulo obligado del sistema, sino el sistema mismo (2009. p. IX).

Pero no podemos olvidar también que Schopenhauer emprende una fuerte cruzada contra las éticas prescriptivas y, particularmente, contra la idea de una razón práctica en sentido kantiano, profesada como un credo por todos los filósofos de su época e incluso de la nuestra. En referencia a este enfrentamiento, López señala:

Racionalismo, apriorismo, rigorismo y falta de contenido real son en suma, los defectos de los que, a juicio de Schopenhauer, adolece la fundamentación kantiana

de la ética. Todo converge sin embargo, en un punto central: el rechazo de una razón práctica que dictamina de forma absoluta lo que debe ser al margen de lo que efectivamente acaece, y que flota en el aire sin base empírica de algún tipo (2009. p. XXXII).

Por esta razón, nosotros escudriñamos con cuidado la estructura de su pensamiento único, señalando la sugerente analogía con el sentido de las cuatro nobles verdades, que encontramos en el *Sermón de Benarés* del Iluminado Siddhartha. Igualmente, indicamos con ello la importancia de los preceptos orientales en la configuración de este pensamiento único, para que ahora entonces, podamos recorrer el camino hacia el reconocimiento minucioso de la ética de Schopenhauer, su postura frente a las éticas de corte prescriptivo, y la posibilidad de que su pensamiento sea la puerta de entrada hacia un despertar sobre las bases del reconocimiento de la compasión como único móvil auténticamente moral y origen de la caridad y la justicia. Estos serán los elementos esenciales de la verdadera y única máxima fundamentación de la que para Schopenhauer es una auténtica postura ética a saber: «*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva*» [No ofendas a nadie; antes bien, ayuda a todos cuanto puedas]

CAPÍTULO 2

LOS HOMBRES NO SON COMO DEBERÍAN SER

Si bien, sólo hacia el libro cuarto de su obra fundamental, *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer resuelve la tensión frente a la condición del hombre cuya “vida es en esencia sufrimiento” (MVR I, §56, p. 368; en alemán, p. 366), podemos, no obstante, encontrar a lo largo de toda su obra, los elementos necesarios de su pensamiento único, que sólo al final se presenta como un claro proyecto ético, que no busca prescribir, sino describir las formas en las que la vida humana está determinada por la voluntad y, sobre todo, buscar una posible elevación o liberación del sufrimiento, ya sea de manera momentánea a través del arte o permanente y comprometida a través de la virtud y el ascetismo. Como lo indicamos en el capítulo anterior, su filosofía ética se nutre, en este momento, de toda su reflexión epistemológica, estética y metafísica, así como también de las doctrinas ancestrales de Oriente y, sobre todo, de la obra kantiana. Examinaremos, a continuación, la posición crítica de Schopenhauer frente a la tradición de las éticas prescriptivas, en particular los intentos kantianos de fundamentación de la ética, para posteriormente exponer en qué consiste y cuáles son los elementos que configuran la ética schopenhaueriana, donde se apuesta por la compasión como el único y auténtico móvil moral de la acción humana.

En una mirada retrospectiva, según Schopenhauer, antes de la ética kantiana, las conductas de los hombres estaban determinadas por una moral de naturaleza teológica y especulativa, basada en la existencia y voluntad de un ser todopoderoso y omnisciente. Estas estructuras morales operaban, gracias a las ideas de castigo y la recompensa, condicionando el actuar de los individuos. Fue solo hasta que la influencia del espíritu ilustrado y el avance de las ciencias llevaron a Kant a romper con esta tradición teológica doctrinal, dándose así un cambio significativo en la forma en la que se teoriza sobre las acciones de los hombres. A partir de Kant, la reflexión ética realizada desde la razón se ubica en la base de toda la discusión moral, y su imperativo categórico de la

razón práctica, junto con la noción de deber, pasaron a ser el nuevo paradigma de la sociedad Europea, vigente aún hasta los días de Schopenhauer. Esa será la ética que hay que “desplazar antes de emprender otro camino” (DPF. p. 154). Respecto del aporte de Kant a su época, nuestro autor se refiere en los siguientes términos:

Realmente, ya es hora de que la ética se ponga de una vez seriamente en cuestión. Desde hace más de medio siglo yace el cómodo almohadón que Kant le procuró: en el imperativo categórico de la razón práctica. [...] Era justo y necesario que Kant, como descubridor del asunto, y después de haber descartado con él errores más groseros, se diera por satisfecho con él. Pero tener que ver ahora cómo hasta los asnos se revuelcan sobre el almohadón que él colocó y que desde entonces está cada vez más pisoteado: esto es duro (DPF. p. 155).

Sin embargo, Schopenhauer no termina de aceptar que finalmente se haya fundamentado la ética sobre aquella ley moral y que nunca se haya preguntado si ésta estaba realmente concebida acorde a los requerimientos de la realidad de los individuos condicionados por la voluntad. La crítica a la pedantería moral²³ sirve a Schopenhauer para mostrar un nuevo camino “diametralmente opuesto en los puntos esenciales” (DPF. p. 155), como lo es el suyo. Por esta razón, expresa de manera vehemente su motivación para emprender la reflexión ética:

Por eso reconozco el especial placer con que ahora procedo a arrancarle a la moral el amplio almohadón, y expreso sin disimulo mi intención de mostrar la razón práctica y el imperativo categórico de Kant como supuestos totalmente injustificados, sin fundamento y ficticios, de poner en evidencia que también la ética de Kant carece de un sólido fundamento y de entregar así de nuevo la moral a su antigua completa perplejidad, en la que tiene que permanecer antes de que yo proceda a exponer el verdadero principio moral de la naturaleza humana, basado en nuestra esencia e indudablemente efectivo. Y, dado que este no ofrece un fundamento tan amplio como aquel almohadón, aquellos que estén acostumbrados a una mayor comodidad en el tema no abandonarán su antiguo lugar de reposo hasta haber percibido claramente el profundo vacío del suelo sobre el que se asienta (DPF. pp. 155-156).

²³ Para Schopenhauer, la pedantería refiere al apego a la forma, las maneras, la expresión hasta el punto de ser consideradas la esencia de un asunto. En referencia a la pedantería moral, Schopenhauer señala: “No podemos dejar a Kant totalmente libre del reproche de haber dado ocasión a la pedantería moral, en la medida en que para él la condición de valor moral de una acción consiste en que se produzca a partir de máximas abstractas puramente racionales, sin ninguna inclinación o arrebató momentáneo” (MVR. I, p. 13; en alemán p. 72).

Como vemos, Schopenhauer nos presenta a continuación los argumentos suficientes para cambiar el paradigma ético de la deontología y al tiempo siente gran satisfacción de presentar su programa ético como una verdad que parece evidente y la más acorde con las necesidades del individuo, que en nada se parece al ser angelical pensado por Kant.

2.1 El problema con el almohadón de los ángeles

Para Schopenhauer, el primer error de la ética kantiana yace en la pretensión de establecer leyes para regular una realidad que por definición no puede ser controlada. Intentar actuar guiados por el principio de razón y pretender que el mundo responda a formulas y máximas, no es más que una pretensión absurda, típica del espíritu ilustrado. Si *Maya* es la que rige en el mundo como representación, que es en el que el hombre se desenvuelve y se enfrenta con los otros individuos, ¿cómo puede entonces ser posible una confianza en imperativos, que creen ciegamente en el principio de razón y desconocen la naturaleza misma del obrar humano? Para atender a este asunto, Schopenhauer señala:

En oposición a Kant, digo que el ético, como el filósofo en general, se tiene que contentar con la explicación y elucidación de lo dado, o sea, de lo que realmente existe u ocurre, para llegar a su comprensión; y que con eso tiene suficiente que hacer, mucho más de lo que se ha hecho hasta hoy, al cabo de milenios (DPF. pp. 155-156).

Como ya hemos visto la única ley indudable a la que está sometido todo cuanto existe es la ley de la motivación; ésta es la “única ley demostrable de la voluntad humana, a la que ésta está sometida como tal” (DPF. p. 161). Por lo tanto, la idea de que existan “el deber” y algo así como una “ley moral” más allá de la motivación de la voluntad, y que su existencia sea una necesidad absoluta²⁴, es realmente objetable para Schopenhauer. Frente al concepto de deber se refiere inicialmente:

²⁴ Para Schopenhauer, el único lugar probable para una forma imperativa y absoluta del deber y la obligación es el de la religión: “Así apareció, para la gran edificación del mundo, una teología que estaba

Este concepto junto con sus afines, o sea, el de ley, mandato, obligación y otros por el estilo, tomado en ese sentido incondicional, tiene su origen en la moral teológica; y quedará en la filosofía como un extraño, mientras no aporte una legalización válida procedente de la esencia de la naturaleza humana o de la del mundo objetivo (DPF. p. 162).

Esta noción de deber le resulta problemática a Schopenhauer no solo por el evidente origen teológico, sino porque además, no guarda ningún valor moral. La acción condicionada por el deber, de aquel sujeto que no roba por temor al castigo, no es desde ninguna perspectiva el ideal de una ética, o por lo menos no para la reflexión Schopenhaueriana. Parte de la inconveniencia de esta ética para nuestro autor, reside en que si bien fue Kant el responsable de la separación de lo *a priori* de lo *a posteriori* en el conocimiento humano y en la reflexión epistemológica; en la ética, pareciera que se rehúsa a reconocer la necesidad tanto de una parte *a priori* como de una parte empírica. Frente a esto, Schopenhauer expresa su oposición:

[L]os fundamentos de la moral debe ser puros conceptos *a priori*, es decir, conceptos que no tienen ningún contenido de experiencia externa o interna, así que son puras cáscaras sin núcleo. Considérese cuánto quiere decir esto: tanto la conciencia humana como la totalidad del mundo externo, junto con toda experiencia y hechos, se nos han arrebatado de debajo de los pies. No tenemos nada sobre lo que asentarnos. Pero ¿a qué debemos atenernos? A unos cuantos conceptos totalmente abstractos y aun carentes en absoluto de materia, que igualmente flotan en el aire (DPF. p. 170).

Para Schopenhauer, hablar por ejemplo de seres racionales pero no hablar de hombres, así como hablar de seres pesados fuera de los cuerpos, es realmente una incoherencia que constantemente reprochará a Kant y a su método trascendental, aplicado tanto en asuntos epistémicos como fundamentalmente éticos. Es decir, la ética kantiana asume que “así como conocemos *a priori* las leyes del espacio, del tiempo y de la causalidad,

basada meramente en la moral, que incluso procedía de ella. [...] Pero en la forma la cosa tiene analogía con la sorpresa que nos prepara un artista de la magia natural, al hacernos encontrar una cosa allá donde él la había hecho desaparecer antes prudentemente [...]. El procedimiento de Kant es este: convierte en resultado lo que habría tenido que ser supuesto (la teología), y toma como supuesto lo que habría debido deducirse como resultado (el mandato). Pero, una vez que él hubo así colocado la cosa de cabeza, nadie, ni siquiera él mismo, la reconocía como lo que era, a saber, la vieja y bien conocida moral teológica” (DPF. p. 165-166).

también de la misma manera [...], la pauta moral de nuestro obrar nos es dada antes de toda experiencia y se manifiesta como imperativo categórico, como obligación absoluta” (DPF. p. 172). Para lograr esta obligación absoluta, Kant erige al concepto de deber como el centro de toda su propuesta ética. En una clara muestra de su molestia frente a esta forma de proceder, Schopenhauer entrega la definición Kantiana de deber citándolo directamente: “El deber «es la necesidad de una acción por respeto a la ley»” (DPF. p. 175); para posteriormente presentarla como según él debería revelarse al mundo, “‘sin máscara’: «Deber significa una acción que debe producirse por obediencia a una ley»” (DPF. p. 176).

Sin embargo, como ya se dijo, Schopenhauer cuestiona el concepto de Kant, señalando que si lo que se busca es el cumplimiento de la ley moral por la necesidad que representa, a partir de la noción de deber kantiano “las acciones por puro deber no sólo no se producen en la mayoría de los casos, sino que [...] no se dispone de absolutamente ningún ejemplo seguro del ánimo de obrar por puro deber” (DPF. p. 175); y si no existe forma de comprobar que dichas máximas son aplicables a la realidad objetiva, ¿cuál es entonces el sentido de la pretensión de universalidad y objetividad, si no se puede tener prueba de un caso al que haya aplicado esta ley?

Schopenhauer adjudica el problema de la ética kantiana en parte al hecho de que en ella no existe una clara diferenciación entre el principio y el fundamento de la misma. Esta diferencia resulta esencial para toda reflexión ética, pues de esto depende, según nuestro autor, no solo la claridad de lo que aquí se propone, sino también la posterior aplicabilidad de dicho mandato a las conductas del hombre. Frente a esto Schopenhauer señala:

El principio o máxima suprema de una ética es la expresión más breve y precisa para la forma de obrar que ella prescribe o, en el caso de que no tuviera forma imperativa, la forma de obrar a la que ella reconoce verdadero valor moral. Es, por tanto, su indicación para la virtud en general, expresada con una proposición, o sea el «qué» de la virtud. En cambio, el fundamento de la ética es el «por qué» de la virtud, la razón de aquella obligatoriedad, recomendación o elogio (DPF. p. 176).

A partir de lo anterior, y teniendo claro la importancia de la diferencia entre el «qué» y el «por qué» de la ética, procede Schopenhauer a presentar el que será el principio de su proyecto ético:

Puesto que yo [...] pienso proceder con honradez y no hacer valer el principio de la ética al mismo tiempo como su fundamento, sino antes bien separar ambos con toda claridad, quiero retrotraer aquí aquel «Qué», o sea el principio, la máxima sobre cuyo contenido son unánimes todos los éticos, por muy distintas formas en que lo revistan, a la expresión que considero más sencilla y clara de todas «*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva*» [No ofendas a nadie; antes bien, ayuda a todos cuanto puedas]. Este es realmente el principio que todas las doctrinas morales se afanan por fundamentar (DPF. p. 177).

Esta aclaración resulta importante, ya que tanto la fundamentación de la ética kantiana en el deber y la legalidad con validez universal así como su principio “«Obra solo según la máxima de la que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal para todo ser racional»” (DPF. p. 182), son para Schopenhauer imposibles, pues suponen que el móvil moral surge del propio individuo, sin motivaciones externas ni posteriores comprobaciones, para subordinar así y someter su propia voluntad, todo esto gracias a la supuesta racionalidad de la conducta humana. Sin embargo, este proceder es, para Schopenhauer, a todas luces imposible. Esta situación la expresa con las siguientes palabras:

Aquí da lo mismo qué grado de claridad se le quiera atribuir al proceso de reflexión [...] Pues ninguna modificación impugna aquí la verdad fundamental de que de la nada nada resulta y de que un efecto exige una causa. Como todos los motivos que mueven la voluntad, el móvil moral tiene que anunciarse por sí mismo, por tanto, actuar positivamente y, por consiguiente, ser real: y, puesto que para el hombre solo tiene realidad lo empírico o, si no, lo que se supone que puede existir empíricamente, el móvil moral tiene que ser empírico y anunciarse como tal sin ser invocado, venir a nosotros sin esperar nuestra demanda, presionarnos por sí mismo, y ello con tal fuerza que, al menos en potencia, sea capaz de superar los motivos egoístas opuestos y de enorme fuerza. Pues la moral tiene que ver con el obrar real del hombre y no con apriorísticos castillos de naipes, de cuyos resultados ningún hombre haría caso dentro de la seriedad y los afanes de la vida, y cuyo, efecto frente a la tormenta de las pasiones sería tanto como el de una jeringa frente a un incendio (DPF. pp. 183-184).

Si la moral tiene que ver con el actuar real del hombre, esto es, con los afanes de su vida y con la tormenta de sus pasiones, no es posible entonces que la ética sea “una cáscara sin contenido real”. Esta carencia de realidad y a su vez de posible eficacia, pone en evidencia no solo el gran error de Kant, sino sobre todo el error de juicio de la tradición poskantiana²⁵ que asumió su imperativo categórico como la formulación de una única verdad, esto es, “como un hecho hiperfísico, como un templo délfico” (DPF. p. 187); más aún, como una especie de oráculo, que si bien no da cuentas de lo que sucede o va a suceder, si enuncia lo que *debe* suceder.

