

**EL DOLOR DEL MUNDO
Y EL CONSUELO DE LA RELIGIÓN**

A. SCHOPENHAUER

**EL DOLOR DEL MUNDO
Y EL CONSUELO DE LA RELIGIÓN**

(Paralipomena 134-182)

Estudio preliminar, traducción y notas de
Diego Sánchez Meca



Colección: SILENO Nº 1

Edición, traducción y estudio preliminar de:
Diego Sánchez Meca

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito del editor. Reservados todos los derechos de traducción, adaptación y reproducción para todos los países.

© A. Schopenhauer

© Alderabán Ediciones, S. L., 1998

Luna, 28 - 28004 MADRID

Tel. (91) 532 94 09 - Fax (91) 532 56 82

I.S.B.N. 84-88676-39-5

D L.: M-11579-1998

Preimpresión: Antares

Fotomecánica: A'Resti

Imprime: Gráficas Marte

Encuadernación: F. Méndez

Portada: La forma cósmica de Visnú.
(Obra de Bikaner).



Impreso en España - Printed in Spain.

ESTUDIO PRELIMINAR

*SCHOPENHAUER Y SU IDEA DE LA
RELIGIÓN COMO METAFÍSICA
PARA EL PUEBLO*

1

LA NECESIDAD METAFÍSICA DEL HOMBRE

El propósito de Schopenhauer es construir una metafísica, y hacerlo una vez que Kant ha demostrado de manera irrefutable la imposibilidad de la metafísica tradicional como ciencia, siendo posible sólo como reflexión en el ámbito de la razón práctica. Porque sigue tan viva como siempre la "necesidad metafísica" del hombre, que de manera inadecuada satisfacen las religiones. Esa necesidad metafísica, característica del ser humano, tiene tres elementos: 1) Es una necesidad teórica, o sea es necesidad de una interpretación de la vida adecuada en cada momento y en cada caso a la capacidad de comprensión de quienes la sienten; 2) Es una necesidad moral, o sea es necesidad de orientación para la acción en la vida práctica; 3) Es una necesidad de libera-

ción (*Erlösungsbedürfnis*) del dolor, del mal y de las miserias de este mundo. Por tanto, junto al elemento teórico, en la “necesidad metafísica” del hombre coexisten también, y de modo no menos esencial, una dimensión práctica y una dimensión emotiva.

En cierto modo, la tradición metafísica reabsorbía estos dos últimos elementos en el primero. O sea, identificaba la necesidad metafísica casi exclusivamente con la necesidad teórica y por eso se plasmaba básicamente como una teoría de la estructura de la realidad. De hecho, se consideraba que lo que induce al hombre a filosofar, más que una “necesidad” en sentido propio, era —como dice Aristóteles— la admiración ante la existencia, o sea la sorpresa al constatar que existe el ser en vez de nada¹. Schopenhauer transforma el sentido de este sentimiento de “admiración” ante el ser como raíz y origen de la filosofía, al considerar que lo que en realidad suscita esa admiración es el misterio inquietante de que la existencia de los seres de este mundo “sea tan posible como su no existencia”. O lo que es lo mismo, la admiración que lleva a filosofar brota, propiamente hablando, de la visión del mal y de la inanidad del mundo: “Es el conocimiento de la muerte junto con la visión del dolor y la miseria de esta vida lo que, sin duda, ha dado el impulso más fuerte a la reflexión filosófica y a las explicaciones metafísicas del mundo. Si nuestra vida no tuviese fin ni dolor a nadie probablemente se le ocurriría preguntarse por qué existe el mundo o por qué está he-

¹ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Libro A, cap. 2, 982 b

cho así, sino que todo eso sería algo obvio”². Y es que ese incesante cambio como continuo nacer y perecer de todo ser, y el dolor de la lucha por la existencia, son vividos por el hombre no sólo como inanidad e inconsistencia del ser, sino también como mal, como no deber ser. Experimentamos el mundo como algo cuya no existencia es no solo pensable, sino también, en muchos de sus aspectos constitutivos, preferible a su existencia.

Por tanto, si la filosofía surge de la conciencia de la negatividad y del dolor de la existencia, de la experiencia de la ignorancia y de la maldad moral que dominan el mundo, lo que se busca como respuesta no son sólo principios teóricos explicativos como *ratio cognoscendi* de los fenómenos, sino también reglas morales para conducirse en la vida y, sobre todo, una vía de liberación y de salvación de esta existencia dolorosa e indigna.

Estas son las razones de por qué, desde el punto de vista del proyecto de Schopenhauer, religión y filosofía tienen un único origen y representan respuestas distintas a una misma exigencia. La religión es “metafísica para el pueblo” (*Volksmetaphysik*), y satisface esa necesidad de forma mítica, mientras la filosofía debe ser capaz de ofrecer una verdad en sentido más propio para los tres elementos de la “necesidad metafísica”, o sea una verdad argumentada y no recubierta por el velo de imágenes míticas y alegorías. Este es el proyecto básico de la filosofía de Schopenhauer, que él trata-

² Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en *Sämtliche Werke*, ed. W. Frhr. von Löhneysen, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, Bd. II, pp. 207-208.

rá de desarrollar al margen de la religión –si bien ésta conservará, en cierto modo, una posición instrumental y subordinada dentro de su sistema, como veremos más adelante– y sin perder de vista nunca la crítica kantiana a la metafísica tradicional.

De hecho, ya la expresión “necesidad metafísica”, con la que Schopenhauer titula el capítulo XVII de *El mundo como voluntad y representación*, no puede por menos que recordarnos aquella “necesidad de lo incondicionado” que Kant había considerado como lo propio de la razón especulativa, o sea, esa razón que elabora la materia de la intuición y la lleva a la unidad más alta del pensamiento³. Para ello produce principios trascendentes que son sólo ideas –entre ellas la idea de Dios como causa incondicionada de la totalidad de las condiciones de los fenómenos– a las que la experiencia no puede proporcionar ningún contenido adecuado, y que expresan puntos de vista desde los que la experiencia puede ser vista como totalidad. Sin embargo, esta función de unificación es puramente regulativa, instrumental; o sea, no equivale a una extensión real del conocimiento. La razón es una facultad dialéctica que procede por conceptos puros, y que en vez de producir conocimientos verdaderos, o de alcanzar objetos trascen-

³ La razón es arrastrada por una tendencia de su naturaleza a rebasar su uso empírico y a aventurarse en un uso puro, mediante simples ideas, más allá de los límites últimos de todo conocimiento, a la vez que a no encontrar reposo mientras no haya completado su curso en un todo sistemático y subsistente por sí mismo”, Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. cas. P. Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978, p. 625. Sobre la noción de incondicionado cfr. pp. 316-319.

denes, “es generadora de ilusión”⁴. Kant demuestra la imposibilidad teórica de la existencia de Dios refutando una a una las pruebas ontológica, cosmológica y físico-teológica mediante las que hasta él se había hecho valer. De este modo pone fin a la metafísica ontoteológica de la tradición greco-cristiana. Para Schopenhauer, esta demostración, junto a la crítica a toda teología fundada sobre principios especulativos de la razón, que también Kant lleva a cabo en la Séptima sección de “El Ideal de la razón pura” de su *Crítica de la razón pura*, constituyen adquisiciones definitivas, por lo que no será posible, en lo sucesivo, ningún tipo de argumento que pueda rehabilitar la existencia de Dios ni la necesidad de suponer esa existencia. Es decir, Schopenhauer reinterpreta el carácter a priori que la *Dialéctica trascendental* tiene en Kant –esa producción incondicionada de Dios como máximo principio totalizador del conocimiento– en términos de crítica histórico-empírica, y concluye que el interés de la obra kantiana “no es tanto un interés en sentido general y puramente filosófico, sino más bien un interés histórico y local, pues se refiere a los momentos principales de la filosofía que hasta Kant había reinado en Europa. Y este será el inmortal mérito de Kant: haber dado, con su crítica, el golpe de gracia a esta filosofía eliminando el teísmo, y dejando demostrado que en la filosofía, entendida como ciencia y no como fe religiosa, sólo pueden haber datos empíricos y resultados de demostraciones ciertas”⁶.

⁴ Kant, I., o.c., p. 546 ss.

⁵ Kant, I., o.c., pp. 524-529.

⁶ Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bad. I, p. 683-684. Véa-

Lo que determina esta valoración de la crítica kantiana es, de manera decisiva, una distinta valoración de la razón que ya no es, para Schopenhauer, la facultad de producir lo incondicionado, sino un simple instrumento auxiliar discursivo del entendimiento intuitivo que funda el conocimiento según el principio de razón suficiente⁷. Es decir, tras este paso está toda la crítica de Schopenhauer al criticismo apriorista de Kant y a los sistemas que consideran al pensamiento como la única fuente productiva de las teorías, que se reducirían a redes conceptuales diseñadas a priori pero pretendidamente expresivas de la realidad⁸. Las mismas objeciones que le suscita la razón dialéctica de Kant representan el núcleo de la crítica que, en tono mayor, Schopenhauer dirige a los idealistas postkantianos y a su concepto de razón, una razón que percibe inmediatamente, que concibe o que ve en la "intuición intelectual" lo absoluto o lo suprasensible⁹. El principal reproche a

se también, Schopenhauer, A., *La voluntad en la naturaleza*, trad. cast. M. de Unamuno, Madrid, Alianza, 1970, p. 35.

⁷ "He explicado que la razón es la facultad de los conceptos, esa clase especial de representaciones generales y no intuitivas, simbolizadas y fijadas por las palabras solamente, que distingue al hombre del animal y le hace dueño del mundo". Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit. Bd. I, p. 694. Para más detalle sobre esto véase Heinrich, G., *Über den Begriff der Vernunft bei Schopenhauer*, Peter Lang, Berna, 1989, p. 34 ss.

⁸ Cfr. Schopenhauer, A., *Der handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, DTV, Múnich, 1985, Bd. I, p. 119. Sobre la crítica de Schopenhauer a Kant, cfr. Philonenko, A., "Schopenhauer critique de Kant", en *Revue Internationale de Philosophie* 42/164 (1988), pp. 37-70.

⁹ Schopenhauer, A., *Die Welt...*, Bd. I, p. 24. Para la crítica de

estos *Philosophieprofessoren* es que no quieren aceptar la pérdida de toda legitimidad de la teología racional tras la crítica de Kant, debido a su compromiso teológico. Algo para lo que, paradójicamente y en cierto modo, fue el propio Kant quien les facilitó el camino, al establecer la idea de Dios como una noción esencial y necesaria de la razón¹⁰.

Por su parte, el concepto de Dios de las religiones teístas no es más que el de ese fundamento (*Grund*) Schopenhauer a la "intuición intelectual" del idealismo siguen siendo interesantes las observaciones de Lehmann, G., "Die intellektuelle Anschauung bei Schopenhauer", en *Berner Studien zur Philosophie und ihre Geschichte* 1906 (44), pp. 123-145; Fedi, R., "L'intuizione intellettuale nella filosofia di Schopenhauer", en *Archivio di Storia della Filosofia* 1935, pp. 34-67; Schöndorf, H., *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, Johannes Berchmans, München, 1982

¹⁰ "Para deducir Kant esta noción -la idea de Dios-, hace esta afirmación falsa: que nuestro conocimiento de las cosas particulares tiene lugar por una limitación cada vez más grande de conceptos generales, por lo que es preciso llegar a un concepto soberanamente general que encierre en sí toda realidad. Pero esta afirmación es tan contraria a su propia doctrina como a la verdad, pues, por el contrario, nuestro conocimiento parte de lo particular para ampliarse y extenderse hasta lo general. Las nociones generales no nacen sino por una abstracción de las cosas reales, singulares, intuitivamente conocidas, abstracción que puede ser llevada hasta una noción soberanamente general, que las comprenderá todas bajo ella pero casi como nada dentro de ella. Kant invierte aquí literalmente toda la marcha de nuestro conocimiento, y se le puede reprochar haber dado nacimiento a una charlatanería filosófica, célebre en nuestros días, que, en lugar de ver en los conceptos pensamientos abstractos de objetos, da a los conceptos la prioridad en el orden del tiempo y sólo ve en los objetos conceptos concretos". Schopenhauer, A., *Die Welt...* Bd. I., p. 681. Sobre este mismo reproche dirigido a Kant por Nietzsche, véase mi libro *En torno al Superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1989, cap. 1.

del universo, principio físico de su existencia y conservación, cuya existencia no es racionalmente demostrable después de la refutación kantiana. Lo que las religiones entienden por Dios no es más que una representación mítica, resultado de aplicar determinaciones fenoménicas como la personalidad y la causalidad a algo que supuestamente estaría más allá de toda posible determinación fenoménica. Por tanto, en último término, Dios no es más que la personificación de la naturaleza de un sólo golpe, como los dioses del politeísmo son la personificación de partes individualizadas y fuerzas singulares de la naturaleza¹¹.

Schopenhauer delimita, pues, la perspectiva de su proyecto metafísico, tanto frente a las religiones propiamente dichas como frente a la línea tradicional de la metafísica grecocristiana, en el sentido de que, desde su punto de vista, la respuesta al dolor del mundo, su remedio, no puede consistir en la respuesta ni en el remedio tradicional, que radicaba en tratar de conocer la verdadera realidad de las cosas en su fundamento último para asumirla como norma a la que es preciso adecuarse moralmente. El ideal del sabio desde la Antigüedad, o sea, el tipo de vida más elevado y feliz que podía imaginarse, consistía en la contemplación de la verdadera estructura del ser y en la aceptación de ella como norma del actuar¹². Tras la crítica kantiana es esta dogmática

¹¹ Véase más adelante el parágrafo 178 de *Sobre la religión*.

¹² Para un desarrollo más pormenorizado de esta estrategia de salvación en los autores clásicos, me permito remitir a mi libro *Metamorfosis y confines de la individualidad*, Madrid, Tecnos, 1995, primera parte.

de una metafísica como doctrina de la verdad del ser en sí y de su fundamento supremo lo que naufraga. Primero, porque lo único que nos es posible “conocer” son los fenómenos, no la cosa en sí. Y segundo, porque la cosa en sí —para Schopenhauer la voluntad del mundo—, al no ser racional, es decir, al ser algo que se sustrae al principio de razón y de lo que tenemos sólo una experiencia “física” a través de la experiencia de nuestro propio cuerpo, no tiene como tal ninguna estructura ordenada, y por tanto no puede valer como norma, como principio orientador para la conducción de una vida auténtica, liberada y feliz.

Schopenhauer, pues, en su proyecto de construir una metafísica para satisfacer la necesidad metafísica, no sigue el esquema metafísico clásico que individualiza la estructura del ser y busca en su conocimiento normas de acción y motivos de esperanza. El camino que sigue es otro.

2

EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN

Uno de los elementos fundamentales de la aportación filosófica de Kant es su distinción entre fenómeno —ámbito propio del conocimiento válido— y cosa en sí. Los fenómenos, que son los objetos mundanos y los acontecimientos temporales, no son “hechos” en el sentido de realidades en sí, sino que consisten en puras relaciones de espacio, tiempo y causalidad como formas a priori existentes en el su-

jeto, no en las cosas: “Hemos pretendido afirmar –dice Kant– que todas nuestras intuiciones no son más que una representación fenoménica, que las cosas que intuimos no son en sí mismas tal como las intuimos, ni sus relaciones tienen en sí mismas el carácter con que se nos manifiestan, que si suprimiéramos nuestro sujeto o simplemente el carácter subjetivo de los sentidos en general, todo el carácter de los objetos, todas sus relaciones espaciales y temporales, incluso el espacio y el tiempo mismos, desaparecerían. Como fenómenos no pueden existir en sí mismos, sino sólo en nosotros. Permanece para nosotros absolutamente desconocido qué sean los objetos en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad. Sólo conocemos nuestro modo de percibirlos”¹³.

Schopenhauer va a interpretar esta distinción de fenómeno y cosa en sí dándole un significado propio. Por un lado, remite todas las formas a priori de las que habla Kant a la causalidad¹⁴. Por otro, entiende la doctrina kantiana de la idealidad del espacio y del tiempo como índice de la inconsistencia ontológica de todo ser en sentido sustancial. Estas dos modificaciones suponen una transformación del kantismo de importantes consecuencias. Pues, por un lado, la realidad de las cosas y de los aconteci-

¹³ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, ed. cit., p. 82.

¹⁴ Esta reducción es razonada del siguiente modo: “Lo que la ley de causalidad determina no es la simple sucesión de los estados en el tiempo puro, sino esta sucesión relativamente a un espacio dado. Y del mismo modo esta ley no determina la existencia de los estados en un lugar dado, sino la existencia de estos mismos estados

mientos va a identificarse sin residuos con su inserción en una concatenación de causas y efectos, de modo que “realidad” (*Wirklichkeit*) no será otra cosa que el actuar (*wirken*) de los objetos los unos sobre los otros, su darse en la conexión causal cuya estructura –como enseña Kant– es producida trascendentalmente por el sujeto¹⁵. Pero, por otro lado, esta consistencia de puras relaciones de los fenómenos es índice de una nulidad ontológica que expresa la inanidad, la fugacidad y la vanidad de toda existencia munda-

relativamente a un tiempo dado. El cambio, o sea la transformación que se produce según la ley causal, exige, pues, en todo caso, que una parte dada del espacio esté en correspondencia simultánea con una parte dada del tiempo. Nosotros hemos descubierto que toda la esencia de la materia consiste en producir efectos y, por tanto, en la causalidad. Por tanto, espacio y tiempo deben quedar reunidos en la materia, que debe conciliar simultáneamente en sí, a pesar de su antagonismo, las propiedades del tiempo y del espacio, y reunir –algo que es imposible en cada una de las dos formas aislada de la otra– la inconsistente fuga del tiempo con la rígida e inmutable persistencia del espacio”. Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bd. I, pp. 39-40.

¹⁵ “La esencia de la materia es su actuar, su producir efectos (*wirken*)... Sólo con la acción la materia llena el espacio y el tiempo. Su acción sobre el objeto inmediato, él mismo material, es condición indispensable de la percepción, sin la cual no puede existir la materia. La acción de cualquier objeto material sobre otro sólo puede ser conocida en cuanto este último actúa a su vez sobre el objeto inmediato de manera diversa a la anterior. Y tal acción consiste sólo en esto. Causa y efecto: he aquí, por tanto, toda la esencia de la materia. Su ser consiste únicamente en su producir efectos. Maravilloso es, pues, el vocablo *Wirklichkeit*, derivado de *wirken*, con el que los alemanes designan el conjunto de las cosas materiales, término más preciso que *Realität*. Aquello sobre lo que la materia actúa es siempre materia. Su íntima esencia consiste únicamente en la regular modificación que una parte de ella produce sobre la otra; una

na como existencia temporal¹⁶. Esto da a los fenómenos, más bien, la realidad de una sombra o de un sueño, o sea los convierte en algo de lo que no se puede decir si existe o no. De ahí el primero de los principios básicos de la metafísica de Schopenhauer: *el mundo es nuestra representación*. Y lo es porque las conexiones causales se dan sólo dentro de las estructuras a priori del sujeto. Ni el espacio, ni el tiempo, ni la conexión causal son cosas que se encuentren en las cosas, sino estructuras pertenecientes y radicadas en la subjetividad.

Es verdad que esto, estrictamente hablando, no le quita totalmente la realidad a los fenómenos, que tienen la realidad de la representación. Pero sí significa que entonces lo único que garantiza esa realidad es el rigor de las conexiones que rigen en el mundo de los fenómenos, excluyéndose su dependencia causal de cualquier otra cosa. La causalidad sirve para dar uni-

esencia, pues, del todo relativa, y de una relatividad no válida sino en los límites del mundo material, justo como el espacio y el tiempo". Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bd. I, p. 38.

¹⁶ "El tiempo, la transitoriedad de todas las cosas en él y mediante él, es simplemente la forma en la que la nulidad de toda aspiración se revela a la voluntad de vivir... Esta nulidad se expresa en la forma entera de la existencia, en la infinitud del tiempo y del espacio frente a la finitud del individuo en ellos, en el presente privado de duración como único modo de existir en la realidad, en la dependencia y relatividad de todas las cosas, en el continuo devenir sin nunca ser, en el continuo desear sin satisfacción, en el continuo levantar barreras contra la muerte gracias a las cuales subsiste la vida hasta que las barreras son traspasadas. El tiempo es aquello en virtud de lo cual cada cosa, en cada momento, se convierte en nada en nuestras manos y por lo cual pierde todo valor". Schopenhauer, A., *Parerga und Paralipomena*, en *Sämtliche Werke*, ed. cit., Bd. V, aforismo 142.

dad a la experiencia, no para trascenderla. Por eso, como ya no es posible asignar a los fenómenos una realidad distinta a la de la representación, no tiene sentido tratar de demostrar la existencia de una cosa en sí como causa de las representaciones, pues esto significaría aplicar la relación de causalidad fuera del campo de la representación en el que únicamente tiene validez. La realidad se identifica con la causalidad y, en consecuencia, el mundo de los fenómenos se cierra sobre sí mismo. En el nivel cognoscitivo en el que se mueve la ciencia no se puede rebasar el mundo de los fenómenos, que se presenta como un sistema cada vez más riguroso de previsibilidad, de calculabilidad y de relaciones técnicamente dominables, y sin que ello implique la pretensión de que el conocimiento científico contenga una verdad última y definitiva.

En buena media, Schopenhauer prefigura, cuando tematiza así su doctrina del mundo como representación, nuestra concepción contemporánea de la racionalidad científica como única forma posible de relación racional con el mundo. La ciencia reduce el mundo a los límites de una conceptiva y un lenguaje que combina sus objetos de modo que el significado de cada uno depende de su relación con los demás. Cuando Schopenhauer afirma que el mundo es nuestra representación quiere decir que no es sino el sistema de los fenómenos rigurosamente ligados entre sí y articulados por el principio de razón. Y lo que no coincide o no entra en este riguroso sistema de representaciones, pero que, sin embargo, de algún modo se muestra o se anuncia sin que se pueda hablar

científicamente de ello, sería, también para Schopenhauer como para Wittgenstein, "lo místico"¹⁷.

Ahora bien, el que no podamos hablar "científicamente" de todo lo que no entra en las redes de la causalidad que rigen el mundo de la representación no implica, para Schopenhauer, que no podamos hablar de ello en absoluto. Si así fuera no sería posible ninguna metafísica, ni satisfacción de la "necesidad metafísica" que se hace sentir con más fuerza ante esta evidencia, puesta de relieve por el kantismo, de la inanidad e inconsistencia de toda existencia. Por eso, y avanzando en el desarrollo de su proyecto, Schopenhauer da el paso decisivo al observar que el sujeto que aporta las estructuras a priori y hace así posible el mundo como conjunto ordenado de representaciones se experimenta a sí mismo, no sólo como un objeto más sometido al principio de razón suficiente, o sea como efecto y causa de cambios siempre claramente indicables en el lenguaje científico, sino también como algo distinto, como voluntad. Y también en este punto la reflexión de Schopenhauer discurre transformando y dando nuevos derroteros a un argumento kantiano. Pues Kant excluye que el sujeto, como función que hace posible el objeto mediante su actividad de unificación y organización a priori de los datos sensibles,

¹⁷ Sobre esta prefiguración del sentido contemporáneo de la racionalidad científica en la filosofía de Schopenhauer, así como sobre su relación concreta con Wittgenstein, véase el sugerente libro de Magee, B., *Schopenhauer*, trad. cast. A Bárcena, Madrid, Cátedra, 1991, cap. II y Apéndice III, también Micheletti, M., *Lo Schopenhaueriano di Wittgenstein*, Bolonia, Il Mulino, 1967.

pueda ser a su vez, para él mismo, objeto de conocimiento. Esto implicaría reconocerle la posibilidad de desdoblarse en otro sujeto que hiciera al yo su objeto y así al infinito. Schopenhauer admite esta reflexión kantiana pero cree que la experiencia que cada uno de nosotros hace de sí mismo, sobre todo la experiencia que tenemos de nuestro propio cuerpo, es la experiencia de algo muy distinto a la de un simple principio unificador del conocimiento de los fenómenos.

Si eliminamos de la experiencia que tenemos de nosotros mismos todo lo que nos proporciona un conocimiento científico —o sea, referido a las características fenoménicas de nuestro cuerpo como su peso, su composición química, su temperatura, etc.—, lo que nos queda no es su pura función de centro ordenador de los datos de la sensibilidad (el *Ich denke* kantiano que acompaña a toda representación), sino que es lo que Schopenhauer llama la voluntad. Esta voluntad no es simplemente la capacidad que el cuerpo tiene de moverse o de mover otros cuerpos, o sea no es la voluntad sólo como causa del movimiento fenoménicamente intuible por nuestra facultad cognoscitiva, sino que es la voluntad como vida internamente sentida. Es la voluntad como sustrato de nuestras reacciones orgánicas, de nuestros deseos e impulsos instintivos y de todo nuestro querer consciente o inconsciente: "Al sujeto de conocimiento, que debe su individuación a la identidad con su propio cuerpo, este cuerpo se le da de dos maneras diferentes. Por un lado, como representación intuitiva del intelecto, como objeto entre objetos sometido a las le-

yes del mundo fenoménico. Pero, al mismo tiempo, se da también como algo inmediatamente conocido por cada uno, algo que designamos con el nombre de voluntad. Todo acto real de su voluntad es siempre infaliblemente también un movimiento de su cuerpo; el sujeto no puede querer efectivamente un acto sin constatar, al mismo tiempo, que este acto aparece como movimiento de su cuerpo. El acto voluntario y la acción del cuerpo no son dos estados diferentes, conocidos de modo objetivo y ligados según el principio de causalidad; no están entre sí en una relación de causa y efecto; son, por el contrario, una sola y misma cosa que nos es dada de dos maneras esencialmente diversas: por un lado inmediatamente, y por otro como intuición por el intelecto. La acción del cuerpo no es más que el acto de la voluntad objetivado, o sea hecho visible a la intuición¹⁸.

Por tanto, *el mundo es también voluntad*. Porque entre los fenómenos que se dan en el mundo de la representación hay al menos uno que podemos, no sólo “conocer” en sentido científico como fenómeno, sino también “experimentar” desde dentro. Es decir, hay abierta una vía —aunque no científica— para acceder a lo que está más allá del mundo como representación, o sea a la cosa en sí, aquello que Kant había designado como *noúmeno* porque era algo que sólo se podía pensar pero no conocer al no ser susceptible de síntesis trascendental. En conclusión, el mundo no

¹⁸ Schopenhauer, A., *Die Welt...* ed. cit. Bd. I, pp. 157-158. Cfr. también pp. 161 ss y *Der handschriftliche Nachlass*, ed. cit., Bd. I, p. 153 ss.

es sólo representación. El sujeto se experimenta de una doble manera, como representación entre representaciones y como voluntad. Y ésta última experiencia es la que nos permite el acceso a la cosa en sí y, a partir de ello, la construcción de una metafísica. El conocimiento que esta metafísica nos va a proporcionar no es equiparable al conocimiento científico, será sólo un conocimiento problemático, “presunto” (*angebliche Erkenntnis*), pero que sobrepasa lo que simplemente se muestra como fenómeno o representación de los seres para ofrecer una explicación de lo que, en un sentido o en otro, los condiciona y los hace posibles¹⁹.

Así, con estos dos axiomas —el mundo es voluntad y representación— Schopenhauer ofrece una descripción de la estructura fundamental de la realidad con la que responde, en su programa, al primer elemento de la exigencia metafísica, el elemento teórico. Unido a él deberán ir los otros, el aspecto moral y el soteriológico.

3

LA REALIZACIÓN MORAL DE LA METAFÍSICA: EL ASCETISMO

La voluntad, pues, es la esencia real de las cosas, aunque no pueda tematizarse científicamente como principio necesario de explicación última de los fenómenos en sentido teórico, quedando excluida por tanto la posibilidad de una metafísica como ciencia, o sea como saber de la cosa en sí. Al sujeto humano,

¹⁹ Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bd. II, p. 212.

constitutivamente dependiente de las leyes de la representación, no se le ofrece, salvo por la experiencia de su propio cuerpo, ningún otro modo de “conocer” la voluntad como cosa en sí del mundo. Sólo es posible una experiencia “física”, “inmediata” de la voluntad, la que podemos tener de nuestro propio cuerpo. Pero en este sentir nuestro propio cuerpo tenemos conocimiento de sus afecciones y reacciones a los objetos externos, o sea percibimos directamente y desde dentro la esencia, el comportamiento, la actividad o pasividad de algo que, externamente, pertenece como fenómeno al mundo de la representación.

Pero cuando Schopenhauer dice que el mundo es voluntad, ¿cómo explica esta extrapolación de la experiencia individual del propio cuerpo a condición del ser del mundo? Pues lo hace argumentando sobre la legitimidad de considerar al hombre como ser no diverso esencialmente, sino sólo en cuestión de grado, de los demás seres y cosas de la naturaleza, lo que permite extender la “causalidad libre”, propia de su libertad práctica, a la voluntad como cosa en sí del mundo: “Quiero indicar —dice Schopenhauer— el punto preciso en el que mi filosofía se vincula a la de Kant: en su bella explicación de la coexistencia entre libertad y necesidad, Kant demuestra cómo una acción resulta, por un lado, perfectamente explicable como necesaria si se parte del carácter del hombre, de las influencias que ha sufrido a lo largo de su vida y de los motivos que en ese momento tiene, y cómo la misma acción debe ser considerada, por otro lado, como obra de la libre voluntad de ese mismo hombre... Pues bien, lo que Kant enseña del fenómeno

hombre y de su acción, mi doctrina lo extiende a todos los fenómenos de la naturaleza, poniendo en su base la voluntad como cosa en sí”²⁰.

Para Kant, el hombre, como sujeto de la vida moral, se sitúa en el ámbito de lo nouménico, de modo que la conciencia, que teóricamente lo referiría sólo a sí mismo como fenómeno, lo pone, en el plano de la vida moral, en presencia de su esencia nouménica. Así, el hombre se libera, en este ámbito de su acción práctica, del determinismo causal al que está sujeto como ente que vive en la naturaleza, y se percibe como libertad, o sea como sujeto capaz de iniciar una nueva serie causal independientemente de la causalidad de la naturaleza. Por tanto, la moralidad supone el encuentro de dos causalidades independientes, la de la libertad y la del mecanismo natural. Y este encuentro se verifica en el hombre, que es entonces, en relación a la libertad, una cosa en sí, y en relación a la necesidad natural, un fenómeno²¹.

Schopenhauer subraya en este planteamiento, ante todo, la idea de que es cuando se determina a ac-

²⁰ Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit. Bd. II, p. 237. “Será ciertamente inherente a toda conexión de causa y efecto en el mundo sensible una necesidad natural, pero se admitirá también una libertad para aquella causa que no es ella misma un fenómeno (aunque esté en su fundamento). Por ello, naturaleza y libertad pueden ser sin contradicción atribuidas a la vez a una misma cosa, pero en una relación diversa, una vez a ella como fenómeno y la otra a ella como cosa en sí”. Kant, I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten Können*, párrafo 53.

²¹ Véase Kant, I., *Crítica de la razón práctica*, trad. cast. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 1961, pp. 34-36.

tuar moralmente en la esfera práctica cuando el sujeto alcanza la conciencia de él mismo como cosa en sí, y entonces su existencia ya no está sometida a las determinaciones de la causalidad natural. Y en segundo lugar, su posición original consiste en considerar esta causalidad libre, que Kant ve como propia sólo del sujeto como sujeto de la acción moral, en cuanto característica de la voluntad como esencia del mundo. Por lo tanto, si los fenómenos—incluido el hombre como fenómeno—están regidos por la causalidad y por las formas trascendentales del espacio y del tiempo, lo propio de la voluntad es no estar sometida a las determinaciones del tiempo, o sea ser fuera del tiempo como libertad de acción.

La consecuencia más importante de este planteamiento es que obliga a la metafísica a autocomprenderse, no ya como "teoría" de la cosa en sí del mundo, sino vinculada esencialmente al plano de los actos humanos, del comportamiento de los hombres y su acontecer en el tiempo. No podrá ser, pues, conocimiento en sí de la voluntad, sino conocimiento de sí de la voluntad en un individuo que, en la percepción interna de su propio comportamiento, intuye la identidad de su voluntad y la cosa en sí del mundo, teniendo que implicar ello necesariamente, en esta dimensión de la determinación de su obrar, la liberación de su subordinación a las leyes del mundo de la representación²².

²² Para la diferencia en este punto entre Schopenhauer y Kant, véase Young, J., «Schopenhauer's Critique of Kantian Ethics», en *Kant-Studien*, Bd. II, Walter de Gruyter, Berlín/New York, 1984, pp. 191-213.