La noción de racionalidad que acuña la ética kantiana, además de excluir a los animales²⁶, concibiéndolos como entes sin intuición o entendimiento; da por hecho que todo obrar racional es por definición un actuar moral; sin embargo, como Schopenhauer lo expresa, un obrar racional no implica *per se* necesariamente honradez o caridad, pues toda acción es siempre una acción interesada, es decir, motivada. Aún peor, según nuestro autor, “uno puede obrar de forma sumamente racional, o sea reflexiva, prudente,

²⁵ Según Schopenhauer, desde la muerte de Kant hasta sus días la academia se encargó de asumir la única postura sobre la comprensión de la acción humana, ante cuya irreflexividad nuestro autor comenta: “Hemos de explicar la credulidad verdaderamente pueril con la que los kantianos aceptaron el imperativo categórico y lo trataron en adelante como cosa hecha. Pues, dado que aquí la negación de una afirmación teórica podía ser fácilmente confundida con una infamia moral, así cada uno, aunque no se percataba mucho del imperativo categórico en su propia conciencia, sin embargo prefería no decir nada de ello en voz alta [...] El filosofastro de este tiempo no quiere instruir sino seducir a su lector: cada página da fe de ello. Como héroes de este periodo resplandecen Fichte y Schelling, pero al final también el mismo charlatán grosero y falto de ingenio Hegel, totalmente indigno de ellos y ubicado mucho más abajo que estos hombres de talento. El coro lo formaban profesores de filosofía de todas las clases, que con gesto serio contaban a su público historias sobre lo infinito, sobre lo absoluto y muchas otras cosas de las que no podían saber absolutamente nada” (DPF. pp. 187-188).

²⁶ Para Schopenhauer, la ética kantiana es equiparable a la ética teológica y en referencia al papel de los animales en la reflexión moral, destaca: “Esa moral filosófica que, como antes se explicó, es solo una moral teológica disfrazada, en realidad depende totalmente de la [moral] bíblica. Porque, en efecto, la moral cristiana no tiene en consideración a los animales; y así, también en la moral filosófica estos quedan inmediatamente proscritos, son meras «cosas», simples medios para cualquier fin, acaso para vivisecciones, monterías, corridas de toros y carreras, para fustigarlos hasta morir ante un carro de piedras inamovible, y cosas semejantes. ¡Qué asco de semejante moral de Parias, Chandalas y Mekhas, que no comprende la esencia eterna que existe en todo lo que tiene vida, y que relumbra con insondable significación en todos los ojos que ven el sol! Pero aquella moral solo conoce y considera digna la especie propia, cuya característica, la razón, es para ella la condición bajo la cual un ser puede ser objeto de consideración moral” (DPF. pp. 204-205).

consecuente, sistemática y metódicamente, y sin embargo seguir las máximas más interesadas, injustas y hasta infames” (DPF. p. 191). Fue Kant el responsable de pensar que la virtud surge sólo de la razón pura, y que un hombre racional es al tiempo un hombre virtuoso; pero, por otro lado, hemos conocido con Schopenhauer los peligros de pretender actuar moralmente guiados tan sólo por lo que hemos llamado principio de razón. El fundamento y principio, que en Kant parecen equiparables a partir de la formulación del imperativo categórico, son para nuestro autor el testimonio de un egoísmo soterrado:

La indicación para el hallazgo del verdadero principio moral contenida en la regla suprema kantiana se basa en la callada suposición de que yo solo puedo querer aquello en lo que más provecho tengo. Y puesto que, al fijar una máxima que se ha de seguir universalmente, yo me he de considerar necesariamente, no solo como la parte siempre activa sino también como al *eventualiter* y a veces *pasiva*, así, desde ese punto de vista, mi *egoísmo* decide a favor de la justicia y la caridad [...] En realidad el egoísmo está sentado en la silla del juez y hace inclinar la balanza (DPF. pp. 197-198).

Para Schopenhauer, este egoísmo oculto en el imperativo categórico, que tras su demoledora crítica resulta más bien ser hipotético²⁷, es realmente un reto que debe ser asumido, según nuestro autor, en la verdadera expresión, presentada como la más simple que subyace a toda las reflexiones morales: «*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva*»²⁸, ya que tanto el egoísmo como la maldad buscan oponer sus propias máximas, haciendo cada vez más difícil el obrar moral del hombre. Este hombre bueno tendría entonces que poder hallar una ética con un fundamento claro y seguro que lo ayude a actuar en dirección opuesta a la máxima del egoísmo “*Neminem juva, imo*

²⁷ Para Schopenhauer, el imperativo deja de ser categórico para convertirse en hipotético, en tanto que depende del criterio de este hombre racional: “En su fondo subyace ocultamente la condición de que la ley se ha de establecer para mi obrar, al erigirse en universal, se convierte también en ley para mi sufrir, y, bajo esta condición, yo, como parte *eventualiter* pasiva, no puedo querer la injusticia y el desamor. Pero si suprimo esa condición y, acaso confiando en mis superiores fuerzas espirituales y corporales, me imagino siempre solo como la parte activa y nunca como la pasiva dentro de la máxima de validez universal a elegir, entonces, supuesto que no hay ningún otro fundamento de la moral más que el kantiano, puedo muy bien querer la injusticia y el desamor como máximas universales y reglamentar el mundo de acuerdo a ello” (DPF. p. 199).

²⁸ La expresión «*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva*» es entendida aquí según la traducción de Pilar López de Santamaría como: “No ofendas a nadie; antes bien, ayuda a todos cuanto puedas”.

*omnes, si forte conducit, laede*²⁹”, así como también salvarlo de caer en la lógica de la maldad: “*Imo omnes, quantum potes, laede*”³⁰; sin embargo, encontramos aquí que, para Schopenhauer, la ética kantiana no representa finalmente la mejor opción para determinar la conducta moral del hombre³¹, puesto que no reviste ninguna motivación³² empírica, que impulse a actuar moralmente, y permita de este modo superar el egoísmo.

Si ahora intentamos concebirlo solamente mediante la fantasía, e imaginarnos a un hombre cuyo ánimo estuviese poseído por una obligación absoluta que hablase en un imperativo categórico puro, como por un demonio que pretendiera dirigir continuamente sus acciones en contra de sus inclinaciones y deseos, entonces ahí [sic] no percibiríamos ninguna imagen correcta de la naturaleza humana o de los procesos de nuestro interior: pero si reconoceríamos un sustituto artificial de la moral teológica que es a esta lo que una pata de palo a una viva (DPF. p. 211).

A partir de lo anterior, y habiendo dejado claras sus principales objeciones a la ética kantiana, ahora procede Schopenhauer a exponer detalladamente su proyecto ético, en clara oposición a la fundamentación trascendental kantiana, que representa para nosotros la guía para poder recorrer el camino que nos ayudará a despertar, ya que para nuestro

²⁹ Pilar López de Santamaría traduce esta expresión como: «No ayudes a nadie, antes bien ofende a todos si acaso te resulta provechoso» (DPF. p. 200).

³⁰ Pilar López de Santamaría traduce esta expresión como: «Antes bien, ofende a todos cuanto puedas» (DPF. p. 201).

³¹ Frente al engaño al que se auto-somete Kant, Schopenhauer señala: “Ese disfraz tuvo que ser tanto más artificioso e irreconocible, cuanto que Kant seguramente hasta se engañó a sí mismo y pensó de verdad que podía consolidar, con independencia de toda teología los conceptos de mandato debido y ley, que solo tienen sentido en la moral teológica, al tiempo que fundamentarlos sobre el puro conocimiento *a priori* [...] compararía a Kant, en aquella auto-mistificación, con un hombre que en un baile de máscaras corteja durante toda la noche a una bella enmascarada, con la ilusión de hacer una conquista; hasta que ella, al final, se descubre y se da a conocer como su mujer” (DPF. pp. 211-212).

³² A diferencia de la voluntad schopenhaueriana, la voluntad kantiana tiene como requisito no poseer motivación o interés, al respecto Schopenhauer expresa: “«Una voluntad legisladora universal prescribe acciones por deber, que no se basan en ningún interés». Pero ahora pido que se tenga en cuenta lo que esto quiere decir realmente: de hecho, nada menos que un querer sin motivo, o sea, un efecto sin causa. Interés y motivo son conceptos intercambiables: ¿No significa interés *quod mea interest*, lo que me importa? ¿Y no es eso en general todo lo que incita y mueve mi voluntad? [...] Más de aquí se sigue que toda acción, puesto que tiene que poseer necesariamente un motivo, supone también necesariamente un interés. Pero Kant establece un segundo tipo totalmente nuevo de acciones que tienen lugar sin interés alguno, es decir, sin motivo. ¡Y esas deberían ser las acciones de la justicia y la caridad! Para refutar ese monstruoso supuesto solo se necesitaría reducirlo a su sentido propio” (DPF. pp. 207-208).

autor, la ética tiene un único fin específico, al que tal vez no todos los hombres están dispuestos a aspirar:

Yo señalo a la ética el fin de interpretar, explicar y reducir a su fundamento último la muy diversa conducta de los hombres en el aspecto moral [...] este es el modesto camino que señalo a la ética. Aquel a quien, al no contener ninguna construcción a priori ni legislación absoluta para todos los seres racionales *in abstracto*, no le parezca suficientemente elegante, catedralicio y académico, puede retornar al imperativo categórico, a la divisa de la «dignidad humana»; a las expresiones huecas, las quimeras y las pompas de jabón de las escuelas, a los principios de los que la experiencia se burla a cada paso y de los que, fuera de las aulas, ningún hombre sabe ni ha experimentado nunca nada (DPF. p. 238)

Si las éticas prescriptivas y teológicas no han logrado comprender la verdadera naturaleza del hombre³³ y las eudemónicas dejan de lado el mundo real en el que éste se desenvuelve creyendo que se puede alcanzar la felicidad, la ética que nos propone Schopenhauer es empero un poco más realista y parte de un verdadero conocimiento del hombre y de los retos a los que éste se ve enfrentado a lo largo de su vida. El reconocimiento de los motivos de la voluntad, que determinan la naturaleza egoísta del hombre, va de la mano con la comprensión de una vida llena de sufrimiento, incrementado por la terquedad de satisfacer necesidades irreales. Por esta razón, resulta entonces necesario pensar una ética basada en el amor y la compasión como móviles morales que permitan al hombre sentir el sufrimiento ajeno como propio, obligándolo a actuar superando su egoísmo y siguiendo, de este modo, el principio que según Schopenhauer debe regular la acción de todo hombre: «*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva*».

³³ La conclusión principal de su crítica a la ética kantiana recoge los argumentos expuestos previamente: “Así, también la fundamentación de la ética de Kant, considerada desde hace sesenta años como un sólido fundamento de la misma, se hunde ante nuestros ojos en el profundo y quizá irrellenable abismo de los errores filosóficos, al mostrarse como una suposición insostenible y como un simple disfraz de la moral teológica. [...] En su mayor parte son afirmaciones indemostradas y tomadas del aire, y al mismo tiempo, como la propia fundamentación de Kant, sutilezas artificiales que exigen las distinciones más finas y se basan en los más abstractos conceptos, en combinaciones difíciles, reglas heurísticas y principios que se balancean en la punta de un alfiler, así como en máximas de zancos desde cuya altura no se puede ya divisar la vida real y su barullo” (DPF. p. 228).

2.2 Volver la cabeza a la vida humana

El mensaje de Schopenhauer ha sido sencillo y directo. Desde el inicio de esta reflexión, hemos resaltado su carácter y su pensamiento único, expresado en un lenguaje claro y ante todo honrado. Esto nos ha permitido comprender que nuestro autor no tiene una pretensión mayor que la de guiar e iluminar a la luz de testimonios, con un pensamiento avanzado para su época y para su entorno, a todo aquel que esté dispuesto a sacrificar y dejar de lado la fría y ciega confianza en la razón que, desde la Ilustración, solo ha causado al hombre el desconocimiento y la pérdida de sí mismo. En sus propias palabras, Schopenhauer señala, que su ética no está dirigida a las aulas o a los profesores de filosofía para ganar su beneplácito y hacerse de fama. Por el contrario, no solo su ética, sino todo su pensamiento en general, apunta al hombre común que quiere elevarse por encima de la contingencia dolorosa de su realidad. Así su pensamiento ético:

[T]iene que ser algo que requiera poca reflexión y aún menos abstracción y combinación, y que, independientemente de la formación intelectual, hable a todos incluido el hombre más rudo, se base meramente en la comprensión intuitiva y se imponga inmediatamente a partir de la realidad de las cosas. Mientras la ética no pueda mostrar un fundamento de esa clase, podrá disputar y desfilar en los auditorios: la vida real se burlará de ella. Por eso tengo que dar a los éticos el paradójico consejo de volver primero un poco la cabeza a la vida humana (DPF. p. 229).

Como lo hemos indicado, Schopenhauer supera la duda escéptica frente a la posibilidad de una moral natural³⁴. Aquí se establece que si bien se aspira a una ética basada en motivos legítimamente morales, tanto el orden legal brindado por las instituciones policivas como la búsqueda del honor civil hacen parte de los elementos que determinan la conducta humana, en tanto que el derecho positivo regula aspectos de la vida diaria que podrían escapar a la lógica y los motivos de la voluntad. Así, por ejemplo, la Justicia y la policía deben regular aspectos como la propiedad, que fácilmente podrían caer en

³⁴ Según Schopenhauer, la duda escéptica frente a la moralidad natural no es suficiente para negar una condición natural en el hombre que lo podría llevar al actuar virtuoso, y así lo señala: “Todas las dificultades escépticas son insuficientes para negar la existencia de toda moralidad auténtica, pero no para mitigar nuestras expectativas sobre la disposición moral en el hombre y, por tanto, sobre el fundamento natural de la ética (DPF. p. 236).

los terrenos de la afirmación de la voluntad del sujeto que busca imponerse sobre el otro ocupando su espacio para poder sobrevivir. Se busca entonces que el hombre actúe de manera virtuosa, ya no solo por temor al deber positivo sino porque existe algo más allá que lo impela a actuar pensando en el bienestar del otro, sin recaer necesariamente bajo los preceptos de morales teológicas prescriptivas o puramente formales en el terreno práctico. Así lo señala Schopenhauer:

Estos son, pues, los guardianes de la rectitud publica: y quien haya vivido y tenido los ojos abiertos confesará que solo a ellos hay que agradecer la mayor parte de la honradez en las relaciones humanas [...] Pero exactamente igual de cierto es que hay acciones de caridad desinteresada y de justicia totalmente voluntaria. Prueba de las últimas son, [...] los casos aislados, pero indudables, en los que no solo estaba totalmente excluido el peligro de la persecución legal sino también el ser descubierto y hasta de cualquier sospecha. [...] se podrían demostrar casos en los que sus ejecutores no se adherían a ninguna creencia religiosa (DPF. pp. 233-234).

Si a los hombres se les mostrara la virtud a partir del ejemplo y si desde las escuelas se enseñara que este no es el mejor de los mundos posibles, el individuo entendería muy temprano que el mundo requiere actos de honradez y valor independientemente de la coerción de las autoridades civiles o religiosas. Es decir, si se le dijera a los jóvenes sin rodeos: “El mundo va de mal en peor, los hombres no son como deberían ser; pero no te dejes confundir y sé tú mejor” (DPF. p. 237), probablemente el egoísmo utilitario no sería la base de su vida de adultos y por ende la raíz de todos los problemas que vemos hoy por doquier. Probablemente, “frente aquellas potencias inmorales, el verdadero móvil moral del hombre mostraría abiertamente su eficacia y, [...] se pondría de relieve la increíblemente grande distinción moral de los caracteres, y se la encontraría tan grande como la intelectual de la cabezas” (DPF. p. 237), así entonces, es preciso reconocer que esta ética busca interpretar y explicar el auténtico valor moral de las acciones y por ende de los sujetos protagonistas de un camino hacia la liberación.

Teniendo en cuenta lo anterior, Schopenhauer parte del análisis de los elementos que determinan la conducta de los hombres, para posteriormente explicar cómo es que la conciencia moral puede tener un campo de acción en la vida de un hombre determinado.

Sin lugar a dudas, es el egoísmo el móvil más fuerte, importante y básico para el actuar humano. El hombre comparte con los demás animales, el fuerte impulso que garantiza su subsistencia y lo obliga a vivir en una constante búsqueda de bienestar. Esto debido a que:

Tanto en el hombre como en el animal, ese egoísmo está estrechamente vinculado con su núcleo y esencia más íntimos y hasta es idéntico a ellos. Por eso todas sus acciones se originan por lo regular en el egoísmo [...] El egoísmo es, por su naturaleza, ilimitado: el hombre quiere mantener incondicionalmente su existencia, la quiere incondicionalmente libre de dolor, [...] quiere la mayor suma posible de bienestar y quiere todos los placeres de los que es capaz [...] Todo lo que se contrapone a la tendencia de su egoísmo excita su indignación, ira y odio: intentará aniquilarlo como a su enemigo. En la medida de lo posible quiere disfrutar todo, tener todo, pero puesto que eso es imposible, quiere al menos dominarlo todo: «Todo para mí y nada para los demás», es su lema. El egoísmo es colosal: domina el mundo (DPF. p. 240).

El hombre se cree el centro del mundo y se comporta según esta idea buscando lo mejor para sí, aún cuando esto implique pasar por encima tanto de otras especies, como de otros humanos e incluso de sí mismo. Él es lo único que importa puesto que el mundo es su representación y no es capaz de pensar que exista algo más allá de lo que captan sus sentidos y quiere su voluntad. Él “es el dueño de toda realidad y nada puede ser para él más importante que él mismo” (DPF. p. 240), la vida empieza con su vida y el mundo se acaba con su muerte. Su voluntad de vivir justifica su egoísmo. El contacto diario con los otros lo sobrelleva gracias a una hipócrita cortesía³⁵ que esconde la lucha³⁶ constante en la que está atrapado.

³⁵ Frente a la cortesía Schopenhauer señala: “La cortesía es el disimulo convencional y sistemático del egoísmo en las pequeñeces del trato diario, así como una hipocresía ciertamente reconocida: sin embargo es fomentada y elogiada; porque lo que esconde, el egoísmo, es tan repugnante que no se lo quiere ver, aunque se sepa que existe; al igual que se quieren ocultar los objetos repugnantes al menos con una cortina” (DPF. p. 241).

³⁶ En el párrafo 27 de *El mundo como voluntad y representación*. Tomo I, Schopenhauer expone a la lucha como una característica propia de la voluntad objetivada en sus diversos grados y así lo señala: “Así, por todas partes de la naturaleza vemos disputa, lucha y alternancia en la victoria, y precisamente en ello conoceremos con mayor claridad la esencial escisión de la voluntad respecto de sí misma [...] esa lucha universal se hace visible con la máxima claridad en el mundo animal, que se alimenta del vegetal y en el que a su vez cada animal se convierte en presa y alimento de otro, es decir, la materia en la que se presentaba su idea ha de retirarse para que se presente otra, ya que cada animal no puede conservar su

Al igual que la vida misma, el escenario de la moral se presenta como una batalla constante³⁷ en la que existen dos bandos. Por un lado, se encuentran las virtudes (justicia, caridad) y por otro, los móviles de las acciones humanas³⁸ (egoísmo, malicia, compasión), siendo el egoísmo la potencia más fuerte contra la que se debe combatir. Y dado que según Schopenhauer lo primero que se debe hacer en la guerra es conocer al enemigo, nuestro autor procede a explicar la gradación que existe entre estos móviles de la conducta humana:

Solo en una ética detallada sería oportuno demostrar los vicios especiales que surgen de las dos potencias fundamentales indicadas. Tal ética deduciría del egoísmo, la avaricia, la gula, la lujuria, el interés, a la avaricia, la codicia, la injusticia, la dureza de corazón, el orgullo, la soberbia, etc.; y de la hostilidad, la rivalidad, la envidia, la malevolencia, la maldad, el sadismo, la curiosidad fisgona, la difamación, la insolencia, la petulancia, el odio, la ira, la traición, la perfidia el afán de venganza, la crueldad, etc. La primera es más animal, la segunda, más diabólica. El predominio de una u otra, o bien del móvil moral [...] proporciona la línea rectora en la clasificación ética de los caracteres. No hay ningún hombre que no tenga algo de las tres (DPF. p. 244).

El camino hacia la ética de Schopenhauer parte de un primer reconocimiento de la naturaleza humana. Pues, por dantesco que parezca su recorrido, nuestro autor considera necesario empezar identificando eso que está mal en el hombre (el infierno) para

existencia más que mediante la constante supresión de la ajena; de modo que la voluntad de vivir se consume a sí misma y es su propio alimento en diversas formas” (MVR I, §27, p. 201; en alemán, p. 175). Más adelante en el parágrafo 61 se refiere de manera expresa a la lucha entre los hombres: “En la conciencia elevada al grado supremo, la humana, al igual que el conocimiento, el dolor y la alegría, también el egoísmo tendrá que haber alcanzado el grado máximo y la lucha de los individuos debida a él tendrá que destacarse de la manera más espantosa [...] no solo se muestra cómo cada uno intenta arrebatar al otro lo que quiere tener sino incluso que con frecuencia uno destruye toda la felicidad o la vida del otro para incrementar su propio bienestar de forma insignificante” (MVR I, §61, p. 392; en alemán, p. 393).

³⁷ El concepto de batalla y lucha son para Schopenhauer constantes y vitales para comprender la fundamentación de su ética: “En la batalla inminente, el egoísmo, como fuerza principal de su bando, se enfrentará sobre todo a la virtud de la justicia que, a mi modo de ver es la primera y verdadera virtud cardinal. En cambio, a la virtud de la caridad se le opondrá con más frecuencia la malevolencia o la hostilidad” (DPF. p. 242).

³⁸ Una vez que se establece el verdadero móvil moral, Schopenhauer clasifica los móviles de las acciones humanas así: “Solo hay tres móviles fundamentales de las acciones humanas: y únicamente mediante la excitación de los mismos actúan todos los posibles motivos son: *a.* Egoísmo, que quiere el propio placer (es limitado). *b.* Maldad, que quiere el dolor ajeno (llega hasta la crueldad más manifiesta). *c.* Compasión, que quiere el placer ajeno (llega hasta la nobleza y la magnanimidad)” (DPF. p. 253).

posteriormente empezar a ascender. Así, inicialmente resulta realmente problemático encontrar algo que motive al hombre más allá de estas potencias antimorales que están claramente arraigadas en su ser; sin embargo, Schopenhauer asume el reto y pretende encontrar una solución “a favor de la humanidad a gran escala” (DPF. p. 244), sin tener que recurrir a dioses o a mecanismos de control de otro mundo. “Quizás para la gran masa del pueblo tengan que bastar estímulos de este tipo; pues así se los presentan también las diversas religiones, que son precisamente la metafísica del pueblo” (DPF. p. 245), pero para Schopenhauer esto no es suficiente para un hombre que se quiere liberar de toda determinación fenoménica. Para él, ésta es una tarea filosófica que busca aquí la clave y posible solución a este problema, “independiente de todas las interpretaciones míticas, dogmas religiosos e hipostasis trascendentes y exige verla demostrada en la experiencia interna o externa” (DPF. p. 246).

Este interés por la experiencia lleva a nuestro autor a preguntarse por la posible existencia de acciones de justicia voluntaria y caridad desinteresada que estén lejos de los motivos egoístas del individuo. Aquí descubre que es innegable la experiencia de primera mano o testimonial de estas acciones que, aunque resultan misteriosas para los teóricos y para el hombre vulgar, son en efecto un fenómeno digno de destacar³⁹; por esa razón, Schopenhauer las presenta de la siguiente manera:

Habrán muy pocos que lo duden y que no tengan por propia experiencia la convicción de que a menudo se obra con justicia única y exclusivamente para que no le ocurra injusticias al otro, y que incluso hay gente en la que el principio de respetar al otro su derecho es, por así decirlo, innato [...] Esa es la gente verdaderamente honrada [...] de igual manera, se concederá, que algunos ayudan y dan y ofrecen y renuncian, sin tener en su corazón ninguna otra mira más que la de que se auxilie al otro cuya necesidad ven. [...] Las acciones del tipo mencionado son, pues, las únicas a las que se atribuye verdadero valor moral [...] La ausencia

³⁹ Schopenhauer intenta esclarecer en qué consiste la naturaleza misteriosa de las acciones con verdadero valor moral de la siguiente manera: “Toda buena acción totalmente pura, toda ayuda y verdaderamente desinteresada que, como tal, tiene su motivo exclusivamente en la necesidad del otro, es verdaderamente, si la investigamos hasta su razón última, una acción misteriosa, una mística práctica, en la medida en que nace del mismo conocimiento que constituye la esencia de toda mística verdadera y no es explicable con verdad de ninguna otra forma” (DPF. p. 320). Por esta razón, nuestro autor ha decidido caracterizar a la compasión como «el gran misterio de la ética».

de toda motivación egoísta es, pues, el criterio de una acción de valor moral [...] se añade que dejan una cierta satisfacción con nosotros mismos que se denomina aprobación de la conciencia moral [...], además, como rasgo externo secundario y accidental, provocan la aprobación y el respeto de los testigos imparciales (DPF. pp. 246-247).

Estas acciones de verdadero valor moral son prueba suficiente de que es posible una moralidad más allá del egoísmo y que, sobre todo, la ética puede tener un verdadero referente en el mundo real. A partir de ellas se debe pensar en ese “qué” que motiva al hombre de una forma tan diferente, que hasta sus conductas morales resultan extrañas a sus congéneres. Para intentar dar respuesta a este “qué” Schopenhauer plantea varios axiomas que nos permiten entender cuál es verdadero móvil detrás de las acciones de auténtico valor moral. En primer lugar, señala que “ninguna acción puede ocurrir sin motivo suficiente” (DPF. p. 248); esto quiere decir que no hay actos morales aislados de la voluntad del hombre y que, por lo tanto, si no es el egoísmo el que produce estas acciones de verdadero valor moral, debe existir entonces una motivación diferente suficientemente fuerte para pasar por encima de la naturaleza positiva del hombre que siempre tiende a querer pasar por encima del otro⁴⁰. Posteriormente, nuestro autor señala que “tampoco puede dejar de producirse una acción para la que existe un motivo suficiente para el carácter del agente” (DPF. p. 249); esto quiere decir que el motivo detrás de las acciones es tan fuerte que la ejecución de estas es casi imposible de eludir. Por esta razón, aquel motivo detrás de la acción moral no solamente es muy fuerte sino que responde en cierta medida a una necesidad del agente. En tercer lugar, señala también que “lo que mueve la voluntad es únicamente el placer y el dolor en general [...] placer y dolor significan «acorde con la voluntad u opuesto a ella»” (DPF. p. 249). Todo motivo tiene pues una relación con el placer y el dolor y es la voluntad la que nos

⁴⁰ Es importante aquí no perder de vista que para Schopenhauer la ética es negativa, pues actúa sobre lo que está dado, lo positivo y así lo señala: “El dolor, el sufrimiento –al que pertenece toda carencia, privación, necesidad y hasta deseo, es lo positivo, lo inmediatamente sentido. En cambio, la naturaleza de la satisfacción, del placer de la felicidad, consiste solamente en que una privación es suprimida y un dolor acallado. Estos actúan, pues, negativamente. [...] Así que lo positivo, lo que se manifiesta por sí mismo, es el dolor: la satisfacción y los placeres son lo negativo, la mera supresión del primero” (DPF. pp. 253-254).

hace actuar de acuerdo a sus diversos modos de objetivarse. En cuanto a los actos morales, el receptor del placer o sujeto del dolor es otro sujeto diferente al agente de la acción, por lo que en cuarto lugar señala que “toda acción se refiere a un ser receptivo al placer y dolor como su fin último” (DPF. p. 249). En quinto lugar, anota también que “ese ser es, bien el agente mismo, o bien otro que entonces está interesado pasivamente en la acción, en tanto que ésta se produce en perjuicio o en utilidad y beneficio suyos” (DPF. p. 249). Dado que ya vimos que el beneficio de estas acciones morales recae por fuera de la individualidad del sujeto agente, podemos entender cómo el sexto axioma no debería representar a estas acciones que estamos describiendo por obvias razones, pues este plantea que “toda acción cuyo fin último sea el placer y dolor del agente mismo es egoísta” (DPF. p. 249).

A partir de lo anterior, queda claro entonces que “egoísmo y valor moral” son conceptos que en la práctica se autoexcluyen absolutamente, puesto que: “Si una acción tiene como motivo un fin egoísta, no puede tener ningún valor moral: si una acción ha de tener valor moral, ningún fin egoísta inmediato o mediato, próximo o remoto, puede ser motivo” (DPF. p. 249); esto quiere decir que el sentido y valor de las acciones morales radica única y exclusivamente en su relación con los otros y en la manera en la que se ha logrado disminuir el sufrimiento o aumentar el placer de otra persona. Únicamente en la medida en que una acción afecta al otro, puede calificarse como moral o se puede reprochar como injusta, malvada o egoísta.

El sello del valor moral [...] se base exclusivamente en que la acción se produzca u omita en utilidad y beneficio de otro [...] Si mi acción debe producirse únicamente en razón del otro, entonces su placer y dolor tienen que ser inmediatamente mi motivo: igual que en todas las demás acciones lo son los míos. (DPF. p. 250).

Solo convirtiendo al otro en el fin último de mi voluntad, puedo empezar a actuar para llevar a cabo acciones de verdadero valor moral. Obviamente, esto supone que el agente compadezca el dolor del otro y sienta sus desgracias como propias. Esto requiere del

hombre una capacidad para superar su individuación⁴¹ y una identificación con el otro. Estas acciones demandan una esencial forma de compasión.

Es el fenómeno cotidiano de la compasión, es decir, de la participación totalmente inmediata e independiente de toda otra consideración, ante todo, en el sufrimiento de otro y, a través de ello, en la obstaculización o supresión de ese sufrimiento, en la que en último término consiste toda satisfacción y todo bienestar y felicidad. Esta compasión es la única base real de toda justicia libre y de toda caridad auténtica. Solo en la medida en que ha surgido de ella tiene una acción valor moral (DPF. p. 251).

Como ya se ha dicho, este es un proceso atípico, asombroso y misterioso. Para Schopenhauer, éste es “el gran misterio de la ética” (DPF. p. 252), pues lleva al hombre a superar lo que lo separa del otro y, por un instante, a ser uno con el que sufre, olvidando su propio sufrimiento. A partir de este reconocimiento de las manifestaciones misteriosas en las conductas de los hombres con auténtico valor moral, Schopenhauer retoma el principio supremo de la ética «*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva*», y procede a demostrar cómo es que ésta máxima envuelve los dos principios básicos de su reflexión ética, a saber, la justicia y la caridad.

Una vez que el individuo tiene por fin último y motivación absoluta el sufrimiento del otro, pueden presentarse dos escenarios. Así, en un primer momento este sujeto se contiene de causar sufrimiento a otro (justicia) y asumiendo un rol pasivo no actúa, contrarrestando posibles motivos egoístas o malvados, que de lo contrario lo tornarían en agente generador de más dolor del que ya se adolece. Por otro lado, se presenta la ayuda activa (caridad) en la que se llevan a cabo actos desinteresados con un receptor

⁴¹ Respecto de la superación de la individuación Schopenhauer señala: “La individuación es un mero fenómeno surgido en virtud del espacio y el tiempo, que no son más que formas de todos los objetos de mi facultad cerebral de conocer condicionadas por ella; de ahí que también la pluralidad y diversidad de los individuos sea mero fenómeno, es decir, que exista solo en mi representación [...] Este conocimiento, cuya expresión al uso en el sánscrito es la fórmula «*tat-twam asi*», es decir «esto eres tú», es el que aparece como compasión; en el que, por tanto, se basa toda la virtud auténtica, es decir, desinteresada, y cuya expresión real es toda buena acción. Es en último término a ese conocimiento al que se dirige toda apelación a la clemencia, a la caridad, a la misericordia; pues tal apelación es un recuerdo de la consideración en la que todos somos uno y el mismo ser [...], pues, así como en los sueños nos hallamos nosotros mismos dentro de todas las personas que se aparecen, lo mismo ocurre también en la vigilia, aunque no sea tan fácil de ver. Pero *tat-twam asi*” (DPF. pp. 318-319).

específico en el que recaerá el beneficio de la acción. Así, justicia y caridad se establecen como virtudes cardinales, pues “de ellas nacen en la práctica y se pueden deducir en la teoría todas las demás” (DPF. p. 256).