Todo esto sitúa al individuo y su experiencia en el centro o en la cúspide de la metafísica que Schopenhauer trata de construir. Este hombre no es libre, ciertamente, en su condición de fenómeno del mundo como representación, sometido como todos los demás fenómenos a la necesidad natural y a la ley de causalidad, pero sí lo es en su condición de cosa en sí como voluntad *a cuyo conocimiento puede acceder precisamente mediante un acto de libertad*. Y este es, probablemente, uno de los puntos clave para entender adecuadamente el carácter y el sentido de esa metafísica que Schopenhauer intenta elaborar, cuando ya no es posible plantearla como conocimiento teórico o saber científicamente válido, pero sin derivar tampoco en una mera construcción dogmática y arbitraria como lo son, en muchos casos, las religiones. Si sólo la voluntad es libre, entonces el hombre lo es cuando niega su propia necesidad fenomenal. Y puesto que la negación de la voluntad es el paradigma del acto libre, ése es el único modo en que el hombre puede intuirse a sí mismo como cosa en sí.

Y ¿qué es lo que percibe el hombre como característico de la cosa en sí a través de esa determinación de su voluntad a negar libremente los motivos que le mantienen inmerso en el ámbito de la necesidad natural? Pues percibe la voluntad como afirmación de la vida, como querer vivir. La prueba y a la vez la expresión más inmediata de esta identidad del cuerpo y la voluntad como afirmación de la vida la constituye el deseo sexual, que es lo que, a través de la reproducción, produce los cuerpos y los seres

como objetivación de esa voluntad²³. Es decir, la sexualidad no obedece sólo a la necesidad de conservación de la especie mediante la reproducción de nuevos seres, sino que expresa la fuerza del querer vivir mismo, el deseo de la existencia y, por eso, la afirmación más decisiva del querer vivir²⁴.

Como querer vivir la voluntad es deseo incesante, búsqueda que no puede aquietarse nunca, pues cualquier meta alcanzada es sólo sentida como algo provisional e insatisfactorio. Cuando actúa, el hombre tiene fines y motivos con arreglo a los cuales dirige su obrar y sabe dar cuenta de él. Pero si se le pregunta por qué quiere en general, o por qué quiere existir, probablemente no tendría una respuesta fácil. Y tal vez en eso expresa su conciencia de que él no es otra cosa que voluntad, de modo que su querer se entiende por sí mismo y necesita sólo de la determinación próxima de los motivos en sus actos particulares para cada preciso momento. Pero la ausencia de toda meta, de todo límite, pertenece a la esencia de la voluntad en sí misma, que es una aspira-

²³ Véase Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bd. I, p. 447 ss y Bd. II, p. 678 ss.

²⁴ "La conciencia misma, la fuerza del deseo nos revela en el acto sexual la afirmación más decisiva de la voluntad de vivir, en su pureza e independientemente de otros añadidos, como la negación de los demás individuos. Además, en el tiempo, en la serie de las causas, en la naturaleza por fin aparece, como consecuencia de este acto, una nueva vida. Frente al engendrante, el ser engendrado como fenómeno es diferente. Pero en sí y por su idea le es idéntico. He aquí por qué este acto permite a las generaciones sucesivas de los vivientes unirse en un todo y perpetuarse en él. El acto de la procreación, en relación a su autor, no hace más que expresar su adhesión a la vida". Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bd. I, p. 448.

ción sin término. No hay un fin último al que la voluntad tienda, y que constituiría la racionalidad de su tender como teleología. Y esto es extensible a la voluntad del mundo: "Cada mirada sobre el mundo, cuya interpretación es la tarea del filósofo, confirma y atestigua que la voluntad de vivir, lejos de ser una hipótesis arbitraria o una palabra vacía, es la única expresión verdadera de su esencia íntima. Todo se precipita y fluye hacia la existencia, donde es posible hacia la existencia orgánica, esto es, hacia la vida, y después hacia el grado más elevado posible de la misma... Contémplese este impulso universal de vida, véase la infinita diligencia, facilidad y exuberancia con que la voluntad de vivir, bajo millones de formas, por todas partes y a cada instante, por medio de fecundaciones y semillas, y aun por la *generatio aequivoca* donde aquéllos faltan, se precipita impetuosamente en la existencia, aprovechando toda oportunidad, apoderándose ávidamente de toda materia apta para la vida. Y después lancemos a su vez una mirada a la terrible alarma y salvaje rebelión de aquélla cuando tiene que retroceder de la existencia en cualquier fenómeno individual, máxime donde esto tiene lugar con conciencia clara"²⁵.

Para Schopenhauer, pues, la voluntad como voluntad de vivir es aquello que ya no se puede explicar sino que está en la base de toda explicación, y que, lejos de ser el Absoluto de los idealistas, lo Infinito de los panteístas o el Dios de las religiones, es, objetivamente, el mero agitarse absurdo y sin fin de

²⁵ Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bd. I, p. 446.

la vida, o sea una necesidad, y, subjetivamente, una quimera presa de la cual todo lo que vive se afana hasta el agotamiento de sus fuerzas por algo que no tiene valor. La voluntad no es, pues, el *Deus absconditus* del panteísmo —Schopenhauer ve el mundo más como *daimonia* que como *theia*²⁶—, sino que es algo que, excediendo el principio de razón, es sin razón (*Grundlos*), mero mecanismo propulsor o impulso irracional que no tiene su razón suficiente en el mundo exterior. Es lo que retiene a los seres singulares en el mundo como *primum mobile* incondicionado de sus movimientos, lo que explica que el hombre ame por encima de todo una existencia llena de miserias, dolores y aburrimiento, la cual, considerada y ponderada de un modo puramente objetivo, debería ser aborrecida por él, y que tema sobre todas las cosas su fin, que es, sin embargo, seguro para él: “Con frecuencia vemos a una pena de hombre, deformado y encorvado por la edad, la indigencia y la enfermedad, implorar desde el fondo de su alma nuestra ayuda para prolongar su existencia, cuyo fin debería aparecer como absolutamente deseable si lo que nos determinara fuera aquí un juicio objetivo. Aquello que nos determina, en lugar de esto, es la voluntad ciega, haciendo aparición como impulso de vida, ganas de vivir”²⁷. Si alguna vez la tensión de este impulso se afloja y amenaza con agotarse, entonces se muestra como inclinación al suicidio.

²⁶ Schopenhauer hace esta afirmación parafraseando una cita de Aristóteles en su obra *De divinatione per somnum*, c. 2. ed. Berolini, p. 463, b 14.

²⁷ Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bd. II, p. 56.

De esta caracterización de la voluntad como querer vivir, como deseo, se deriva el que cada ser individual, que en el mundo como representación está sometido al principio de individuación, o sea está determinado por la ley según la cual cada uno se encuentra rígidamente colocado en un punto preciso de la cadena espacio temporal y causal, en esa posición, desde su querer vivir, se encuentre siempre inevitablemente en conflicto con todos los demás individuos, haciendo de la vida una lucha y un conflicto incesante. Pues la vida, como querer vivir, se resuelve como determinación básica a actuar para su conservación, o sea como egoísmo. Y esto es lo que determina, a su vez, el temor a la muerte que se explica por el mismo carácter necesariamente individual de todos los seres animados que expresan, a través de sus actos, la eternidad de la voluntad como querer vivir y como sucesión continua del nacimiento y disolución de las formas individuales²⁸. Y es que la voluntad, que es una, sólo es múltiple en su manifestación en las formas del mundo fenoménico. De modo que las ideas de un comienzo (nacimiento) y de un final (muerte) no son más que el producto de la representación del hombre que, en el caso de los seres humanos, por tener conciencia y razón, va acompañada de temor.

El que esta voluntad, que constituye la esencia del mundo fenoménico, “no se pueda explicar” —al

²⁸ A este respecto, son sumamente sugerentes las reflexiones de Schopenhauer en el cap. 41 de los *Suplementos* y en los párrafos 134-173 de *Purenga* (traducidos más adelante) en el que trata de la muerte, el suicidio y de sus relaciones con la indestructibilidad de nuestro ser en sí.

no estar sometida al principio de razón—, tiene como consecuencia que la filosofía “no encuentre palabras” para darle un contenido, planteándose así la dificultad de una metafísica que avance más allá de los límites del conocimiento causal o de las experiencias particulares para pasar a una problematización de la experiencia en sentido general. Esta metafísica tendrá que ser, a la vez, guía para el comportamiento moral y camino de liberación del dolor y las miserias de la vida. Schopenhauer resuelve esta dificultad en el sentido de que, desde su punto de vista, el conocimiento metafísico de la voluntad no puede desligarse, en rigor, del acto moral de negación de esa voluntad como querer vivir, es decir, del ascetismo. Pero, ¿cómo es posible este conocimiento si el dominio del conocimiento se limita a la necesidad causal y al mundo como representación? Sólo la voluntad es libre, y el hombre lo es cuando niega su propia necesidad fenomenal. La negación de la voluntad es el paradigma del acto libre y la condición para que la voluntad como tal se ofrezca intuitivamente. Como la cosa en sí es lo opuesto al fenómeno, así la voluntad no puede reconocerse más que en lo opuesto a su afirmación. Al mismo tiempo, el acto de negación de la voluntad, al implicar la abolición del principio de individuación —que es lo que nos mantiene inmersos en las perspectivas del mundo de la representación—, nos permite superar nuestro egoísmo natural con lo que, accediendo a la intuición de lo que la voluntad es como querer vivir mediante la decisión moral de su negación, podemos ver a los demás seres como a nuestros semejantes, y no como

a nuestros adversarios, realizando una conducta moral verdadera como “amor al prójimo” (*Menschenliebe*) y como piedad (*Mitleid*).

Este es el modo en que, en la metafísica de Schopenhauer, los elementos cognoscitivos, prácticos y soteriológicos se encuentran íntimamente unidos hasta el punto de poderse afirmar que esa metafísica sólo encuentra propiamente su realización en la moral como ascetismo. La intuición de la voluntad del mundo va unida aquí a la producción de la santidad en las acciones. Metafísica, pues, pero, en el fondo, como ejercicio moral: “La bondad auténtica, la virtud desinteresada, la pura nobleza no tienen su fuente en un conocimiento abstracto sino en un conocimiento inmediato e intuitivo que no debe ser separado ni acompañado de razonamiento, un conocimiento que, precisamente porque no es abstracto, no se deja compartir y debe necesariamente suscitarse en cada uno, y de ahí encontrar su verdadera expresión adecuada no en las palabras, sino exclusivamente en los actos, en la acción, en el discurrir de la vida del hombre. Nosotros que buscamos aquí la teoría de la virtud y, por tanto, debemos expresar abstractamente la esencia de este conocimiento que reside en su fundamento, no podemos en esta expresión proporcionar este conocimiento mismo sino sólo su concepto, pues partimos siempre del actuar en el que sólo se hace visible, y remitimos al actuar como su sola expresión adecuada que nosotros significamos y explicamos solamente”²⁹.

²⁹ Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bd. I, p. 506.

La moral, para Schopenhauer, no se funda en un conjunto de imperativos o de principios racionales, sino en la experiencia concreta del amor al prójimo y del sentimiento de la compasión para con los demás seres con quienes compartimos un mismo destino y con los que, en el plano de la voluntad como cosa en sí del mundo, estamos unidos en la identidad de una única voluntad que nos opone los unos a los otros en el mundo de la representación. Este mundo de la representación, como dominio del principio de individuación, es la raíz de nuestra infelicidad como dominio de la necesidad, de la finitud, de la lucha de todos contra todos y de la muerte. Por tanto, la base de la moral la constituyen, en último término, el darse histórico de hechos excepcionales que aparecen como "milagros" desde el punto de vista de las reglas que habitualmente funcionan en el mundo. El cometido de la filosofía como metafísica no debe ser, pues, otro que el de proporcionar una descripción conceptual de este actuar verdadero, rara excepción pero concreta, de una vida fenomenal convertida por esta intuición metafísica de la esencia del mundo. La filosofía tiene, en su base, este conocimiento intuitivo para extraer de él la esencia y traducirla en conceptos, siendo consciente de lo que se le escapa.

En nuestra experiencia, pues, se dan momentos aparentemente inexplicables en los que se muestran excepciones a las leyes de la individuación. Estos momentos representan como un exceso respecto a la norma vigente en la marcha ordinaria del mundo. Son el darse de los actos morales altruistas y el

darse de la contemplación estética, ambas cosas ligadas al ascetismo como negación del querer vivir. Más que presentarse como cumplimiento de normas racionales son ejemplos verdaderos, hechos de ruptura que nos ponen ante los ojos la posibilidad y deseabilidad de una vida que se sustraiga lo más posible a la ley de la individuación y el egoísmo, ley que la voluntad impone al mundo de la representación haciendo de él el dominio de la lucha, de la muerte y del dolor que todos conocemos.

Pero estos ejemplos, que comprendemos así como guía para nuestro comportamiento, nos muestran a la vez el sentido de una determinada vía de liberación, que sólo aparece como posible en la decisión de negar la voluntad para escapar así al flujo de la voluntad que se encarna en el mundo de la representación como lucha incesante entre los individuos, y como imparable vicisitud de vida y muerte, de necesidad y de satisfacción siempre efímera y provisional.

4

EL HORIZONTE DE LA LIBERACIÓN: ARTE Y FILOSOFÍA

A partir de su comprensión fundamental del mundo como representación y voluntad, Schopenhauer distingue dos modos de considerar la vida. Por un lado, el de quien permanece dentro de los límites del principio de razón y considera las cosas en su relatividad recíproca y respecto a él mismo como sujeto del querer. Es el modo del conocimiento cotidiano y científico, que considera explicado algo cuando lo

logra insertar en la concatenación de sus nexos causales. Por otro lado, se encuentra el modo de quien se eleva por encima de la consideración de los fenómenos de vida particular para situarse en el plano de la vida en general, tratando de captar su esencia y significado último³⁰. Éste se pregunta, no por el “por qué” ni por el “cómo”, sino por el “qué” (*was*), o sea por lo que son las cosas o las “ideas” de las cosas. Es el modo filosófico, que se comprende como discurso conceptual sobre la experiencia en general asumida en la variedad de sus dimensiones, o más concretamente como expresión conceptual del conocimiento de las ideas. La base de este conocimiento —como hemos visto— no es la razón, sino la intuición de la vida en el acto libre de su negación. La intuición es el principio del conocimiento de la voluntad; la filosofía *reflexiona*³¹ sobre esta intuición y deduce de ella un sistema de conceptos que se despliega *sensu proprio*. No obstante, al hacerlo, no sobrepasa las condiciones de la representación para no caer en el delirio de la metafísica tradicional y de la religión —que pretenden haber encontrado la explica-

³⁰ Véase Schopenhauer, A., *Der handschriftliche Nachlass*, ed. cit., Bd. I, pp. 153-154.

³¹ En el hombre, gracias a la razón, nace la reflexión, que le permite ver el futuro y el pasado, examinar el curso de su vida y del mundo, que le hace independiente del presente, y que le da el poder de hacer, después de un maduro examen y de haberlo previsto y combinado todo, tanto el bien como el mal. Todo esto lo hace con plena conciencia de sus actos, sabiendo con precisión en qué sentido se decide su voluntad, lo que ha elegido y qué otra elección hubiera podido hacer, y esta voluntad consciente le enseña a conocerse a sí mismo, a mirarse en sus propias acciones. En todas

ción del mundo fuera de él, en un *ens extramundum*³²—, sino que recurre a los ejemplos excepcionales donde se muestra la negación del querer vivir, lugar de la intuición de la voluntad. De este modo, la metafísica de Schopenhauer se despliega como elaboración y expresión conceptual de la experiencia, y precisamente de esa experiencia que no se deja reducir sólo a lo que de ella es dominable por el principio de razón.

Toda representación sensible —como enseñó Kant— está genéticamente ligada al entendimiento y a la sensibilidad, lugares de la representación intuitiva que opera bajo las formas a priori del espacio, tiempo y causalidad. Para Kant, el conocimiento nace de la síntesis del dato, recibido en la intuición sensible, y del concepto espontáneamente produci-

estas relaciones con la actividad humana, la razón merece el nombre de práctica. La razón es teórica sólo cuando los objetos de los que se ocupa no tienen relación con la actividad del sujeto que piensa”. Schopenhauer, *Die Welt...*, ed. cit., Bd. I, p. 694.

³² “Lo que permite a la metafísica superar la experiencia no es otra cosa que el análisis de la experiencia por la distinción entre fenómeno y cosa en sí, que implica la noción de un núcleo del fenómeno distinto del fenómeno. Este núcleo no puede nunca ser desligado por completo del fenómeno para ser considerado en sí mismo, como un *ens extramundum*. Sólo será conocido siempre en sus relaciones con el fenómeno mismo. Pero la interpretación y la explicación del fenómeno en sus relaciones con su núcleo íntimo, puede darnos sobre él enseñanzas que de otro modo no habría podido penetrar en la conciencia. En este sentido la metafísica supera el fenómeno, o sea la naturaleza, para alcanzar lo que está oculto en ella, pero no considera este elemento oculto nada más que como apareciendo en la naturaleza y no independientemente de todo fenómeno. Por tanto permanece inmanente, no trascendente”. Schopenhauer, A., *Die Welt...*, Bd. II, p. 237.

do por el entendimiento. Esta síntesis es a priori, o mejor trascendental, es decir, determina sólo las condiciones de la experiencia posible. Por tanto, la verdad de lo que es captado en la intuición, según Kant, procede del concepto. Es lo que quiere decir cuando afirma que las intuiciones sin conceptos son ciegas, mientras los conceptos sin intuiciones son vacíos. Schopenhauer rechaza que la verdad de todo conocimiento provenga de los conceptos puros. Esto es cierto pero sólo en el caso del conocimiento matemático, donde se puede operar con símbolos que sustituyen a las palabras y que, precisamente por no sentirse estorbado por la intuición, este conocimiento puede llegar a deducciones inalcanzables para un razonamiento no matemático. Esta posibilidad, como ha demostrado Kant, depende del hecho de que los conceptos matemáticos se atienen a las relaciones de cantidad conocidas a priori y, en virtud de las cuales, se pueden aplicar cuando se quiera aritmética o geoméricamente. Esta es la prerrogativa de la que están privados los conceptos no matemáticos, por ejemplo los conceptos de la metafísica tradicional —esencia, ser, sustancia, perfección, necesidad, realidad, infinito, absoluto, fundamento, etc.— porque semejantes conceptos no son ni originarios ni innatos, sino, como todos los conceptos, derivados de intuiciones y que contienen, no sólo la forma de la intuición —como es el caso de los matemáticos—, sino que además tienen como base intuiciones empíricas. De estos conceptos no se puede extraer nada que no esté ya contenido en la intuición empírica, o sea, que no haga referencia a la experiencia y que no pueda ad-

quirirse de ella con mucha más certeza, puesto que estos conceptos son ya abstracciones muy evolucionadas. En conclusión, de los conceptos no se puede extraer más de lo que está contenido en las intuiciones de las que se han derivado. Conceptos puros, que no tengan origen en la experiencia, sólo son los de espacio y tiempo —la mera parte formal de la intuición a la que se atienen los conceptos matemáticos—, y el de causalidad, que tampoco deriva de la experiencia³³.

La filosofía es, pues, un discurso que encuentra su garantía en la intuición, pudiendo justificarse en virtud de la correlación de los objetos con las estructuras formales a priori del sujeto, lo que permite considerar al mundo como representación y a la vez desarrollar un discurso en sentido propio, o sea autojustificable por las condiciones de la experiencia en general. Esto es exactamente lo que distingue a la filosofía de la religión, que sólo podrá desarrollar un discurso en sentido alegórico y que no se siente obligada a ofrecer pruebas ni demostraciones. Los conceptos de la filosofía tienen su origen en la intuición y con ellos se articula la reflexión, que permite al individuo librarse parcialmente de las condiciones particulares de cada intuición concreta para elevarse por encima del mero conocimiento de lo presente, propio de los animales, hasta el conocimiento abstracto y general. Con tales representaciones abstractas puede formular juicios en los que reside la verdad o falsedad de sus proposicio-

³³ Cfr. Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bd. II, pp. 232-233.

nes, que pueden ser verificadas —como generalizaciones conceptuales—, confrontándose con los casos concretos de la experiencia revelados a la intuición.

La filosofía, por tanto, ha de contar siempre con la experiencia histórica y personal. En realidad, debe asumir, como instrumento de penetración de lo real, las experiencias que se hacen inmediatamente reveladoras de la vida que se expresa en las “ideas” (experiencia estética, ética) y de la vida en la que las ideas se expresan (experiencia ordinaria en su dimensión exterior e interior). Así, filosofar será, en un sentido más específico, aportar razones a pensamientos que se producen de modo intuitivo en contacto con la experiencia, iluminarlos y reforzarlos con toda clase de argumentos, exigencia que culmina en la aspiración al sistema.

Resumiendo, pues, la filosofía tiene, para Schopenhauer, tres aspectos principales: 1) Una base intuitiva, teniendo la intuición filosófica un carácter *genial* que no se limita a la superficie de la experiencia, sino que pretende penetrar en su “idea”, en su esencia; 2) Un carácter crítico, pues la traducción de la experiencia en conceptos debe devolver a cada uno su fisonomía originaria, haciéndole revivir en su significado genuino y en el valor o disvalor que le es propio; 3) Un carácter sistemático, que se expresa en la búsqueda del principio único al que referirlo todo³⁴. De estos tres caracteres, es sobre el primero sobre el que recaer, sin duda, la mayor parte

³⁴ Para un desarrollo más detenido de estas ideas, véase Riconda, G., *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, Milán, Mursia, 1986, pp. 21-32.

de la responsabilidad relativa a la fiabilidad y autenticidad de esa metafísica que Schopenhauer trata de diseñar. De ahí la necesidad de analizar experiencias concretas que puedan ejemplificar ese modo inmediato de intuir la vida captando, en su fluir, su esencia como “idea”.

El arte, por ejemplo, es uno de estos modos privilegiados de captar la realidad que va más allá del conocimiento científico y del cotidiano, ambos ligados a las conexiones causales. El artista capta las ideas mismas de las cosas, formas supremas en las que, antes que en los individuos singulares, la voluntad se objetiva inmediatamente según una gradualidad que va del mundo de la naturaleza inorgánica al mundo de los individuos humanos (que no son ejemplares de una especie sino cada uno idea y objetivación inmediata de la voluntad)³⁵. Este es un ejemplo de cómo las ideas se expresan en la vida y expresan la vida misma. Son como los puntos focales en los que se recogen los rayos de esa vida que en ellas se expresa y de esa vida en la que ellas se expresan. Por otra parte, el arte es intuición verdadera del mundo porque va unido al ascetismo o negación de la voluntad de vivir y de la lucha por la existencia.

³⁵ No se debe pasar por alto que esta doctrina de las “ideas”, en sentido platónico, es problemática en el planteamiento de Schopenhauer porque hace referencia a una especie de gradualidad en el objetivarse de la voluntad que no puede menos que implicar un cierto orden teleológico y, por tanto, racional, en el desarrollarse de la voluntad, lo que contradice la tesis fundamental de Schopenhauer sobre su irracionalidad. Para una mayor atención a esta problemática cfr. Mathieu, V., *La dottrina dalle idee de Schopenhauer*, Turín, Edizioni di Filosofia, 1960; Driesch, H., «Die Formen

O sea, su característica propia es mirar las cosas con ese “desinterés” que ya Kant había señalado como el rasgo esencial de la experiencia estética, desinterés que significa ahora negación del principio de individuación³⁶.

Por eso, para Schopenhauer, el arte cumple una función catártica y educadora de liberar al hombre de su consideración del mundo según el principio de razón, para descubrirle la intuición de su esencia como voluntad. Sólo que esta liberación es, en cierto modo, precaria debido a que las artes ofrecen siempre una visión fragmentada; son meros casos en vez de la regla misma; proporcionan un aspecto sólo cada vez y no el todo: “En las obras de arte se contiene toda la sabiduría, pero sólo *virtualiter e implicite*. La filosofía se esfuerza en ofrecerla *actualiter y explicité*”³⁷. O sea, la filosofía vendría a añadir al arte su

des “Erkennens” und der “Erkenntnistheorie”, en *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* 28 (1941), pp. 3-69; Long, D., «Zum erkenntnistheoretischen Problem der Metaphysik Schopenhauers», en *Perspektiven der Philosophie* (Institut für Philosophie der Universität Würzburg) 2 (1976), pp. 61-74; Medicht, P., *La théorie de l'intelligence chez Schopenhauer*; Librairie Félix Alcan, Paris, 1923.

³⁶ A partir de esta concepción del arte como acceso privilegiado y no cognoscitivo a la voluntad, Schopenhauer explica el placer estético como derivado de la ruptura del principio de individuación por la experiencia estética, la proximidad entre genialidad artística y locura, la excepcionalidad e inutilidad radical de la obra de arte, su significado utópico y revolucionario, etc. Para más detalle, puede consultarse sobre ello Rosset, C., *L'esthétique de Schopenhauer*, Paris, PUF, 1989; Hübscher, A., “Das Genie bei Schopenhauer”, en *Zeitschrift Für Aesthetik und allgemeine Kunst*, 18 (1973), pp. 103-126.

³⁷ Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bd. II, caps. 34 al 37.

dimensión de totalidad articulada de la experiencia o su carácter de sistema. Traducirlo todo a conceptos es un saber, y en esto la filosofía es algo más que arte. Esta traducción conceptual de lo intuitivo, esta repetición del mundo en conceptos, es lo que distingue al filósofo del artista. Pero, en analogía con lo que hace el artista, lo que el filósofo hace no es sino repetir (*Wiederholung*), mediante una técnica transmisible que puede ser adquirida por el ejercicio, las “ideas” intuitivas en una cierta sustancia. Esta sustancia es para el filósofo el concepto, mientras para el artista la constituyen el mármol, los colores o los sonidos. Además, con el artista el filósofo tiene también en común la genialidad, o sea la capacidad de trascender el principio de razón para intuir las ideas. Lo propio del arte es un cierto acceso a la realidad en sus dimensiones profundas, y eso también es lo propio de la filosofía. Por tanto, la intuición filosófica debe tener el mismo carácter genial que la intuición estética, es decir, debe ser la capacidad propia del genio de alcanzar una contemplación desinteresada de sí y del mundo. Esto es lo que lleva a Schopenhauer a asociar genialidad y objetividad. Sólo el genio es objetivo, pues en la pura contemplación el sujeto se olvida de sí mismo, se hace puro sujeto de conocimiento y no es ya sujeto del querer siempre limitado y particular. A la vez, el objeto se le aparece en su esencia eterna, libre del tiempo, como objetividad adecuada del querer, como “idea” platónica.

Por tanto, filosofía es contemplación de las ideas en las que se expresa la vida, expresándose ellas en la

vida (*in ihnen spricht sich das Leben aus, und sie sprechen sich überall im Leben aus*)³⁸. Las ideas no son, sin embargo, aquí —a diferencia de lo que sucede en Platón—, más que una dimensión de la experiencia, aunque sea aquella en la que las diversas dimensiones de la vida se encuentran.

5

EL CARÁCTER MÍTICO DE LA RELIGIÓN

Tanto la filosofía como la religión son comprendidas por Schopenhauer, esencialmente, como respuestas a la “necesidad metafísica” del hombre, distinguiéndose entre sí sólo en la forma, o sea, como tipos de discurso diferentes dirigidos a clases de gentes diversas. La gran masa de los hombres, que sienten esta necesidad, es incapaz de encontrar satisfacción a ella en la verdad desnuda, tal como la ofrece la filosofía. La religión la satisface mediante alegorías y mitos que la hacen capaz de ser percibida en los límites del bajo grado de desarrollo intelectual al que, para Schopenhauer, los mitos llegan. Por tanto, religión y filosofía tienen ambas un mismo origen y representan reflexiones distintas sobre los aspectos negativos y desfavorables de la existencia³⁹. Lo

³⁸ Schopenhauer, A., *Der handschriftliche Nachlass*, ed. cit., Bd. I, p. 298.

³⁹ “El hombre, en virtud de su capacidad de reflexión que le viene dada por su razón, advierte toda la tristeza de su situación y no le gusta constatar cuán precaria es su existencia y hasta que punto depende, tanto en lo referente a su inicio como a su final, del puro azar. En todo caso, su vida es un acontecimiento demasiado bre-

que distingue a la filosofía de la religión no es que se plantee como satisfacción de una exigencia espiritual diversa, sino su modo distinto de satisfacer la misma necesidad.

La gran diversidad natural existente entre las capacidades intelectuales de los hombres, junto con el diferente grado de su desarrollo a través de la educación —posible sólo cuando se dispone de tiempo libre y un contexto de civilización mínimamente evolucionado—, establece entre ellos una diferencia que hace imposible que una sola metafísica pueda bastar para todos. De ahí que, en los pueblos civilizados encontremos generalmente —dice Schopenhauer— dos tipos diversos de metafísica, que se distinguen por tener su justificación uno en sí mismo y el otro fuera de sí: “Los sistemas del primer tipo, para que sea reconocida su validez, exigen reflexión, educación, tiempo libre y juicio. Por tanto pueden ser accesibles sólo a una pequeña élite de hombres y pueden nacer y sobrevivir sólo en el seno de una cultura avanzada. Para la mayor parte de los hombres, en cambio, o sea para aquellos que no son capaces de pensar sino sólo de creer, que no perciben los motivos sino sólo la autoridad, valen exclusivamente los sistemas del segundo tipo, sistemas que podemos definir como metafísica popular y que nove entre dos tiempos infinitos, mientras su persona se le aparece insignificamente pequeña en el espacio infinito y entre seres innumerables. La misma razón que le impulsa a preocuparse del futuro después de su vida sobre la tierra. El ser humano desea comprender todo esto para conocer la relación que él tiene con todo este conjunto”. Schopenhauer, A., *Philosophische Vorlesungen*, ed. P. Deussen, Múnich, 1911, Bd. IX, pp. 79-80.

sotros conocemos con el nombre de religiones. Estos se encuentran en todos los pueblos y su justificación es extrínseca: se llama revelación y viene documentada por signos y por milagros. Sus argumentos consisten principalmente en amenazas y penas eternas o también terrenas, con las que atemorizan a los incrédulos o a los simplemente escépticos. Como última *ratio theologorum* está el patíbulo u otros argumentos de este género⁴⁰.

Así que mientras la religión satisface la necesidad metafísica con mitos capaces de revelar la verdad sólo *sensu allegorico*, la filosofía pretende ofrecer la verdad *sensu proprio*, abriéndose a una verificación que hace referencia a la razón y la experiencia. La filosofía se siente en la obligación de demostrar lo que dice pues se dirige al pensamiento y a la persuasión, mientras la religión, destinada a tanta gente incapaz de análisis y de pensamiento, sólo afirma dogmática y coactivamente que su verdad alegórica es verdadera *sensu proprio*, exigiendo, más que comprensión, fe. Por tanto, Schopenhauer reduce la religión a su elemento mítico, y la desvaloriza en el plano intelectual frente a la filosofía, capaz de darnos la verdad fuera del mito y del símbolo. Estos expresan una verdad que revela el mundo como voluntad, pero por medio de imágenes e historias del mundo como representación, recibiendo así la verdad metafísica un contenido limitado en el espacio y en el tiempo⁴¹.

Schopenhauer se interesó en su juventud por la alegoría en el plano estético: "Cada palabra, compa-

⁴⁰ Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bd. II, p. 212.

⁴¹ Cfr. Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. Bd. I, p. 493 nota.

ración y alegoría válida no es más que una reconducción (*Zurückführung*) de una relación a su presentación más simple, más intuitiva y más aprehensible⁴². Esta primera aproximación se verá completada después con una interpretación ética de lo mítico-allegórico, según la cual la distinción entre el sentido propio y el sentido alegórico se fija equiparando la alegoría y la intuición con lo mediato frente a lo inmediato. Esto es lo que concreta su opinión acerca de las verdades que las religiones contienen, y que él defiende contra los racionalistas en el sentido de que no se trata de meras representaciones ilusorias o simple ideología. Las religiones, como la filosofía, son el resultado del esfuerzo de la humanidad por desvelarse a sí misma el significado de la existencia, poniendo en juego, en el caso de las religiones, su capacidad mitopoiética que, ciertamente, no tiene en sí garantías de sustraerse a la ilusión y al error. Y por ello, esas verdades, que primero están presentes a la conciencia ingenua de forma oscura e incompleta a través del mito y la alegoría, deberán ser luego reflexionadas racionalmente para traducir su verdad en sentido propio. Esto significa que Schopenhauer reconoce a las religiones un elemento de verdad, y de una verdad que se hace inmediatamente orientación y guía (*Wegweiser*) de vida. La verdad filosófica sobre la vida no puede presentarse al pueblo. Sólo las alegorías de la religión resultan ser el modo adecuado para hacer sentir a la sensibilidad común y al entendimiento vulgar de la mayoría de los hombres lo que

⁴² Schopenhauer, A., *Der Handschriftliche Nachlass*, ed. cit., Bd. I, p. 344.

sotros conocemos con el nombre de religiones. Estos se encuentran en todos los pueblos y su justificación es extrínseca: se llama revelación y viene documentada por signos y por milagros. Sus argumentos consisten principalmente en amenazas y penas eternas o también terrenas, con las que atemorizan a los incrédulos o a los simplemente escépticos. Como última *ratio theologorum* está el patíbulo u otros argumentos de este género⁴⁰.