Ambas virtudes tienen su origen en la compasión natural⁴², como ya vimos, y no en el egoísmo ni en la maldad. Por esta razón, al principio el sujeto se siente de manera natural conmovido por el sufrimiento ajeno y, en segundo lugar, gracias a su reflexión racional convierte en resolución la intensión de su compasión; decide detener cualquier avanzada que afecte a su prójimo y sobre todo respetar los derechos, manteniéndose libre de futuros auto-reproches o culpas que le generen mayor sufrimiento. Es aquí donde la primera parte del principio supremo de la ética «*Neminem laede*», “no ofendas a nadie” y por ende la virtud de la justicia⁴³, se manifiestan. Schopenhauer caracteriza este primer momento de la siguiente manera:

Si mi ánimo es hasta ese grado sensible a la compasión, entonces ésta me retendrá siempre que yo, para lograr mis propios fines, quiera utilizar el sufrimiento ajeno como medio [...] En consecuencia, no atacaré ni la propiedad ni la persona del otro, no le causaré sufrimiento ni espiritual ni moral; así que no solo me abstendré de toda agresión física, sino que tampoco le causaré dolor por vía espiritual con ofensas, amedrentamientos, enfados o calumnias. La misma compasión me retendrá de buscar la satisfacción de mis apetitos a costa de la felicidad de la vida de los individuos (DPF. p. 257).

⁴² Para Schopenhauer, la compasión no solamente es algo que existe de manera irrefutable, sino que además es una cualidad natural del hombre: “Es originaria e inmediata, se encuentra en la misma naturaleza humana, justamente por ello tiene solidez en toda situación y se muestra en todos los países y épocas; por eso se apela confiadamente a ella como a algo existente necesariamente en todos los hombres, y en ninguna parte pertenece a los «dioses extraños». En cambio, a aquel a quien parece faltarle se le llama inhumano; como también «humanidad» se utiliza a menudo como sinónimo de compasión” (DPF. p. 256).

⁴³ En relación con lo justo y lo injusto Schopenhauer señala: “La injusticia o lo injusto consiste siempre en la ofensa a otro. De ahí que el concepto de lo injusto sea positivo y previo al de lo justo, que es el negativo y solo indica las acciones que se pueden ejecutar sin ofender a otros, es decir, sin hacer injusticia [...] La negatividad de la justicia se prueba, en contra de la apariencia, en la misma definición trivial: «Dar a cada uno lo suyo». Si es lo suyo, no hace falta dárselo. Así que significa: «No quitar a ninguno lo suyo»” (DPF. p. 260).

Schopenhauer llama autodominio a la consolidación y al seguimiento de principios⁴⁴, posterior a la impresión externa y a pesar de los motivos que actúan contra ellos. Así el sujeto virtuoso logra dominar el impulso originario. Controla la ley de la motivación que lo lleva a querer hacer daño y afirmar su voluntad de vivir arrebatando la existencia o la propiedad del otro, y evita a toda costa cometer una injusticia⁴⁵. En cuanto a su cualidad la injusticia siempre es la misma, pues la idea de causar sufrimiento al otro permanece; sin embargo, en cuanto a la cantidad de la injusticia nuestro autor considera que es importante tener presente que de ésta depende la magnitud de la reprobación tanto externa como interna que sobreviene a la acción⁴⁶. Por lo tanto, aunque radicalmente se debe evitar ejercer cualquier tipo de injusticia⁴⁷, las leyes deben tener claro que no es lo mismo el joven hambriento que roba un pedazo de pan, al millonario que explota y roba a sus empleados. De igual manera, así como para Schopenhauer resulta más reprobable

⁴⁴ Según Schopenhauer, el género del individuo determina en amplia medida tanto la capacidad de autodominio como la virtud que rige la conducta moral. Así señala que: “Aquí yace también la causa de que las mujeres, que por debilidad de su razón son mucho menos capaces que los hombres de comprender principios generales, consolidarlos y tomarlos como pauta, estén por lo regular por detrás de aquellos en la virtud de la justicia, así como en la honestidad y la escrupulosidad; por eso, la injusticia y la falsedad son sus vicios más frecuentes, y la mentira, su elemento propio; en cambio, superan a los hombres en la virtud de la caridad: pues el motivo de esta es la mayoría de las veces intuitivo y habla inmediatamente a la compasión, a la que las mujeres son decididamente más sensibles [...] la justicia es más bien la virtud masculina, la caridad más bien la femenina” (DPF. p. 258).

⁴⁵ Como se dijo antes, la moral se sirve en determinados momentos del apoyo de instituciones policivas así como de las leyes que ayudan al sujeto a comportarse de la manera menos egoísta posible. Frente al derecho Schopenhauer señala: “La doctrina del derecho es una parte de la moral que fija las acciones que no se pueden ejercer si no se quiere ofender a otros, es decir, cometer injusticia. La moral tiene, pues, aquí la parte activa a la vista. Pero la legislación toma ese capítulo de la moral para utilizarlo con relación a la parte pasiva, o sea, a la inversa, y considerar las mismas acciones como aquellas que ninguno tiene por qué sufrir, ya que no se le debe hacer injusticia. Contra estas acciones instituye el Estado el baluarte de las leyes como derecho positivo. Su propósito es que ninguno sufra injusticia: el propósito de la doctrina moral del derecho, en cambio que nadie haga injusticia” (DPF. p. 262).

⁴⁶ Para establecer la cantidad de la injusticia de una acción Schopenhauer establece una fórmula sencilla: “La magnitud de la injusticia de mi acción es igual a la magnitud del mal que con ella ocasiono a otro, dividida por la magnitud de la ventaja que yo mismo obtengo con ella; y la magnitud de la justicia de mi acción es igual a la magnitud de la ventaja que me traería la ofensa del otro, dividida por la magnitud del daño que el sufriría por ella” (DPF. p. 263).

⁴⁷ Según Schopenhauer, existen dos caminos para el ejercicio de la injusticia, la fuerza y la astucia. Y así los describe: “Así como con la fuerza puedo matar a otro, robarle u obligarle a obedecerme, igualmente puedo realizar todo eso también con la astucia, pretextando a su intelecto falsos motivos, a resultados de los cuales tiene que hacer lo que, por lo demás, no haría” (DPF. p. 266).

una acción injusta en gran medida, existe también la posibilidad de que se dé una *doble injusticia* que resulta en una abominación indignante que debe evitarse a toda costa. La doble injusticia es aquella en la que un individuo ha asumido un compromiso de proteger a otro y aún así lo ataca o lo ofende, acciones propias del traidor. Para nuestro autor existe una razón por la que Dante ubica al traidor en lo más profundo del infierno, puesto que éste pasa por encima de un concepto que es vital para Schopenhauer, el compromiso, que no es más que un derivado del concepto de deber en sentido schopenhaueriano.

Hemos encontrado que la injusticia consiste siempre en la ofensa al otro, sea en su persona, su libertad, su propiedad o su honor. De aquí parece seguirse que toda injusticia tiene que ser un ataque positivo, un hecho. Mas hay acciones cuya mera omisión es una injusticia: tales acciones se llaman *deberes*. Esta es la verdadera definición filosófica del concepto del *deber* que, sin embargo, pierde todas sus particularidades y se extravía si, como en la mortal existente hasta ahora, se pretende llamar *deber* a toda conducta elogiosa; con lo que se olvida que lo que es *deber* tiene que ser también *deuda*. *Deber*, «τό δέον», «devoir», «duty» *es, pues, una acción con cuya mera omisión se ofende a otro, es decir, se comete injusticia*. Es evidente que esto solo puede ser el caso cuando el que comete la omisión se ha comprometido a tal acción, es decir, se ha obligado. Por consiguiente, todos los deberes se basan en un compromiso contraído (DPF. p. 263)⁴⁸.

Esta doble injusticia, en la que un individuo engaña a otro haciéndole creer que cumplirá unos deberes para tomar así ventaja y traicionar su promesa, resulta realmente despreciable, ya que cegado por la autocomplacencia y de la manera más vil, este sujeto “desarma con hipocresía al hombre antes de atacarle” (DPF. p. 266). Aquel que miente para sacar provecho de la indefensión de otro, y no lo hace como un acto de legítima defensa, está haciendo un mal uso de su razón y por ende yendo en contra de la moralidad, puesto que, como hemos visto según la primera parte de nuestra máxima, la justicia exige la máxima veracidad con todos.

“La justicia es pues la virtud cardinal primera y esencial” (DPF. p. 270) y cumple un papel fundamental dentro de la ética. Como ya vimos, el llamado hacia el seguimiento

⁴⁸ De lo anterior se deduce entonces que no hay deberes categóricos, como piensa Kant, sino que todo deber es realmente hipotético.

de esta virtud, está presente en la primera parte («*Neminem laede*») de la máxima que según nuestro autor todas las éticas deberían observar. A continuación veremos cómo es que la virtud de la caridad complementa este primer llamado con una subsecuente invitación «*Omnes, quantum potes, juva*» entendida como “ayuda a todos cuanto puedas”. Como directriz de la moralidad, esta virtud está presente en el mundo occidental gracias a la tradición cristiana; sin embargo, debemos reconocer también, según Schopenhauer, que “ya mil años antes, el amor ilimitado al prójimo había sido tanto objeto de doctrina y precepto como de ejercicio” (DPF. p. 271), ya que tanto los libros sagrados como las enseñanzas del gran Buda no se cansaban de predicarlo.

Una vez asumida la realidad de la compasión como único y verdadero motivo de la auténtica acción moral, debemos pasar del primer momento en el que nos abstenemos de hacer daño al otro, evitando así la injusticia, para avanzar a un segundo momento, en donde pasamos a la acción concreta y respondemos así al llamado de la caridad. Este proceso es presentado por Schopenhauer de la siguiente manera:

El segundo grado en el que, mediante el proceso de la compasión, demostrado antes fácticamente aunque misterioso en su origen, el sufrimiento ajeno se convierte por sí mismo e inmediatamente en mi motivo, se distingue claramente del primero por el carácter positivo de las acciones que de él resultan; pues entonces la compasión no solo me retiene de ofender al otro, sino que incluso me impulsa a ayudarlo [...] seré movido por aquel motivo puramente moral a ofrecer por la necesidad o la indigencia del otro un mayor o menor sacrificio, que puede consistir en el empleo de mis fuerzas físicas o intelectuales en su favor, en mi propiedad, en mi salud, libertad, o incluso en mi vida (DPF. p. 271) .

En esta motivación inmediata, casi instintiva y surgida de la conciencia moral, se encuentra el origen y esencia de la verdadera caridad, pues es aquí en dónde, sin pensarlo dos veces y sin contemplar los posibles beneficios egoístas de la acción o los perjuicios que de ésta puedan surgir, el sujeto acude en ayuda del otro tal como lo plantea la máxima. Aquí, ayudamos al otro en tanto nos es posible, sentimos con el otro y hacemos todo lo posible por liberarlo de su dolor: “la barrera entre yo y no-yo se ha suprimido momentáneamente [...] entonces ya no lo veo, tal y como la intuición empírica me lo ofrece, como extraño a mí, indiferente para mí y totalmente distinto de

mi” (DPF. p. 274). Solo de esta manera puedo ver su dolor y sentir su necesidad, su sufrimiento y hacerlos incluso como si fueran míos⁴⁹. Éste es un proceso misterioso pues:

Es algo de lo que la razón no puede dar ninguna cuenta inmediata y cuyos fundamentos no se pueden averiguar por vía de experiencia. Y, no obstante, es cotidiano. Cada uno lo ha vivido con frecuencia en sí mismo, y ni siquiera al más duro de corazón y egoísta le es extraño. Se presenta cada día ante nuestros ojos en lo singular, en lo pequeño; en todas partes donde un hombre, por un impulso inmediato y sin mucha reflexión, ayuda y socorre al otro, y a veces hasta pone su misma vida en el más claro peligro por uno al que ve por primera vez, sin pensar en otra cosa sino que está viendo la necesidad y peligro del otro (DPF. p. 274).

Es un acontecimiento verdaderamente misterioso, pero no por esto imposible. Esta nueva ética rescata no solamente la importancia de la motivación en el comportamiento moral, sino que además nos recuerda que es posible que la compasión sea un motivo lo suficientemente fuerte para desencadenar en el hombre la observación de las virtudes de la justicia y la caridad, presentes en la máxima ética que atraviesa a todo proyecto moral. Es posible superar el principio de individuación, el egoísmo natural, la indiferencia y el solipsismo del cumplimiento del deber por temor al castigo. Por tanto, no existe un determinismo moral absoluto hacia el mal y mucho menos prescripciones rígidas que salven a la especie humana de autodestruirse. Por el contrario:

La ética es, en verdad, la más fácil de todas las ciencias, tal y como es de esperar; porque cada uno tiene la obligación de construirla por sí mismo, a partir del principio supremo que radica en su corazón, deducir por sí solo la regla para cada caso que se presente: pues pocos tienen el ocio y la paciencia para aprender una ética ya construida. De la justicia y la caridad surge el conjunto de las virtudes; por eso aquellas son virtudes cardinales con cuya deducción queda colocada la piedra angular de la ética (DPF. p. 275).

⁴⁹ Schopenhauer señala de manera reiterada la transformación que sufre este individuo que actúa motivado por la moral: “Pues al que practica las obras de caridad el velo de *Maya* se le ha hecho transparente y el engaño del *principium individuationis* le ha abandonado. Él se conoce a sí mismo y su voluntad en cada ser y, por consiguiente, también en los que sufren. En él se ha disipado el error por el que la voluntad de vivir desconociéndose a sí misma, aquí en un individuo disfruta placeres falsos y efímeros mientras que allá, a cambio, otro sufre y pasa privaciones [...] Estar curado de aquella ilusión y engaño de *Maya* y practicar obras de caridad es lo mismo” (MVR I, §66, p.434; en alemán, p. 441).

El sujeto que pueda reconocer que la compasión es el único motivo verdaderamente moral, y una vez allí ponga en práctica lo que Schopenhauer tan sencilla y directamente ha demostrado como acciones de auténtico valor moral, descubrirá que lo que realmente busca cualquier hombre en este mundo no es más que un camino hacia la liberación⁵⁰. No son necesarios dioses, dogmas, mandamientos o libros sagrados para acceder a supuestos paraísos más allá de la vida terrenal. El aquietamiento y la superación del sufrimiento, que nos aqueja en el ciclo interminable de deseo egoísta, puede alcanzarse por un instante, si se niega la voluntad y con ello se cede al misterio de la compasión que me hace ser uno con el otro:

Quien está lleno de ella es seguro que no ofenderá a nadie, a nadie perjudicará, a nadie hará daño, sino que más bien tendrá indulgencia con todos, perdonará a todos, a todos ayudará tanto como pueda, y todas sus acciones llevarán el cuño de la justicia y la caridad (DPF. p. 281).

Mientras la compasión sea el motivo de la acción moral, el hombre podrá asegurar la tranquilidad de su conciencia moral⁵¹ y por algunos momentos aquietar su propia

⁵⁰ En su texto Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente Lapuerta rescata la paradoja que guarda la moral schopenhaueriana que parece poder superarse al comprender al ascetismo y a la liberación como el fin y la manifestación más pura de la moral de la virtud compasiva. Frente a esto Lapuerta señala: “La gran paradoja no manifiesta de la moral schopenhaueriana, como la de toda doctrina basada en la compasión podría ser que la virtud [...] es incompatible con la lógica renuncia al yo que cabe esperar de ella. Pues quien actúa, en uno u otro sentido, sigue los imperativos de su conciencia, y al hacerlo está poniendo en funcionamiento la voluntad que lo alienta como individuo. El hombre se realiza a sí mismo en la virtud, se afirma como persona, potencia su carácter individual y se engrandece en ello. El camino de la virtud está trazado conforme a ese final motivador [...] puede que sea un interés puro [...] no obstante, ha dejado muy claro que la práctica de la caridad y la justicia es una respuesta motivada. [...] la única vía de superación de la dolorosa condición de la existencia individual sería una moral de la negación de la voluntad que permitiera salir del círculo cerrado motivación-acción, puesto que, [...] aunque la compasión no es una motivación egoísta, si es una motivación de la voluntad. La moral de la virtud compasiva, [...] debe plantearse como una negación de la voluntad de vivir que desvaloriza la acción. Solo consigue abolir el egoísmo quien renuncia a la vida: quien se decanta por la vía del ascetismo ya no para obrar, sino para dejar de querer vivir, es decir, de ser. [...] La renuncia del santo y el anacoreta cristiano, como la del moje budista y el *sannyâsin* brahmánico, será los modelos de negación de la voluntad. [...] El voto de castidad, la pobreza voluntaria, la disciplina monástica, la auto mortificación, la flagelación y la muerte por inanición voluntaria serpas las actitudes de este arduo camino, el del ascetismo, cuyo fin es la ausencia de fin, la extinción o *nirvâna*, la inmersión en la nada” (1997, pp. 315-317).

⁵¹ Schopenhauer señala varios elementos que configuran su noción de conciencia moral, al respecto se refiere: “El conocimiento de nosotros mismos que se hace cada vez más completo el protocolo de los hechos que se va llenando cada vez más, es la conciencia moral. El tema de la conciencia moral son, en primer término, nuestras acciones; y, por cierto, aquellas en las que, cuando la compasión nos pedía por lo

angustia de vivir. Sin embargo, Schopenhauer resalta que así como han existido santos, y en la vida diaria se pueden ver actos de justicia y caridad en sujetos y circunstancias especiales, existen individuos en los que el misterio de la compasión no está presente de ninguna forma. En estos individuos sobresale la crueldad en vez de la compasión y ante estos actos bárbaros y fuera de toda normalidad nos asombramos e indignamos exclamando: “¿Cómo es posible hacer algo así?” (DPF. p. 278), cuando en el fondo lo que verdaderamente nos debe cuestionar es: “¿cómo es posible carecer por completo de compasión?” (DPF. p. 278). A partir de lo visto podemos preguntarnos entonces por aquellas éticas prescriptivas, estructuras morales y religiones, en donde la compasión no está en la base de sus doctrinas. ¿Serán ellas las responsables de que el hombre y en general la humanidad sea cada vez más cruel, y pase por encima del prójimo como pasa por encima del animal y la planta que se cruza en su camino? ¿Es la crueldad de los grupos extremistas religiosos una muestra hoy de la carencia de éticas intuitivas directas y dirigidas al hombre común? ¿Es el fundamentalismo una clara evidencia de la carencia de compasión que tiene la humanidad?

Para Schopenhauer, existe una diferencia ética entre los caracteres de los individuos que es la responsable de que algunos pocos tengan la experiencia del aquietamiento proveniente de una buena conciencia moral y otros, por el contrario, sean malvados y crueles: “La diferencia de los caracteres es innata e indestructible: Al malvado le es tan

menos no ofender a los otros o incluso prestarles auxilio o amparo, o bien no la hemos escuchado porque nos dirigía el egoísmo o la maldad, o bien, negando a estos dos, hemos obedecido su llamada [...] el recuerdo cada vez más rico de las acciones significativas a ese respecto completa cada vez más la imagen de nuestro carácter, el verdadero conocimiento de nosotros mismos. Pero de este nace la satisfacción o insatisfacción con nosotros, con aquello que somos, según haya prevalecido el egoísmo, la maldad o la compasión; es decir, según que la diferencia que hemos hecho con nuestra persona y los demás haya sido mayor o menor” (DPF. p. 304). Por lo tanto: “La conciencia moral está condicionada por la razón, simplemente porque solo gracias a ella es posible una rememoración clara y coherente” (DPF. p. 305). En su obra el mundo como voluntad y representación le llama también buena conciencia caracterizándola de la siguiente manera: “La buena conciencia, [es] la satisfacción que experimentamos después de cada acción desinteresada. Se debe a que tal acción, al nacer del reconocimiento inmediato de nuestro propio ser en sí también en el fenómeno ajeno, nos proporciona también la acreditación de este conocimiento: que nuestro verdadero yo no existe únicamente en la propia persona, ese fenómeno individual, sino en todo lo que vive. De ese modo el corazón se siente ensanchado, como se siente oprimido por el egoísmo” (MVR. I. §66, p. 434; en alemán, p. 441)

innata su maldad como a la serpiente sus colmillos y glándula venenosos; y tan poco como ella, puede él cambiarlo” (DPF. p. 278). El carácter está determinado por la relación que en él tengan los tres móviles de la acción humana, egoísmo, maldad y compasión. De esta proporción dependerán sus acciones; por lo tanto, en un sujeto con predominancia de egoísmo solo tendrán fuerza los motivos egoístas, mientras que en aquel con supremacía de la maldad no reparará en hacer daño al otro y afectar sin mesura a todo aquel que se le ponga en el camino. Por otro lado, existen aquellos individuos en donde la compasión se presenta en mayor medida:

La bondad de corazón consiste en una compasión universal y hondamente sentida hacia todo lo que tiene vida pero, ante todo, hacia el hombre; porque la sensibilidad para el sufrimiento sigue la misma marcha que el ascenso de la inteligencia: por eso, los innumerables sufrimientos espirituales y corporales del hombre reclaman la compasión con mucho mayor intensidad que el dolor meramente corporal y aun sordo del animal. Por consiguiente, la bondad del carácter retendrá ante todo de cualquier ofensa a otro, sea en lo que sea (DPF. p. 300).

Según esto, a cada individuo lo llevará a la acción aquello para lo que tenga una inclinación predominante y natural. Así pues, el altruista, por ejemplo, será más sensible a motivos altruistas, que para un malvado tal vez no signifiquen nada⁵². Schopenhauer señala además que dado que esta inclinación a cualquiera de los tres tipos de motivos de acción es algo natural e innato, que determina la acción, es prácticamente imposible enseñar la virtud de la compasión y el actuar justo y caritativo a aquel que no siente un llamado natural hacia ello. Sería necesario entonces “darle vuelta al corazón, que se agitate lo más hondo de él” (DPF. p. 302); pero dado que esto es imposible, “todo lo que

⁵² Las diferencias entre el buen y el mal carácter se manifiestan no solo en las acciones individuales, sino también en el ánimo y la forma de la conciencia y así lo señala Schopenhauer: “Este [el mal carácter] siente una sólida barrera entre el mismo y todo lo que está fuera de él. El mundo es para él un no-yo absoluto y su relación con el es originariamente hostil: con lo que el tono fundamental de su ánimo es el odio, la desconfianza, la envidia y el sadismo. En cambio, el buen carácter vive en un mundo externo homogéneo con su ser: los demás no son para el no-yo sino «yo otra vez». Por eso, su relación originaria con todos es amistosa: se siente emparentado en su interior con todos los seres, participa inmediatamente de su placer y dolor, y supone confiadamente la misma participación en ello. De aquí nace la honda paz en su interior, así como aquel ánimo confiado, sereno y satisfecho gracias al cual todos se sienten bien a su lado. El carácter malvado no confía en el auxilio de otros cuando está necesitado: si apela a él, lo hace sin confianza: si lo obtiene, lo recibe sin verdadero agradecimiento: porque apenas puede concebirlo más que como efecto de la necesidad de los demás” (DPF. p. 319).

se puede hacer es iluminar la cabeza, corregir el conocimiento, llevar al hombre a una comprensión más correcta de lo objetivamente existente, de las verdaderas relaciones de la vida” (DPF. p. 302). En este sentido, dado que no se pueden cambiar los corazones y el egoísmo y la crueldad siempre estarán presentes en las acciones del hombre, debe existir entonces una forma por medio de la filosofía y la enseñanza de una reflexión ética sin pretensiones, para que el hombre asuma nuevos motivos de su acción y aprenda a tomar mejores decisiones. Esto implica observar una máxima ética que para Schopenhauer es tan simple pero, a la vez, fundamental. Probablemente al final sus acciones no tendrán una motivación moral, pero si al menos el hombre consigue mantenerse en la legalidad de evitar hacer daño al otro, podremos decir que algo se ha logrado.

Con motivos puede obtenerse por la fuerza de la legalidad, no moralidad; se puede transformar el obrar pero no el verdadero querer, único al que se puede atribuir valor moral. No se puede cambiar el fin al que aspira la voluntad, sino solamente el camino que sigue para él. La enseñanza puede cambiar la elección de los medios pero no la de los últimos fines generales: estos se los propone cada voluntad de acuerdo con su naturaleza. [...] Incluso también la bondad de carácter puede ser llevada a una manifestación de su ser más consecuente y perfecta, a través del aumento del conocimiento, con la enseñanza sobre las relaciones de la vida, es decir, mediante la iluminación de la inteligencia [...] y por encima de todo, con la instrucción sobre la preferencia que le corresponde siempre al *Neminem laede* sobre el *omnes juva*. A ese respecto hay, desde luego, una formación moral y una ética perfecta [...] La cabeza se ilumina; el corazón permanece sin mejora. Lo esencial, lo decisivo tanto en lo moral como en lo intelectual y como en lo físico, es lo innato: lo artificial solo puede, en todo caso, ayudar (DPF. pp. 302-303).

Schopenhauer es consciente de que lo que propone va en contra tanto de la tradición filosófica como de lo que se espera de una ética, pues sus verdades o exhortaciones “chocan directamente de cabeza con prejuicios y errores firmemente arraigados, en particular con una cierta moral de escuela infantil al uso” (DPF. p. 306). Su ética no solo rompe con la noción optimista de un mundo libre de sufrimiento en donde el hombre es naturalmente bueno o, en el peor de los casos, perfectible a partir de reglas y mandamientos; rompe además con el legado occidental exacerbado en su época, ya que no apela al principio de razón y está firmemente arraigada en la experiencia del hombre

sujeto de infinitas motivaciones y llamados de su voluntad. Como hemos visto desde el comienzo, la postura de nuestro autor no es un sistema, ni mucho menos el modelo de una prescripción acabada. Es por esto que se anticipa a la crítica y responde⁵³:

No veo más salida que darme por satisfecho con un esbozo muy general, ofrecer más indicaciones que explicaciones, mostrar el camino que conduce a la meta, pero sin seguirlo hasta el final [...] no debe abandonarnos la honestidad existente hasta ahora en el método: no caeremos en ensoñaciones, no contaremos cuentos ni intentaremos imponernos con palabras y echarle al lector arena en los ojos, al modo de la llamada filosofía poskantiana; sino que un poco, honestamente ofrecido, es nuestra promesa” (DPF. pp. 309-310).

Schopenhauer ha iluminado el camino para nosotros, retirando el velo de *Maya* y levando las anclas que nos mantenían aferrados a nociones de hombres angelicales y a sistemas éticos, que no dan cuenta de la verdadera naturaleza del hombre. No solamente nos ha señalado la esencia de la vida humana presente en la completud de su pensamiento único, estructurado en torno a la comprensión del mundo como manifestación de la voluntad y el sufrimiento que de ella deviene, sino que nos presenta una nueva mirada frente al mundo de la moral en el que nos exhorta a vivir, desde el autoconocimiento, una existencia consciente del *tat-twam asi*. Con su máxima fundamental rompe con cualquier dogmatismo, apela a la intuición y nos deja preguntándonos por las razones y condiciones que impiden al hombre ser realmente bueno. El reconocimiento del egoísmo, la maldad y la crueldad como realidades innegables nos llevan pues a preguntarnos por el papel de las éticas y, sobre todo, por el papel de la religión en el desarrollo moral del hombre.

A continuación, queremos examinar la posición de Schopenhauer frente a la religión y cómo está en vez de haber promovido en el hombre un autoconocimiento que lleve a un

⁵³ Hacia el final de su texto sobre los fundamentos de la moral, Schopenhauer vuelve sobre su crítica a la academia de la época y a la poca apreciación que tiene su trabajo dentro de los círculos influyentes de la filosofía de su época. Así se refiere en esta ocasión: “En tanto se intente fomentar el conocimiento y la comprensión humanos, se sentirá siempre la resistencia de la época, igual que la de una carga que hubiera que arrastrar y que gravita pesadamente sobre el suelo pese a todos los esfuerzos. Entonces hay que consolarse con la certeza de tener los prejuicios en contra pero la verdad a favor; la cual, en cuanto su aliado, el tiempo, se reúna con ella, estará plenamente segura de la victoria, si no hoy, sí mañana” (DPF. p. 322).

perfeccionamiento y crecimiento real, recurre, más bien, a la ignorancia, a mecanismos de coerción y al temor para hacer que el hombre se mantenga dentro de un orden y una normalidad que por lo general no entiende. Es decir, el temor, la crueldad, el egoísmo y la falta de compasión se han convertido en elementos cada vez más propios en el hombre que conoció Schopenhauer y que sobrevive hoy en día. El desconocimiento y la falta de reconocimiento del otro como “yo otra vez” lleva poco a poco a la humanidad a un cierto auto-aniquilamiento que, como hemos visto, podría ser claramente enfrentado si en vez de credos y normas complicadas todos nos guiáramos por principios tan simples como el «*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva*».

CAPÍTULO 3

LA JAULA DEL ANIMAL METAPHYSICUM

Como lo indicamos antes, el pensamiento de Schopenhauer ha sido con frecuencia caracterizado como pesimismo, aunque él mismo nunca lo autodenomina bajo este nombre; su crítica frontal al optimismo y a la concepción ingenua de que en vida es posible alcanzar la felicidad le genera verdadera molestia⁵⁴. Recordemos que el mal, el sufrimiento, la injusticia, la enfermedad y la muerte no son una mera casualidad o algo que surja por ausencia del bien. Por el contrario, estos elementos son lo positivo, la manifestación propia de la voluntad y, por lo tanto, el dolor que de ellos proviene es el precio que debemos pagar por nuestra existencia. Sin embargo, como señala Pilar López de Santa María, aunque su postura es claramente anti-optimista o pesimista, Schopenhauer se arriesga a señalar una posible solución:

El pesimismo de Schopenhauer no es absoluto: para él hay una salida –aun cuando para muchos pueda tratarse de una salida más aparente que real-[...] la metafísica del pesimismo desemboca y encuentra su razón final en la doctrina de la salvación, si bien esta es meramente descriptiva y no prescriptiva. Y el eslabón entre ambos, la puerta que abre el camino de esa redención, lo constituye precisamente la ética [...] parece evidente que solo mediante la puesta en marcha de resortes morales se podrá llegar a una liberación de ese mal (2009, p. XIII).

3.1 La fábula del mundo feliz

⁵⁴ Frente al optimismo Schopenhauer señala: “Si quisiéramos presentar a la vista de cada cual los terribles dolores y tormentos a los que está continuamente su vida, el horror se apoderaría de él: Y si condujéramos al optimista más obstinado por los hospitales, los lazaretos y las salas de martirio quirúrgico, por las prisiones, las cámaras de tortura y los chamizos de esclavos, por los campos de batalla y las cortes de justicia, si luego se le abrieran todas las tenebrosas moradas de la miseria donde esta se esconde de las miradas de la fría curiosidad [...] entonces es seguro que al final comprendería de que clase es este *meilleur des mondes possibles*” (MVR I, §59, p.383; en alemán, p. 383). Para posteriormente expresar: “No quiero abstenerme aquí de declarar que el optimismo, cuando no es acaso el atolondrado discurso de aquellos bajo cuyas aplastadas frentes no se hospedan más que palabras, no me parece simplemente una forma de pensar absurda sino verdaderamente perversa, ya que constituye un amargo sarcasmo sobre los indecibles sufrimientos de la humanidad” (MVR I, §59, p. 59; en alemán, p. 4).

La ética que ya revisamos será entonces “la puerta” de entrada hacia la redención que sólo es posible gracias al ascetismo y a la negación total de la voluntad que nos libera finalmente del círculo eterno del sufrimiento. Así, como vimos, el pensamiento único de Schopenhauer se nos presenta como esencialmente ético a partir del reconocimiento de la verdadera naturaleza del hombre como un ser que sufre presa de su ignorancia y de sus falsas expectativas. El hombre vive su vida sujeto al deseo, en un fútil intento de alcanzar una felicidad que no es más que la proporción entre sus pretensiones y aquello que obtiene momentáneamente, pues como hemos visto, esta condición de desear y sufrir por no conseguir lo deseado es un ciclo inevitable del que solo se escapa con la muerte o la salvación. A partir de lo anterior, la vida del hombre es, para Schopenhauer, a todas luces una tragedia; sin embargo, hay ocasiones en que resulta tan absurda que parece más bien una comedia:

La actividad y el ajetreo del día, las continuas molestias del momento, los deseos y temores de la semana, las desgracias de cada hora, todo ello debido al azar que siempre está pensando en gastar bromas, son puras escenas de comedia. Pero los deseos nunca cumplidos, las aspiraciones fracasadas, las esperanzas aplastadas son piedad por el destino, los funestos errores de la vida entera con los sufrimientos crecientes y la muerte final, presentan siempre una tragedia. Y así, como si el destino quisiera todavía añadir a la burla a la miseria de nuestra existencia, nuestra vida tiene que contener todos los dolores de la tragedia y sin embargo ni siquiera podemos mantener la dignidad de los personajes trágicos sino que en el amplio detalle de la vida hemos de ser irremediabilmente ridículos caracteres cómicos (MVR I, §58, pp.380-381; en alemán, p. 380).