Así que mientras la religión satisface la necesidad metafísica con mitos capaces de revelar la verdad sólo *sensu allegorico*, la filosofía pretende ofrecer la verdad *sensu proprio*, abriéndose a una verificación que hace referencia a la razón y la experiencia. La filosofía se siente en la obligación de demostrar lo que dice pues se dirige al pensamiento y a la persuasión, mientras la religión, destinada a tanta gente incapaz de análisis y de pensamiento, sólo afirma dogmática y coactivamente que su verdad alegórica es verdadera *sensu proprio*, exigiendo, más que comprensión, fe. Por tanto, Schopenhauer reduce la religión a su elemento mítico, y la desvaloriza en el plano intelectual frente a la filosofía, capaz de darnos la verdad fuera del mito y del símbolo. Estos expresan una verdad que revela el mundo como voluntad, pero por medio de imágenes e historias del mundo como representación, recibiendo así la verdad metafísica un contenido limitado en el espacio y en el tiempo⁴¹.

Schopenhauer se interesó en su juventud por la alegoría en el plano estético: "Cada palabra, compa-

⁴⁰ Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bd. II, p. 212.

⁴¹ Cfr. Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. Bd. I, p. 493 nota.

ración y alegoría válida no es más que una reconducción (*Zurückführung*) de una relación a su presentación más simple, más intuitiva y más aprehensible⁴². Esta primera aproximación se verá completada después con una interpretación ética de lo mítico-alegórico, según la cual la distinción entre el sentido propio y el sentido alegórico se fija equiparando la alegoría y la intuición con lo mediato frente a lo inmediato. Esto es lo que concreta su opinión acerca de las verdades que las religiones contienen, y que él defiende contra los racionalistas en el sentido de que no se trata de meras representaciones ilusorias o simple ideología. Las religiones, como la filosofía, son el resultado del esfuerzo de la humanidad por desvelarse a sí misma el significado de la existencia, poniendo en juego, en el caso de las religiones, su capacidad mitopoética que, ciertamente, no tiene en sí garantías de sustraerse a la ilusión y al error. Y por ello, esas verdades, que primero están presentes a la conciencia ingenua de forma oscura e incompleta a través del mito y la alegoría, deberán ser luego reflexionadas racionalmente para traducir su verdad en sentido propio. Esto significa que Schopenhauer reconoce a las religiones un elemento de verdad, y de una verdad que se hace inmediatamente orientación y guía (*Wegweiser*) de vida. La verdad filosófica sobre la vida no puede presentarse al pueblo. Sólo las alegorías de la religión resultan ser el modo adecuado para hacer sentir a la sensibilidad común y al entendimiento vulgar de la mayoría de los hombres lo que

⁴² Schopenhauer, A., *Der Handschriftliche Nachlass*, ed. cit., Bd. I, p. 344.

no logran concebir y comprender intelectualmente. Y así la religión ofrece un indispensable consuelo a los duros sufrimientos de la vida, sustituyendo a una metafísica objetivamente verdadera para elevar también al hombre inculto por encima de sí mismo y de su pobre existencia terrena. En ello radica el gran valor y la indispensabilidad de las religiones.

Conviene reparar, no obstante, que este reconocimiento de los elementos de verdad en las representaciones religiosas se basa en último extremo, en el planteamiento de Schopenhauer, en el reconocimiento de esa capacidad mitopoiética de los creadores de mitos como fuerza genial de la fantasía religiosa. Aquí se vuelve a poner de manifiesto la posición ambigua de Schopenhauer entre la inspiración de la Ilustración y la del Romanticismo, sin que resulte fácil decidir hacia qué lado se inclina⁴³. Para Schopenhauer, la razón es la facultad de los conceptos abstractos, únicos en los que la verdad puede presentarse *sensu proprio*. Sin embargo, la experiencia que la filosofía tiene que conceptualizar, expresada en los mitos y en el arte, tiene dimensiones profundas accesibles sólo a la intuición genial: "Quienes se encontraban más cerca que nosotros de los orígenes del género humano y de las fuentes originarias de la naturaleza orgánica poseían, a lo que parece, bien sean capacidades mucho más fuertes de conocimiento intuitivo que nosotros, o bien una disposición intelectual más precisa. Por ello conseguían captar con mayor pure-

⁴³ Véase sobre esta cuestión Rábade Obradó, A. I., «La filosofía de Schopenhauer como crítica de la Ilustración», en *Anales del Seminario de Metafísica* 23 (1989), pp. 11-46.

za e inmediatez la esencia de la naturaleza y estaban, pues, en situación de satisfacer la necesidad metafísica de un modo más digno⁴⁴. La tesis más presente en Schopenhauer es, a pesar de esta última afirmación, que los mitos y las alegorías pueden satisfacer, sólo dentro de ciertos límites, de manera veraz la necesidad metafísica. Por ello, dilucidar estos elementos de verdad y hacerlos resplandecer en su pureza, más allá del mito, es la misión de la filosofía, a la que la religión habrá de subordinarse. No obstante, si hay que reconocer un elemento de autenticidad en la experiencia religiosa, ese elemento sólo puede ser la experiencia de esos creadores de mitos de los que Schopenhauer habla, o sea la experiencia mística, conciencia de la identidad del propio ser con todas las cosas del universo y con el núcleo del mundo —la misma conciencia de identidad y de unidad más allá de lo múltiple que subyace a la negación de la voluntad—, que se produce al margen de cualquier adhesión a una revelación o autoridad externa, y de la que brotan los símbolos y los mitos como imágenes que nunca agotan aquello que las trasciende.

Lo más negativo, en cambio, de las religiones como satisfacción mítica de la necesidad metafísica es que no pueden confesar abiertamente su carácter alegórico, porque perderían su eficacia real y no conseguirían ser respetadas y sobrevivir. Es decir, se ven obligadas a presentar sus verdades míticas y alegóricas como verdades en sentido literal, y así ofrecen una verdad pero mezclada con mentiras, de modo que la

⁴⁴ Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bd. II, p. 209.

función de la filosofía frente a las religiones es, no sólo traducir sus intuiciones en un lenguaje apropiado, sino también la de disolver esas mentiras y practicar con ellas una crítica de la ideología. Pues, como no pueden confesar su carácter alegórico porque perderían su eficacia, las religiones tampoco pueden recurrir, para convencer, a argumentos racionales, sino que tienen que imponerse dogmáticamente como depositarias de una doctrina cuyas afirmaciones proceden de una revelación o de una autoridad externa que no admite justificación. De este modo, las religiones pueden acabar por convertirse en el mayor obstáculo a la búsqueda autónoma de la verdad, que es propia de la filosofía y de la ciencia, y degenerar en una instancia de opresión y alienación.

Es lo que explica la natural enemistad que la religión cristiana, por ejemplo, ha mostrado sentir por las ciencias y la filosofía en la historia de su desarrollo en Europa, y cómo se ha comportado con algunos de sus cultivadores al temer de ellas la disolución de sus representaciones míticas. Éstas, al ser presentadas como verdades en sentido propio, cuando eran examinadas y analizadas desde la perspectiva libre y descomprometida del filósofo o del científico, dejaban ver a las claras sus aspectos absurdos, contradictorios y extravagantes. Se veía, por ello, el desarrollo de la ciencia y de la filosofía como una grave amenaza a la religión justo en sus fundamentos necesarios, la revelación y los milagros, que le eran necesarios al no poder recurrir a argumentos racionales para hacerse creer y respetar: "Un cierto grado de ignorancia general es la condición de todas

las religiones; es el elemento en el que únicamente pueden sobrevivir"⁴⁵.

Estos son los aspectos positivos y negativos de las religiones en el plano teórico, que tienen su prolongación también en lo que respecta al plano moral-práctico. Lo positivo de la religión en este ámbito es que ofrece un apoyo a la moral, sale en ayuda de la exigencia ética y trata de satisfacerla, confirmarla y justificarla. A su modo, la religión introduce ideales éticos, capaces de elevar la conciencia moral de la humanidad. Por ejemplo, Schopenhauer reconoce en muchas ocasiones al cristianismo el mérito de haber introducido y difundido en Occidente los ideales éticos de la caridad y la renuncia. Pero, al mismo tiempo, la religión cumple también la función opuesta, o sea la de ejercer un influjo pernicioso de desmoralización de la sociedad a través de dos estrategias: 1) sustituyendo la intención moral por el cumplimiento formal de ritos y ceremonias⁴⁶; y 2) provocando el fanatismo y la intolerancia de las que son muestra episodios como las guerras de religión, que en la Antigüedad eran desconocidas, el exterminio de los judíos y musulmanes en la España medieval, la Inquisición y demás tribunales contra los herejes, los métodos empleados para convertir a los indios en América, etc.

Estas dos funciones de desmoralización de la sociedad, atribuibles a la religión, son patrimonio, sobre todo, de las religiones monoteístas, del cristianismo y del islamismo, nacidas ambas del tronco

⁴⁵ Ver más adelante el *Diálogo sobre la religión*.

⁴⁶ "Lo que se considera como deber para con Dios disminuye

común del judaísmo. Estas religiones se presentan históricamente, desde esta perspectiva, como dañinas, sin que desarrollen instrumentos de corrección que las preserve de los abusos y la degeneración a los que por su naturaleza están expuestas. Su poder procede de un conjunto de elementos muy variados y de su estrecha combinación entre sí, reforzándose mutuamente y traduciéndose en una instancia que, si bien resulta indispensable como satisfacción de la necesidad metafísica de la masa, representa al mismo tiempo una rémora para el libre pensamiento y una fuerza de coacción desde muchos puntos de vista alienante. Estos elementos son: revelación, escrituras sagradas afirmadas como "palabra de Dios", milagros, profecías, protección gubernativa, consenso y veneración de la mayoría que la consagra como suprema verdad, multitud de templos para ser predicada y practicada, sacerdotes y jerarquías eclesiásticas y, lo que, para Schopenhauer, es lo más eficaz de todo, el privilegio de poder inculcar a los hombres las propias doctrinas en su más tierna infancia, cuando pueden hacer de ellas en sus mentes casi ideas innatas.

En conclusión, la filosofía debe cumplir, respecto de la religión, dos tareas: la conceptualización

los deberes hacia el prójimo, pues es muy cómodo suplir la falta de buena conducta ejerciendo la adulación con Dios. En todos los tiempos y países, la gran masa encuentra muy fácil atraerse el cielo con plegarias en vez de ganárselo con buenas acciones. Como voluntad de Dios, en todas las religiones se requieren no tanto las acciones morales, sino la fe, las ceremonias en el tiempo y las manifestaciones de culto. Estas cosas son consideradas como sustitutos de acciones morales, y esto de modo particular cuando se vinculan a donativos a los sacerdotes". Schopenhauer, A., *Sobre la religión*.

verdadera, más allá de la alegoría, de sus elementos teórico-cognoscitivos, y la autentificación de la instancia moral y de la exigencia de liberación que expresan mostrando la vía racional que a ella puede conducir. En esta labor no se confunde con la teología, que es sólo el conocimiento o comprensión de la religión pero basándose, para ello, no en la razón sino en la revelación. El objetivo de la teología es interpretar correctamente la revelación y conservarla en su pureza.

6

EL CRISTIANISMO Y LAS RELIGIONES DE LA INDIA

Para Schopenhauer, pues, las religiones tienen un aspecto común, distintivo, que permite legitimar su lugar en el seno mismo de la metafísica que él quiere construir, y que es su carácter esencialmente mítico. No hay, estrictamente hablando, una incompatibilidad entre mito y filosofía, aunque la filosofía no tenga una necesidad constitutiva del mito como la tiene la religión. Sin embargo, la filosofía debe hacer uso del mito como de un instrumento ilustrador y auxiliar para acrecentar su propia eficacia persuasiva, ya que imaginativamente, al haber sido creados por la genialidad de la facultad mitopoiética de los hombres primitivos, los mitos tienen una expresividad de las distintas variantes implicadas en la esencia íntima del mundo que la abstracta forma conceptual propia de la filosofía no tiene. Lo que sucede es que, como el mito es siempre un sucedáneo de una verdad en sentido propio, el concepto debe tener—incluso éti-

camente— la primacía en el orden de las razones, sirviendo el mito religioso tan sólo como ilustración de la filosofía. Y así es como Schopenhauer recurre a las religiones —concretamente a las consideradas por él “pesimistas”— para ilustrar su metafísica de la voluntad, introduciéndolas de este modo en su sistema.

Se puede encontrar, en los textos de Schopenhauer, una continua y auténtica explotación deliberada del campo específico de las religiones, una explotación que puede considerarse programática desde los argumentos antes apuntados, pues, al fin y al cabo, Schopenhauer concibe su metafísica moral como la verdad de los mitos de las religiones pesimistas, y por ello puede considerar sin rubor su propia filosofía como la plataforma adecuada para comprender y clasificar el material empírico de las religiones históricas. De lo que se trata es de hacer que se presente (*sich darstellt*), a través de tipos como Buda, Cristo, Eckhardt, los santos, los místicos y los ascetas, el arquetipo metafísico de la negación de la voluntad⁴⁷. Son estos individuos excepcionales y su vida religiosa lo que basta —independientemente de sus creencias— para ilustrar la metafísica de la voluntad y persuadir de su verdad. Esto es lo que permite a Schopenhauer, por ejemplo, valorar ciertas aportaciones del cristianismo en sentido positivo, al margen de su negativo teísmo sustancial.

El recurso a las religiones, reducidas a mitos, funciona, pues, al servicio de la filosofía, pues ésta, des-

⁴⁷ “Es bueno meditar sobre la vida y las acciones de los santos, sí no para compararnos con ellos, lo que sería un atrevimiento un

plegando sus conceptos en el lenguaje, necesita palabras para expresar el contenido real de su intuición fundamental. Y las religiones, como intuición mitopoiética del mundo como voluntad, contribuyen a la expresión de la metafísica de la voluntad cuando ésta quiere ofrecer imágenes vivas de sus conceptos. Los santos y los ascetas prefiguran, sin anticiparlo, el esfuerzo de elaboración racional que la filosofía deberá hacer sobre la intuición que constituye el eje de su experiencia. Y desde este punto de vista no hay inconveniente en suponer una especie de unidad de estructura en la actitud de “todos esos santos y ascetas que, en un mismo conocimiento interno, mantienen un lenguaje tan diferente según los dogmas que hayan acogido en su razón, y conforme a los cuales cada uno, indio, cristiano, etc. debe rendir cuentas de su propia conducta de un modo distinto”⁴⁸.

Esta es la perspectiva sobre la religión que determina el interés, el juicio y, sobre todo, el uso que Schopenhauer hace de las religiones históricas. De acuerdo con ella, éstas se clasifican fundamentalmente en optimistas y pesimistas, según consideren que la existencia del mundo está autojustificada y, por tanto, es digna de ser alabada y magnificada, o la

tanto temerario, al menos para consultar la imagen que la historia o el arte nos da de ellos, sobre todo ésta última que está marcada por una impronta infalible de verdad. Este es el mejor medio de disipar la sombría impresión que nos produce la nada, esa nada que nos aterroriza como a los niños la obscuridad. Así engañamos nuestro miedo con mitos, como los hindúes sobre la reabsorción en Brahma o el nirvana de los budistas”. Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit. Bd. I, p. 558. Cfr. también p. 518 y Bd. II, cap. 48.

⁴⁸ Schopenhauer, A., *Die Welt...*, Bd. I, p. 528.

consideren como algo que sólo se puede comprender como consecuencia de nuestra culpa y, por tanto, como algo que no debería ser. En este sentido, valora expresamente al budismo como el testimonio más claro, en el campo de las religiones históricas, de su metafísica de la voluntad. Pues es la religión en la que los individuos, a imagen de Buda, ponen término a la afirmación de la voluntad en el mundo alcanzando con ello la propia negación que les lleva al nirvana: "Nunca ningún mito se ha aproximado más ni se acercará mejor a la verdad que es accesible sólo a una pequeña élite, o sea a la verdad filosófica, que esta antigua doctrina del más noble y del más antiguo de los pueblos; antigua pero siempre viva, pues ejerce sobre la vida una influencia tan fuerte hoy como hace miles de años. Es el *non plus ultra* del poder expresivo del mito"⁴⁹. Pero también en algunos dogmas del cristianismo Schopenhauer ve expresada su doctrina de la negación del querer vivir, el ascetismo y el deseo de liberación que lo anima. Por ejemplo ve en el dogma de la gracia la prefiguración mítica del acto por el que el hombre racional logra sustraer su propia condición fenoménica a la necesidad del querer vivir, descubriendo así la esencia del mundo como idéntica a la suya propia y haciendo real la negación de esta misma voluntad.

En contraste con las religiones pesimistas (religiones de la India y cristianismo), las religiones optimistas (judaísmo e islamismo) son las que comprenden básicamente la existencia como justificada por sí misma y, por tanto, como un don por el que debe-

⁴⁹ Schopenhauer, A., *Die Welt...*, Bd. I, p. 487.

mos dar gracias. Schopenhauer considera este optimismo consecuencia inmediata del teísmo constitutivo de estas religiones, que impone como creencia fundamental la explicación de la marcha del mundo mediante una voluntad guiada por una inteligencia suprema (Providencia), cerrando los ojos a los innumerables testimonios que lo presentan como un mundo lleno de irracionalidad, de males y de miserias. Se presenta la existencia humana como un beneficio, cuando en realidad únicamente se comprende como resultado de una culpa o deuda (*Schuld*) contraída que exige castigo y expiación. Este optimismo desemboca lógicamente en un realismo, o sea se atribuye a la vida la realidad plena, con lo que nuestra existencia queda limitada al momento de la afirmación de la voluntad de vivir y nuestras aspiraciones no pueden ser más que materiales y egoístas.

La encarnación más plena de este tipo de religiones la encuentra Schopenhauer en el judaísmo, contra el que su juicio se va endureciendo progresivamente a medida que pasan los años hasta llegar a considerarlo, en el diálogo *Sobre la religión*, como la antítesis más extrema de su propia estimación de la vida. Lo considera un mero naturalismo para el que el orden de lo natural es el único y absoluto y, por tanto, imposible de trascender, encerrándonos en nuestro particularismo y en nuestro egoísmo. Para Schopenhauer, la ley judía sólo hace referencia, como motivo de la acción ética, al temor de la pena o a la esperanza de la recompensa, o sea a motivaciones puramente egoístas, con lo que hace imposible

la vida moral. Su crítica más suave, pues, es que se trata de un vulgar filisteísmo que, en el plano teórico, no consigue elevarse por encima de una consideración interesada del mundo, y en el plano moral sustituye la negación de la voluntad por su acuerdo con ella. La única verdad que Schopenhauer ve en el Antiguo Testamento es la doctrina del pecado original, pero la ve como una especie de añadido artificial que parece puesto allí para compensar el excesivo optimismo teísta de este libro. O sea, no es una verdad que se vea luego desarrollada y de la que se extraigan consecuencias significativas y determinantes⁵⁰.

Muy diferente, y mucho más matizada y positiva en cambio, es su consideración del cristianismo y de las religiones de la India. Concretamente, en el caso del cristianismo, sus dos verdades fundamentales serían el dogma de la humanidad caída con Adán y la doctrina de la redención del pecado por Cristo: "Una doctrina del cristianismo verdadera en sentido estricto, excelente, profundísima es que con la caída de Adán la maldición nos alcanza a todos, el pecado entra en el mundo, la culpa se transmite a todos nosotros. Y que a su vez, mediante la muerte y la expiación de Jesús todos nosotros somos redimidos, la culpa expiada y la justicia aplacada. Por tanto, así como todos somos partícipes del pecado del primero, lo somos también de la expiación del segundo... El pecado de Adán representa la naturaleza

⁵⁰ Para una discusión más pormenorizada de la posición de Schopenhauer frente al judaísmo, cfr. Brann, H. W., *Schopenhauer und das Judentum*, Bonn, Bouvier, 1975.

finita, animal, pecaminosa del hombre, pues da un innegable testimonio de ella. Desde este punto de vista, el hombre es así un ser caracterizado por la finitud y entregado al pecado, al dolor y la muerte. En cambio, la doctrina y la muerte de Jesús expresan el lado eterno y sobrenatural, la libertad y la redención del hombre, y son un testimonio innegable de ella. Todo hombre es, como tal, no sólo Adán sino también Jesús. Puede considerarse como aquél, pero también como éste. Y según se considere de un modo u otro será condenado y entregado a la muerte, o bien salvado en la vida eterna"⁵¹. Es decir, mientras Adán es el símbolo, el tipo de la voluntad de vivir, Cristo lo es de su negación. Por eso dice Schopenhauer de Cristo que ha de ser "puro de todo pecado, o sea, de toda voluntad de vivir; no puede, como nosotros, haber emanado de una afirmación enérgica de la voluntad. O sea, no puede tener un cuerpo como el nuestro, pues el cuerpo no es más que voluntad concreta, fenómeno del querer. El Dios encarnado nace de una virgen inmaculada y no tiene más que un cuerpo aparente"⁵².

La primera gran verdad del cristianismo es, pues,

⁵¹ Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bd. I, p. 550. Cfr. *Der Handschriftliche Nachlass*, ed. cit., Bd. I, pp. 85-86, y pp. 103-104. Este pasaje, escrito en 1813, lo transcribe Schopenhauer literalmente en los Suplementos a su obra principal de 1844, con sólo esta modificación en el último párrafo: "Todo hombre es, como tal, en potencia tanto Adán como Jesús, según él se haga determinar por su voluntad. En consecuencia con ello será condenado y entregado a la muerte, o bien salvado en la vida eterna".

⁵² Schopenhauer, A., *Ibidem*. Cfr. *Der Handschriftliche Nachlass*, ed. cit., Bd. I, pp. 103-104.

la que se expresa en su doctrina sobre el pecado original, considerado como algo que vicia la naturaleza humana, y que significa el reconocimiento de la maldad como algo que forma parte del ser del hombre y que en nosotros mismos se manifiesta objetivamente. Y su segunda gran verdad es la que contiene el misterio de la redención, que significa la negación de esa naturaleza, o sea, el trascendimiento de la situación humana como situación temporal irremediablemente ligada a la culpa y al dolor, para abrirse a la libertad de una conciencia mejor. El cristianismo, pues, muestra así, como inspiración básica de su doctrina, la conciencia de una culpa profunda del género humano por su existencia misma, junto con la aspiración a la redención que se sabe que sólo puede ser alcanzada mediante el ascetismo y la negación del propio yo, o sea, a través de una completa regeneración de la naturaleza. Y así es como se pone de manifiesto el tipo de uso que Schopenhauer hace, dentro de su planteamiento metafísico, de esta religión. Lo único significativo que ve en ella son las verdades de su propia filosofía: la conciencia de la radical maldad de nuestra vida como lucha y dolor, y el deseo que la conciencia de este mal suscita de un mundo mejor que sólo se puede alcanzar mediante la negación y la ruptura de todo vínculo terrenal.

Esta valoración de las doctrinas del cristianismo, en lo que se refiere a sus elementos teóricos, tiene su reverso en lo que respecta a su influjo moral y educador en la historia de Europa. Para Schopenhauer, con la aparición y difusión de esta religión, Occidente se abre al verdadero significado metafísico de

la existencia al que no llegaba el politeísmo pagano. Predicando sus ideales ascéticos y la renuncia a esta vida, el cristianismo enseña a los hombres a mirar más allá de esta breve, miserable y efímera existencia y a no considerarla como un fin en sí misma, sino como una pasajera situación de dolor, de culpa, de prueba y de expiación de la que, en virtud de un determinado comportamiento moral de renuncia y negación del propio yo, es posible liberarse y elevarse a una existencia mejor.

También ve Schopenhauer prefigurada, en otra doctrina del cristianismo, la verdadera intuición sobre la difícil relación que mantienen el conocimiento y la libre decisión en la acción de negar la voluntad por la que se alcanza la liberación. Se trata de aquella doctrina que San Agustín defendió contra los pelagianos y que luego Lutero proclamó y defendió como núcleo de su Reforma, a saber: "que la voluntad no es libre, sino sujeta originariamente al servicio del mal. Según esta doctrina, las obras de la voluntad son siempre culpables y defectuosas, no pueden satisfacer nunca a la justicia. Son, pues, absolutamente impotentes para salvarnos. Salvarnos puede sólo la fe, que no deriva de un propósito o de un acto voluntario, sino que es siempre un efecto de la gracia, que desciende sobre nosotros sin nuestra cooperación y como en virtud de una influencia exterior"⁵³. Esta doctrina luterana es la que, en opinión de Schopenhauer, recogería el verdadero mensaje del cristianismo primitivo predicado por San Pablo: lo que salva no son las obras sino la fe. Y es-

⁵³ Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bd. I, p. 551.

to, filosóficamente traducido, significa que, dada la maldad y degeneración de nuestra naturaleza, sólo una transformación integral de nuestro ser, una conversión y una renovación total, puede llevarnos a la salvación. En este contexto, la fe representa el cambio del modo de conocimiento, ese "conocimiento mejor" que la misma transformación que él debe inducir haría posible, mientras la gracia es la indicación de que la salvación es algo completamente extraño a nuestra personalidad, por lo que su condición necesaria es justo la negación, la supresión de la propia personalidad. La negación de la voluntad no se produce antes de que la voluntad, una vez alcanzado el conocimiento de su naturaleza en sí, extraiga de ese conocimiento una especie de rechazo que le permite sustraerse a la fuerza de los motivos que es la que nos mantiene dentro del mundo de la representación. En esto consiste la libertad que privilegia al hombre sobre el animal, y que tiene como condición la reflexión racional capaz de abarcar el conjunto de la existencia independientemente de las impresiones de los motivos y de los estímulos del momento. En el hombre existe, pues, la posibilidad de una determinación electiva de carácter reflexivo capaz de intervenir una vez que la fuerza imperativa de los motivos ha sido controlada. Por eso, la autosupresión de la voluntad procede, ciertamente, del conocimiento y de la reflexión. Pero tal negación del querer, esa toma de decisión de la libertad no es simplemente el fruto de un propósito deliberado, no es algo que depende sólo de nuestro albedrío, sino que brota de la íntima relación del co-

nocimiento con la voluntad en el hombre, pareciendo que, como "conversión", se produce súbitamente y como por un influjo venido de fuera. Es por lo que la Iglesia lo llama un efecto de la gracia. Pero "así como, según la Iglesia, la gracia no puede nada sin nuestra cooperación, así también el control de las pasiones es en último análisis un acto de libre voluntad. La operación de la gracia cambia de arriba abajo la naturaleza entera del hombre. En adelante él desdén lo que deseaba tan ardientemente hasta entonces. Es verdaderamente un hombre nuevo que sustituye al antiguo, es un hombre regenerado"⁵⁴. La doctrina de la gracia nos alecciona, en definitiva, sobre cómo el conocimiento es condición necesaria, aunque no suficiente por sí sólo, para la liberación, debiendo intervenir también una decisión de la voluntad de acoger ese conocimiento.

También en el Vedanta encuentra Schopenhauer de interés, sobre todo, dos verdades que se corresponden con las dos grandes intuiciones que dan contenido a sus doctrinas del brahman y maya, y que él comprende en analogía con las suyas sobre la voluntad y la representación. Con el término *brahman* se designa en los Vedas el poder o la energía que transforma y anima todas las cosas del macrocosmos y del microcosmos, o sea la fuerza cósmica de la que han surgido todas las cosas constituyendo la esencia de todo lo que es. Todas las cosas lo ponen, pues, de manifiesto, si bien sólo la sabiduría del sabio puede hacerlo consciente en el lenguaje y en la acción. Se encuentra en el interior de nuestro cuerpo mortal,

⁵⁴ Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bd. I, p. 549.

donde se identifica con nuestro *atman*. Brahman es, pues, aquello que nos hace vivir y actuar, la energía fundamental de la naturaleza, presente en nuestros pensamientos, sentimientos, imaginaciones y motivos, aunque trascendiéndolos. En cuanto al concepto de *maya*, su núcleo significativo alude al carácter ilusorio de las cosas de este mundo que proyectamos a partir de nuestros deseos, tendencias y pasiones. No obstante, en realidad, *maya* no es otra cosa que la energía misma objetivada de *brahman*, inseparable de él como el calor del fuego, por lo que es preciso distinguir en su concepto dos aspectos. Por un lado, *maya* es la ignorancia que nos induce a proyectar las realidades aparentes del mundo sin darnos cuenta de que son aparentes. Por nuestra subordinación a las exigencias de la vida, nuestra actividad mental da al mundo su consistencia aparente. *Maya* es, así, como un velo de ilusión que encubre la visión de *brahman*, o sea, el carácter unitario y absoluto de una energía única que se muestra sólo como algo relativo y múltiple. Pero, por otro lado, *maya* es también —vista desde la perspectiva interna al mundo como ilusión— “conocimiento”, pues conocer el mundo para nosotros no es una actividad ni subjetiva ni objetiva, sino que en ella la dependencia entre nuestra ignorancia y las representaciones aparentes que proyectamos garantiza una concordancia de percepciones. En cualquier caso, tal conocimiento es, estrictamente hablando —o sea, desde la perspectiva del sabio— ignorancia, pues mientras el individuo está prisionero de las exigencias de esta vida tiende a tomar el mundo por la realidad en sí, y confunde sus

condiciones físicas, psíquicas y mentales con su yo personal.

Schopenhauer se fija en la doctrina védica según la cual el *brahman* que se manifiesta en el mundo, que se encarna en él, es sólo una cuarta parte de él, siendo las otras tres partes “el *brahman* feliz”. Y en esta doctrina ve míticamente expresada su oposición entre afirmación y negación de la voluntad: “La representación intuitiva de este último (el *brahman* feliz), o para hablar propiamente, la negación de la voluntad de vivir contrapuesta a su afirmación, es el espacio infinito contrapuesto al mundo limitado y, en su extensión local, infinitamente pequeño, en el que se objetiva la afirmación”³⁵. Ese espacio infinito es el modo de expresar la nada que queda tras la autosupresión de la voluntad, cuyo efecto más importante, a su vez, es mostrarnos la real consistencia de este nuestro mundo tan “real” como nada. Se trata, naturalmente, de una nada relativa, o sea nada como negación de este mundo, nada como aquello que no tiene ninguno de los elementos mundanos de los que nosotros disponemos para poderlo definir o comprender. Es lo que nos permite decir que nuestra existencia, por referencia a eso, es nada.

Y si *brahman* es así el análogo de la voluntad, *maya* lo es de la representación. *Maya*, traducido al lenguaje de Schopenhauer, es el mundo como dominio del principio de individuación, como representación donde rige el egoísmo y el dolor del que

³⁵ Schopenhauer, A., *Der Handschriftliche Nachlass*, ed. cit., Bd. I, p. 306.

el hombre necesita ser redimido. Maya es el velo de ilusión que obnubila las pupilas de los mortales y les hace ver un mundo múltiple y cambiante del que no se puede decir ni que existe ni que no existe, pues tiene la realidad del sueño o la de ese reflejo de la luz solar sobre la arena que el viajero toma desde lejos por agua. El conocimiento de la verdad que maya oculta, conocimiento que se identifica con la redención como liberación del hombre de los vínculos del nacimiento y la muerte, del círculo perpetuo y doloroso de la existencia, consiste en la reabsorción o reunificación de ese brahman encarnado en el brahman feliz.

Por último, también en el budismo destaca Schopenhauer, sobre todo, otras dos doctrinas que igualmente reconduce y reinterpreta a la luz de sus dos conceptos básicos de la voluntad y la representación. Se trata de las doctrinas budistas del samsara y el nirvana. Samsara es el término con el que se designa el ciclo de las reencarnaciones (nacimiento, muerte y vuelta a renacer) al que todo ser está sujeto en virtud de la ley del karma, que es la que determina cualitativa y cuantitativamente las condiciones de la reencarnación. Pero a la vez, concretamente en el budismo Mahayana, el samsara se identifica con la totalidad del mundo fenoménico del que sólo es posible liberarse en el nirvana como existencia que supera la ignorancia y las pasiones como fuerzas impulsoras del karma. Este nirvana —término que significa a la vez conocimiento y liberación—, es entendido, pues, en el budismo básicamente como interrupción de la ley del karma y, por tanto, como disolución del yo

transitorio en el brahman. Este conocimiento o iluminación del nirvana, que representa la redención de la ignorancia, no es sólo un proceso mental, sino que supone también todo un proceso de práctica de las virtudes, especialmente la de no causar daño. La liberación se concibe, así, como un tipo de experiencia que apunta a la consecución de un estado incondicionado en el que el individuo queda ya fuera del ciclo de las reencarnaciones, implicando la cesación del dolor y la neutralización de todo tipo de acción. En este sentido, como cesación del dolor y eliminación de los padecimientos de la vida terrena, el nirvana aparece como un estado feliz de reposo y paz. Pero como liberación del mundo fenoménico del samsara, el nirvana equivale también a la extinción total del individuo y de su conciencia, es decir, a su disolución en la nada. El problema que en torno al nirvana se plantea en el budismo es, por tanto, también un problema que se plantea en la filosofía de Schopenhauer. Pues la liberación, como negación de la voluntad y superación del principio de individuación, más que representar una feliz modificación en el modo de existir del individuo, aparece, en último término, como la situación en la que el individuo, como "yo mismo", deja simplemente de existir. Por anonadamiento aquí se entiende la anulación absoluta de la ilusión egotista. Es la ilusión del yo la que, en la iluminación o el nirvana budista, es aniquilada hasta su raíz para abrir a una desvinculación completa. Ahora bien, cuando se considera este estado como una situación de felicidad perfecta conviene precisar que, tal vez, la perfección de tal estado

no le venga de otra cosa que de la ausencia de algo personal, de que ya no hay nadie para disfrutar del nuevo estado. Por todo ello el budismo no diserta casi nunca sobre el problema del nirvana, considerado como lo inconcebible por excelencia.

7

EL ATEÍSMO DE SCHOPENHAUER

El aspecto que la metafísica de Schopenhauer ofrece como una reflexión o un discurso conceptual en torno a nociones como culpa originaria y redención, no puede autorizar ni legitimar una interpretación complexivamente religiosa de su filosofía, en el sentido de que esta metafísica tenga finalmente su culminación en la religión. Ya hemos visto la consideración schopenhaueriana de la religión como mito subordinado a un uso ilustrativo de la conceptualización que sobre los mismos problemas realiza la filosofía *sensu proprio*. Pero además hay otras razones que impiden esa reconducción de la metafísica de Schopenhauer al marco de lo que ha sido, por ejemplo, la tradición religiosa en la historia. Entre tales razones pueden señalarse, básicamente, dos: 1) Schopenhauer no entiende la salvación como salvación del alma individual, tal y como acabamos de explicar en analogía con la concepción budista del nirvana. La inmortalidad o la eternidad, para Schopenhauer, lo son sólo como incesante agitarse de la vida, o sea, como sucederse sin fin en el mundo de las formas individuales, del nacer y del morir. Nun-

ca son el atributo del alma individual, como tampoco lo son de un Ser supremo considerado como causa última del comienzo de toda vida. 2) Es bastante evidente, en multitud de pasajes dispersos en toda su obra, el anticlericalismo de Schopenhauer, que rechaza cualquier religión positiva articulada en dogmas y en instituciones. Sus críticas a los sacerdotes son implacables, pues sólo ve en ellos a los monopolizadores y administradores de lo sagrado, individuos que hacen de la manipulación de la necesidad metafísica del hombre su modo de ganarse la vida. Schopenhauer considera absurda la idea misma de una revelación en sentido teológico, como palabra de Dios dirigida a los hombres, y ve en los llamados libros sagrados sólo el pensamiento, a veces genial, de sabios, generalmente revestido de forma mítica y alegórica, pero sujeto a error como todo lo humano.

En cualquier caso, probablemente el mejor modo de mostrar la insuperable dificultad de una interpretación religiosa de la filosofía schopenhaueriana sea poner de relieve las diferencias entre su metafísica y esa religión "pesimista" a la que él mismo se remite muchas veces para encontrar en ella paralelismos y analogías, o sea, el cristianismo. Es cierto que Schopenhauer reformula en lenguaje filosófico los temas cristianos del pecado original y la redención. Pero también lo es que, al hacerlo, distorsiona profundamente el significado teológico que internamente estas doctrinas tienen desde un punto de vista interno. Pues, para el cristianismo, el pecado y la redención son, propiamente, acontecimientos históricos, suceden en lugares y tiempos

determinados de un modo irreplicable e irreversible, y Schopenhauer los transpone al dominio ontológico haciendo de ellos características del ser: "Es preciso concebir a Cristo siempre desde el punto de vista universal, como símbolo o personificación de la negación de la voluntad de vivir, y no como individuo, como lo representa su historia mítica en los Evangelios"⁵⁶. Es esta trasposición la que define lo que se ha dado en llamar el horizonte "gnóstico" de la interpretación schopenhauerina del cristianismo⁵⁷.

Para Schopenhauer, el relato del pecado original no es más que un símbolo de la voluntad de vivir, que es culpa originaria a la que va unida el mal y el dolor. Lo que ese símbolo representa es la identidad del mundo creado con el mal, que es lo propio del gnosticismo. Schopenhauer rompe con decisión la clásica solidaridad entre ser y bien, de la que siempre se ha nutrido el pensamiento metafísico, y dice: "Puesto que nada puede derivar de la nada, mal y dolor han de tener su germen en el origen o en la sustancia misma del mundo. Aceptar esta hipótesis nos resulta difícil si miramos la grandeza, el orden y la perfección del mundo físico. Consideramos que aquello que ha tenido el poder de crear tal mundo habría debido también poder evitar el dolor y el mal. Es comprensible que tales hipótesis sean difíciles de aceptar para el teísmo. Por eso, para dar razón del mal, fue inventada la libertad del querer. Pero se trata

⁵⁶ Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bd., I, pp. 550-551.

⁵⁷ Renouvier, Ch., "Schopenhauer et la métaphysique du pessimisme", en *L'Année philosophique* 1892, pp. 1-61; Riconda, G., *Schopenhauer interprete dell'Occidente*, ed. cit., p. 197.

sólo de una artimaña para producir algo a partir de la nada, pues esa libertad supone un *operari* que no deriva de ningún *esse*"⁵⁸. La condición esencialmente irracional de la voluntad, que es lo que está en la base del antihistoricismo de Schopenhauer —o sea, de su desconfianza en cualquier posibilidad de emancipación del hombre en términos históricos (progreso, sociedad justa, etc.) y de su rechazo de todo proyecto utópico de mejoramiento moral de la humanidad—, hace imposible cualquier concepción teleológica de la historia, y eso es lo que le impide coincidir con una consideración del carácter histórico, como acontecimientos, del pecado original y de la redención. Así, el pecado original, como acto libre del hombre contra la voluntad de Dios, es sustituido por el mundo mismo como mal. Y la salvación, como acontecimiento de la encarnación del Verbo, inserción de la eternidad en el tiempo, acción de Dios que cumple la promesa hecha al hombre y con ello da culminación definitiva al tiempo, es sustituida por la negación ascética del mundo de la que Cristo sería un símbolo entre otros.

Si lo esencial del cristianismo como religión es que, desde su perspectiva, el tiempo puede asumir un significado positivo porque en él se actualiza el plan eterno y trascendente de la salvación —todo lo que acontece en el mundo no es, para el cristianismo, más que el gran argumento de la historia sagrada de la salvación—, para Schopenhauer el tiempo no es sino manifestación de la transitoriedad de todas las cosas y, por tanto, la forma en la que la nulidad de toda as-

⁵⁸ Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bd. II, p. 223.

piración se revela a la voluntad de vivir que es lo único imperecedero. El tiempo no puede recibir ningún significado de la eternidad; no es más que ese flujo del pasar que hace que cualquier cosa se convierta en nada y se revele como nada, arrebatando a la existencia su valor. Por tanto, lo único que cabe hacer es negarlo, hacer que se desvanezca para restablecer ese estado de unidad y de inocencia precósmica que, con la irrupción del tiempo, se perdió.

En resumen, lo que en realidad encontramos en Schopenhauer bajo esa apariencia de acogida y reflexión sobre las doctrinas cristianas del pecado y la redención es un rechazo abierto de lo que estas ideas específicamente significan desde una visión interna al cristianismo. Esto significa el rechazo del cristianismo mismo como tal en aquello que lo diferencia de cualquier otra religión. Por eso, Schopenhauer acaba sin titubeos por afirmar una sustancial identidad entre el cristianismo y las religiones de la India, explicable sólo en virtud de la perspectiva desde la que él las mira: "El núcleo interno del cristianismo es el mismo del del brahmanismo y del del budismo. Estas tres religiones concuerdan en enseñar una grave culpa del género humano que afecta a su existencia. Sólo que el cristianismo no procede directamente y sin rodeos, o sea, no hace consistir la culpa en la existencia misma, sino que la hace nacer de la acción de la primera pareja humana y esto era posible sólo bajo la ficción de un *liberi arbitrii indifferentiae*"⁶⁰. Incluso Schopenhauer trata de explicar esta concordancia suponiendo un parentesco o influencia his-

⁶⁰ Schopenhauer, A., *Die Welt...*, ed. cit., Bd. II, p. 245.

tórica de las religiones de la India sobre el cristianismo, puesto que sus morales de renuncia y sus metafísicas respectivas, aunque con alegorías diferentes, son "de esencia común"⁶⁰.

No obstante esta esencia común, comparadas el cristianismo y las religiones de la India, el primero manifiesta —en opinión de Schopenhauer— una clara inferioridad metafísica frente a las segundas, y precisamente por poner sus fundamentos en la historia. Esta debilidad se cifra básicamente en dos cosas: 1) En que no resulta nada fácil admitir que un hecho singular, acontecido en un lugar y en un tiempo determinados, pueda constituir el punto de viraje del mundo y de toda existencia. Semejante dogma representa un desafío a la reflexión que pronto se vuelve escéptica ante él; 2) Al abrir ese abismo de separación entre la historia, como ámbito del espíritu y de la redención, y la naturaleza, como ámbito del pecado y el mal, se cierra la posibilidad de admitir y de integrar sin problemas el estrecho parentesco entre hombre y naturaleza, o sea entre el hombre y el resto de los demás seres del mundo. De ahí las agrias críticas que, en conexión con el influjo que la religión ha tenido en Occidente, Schopenhauer dirige a la actitud de los europeos hacia los animales, y que el lector podrá encontrar en las páginas de este libro que presentamos.

En cualquier caso, para Schopenhauer, el cristianismo no tiene de positivo e interesante más que algunas alegorías de verdades metafísicas que su pro-

⁶⁰ Véanse estos argumentos en el *Diálogo sobre la religión* y en el cap. 48 de *Die Welt...*

pia filosofía se encarga de traducir en conceptos racionales. Como las demás religiones, el cristianismo se reduce a revestimiento mítico de verdades metafísicas. Y con esta opinión Schopenhauer se está situando en la corriente que inspira, en el marco del pensamiento europeo moderno, el proceso de secularización filosófica de la tradición religiosa. Uno de los momentos decisivos de este proceso lo constituye la disolución de la identidad metafísica entre ser y bien, posible sólo en la modernidad cuando la ciencia es entendida como mera racionalidad instrumental regida por la voluntad de dominio técnico del mundo, y cuando se comprende la esencia del ser humano como querer, ideas todas estas que, como hemos visto, encuentran una de sus formulaciones más inteligentes y sugestivas en la filosofía de Schopenhauer.

Después de Schopenhauer, este proceso de secularización dará otro paso igualmente decisivo por obra, sobre todo, de su crítico discípulo Nietzsche, que se propone disolver una ilusión que todavía está presente como motivación cardinal del proyecto de Schopenhauer: la de la posibilidad de una metafísica como mediación a través de la cual se puede captar el ser como estructura de la realidad, ya sea entendida esta estructura como ser estable, como devenir o como conflicto trágico de fuerzas. En todos estos casos se repite de algún modo la identificación metafísica clásica entre ser y bien, aunque en términos paradójicos, pues captar el ser como devenir o como conflicto trágico obedece todavía a un modo de pensar que cree posible plantear una ini-

ciativa de emancipación pensada como adecuación a la estructura verdadera del ser. Aunque en Schopenhauer existe aún la actitud metafísica, ligada a la ilusión de poder llegar a conocer la verdadera esencia de lo real —incluso reconociendo que ello puede ser posible sólo de modo negativo—, después de Schopenhauer ya no se puede hablar de emancipación en términos afirmativos, o sea, como realización de una originaria esencia del hombre que la sociedad, la historia, o el poder hubieran oscurecido y alienado, sino que sólo es pensable una liberación como liberación de la voluntad de afirmación y dominio. Un mensaje que encuentra plena vigencia en nuestro mundo de hoy, en el que el hiperdesarrollo de la tecnificación de la naturaleza y de la racionalización de la sociedad se saldan con graves amenazas que no pueden menos de experimentarse sino como nuevas razones para el pesimismo.

8

NOTA A LA PRESENTE EDICIÓN

La traducción de los textos de Schopenhauer ha sido realizada sobre la edición de Wolfgang Freiherr von Löhneysen, *Sämtliche Werke*, Frankfurt a. M., Suhrkamp 1986, volumen V, pp. 316-466, y que corresponden a los aforismos 134-182 de *Parerga und Paralipomena: Kleine philosophische Schriften*. En el texto traducido se integran los añadidos que Schopenhauer hizo a estos aforismos después de 1851, y que en la edición de Löhneysen aparecen entre cor-

chetes. Las notas de Schopenhauer se transcriben entre comillas y se indican con N.d.S., para distinguirlas de las del responsable de esta edición. Estas notas fueron también añadidas al texto después de su primera redacción, y se corresponden con materiales que han sido publicados póstumamente por los editores Frauenstädt (1861), Grisebach (1891), Deussen (1913) y Hübscher (1950).

Parerga und Paralipomena fue publicado por primera vez en noviembre de 1851 en dos volúmenes (Berlín, Druck und Verlag von A.W. Hayn). Schopenhauer lo había escrito entre 1845 y 1850. Tras su primera edición, él mismo proyectó una segunda en la que se integrarían diversas correcciones y añadidos, pero no se llevó a cabo en vida del filósofo. Esta circunstancia ha hecho muy laborioso el establecimiento de un texto definitivo de esta obra, siendo una de las dificultades mayores para todos sus editores.

Diego Sánchez Meca

EL DOLOR DEL MUNDO Y EL CONSUELO DE LA RELIGIÓN

SOBRE LA TEORÍA DE LA INDESTRUCTIBILIDAD
DE NUESTRO VERDADERO SER POR PARTE
DE LA MUERTE

134

Si bien en mi obra principal he tratado ampliamente este tema en su contexto¹, creo que una pequeña recopilación de consideraciones particulares a este respecto, que iluminan de algún modo aquella exposición, no será algo privado de valor para mis lectores.

Hay que leer *Selina*, de Jean Paul, para ver cómo un espíritu eminente y bien dotado se tortura con el absurdo inevitable de un falso concepto que no quiere abandonar, porque se ha adherido a él de corazón, pero cómo, por otra parte, continuamente le inquieta por sus consecuencias imposibles, que él

¹ Véase *El mundo como voluntad y representación*, parágrafo 2, y Suplementos al libro cuarto, capítulo 41, cuyo título es *Sobre la muerte y sobre la relación con la indestructibilidad de nuestro ser en sí*.

no puede admitir. Se trata del concepto de la permanencia individual de toda nuestra conciencia personal después de la muerte. Esas luchas y esas dificultades que vemos en Jean Paul muestran que conceptos de este género, en los que se mezcla parte de verdad y parte de falsedad, no son, como se sostiene, errores saludables, sino más bien decididamente dañinos. No sólo a causa de la falsa contraposición entre alma y cuerpo, sino también por la elevación de la personalidad entera a cosa en sí que ha de subsistir eternamente, se hace imposible el conocimiento verdadero—fundado en la contraposición entre apariencia y cosa en sí—, de la indestructibilidad de nuestro verdadero ser como de algo indemne al tiempo, a la causalidad y a la transformación. Pero aquel erróneo concepto no puede ser mantenido tampoco como un sucedáneo de la verdad, pues la razón se rebela continuamente contra los absurdos contenidos en él, y así nos vemos obligados a abandonar también el poco de verdad que se ha amalgamado con tales absurdos. De hecho, a la larga, la verdad puede subsistir sólo en su pureza; mezclada con errores participa de la inconsistencia de éstos, del mismo modo que el granito se disgrega cuando su feldespato se descompone, aunque el cuarzo y la mica no sufran esa misma descomposición. En conclusión, los sucedáneos de la verdad no son demasiado sólidos.

135

Cuando en una conversación ordinaria alguien, de entre los muchos que quieren saberlo todo pero

no logran aprender nada, nos pregunta por la permanencia después de la muerte, la respuesta más pertinente, y también la más cercana a la verdad, es ésta: "Después de muerto serás el que eras antes de nacer". Esta respuesta implica el absurdo de esa pretensión de que el tipo de existencia que tiene un principio no debe tener un final, pero contiene también la alusión al hecho de que puede haber dos especies de existencia y, por tanto, dos especies de nada. No obstante, se podría responder también de este modo: "Sea lo que sea de tí después de la muerte—incluso la nada—, sería algo tan natural y adecuado para tí como ahora lo es tu existencia orgánica individual. Por tanto, a lo más tendrías que temer al instante del paso de un estado al otro. Mas, puesto que una más madura consideración de este tema nos lleva a concluir que frente a una existencia como la nuestra sería preferible la no existencia en absoluto, la idea del fin de nuestra existencia, o de un tiempo en el que ya no seremos, debe razonablemente turbarnos tan poco como la idea de no haber existido nunca. Y puesto que esta existencia es esencialmente personal, tampoco el fin de la personalidad debe ser considerado como una pérdida".

A aquél, en cambio, que, sobre la senda objetiva y empírica, hubiese seguido el plausible hilo del materialismo y ahora se volviese a nosotros, lleno de espanto por la total aniquilación de su ser producida por la muerte que le aguarda, tal vez le podríamos procurar tranquilidad del modo más rápido y ajustado a su concepción empírica si le demostramos, con evidencia, la diferencia entre la materia y la fuerza

no puede admitir. Se trata del concepto de la permanencia individual de toda nuestra conciencia personal después de la muerte. Esas luchas y esas dificultades que vemos en Jean Paul muestran que conceptos de este género, en los que se mezcla parte de verdad y parte de falsedad, no son, como se sostiene, errores saludables, sino más bien decididamente dañinos. No sólo a causa de la falsa contraposición entre alma y cuerpo, sino también por la elevación de la personalidad entera a cosa en sí que ha de subsistir eternamente, se hace imposible el conocimiento verdadero —fundado en la contraposición entre apariencia y cosa en sí—, de la indestructibilidad de nuestro verdadero ser como de algo indemne al tiempo, a la causalidad y a la transformación. Pero aquel erróneo concepto no puede ser mantenido tampoco como un sucedáneo de la verdad, pues la razón se rebela continuamente contra los absurdos contenidos en él, y así nos vemos obligados a abandonar también el poco de verdad que se ha amalgamado con tales absurdos. De hecho, a la larga, la verdad puede subsistir sólo en su pureza; mezclada con errores participa de la inconsistencia de éstos, del mismo modo que el granito se disgrega cuando su feldespato se descompone, aunque el cuarzo y la mica no sufran esa misma descomposición. En conclusión, los sucedáneos de la verdad no son demasiado sólidos.

135

Cuando en una conversación ordinaria alguien, de entre los muchos que quieren saberlo todo pero

no logran aprender nada, nos pregunta por la permanencia después de la muerte, la respuesta más pertinente, y también la más cercana a la verdad, es ésta: "Después de muerto serás el que eras antes de nacer". Esta respuesta implica el absurdo de esa pretensión de que el tipo de existencia que tiene un principio no debe tener un final, pero contiene también la alusión al hecho de que puede haber dos especies de existencia y, por tanto, dos especies de nada. No obstante, se podría responder también de este modo: "Sea lo que sea de tí después de la muerte —incluso la nada—, sería algo tan natural y adecuado para tí como ahora lo es tu existencia orgánica individual. Por tanto, a lo más tendrías que temer al instante del paso de un estado al otro. Mas, puesto que una más madura consideración de este tema nos lleva a concluir que frente a una existencia como la nuestra sería preferible la no existencia en absoluto, la idea del fin de nuestra existencia, o de un tiempo en el que ya no seremos, debe razonablemente turbarnos tan poco como la idea de no haber existido nunca. Y puesto que esta existencia es esencialmente personal, tampoco el fin de la personalidad debe ser considerado como una pérdida".

A aquél, en cambio, que, sobre la senda objetiva y empírica, hubiese seguido el plausible hilo del materialismo y ahora se volviese a nosotros, lleno de espanto por la total aniquilación de su ser producida por la muerte que le aguarda, tal vez le podríamos procurar tranquilidad del modo más rápido y ajustado a su concepción empírica si le demostramos, con evidencia, la diferencia entre la materia y la fuerza

metafísica que temporalmente entra en posesión de ella. Por ejemplo, así sucede con el huevo de un pájaro, cuyo líquido homogéneo e informe asume, apenas sobreviene la temperatura adecuada, la forma tan complicada y exactamente determinada del género y de la especie que le corresponde. En cierto modo esta es una especie de *generatio aequivoca* (generación equívoca), y es altamente verosímil que la serie ascendente de las formas animales surja del hecho de que, en tiempos muy remotos y en un momento feliz, se pasase del tipo de animal al que pertenecía el huevo a otro tipo superior. En cualquier caso, aquí se revela del modo más evidente algo diverso de la materia, tanto más cuanto que, ante la más mínima circunstancia desfavorable, desaparece. Por ello, podemos intuir que, una vez realizado su efecto propio o bien después de que éste se haya visto obstaculizado, ese elemento puede separarse de la materia igualmente intacto, y esto permite concluir en una inmortalidad de una clase totalmente distinta a la de la persistencia de la materia en el tiempo.

136

Para persistir eternamente ningún individuo se encuentra preparado. Su fin es la muerte. Pero con ella no perdemos nada. En realidad, a la existencia individual subyace algo completamente diverso, de lo cual ella es expresión. Este algo es ajeno al tiempo, por lo que no conoce ni permanencia ni final.

Imaginémonos un ser que pueda pensarlo todo,

conocerlo y dominarlo; para este ser, la pregunta de si continuaremos existiendo después de la muerte no tendría probablemente ningún sentido. Pues seguir existiendo más allá de nuestra actual existencia individual en el tiempo y dejar de existir serían conceptos sin ningún sentido, serían conceptos indistinguibles. Razón por la que, a nuestra esencia verdadera y propia, a la cosa en sí que se representa en nuestra apariencia, no les son aplicables ni el concepto de perecimiento ni el de persistencia, pues se trata de conceptos tomados del tiempo que no es otra cosa que la forma de la apariencia. Nosotros, pues, podemos pensar la indestructibilidad de ese núcleo de nuestra apariencia sólo como una persistencia del mismo, y según el esquema de la materia como la que persiste en el tiempo a través de todas sus modificaciones formales. Si, en cambio, le negamos esta persistencia, veremos nuestro fin en el tiempo como una aniquilación según el esquema de la forma, que desaparece cuando le es sustraída la materia que constituye su soporte. Pero las dos cosas son "una transformación de otro género" (Aristóteles, *De caelo*, Libro I, capítulo 1), una transferencia de las formas de la apariencia a la cosa en sí. Por otra parte, no podemos hacernos tampoco un concepto abstracto de una indestructibilidad que no sea persistencia, ya que nos falta una intuición para formar tal concepto.

Verdaderamente el continuo nacer de nuevos seres y la anulación de los existentes debe ser considerado como una ilusión, producida por ese aparato de dos lentes (funciones de nuestro cerebro) sólo a través del cual estamos en disposición de ver algo:

tales lentes se llaman espacio y tiempo, y en su com-penetración recíproca se llaman causalidad. Todo lo que percibimos bajo tales condiciones es mera apa-riencia; o sea, no conocemos las cosas como pueden ser en sí mismas, independientemente de nuestra percepción. Tal es propiamente el núcleo de la filo-sofía kantiana; núcleo que, junto al contenido de esa filosofía, no será nunca lo suficientemente re-cordado tras un período en el que la vulgar charla-tanería, con su correspondiente proceso de idiotiza-ción, se ha apoderado de la filosofía en Alemania con el voluntarioso auxilio de personas para las que la verdad y el espíritu son las cosas más indiferentes de este mundo, y las más importantes, en cambio, son el sueldo y el prestigio.

La existencia que no está interesada en la muerte del individuo no tiene para su forma ni el tiempo ni el espacio; sin embargo, todo lo que para nosotros es real se nos aparece bajo estas formas. Por eso la muer-te se nos presenta como un aniquilamiento.

137

Cada uno siente que es algo distinto a un ser creado una vez de la nada por obra de otro ser. De aquí se deriva, para él, la creencia de que la muerte puede poner fin a su vida, pero no a su existencia.

Mediante la forma cognoscitiva del tiempo, el hombre (o sea, la afirmación de la voluntad de vivir en su más alto grado de objetivación) se representa como una especie de hombres que nacen siempre de nuevo y después mueren.

El hombre es algo distinto de una nada anima-da. Y lo mismo el animal.

A la vista de la muerte de un hombre, ¿cómo se puede llegar a pensar que aquí una cosa en sí se esté convirtiendo en nada? Todo hombre siente más bien por una especie de conocimiento inmediato e intuitivo que una apariencia encuentra aquí su final en el tiempo, forma de todas las apariencias, sin que la cosa en sí se vea afectada. De ahí que en todos los tiem-pos haya habido un esfuerzo por expresar este hecho en las formas y en las expresiones más diversas, todas las cuales, al derivarse del mundo fenoménico, se re-fieren sólo a él en su sentido verdadero y propio.

Quien cree que su existencia se limita a la vida actual, afirma ser una nada animada, ya que, hace treinta años, no era nada y, dentro de treinta años, será de nuevo nada.

Si hubiésemos conocido íntegramente nuestro propio ser hasta en lo más íntimo, encontraríamos ri-dículo pretender la inmortalidad del individuo, por-que ello significaría que se abandona aquella existen-cia por una sólo de sus innumerables fulguraciones o manifestaciones.

138

Cuanto más claramente alguien se dé cuenta de la caducidad y nulidad de todas las cosas y de su estructura fantasmal, tanto más claramente será cons-ciente también de la eternidad de su propia esencia más íntima; pues, rigurosamente hablando, ese ca-rácter insustancial de las cosas puede ser reconocido

sólo en su contraposición al de nuestra propia esencia, del mismo modo que, mirando la tierra firme, se percibe el curso rápido de la propia nave, y no cuando se mira sólo la nave misma.

139

El presente tiene dos mitades: una objetiva y otra subjetiva. Sólo la objetiva tiene como forma la intuición del tiempo, y por ello transcurre sin detenerse nunca. La subjetiva, en cambio, permanece detenida y es, por tanto, siempre la misma. De ahí deriva nuestro vivo recuerdo de cosas largo tiempo pasadas y la conciencia de nuestra indestructibilidad, a pesar del conocimiento de la fugacidad de nuestra existencia. De mi proposición inicial "El mundo es mi representación", se sigue inmediatamente esta otra: "Primero soy yo y después el mundo". Esto debería tenerse bien presente como antídoto contra la tendencia a confundir la muerte con la aniquilación. Piense cada cual en que su núcleo más íntimo es algo que contiene el presente y lo lleva en sí mismo.

Por mucho tiempo que podamos vivir, nosotros, con nuestra conciencia, nos encontramos en el centro del tiempo, nunca en sus extremos. De ahí podemos recabar que cada uno lleva en sí mismo el centro inmóvil de todo el tiempo infinito. Esto, en el fondo, es también lo que le da la confianza por la que continúa viviendo sin temer continuamente la muerte. Pero quien, por la fuerza de su recuerdo y de su

fantasía, puede traer a su mente del modo más vivo las cosas más remotas de su propia vida, adquirirá más claramente que los demás conciencia de la identidad del presente en todos los tiempos. Tal vez esta proposición sea realmente más exacta si se la invierte. Pero, en cualquier caso, una conciencia tan clara de la identidad de todo presente es un requisito esencial para la disposición a la filosofía. Por medio de ella se aferra la cosa más huidiza de todas, el ahora, como lo que únicamente persiste. Quien de este modo intuitivo se da cuenta de que el presente, que es la única forma de toda realidad en sentido estricto, tiene en nosotros su fuente y que por tanto brota de nuestro interior y no del exterior, ese no podrá dudar de la indestructibilidad de su ser. Más bien comprenderá que a su muerte desaparece, ciertamente, el mundo objetivo con el instrumento de su representación, el entendimiento, pero eso no afecta a su existencia, pues había dentro de él tanta realidad como fuera. Y repetirá con plena comprensión el dicho de Estobeo: "Yo soy todo lo que era, es y será" (Stobeo, *Florilegium*, vol. 2, ed. Gaisford).

Quien no acepta todo esto debe afirmar lo contrario y decir: "El tiempo es algo puramente objetivo y real que existe de manera totalmente independiente de mí. Soy un ser que por azar ha caído dentro del tiempo, que ha sido hecho partícipe de una pequeña parte del tiempo, y que por ello está unido a una realidad transitoria como otros miles de personas antes que yo que ahora ya no existen. Pronto también yo seré nada. El tiempo, en cambio, es la realidad: él transcurre después sin mí".

Pienso que la falacia fundamental, o lo absurdo, de esta opinión puede captarse por el modo desesperado con el que ha sido expresada.

La vida, como consecuencia de todo esto, puede, pues, ser considerada como un sueño, y la muerte como su despertar. Pero entonces la personalidad, la individualidad, pertenece a la conciencia que sueña, y no a la de la vigilia; por esta razón, para ésta, la muerte se presenta como una aniquilación. En cualquier caso, la muerte, desde este punto de vista, no debe ser considerada como el paso a un estado del todo nuevo y extraño para nosotros, sino más bien simplemente como el retorno a nuestro estado originario, como aquel estado del que la vida fue un breve episodio.

Y si un filósofo opinase que él encuentra en la muerte un consuelo destinado a él sólo, en suma, una diversión porque así se resolvería el problema que con frecuencia le ha ocupado, pues le pasaría probablemente lo que a aquél que, cuando estaba justo para encontrar lo que buscaba, se le apagó la linterna.

De hecho, en la muerte, la conciencia desaparece, aunque no lo que la había determinado hasta ese punto. La conciencia se funda en primer lugar en el intelecto, y éste en un proceso fisiológico. En él es evidente la función del cerebro, y por ello está condicionado por la colaboración del sistema nervioso y del aparato circulatorio, y más directamente por el cerebro, que es nutrido, revitalizado y continuamente movido por el corazón; el cerebro, cuya estructura maravillosa y misteriosa es descrita por la anatomía pero no comprendida por la fisiología, es quien determina el fenómeno del mundo objetivo y el meca-

nismo de nuestros pensamientos. Una conciencia individual, por tanto una conciencia en general, no puede ser pensada en un ser privado de cuerpo, porque la condición de toda conciencia, el conocimiento, es necesariamente una función del cerebro, precisamente porque el intelecto se manifiesta objetivamente como cerebro. Pero, del mismo modo que el intelecto fisiológicamente, —en el plano de la realidad empírica, o sea en el de la apariencia—, se presenta como algo secundario, como un resultado del proceso vital, así él es también psicológicamente secundario, en contraposición a la voluntad, que es, por sí sola, el elemento primario y en todo originario. De hecho, el mismo organismo no es otra cosa que la voluntad manifestándose de modo intuitivo y objetivo en el cerebro, y por tanto en sus formas, que son el tiempo y el espacio —como ya varias veces lo he expuesto, en particular en *La voluntad en la naturaleza* y en mi obra principal (vol. 2, cap. 20)². Así pues, puesto que la conciencia no se adhiere inmediatamente a la voluntad, sino que está condicionada por el intelecto y éste por el organismo, no hay duda de que con la muerte la conciencia se extingue, como sucede ya con el sueño y con cualquier desvanecimiento³. Pero ¡valor!, ¿qué clase de conciencia es ésta? Una conciencia cerebral, animal, aunque un poco más potenciada, pero sustan-

² Este capítulo lleva por título *Objetivación de la voluntad en el organismo animal*.