El hombre intenta entonces distraerse y mantenerse ocupado en un vano esfuerzo por esquivar sus desgracias; sin embargo, el vacío y la falta de sentido son constantes e inevitables a lo largo de toda su vida. Estos se mantienen a la base de todo lo que él es, como un sustrato que determina su patética y ajetreada vida. Por esta razón, al encontrarse solo frente al mundo y sin alguna idea de lo que es o debe hacer, el hombre busca la manera de llenar sus vacíos existenciales y necesidades metafísicas con algo que claramente no puede conseguir en el mundo material. No obstante, este mundo imaginario que el hombre inventa le permite llenar vacíos y obtener respuestas frente a preguntas que fácilmente podrían enloquecerlo.

El sentido de su vida y la angustia frente a la muerte lo confunden y lo agobian; por esto, el hombre haciendo uso de su reflexión empieza a inventar respuestas que lo consuelan y le brindan seguridad. Ésta es también la principal diferencia entre el hombre y el animal, diferencia basada en que al contrario del animal el hombre tiene una vida *in abstracto*. El animal no es conciente de que está muriendo y de hecho solo conoce la muerte hasta que se muere; por el contrario, llega un momento en el que “el hombre es conciente de que a cada hora se acerca la muerte, y eso en ocasiones hace la vida grave [...] Es principalmente por eso por lo que el hombre tiene la filosofía y la religión” (MVR I, §8, p. 86; en alemán, p.44). Así, el hombre se convierte en un “*animal metaphysicum*”⁵⁵, su reflexión y el asombro ante la totalidad del mundo problematizan su existencia y lo empujan a buscar respuestas a su sin salida.

De ahí resulta que el espíritu humano, no contento aún con las inquietudes, aflicciones y ocupaciones que le plantea el mundo real, se crea además un mundo imaginario en forma de mil supersticiones distintas, se ocupa de él de todas las maneras y malgasta el tiempo y energías [...] El hombre se crea a su imagen demonios, dioses y santos, luego ha de ofrecerles sin parar sacrificios, oraciones, ornamentos de templos, votos y sus revocaciones, peregrinaciones, saludos, adornos en las figuras [...] Todos los acontecimientos de su vida se interpretan entonces como una reacción de aquellos seres: el trato con ellos llena la mitad del tiempo de la vida, sostiene de forma permanente la esperanza y por el encanto de la ilusión se vuelve con frecuencia más interesante que el trato con los seres reales. Es la expresión y el síntoma de la doble necesidad del hombre: la de ayuda y protección, y la de ocupación y diversión (MVR I, §58, p. 381; en alemán, p.381).

La muerte es entonces la principal preocupación de este animal metafísico⁵⁶, y la respuesta a la pregunta por la inmortalidad o la vida más allá de la muerte, la razón principal para que sistemas filosóficos y religiones se hayan popularizado o fracasado a

⁵⁵ Schopenhauer entiende por metafísica: “Todo presunto conocimiento que va más allá de la posibilidad de la experiencia, es decir, de la naturaleza o del fenómeno dado de las cosas, para ofrecer una clave sobre aquello por lo que, en uno y otro sentido, estaríamos condicionados; o, dicho popularmente, sobre aquello que se oculta tras la naturaleza y la hace posible” (MVR II, cap. 17, p. 202; en alemán, p. 180).

⁵⁶ Las razones principales para que el hombre reflexione y se empiece a preguntar son a todas luces la muerte y el sufrimiento: “Sin duda, es el conocimiento de la muerte, y con él la consideración del sufrimiento y la necesidad de la vida, lo que proporciona el más fuerte impulso a la reflexión filosófica y a la interpretación metafísica del mundo. Si nuestra vida estuviera exenta de fin y de dolor, quizás a nadie se le ocurriría preguntar por qué existe el mundo y tiene precisamente esta condición, sino que todo se entendería por sí mismo” (MVR II, cap. 17, p. 199; en alemán, p. 177).

lo largo de la historia de la humanidad, así “templos e iglesias, pagodas y mezquitas en todos los países y todos los tiempos, en esplendor y tamaño, dan testimonio de la necesidad metafísica del hombre” (MVR II, cap. 17, p. 200; en alemán, p. 177). Para Schopenhauer, existen dos clases de metafísica que se distinguen entre sí por que una se acredita a sí misma y exige reflexión, instrucción, esfuerzo y juicio, cualidades que la hacen exclusiva de un número pequeño de hombres y pocas civilizaciones⁵⁷. Mientras que en segundo lugar se da una metafísica que se acredita fuera de sí y que es propia de la mayoría de los hombres, “que no son capaces de pensar sino solamente de creer y no son receptivos a las razones sino solo a la autoridad” (MVR II, cap. 17, p. 203; en alemán, p. 181). A estos sistemas de segundo tipo se les puede designar con el nombre de metafísica popular o más comúnmente con el nombre de religiones. Según Schopenhauer, siempre ha existido gente que asegura su sustento sobre esta necesidad metafísica y de una manera irresponsable y vil, decide inculcar a tempranas edades estas metafísicas populares, que por absurdas que parezcan, quedan asimiladas y adheridas en los sujetos para siempre:

En efecto si al hombre en la primera infancia se le exponen repetidamente ciertas concepciones fundamentales y doctrinas con inusual solemnidad y con el gesto más serio que jamás haya visto hasta entonces; y si al mismo tiempo se omite la posibilidad de cualquier duda o simplemente se la menciona para señalarla inmediatamente como el primer paso para la condenación eterna, entonces la impresión resultará tan profunda que por lo regular, es decir, en casi todos los casos, el hombre se volverá casi tan incapaz de poner en duda aquellas doctrinas como su propia existencia (PP. II. §174, p. 341; en alemán 346).

Mientras que la metafísica de primera clase o filosofía tiene la pretensión y obligación de ser verdadera, ya que se dirige al pensamiento, la religión no busca demostraciones ni

⁵⁷ En constantes referencias al pueblo griego, Schopenhauer deja claro que no es cierto que el Estado requiera de la religión como complemento para subsistir: “En efecto, ellos no tenían en absoluto lo que nosotros entendemos por religión. No tenían sagradas escrituras ni un dogma que se enseñara, cuya aceptación se exigiera a todos y que fuera inculcado tempranamente a la juventud. –Tampoco era predicada la moral por los servidores de la religión, ni los sacerdotes se preocupaban en modo alguno de la moralidad o en general de la conducta de la gente, ¡Nada de eso! Sino que la obligación de los sacerdotes se limitaba a las ceremonias del templo, las oraciones, los cantos, los sacrificios, las procesiones, las purificaciones, etc., todo lo cual no tenía en absoluto como fin la mejora moral de los individuos” (PP. II. §174, p. 346; en alemán 351).

procede con argumentos, sino solo con verdades alegóricas que como sus misterios no son ciertos literalmente, ni susceptibles de demostración. Schopenhauer llega a afirmar que un ingrediente esencial de la religión es entonces el “cierto número de contrasentidos totales y verdaderos absurdos: pues estos son justamente el sello de su naturaleza alegórica” (MVR II, cap. 17, p. 204; en alemán, p. 183), que, a fin de cuentas, resulta ser el mejor mecanismo para llegar al entendimiento del ignorante dentro de la masa⁵⁸, que no podría comprender el mensaje de manera directa⁵⁹.

Estos dogmas religiosos, inculcados a tan temprana edad⁶⁰ y revestidos de revelaciones y explicaciones mitológicas y fantásticas, adquieren en el individuo tanta fuerza que ahogan su conciencia moral y constriñen todo instintivo impulso a la compasión y humanidad. En las religiones el hombre satisface su necesidad metafísica remitiéndose a la fe y a la autoridad, dedicando su tiempo devotamente y encontrando allí consuelo; sin

⁵⁸ Para Schopenhauer, la metafísica popular es esencialmente una metafísica de masas que se maravillan ante la revelación bellamente presentada y no cuestionan la verdad del mensaje, sino que se embriaga con su contenido alegórico: “Vemos así que, en lo principal y para la gran masa a la que no le incumbe pensar, las religiones llenan perfectamente el espacio de la metafísica que el hombre siente como ineludiblemente necesaria: por una parte a efectos prácticos, como norte de su obrar, como estandarte público de la rectitud y la virtud [...], por otra parte, como consuelo imprescindible en el duro sufrimiento de la vida” (MVR II, cap. 17, p. 205; en alemán, p. 184). Del mismo modo, se refiere al contenido alegórico y a la verdad detrás de sus dogmas: “Al estar pensadas para la capacidad de captación de la gran masa, las religiones solo pueden poseer una verdad mediata, no inmediata [...] el valor de una religión dependerá, pues, del mayor o menor contenido de verdad que lleve consigo tras el velo de la alegoría y, después, de la mayor o menor claridad con la que pueda verse aquel contenido a través del velo, o sea, de lo transparente que éste sea” (MVR II, cap. 17, p. 207; en alemán, p. 186).

⁵⁹ Más adelante en *Parerga y Paralipómena*, Schopenhauer volverá sobre este asunto, señalando: “La religión es la verdad expresada en alegorías y mitos, y convertida así en accesible y asimilable para la humanidad a gran escala: pues en estado puro y sin mezcla no la podría soportar [...] al pueblo no se le puede manifestar y presentar el profundo sentido y alto fin de la vida más que simbólicamente; porque no es capaz de captarlos con un verdadero entendimiento” (PP. II. §174, p. 348; en alemán 353).

⁶⁰ Para ejemplificar lo peligrosa que puede ser esta “inoculación temprana de la fe” Schopenhauer se refiere a la nación inglesa en estos términos: “Mira esa nación, más favorecida por la naturaleza que todas las demás, dotada de más entendimiento, espíritu, juicio y firmeza de carácter que cualquier otra; mírala, caída más hondo que ninguna, convertida directamente en despreciable debido a su estúpida superstición religiosa, que aparece sistemáticamente en medio de sus restantes capacidades como una obcecación, una monomanía. Eso se lo han de agradecer exclusivamente al hecho de que su educación está en manos del clero, que cuida de inculcarles en la más temprana juventud todos los artículo de fe, de tal modo que llegan a una especie de parálisis cerebral parcial, que después se manifiesta durante toda la vida en una estúpida mojigatería que degrada incluso a gente por lo demás de gran entendimiento y espíritu, y nos hace equivocarnos por completo con ellos” (PP. II. §174, p. 342; en alemán 346).

preguntar, el hombre entrega su conciencia moral y se evita el trabajo y peligro de tener que asumir y responder a las tentaciones diarias y a la lucha incansable que supone toda su vida. Así entonces, la religión termina siendo una especie de jaula para este “*animal metaphysicum*”, pues le garantiza una fuente inagotable de seguridad y paz, que para nuestro autor no es algo negativo; sin embargo, si la idea del progreso moral de la especie está basada en el “despertar” siempre será preferible andar con los ojos abiertos y caminar por el mundo, y no hacer como aquel vidente que aunque puede elegir qué camino tomar, decide cerrar los ojos y dejarse guiar o, como lo señala jocosamente el mismo Schopenhauer, aquel que amputa sus piernas sanas para caminar con muletas. Por esta razón, no debe asombrarnos el hecho de que “las religiones llenan y dominan el mundo, y [que] la gran masa de la humanidad las obedece” (PP. II. §174, p. 354; en alemán 361).

Es claro entonces que las religiones responden a una necesidad metafísica que habita en todos los hombres y que, por su contenido dogmático y doctrinal, representa la mayoría de las veces el primer contacto y temprano despertar a la naturaleza moral; sin embargo, a pesar de que son un “mal inevitable cuya necesidad se debe a la miserable debilidad del espíritu de la gran mayoría de los hombres, que son incapaces de comprender la verdad y por eso, en caso de apuro, necesitan un sucedáneo de la misma” (PP. II. §174, p. 351; en alemán 357), lo que realmente preocupa a Schopenhauer es el influjo moral que estas metafísicas tienen sobre los hombres. Ya que sobre bases artificiales, mandatos de obediencia y temor a la autoridad motivado por mandamientos categóricos, llevan finalmente al hombre a desconocerse y renunciar a su propia naturaleza y, por lo tanto, a la posibilidad de responder a auténticos motivos morales. A lo largo de la historia las religiones monoteístas, en especial, han tenido una influencia claramente desmoralizante, ya que bajo sus lógicas y mandatos se compensan las faltas hacia otros hombres, con el cumplimiento de obligaciones hacia Dios. Así es muy común y mucho más cómodo resarcir la falta de buena conducta hacia el prójimo con la adulación y adoración ininterrumpida a una divinidad.

En consecuencia, vemos que en todas las épocas y países la gran mayoría de los hombres encuentran más fácil conseguir el cielo con oraciones que ganárselo con obras. [...] sacrificios de animales en el templo, encargo de misas, edificación de capillas o cruces en los caminos, constituyen enseguida las obras más meritorias, de modo que hasta los más imperdonables crímenes son expiados con ellas, como también la penitencia, el sometimiento a la autoridad sacerdotal, la confesión, las peregrinaciones, las donaciones al templo y a sus sacerdotes, la construcción de monasterios y cosas del estilo; con lo que en último término los sacerdotes aparecen casi exclusivamente como intermediarios del comercio con los dioses sobornables (PP. II. §174, pp. 367-368; en alemán 376).

Bajo esta lógica, el hombre se deshace de toda responsabilidad moral y se convence de que es un buen hombre siempre y cuando no ofenda a su Dios. Olvida su compromiso con el otro y consigo mismo, pues muchas veces nubla su entendimiento con lo que considera ser una única verdad y no permite que nada lo cuestione. Asume su credo como único en el mundo e inmediatamente demoniza a aquel que no está de acuerdo con él. Schopenhauer hace la salvedad de que la intolerancia propia de aquel que conoce una sola verdad es constitutiva del monoteísmo, pues:

Ese es el lado peor de las religiones: que los creyentes de cada una de ellas se consideran autorizados a todo en contra de todas las demás, y por eso proceden contra ellas con la perfidia y crueldad mas manifiestas: así los mahometanos con los cristianos y los hindúes; los cristianos con los hindúes, los mahometanos, los pueblos americanos, los negros, los judíos, los herejes, etc.[...] en honor a la verdad he de decir que los fanáticos horrores surgidos de ese principio solamente los conocemos en los partidarios de las religiones monoteístas, es decir exclusivamente en el judaísmo y sus dos ramificaciones: el Cristianismo y el islam. Con respecto a los hindúes y los budistas no se nos informa de nada semejante [...] el carácter extremadamente benévolo de aquellas religiones, que inculcaban sin cesar el buen trato a todo lo viviente [...] nos permite esperar que sus fieles se hayan mantenido libres de grandes derramamientos de sangre y de crueldades de todas las clases (PP. II. §174, p. 371; en alemán 380).

De la anterior cita, podemos ahora señalar por qué para Schopenhauer, si bien las religiones representan un peligro en cuanto desmoralizan al hombre, pueden resultar aún más dañinas sus intenciones moralizantes, puesto que casi siempre recaen en dogmatismos y fundamentalismos de los cuales se tiene registros en los anales de la historia como las mayores muestras de intolerancia y crueldad hacia la humanidad.

El fanatismo y la guerras santas, emprendidas justamente en nombre de un Dios⁶¹, muestran que el contenido moral de las religiones, al olvidar su sentido en alegorías y verdades disfrazadas, no brinda al hombre las verdaderas herramientas para vivir en un mundo rodeado de dolorosas diferencias e injusticias. Y es que pareciera que algunas religiones pasan por alto el mundo en el que el hombre se desenvuelve, de ahí que Schopenhauer cuestione su proceder no tanto por el hecho de ser politeístas, panteístas, o ateístas, sino sobre todo por la exaltación de una concepción optimista del mundo y de la vida.

Ésta será la razón principal de su molestia, particular, con la religión judía y con el Islam, mientras que para él el Cristianismo auténtico⁶² mantiene la noción pesimista que retoma de las tradiciones ancestrales de oriente: el Brahmanismo y el Budismo.