³ "Sería hermoso, en efecto, que con la muerte no desapareciese el intelecto. Así se podría llevar el conocimiento del griego que se ha adquirido en esta vida al otro mundo" N. d. S.

cialmente la que tenemos en común con todo el reino animal, si bien en nosotros ha alcanzado su culminación. Como he demostrado ya suficientemente, la conciencia es, por su objetivo y su origen, un puro artificio de la naturaleza, un expediente para ayudar a los animales en la satisfacción de sus necesidades. En cambio, el estado al que la muerte de nuevo nos transfiere es nuestro estado originario, es decir, el estado autónomo del ser cuya fuerza originaria se manifiesta en la producción y en el sostenimiento de la vida que ahora acaba. Es justamente el estado de la cosa en sí contrapuesta a la apariencia. En este estado originario, entonces, un expediente como la conciencia cerebral, esencialmente mediato por lo que proporciona sólo apariencias, es algo, sin duda, absolutamente superfluo, y por ello precisamente lo perdemos. Su pérdida coincide con la cesación para nosotros del mundo fenoménico, del que era un simple intermediario que para ninguna otra cosa puede servir. Si en este nuestro estado originario se nos ofreciera la posibilidad de conservar aquella conciencia animal la rechazaríamos, como el parálítico curado rechaza las muletas. Quien, por tanto, se lamenta por la inminente pérdida de esta conciencia cerebral, adecuada e idónea sólo para las apariencias, es comparable a aquellos indígenas convertidos de Groenlandia, los cuales no querían ir al cielo cuando se enteraron de que allí no iban a encontrar focas.

Todo lo que aquí se ha dicho se basa en el supuesto de que no podemos representarnos un estado no inconsciente de otro modo que como un estado de conciencia, y, por tanto, como un estado que com-

porta la forma fundamental de cualquier conocimiento, o sea, la escisión de sujeto y objeto, la dualidad de aquel que conoce y de aquello que es conocido. Pero debemos considerar que esta forma de conocer y ser conocido está condicionada simplemente por nuestra naturaleza animal, o sea por una naturaleza muy secundaria y derivada; no es el estado originario de todo ser y de toda existencia, que puede ser un estado de otras características sin estar privado de conciencia. Por lo demás, nuestro mismo ser actual, en la medida en que somos capaces de comprenderlo en su interioridad, es pura voluntad, y ésta, en sí misma, es ya algo privado de conocimiento. Si con la muerte perdemos el intelecto, ello significa que somos devueltos a nuestro estado originario privado de conocimiento, pero que no por ello será un estado simplemente privado de conciencia, sino más bien un estado superior a aquella forma, un estado en el que desaparece la contraposición entre sujeto y objeto porque en él lo que ha de ser conocido coincidiría real e inmediatamente con aquél que conoce, por tanto llega a faltar la condición fundamental de todo conocimiento, que es justamente ese antagonismo. Confróntese a este propósito como explicación *El mundo como voluntad y representación*, vol. 2, p. 173. Otro modo de decir lo que aquí y allí ha sido dicho es la sentencia de Giordano Bruno: "La divina mente y la unidad absoluta sin especie alguna es ella misma lo que entiende y lo que es entendido". (vol. I, p. 287, ed. Wagner).

Por lo demás, tal vez en el interior de cada uno se deje sentir, de vez en cuando, la conciencia de

que el adecuado, para él, sería un tipo de existencia completamente diversa a ésta, tan indeciblemente miserable, pasajera, individual y oprimida por continuas miserias; y entonces pensará que la muerte podría reconducirlo a ella.

140

Si nosotros ahora, contrariamente a esta consideración dirigida a lo interior, miramos de nuevo a lo externo e interpretamos de modo totalmente objetivo el mundo que se nos presenta, la muerte se nos aparece ciertamente como un paso a la nada, pero también el nacimiento como un venir de la nada. Tanto una cosa como la otra no pueden ser, sin embargo, incondicionadamente verdaderas, pues poseen sólo la realidad de la apariencia. Por lo demás, el que nosotros debamos de algún modo sobrevivir a la muerte no sería un milagro mayor que el de la generación que todos los días tenemos ante los ojos. Lo que muere va allí donde toda vida tiene su origen, también la de eso que muere. En este sentido los egipcios han llamado al orco Amenthes —que, según Plutarco, quiere decir “el que toma y el que da” (*Sobre Isis y Osiris*, cap. 29)— para significar que él es la fuente de la que todo brota y a la que todo retorna. Desde este punto de vista, nuestra vida debería ser considerada como un préstamo que nos hace la muerte, y el sueño sería el interés diario pagado por este préstamo. La muerte se presenta claramente como el fin del individuo; pero, en este individuo, está el germen de un ser nuevo. Por ello,

nada de lo que aquí muere muere para siempre; pero, también, nada de lo que nace recibe una existencia que sea radicalmente nueva. Lo que muere desaparece, pero de él queda un germen del que brota un ser nuevo, que ahora viene a la existencia sin saber ni de donde viene ni por qué es así como es. Este es el misterio de la palingénesis, a cuya explicación está dedicado el capítulo cuarenta y uno del segundo volumen de mi obra principal⁴. O sea, resulta evidente para nosotros que todos los seres vivientes en este momento contienen el núcleo verdadero y propio de todos los que vivirán en el futuro, por lo que estos últimos, en un cierto sentido, existen ya ahora. Del mismo modo, todo animal que existe en la plenitud de sus fuerzas parece apostrofarmos: “¿Por qué te lamentas de la transitoriedad de los seres vivientes? ¿Cómo podría yo existir si no hubiesen muerto todos aquellos de mi especie que existieron antes que yo?”. Por consiguiente, aunque sobre el teatro del mundo cambian los dramas y las máscaras, los actores son siempre los mismos. Senté-

⁴ La palabra *palingénesis* es utilizada por Platón para designar el renacimiento del alma en otro cuerpo, cuando en su existencia anterior no ha llevado una vida lo suficientemente perfecta. En la filosofía del estoicismo indica el renacimiento del mundo después del fin de un ciclo de vida, sobre la base de una concepción del tiempo como eterno retorno de lo mismo. En el pensamiento de Schopenhauer hace referencia al ciclo de nacimiento y muerte como renovación constante de la conciencia de la voluntad como cosa en sí de la existencia: “Sólo en la voluntad reside la fuerza eterna capaz de producir su existencia y su yo, pero incapaz, en cambio, vista la naturaleza de este yo, de mantenerlo en esta existencia”. Schopenhauer, *El mundo...*, Suplementos al libro tercero, cap. 22.

monos juntos y hablemos y seamos solícitos los unos con los otros, y brillen los ojos y háganse las voces más fuertes; justo del mismo modo hace miles de años otros han estado sentados así. Era la misma cosa, eran las mismas personas. Y así será dentro de miles de años. El aparato por el que no nos damos cuenta de esta identidad es el tiempo.

Se podría distinguir muy bien entre la metempsicosis, en cuanto paso de toda alma a otro cuerpo, y la palingénesis, en cuanto disgregación y nueva formación del individuo en el que persiste sólo su voluntad y, asumiendo la figura de un nuevo ser, recibe un intelecto nuevo. Por tanto, el individuo se disgrega como una sal neutra cuya base se combina luego con otro ácido para formar una sal nueva. La diferencia entre metempsicosis y palingénesis, asumida por Servio, el comentador de Virgilio, y brevemente citada en Wernsdorffius, *Dissertatio de metempsychosi*, p. 48, es evidentemente falsa e inconsistente⁵.

De Spence Hardy, *Manual of Buddhism*, pp. 394-396, confrontadas con las pp. 429, 440 y 445, y del *Burmese empire*, de Sangermano, p. 6, y de las *Asiatic researches*, vol. 6, p. 179 y vol. 9, p. 256⁶, resulta

⁵ Schopenhauer tiene razón en el modo de establecer la diferencia entre palingénesis y metempsicosis; pues, a diferencia de la palingénesis, la metempsicosis no es más que la creencia en la transmigración de las almas de un cuerpo a otro. Esta creencia es muy antigua, y fue profesada ya por el orfismo y el pitagorismo. De ahí la recibieron Empédocles y Platón, apareciendo luego en el neoplatonismo y en el gnosticismo. Algunos Padres griegos de la Iglesia emplean, para referirse a esta misma creencia, la palabra metempsychosis.

⁶ R.S. Hardy, *A Manual of Buddhism*, Londres 1853 es citado

que en el Budismo, respecto a la persistencia después de la muerte, existen una doctrina exotérica y otra esotérica. La primera es justamente la metempsicosis, como en el brahmanismo; la segunda es una palingénesis de muy difícil comprensión, pero que concuerda ampliamente con mi teoría de la subsistencia metafísica de la voluntad y de la estructura puramente física y, por ello, mortal, del intelecto. El término *palingénesis* se encuentra ya, por lo demás, en el Nuevo Testamento.

Si para penetrar más profundamente en el misterio de la palingénesis se recurre al capítulo 43 del segundo volumen de mi obra principal⁷, la cosa, considerada más de cerca, se nos aparecerá en estos términos: que el género masculino es a través de los tiempos el conservador de la voluntad, mientras el femenino lo es del intelecto de la especie humana; por ello, justamente, se perpetúa el fundamento constante de la especie humana. Cada uno, pues, tiene un elemento paterno y otro materno, y, así como estos se unen por la generación, también se separan con la muerte, que por ello es el final del individuo.

también por Schopenhauer en *El mundo...* Suplementos al libro cuarto, cap. 41 y cap. 48; P. Sangermano, *A Description of the Burmese Empire*, trad. W. Tandy, Londres 1833, es citado también por Schopenhauer en *El mundo...* Suplementos al libro cuarto, cap. 41 y cap. 42; *Asiatic Researches* era una revista especializada que venía editándose desde 1788, año en que fue fundada en Calcuta. Solía aparecer un volumen cada dos o tres años. Con certeza se sabe que Schopenhauer ha manejado los tomos aparecidos entre 1806-1812 y 1815-1816.

⁷ Este capítulo lleva por título *Sobre la hereditariadad de las cualidades*, y en él se tratan más ampliamente estas cuestiones.

Esta individualidad es aquello cuya pérdida en la muerte tanto nos contrista, pues sentimos que efectivamente se pierde al no ser más que una mera combinación que irremediabilmente acaba disolviéndose. Pero no debemos, con todo esto, olvidar que la hereditariedad del intelecto de la madre no es tan decisiva e incondicionada como la de la voluntad del padre, a causa de la esencia secundaria y puramente física del intelecto y de su dependencia total del organismo, no sólo respecto al cerebro, sino también respecto a todo lo demás, como ha sido explicado en mi capítulo citado. Recuérdese, de paso, que estoy de acuerdo con Platón en cuanto que también él distingue, en lo que él llama alma, una parte mortal y otra inmortal: sólo que él se encuentra en oposición frontal conmigo y con la verdad cuando, a la manera de todos los filósofos que me han precedido, sostiene que el intelecto es la parte inmortal, mientras la voluntad, en cambio, como la sede de los deseos y las pasiones, es la parte mortal, según se puede leer en el *Timeo*, pp. 386, 387 y 395. Y lo mismo afirma Aristóteles⁸.

Pero, en cualquier caso, puesto que a causa de la generación y de la muerte, con la evidente composición de los individuos en voluntad y entendimiento y su consiguiente descomposición, se desarrolla la vida física, por mucho que ésta pueda parecernos un

⁸ "Véase *De anima*, I, 4, p. 408, donde se deja escapar su opinión preferida de que el *nous* sería el alma verdadera y, por tanto, inmortal, lo que se trata de apoyar con argumentos falsos. El odio y el amor no pertenecerían al alma, sino a su órgano, la parte mortal". N. d. S.

extraño misterio, el elemento metafísico que está en su base es esencialmente tan heterogéneo que no puede verse afectado por ella, y con este pensamiento podemos consolarnos.

Así, se puede considerar a todo hombre desde dos puntos de vista opuestos. Por un lado, es un individuo que tiene un principio y un fin en el tiempo, algo que pasa fugazmente, sueño de una sombra⁹, cargado de flaquezas y de dolores; por otro, es el ser originario e indestructible que se objetiva en todo existente y, en cuanto tal, puede decir, como la imagen de Isis en Saís: "Yo soy todo lo que ha sido y será". Ciertamente, un ser así podría hacer algo mejor que representarse de un mundo como éste, que es el mundo de la imperfección, del dolor y de la muerte. Todo lo que es en él y por él debe acabar y morir. Sólo lo que no es de él y no quiere ser de él lo atraviesa, haciéndole temblar, con la violencia de un rayo dirigido hacia lo alto, y entonces no conoce ya ni el tiempo ni la muerte. Unificar todos estos contrastes es el tema verdadero y propio de la filosofía.

141

Pequeña diversión a modo de diálogo

Trasímaco: En suma, ¿qué seré yo después de la muerte? Respóndeme de manera clara y precisa.

Filaletes: Todo y nada.

⁹ "Sueño de una sombra es el hombre", Píndaro, *Pítica* 8, V 135.

Trasímaco: ¡Ya estamos! Como solución de un problema una contradicción. La trampa está servida.

Filaletes: Responder a cuestiones trascendentes en el lenguaje creado para el conocimiento inmanente no puede conducir más que a contradicciones.

Trasímaco: ¿A qué cosa llamas tú conocimiento trascendente y a qué conocimiento inmanente? Conozco estas expresiones por mi profesor, pero sólo como predicados del buen Dios, del que su filosofía se ocupaba exclusivamente. O sea, si está dentro del mundo es inmanente; pero si se encuentra fuera entonces es trascendente. Ves, esto es lo que entiendo yo por ser claros, comprensibles. Y de este modo sabe uno a qué atenerse. Pero tu antiguo lenguaje kantiano no lo entiende ya nadie. La conciencia de la época actual, que nos llega de la metrópoli de la ciencia alemana...

Filaletes: (en voz baja) ...del charlatanismo filosófico alemán...

Trasímaco:... gracias a la obra de toda una serie de grandes hombres, en particular del gran Schleiermacher y del gigantesco Hegel, ha sido llevada tan por delante de todas estas cosas que ahora las tiene todas dentro de sí, y nadie sabe nada de ellas. Por tanto, dime, ¿qué quieres decir?

Filaletes: El conocimiento trascendente es aquél que, sobrepasando el campo de toda experiencia posible, aspira a determinar la esencia de las cosas tal y como ellas son en sí mismas; conocimiento inmanente, en cambio, es el que se mantiene dentro de los límites de las posibilidades de la experiencia; pero, por esta razón, no se puede hablar, en lo que a él

respecta, de otra cosa que de apariencias. Tú, en cuanto individuo, acabas con tu muerte. Pero tu individualidad no es tu verdadera y última esencia, sino una mera manifestación de ella: no es la cosa en sí, sino sólo su apariencia, que se representa en la forma del tiempo y, en consecuencia, tiene un principio y un fin. Tu esencia en sí, en cambio, no conoce ni tiempo ni principio ni fin ni la barrera de una individualidad dada, sino que existe en todos y en cada uno. En el primer sentido, pues, a causa de la muerte te conviertes en nada; en el segundo, eres y permaneces el todo. Por eso he dicho que, después de la muerte, serás todo y nada. Dificilmente tu pregunta permite, así en tan breve tiempo, una respuesta más exacta que esa, la cual ciertamente contiene una contradicción, pero porque tu vida es en el tiempo pero tu ser inmortal es en la eternidad. Por ello, este ser inmortal puede ser también definido como una indestructibilidad sin persistencia, lo cual, una vez más, desemboca en una contradicción. Pero así son las cosas cuando se trata de llevar lo trascendente al conocimiento inmanente: haciendo esto, se comete una especie de violencia contra lo trascendente, en cuanto se hace un uso de ello al que no está destinado.

Trasímaco: Escucha, sin la persistencia de mi individualidad yo no doy ni un céntimo por toda tu inmortalidad.

Filaletes: Quizás sea posible que me entiendas por otro camino. Supones que yo te garantice la persistencia de tu individualidad, pero pones como condición que antes del despertar de tu individualidad

tengas que pasar por el sueño de la muerte enteramente inconsciente durante tres meses.

Trasímaco.- Podría ser.

Filaletes.- Pero, puesto que en un estado de completa inconsciencia no tenemos ninguna medida para el tiempo, para nosotros es absolutamente indiferente, mientras nos encontremos en el sueño de muerte, que en el mundo consciente pasen tres meses o diez mil años. De hecho, tanto una cosa como la otra nos la tendremos que creer confiadamente al despertar. Así que puede serte indiferente si tu individualidad te es restituída después de tres meses o después de diez mil años.

Trasímaco.- En el fondo, no se puede negar tal cosa.

Filaletes.- Y si pasados los diez mil años se nos olvidara despertarte, yo creo que ese largo no ser, seguido de una existencia tan breve, debería habersete hecho tan habitual que la desgracia no te sería demasiado onerosa. Lo cierto es que tú no te podrías dar cuenta de nada. Y acabarías por consolarte totalmente cuando supieses que el mecanismo secreto que mantiene en movimiento tu apariencia actual no habría cesado durante esos diez mil años, ni siquiera por un momento, de suscitar y de representar otras apariencias del mismo tipo.

Trasímaco.- ¿Cómo? ¿Y piensas de este modo estafarme a hurtadillas mi individualidad? De eso nada. He puesto como condición la persistencia de mi individualidad y no me valen para suplirla ni impulsos secretos ni apariencias. La llevo en el corazón y no quiero abandonarla.

Filaletes.- ¿Consideras, pues, tu individualidad tan agradable, excelente, perfecta e incomparable que no podría haber ninguna otra mejor, y por eso no querrías cambiarla por ninguna otra ni siquiera si de esta otra se pudiese afirmar que la vida con ella pudiera ser mejor y más fácil?

Trasímaco.- Mira, mi individualidad, sea lo que sea, soy yo:

Nada en el mundo me importa más que yo:
porque Dios es Dios, pero yo soy yo¹⁰.

Yo, yo quiero existir, esto es lo que me importa, y no una existencia de la que se me quisiera convenecer que sería la mía.

Filaletes.- Pero mira a tu alrededor. Lo que grita "yo, yo quiero existir" no eres tú sólo, sino todo, absolutamente todo lo que tiene aunque sea tan sólo una huella de conciencia. Por tanto, propiamente este deseo en tí es lo que no es individual, sino común a todos sin diferencia: él tiene su origen no en la individualidad, sino en la existencia en general. Es esencial a todo lo que existe, incluso es aquéllo por lo que todo existe, y por eso se satisface con la existencia en general —que es aquello a lo que ese deseo exclusivamente se refiere— y no con una existencia determinada cualquiera e individual. No es esta existencia su objetivo aunque tenga toda su apariencia. Lo que sucede es que como no puede alcanzar la conciencia si no es en un ser individual, por eso parece referirse a esa existencia particular. Sin embargo, eso es pura apa-

¹⁰ Goethe, J. W., *Satiro*, acto segundo, V, 17.

riencia mantenida viva por la ignorancia: la reflexión puede destruirla y librarnos de ella. De modo que lo que así exige tan impetuosamente la existencia es sólo mediatamente el individuo; pero, inmediatamente y en sentido verdadero y propio, es la voluntad de vivir en general, que es única e idéntica en todos. Puesto que la existencia misma es la libre creación de esta voluntad y su puro reflejo, ella no puede fallarle. Es decir, la voluntad se satisface provisionalmente por la existencia en general, en la medida en que ella, eternamente insatisfecha, puede ser satisfecha. Pero a la voluntad le son indiferentes las individualidades: propiamente, ella no habla de ellas; si bien al individuo que percibe inmediatamente la voluntad dentro de sí mismo parezca que le habla. De ahí se deriva el extremo cuidado que todo individuo tiene de su propia existencia, que no sería posible de otro modo, y que con la vida del individuo garantiza la conservación de la especie. Se deduce de esto que la individualidad no es una perfección, sino una limitación: por eso librarse de ella no es una pérdida, sino una ganancia. Deja, pues, ir una preocupación que, si conocieses enteramente y hasta el fondo tu propio ser, o sea, si lo conocieses como voluntad universal de vivir, que es lo que eres, te parecería verdaderamente pueril y extremadamente ridícula.

Trasímaco.- Pueril y extremadamente ridículo eres tú y todos los filósofos. Y sólo para pasar el tiempo y por diversión sucede que un hombre ecuánime como yo soporta pasar un cuarto de hora con esta especie de locos. Ahora tengo en mi cabeza cosas más importantes. ¡Adiós!

II

*SOBRE LA TEORÍA DE LA NULIDAD
DE LA EXISTENCIA*

142

Esta nulidad encuentra su expresión en la forma entera de la existencia, en la infinitud del tiempo y del espacio frente a la limitación temporal y espacial del individuo; en el presente privado de duración, en cuanto único modo de existir de la realidad; en la dependencia y relatividad de todas las cosas; en el continuo devenir sin ser; en el continuo desear sin sentir satisfacción; en el continuo alzar una barrera contra la muerte, gracias a la cual subsiste la vida hasta que la barrera no es sobrepasada. El tiempo, la transitoriedad de todas las cosas en él y por él es simplemente la forma bajo la cual la voluntad de vivir que, como cosa en sí es indestructible, se revela a sí misma la vanidad de su tender. El tiempo es aquello en virtud de lo cual cada cosa, en

cada momento, se convierte en nada en nuestras manos, por lo que pierde todo verdadero valor.

143

Lo que ha sido ya no es, y por ello es tan poca cosa como lo que nunca ha sido. Pero todo lo que es, en el instante sucesivo es ya pasado. Por eso el presente más insignificante tiene, respecto al pasado más significativo, la ventaja de la realidad. Así que el presente es al pasado como algo es a nada.

De repente existimos, para nuestra admiración, después de no haber existido durante milenios innumerables, y tras breve tiempo debemos no existir por un periodo igual de largo. Esto no será justo nunca, dice el corazón: y hasta una inteligencia poco refinada recibirá de esta consideración un presentimiento de la idealidad del tiempo. Pero esta idealidad del tiempo, junto a la idealidad del espacio, es la clave de toda metafísica verdadera, pues, justo mediante tal idealidad, se da lugar a un orden de cosas totalmente diverso del de la naturaleza. Por esta razón es tan grande Kant¹.

¹ Para Kant, espacio y tiempo son condiciones a priori de la representación de los objetos y no de los objetos mismos. El objeto de la representación es, pues, sólo fenómeno, lo que aparece configurado y moldeado por estas formas a priori de la sensibilidad. Schopenhauer desarrolla esta doctrina kantiana en una interpretación un tanto forzada respecto al pensamiento kantiano, pues concluye de esta tesis el carácter ilusorio de la realidad en su totalidad y asimila el mundo de los fenómenos al velo de Maya del pensamiento de la India. Si en Kant el dualismo entre fenómeno y cosa en sí es sólo gnoseológico, en Schopenhauer pasa a ser metafísico. En el contexto de la filosofía del vedanta, *maya* hace re-

A cualquier acontecimiento de nuestra vida el "es" le pertenece sólo por un instante, y luego le pertenecerá para siempre el "fue". Cada noche somos más pobres en un día. Ver transcurrir así este nuestro breve período de tiempo sería algo insoponible si en lo más profundo de nuestro ser no tuviésemos la secreta conciencia de que nos pertenece la fuente inagotable de la eternidad, con la que se renueva continuamente el tiempo de la vida.

Sobre consideraciones como las precedentes se puede, ciertamente, fundar la teoría de que la ma-

ferencia claramente al carácter ilusorio del mundo que proyectamos a partir de nuestros deseos, tendencias y pasiones. No obstante, en sentido estricto, *maya* es la energía de *brahman* e inseparable de él como el calor del fuego. Lo que sucede es que *maya* tiene dos aspectos: por un lado, en el plano universal, la misma ignorancia que a nivel individual (y por el hecho de estar sujetos a la ley del *Karma*) nos afecta, y que en el pensamiento hindú se llama *avidya*, recibe el nombre de *maya*. La ignorancia (*avidya*) nos lleva a proyectar las realidades aparentes del mundo (*maya*), actividad mental que es fruto de los actos de vidas anteriores. Estos actos son actos de ideación, cuyo desenlace en el campo de la conciencia da al mundo su consistencia aparente. *Maya* es, así, como un velo de ilusión que encubre la visión de *brahman*, o sea, el carácter unitario y absoluto de lo que se muestra sólo como algo relativo y múltiple. Pero, por otro lado, *maya* es también conocimiento (*vidya*), pues no se trata, cuando conocemos el mundo, de una actividad ni subjetiva ni objetiva, sino que en ella la dependencia entre *avidya* y *maya* garantiza una concordancia de percepciones. En cualquier caso tal conocimiento es, estrictamente hablando, ignorancia, pues mientras el individuo está prisionero del *Karma* tiende a tomar el mundo por la realidad en sí, y confunde sus condiciones físicas, psíquicas y mentales con su yo. Schopenhauer hace alusión muchas veces a este concepto para referirse a las representaciones que enmascaran la voluntad en sí del mundo.

yor sabiduría consiste en disfrutar del presente y hacer de él la meta de la vida; porque el presente es la única cosa real, y todo lo demás no sería más que un juego del pensamiento. Pero por la misma razón se podría llamar a esto la mayor estupidez, porque lo que en cada instante sucesivo no es ya, lo que desaparece totalmente como un sueño, no será nunca digno de ser seriamente deseado.

144

Nuestra existencia no tiene ninguna base ni fundamento sobre el que apoyarse más que el fugaz presente. Por ello tiene esencialmente como forma el movimiento continuo, sin posibilidad de alcanzar la quietud por nosotros siempre tan deseada. Se asemeja a la carrera de alguien que desciende de la montaña y que, si quisiese pararse, se caería, porque se tiene sobre sus piernas sólo si continúa corriendo; o también se asemeja a un bastón que se mantiene en equilibrio sobre la punta de los dedos; o a un planeta que se estrellaría contra su sol apenas cesase de correr en su órbita. Por tanto la inestabilidad es el tipo de la existencia.

En un modo de este género en el que no es posible una estabilidad cualquiera, una condición duradera, sino que todo se encuentra en un torbellino y en un cambio incesante, donde todo urge, vuela o se tiene en pie sobre la cuerda caminando y moviéndose continuamente, no es posible imaginarse la felicidad. Ésta no puede residir donde tiene lugar

sólo el "constante devenir sin nunca ser" de Platón. Antes que nada: nadie es feliz, sino que durante toda su vida aspira a una presunta felicidad que raramente alcanza, y, si la alcanza, es sólo para sentirse desilusionado. La regla es que al final nadie alcanza el puerto habiendo naufragado. Pero entonces es indiferente que haya sido feliz o infeliz, en una vida hecha sólo de un presente privado de duración y que ahora tiene fin.

Por tanto, hay que maravillarse de cómo en el mundo humano y animal aquel movimiento tan vasto, múltiple e incesante se produce y se conserva por dos simples instintos: el hambre y el instinto sexual, los cuales se ven un poco ayudados también por el aburrimiento; y cómo estos dos instintos bastan para proporcionar el *primum mobile* de una máquina tan complicada como es la que mueve todo este variopinto espectáculo de la vida.

Pero, si consideramos más de cerca la cuestión vemos, ante todo, la existencia de lo que es inorgánico atacada en cada momento y finalmente disgregada por las fuerzas químicas; y la de los seres orgánicos, en cambio, hecha posible sólo por un continuo recambio de la materia que exige un constante aflujo y una continua ayuda del exterior. Por tanto, ya en sí misma, la vida orgánica se asemeja a la barra tenida en equilibrio en la mano, que debe ser siempre movida; y es por ello una continua necesidad, una deficiencia, una carencia sin fin. Sin embargo, la conciencia es posible sólo mediante esta vida orgánica. Por eso, todo esto es la existencia finita como opuesto de la cual se debería pensar en una exis-

tencia infinita, en cuanto no expuesta a ataques externos ni menesterosa de ayuda externa y, por ello, como “lo que es eternamente idéntico a sí mismo” en quietud eterna, “no sometido a generación ni a corrupción” (Platón, *Timeo*, 27 d), sin cambio, sin tiempo, sin pluralidad y diversidad, cuyo conocimiento negativo es el motivo fundamental de la filosofía de Platón. Una existencia tal debe ser a la que nos conduce la negación de la voluntad de vivir.

145

Las escenas de nuestra vida se parecen a las imágenes de un mosaico tosco que de cerca no causan efecto, y que, para encontrarlas bellas, es preciso alejarse. Por ello, alcanzar algo deseado quiere decir ver cómo es, darse cuenta de que es pura vanidad y que vivimos siempre esperando algo mejor, con frecuencia lamentándonos, al mismo tiempo, del pasado. El presente es aceptado en el momento como algo provisional y tenido por nada, como un medio para un fin superior. Por eso, la mayor parte de las personas, si al fin miran atrás, encontrarán haber vivido toda su vida de una manera provisional, y se asombrarán de ver que propiamente eso que han dejado pasar sin considerarlo y sin gozarlo ha sido su vida, ha sido justo aquello en espera de lo cual han vivido. Así es el curso de la vida humana: como regla el hombre, cegado por la esperanza, danza precipitándose en los brazos de la muerte.

Y a ello se añade la insaciabilidad de la voluntad

individual, gracias a la cual toda satisfacción genera un nuevo deseo y su tender, eternamente insatisfecho, crece hasta el infinito. Esta insaciabilidad, en el fondo, se debe al hecho de que la voluntad, tomada en sí misma, es la señora del mundo, a la cual todo pertenece y que por ello no podría encontrar satisfacción sino la totalidad, que es infinita. Así pues, cómo debe suscitar nuestra compasión el considerar lo extremadamente poco que le es dado a esta dueña del mundo en su manifestación individual: a lo sumo sólo lo que basta para conservar el cuerpo individual. De donde su profundo sufrimiento.

146

En la época actual —espiritualmente impotente y que se distingue por el triunfo de lo bajo en todas sus versiones, que se designa a sí misma muy pertinentemente con la palabra autofabricada y pretenciosa en cuanto cacofónica, de *Jetztzeit*, como si su actualidad fuese la actualidad por excelencia, la actualidad sólo para la producción de la cual han existido todas las demás actualidades—, tampoco los panteístas se avergüenzan de decir que la vida, como ellos la definen, sería “fin para sí misma” (*Selbstzweck*). Si esta existencia nuestra fuese el último objetivo del mundo, sería el objetivo más tonto que nunca haya podido fijarse, tanto si hemos sido nosotros u otros quienes lo han fijado.

La vida se presenta, antes que nada, como una tarea, o sea, como la tarea de conservarla, de “ganar-

se la vida". Resuelto este cometido lo que se ha obtenido es un peso, y entonces he aquí la segunda tarea: disponerse para combatir el aburrimiento que se lanza contra toda vida asegurada como un ave de rapiña sobre su presa. Por tanto, el primer cometido es el de ganar algo, y el segundo es hacerlo insensible, una vez que se ha ganado, porque de otro modo se convierte en un peso muerto.

Si se trata de abarcar con una sola mirada la totalidad del mundo humano se percibe por doquier una lucha incesante, una batalla imponente en la que están empeñadas todas las fuerzas, las del cuerpo y las del espíritu, por la vida y la existencia contra la amenaza y el continuo surgir de peligros y males de todo género. Y si después se considera el premio por el que se hace todo esto, o sea la existencia y la vida, se encuentran algunos intervalos de existencia sin sufrimiento pero atacados enseguida por el aburrimiento y rápidamente interrumpidos por nuevas miserias. Que después de la necesidad se encuentre enseguida el aburrimiento, que asalta hasta a los animales más inteligentes, es una consecuencia del hecho de que la vida no tiene un verdadero y auténtico contenido sino que se mantiene en movimiento sólo por la necesidad y por la ilusión: pero apenas este movimiento se detiene, se revela toda la aridez y la vacuidad de la existencia.

Que la existencia humana sea una especie de aberración se deriva suficientemente de la simple observación de que el hombre es un conglomerado de necesidades cuya difícil satisfacción no le garantiza sino una condición sin dolor en la que después

es entregado como presa al aburrimiento. Y esto demuestra directamente que la existencia no tiene en sí ningún valor, que no es otra cosa que la sensación de su propia vacuidad. Si la vida, en el deseo de la cual consiste nuestra esencia y nuestra existencia, tuviese un valor positivo y un contenido real en sí misma, no podría sernos aburrida: más bien la pura existencia en sí misma debería saciarnos y satisfacernos. Pero gozamos de nuestra existencia sólo de estos dos modos: o en el deseo, en el cual la lejanía y los obstáculos nos hacen aparecer la meta como una saciedad —por eso esta ilusión desaparece después de que se ha alcanzado la meta—, o bien en una ocupación puramente intelectual, en la cual, sin embargo, propiamente salimos de la vida para considerarla desde fuera, como los espectadores desde los palcos. Hasta el gozo de los sentidos consiste en un continuo deseo y cesa apenas se alcanza su objetivo. Cada vez que no nos encontramos en uno de estos dos casos, sino que estamos ocupados en el simple hecho de existir, nos convencemos de la vacuidad y nulidad de la existencia. Y esto es el aburrimiento. Hasta el deseo, en nosotros innato e indestructible, de lo maravilloso, indica cómo con gusto veríamos interrumpido el orden natural, tan aburrido, del curso de las cosas. Incluso el esplendor y la magnificencia de los grandes en su lujo y en sus fiestas en el fondo no es otra cosa que un intento inútil de salir de la sustancial miseria de nuestra existencia. De hecho, ¿qué son, bien miradas, las piedras preciosas, las perlas, las plumas y todas esas candelas, bailarines y acróbatas, esas máscaras y esos cortejos de máscaras, y tantas otras cosas de

esta especie?. Nadie se ha sentido nunca feliz en el presente, salvo que estuviera borracho.

147

Que la manifestación más perfecta de la voluntad de vivir, que se presenta en el mecanismo tan extremadamente complicado del organismo humano, deba disgregarse en polvo, y de tal modo todo su ser y todas sus aspiraciones estén al fin evidentemente destinados a la nada, la naturaleza misma nos lo dice en su ingenuo pero siempre verdadero y sincero lenguaje, o sea, que todo el tender de esta voluntad es esencialmente vano. Si tubiese algo precioso en sí, algo que debiese ser incondicionalmente, no tendría como meta el no ser. El sentimiento de esto es también el que subyace a la bella poesía de Goethe:

Alto sobre la vieja torre está
el héroe, noble espíritu

La necesidad de la muerte se ha de deducir, ante todo, del hecho de que el hombre es mera apariencia, no es una cosa en sí, por tanto no es *ontos on*² estrictamente hablando. De hecho, si fuese tal no podría perecer. Que la cosa en sí, que está en la base de tales manifestaciones, se tenga que representar en ellas es una consecuencia de su propia constitución.

¡Qué diferencia entre nuestro principio y nuestro fin! El principio en el delirio del deseo y en el

² "Lo que es", expresión utilizada por Platón para indicar el ser de las ideas frente al devenir de las apariencias en el mundo sensible. Cfr. *Fedro*, 247 e.

éxtasis de la voluntad; el fin en la destrucción de todos los órganos y en el hedor de los cadáveres. Y el camino entre este principio y este fin en lo que respecta al bienestar y al disfrute de la vida, no es más que una continua caída: los felices sueños de la infancia, la grata juventud, la fatigosa madurez, la débil y con frecuencia miserable vejez, el martirio de la última enfermedad y, por fin, la angustia de la agonía: todo esto ¿no hace pensar que la existencia pueda ser un paso en falso, una equivocación cuyas consecuencias se nos van haciendo gradualmente y cada vez más evidentes?.

El modo más justo de concebir la vida sería el de ver en ella un desengaño, una desilusión: todo apunta a eso como lo más evidente.

Nuestra vida es algo microscópico, un punto indivisible que vemos ampliado por medio de esas dos potentes lentes que son el espacio y el tiempo, y por ello nos parece de grandeza considerable. El tiempo es un aparato en nuestro cerebro que nos sirve para dar, mediante la duración, una apariencia de realidad a la existencia absolutamente vacía de las cosas y de nosotros mismos.

¡Qué estupidez deplorar y lamentar haber dejado en el pasado, sin disfrutarla, la ocasión que se nos ofrecía para tal o cual felicidad, tal o cual placer! ¿Qué tendríamos ahora de más? La resaca huele de un recuerdo. Y lo mismo sucede con todo lo que realmente nos ha sido dado en suerte. Por eso, la forma del tiempo es directamente el medio, casi calculado con este objetivo, para representarnos la nulidad de todos los placeres terrenales.

Nuestra existencia y la de todos los animales no es una existencia sólidamente establecida y, al menos temporalmente, persistente, sino que es una pura existencia que fluye, que subsiste sólo por el continuo recambio, semejante a un torbellino de agua. Es cierto que la forma del cuerpo tiene, durante un cierto período, una cierta consistencia, pero sólo a condición de que la materia se alterne incesantemente, la vieja sea eliminada y la nueva afluya. Correspondientemente, la ocupación principal de todos esos seres es la de procurar continuamente la materia adaptada a este aflujo. Al mismo tiempo ellos son conscientes de que su existencia, hecha de este modo, puede conservarse sólo durante un cierto tiempo en el modo antedicho, por lo que tienden, antes de verse despojados de ella, a transferírsela a otro que tome su puesto: esta aspiración se hace autoconsciente en la forma del instinto sexual, y en el mundo objetivo, en la conciencia de las otras cosas, bajo la forma de los órganos de la reproducción. Este instinto se puede comparar al hilo de un collar de perlas en el que los individuos que se suceden rápidamente los unos a los otros corresponden a las perlas. Si con la fantasía se acelera esta sucesión, y en toda la serie, lo mismo que en los individuos, se considera sólo la forma como permanente y la materia siempre cambiante, nos damos cuenta de que la nuestra es sólo una casi-existencia. Esta concepción subyace también a la teoría platónica, según la cual existen sólo las ideas mientras que las cosas que les corresponden son de naturaleza análoga a la sombra.

Que nosotros seamos meras apariencias, en con-

traposición a las cosas en sí, es algo corroborado, ejemplificado y hecho evidente por el hecho de que la *conditio sine qua non* (condición sin la cual no) de nuestra existencia es el continuo recambio de materia en cuanto a alimento, cuya necesidad retorna continuamente: en esto nos asemejamos a los fenómenos producidos por el humo, por una llama o por un charrón de agua, que se extinguen o cesan apenas les falta el aflujo de la materia necesaria.

Se puede decir también que la voluntad de vivir se representa en meras apariencias destinadas en su totalidad a perderse en la nada. Esta nada, con todas las apariencias, permanece en el seno de la voluntad de vivir, descansa sobre ella como sobre su fondo. Esto es ciertamente oscuro.

Si nos volvemos, de la consideración del curso del mundo en general—y de la rapidísima sucesión de las generaciones humanas y de su efímera pseudoexistencia— a reparar en los detalles de la vida humana, como por ejemplo nos los representa la comedia, la impresión que esto nos hace es comparable a la visión que nos procura, por medio del microscopio solar, una gota de agua en la que bullen infusorios o cualesquiera otros invisibles microbios, cuya febril actividad y pugna nos hacen sonreír. Pues como aquí el espacio infinitamente pequeño, así allí el tiempo infinitamente breve vuelve ridículo el despliegue de una actividad tan intensa.

III

SOBRE LA TEORÍA DEL DOLOR DEL MUNDO

148

Si el objetivo próximo e inmediato de nuestra vida no es el dolor, entonces nuestra existencia es la cosa más insensata del mundo. Pues es absurdo asumir que el sufrimiento infinito, que brota de la necesidad que es esencial a la vida y de la que el mundo está lleno por todas partes, deba estar privado de objetivo y ser puramente casual. Nuestra sensibilidad hacia el dolor es casi infinita, mientras que la del placer tiene límites restringidos. Es cierto que una desgracia particular parece una excepción, pero la infelicidad, en general, es la regla.

149

Del mismo modo que el arroyo no crea corrientes tumultuosas mientras no encuentra obstáculos,

así la naturaleza humana, y también la animal, comporta que no nos demos cuenta ni sintamos claramente todo lo que se acomoda bien con nuestra voluntad. Si notamos algo, entonces es que no se produce esa coincidencia inmediata con nuestra voluntad, sino que se interpone cualquier obstáculo. Todo lo que se opone a nuestra voluntad, la contraría y la obstaculiza, por lo que todas las cosas desagradables y dolorosas las sentimos directa, inmediata y muy claramente. Así como no sentimos la salud de nuestro cuerpo entero pero notamos el pequeño punto donde el clavo nos hace daño, así nuestro pensamiento no nota el conjunto de nuestras condiciones que marchan prósperamente, pero sí se detiene en cualquier miseria insignificante que nos aflige. Sobre esto se funda la negatividad del bienestar y de la felicidad, subrayada por mí con frecuencia, en contraposición a la positividad del dolor.

No conozco, pues, un absurdo más grande que el de la mayor parte de los sistemas metafísicos que definen el mal como algo negativo, mientras él es justamente el elemento positivo, el que se hace sentir. En cambio el bien, o sea toda felicidad y toda satisfacción es lo negativo¹, es decir, la simple anulación del deseo y el final de una pena.

Con esto se acomoda bien el hecho de que, por lo general, encontramos las alegrías por debajo y los sufrimientos muy por encima de nuestras expectativas.

Quien quiera examinar brevemente la afirmación

¹ "En esto es particularmente importante Leibniz, que en su *Teodicea*, párrafo 153, trata de demostrar esto con un sofisma evidente y miserable". N. d. S.

según la cual en el mundo el gozo predominaría sobre el dolor, o por lo menos que ambos se equilibran uno al otro, compare la sensación de un animal que devora a otro con la sensación de este último.

150

El consuelo más eficaz en cualquier desgracia y en cualquier dolor es mirar a quienes son más infelices que nosotros, y esto puede hacerlo cualquiera. Pero, ¿qué resulta de ello para la totalidad? Nos parecemos a los corderillos que juegan en el prado mientras el carnicero elige a éste o al otro con los ojos: de hecho no sabemos en nuestros buenos días qué desventura, justo entonces, nos está preparando el destino; enfermedad, persecución, miseria, mutilaciones, ceguera, locura, muerte, y cosas así.

La historia nos muestra la vida de los pueblos y no encuentra nada mejor que contarnos sino guerras y rebeliones: los años de paz se nos aparecen sólo como breves pausas e intermedios esparcidos aquí y allá. De igual modo, la vida del individuo es una lucha continua, no sólo metafóricamente con la necesidad o con el aburrimiento, sino también realmente con los demás. El individuo encuentra adversarios por todos lados, vive en un constante combate y muere con las armas en la mano.

151

Al tormento de nuestra existencia contribuye no poco también el hecho de que el tiempo nos urge

así la naturaleza humana, y también la animal, comporta que no nos demos cuenta ni sintamos claramente todo lo que se acomoda bien con nuestra voluntad. Si notamos algo, entonces es que no se produce esa coincidencia inmediata con nuestra voluntad, sino que se interpone cualquier obstáculo. Todo lo que se opone a nuestra voluntad, la contraría y la obstaculiza, por lo que todas las cosas desagradables y dolorosas las sentimos directa, inmediata y muy claramente. Así como no sentimos la salud de nuestro cuerpo entero pero notamos el pequeño punto donde el clavo nos hace daño, así nuestro pensamiento no nota el conjunto de nuestras condiciones que marchan prósperamente, pero sí se detiene en cualquier miseria insignificante que nos aflige. Sobre esto se funda la negatividad del bienestar y de la felicidad, subrayada por mí con frecuencia, en contraposición a la positividad del dolor.

No conozco, pues, un absurdo más grande que el de la mayor parte de los sistemas metafísicos que definen el mal como algo negativo, mientras él es justamente el elemento positivo, el que se hace sentir. En cambio el bien, o sea toda felicidad y toda satisfacción es lo negativo¹, es decir, la simple anulación del deseo y el final de una pena.

Con esto se acomoda bien el hecho de que, por lo general, encontramos las alegrías por debajo y los sufrimientos muy por encima de nuestras expectativas.

Quien quiera examinar brevemente la afirmación

¹ "En esto es particularmente importante Leibniz, que en su *Teodicea*, parágrafo 153, trata de demostrar esto con un sofisma evidente y miserable". N. d. S.

según la cual en el mundo el gozo predominaría sobre el dolor, o por lo menos que ambos se equilibran uno al otro, compare la sensación de un animal que devora a otro con la sensación de este último.

150

El consuelo más eficaz en cualquier desgracia y en cualquier dolor es mirar a quienes son más infelices que nosotros, y esto puede hacerlo cualquiera. Pero, ¿qué resulta de ello para la totalidad? Nos parecemos a los corderillos que juegan en el prado mientras el carnicero elige a éste o al otro con los ojos: de hecho no sabemos en nuestros buenos días qué desventura, justo entonces, nos está preparando el destino; enfermedad, persecución, miseria, mutilaciones, ceguera, locura, muerte, y cosas así.

La historia nos muestra la vida de los pueblos y no encuentra nada mejor que contarnos sino guerras y rebeliones: los años de paz se nos aparecen sólo como breves pausas e intermedios esparcidos aquí y allá. De igual modo, la vida del individuo es una lucha continua, no sólo metafóricamente con la necesidad o con el aburrimiento, sino también realmente con los demás. El individuo encuentra adversarios por todos lados, vive en un constante combate y muere con las armas en la mano.

151

Al tormento de nuestra existencia contribuye no poco también el hecho de que el tiempo nos urge

continuamente, no nos deja tomar respiro y está detrás de cada uno como el severo maestro con la palmeta. El tiempo no es agobiante ya sólo para aquel que se ha abandonado al aburrimiento.

152

Sin embargo, del mismo modo a como nuestro cuerpo reventaría si fuese sustraído a la presión atmosférica, así, si la presión de la necesidad, de la fatiga, de las contrariedades y de la vanificación de nuestros esfuerzos fuese eliminada de la vida de los hombres, su petulancia aumentaría si no hasta hacerlos reventar, sí hasta manifestaciones de la más desenfrenada estupidez y locura. Hay que decir, pues, que cada uno tiene siempre necesidad de una cierta cantidad de preocupaciones, de sufrimientos, de necesidades, como la nave, para marchar firmemente y en línea recta, tiene necesidad del lastre.

El trabajo, el tormento, la fatiga y la necesidad son, ciertamente, para toda su vida la suerte de casi todos los hombres. Pero si todos los deseos, apenas nacidos, fuesen satisfechos, ¿cómo se llenaría entonces la vida humana y cómo se podría pasar el tiempo? Si suponemos al género humano transportado al país de Jauja, donde todo creciese por sí mismo y los pichones volasen a nuestro alrededor ya estofados, donde cada uno encontrase inmediatamente a su amada predilecta y la obtuviese sin dificultad alguna, es seguro que los hombres, en parte morirían de aburrimiento o se ahorcarían, y en parte lucharían entre sí y se matarían unos a otros para

causarse así más dolor del que les impone la naturaleza. Es inútil, pues, buscar para el género humano un escenario mejor, una existencia mejor.

153

A causa de la negatividad —a la que acabamos de aludir— del bienestar y del placer en contraste con la positividad del dolor, la felicidad de una vida dada no es evaluable según sus alegrías y placeres, sino según la ausencia en ella de sufrimientos, o sea del elemento positivo. En cuyo caso la suerte de los animales aparece más soportable que la del hombre. Consideremoslas ambas más de cerca.

Por múltiples que sean las formas en las que la felicidad y la infelicidad del hombre se le presentan, y por mucho que le estimulen a perseguir la primera y a huir de la segunda, la base material de todo esto es el placer o el dolor físico. Esta base es muy exigua: es la salud, el alimento, la protección de la humedad y del frío y la satisfacción sexual, o bien, por el contrario, la falta de todas estas cosas. Por consiguiente, el hombre no tiene, en cuanto a placer físico real, más que el animal a no ser eventualmente, puesto que su sistema nervioso, mucho más potenciado, es capaz de intensificar las sensaciones de placer pero, por tanto también, las de dolor. Además ¿cuánto más fuertes son las pasiones que se suscitan en él en comparación con las del animal! ¡Y cuánto más profunda y violentamente su ánimo se ve conmovido! Y todo para alcanzar, al final, el mismo resultado: la salud, el alimento, el techo, etc.

Esto se deriva, ante todo, del hecho de que en él cualquier cosa se ve ampliamente intensificada por el pensamiento de lo que está ausente y de lo que está por venir, que es el que da entrada en la existencia a la preocupación, al miedo y a la esperanza. Éstas, después, lo inquietan mucho más fuertemente que la realidad presente de los placeres o de los sufrimientos a la que el animal, en cambio, está limitado. A este último le falta, con la reflexión, el condensador de las alegrías y de los dolores que por ello no pueden acumularse, como sucede en el hombre mediante el recuerdo y la previsión. En el animal, el dolor del presente, incluso si se repite innumerables veces una tras otra, permanece siempre como la primera vez dolor del presente, y no puede verse sumado a otros. De ahí la envidiable falta de preocupaciones y la tranquilidad de ánimo de los animales. En cambio, mediante la reflexión y lo que con ella está ligado, en el hombre se desarrolla —de los mismos elementos del placer y del dolor que el animal tiene en común con él—, una intensificación del sentimiento de la propia felicidad e infelicidad, que puede conducir o hasta un momentáneo, y a veces incluso mortal, espasmo de gozo, o al suicidio desesperado. Consideradas de cerca, las cosas son de este tenor. El hombre aumenta sus necesidades, que originariamente son sólo poco más difícilmente saciables que las del animal, y lo hace con el propósito de aumentar el placer: de ahí el lujo, las golosinas, el tabaco, el opio, las bebidas alcohólicas, la pompa externa, y todas las demás cosas de este tipo. Después, siempre por efecto de la reflexión, se añade una fuente de placer y, por tanto, de sufri-

miento que mana sólo para él y que le ocupa en una medida incomparablemente mayor, casi más que cualquier otra cosa, o sea, la ambición y el sentimiento del honor y de la vergüenza. En suma: su opinión sobre la opinión que los otros tienen de él. Esto es lo que se convierte con frecuencia, de mil extrañas formas, en la meta de casi todas las aspiraciones que en él van más allá del placer y del dolor físico. Ciertamente, el hombre tiene también de más que el animal los placeres propiamente intelectuales, que admiten muchas gradaciones, del simple juego o de la conversación más insípida hasta las más sublimes empresas del espíritu. Pero, como contrapeso a esto, de la parte de los sufrimientos a él le afecta el aburrimiento, que el animal, al menos en el estado natural, no conoce y del que sólo sufren leves ataques los más inteligentes entre los animales domésticos. El aburrimiento, en cambio, se convierte para el hombre en un verdadero tormento, como se puede ver en particular en ese ejército de desgraciados que han pensado siempre y únicamente en llenar su bolsa y nunca su cabeza, y para los que el bienestar se convierte en aburrimiento. Para huir de él se van de caza, vagabundean o viajan de aquí para allá, y a todas partes donde llegan indagan sobre los recursos del país como el necesitado que busca información sobre los medios de subsistencia. Y es que la necesidad y el aburrimiento son, ciertamente, los dos polos de la vida humana². En fin, es preciso pensar aún que, en el hombre, la satisfacción del placer sexual va unida a una elección

²“La vida nómada, que constituye el nivel más bajo de la cultura, reaparece en su nivel más alto como la moda universalmente

personal muy caprichosa que es típica sólo de él, y a la cual, en el segundo volumen de mi obra principal, he dedicado un amplio capítulo³. La satisfacción de ese placer se convierte, pues, en el hombre en otra fuente de largos sufrimientos y de breves alegrías.

Sin embargo, causa sorpresa ver cómo, median- te ese añadido del pensamiento que no tiene el animal —aunque sobre la misma base de los sufrimien- tos y de los placeres que el animal tiene también—, se levanta el edificio, tan alto y complicado, de la felicidad y de la infelicidad humanas. En relación a ellas, el hombre es presa de tan fuertes sentimientos, pasiones y conmociones que su impronta se graba visiblemente en su rostro con huellas permanentes, mientras, en realidad, a fin de cuentas, se trata sólo de obtener las mismas cosas que también el animal alcanza, y en verdad con un derroche incomparable- mente menor de pasiones y de tormentos. A causa de todo esto, la medida del dolor crece en el hombre mucho más que la del placer, y se acrecienta aún más particularmente porque él sabe que ha de morir, mientras el animal huye la muerte sólo instintiva- mente, sin conocerla verdaderamente, y por eso sin mirarla nunca realmente a los ojos como el hom- bre, el cual tiene siempre delante de sí tal perspecti-

difundida del turismo. En el primer caso es un producto de la ne- cesidad, y en el segundo del aburrimiento".N.d.S.

³ Schopenhauer se refiere al capítulo 44 de *El mundo...*, cuyo título es *Metafísica del amor sexual*. Allí se expone la tesis de que en el amor puramente carnal, sin idealización espiritual ni enamo- ramiento, se expresa el genio de la especie que empuja instintiva- mente al individuo hacia el puro placer sexual, con la única finali- dad de propagar la especie.

va. Si bien, pues, pocos animales mueren de muerte natural, y la mayor parte de ellos viven apenas el tiempo suficiente para propagar la especie porque enseguida después, si no ya antes, son presa de otros animales, mientras que el hombre ha conseguido hacer que, en su especie, la así llamada muerte na- tural se convierta en la regla— salvo notables excep- ciones—, sin embargo, por la razón antes apuntada, los animales quedan siempre en ventaja. Aparte de esto, el hombre, como los animales, alcanza rara- mente el objetivo natural de su vida, porque la vida contra natura que él lleva, junto a los esfuerzos, las pasiones y la degeneración de la raza que se deriva de todo ello, rara vez permiten que él lo alcance.

Los animales están mucho más satisfechos que nosotros de la mera existencia; la planta lo está com- pletamente, y los hombres lo están según el grado de su estupidez. Conforme a esto, la vida del animal contiene menos dolores, pero también menos ale- grías, que la vida humana. Ello se debe, ante todo, al hecho de que la vida del animal está, por un lado, libre de la preocupación y de la angustia con los tormentos que las acompaña, pero, por otro lado, le falta también la esperanza, y por eso no participa de las anticipaciones de un posible futuro gozoso que produce el pensamiento junto con la fantasía beati- ficante que lo acompaña, y que nos proporciona, por la fuerza de la imaginación, la mayor parte de nuestros mejores placeres y alegrías. El animal está privado, pues, tanto de la preocupación como de la esperanza. Y las dos cosas suceden porque su concien- cia está limitada al elemento intuitivo, y por tanto al

presente. No conoce el miedo y la esperanza porque mira sólo objetos que tiene delante de sí de modo intuitivo, mientras la conciencia humana tiene un horizonte que abarca la vida entera y puede avanzar incluso más allá de ella. Por ello, en consecuencia con esto, los animales pueden parecernos, comparados con nosotros bajo una cierta perspectiva, como realmente sabios por su tranquilo e indisturbado disfrute del presente. El animal es el presente personificado. La evidente serenidad de ánimo de la que ellos participan cubre con frecuencia de vergüenza nuestra condición, tan inquieta e insatisfecha a causa de nuestros pensamientos y preocupaciones. Y hasta las mismas alegrías, antes aludidas, de la esperanza y de la anticipación no nos son dadas gratuitamente. Lo que una persona goza como anticipo de una esperanza o como expectativa de una satisfacción le es sustraído después de su haber como si se hubiese tomado un anticipo a cuenta, de modo que el placer en sí real le resulta mucho menor. El animal, en cambio, está libre del placer anticipado, pero también lo está de esa sustracción del placer anticipado de modo que goza lo que está presente y real integralmente y en su totalidad. De igual modo los males sólo pesan sobre él con su peso real y propio, mientras que a nosotros el miedo y la previsión de los males con frecuencia nos los duplican. Esta total absorción en el presente típica de los animales, es la causa principal de la alegría que nos procuran los animales domésticos. Ellos son el presente personificado, y en un cierto sentido nos hacen sentir el valor de cada momento que tenemos sin turbaciones ni preocupa-

ciones, mientras nosotros, las más de las veces, con nuestros pensamientos estamos más allá de tales momentos y los dejamos pasar sin disfrutarlos.

De esta cualidad de los animales, la de estar más satisfechos que nosotros de la mera existencia, el hombre egoísta y sin corazón abusa y, con frecuencia, trata de disfrutar de ella de tal modo que no les deja nada más que su pura y desnuda existencia. Encerramos en un metro cúbico de espacio al pájaro que está organizado para atravesar a vuelo medio mundo y, ahí encerrado, lentamente desea la muerte y grita, pues:

el pájaro en la jaula
canta no de placer, sino de rabia.

Y ponemos cadenas al perro, nuestro amigo más fiel e inteligente. Nunca puedo ver esto sin sentir una grandísima compasión por el perro y una profunda indignación por su dueño, y recuerdo con verdadera satisfacción aquel caso, narrado hace algunos años en el *Times*, de un Lord que tenía un perro grande atado y un día, atravesando el jardín, le vino el capricho de acariciarlo, pero el perro le mordió el brazo de arriba abajo. ¡Bien hecho! Con eso quería decir: "Tú no eres mi dueño, sino mi diablo que quiere transformar mi breve existencia en un infierno". Que lo comprendan así todos los que ponen cadenas a los perros

Si en las páginas precedentes ha quedado claro

que lo que hace la vida del hombre más dolorosa que la del animal es el potenciamiento de su fuerza cognoscitiva, podemos ahora reconducir este hecho a una ley más general y obtener así una visión de conjunto mucho más amplia.

El conocimiento, en sí mismo, es siempre indoloro. El dolor golpea sólo la voluntad, y surge cuando ésta es impedida, obstaculizada, detenida. Sin embargo, para que haya dolor, se requiere que el impedimento esté acompañado de conciencia. Así como la luz ilumina el espacio sólo cuando hay objetos que la reflejan; y así como el sonido tiene necesidad de la resonancia y es perceptible desde lejos sólo porque las ondas del aire en vibración chocan contra cuerpos sólidos —por lo que sobre las cimas aisladas de las montañas el sonido resulta sorprendentemente débil, y un canto al aire libre produce ya poco efecto—, así el impedimento de la voluntad, para ser percibido como dolor, debe estar acompañada de conciencia, la cual, sin embargo, en sí misma, es extraña a cualquier dolor.

Por eso, el dolor físico está ya condicionado por los nervios y por su vinculación con el cerebro, de modo que no se advierte el dolor sufrido por un miembro si han sido cortados los nervios que desde él van al cerebro, o bien si el cerebro mismo ha sido despotenciado mediante el cloroformo. Justo por esta razón, apenas la muerte diluye la conciencia, consideramos que todas las convulsiones que pueden todavía producirse son indoloras. Es evidente que el dolor espiritual está condicionado por el conocimiento, y es fácil ver que aumenta en proporción al conocimien-

to, tal y como se ha demostrado en las páginas precedentes y en mi obra principal (vol. I, párrafo 56). Por tanto, la situación puede ser figuradamente resumida de este modo: la voluntad es la cuerda; su impedimento es la vibración; el conocimiento es la caja de resonancia; y el dolor es el sonido.

En consecuencia con ello, ni los seres inorgánicos ni las plantas son susceptibles al dolor, en virtud de los impedimentos que puede sufrir en ambos la voluntad. Por el contrario, todo animal, incluso un infusorio, padece el dolor porque el conocimiento, por imperfecto que pueda ser, es el verdadero carácter de la animalidad. Con el acrecentarse de los conocimientos, a medida que ascendemos en la escala de la animalidad, crece también el dolor. Éste es casi irrelevante en los animales minúsculos. Por eso sucede, por ejemplo, que insectos que arrastran tras de sí su abdomen extirpado y del que sólo les queda una tripa, continúan comiendo. Pero también en los animales superiores, a causa de la ausencia de los conceptos y del pensamiento, el dolor no es ni de lejos comparable al del hombre. La capacidad de sufrir debía poder alcanzar su culminación sólo allí donde, por la razón y la reflexión, subsiste también la posibilidad de negar la voluntad. Sin esta posibilidad el dolor habría sido una crueldad sin objetivo.

En la primera juventud estamos ante la vida que nos espera como niños ante el telón del teatro, en agradable e intensa expectación de las cosas que han

de suceder. Por fortuna no sabemos las cosas que realmente tendrán lugar, pues, para quien lo sabe, los niños pueden parecerse, en cierto modo, a prisioneros inocentes que han sido condenados, no a la muerte, sino a la vida, sin haber tenido aún noticia del contenido de su sentencia. De modo que cada uno se desea una vejez avanzada, y por tanto una condición en la que pueda decir: "Hoy todo va mal, y según pasan los días será peor, hasta que venga lo peor de todo".

156

Si, en la medida en que nos es aproximadamente posible, nos representamos la suma de necesidades, de sufrimientos y de dolores de todo género que el sol ilumina a lo largo de su recorrido, admitiremos que habría sido mucho mejor si él no hubiera podido suscitar sobre la tierra el fenómeno de la vida, y si sobre la tierra, como sucede sobre la luna, la superficie se encontrase aún en estado cristalino.

Podemos considerar también nuestra vida como un episodio fútil y perturbador en la dichosa paz de la nada. En cualquier caso, también aquél al que las cosas le van en la tierra de modo soportable estará de acuerdo, y tanto más claramente cuanto más largamente viva, en que, en conjunto, la vida no es más que a *disappointment*, *naï*, a *cheat* (una decepción así como una estafa) o sea, que tiene el carácter de una grandiosa mixtificación, por no decir de un fraude. Si dos amigos de juventud se encuentran de viejos después de una separación que ha durado una generación entera, el sentimiento predominante suscita-

do por su visión recíproca, puesto que se liga al recuerdo del tiempo pasado, es de total *disappointment* (decepción) en relación a la vida en su conjunto, pues se les aparece como la que en la rosada aurora de la juventud se mostraba tan bella ante ellos y después ha mantenido tan pocas de las cosas que prometía. Este sentimiento, cuando estos amigos se vuelven a ver, predomina de modo tan determinante que no estiman necesario ni siquiera expresarlo con palabras, sino que lo presuponen tácitamente y basan en él su conversación.

Quien vive durante dos o incluso tres generaciones del género humano experimentará una sensación semejante a la de quien, en el circo, asiste dos o tres veces, una tras otra, a la representación de los prestidigitadores: el efecto del espectáculo estaba calculado sólo en vista de la primera representación, por lo que es nulo cuando falta ya la ilusión y la novedad.

Nos podríamos volver locos si consideramos el sistema inmenso y las innumerables estrellas refulgentes fijas en el espacio infinito, que no tienen que hacer otra cosa que iluminar mundos que son el escenario de la necesidad y de la aflicción, y en el caso más favorable no reflejan otra cosa que aburrimiento, al menos si lo juzgamos según el ensayo de prueba por nosotros conocido.

Nadie es tan grande como para ser envidiado, e innumerables son de compadecer mucho. La vida es una tarea a realizar trabajosamente: en este sentido, *defunctus*⁴ es una bella expresión.

⁴ La palabra latina *defunctus* procede del verbo *defungor*, que no sólo significa morir o llegar al fin de la existencia terrena, sino

Probemos a imaginar el acto de la generación pero no acompañado de necesidad ni de voluptuosidad, sino como una cuestión de pura reflexión racional. ¿Podría entonces subsistir el género humano? ¿O acaso no tendría cada uno la suficiente compasión de la futura generación como para ahorrarle gustoso el peso de la existencia o, al menos, como para no querer asumir la responsabilidad de imponerselo a otros a sangre fría?

El mundo es el infierno y los hombres son, por un lado, las almas atormentadas y, por otra, los diablos.

Sé que me tocará oír decir más de una vez que la mía es la filosofía de la desesperación, pero sólo porque yo hablo de acuerdo con la verdad, mientras la gente quiere oír decir que Dios lo ha ordenado todo con vistas al bien. Pues bien, id a la iglesia entonces y dejad en paz a los filósofos. Al menos no pretendáis que ellos adapten sus teorías a vuestros prejuicios: esto lo hacen sólo los canallas, los filosofastros, a los que podéis encargar teorías según vuestro gusto.

Brahma produce el mundo por una especie de caída original en el pecado. Pero permanece él mismo en el mundo para expiarlo gradualmente hasta que no haya alcanzado la liberación. ¡Perfecto! En el budismo el mundo nace a consecuencia de una perturbación inexplicable que tiene lugar tras una larga calma, en la claridad celestial, del estado de felicidad alcanzado por la expiación, y que se llama *nirvana*; o sea, el mundo surge por una especie de fatalidad que, en el fondo, debe ser entendida mo-

que tiene el sentido más general de llevar a término una misión y, por ello, sentirse libre de ella.

ralmente. Incluso en el mundo físico encontraría esta creencia una imagen y una analogía, pues se correspondería exactamente con el inexplicable nacimiento de una nebulosa cósmica originaria de la que se separa el sol. Luego, como consecuencia de desviaciones morales, el mundo se vuelve gradualmente cada vez peor incluso desde el punto de vista físico, hasta que asume la forma miserable que tiene actualmente. ¡Excelente! Para los griegos, el mundo y los dioses eran obra de una insondable necesidad: esto es aceptable en cuanto nos puede satisfacer provisionalmente. Ormuzd vive en lucha con Ahriman: también esto se puede aceptar. Pero que un dios, Jehová, produzca este mundo de necesidades y de aflicciones, *animi causa* y *de gaité de coeur* (por capricho y alegremente), y que encima se aplauda a sí mismo diciendo: "Todo es magnífico"; esto es intolerable. Por eso, en relación con esto, vemos que la religión hebrea ocupa un puesto ínfimo entre las religiones de los pueblos civilizados. Y esto se aviene perfectamente con el hecho de que es también la única que no tiene ni el menor rastro de una teoría de la inmortalidad (Cfr. *Parerga*, p. 119 ss).