⁶¹ El influjo desmoralizante de las religiones es pues, menos problemático que el moralizante. “¡Pero qué grande y cierto tendría que ser este para reparar las atrocidades que han provocado las religiones, en especial la cristiana y la mahometana, y la calamidad que han traído al mundo! Piensa en el fanatismo, en las interminables persecuciones, ante todo en las guerras de religión, esa sangrienta demencia de la que los antiguos no tuvieron noción alguna; luego, en las cruzadas, que fueron una matanza totalmente irresponsable de doscientos años de duración, bajo el grito de guerra «Dios lo quiere» y con el fin de conquistar la tumba de aquel que había predicado amor y resignación; piensa en la cruel expulsión y erradicación de los moros y judíos en España; piensa en los matrimonios de sangre, en las inquisiciones y otros tribunales de herejes, y también en las sangrientas y grandes conquistas de los mahometanos en tres continentes; pero también en la de los cristianos en América, a cuyos habitantes exterminaron en su mayoría [...] a efectos de la difusión del evangelio, y además porque el que no era cristiano tampoco era considerado hombre” (PP. II. §174, p. 369; en alemán 378).

⁶² Schopenhauer hace una defensa de la doctrina originaria del Cristianismo como una de las más válidas, puesto que toma sus elementos esenciales de las antiguas doctrinas orientales del Brahmanismo y el Budismo; sin embargo, en múltiples ocasiones reseña que el Cristianismo de su época no tiene nada que ver con esa doctrina original: “La fuerza en virtud de la cual el Cristianismo pudo superar primero al judaísmo y luego al paganismo griego y romano se encuentra única y exclusivamente en su pesimismo en la concepción de que nuestro estado es sumamente miserable y al mismo tiempo culpable, mientras que el judaísmo y el paganismo eran optimistas” (MVR II, cap. 17, pp. 208-209; en alemán, p. 188). También más adelante destaca como “En el Nuevo Testamento el mundo se presenta como un valle de lágrimas y la vida como todo un proceso de purificación” (MVR II, cap. 45, p. 639; en alemán, p. 671). Posteriormente, resalta también cómo en el Cristianismo la opción del ascetismo fue parte de la doctrina que fue dejada de lado: “En el Cristianismo auténtico y originario, tal y como se desarrolló en los escritos de los padres de la iglesia a partir del Nuevo Testamento, la tendencia ascética es innegable, es la cima a la que todo aspira” (MVR II, cap. 48, p. 672; en alemán, p. 708), para a continuación enfatizar en que “el Cristianismo, no predicaba la simple justicia sino la caridad, la compasión, la beneficencia, la conciliación, el amor a los enemigos, la paciencia, la humildad, la renuncia, la fe y la esperanza. De hecho, iba más allá: enseñaba que el mundo es malo y que necesitamos ser redimidos: en consecuencia, predicaba el desprecio del mundo, la negación de sí mismo, la castidad, la renuncia de la propia voluntad, es decir, el alejamiento de

El judaísmo tiene como carácter fundamental el realismo y el optimismo, que se hallan estrechamente relacionados y son las condiciones del verdadero teísmo; porque este hace pasar el mundo material por algo absolutamente real, y la vida, por un agradable regalo que se nos hace. El Brahmanismo y el Budismo, por el contrario, tienen como carácter fundamental el idealismo y el pesimismo, ya que atribuyen al mundo una simple existencia onírica y consideran la vida una consecuencia de nuestra culpa (PP. II. §179, p. 390; en alemán 402).

3.2 Una ética para el peor de los mundos posibles

Para Schopenhauer, no solo es inconcebible sino funesto el optimismo y lo concibe como “el injustificado autoelogio del verdadero autor del mundo, la voluntad de vivir, que se refleja complacida en su obra” (MVR II, cap. 45, p. 639; en alemán, p. 671), ya que en esta forma de comprender el mundo se presenta a la vida como un privilegio del que el hombre goza con la única finalidad de ser feliz. Bajo esta desacertada noción de que la vida es un estado deseable y lleno de placer, aquel que se encuentra con la desdicha de no encontrar el bien y la bondad en todo lo que hace, siente a la vez que se le hace injusticia y que tanto los otros como los dioses le malogran el fin de su existencia y lo condenan a un fatídico destino. Por esta razón, es mucho más acertado y realista, para nuestro autor, asumir desde el comienzo que el fin de nuestra vida es “el trabajo, la privación, la miseria y el sufrimiento, coronados por la muerte (tal y como hacen el Brahmanismo, y el Budismo, y también el auténtico Cristianismo)” (MVR II, cap. 45, p. 639; en alemán, p. 671). No solo las religiones se encargaron de fomentar el optimismo entre las masas, sino que además la filosofía en muchas de sus etapas y más destacados

la vida y sus engañosos placeres: incluso enseñaba la fuerza santificadora del sufrimiento; y el símbolo del Cristianismo es un instrumento de martirio.[...] esa sería visión de la vida, y la única correcta, se hallaba extendida ya milenios antes bajo otras formas en toda Asia, igual que lo está aun hoy independientemente del Cristianismo” (PP. II. §174, p. 361; en alemán 369). Finalmente, señala a la vez el cambio que sufrió esta religión con el paso del tiempo: “El hecho de que el resultado no haya correspondido siempre a la pureza y corrección de la teoría puede deberse a que esa teoría ha sido demasiado noble, excesivamente elevada para la humanidad, con lo que a ésta se le había puesto la meta demasiado alta” (PP. II. §174, p. 364 en alemán 372). Además reitera la importancia de la figura poética de Jesucristo “como el símbolo o la personificación de la negación de la voluntad de vivir [...] no nos importa aquí que en la época reciente el Cristianismo haya olvidado su significado verdadero y haya degenerado en un vulgar optimismo” (MVR I, §69, p. 468; en alemán, p. 480).

pensadores ha legitimado esta noción ⁶³, generando un gran perjuicio para el conocimiento y para la humanidad entera:

Los mencionados filósofos [hegelianos] y ensalzadores de la historia son, por consiguiente, cándidos realistas, también optimistas y eudamonistas, banales asociados y filisteos empedernidos, además de malos cristianos; pues el verdadero espíritu y núcleo del Cristianismo, como también del Brahmanismo y el Budismo, es conocer la vanidad de la felicidad terrena, despreciarla por completo y volverse hacia una existencia totalmente distinta y hasta opuesta: este, afirmo yo, es el espíritu y fin del Cristianismo, el verdadero «humor del asunto» y no, como ellos piensan, el monoteísmo; de ahí que el Budismo ateo sea más afín al Cristianismo que el judaísmo optimista y su variedad, el islam. (MVR II, cap. 38, p. 495; en alemán, p. 507).

Para Schopenhauer, si bien está claro que desde el punto de vista teórico e intelectual, la religión no puede mantenerse en pie con su optimismo y sus disfrazadas verdades alegóricas⁶⁴, desde la perspectiva moral, y reconociendo también la gran influencia que tiene sobre los sujetos, la religión se muestra inicialmente como el único medio de conducir, sujetar y aplacar a las hordas de animales dotados de razón, al tiempo que satisface la ya reconocida necesidad metafísica, pues para nuestro autor la gente normal que hace parte de las masas “ha de tener algo solido a lo que atenerse en la resbaladiza y

⁶³ En reiteradas ocasiones en su crítica al optimismo Schopenhauer se refiere a Leibniz como en esta ocasión: “A los flagrantes sofismas de Leibniz, según los cuales este es el mejor de los mundos posibles, se le puede oponer seria y honradamente la demostración de que es el peor de los posibles. Pues ‘posible’ significa, no acaso algo sobre lo que podríamos fantasear, sino lo que puede realmente existir y mantenerse. Y este mundo está construido como tendría que estarlo para poder mantenerse a duras penas: si fuera un poco peor, no podría ni siquiera seguir existiendo. Luego un mundo peor, al no poder mantenerse, no es posible, así que éste es el peor de los posibles” (MVR II, cap. 46, p. 638; en alemán, p. 670).

⁶⁴ En relación al Islam, Schopenhauer no matiza su aguda crítica: “De vez en cuando se puede satisfacer con burdas fábulas e insípidos cuentos: solo con ser inculcados lo bastante temprano, se convierten en explicaciones suficientes de su existencia y soportes de su moralidad. Considérese, por ejemplo, el Corán: este deplorable libro fue suficiente para fundar una religión mundial, satisfacer la necesidad metafísica de incontables millones de hombres hace 1200 años, convertirse en el fundamento de su moral y de un significativo desprecio de la muerte, como también para entusiasmarlos en sangrientas guerras y en las más amplias conquistas. En él encontramos la forma más triste y miserable del teísmo. Por mucho que se haya echado a perder con las traducciones, no he podido descubrir en él un solo pensamiento de valor. Tales cosas demuestran que la capacidad metafísica no va de la mano con la necesidad metafísica” (MVR II, cap. 17, p. 200; en alemán, p. 178).

espinosa senda de su vida, alguna hermosa fabula a través de la cual se le enseñen cosas que su rudo entendimiento no puede asimilar” (PP. II. §174, p. 355; en alemán 361).

Esto es lo verdaderamente problemático de la religión, para nuestro autor, pues tanto el Cristianismo desvirtuado de su época como el judaísmo y el Islam han invadido el mundo occidental con su teísmo y su moralidad obtusa⁶⁵, impidiendo a la vez que la moralidad no religiosa y no prescriptiva sea escuchada y practicada como lo es en las grandes doctrinas orientales⁶⁶. Para nuestro autor, lo que da a todos los dogmas de fe positivos su gran fuerza y la razón por la que logran apoderarse de los espíritus, es su aspecto ético, ya que:

Aparece firmemente unido y entretelado con los demás dogmas míticos peculiares a cada doctrina, como si solo por ellos se pudiera explicar; ello hasta el punto que, aun cuando el significado ético de las acciones no es explicable según el principio de razón y sin embargo todos los mitos siguen este principio, los creyentes consideran el significado ético de la conducta y su mito como totalmente inseparables y hasta idénticos, y todo ataque al mito lo ven como un ataque a la justicia y la virtud.[...] en los pueblos monoteístas el ateísmo o la ausencia de un

⁶⁵ Según hemos visto la verdadera moralidad es algo que atañe únicamente al individuo; por esta razón, Schopenhauer critica la masificación que genera la religión y sobre todo el que se icen banderas en nombre de unos valores aparentemente morales con el fin de legitimar sus verdades alegóricas: “Las masas no tienen más contenido que cada uno de los individuos. En la ética no se trata de la acción y el resultado sino del querer, y el querer se da únicamente en el individuo. No se decide moralmente el destino de los pueblos, que existe solo en el fenómeno, sino el del individuo. En realidad los pueblos son meras abstracciones: solo los individuos existen realmente. [...] Pero el mal y los tormentos del mundo no concuerdan con el teísmo: de ahí que éste haya intentado ayudarse con todo tipo de subterfugios y teodiceas, que sin embargo sucumbieron sin posibilidad de salvación ante los argumentos de Hume y Voltaire” (MVR II, cap. 47, p. 647; en alemán, p. 679).

⁶⁶ Si bien Schopenhauer nunca establece una relación directa con las doctrinas de oriente, en varias ocasiones expresa su cercanía y familiaridad con estas: “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 muchos más fieles que ninguna otra. Mas ese acuerdo me ha de resultar tanto más grato cuanto que en mi filosofar no me he hallado bajo su influjo” (MVR II, cap. 17, p. 207; en alemán, p. 186). Una de las principales razones por las que siente más afinidad con las doctrinas orientales y critica al Cristianismo es un elemento que para Schopenhauer es vital, la consideración de los animales como seres dignos de consideración moral: “Otro defecto fundamental del Cristianismo [...] es que ha separado de forma antinatural al hombre del mundo animal, al que pertenece en esencia, y solo quiere admitirlo a él, considerando a los animales directamente como cosas; mientras el Brahmanismo y el Budismo, fieles a la verdad, reconocen claramente la manifiesta afinidad del hombre con toda la naturaleza en general, pero ante todo y sobre todo con la animal, y lo presentan siempre en estrecha conexión con el mundo animal a través de la metempsychosis y de otros medios” (PP. II. §175, p. 382; en alemán 393).

dios es sinónimo de ausencia de toda moralidad (MVR I, §65, p. 422; en alemán, p. 427).

Es comprensible entonces porqué una ética no religiosa y basada en el autoconocimiento resulta peligrosa y poco conveniente para estas metafísicas populares⁶⁷, puesto que mientras que las metafísicas de primera clase (se acreditan a sí mismas o filosóficas) “se combate con palabra y pluma, en las de segunda se usan también fuego y la espada” (MVR II, cap. 17, p. 203; en alemán, p. 182). Esta característica es la responsable de que por religiones, antes que por ideologías políticas, el mundo se divida y enfrente a guerras incomprensibles desde todo punto de vista racional o filosófico.

Así pues, para Schopenhauer, “la religión se halla en antagonismo con la cultura” (PP. II. §182, p. 405; en alemán 419). Según nuestro autor, “las religiones son hijas de la ignorancia y no pueden sobrevivir mucho tiempo a su madre” (PP. II. §181, p. 403; en alemán 416). A partir de lo anterior se entiende cómo es que los musulmanes en el siglo VII decidieron quemar la biblioteca de Alejandría, pues bajo su lógica y sus creencias, o bien el contenido de los libros estaba ya incluido en el Corán, o bien era superfluo, tal y como se puede ver en los más recientes actos de barbarie cultural cometida por grupos fundamentalistas islámicos, que en un claro intento de rescatar los valores del islam primitivo conciben todo conocimiento externo al Corán como un enemigo de la religión que, por tanto, no se debe tolerar y debe ser destruido⁶⁸.

En su momento Schopenhauer denunció la falacia de la religión de la siguiente manera: “A la humanidad se le queda pequeña la religión igual que un traje de niño; y como no deja de crecer la revienta” (PP. II. §181, p. 404; en alemán 417), puesto que en su época

⁶⁷ Schopenhauer reconoce la dificultad de un cambio en la moral de los hombres: “Pero hablando sin mitos: mientras nuestra voluntad siga siendo la misma, nuestro mundo no podrá ser otro. Ciertamente, todos desean ser redimidos del estado de sufrimiento y de la muerte: quieren, como suele decirse, alcanzar la bienaventuranza eterna, entrar en el reino de los cielos; pero no con sus propios pies, sino que quieren que los lleve el curso de la naturaleza. Mas eso es imposible” (MVR II, cap. 48, p. 661; en alemán, p. 695).

⁶⁸ Como ya se expresó antes, Schopenhauer revela una seria aversión con la religión musulmana: “El islam, que igual que la mas nueva es también la peor de las religiones” (MVR II, cap. 48, p. 662; en alemán, p. 696).

la religión parecía sucumbir ante el paso de los tiempos hacia la Modernidad, razón por la que se aferraba a la moral “queriéndose hacer pasar por su madre: ¡pero de ninguna manera! La moral auténtica y la moralidad no dependen de ninguna religión” (PP. II. §181, p. 404; en alemán 417), como ya lo había indicado antes Kant.

En los siglos anteriores la religión era un bosque tras el que podían defenderse y ocultarse los ejércitos. El intento de repetir eso en nuestros días ha acabado mal. Porque después de tantas talas no es más que una maleza tras la que ocasionalmente se ocultan los maleantes. Por eso hay que guardarse de aquellos que quieren introducirlas en todo y prevenirse de ellos con el refrán antes citado: «Detrás de la cruz está el diablo» (PP. II. §182, p. 406; en alemán 419).

Esta es la razón y la principal motivación para que se piense en una ética no religiosa y no teísta que se aleje de los dioses, de los dogmas y las prescripciones y vuelva a las virtudes básicas, que en algún momento la doctrina cristiana predicó gracias a la influencia que sobre ella tuvieron los grandes sistemas orientales. Para Schopenhauer, su filosofía es esencialmente “sabiduría del mundo: su problema es el mundo: solo con él tiene que ver, y deja a los dioses en paz, esperando a cambio que también ellos la dejen en paz a ella” (MVR II, cap. 17, p. 226; en alemán, p. 209). Es inevitable la inquietud metafísica y es entendible que el hombre haya sucumbido ante las respuestas alegóricas que le brinda la religión, empero para nuestro autor es importante también no dejar de lado que el motivo esencial detrás de la pregunta es el asombro, la inquietud frente a la muerte y el sufrimiento de la vida. Por esta razón, toda respuesta optimista, cualquier sistema ético categórico o cualquier salida que implique el desconocimiento de la verdadera naturaleza del hombre, no será más que un vano intento por escapar a una realidad que por definición no tiene más salida que la muerte. Ante todo, debemos aprender a despertar y a permanecer despiertos, tal como lo recomienda Sócrates en el *Fedón*.