Incluso si fuese correcta la demostración de Leibniz, según la cual entre los mundos posibles éste sería por siempre el mejor, por sí misma no proporcionaría una teodicea. En realidad, el creador no ha creado simplemente el mundo, sino también la posibilidad. Habría, pues, debido establecerla de modo que pudiese admitirse un mundo mejor.

† Véase *Génesis* 1, 31: "Y Dios vio que todas las cosas que había creado eran buenas".

Pero contra esta visión del mundo, en cuanto obra perfecta de un ser omnisciente, infinitamente bueno y —como si con esto no le bastase— omnipotente, grita con demasiada fuerza, por un lado, la miseria de la que está lleno el mundo, y, por otro, la evidente imperfección, incluso la bufonesca deformidad, de las apariencias en él más perfectas: los hombres. Aquí hay una irremediable disonancia. Por el contrario, estos hechos concuerdan con nuestro modo de ver y lo refuerzan en la medida en que concebimos el mundo como obra de nuestra culpa, por tanto como algo que no puede ser mejor. Mientras estos hechos, en la primera hipótesis, se convierten en una acusación amarga contra el creador y ofrecen ocasión para el sarcasmo, en la segunda hipótesis se presentan dispuestos a humillarnos pues son una acusación a nuestro mismo ser y a nuestra voluntad. Ellos nos hacen comprender que, como hijos de padres degenerados, hemos venido al mundo ya llenos de deudas y que, sólo porque debemos continuamente pagar con nuestros esfuerzos estas deudas, nuestra existencia resulta tan miserable y tiene como final la muerte. Nada es más seguro que el hecho de que —dicho en general— es el gran pecado del mundo el que produce los muchos y grandes sufrimientos del mundo. Y se entiende aquí esto no sólo en el sentido de la conexión físicamente empírica sino también en el de la conexión metafísica. Según esta opinión, la única cosa que me reconcilia con el Antiguo Testamento es la historia del pecado original: a mi modo de ver, esta es la única verdad metafísica que se encuentra allí

aunque expresada en términos alegóricos. En realidad, nuestra existencia a nada se asemeja tanto como a la consecuencia de una desviación que hay que castigar. No puedo menos que recomendar al lector reflexivo una consideración popular, pero extremadamente sincera, sobre este tema de la que es autor Claudius. En ella se revela el espíritu esencialmente pesimista del cristianismo: se encuentra en la cuarta parte del *Wandsbecker Boten* con el título "Sean por tu causa malditos los campos"⁶.

Para tener en todo momento a mano una brújula segura que nos oriente en la vida y considerarla, sin confundirse nunca, siempre en su justa luz, nada es más oportuno que acostumbrarse a ver este mundo como un lugar de expiación, o, por así decirlo, como una institución penal, *a penal colony*, un *ergasterion*⁷, como ya lo llamaban los más antiguos filósofos, según Clemente de Alejandría (*Stromata*, L, III, c. 3), y como entre los santos padres cristianos ha sido expresado con laudable audacia por Orígenes (Cfr. San Agustín, *De civitate Dei*, libro XI, cap. 23, ed. Bipontini). Este modo de considerar el mundo encuentra su justificación teórica y objetiva no sólo en mi filosofía, sino también en la sabiduría de todas las épocas, o sea en el brahmanismo, en el budismo⁸, en Empédocles y en Pitágo-

⁶ Matthias Claudius, pseudónimo Asmus (1470-1815), poeta, publicó *Wandsbecker Bote* en 1775. Schopenhauer lo cita también en *El mundo...*, libro cuarto, párrafos 68, 69 y 70.

⁷ Esta palabra griega significa, literalmente, laboratorio.

⁸ La concordancia a la que Schopenhauer alude aquí en relación con el budismo se refiere, en particular, a la doctrina de éste sobre el

ras. Y Cicerón dice que los sabios antiguos, con ocasión de la iniciación en los misterios, enseñaban lo siguiente: "Hemos nacido para expiar penas por delitos cometidos en una vida anterior" (*Fragmenta de philosophia.*, vol. 12, p. 316). Lo mismo señala Vanini, autor más fácil de ser quemado que refutado, cuando dice: "El hombre está colmado de tantas y tales miserias que, si no repugnase a la religión cristiana, se atrevería a decir: si hay demonios, entonces ellos, transmigrando al cuerpo de los hombres, expían sus penas" (Vanini, *De admirandis naturae arcanis*, Dial. 50, p. 353)⁹. Y hasta en el cristianismo auténtico y bien entendido se concibe nuestra existencia como *samsara*, como encarnación, en virtud del deseo, de una vida en la que prevalece el dolor, la enfermedad y la muerte. *Samsara* designa en las filosofías de la India, en general, el ciclo de las reencarnaciones (nacimiento, muerte y vuelta a renacer) al que todo ser está sujeto en virtud de la ley del karma, que es la que determina cualitativa y cuantitativamente las condiciones de la reencarnación. Parece ser que los sabios arios del período védico ignoraban esta doctrina del *samsara*, que no aparece mencionada en ninguna de las enseñanzas anteriores a las *Upanishads*.

Esto hace pensar que la idea de *samsara* sea originaria de las culturas del norte de la India anteriores a las invasiones arias, y que los brahmanes la asumieron a lo largo del proceso de sus doctrinas védicas con las dravídicas. De ahí su importancia en sistemas no védicos como el jainismo y el budismo. Concretamente, en el budismo Mahayana, el *samsara* se identifica con la totalidad del mundo fenoménico y con el vacío. La salida del *samsara* en virtud del *nirvana* sólo es posible por medio de una existencia humana, siendo todos los demás modos de existencia (mineral, vegetal o animal) incapaces de conocer y, en consecuencia, de superar la ignorancia (*avidya*) y las pasiones como fuerzas impulsoras del *karma*.

⁹ Julio Cesar Vannini (1585-1619) es un pensador tardíamente estudiado por Schopenhauer, y en el que admira, sobre todo, sus valientes críticas al dogmatismo religioso que le llevaron a la ho-

la consecuencia de una culpa y de una desviación. Una vez tomada la costumbre de ver las cosas desde esta perspectiva, entonces nos plantearemos nuestras propias expectativas de modo adecuado respecto a la vida, y consideraremos las contrariedades, el dolor, el tormento y la necesidad de la vida, en las cosas grandes como en las pequeñas, no ya como contrarias a la regla e inesperadas, sino como absolutamente normales, sabiendo bien que aquí cada uno es castigado por su existencia y, en verdad, cada uno de un modo propio. Entre los males de una institución penitenciaria está también el de la compañía que allí se encuentra. Cuál es nuestra compañía en la vida no es necesario que yo se lo diga a quienes sienten en sí la aspiración a un mundo mejor. Al alma bella, como al genio, le parecerá a veces estar en el mundo como un noble prisionero político en una galera de vulgares malhechores, de modo que tratará de aislarse de ellos. Pero, en general, la antedicha concepción deberá hacernos capaces de considerar, sin decepción y menos que nada con indignación, las imperfecciones, o sea, la miserable estructura moral e intelectual —y por tanto también fisiognómica—, de la mayor parte de los hombres, pues nos recuerda continuamente lo que somos y dónde nos encontramos. Así consideraremos a todo hombre como un ser que existe sólo a causa de su

guera. El texto, que aparece en latín en la cita de Schopenhauer, es el siguiente: "Tot tantisque homo repletur miseris, ut si christianae religioni non repugnaret, dicere auderem: Si daemones dantur, ipsi, in hominum corpora transmigrantes, scelerosis poenas luunt de arcanis naturae."

pecaminosidad y cuya vida es expiación de la culpa de haber nacido. Esto constituye, justamente, lo que el cristianismo llama la naturaleza pecaminosa del hombre, y es el fundamento de los seres que encontramos en este mundo como nuestros iguales. A lo que se añade que ellos, a causa de la constitución de este mundo, se encuentran casi siempre, más o menos, en una condición de sufrimiento y de insatisfacción que no es ciertamente la más apropiada para hacerlos altruistas y amables. En fin, su intelecto, en la mayor parte de los casos, es tal que a duras penas basta para servir a la voluntad. En función de esto debemos regular nuestras pretensiones respecto a la sociedad en este mundo. Quien hace suya esta concepción podría incluso considerar el instinto de sociabilidad como una inclinación funesta.

En realidad, la convicción de que el mundo, y por tanto también el hombre, sea algo que propiamente no debería existir, es apropiada para llenarnos de indulgencia recíproca. Porque, ¿qué se puede esperar de seres de esta naturaleza? Desde este punto de vista se podría pensar que, en la conversación, sería más justo decir, en lugar de "señor" (*monsieur, sir, etc.*), dirigirnos al otro como "compañero de sufrimientos" (*socius malorum, compagnon de misères, my fellow-sufferer, etc.*); aunque pueda sonar extraño, esto es lo que mejor se corresponde con la realidad y sitúa a los otros en la perspectiva adecuada, recordándonos la cosa más necesaria de todas: la tolerancia, la paciencia, la piedad y el amor al prójimo, del que cada uno tiene necesidad y del que por ello cada uno es también deudor.

156a

El carácter de las cosas de este mundo, en particular del mundo humano, no es tanto, como con frecuencia se ha dicho, la imperfección, cuanto más bien la distorsión en las cosas de la moral, del entendimiento, de la naturaleza y, en suma, de todo.

La excusa a veces empleada para disculpar ciertos vicios, "¿es algo natural al hombre!", no tiene fundamento. A esto es preciso responder: "Precisamente porque es malo es natural, y porque es natural es malo". Si se entendiese esto se habría comprendido el significado de la teoría del pecado original.

Al juzgar a un individuo humano haría falta tener siempre presente que, en su base, hay algo que no debería ser, algo pecaminoso y distorsionado, lo que ha sido llamado pecado original, y a causa de lo cual él está destinado a la muerte. Y esta maldad fundamental de la naturaleza humana se expresa de modo característico en el hecho de que nadie soporta ser observado atentamente. ¿Qué se puede esperar de un ser semejante? A esta luz se le juzgará más indulgentemente, pues no nos asombraremos si los diablos que están dentro de él se despiertan de vez en cuando y asoman la cabeza; y se sabrán apreciar mejor también las cosas buenas que, a pesar de esto y como consecuencia de su entendimiento o por otras razones, se puedan encontrar en él. Pero, por otro lado, es preciso reflexionar sobre su situación y ponderar bien que la vida es sustancialmente un estado de necesidad y con frecuencia de aflicción, donde cada uno debe combatir y luchar por

su existencia, y por ello no siempre es posible mostrarse benévolo. Si, por el contrario, el hombre fuese aquello que de él quieren hacer todas las religiones y filosofías optimistas, o sea, la obra o la encarnación de un dios —o sea, en general, un ser que debería existir tal y como existe—, ¡qué diversa impresión nos debería causar el primer encuentro, así como el conocimiento más en profundidad y las relaciones continuas con un hombre así!

Pardon, is the word to all ((perdón, es la palabra para todo) (*Cymbeline*, última escena). Debemos hacer uso de indulgencia ante cualquier tontería, error, o vicio de los hombres, reflexionando que no nos encontramos sino ante nuestros mismos defectos, vicios y locuras. De hecho, son los defectos de la humanidad, a la que también nosotros pertenecemos y de la que, por tanto, llevamos en nosotros todos los defectos, incluso esos que ahora nos causan indignación sólo porque no afloran precisamente en nosotros sino en otros. Pero lo único que sucede es que esos defectos no se encuentran en ese momento en la superficie, sino debajo, en nuestra base, dispuestos a aflorar a la primera ocasión que se les presente y a mostrarse como los vemos en los demás, aunque en uno puede resaltar un determinado defecto y en otro otro. Tampoco se puede negar que el conjunto de todas las malas cualidades de un individuo determinado sea mucho más grande que la de otro, pues las diferencias entre individuos es incalculablemente grande.

IV

SOBRE EL SUICIDIO

157

Por lo que sé, son sólo las religiones monoteístas, o sea las hebraicas, aquellas cuyos creyentes estiman como un delito quitarse la vida a sí mismos. La cosa es tanto más sorprendente cuanto que ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento se puede encontrar una prohibición expresa en tal sentido y ni siquiera una decidida desaprobación de ese acto. Por ello, los predicadores de religiones se ven obligados a fundar su condena del suicidio en sus propias razones filosóficas, que, por lo demás, son de tan escaso alcance que se ven obligados a suplir la debilidad de sus argumentos cargando el acento en las expresiones de su horror, o sea con insultos. Así nos toca oír decir que el suicidio sería la más grande vileza, que sería posible sólo en un estado de locura, y otras sandeces de este género. O también la frase,

privada de sentido, según la cual el suicidio sería injusto, mientras evidentemente nadie en el mundo tiene un derecho tan incontestable sobre nada como sobre su propia persona y sobre su propia vida. Como ya he dicho en otros lugares, el suicidio se suele incluir entre los delitos y, por ejemplo, en la Inglaterra plebeya y beatona, se le castiga con una deshonrosa sepultura y la confiscación del patrimonio del suicida, razón por la que el *jury* casi siempre reconoce la locura. Dejemos decidir sobre este punto, ante todo, al sentimiento moral y comparemos la impresión que nos causa la noticia de que un conocido nuestro ha cometido un delito, por ejemplo un asesinato, un acto de crueldad, una estafa o un robo, con la noticia de su muerte voluntaria. Mientras la primera nos suscita una viva indignación, un estupor extremo, la llamada al castigo o a la venganza, la segunda noticia nos provocará tristeza y compasión, a las que con frecuencia se acompañará una cierta admiración por su coraje, en lugar de la desaprobación moral que acompaña a una mala acción. ¿Quién no ha tenido conocidos, amigos o parientes que se han ido voluntariamente de este mundo? ¿Y deberíamos pensar en ellos con horror, como si hubiesen sido delincuentes? *Nego ac pernego* (digo no y mil veces no). Más bien soy de la opinión de que los curas deberían ser provocados por una vez a decirnos explícitamente con qué derecho, sin poder indicar una autoridad bíblica cualquiera y sin tener ningún argumento filosófico válido, condenan como un delito una acción que han cometido tantos hombres por quienes sentimos amor y aprecio, y rechazan a los que

se matan los honores de la sepultura, dejando bien claro que se exigen razones y no frases vacías ni insultos¹. Que el derecho penal prohíba rigurosamente el suicidio, no es un argumento eclesiásticamente válido. Además, el argumento es perfectamente ridículo, pues, ¿qué castigo puede disuadir a quien busca su muerte? Si se condena el intento de suicidio, entonces, lo que se castiga en realidad es la falta de habilidad a causa de la cual el suicidio no se ha consumado.

Los antiguos estaban muy lejos de considerar el tema desde esta perspectiva: “Opinamos —dice Plinio— que no se debe amar la vida hasta el punto de prolongarla a toda costa. Quienquiera que seas tendrás que morir, tanto si has vivido bien como si lo has hecho de modo nefando y vicioso. Por eso, que cada uno tenga ante todo como remedio para su alma la idea de que, entre todos los bienes que da la naturaleza al hombre, ninguno es mejor que una muerte precoz, y en la muerte lo mejor es que cada uno se la pueda procurar cuando quiera” (*Historia naturalis*, libro 28, capítulo I, 9, ed. Bipontini). Y todavía dice más: “Afirmamos que tampoco Dios lo puede todo, pues incluso si quisiese no podría decidir morir, algo que, en cambio, ha permitido al hombre como el mejor regalo en medio de tantos sufrimientos de la vida” (libro 2, capítulo VII, 5). En

¹ En otra variante de este pasaje, Schopenhauer añade este texto: “Razones bíblicas no hay, y las filosóficas, ni son determinantes ni valen en la Iglesia. Por tanto, ¿por qué?, ¿por qué?, ¿por qué? ¡*Loquimini!* La muerte es para nosotros un último refugio muy necesario, para que debamos dejarla al arbitrio de los caprichos de las sentencias de los curas”.

Massilia, en la isla de Ceos, el magistrado ofrecía públicamente la copa de la cicuta a quien alegaba razones válidas para quitarse la vida². Y los héroes y sabios de la antigüedad, ¿no han puesto fin a sus vidas con la muerte voluntaria? Aristóteles dice que el suicidio es una injusticia contra el Estado, aunque no contra la propia persona que lo comete (*Ética a Nicómaco*, V, 15). Y Estobeo, en su exposición de la ética de los peripatéticos, cita la proposición: "Los buenos han de abandonar la vida ante desgracias excesivas, pero también los malos han de abandonarla por muy afortunados que sean" (*Eclogae ethicae*, II, c. 7)³. Y en sentido análogo: "Por eso se debe tomar mujer, engendrar hijos, participar en la vida política, etc. y, sobre todo, amando la virtud, conservar la vida, dispuestos a abandonarla si la necesidad lo requiere"⁴. Los estoicos ensalzaron, por su parte, el suicidio como una acción noble y heroica, cosa que podríamos verificar con multitud de citas, de las que las de Séneca tendrían la mayor fuerza probatoria. Entre los hindúes, como es sabido, quitarse la vida uno mismo es considerada con frecuencia una acción religiosa, en concreto en la modalidad

² Al parecer era costumbre en la isla de Ceos que los ancianos se deseasen unos a otros la muerte. Sobre este uso véase Heráclides Póntico, *Fragmenta de rebus publicis*, IX; Eliano, Var. hist., III, 37; Estrabón, libro X, 5, párrafo 6; Valerio Máximo, libro II, 6.

³ El texto latino que cita Schopenhauer es: "*vitam autem relinquendam esse bonis in nimis quidem miseris, pravis vero in nimium quoque secundis*".

⁴ "*Ideoque et uxorem ducturum, et liberos procreaturum et ad civitatem accessurum, etc., atque omnino virtutem colendo tum vitam servaturum, tum iterum, cogente necessitate, relicturum*". Ibid.

de quemar a las viudas y de los devotos que se arrojan bajo las ruedas del carro de los dioses en Jagernauth, o dándose como alimento a los cocodrilos del Ganges o de otros ríos sagrados. También en el teatro, ese espejo de la vida, por ejemplo en el famoso drama chino *L'orphelin de la Chine* (traducido por St. Julien 1834), vemos a casi todos los personajes acabar suicidándose, sin que nunca se quiera indicar con ello ni el espectador pueda pensar que cometen un delito. Incluso en nuestro teatro las cosas, en el fondo, no son tan distintas, por ejemplo en *Mahoma*, de Palmira, en *Maria Estuardo*, de Mortimer, en *Otelo*, la condesa Terzky en *Wallenstein*. Y Sófocles exclama: "Los dioses me liberan si yo lo quiero"⁵. ¿Es, quizás, el monólogo de Hamlet la meditación de un delito? Él dice simplemente que si estuviésemos convencidos de ser absolutamente aniquilados por la muerte, la muerte, a la vista de como es el mundo, sería una elección que no ofrecería dudas: *But there lies the rub* (Pero aquí está la dificultad) (*Hamlet*, acto III, escena 1).

Por tanto, las razones contra el suicidio sostenidas por los sacerdotes de las religiones monoteístas, o sea hebraicas, y por los filósofos que se acogen a ellas, son débiles sofismas fácilmente refutables (Cfr. *Sobre el fundamento de la moral*, párrafo 5). La mejor refutación de estos argumentos ha sido hecha por Hume en su *Ensayo sobre el suicidio*, libro cuya lectura recomiendo. Este libro fue publicado después

⁵ Al parecer Schopenhauer se equivoca en esta cita, pues este verso es de Eurípides, *Bacantes* 498.

de su muerte y muy pronto fue hecho desaparecer por la vergonzosa beatería y por el ignominioso dominio de los sacerdotes en Inglaterra, de modo que se vendieron muy pocos ejemplares clandestinamente y a alto precio. La conservación de este tratado y de otro escrito de este gran hombre se la debemos a una reimpresión basileense: *Ensayos sobre el suicidio y la inmortalidad del alma*, por el último David Hume (Basilea 1799, Imprenta de Jaems Decker, 124 páginas en octavo). Pero el hecho de que un tratado puramente filosófico, que refuta con fríos razonamientos las usuales argumentaciones contra el suicidio y del que es autor uno de los primeros pensadores y escritores de Inglaterra, haya tenido que circular clandestinamente como si fuese una obra infame, hasta que encontró protección en el extranjero, constituye una vergüenza para la nación inglesa. Al mismo tiempo permite ver cuál es, a este respecto, la buena conciencia de la Iglesia. En mi obra principal he expuesto el único argumento moral pertinente contra el suicidio (vol. I, parágrafo 69)⁶. Consiste en el hecho de que el suicidio se opone a la consecución del más alto fin moral, por cuanto sustituye la verdadera liberación de este mundo miserable por una liberación puramente

⁶ En este parágrafo, Schopenhauer dice: "Lejos de ser negación de la voluntad, el suicidio es el fenómeno de su más enérgica afirmación. La negación no consiste en horrorizarse de los males de la vida, sino en el odio de sus placeres. El suicida quiere la vida, sólo que no está satisfecho de las condiciones en que se le ofrece. Destruyendo el fenómeno singular, el suicida no renuncia, pues, a la voluntad de vivir, sino sólo al vivir. Quiere la vida, y quiere que su cuerpo pueda existir y afirmarse sin obstáculos. Sufre atrocemente, porque eso no le está permitido por las circunstancias.

aparente. Pero entre constatar este error y definir el suicidio como un delito, como hacen los curas cristianos, hay un gran trecho.

El cristianismo lleva en su interior la verdad según la cual el sufrimiento (la cruz) es el verdadero objetivo de la vida: por eso rechaza el suicidio, porque es contrario a este objetivo, mientras que en la antigüedad se aprobaba e incluso se lo honraba desde un punto de vista inferior. Pero este argumento contra el suicidio es un argumento ascético, por lo que vale sólo desde un punto de vista ético mucho más elevado que el de los que han sido adoptados generalmente por los filósofos morales de Occidente. Si dejamos ese elevado punto de vista no hay ningún motivo moral sostenible para condenar el suicidio. El enconamiento extraordinario de los sacerdotes de las religiones monoteístas contra el suicidio, que no está apoyado ni por la Biblia ni por serias argumentaciones, parece, pues, fundarse en una razón oculta: ¿no podría ser esta sino que la libre renuncia a la vida es un mal cumplimiento para aquellos que han dicho "todo es magnífico"? Por eso sería, una vez más, el optimismo pragmático de estas religiones el que condena al suicidio para no ser condenado por él.

En conjunto se encontrará que, cuando el hombre llega a la conclusión de que los horrores de la vida sobrepasan a los horrores de la muerte, pone fin

⁷ Ver párrafo 156

a su vida. La resistencia a los terrores de la muerte es, no obstante, notable: se encuentran, por así decirlo, como guardias ante la puerta de salida. Tal vez no vive nadie que no hubiera puesto fin a su vida si este fin fuese algo puramente negativo, un puro y simple cesar de la existencia. Pero hay en este final algo positivo: la destrucción del cuerpo. Esto es lo que da miedo, precisamente porque el cuerpo es la manifestación de la voluntad de vivir.

Por lo demás, la lucha con esos guardias no es comúnmente tan difícil como nos puede parecer. Y esto a causa del antagonismo entre sufrimientos espirituales y sufrimientos físicos. O sea, si sufrimos mucho o continuamente en el cuerpo seremos indiferentes a cualquier otro sufrimiento: lo que deseamos es, sobre todo, nuestra curación. Del mismo modo, fuertes sufrimientos espirituales nos vuelven insensibles hacia los físicos: los despreciamos. Y si por casualidad nos sobrevienen, pueden convertirse para nosotros hasta en una benéfica distracción, una pausa en el sufrimiento espiritual. Esto es lo que facilita el suicidio, en cuanto que el dolor físico que comporta pierde toda importancia para quienes están afligidos por gravísimos sufrimientos espirituales. Esto se ve, de modo particularmente claro, en aquellos que se ven impulsados al suicidio por un malhumor morbosos y profundo. A esos el suicidio no les cuesta un gran esfuerzo de superación, no tienen necesidad de predisponerse de ninguna manera especial para hacerlo. Basta con que el guardian que se les ha asignado les abandone dos minutos para que pongan rápidamente fin a su vida.

159

Cuando en medio de pesadillas horribles la angustia llega a un grado extremo, es justo ella la que nos hace despertar, con lo que desaparecen todos esos monstruos nocturnos. Lo mismo sucede en el sueño de la vida, cuando el grado extremo de angustia nos impulsa a despedazarla.

160

El suicidio puede ser considerado también como un experimento, como una pregunta hecha a la naturaleza para obligarla a responder. La pregunta sería: ¿qué modificación sufrirá la existencia y el conocimiento del hombre mediante la muerte? Lo que sucede es que se trata de un preguntar siniestro, porque elimina la identidad de la conciencia que es la que debería recibir la respuesta.

SOBRE LA TEORÍA DE LA AFIRMACIÓN Y DE LA
NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR

161

En cierto sentido, se puede ver a priori (o sea, es comprensible por sí mismo) que lo que ahora produce el fenómeno del mundo debe ser también capaz de no hacerlo, y por tanto de permanecer en reposo. O dicho con otras palabras: que para la actual diástole debe darse también una sístole. Si ahora la primera es la aparición de la voluntad de vivir, la segunda será la manifestación de la no voluntad de vivir. Esta será sustancialmente la misma cosa del *magnum Sakhepat* de los Vedas, el *nirvana* de los budistas y también el *epekeina* de los neoplatónicos¹.

¹ El *magnum Sakhepat*, según el *Oupnekhat*, I, 163, alude al retorno del mundo al seno de Brahma, o sea, al Absoluto. *Nirvana* es un término de difícil traducción, aunque se le puede considerar sinónimo de extinción. Las distintas escuelas budistas dan interpre-

Frente a ciertas objeciones observo que la negación de la voluntad de vivir no enuncia de hecho la anulación de una sustancia, sino el puro acto de no querer: ese mismo ente que hasta ahora ha querido ahora ya no quiere más. Dado que conocemos este ente, la voluntad, como algo en sí sólo desde dentro de nosotros mismos y a través de los actos de nuestro querer, no tenemos la facultad de decir o de comprender lo que es o lo que hará una vez que ha abandonado este acto del querer. Por eso la negación es para nosotros, que somos la manifestación del querer, un paso a la nada.

La afirmación y la negación de la voluntad de vivir es un puro y simple *velle et nolle* (querer y no querer). El sujeto de estos dos actos es único e idéntico. Como tal no es anulado ni por uno de esos actos ni por el otro. Su querer se representa en este mundo sensible que, por ello precisamente, es la apariencia de su cosa en sí. Del no querer, en cam-

taciones diferentes de lo que esta extinción significa. En cualquier caso es la vuelta a la nada de este mundo que se experimenta como liberación del dolor. En general, las filosofías de la India utilizan este término para designar la liberación que, en virtud de la iluminación, tiene lugar como interrupción de la ley del *karma* y la disolución del yo transitorio en el *brahman*. Siendo, pues, sinónimo de extinción es, al mismo tiempo, el más alto nivel de conciencia que recibe nombres diferentes. Así, en el *Bhagavad Gita* se le llama *brahman-nirvana*, en las *Upanishads* *turiya*, en el Yoga *nirbija-samadhi* y en el vedanta *nirvikalpa-samadhi*. En el ámbito concreto del budismo, la liberación se concibe como un tipo de experiencia que apunta a la consecución de un estado incondicionado (*asamskṛta*) en el que el individuo queda fuera del ciclo de las reencarnaciones, implicando la cesación del dolor y la neutralización de todo tipo de acción,

bio, no conocemos otra apariencia que la de su comparecer en la vida del individuo que originariamente pertenece ya a la apariencia del querer: por ello, hasta que existe el individuo vemos el no querer luchar constantemente con el querer: si el individuo se ha extinguido y en él ha tomado ventaja el no querer, reconocemos en él una pura manifestación del no querer (tal es el sentido de las canonizaciones católicas). Del no querer podemos simplemente decir que su apariencia no puede ser la del querer, pero no sabemos si en general aparece, o sea, si recibe una existencia secundaria por un intelecto que, sin embargo, él debería ante todo producir. Nosotros, conociendo el intelecto sólo como órgano de la voluntad en su afirmación, no vemos por qué, después de que la afirmación sea anulada, el no querer debería producir el intelecto. Pero no podemos decir nada tampoco del sujeto del no querer, porque lo hemos conocido positivamente sólo en su opuesto, en el querer, como cosa en sí de su revelación fenoménica.

162

Hay entre la ética de los griegos y la de los indios

Según las distintas escuelas budistas, la liberación o el nirvana oscila entre su identificación con el anonadamiento, o bien su consideración como estado de la suprema felicidad, siendo susceptible, según los textos a los que se recurra, de presentar definiciones antinómicas. No obstante, hay ciertos elementos de coincidencia a pesar de la diversidad de posiciones. *Epekeina es*, en griego, el término para indicar lo que está más allá. En la doctrina neoplatónica alude a la trascendencia absoluta del Uno, al que el alma debe retornar místicamente.

un vivo contraste. La primera —con la excepción de Platón— tiene como objetivo enseñar al individuo a llevar una vida feliz, *vita beata*, mientras la segunda tiene por objetivo la liberación y la redención de la vida, como se enuncia directamente en la primera proposición de los *Samkhyakarika*².

Se obtendrá un contraste análogo a este, incluso más fuerte por su plasticidad, si se considera el bello sarcófago antiguo de la Galería de Florencia, cuyos relieves representan toda una serie de ceremonias nupciales, desde la primera proposición hasta cuando en el lecho de Hymeneo brilla el hacha de la muerte, y se observa después el catafalco cristiano

² Los *Samkhyakarika* son los libros que contienen la exposición de la doctrina *Samkhya*, sistema filosófico de la India en el que se apoya el yoga de Patanjali. Su principio ontológico fundamental es el dualismo entre naturaleza (*prakrti*) y espíritu (*purusha*). El concepto de naturaleza no se identifica aquí con el de materia, que alude sólo a la manifestación de uno de los modos de ser de la naturaleza, sino que hace referencia, más bien, a una sustancia eterna, indestructible, con tres características (*guna*) o modos de ser: *Sattva* (luminosidad, inteligencia, sutileza), *Rajas* (agitación, pasión, actividad), y *Tamas* (oscuridad, inercia, bestialidad). Cualquier fenómeno físico, biológico o psíquico implica estas potencialidades de ser propias de la sustancia original. En un estado inicial del mundo, el estado de lo no desarrollado y de lo no manifestado, estas tres potencialidades se encuentran en un perfecto equilibrio, cuya ruptura provoca la evolución o manifestación del mundo. La materia inerte, la vida vegetal, la vida animal, los hombres y los dioses se diferencian entre sí en función de una combinación distinta en cada uno de ellos de los *guna*. De modo que la diferencia entre el hombre y el resto del mundo es, fundamentalmente, una diferencia cuantitativa y no cualitativa. El predominio en él de la *guna* de la inteligencia (*sattva*) no significa una diferencia ontológica respecto al resto de la naturaleza, pues la misma sustancia primordial subyace a todo el mundo fenoménico. El otro principio

con sus bandas negras en señal de luto y con el crucifijo arriba. El contraste es extremadamente significativo. Ambos quieren consolar de la muerte, pero ambos lo hacen de un modo opuesto. Y los dos tienen razón. El primero indica la afirmación de la voluntad de vivir de la que la vida conserva su certeza en todo tiempo a pesar del rápido cambiar de las formas. El segundo indica, con los símbolos del dolor y de la muerte, la negación de la voluntad de vivir y la redención de un mundo en el que reinan la muerte y el diablo.