Es la inquietud lo que mantiene en movimiento el reloj metafísico que nunca se para, la conciencia de que la inexistencia de este mundo es exactamente tan posible como su existencia [...] de ahí que nuestro asombro acerca de él se transforme fácilmente en una meditación sobre aquella fatalidad que pudo suscitar su existencia y debido a la cual una fuerza tan inmensa como la que se requiere para producir y mantener el mundo pudo ser dirigida contra su propio provecho. Por

consiguiente, el asombro filosófico se halla en el fondo consternado y afligido: la filosofía como la obertura de Don Juan, arranca en tono menor. De ahí resulta que no puede ser ni espinosismo ni optimismo. [...] Así pues, como se dijo, la maldad, el mal y la muerte son lo que cualifican y elevan el asombro filosófico: no solamente que el mundo exista sino, en mayor medida, que sea tan triste, constituye el *punctum pruriens* de la metafísica, el problema que crea en el hombre una inquietud que ni el escepticismo ni el criticismo pueden apaciguar (MVR II, cap. 17, pp. 210-211; en alemán, p. 190).

Con razón Schopenhauer demanda: “Alejaos de mí con vuestra moral, la más perfecta de todas” (PP. II. §175, p. 385; en alemán 397), pues como hemos visto la religión tiene dos caras: “una muy alegre y otra muy tenebrosa” (PP. II. §174, p. 373; en alemán 382). Mientras, por un lado, una intenta acercar el hombre a la moral y adoctrinarlo sobre virtudes y responsabilidades que deben ser observadas para conseguir la tan anhelada salvación, su naturaleza dogmática y cerrada lo empuja, por el otro, a cometer grandes injusticias y crímenes atroces en nombre de su verdad monoteísta. Por esta razón, Schopenhauer prefiere una moral no teísta muy similar a la brahmánica y a la budista basada en nociones básicas de reconocimiento del otro y en el seguimiento de la compasión como el único móvil auténticamente moral que guía a la justicia y la caridad⁶⁹. Su ética apunta hacia el despertar y a la sensatez del que reconoce su contingencia en el mundo y que, en la medida de sus posibilidades e ignorancia, pone en práctica la máxima que debería ser soporte de todos los edificios morales, ya sean religiosos o no: “No ofendas a nadie; antes bien, ayuda a todos cuanto puedas”.

Como lo habíamos dicho antes, la actitud ética funciona como una puerta de entrada al despertar duradero. Pues, así como Buda despertó en el momento en que reconoció sus cuatro Nobles Verdades y la naturaleza del sufrimiento humano, así mismo Schopenhauer despertó a la dura verdad de que en el mundo el sufrimiento no es una

⁶⁹ Recordemos el papel que tienen las virtudes cardinales dentro de la ética de Schopenhauer: “La justicia se convierte en un medio de fomentar la negación de la voluntad de vivir, ya que la necesidad y el sufrimiento, ese verdadero destino de la vida humana, son sus resultados, y estos a su vez conducen a la resignación. Pero con mayor rapidez conduce a ella la virtud superior de la caridad, *caritas*; pues gracias a ella el hombre asume incluso el sufrimiento que originariamente corresponde a otros, apropiándose así de una parte de él mayor a la que afectaría al individuo según el curso de las cosas” (MVR II, cap. 48, p. 663; en alemán, p. 697).

excepción, sino la norma, y que por lo tanto, es a través de la ética que el hombre puede superar el principio de individuación conectándose con el otro gracias a la compasión, renunciando así al egoísmo y abriéndose, por tanto, hacia la auto-negación de la voluntad. Su pensamiento es claramente una apuesta ética y su forma no optimista de ver al mundo representa una aproximación más realista al hombre verdadero que no tiene lugar dentro de la ética kantiana y mucho menos en un reino de los cielos. Nuestro autor reconoce el alcance de su proyecto ético y nos lo recuerda con la sencillez y franqueza que lo caracteriza:

Mi ética, en cambio, tiene fundamento, propósito y fin: primero, demuestra teóricamente el fundamento metafísico de la justicia y la caridad, luego, indica el objetivo al que estas han de conducir finalmente si se logran por completo. Al mismo tiempo, admite con franqueza el carácter reprobable del mundo y señala la negación de la voluntad como el camino para salvarse de él (PP. II. §163, p. 329; en alemán 334).

Es momento de que el hombre despierte y reconozca que no está solo en el mundo y que con sus acciones afecta a todo lo que lo rodea, desde la infinidad de seres vivientes en la naturaleza animal y vegetal, hasta los demás seres humanos que por tradición ha tenido por enemigos. Despertar implica reconocer que el fin de la vida no es alcanzar la felicidad sino por el contrario evitar el sufrimiento. Las religiones responden efectivamente a necesidades metafísicas y en un principio tienen la buena intención de salvar al hombre de sí mismo; sin embargo, sus morales prescriptivas y fundamentalistas, junto con sus nociones optimistas del mundo que justifican sus prescripciones, han desmoralizado desafortunadamente al hombre en su intento por moralizarlo todo en exceso. La sociedad de la época de Schopenhauer así como la que sobrevive hoy en día dejó de responder a las anacrónicas éticas prescriptivas y pide a gritos una salida que permita evitar la auto-aniquilación que con el paso del tiempo se ha vuelto tan familiar para el hombre. Con Schopenhauer descubrimos que para el genio el arte representa una momentánea vigilia y reconocimiento de lo que ocurre en el mundo, para el santo el ascetismo es la salvación definitiva y la negación absoluta de la voluntad, mientras que la ética representa, para el resto de la humanidad, que cada día

sobrevive a sus afanes y angustias, la forma más realista de aliviar el peso que implica estar vivos. En este sentido, la ética puede ayudarnos a despertar a nuestra verdadera naturaleza y al compromiso que tenemos con ese otro que sufre y que ahora reconocemos como “yo-otra vez”.

Conclusiones

Como lo hemos visto a lo largo de este trabajo, el pensamiento del filósofo alemán Arthur Schopenhauer representa una fuente inagotable de conocimiento susceptible de interpretaciones muy variadas y germen de la más rica sabiduría, que a su vez se ve alimentada no solo por las múltiples influencias presentes en el desarrollo de su pensamiento único, sino además por la peculiaridad de su genio y la aguda personalidad con las que se ven enriquecidos cada uno de sus escritos. En esta ocasión tuvimos la oportunidad de estudiar solo una parte del fascinante pensamiento de este autor, que nos permitió escudriñar la posibilidad de que exista un proyecto ético a la base de todo su pensamiento único.

De esta manera podemos finalmente concluir, en primer lugar, que el pensamiento de Schopenhauer tiene un carácter claramente pedagógico, con el cual guía magistralmente a sus lectores y discípulos por un camino intuitivo hacia verdades que terminan presentándose como irrefutables. Gracias a su estilo claro y sincero, nuestro autor se convierte desde el comienzo en un guía y ejemplo de lo que será una experiencia personal hacia lo que hemos llamado “el despertar”. La influencia que sobre su pensamiento tiene el mundo oriental nos permite entender de una manera más personal y directa grandes verdades que son fundamentales para la estructuración de su pensamiento único y para la configuración de su postura ética.

La realidad del sufrimiento, el origen de éste y su posible superación son verdades que conocemos gracias a las doctrinas ancestrales de Oriente y que adquieren con Schopenhauer un peso filosófico, que nos permite comprender cómo es que el principio de razón y la fe ciega en la ciencia de la mentalidad occidental no son más que una ilusión que distorsiona el mundo, impidiéndonos ver las cosas y asumirlas como en realidad son. Tal como nuestro autor lo reitera insistentemente, debemos pues deshacernos de este velo que cubre nuestros ojos, de este velo de *Maya*, para así poder comprender que la ilusión es la fuente del deseo y de las falsas expectativas que nos

empujan a un sufrimiento y una angustia interminables. De igual forma, podemos ahora reconocer que el desconocimiento de esta realidad dolorosa y de la verdadera esencia egoísta del hombre ha hecho que incontables sistemas éticos y religiones busquen imponer de manera nefasta estructuras prescriptivas para intentar controlar al hombre, que por naturaleza responde a las afirmaciones autodestructivas de su propia voluntad. Los imperativos categóricos al igual que los mandamientos y demás fundamentos en apariencia éticos, y su posterior fracaso, son pruebas suficientes para Schopenhauer de que el hombre requiere verdades intuitivas y sensatas que lo ayuden a responder a su necesidad metafísica, sin ocultar con mitos y cuentos fantásticos el mundo en el que diariamente lucha por sobrevivir. Así, por ejemplo, vemos la pertinencia de la reflexión de Schopenhauer al descubrir que el fundamentalismo, independientemente de la religión en la que se manifieste, es una respuesta a esa necesidad metafísica y su perversidad una prueba de la falta que hace una moral verdaderamente intuitiva, ya que ante la falta de valores y virtudes humanos – ya no angelicales- y motivos auténticamente morales, los hombres sucumben ante la facilidad de éticas y sistemas rígidos, que les impiden pensar por sí mismos y tener que reconocer la importancia del “otro”.

Las doctrinas orientales, en especial el Brahmanismo y el Budismo, son influencias importantes en el pensamiento de nuestro autor en parte porque presentan una visión igualmente pesimista del mundo, al tiempo que reivindican la necesidad de conductas concretas que le permitan al hombre vivir su vida de la mejor manera posible. Schopenhauer presenta su ética basada en la virtud de la compasión y exige el reconocimiento del *tat twam asi* oriental como condición para la superación del principio de individuación y, por consiguiente, como vía para el abandono del egoísmo como motivador de la acción. Cuando el sujeto entiende que el sufrimiento del otro es *su* sufrimiento, se abstiene de cometerle injusticia y busca, más bien, la forma de ayudarlo. Observando con total conocimiento el principio que reza «No ofendas a nadie; antes bien, ayuda a todos cuanto puedas», el individuo cruza la puerta hacia un camino de

auto-conocimiento que le permite despertar hacia el más profundo reconocimiento de que éste no es el mejor de los mundo posibles y que de tener la vida una finalidad, ésta no sería la de alcanzar la felicidad, sino la de evitar el sufrimiento.

Schopenhauer era conciente de que su pensamiento no era bien recibido en su época y de manera constante señaló que el tiempo le daría más tarde la razón, ya que a diferencia de sus contemporáneos su obra sería recordada desprovista de cualquier compromiso ideológico o político y sin afán de complacer a la academia, lo que finalmente le brindaría la validez de ser un pensamiento sincero y pertinente independientemente del contexto. Por esta razón, hoy en día, el pensamiento de Schopenhauer se nos revela tan oportuno y acertado, pues esa crisis ética que, según él, el hombre estaba viviendo en su momento se ha hecho cada vez más grave con el paso del tiempo, hasta llegar a nuestros días en los que la ansiedad y el miedo son los que dominan las acciones del ser humano. Por ejemplo, la intolerancia en todas sus manifestaciones se ha hecho paisaje y mientras los sistemas religiosos más tradicionales, se quedan mirando intentando comprender lo que hoy sucede, los sistemas extremistas y fundamentalistas aprovechan el temor de muchos que buscan desesperadamente en tiempos de penuria un sentido y un propósito al qué aferrarse, desembocando finalmente en un estado de miedo constante plagado de indiferencia.

En efecto, Schopenhauer es más vigente hoy que lo que fue en su tiempo, pues en un mundo donde esencialmente todo es sufrimiento, dónde los sistemas políticos dejaron de educar a sus individuos y donde las religiones dejaron de ser guías para la moralidad, es importante rescatar una ética realmente intuitiva basada en el conocimiento de la verdadera naturaleza del hombre y en el redescubrimiento de una virtud que fue predicada por las doctrinas orientales hace milenios, pero que en Occidente ha sido ignorada debido al mal uso que de ella han hecho las religiones. El pensamiento de Schopenhauer que acoge la máxima: “Todo amor (ἀγάπη, *caritas*) es compasión” (MVR I, §66, p. 436; en alemán, p. 443), es solamente la base del que debería ser el principio de todas las reflexiones éticas y que es, en últimas, la invitación que se hace en esta

ocasión «No ofendas a nadie; antes bien, ayuda a todos cuanto puedas» pues como nuestro autor señala : “mientras nuestra voluntad siga siendo la misma, nuestro mundo no podrá ser otro” (MVR II, cap. 48, p. 661; en alemán, p. 695), ya que un verdadero cambio requiere del compromiso del sujeto que se ha abierto al sendero de la auto-negación de la voluntad y a dar con ello paso a los auténticos motivos de la moral, que aunque misteriosos, son hoy en día la única salida posible que nos queda frente a la injusticia del mundo.

En este contexto, debemos pues reconocer, a la luz del severo maestro, que la única posibilidad de despertar del estado de adormecimiento en el que el hombre se ha auto-inducido en su búsqueda incesante de la felicidad y paz a costa, tanto de la naturaleza como de su propia humanidad; está en reconocer que la vida es esencialmente sufrimiento. Cuando esta verdad se hace clara a la conciencia del hombre, éste deja de anhelar en vano, es decir, deja de inventar respuestas que lo alejan de sí mismo, de depositar su felicidad en los objetos, de actuar egoístamente y, por tanto, de huir de la muerte. Con este conocimiento, el hombre empieza a reconocerse en el sufrimiento del otro, humano o animal, y se esfuerza así por hacer más ligera su carga, consigue despertar y despojado del velo de *Maya* se hace conciente de su inminente muerte, empezando finalmente a disfrutar el goce que hoy tiene de vivir.

Bibliografía

- Barua, A. (2006). "Re-discovery of Schopenhauer in India- Founding of the work and membership of Indian branch of Schopenhauer Society" (pp. 119-134). En Stollberg, J. (Ed.). *"Das Tier, das du jetzt tötest, bist du selbst": Arthur Schopenhauer und Indien*. Frankfurt: V. Klostermann.
- Cartwright, D. E. (1999). "Schopenhauer's Narrower Sense of Morality" (pp. 252-292). En Janaway, C. (Ed). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Copleston, F. (1946). *Arthur Schopenhauer, philosopher of pessimism*. Great Britain: Burns Oates & Washbourne ltd.
- Gardiner, P. (1975). *Schopenhauer*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Janaway, C. (1999). "Introduction" (pp. 1-17). En Janaway, C. (Ed). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1999). "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?" (pp. 63-75). En Kant, I. *En defensa de la Ilustración*. Barcelona: Alba.
- Lapuerta, F. (1997). *Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente*. Barcelona: Editorial CIMS.
- López de Santamaría, P. (2009). "Introducción". En. Schopenhauer, A. *Los dos problemas fundamentales de la ética* (pp. VII-XLVI). Traducción, Introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo XXI.
- (2004) "Introducción". En: *El mundo como voluntad y representación* Tomo I. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.
- Müller, M, (Ed). (1969). *Vinaya Texts en The Sacred Books of the East* Tomo XIII. Nueva Delhi: Montilal Banarsidass.

- Nicholls, M. (1999). "The influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself". (pp. 171-212). En Janaway, C. (Ed). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2006). *Schopenhauer como educador*. Madrid: Valdemar.
- Nussbaum, M. (2013). *La nueva intolerancia religiosa. ¿Cómo superar la política del miedo en una época de inseguridad?* Barcelona: Paidós.
- Philonenko, A. (1989). *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Barcelona: Anthropos.
- Rosset, C. (2005). *Escritos sobre Schopenhauer*. Valencia: PreTextos.
- (1994). *El principio de crueldad*. Valencia: PreTextos.
- Safranski, R. (2013). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Buenos Aires: Tusquets.
- Sánchez, J. (2003). *Filosofía y fenomenología de la religión*. Salamanca: Secretariado Trinitario.
- Schopenhauer, A. (2010). *Senilia. Reflexiones de un anciano*. Traducción Roberto Bernet. Barcelona: Herder.
- (2009). *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducción, Introducción y notas Pilar López de Santa María. Madrid: Siglo XXI.
- (2006). *Parerga y paralipómena*. Tomo I. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.
- (2006). *Parerga y paralipómena*. Tomo II. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.
- (2004). *El mundo como voluntad y representación*. Tomo I. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.

(2004). *El mundo como voluntad y representación*. Tomo II. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.