El verdadero contraste entre el espíritu del paganismo grecorromano y el del cristianismo es el contraste entre afirmación y negación de la voluntad de

ontológico, considerado por el Samkhya, es el espíritu, que no sólo está en el hombre sino también en las demás manifestaciones de la vida. Se concibe como una sustancia puramente espiritual, inmutable y libre de carácter monádico. Es decir, el espíritu está esparcido en el mundo como una pluralidad de mónadas, y en esto el Samkhya se opone a la teoría vedantista de *advaita* o no dualidad (que supone la unidad metafísica de todo). Naturaleza y espíritu son realidades antinómicas, por lo que no existe relación real entre ellas. La naturaleza se siente como atraída por el espíritu. Va hacia él y trata de absorberlo imponiéndole un encadenamiento aparente. El Samkhya concibe la liberación —pensamiento más característico de los sistemas filosóficos de la India— como la ruptura de ese encadenamiento, que es, al mismo tiempo, entendida como una liberación de la ley del karma que rige el mundo de la naturaleza. En definitiva, la distinción entre espíritu y naturaleza representa, en el contexto de la doctrina filosófica samkhya, una distinción (análoga a la que hace el vedanta) entre yo fenoménico (el yo psicológico del pensamiento discursivo y reflexivo vinculado a la naturaleza) y el yo verdadero, vinculado al espíritu. La liberación consiste en la disipación de la confusión entre ambos yos a través del conocimiento.

vivir. En último análisis y en el fondo tiene razón el cristianismo.

163

Mi ética es a todas las éticas de la filosofía europea lo que el Nuevo Testamento es al Antiguo, según el concepto eclesiástico de esta relación. El Antiguo Testamento pone al hombre bajo el imperio de la ley que, sin embargo, no lleva a la redención. El Nuevo Testamento, en cambio, declara insuficiente la ley, y así libera de ella (Cfr. *Romanos 7*, *Gal. 2 y 3*)³. El Nuevo Testamento predica el reino de la gracia, al que se llega por la fe, el amor al prójimo y la total negación de sí mismo. Este sería el camino de la redención del mal y del mundo. Así, en realidad, a despecho de todas las distorsiones del racionalismo protestante, el espíritu ascético impregna el Nuevo Testamento. Tal espíritu no es otra cosa que la negación de la voluntad de vivir, y el paso del Antiguo Testamento al Nuevo, del dominio de la ley al dominio de la fe, de la justificación mediante las obras a la redención por un salvador, del dominio del pecado y de la muerte a la vida eterna en Cristo, todo esto significa, en sentido estricto, el paso de las virtudes puramente morales a la negación de la voluntad de vivir. Todas las éticas filosóficas anteriores a la mía tienen el espíritu del Antiguo Testamento, con su ley moral absoluta (o sea, privada tanto de

³ Para una contraposición más a fondo entre el Antiguo y Nuevo Testamento, véase más adelante el párrafo 179.

un fundamento como de un objetivo) y con todos sus mandamientos y prohibiciones morales, a las que se añade tácitamente en el pensamiento el mandamiento de Jehová, y ello a pesar de que las formas y las representaciones de la cuestión pueden llegar a ser diversas en los distintos filósofos. Mi ética, en cambio, posee razón, objetivo y meta. Ante todo demuestra teóricamente el fundamento metafísico de la justicia y del amor a los hombres; luego indica también la meta a la que conducirán finalmente la justicia y el amor a los hombres. Al mismo tiempo, admite abiertamente la abyección del mundo e indica como vía de redención la negación de la voluntad. Por ello, mi ética está efectivamente en el espíritu del Nuevo Testamento, mientras todas las demás están en el espíritu del Antiguo y, por eso, también teóricamente se aventuran en un puro y simple hebraísmo (teísmo desnudo y despótico). En este sentido, se podría llamar a mi teoría la verdadera filosofía cristiana, aunque esto pueda parecer paradójico a quienes no entran en el núcleo de la cuestión sino que se quedan en la superficie.

164

Quien es capaz de pensar un poco más profundamente se dará cuenta enseguida de que los deseos humanos no pueden empezar a ser culpables sólo en el punto en el que ellos, obstaculizándose casualmente en sus direcciones particulares, son ocasión de dolor por un lado y de maldad por el otro, sino

que, si esto sucede, deben ser, desde el origen y según su esencia, pecaminosas y reprobables. Por consiguiente, la voluntad de vivir es globalmente reprochable. Por lo demás, todos los horrores y miserias de las que el mundo está lleno no son simplemente el resultado necesario de todos los caracteres en los que la voluntad de vivir se objetiva en las circunstancias en que se verifican a lo largo de la ininterrumpida cadena de la necesidad, y que proporcionan a los caracteres los motivos, sino que son simplemente el puro y simple comentario a la afirmación de la voluntad de vivir (Cfr. *Teología alemana*, p. 93)⁴. El hecho de que nuestra misma existencia implique una culpa está demostrado por la muerte.

165

Un carácter noble no se lamentará fácilmente de su destino. Más bien podrá decir de él lo que Hamlet alaba en Horacio:

tú has sido como aquél que,
sufriendolo todo, no sufre nada⁵

Esto se puede entender por el hecho de que un hombre semejante, que reconoce su ser también en los otros y por ello participa de su destino, percibe en torno a sí, casi siempre, suertes también más du-

⁴ Schopenhauer remite aquí a esta obra, compuesta por un dominico anónimo en la segunda mitad del siglo XIV y publicada por primera vez por Lutero entre 1516 y 1518.

⁵ "For thou hast been as one, in suivering all, that suffers nothing". Shakespeare, Hamlet, acto III, escena 2.

ras que la suya, y por ello no podrá lamentarse de ella. En cambio, un egoísta sin nobleza, que limita a sí mismo cualquier realidad y considera a los otros como puras larvas y fantasmas, no participará en su suerte sino que reservará toda su atención y simpatía para sí mismo. La consecuencia de esto son las grandes susceptibilidades y los continuos lamentos.

Justo aquel reconocimiento de sí mismo en la apariencia de otros del que, como he demostrado muchas veces, derivan ante todo la justicia y el amor al prójimo, conduce finalmente a la negación de la voluntad, porque las apariencias en las que se presenta se encuentran tan decididamente en estado de sufrimiento que aquel que extiende su yo a todas esas apariencias no puede dar marcha atrás después—como aquel que compra todos los boletos de una lotería tiene, por fuerza, que sufrir una gran pérdida—. La afirmación de la voluntad presupone una limitación de la autoconciencia a la propia individualidad, y se basa en la esperanza en un curso favorable de la vida que, sin embargo, está en manos del azar.

166

Si en la concepción del mundo se parte de que la cosa en sí es la voluntad de vivir, se encuentra, como núcleo y mayor concentración de ella, el acto de la generación. Éste se presenta entonces como el hecho primordial, como el punto de partida: es el *punctum saliens* del huevo cósmico, el momento esencial. ¡Qué

va adelante de manera tan abierta y orgullosa, mientras el coito se esconde como un malhechor.

167

Algunos Padres de la Iglesia han enseñado que también el coito conyugal es lícito sólo para que tenga lugar la generación de los hijos (Cfr. Clemente de Alejandría, vol. 2, p. 456. Las citas al respecto se encuentran recogidas en P.E. Lind, *De coelibatu christianorum*, cap. I. Clemente de Alejandría, *Stromata* III, cap. 3, p. 406, atribuye esta opinión también a los pitagóricos). Pero esta opinión, bien mirada, es errónea. De hecho, si el coito no es deseado ya por sí mismo es porque interviene la negación de la voluntad de vivir, y entonces la propagación de la especie humana es superflua y carece de sentido, en cuanto que el objetivo está ya alcanzado. Además de esto, poner en el mundo a un hombre sin ninguna pasión subjetiva, sin deseo e impulso físico, sólo por pura reflexión y fría intención simplemente para que esté en el mundo, sería una acción bastante dudosa desde el punto de vista moral, una acción de la que sólo pocos asumirían la responsabilidad, y de la que se podría incluso decir que sería a la generación por puro instinto sexual lo que el homicidio fríamente calculado es al crimen en un acceso de ira.

Sobre el motivo inverso se funda, propiamente, la reprobabilidad de todas las satisfacciones sexuales contra natura, pues con ellas se satisface el instinto y, por tanto, se afirma la voluntad de vivir, pero no es posible la procreación, únicamente la cual man-

tiene abierta la posibilidad de la negación de la voluntad. Así se explica cómo sólo con el cristianismo, cuyas tendencias son ascéticas, la pederastia fué reconocida como un grave pecado.

168

Un monasterio es una reunión de hombres que han hecho votos de pobreza, castidad y obediencia, o sea, que han hecho voto de renunciar a su propia voluntad, y con la convivencia tratan de hacer en cierto modo un poco más fácil su existencia y conllevar algo mejor ese estado de difícil renuncia. Pues la visión de otros, que tienen los mismos sentimientos y han renunciado del mismo modo que uno mismo, refuerza la propia decisión y sirve de consuelo. Por otro lado, la compañía determinada por la vida en común es, dentro de ciertos límites, adecuada a la naturaleza humana, y representa una inocente compensación de tantas y tan graves privaciones. Este es el concepto normal de los monasterios. Y ¿quién podría llamar a una agrupación semejante una asociación de tontos y de payasos, como se vería uno obligado a hacer sobre la base de cualquier filosofía que no sea la mía?

El espíritu y el significado de la auténtica vida monacal, como en general del ascetismo, está en que el hombre se reconoce el derecho y la capacidad de una existencia mejor, y quiere reforzar y mantener esta convicción despreciando todo lo que este mundo nos ofrece, rechazando como inconsistentes todos sus placeres y esperando con paz y confianza el fin de esta vida, que se queda así tan despojada de

sus vanos atractivos para saludar la hora de la muerte, cuando venga, como la hora de la liberación. El brahmanismo tiene la misma tendencia y el mismo significado, y también el monacato de los budistas. Sin embargo, en ningún otro ámbito, tal vez, la práctica se corresponde tan raramente con la teoría como en el monacato, pues justo el pensamiento que lo inspira es tan sublime y *abusus optimi pessimus* (el abuso de lo óptimo es pésimo). Un monje auténtico es un ser digno de la mayor veneración, pero en la mayor parte de los casos el hábito es una pura y simple máscara tras la que, como sucede en las mascaradas de verdad, se esconde cualquier otra cosa que un verdadero monje.

169

La representación de una entera sumisión y entrega sin reservas de la propia voluntad a la voluntad de otro es una excelente transición a la renuncia de la voluntad, y, por tanto, un vehículo alegórico de la verdad nada despreciable.

170

El número de los trapenses regulares es, ciertamente, pequeño. Sin embargo, la mitad de la humanidad está hecha de trapenses involuntarios: pobreza, obediencia, privación de todos los placeres y de los recursos más necesarios, y, con frecuencia, también castidad obligada o determinada por la privación, son su destino. La diferencia estriba simplemente en

que los trapenses soportan todo esto por libre elección, metódicamente y sin esperanza de mejora, mientras la vida de los demás entra en aquello que en mis capítulos ascéticos he llamado *deuteros plous* (segunda navegación)⁶. Para producir esta segunda vía a la liberación, la naturaleza ha proveído ya los medios suficientes de acuerdo con las bases de su ordenamiento, y tanto más cuanto que, a los males derivados directamente de ella, vienen a añadirse los debidos a la perfidia y a la maldad de los hombres, tanto en la guerra como en la paz. Pero justo esta necesidad de los sufrimientos no queridos, para nuestra salud eterna, es expresada también por aquella sentencia del Salvador: "Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el reino de los cielos" (*Mateo* 19, 24). Por eso aquellos a los que importa seriamente su salud eterna han elegido la pobreza voluntaria, incluso si el destino les ha hecho nacer en la riqueza. Así Buda que, siendo príncipe por nacimiento, tomó voluntariamente el bastón del mendigo. Y lo mismo el fundador de las órdenes mendicantes, San Francisco de Asís, que de joven, encontrándose en un baile donde se sentaban las hijas de los notables, cuando fue preguntado: "¿Y entonces, señor Francisco, haríais una elección entre estas bellezas?", replicó: "Ya he elegido una mucho más bella, la pobreza". Y tras decir esto lo dejó todo y se fue a mendigar por el mundo.

⁶ Esta es una expresión platónica que se encuentra en el *Fedón*, 99c, y que se aplica a la búsqueda de la verdad. Se ha convertido en proverbial para indicar un camino más duro y difícil, como así es la navegación realizada con remos frente a la que se efectúa a vela.

Quien con estas consideraciones se dé cuenta de cuán necesarias son para nuestra salvación las privaciones y las aflicciones, reconocerá que no deberíamos envidiar tanto la felicidad de los demás cuanto su infelicidad.

Por la misma razón, el estoicismo de los sentimientos, que desafía al destino, es en realidad una buena coraza contra los sufrimientos de la vida, es útil para soportar mejor el presente, si bien impide la salvación verdadera, pues endurece el corazón. ¿Cómo podría el corazón mejorar mediante el sufrimiento si, rodeado de una férrea costra, no lo siente? Por lo demás, un cierto grado de este estoicismo no es demasiado raro. Con frecuencia, puede ser afectado y reducirse a *bonne mime au mauvis jeu* (buena cara al mal juego). Pero, incluso cuando no es fruto de disimulos, puede derivar en mera insensibilidad, en falta de energía, de vivacidad, de sentimiento y de fantasía, cosas todas que se requieren también para un gran dolor. A esta especie de estoicismo es particularmente favorable el temperamento flemático y meticoloso de los alemanes.

171

Las acciones injustas o malvadas son, en relación con quienes las realizan, síntomas de la fuerza de su afirmación de la voluntad de vivir, y por ello de su distancia de la verdadera salvación: la negación de la voluntad de vivir, o sea, la liberación del mundo. Por eso son también un signo del largo aprendizaje de conocimiento y de sufrimiento que esos indivi-

duos deben todavía atravesar para alcanzar esa salvación. Y en relación con quienes las deben sufrir, esas acciones son físicamente un mal, pero metafísicamente un bien, y en el fondo un beneficio, pues contribuyen a acercarlos a su verdadera salvación.

172

Espíritu del mundo.- He aquí, pues, el peso de tus trabajos y de tus sufrimientos, por ellos debes existir, como existen todas las demás cosas.

Hombre.- ¿Pero qué obtengo yo de la existencia? Cuando tengo ocupaciones, aflicción; cuando no las tengo, aburrimiento. ¿Cómo puedes ofrecerme por tanto trabajo y tantos sufrimientos un salario tan miserable?

Espíritu del mundo.- Es el equivalente de todos tus esfuerzos y de todos tus dolores. Y es tan poco a causa de su mezquindad.

Hombre.- ¿De veras? Esto supera mi capacidad de comprensión.

Espíritu del mundo.- Lo sé. (Aparte) ¿Debería decirle que el valor de su vida consiste precisamente en el hecho de que le enseña a no quererla? Pero a esta suprema iniciación puede conducirle sólo la vida misma.

172a

Si, como he dicho, toda vida humana, considerada en su conjunto, revela las cualidades de una

tragedia, y vemos que usualmente la vida no es otra cosa que una serie de esperanzas fallidas, de proyectos esfumados y de errores demasiado tarde reconocidos, entonces es que en ella encuentra confirmación la verdad de aquellos tristes versos:

Entonces, la vieja edad y la experiencia, mano a
[mano,
le dejan morir y le hacen comprender,
después de una trayectoria tan penosa y larga,
que toda su vida se la ha pasado en el error⁷.

Esto concuerda íntegramente con mi opinión sobre el mundo, que considera la existencia misma como algo que no sería otra cosa mejor que una especie de aberración de la que debería venirnos su conocimiento mismo. El hombre, en general, está ya en el error en cuanto existe y es hombre. Por consiguiente, es natural también que todo hombre individual, mirando su vida, se encuentre siempre en el error; la liberación consiste en reconocer a esta verdad en su valor universal, para lo cual el individuo debe comenzar reconociéndola en su caso singular, o sea, en el curso de su vida concreta, ya que *quidquid valet de genere, valet et de specie* (lo que vale para el género vale para la especie).

⁷ "Then old age and experience, hand in hand, / Lead him to death make him understand, / After a search so painful and so long, / That all his life he has been in the wrong". Estos versos pertenecen a un poema del siglo XVII que lleva por título *A Satyr against Mankind*, atribuido primero a Buckingham y después a Rochester, y que son citados por Goethe en su obra *Dichtung und Wahrheit*.

La vida debe ser considerada como una dura lección que se nos imparte, si bien nosotros, con nuestras formas de pensamiento orientadas hacia objetivos totalmente distintos, no llegamos a comprender hasta qué punto tenemos necesidad de ella. Pero por esto debemos mirar a nuestros amigos difuntos con serenidad, considerando que han superado su lección, y con el cálido deseo de que les haya sido de provecho. Por la misma razón, debemos mirar a nuestra muerte misma como a un hecho deseable y agradable, en vez de considerarla con horror y disgusto como normalmente sucede.

Una vida feliz es imposible; lo máximo que el hombre puede alcanzar es una vida heroica. Y una vida tal es la de aquél que, luchando entre dificultades extraordinarias, en cualquier situación y ocasión, persigue un ideal de valor universal y, al final, vence, recibiendo luego por sus esfuerzos una pobre o nula recompensa. Entonces queda como el príncipe en *El rey cuervo*, de Gozzi, petrificado aunque en noble posición y en actitud majestuosa. Su memoria permanece y es celebrada como la de un héroe, su voluntad, mortificada por el trabajo, por el fracaso y la ingratitud del mundo que lo han acompañado toda la vida, se disuelve en el nirvana. En este sentido, Carlyle ha escrito su *Hero worship*.

Si con consideraciones como las precedentes, y por tanto desde un punto de vista muy elevado, po-

demostramos concebir ahora una justificación de los dolores de la humanidad, ésta, sin embargo, no se extiende a los animales, cuyos sufrimientos son en gran parte ocasionados por el hombre, aunque con frecuencia también sin su colaboración son bastante notables (Cfr. *El mundo...*, vol. 2, pp. 204 ss). Se plantea entonces la pregunta: ¿Para qué, con qué objetivo existe esta voluntad que se atormenta y se angustia de mil formas sin la libertad de la redención condicionada por la reflexión? El sufrimiento de los animales se puede justificar tan sólo en cuanto que la voluntad de vivir, que es una pues en la realidad fenoménica no hay ninguna aparte de ella, debe desgarrar sus propias carnes. De ahí la escala ascendente de los seres en la que cada uno vive a expensas de los seres inferiores. Remito por el momento a los párrafos 153 y 154, que explican que la capacidad de sufrir en el animal es mucho menor que en el hombre. Lo que se podría decir además de esto resultaría hipotético o directamente mítico, por lo que es mejor dejarlo a la especulación personal del lector.

VI

SOBRE LA RELIGIÓN

174

Diálogo

Demófeles.- Dicho sea entre nosotros, apreciado y viejo amigo: no me gusta que de cuando en cuando hagas alarde de tu talento filosófico recurriendo a sarcasmos y muestres un desprecio abierto respecto a la religión. Para cada uno es sagrada su fe y debería serlo, por tanto, también para tí.

Filaletes.- *Nego consequentiam* (niego la consecuencia). No comprendo por qué yo, a causa de la estupidez de los demás, deba mostrar respeto por la mentira y el engaño. Estimo la verdad por encima de todo, y por esta razón desdeño lo que se opone a ella. Nunca brillará la verdad sobre la tierra mientras tengáis encadenados a los espíritus en este mundo. Mi

lema es: ¡Viva la verdad aunque se hunda el mundo!, que es análogo al de los juristas: ¡Viva la justicia aunque se hunda el mundo! Toda facultad debería tener un lema análogo.

Demófeles.- Entonces el lema de la facultad de medicina debería ser: ¡Vivan las píldoras aunque se hunda el mundo!, que sería también el más fácil de realizar.

Filaletes.- ¡Guárdenos el cielo! Todo *cum grano salis*.

Demófeles.- Muy bien, precisamente por eso quería que entendieses también la religión *cum grano salis* y comprendieses que hay que remediar la necesidad del pueblo en función de su capacidad de comprensión. La religión es el único medio que permite revelar y hacer sensible el alto significado de la vida al tosco sentir y al inculto intelecto de las masas, completamente inmersas en viles preocupaciones y en el trabajo material. Pues el ser humano, tal y como es por regla general, originariamente no tiene interés más que por la satisfacción de sus propias necesidades y apetitos, y, por tanto, sólo por las distracciones y las diversiones. Fundadores de religiones y filósofos vienen al mundo con el fin de arrancarlo de su estado de aturdimiento e indicarle el alto significado de su existencia. Los filósofos son para los pocos, para las excepciones, mientras los fundadores de religiones lo son para los muchos, para la humanidad en general. Pues "es imposible que la masa ame la sabiduría", como ya lo dijo Platón¹ y tú no

¹ Platón, *República*, 494 a.

deberías olvidarlo. La religión es la metafísica del pueblo que debe serle dejada absolutamente, y mostrar respeto por ella externamente, pues el desacreditarla significaría quitársela al pueblo. Del mismo modo que existe una poesía del pueblo y, en los proverbios, también una sabiduría del pueblo, así debe haber una metafísica del pueblo, pues los seres humanos tienen necesidad absoluta de una interpretación de la vida, y ella debe ser adecuada a su capacidad de comprensión. Por ello, la religión es siempre un revestimiento alegórico de la verdad, y, desde el punto de vista práctico y sentimental, o sea como directiva para la acción y como bálsamo y consuelo en el sufrimiento y en la muerte, ofrece, aunque tal vez de otro modo, todo lo que la verdad misma podría ofrecer si estuviésemos en posesión de ella. No debes escandalizarte por su forma confusa, barroca y aparentemente absurda, pues, con tu cultura y erudición, no puedes quizás imaginar qué vueltas y revueltas son necesarias para acercar verdades profundas al pueblo por su tosquedad². Las diversas religiones no son otra cosa que diversos esquemas en los que el pueblo capta y se representa intuitivamente la verdad, que, por sí misma, le resulta inconcebible; esquemas con los que, para él, la verdad está indisolublemente entrelazada. Por eso, querido amigo —y no te lo tomes a mal si te lo digo—, deni-

² Por boca de Demófeles, Schopenhauer utiliza a lo largo de este diálogo, para referirse al pueblo, los términos más despectivos. Por ejemplo, habla de la gran masa (*grosse Haufen*), del populacho (*Pöbel*), de la plebe (*Plebs*), etc., lo que expresa su mentalidad aristocrática.

grar la religión es signo de mezquindad y también una cosa injusta.

Filaletes.- Pero, ¿no es mezquino e injusto pretender que no deba haber ninguna otra metafísica fuera de esta, construída según la necesidad y la capacidad de comprensión del pueblo?; ¿qué sus doctrinas deban ser la piedra angular de las investigaciones humanas y la norma de todo pensamiento, de modo que también la metafísica de los pocos y de las excepciones, como tú la llamas, deba reducirse a confirmar, a reforzar y explicar esa metafísica del pueblo?; ¿qué, por tanto, las más altas energías del espíritu humano deban permanecer sin utilizar y sin desarrollar, que deban quedar sofocadas en germen a fin de que su actividad no interfiera la de la metafísica del pueblo? Y, en lo que respecta a las pretensiones de la religión, ¿son tal vez las cosas de otro modo? ¿Tal vez corresponde la predicación de la tolerancia y de la suave indulgencia a quien es la intolerancia y la crueldad en persona? Invoco como testimonio las condenas de los herejes y las inquisiciones, las guerras de religión y las cruzadas, el cáliz de Sócrates y las hogueras en que fueron quemados Bruno y Vanini³. Y si, por casualidad, a nuestro ojos todo esto no son ya más que historia pasada, ¿qué puede contrastar más con las genuinas aspiraciones

³ Giordano Bruno es un pensador muy querido y apreciado por Schopenhauer, que ve en él un modelo de libertad e independencia filosóficas al estilo de Sócrates. En cierto modo, Schopenhauer se identifica tanto con Bruno como con Vanini, y se tiene a sí mismo como un hereje en pleno siglo XIX, excomulgado tanto por sacerdotes como por profesores de filosofía.

filosóficas, con la búsqueda sincera de la verdad, esa vocación nobilísima de la humanidad más noble, sino esa convencional metafísica a la que el Estado otorga el privilegio del monopolio y cuyas doctrinas son inculcadas en todos los cerebros desde la infancia? Y esto tiene lugar de un modo tan serio, tan profundo, tan tenaz que, si ese cerebro no posee una prodigiosa elasticidad, esas doctrinas se quedan grabadas de forma indeleble, de modo que la sana razón queda distorsionada de una vez para siempre, y la capacidad, de por sí ya débil, que tiene el individuo de pensar por cuenta propia y de tener criterios libres de prejuicios en relación con todo lo que le afecta, queda para siempre paralizada y viciada.

Demófeles.- Esto no significa sino que la gente, en tal caso, ha adquirido una convicción que no quiere abandonar para aceptar a cambio la tuya.

Filaletes.- ¡Oh, si al menos fuese una convicción basada en la inteligencia! Tal convicción sería accesible a argumentos y tendríamos el campo libre para una lucha con armas iguales. Pero las religiones, como ellas mismas admiten, no se dirigen a la convicción con argumentos, sino a la fe con revelaciones. La capacidad de creer se manifiesta del modo más intenso en la infancia, por lo que se tiene ante todo el duidado de apoderarse de esta tierna edad. Las doctrinas de la fe se enraizan bastante más profundamente a causa de esto que a causa de amenazas y de relatos de milagros. Si a un ser humano, en su primera infancia, se le predicán repetidamente ciertas ideas y doctrinas fundamentales de un modo desacostumbradamente solemne y con expresión de

una gran seriedad no vista antes por el niño, y si haciendo esto se deja completamente al margen la posibilidad de cualquier género de duda o se la desautoriza apenas se insinúa como el primer paso hacia la perdición, entonces la impresión resultará tan profunda que, por lo general, o sea en casi todos los casos, el ser humano será tan incapaz de dudar de esas doctrinas como es incapaz de dudar de su propia existencia. Por esta razón, entre muchos miles de individuos apenas uno tendrá la firmeza de espíritu para preguntarse a sí mismo de un modo serio y sincero: Pero, ¿es cierto ésto? A los que, a pesar de todo, han conseguido hacerlo, se les ha llamado con mayor justicia de lo que se cree, *espíritus fuertes*. Para los otros, en cambio, no habrá ninguna creencia, por muy absurda o extravagante que resulte, que no sea creída por ellos del modo más firme si se les ha inculcado de ese modo. Si, por ejemplo, se tuviese la fe en que matar a un hereje o a un incrédulo fuera una condición esencial para la futura salvación del alma, entonces casi todo el mundo haría de esto el objetivo principal de su vida y, en la hora de la muerte, se obtendría recomfortamiento y firmeza con el recuerdo de los éxitos alcanzados. Así, en el pasado, casi todo español consideraba un auto de fe como la obra más pía y más grata a Dios. Y de ello hay una correspondencia en la India, en la secta religiosa de los Thugs, suprimida sólo recientemente por los ingleses por medio de numerosas condenas a muerte⁴. Los miembros de esta secta llevaban a ca-

⁴ Schopenhauer refiere aquí hechos históricos ciertos. Al parecer fue el general británico W. H. Sleeman (1809-1856) el que, me-

bo su religiosidad y su culto a la diosa Kali asesinando a traición, en cualquier ocasión, a sus propios amigos y compañeros de viaje con el fin de apropiarse de sus pertenencias, creyendo seriamente realizar una acción laudable que habría facilitado su salvación eterna⁵. Tan fuerte es, pues, el poder de los dogmas religiosos inculcados en la infancia que amenaza con sofocar la conciencia y hasta todo sentimiento de compasión y de humanidad. Pero si quieres ver con tus propios ojos y de cerca lo que puede llegar a hacer una fe inoculada desde la infancia, observa a los ingleses. Mira a esta nación, que más que ninguna otra ha sido favorecida por la naturaleza y provista de inteligencia, de espíritu, de capacidad de juicio y de fuerza de carácter, mira como se rebaja por debajo de todas las demás y se hace despreciable a causa de su estúpida superstición clerical que, entre sus otras cualidades, aparece propiamente como una idea fija, como una monomanía. Los ingleses deben esto únicamente al hecho de que, en su país, la educación de los jóvenes está en manos del clero, que se encarga de inculcarles, durante sus más tiernos años, todos los artículos de la fe, de modo que se llega a una especie de parálisis parcial del cerebro que durante toda la vida se manifiesta en esa beatería idiota a causa de la cual hasta individuos, desde

diante medidas drásticas, acabó con la secta de los Thugs en la primera mitad del siglo XIX. Un nieto de este general recogió y publicó las notas y archivos de su abuelo en un libro bajo el título *La secta secreta de los Thugs*.
⁵ "Illustrations of the history and practice of the Thugs, Londres, 1837. Igualmente en *Edimburg Review*, Oct. -Enero 1836- 37", N. d. S.

otros puntos de vista bastante inteligentes y agudos, se degradan hasta no saber qué pensar de ellos. Si consideramos que, para conseguir esto, es esencial que la fe sea inoculada en la edad más tierna de la infancia, entonces la obra de las misiones se nos mostrará no sólo como la culminación de la indiscreción, de la arrogancia y de la insolencia humanas, sino también como algo absurdo, pues no se limita a pueblos que se encuentran todavía en el estado infantil, como es el caso de los hotentotes, de los cafres o de los habitantes de los mares del sur, entre los que realmente ha tenido éxito. En la India, en cambio, los brahmanes responden a las predicaciones de los misioneros con una sonrisa de condescendiente conmiseración, o volviéndoles la espalda y, en general, entre este pueblo, a pesar de las más favorables circunstancias, los intentos de los misioneros por convertir a los indígenas han fracasado sin excepción. Una relación auténtica, como la que aparece en el volumen 21 del *Asiatic Journal*, de 1826, dice que, tras muchos años de actividad misionera, en la India entera (donde sólo las posesiones de los ingleses, según el *Times* de abril de 1852⁶, cuentan con 150 millones de habitantes) se pueden encontrar no más de 300 convertidos vivos, y al mismo tiempo se señala que los convertidos al cristianismo se distinguen por su extrema inmoralidad. Habrán sido justo 300 al-

⁶ Según sus biógrafos, Schopenhauer leía todas las mañanas el *Times*. De hecho, pueden encontrarse citas de este periódico en la segunda edición de *El mundo como voluntad y representación* y en el *Fundamento de la moral*, que se refieren casi todas a la India y a la vida religiosa de este país

mas venales, compradas entre tantos millones de habitantes. No encuentro en ninguna parte indicios de que desde entonces la suerte del cristianismo en la India haya mejorado, sino que actualmente, en las escuelas que están dedicadas exclusivamente a la enseñanza laica en inglés, los misioneros, contra lo convenido, tratan de influir sobre los niños en favor del cristianismo, pero los hindúes están en guardia con el máximo celo contra un proceder semejante. Pues, como se ha dicho, es la infancia, y no la edad madura, el tiempo más apropiado para echar la semilla de la fe, cuando aún ninguna otra fe ha echado raíces. Las convicciones adquiridas después, de las que hacen gala ciertos convertidos adultos, por lo general no son otra cosa que la máscara de un interés personal cualquiera. Precisamente porque se cree que difícilmente las cosas, a este respecto, pueden ser de otra manera, un individuo que haya cambiado su religión en la edad madura es despreciado por la mayoría de la gente. Con este desprecio, lo que se demuestra es que se considera la religión no como objeto de convicción razonada, sino de fe inoculada en la primera infancia y antes de cualquier demostración. Pero que la gente tenga razón sobre este punto se deriva del hecho de que no sólo la masa cree ciegamente, sino que también el clero de cualquier religión —cuyos miembros han estudiado las fuentes, los principios, los dogmas y las controversias de esa religión—, se adhiere con total fidelidad y con celo a la religión de su respectiva patria, de modo que el paso de un eclesiástico de una religión o confesión a otra constituye uno de los hechos

más raros del mundo. Por ejemplo, vemos que el clero católico está perfectamente convencido de la verdad de todos los dogmas de su iglesia, como lo está el protestante de los de la suya, y ambos defienden con igual celo los cánones de sus respectivas confesiones. Sin embargo, esta convicción sigue sólo la dirección del país donde cada uno ha nacido: al sacerdote de la Alemania meridional le parece perfectamente clara la verdad del dogma católico, y al sacerdote de la Alemania septentrional, en cambio, la del dogma protestante. Si, por tanto, semejantes convicciones estuvieran basadas en alguna clase de razones objetivas, tales razones tendrían que ser las de carácter climático, pues, como las plantas, prosperan unas sólo aquí y otras sólo allá. El pueblo, por su parte, acepta en cualquier sitio con fe las convicciones de estos convencidos de cada localidad.

Demófeles.- Esto no perjudica y, en sustancia, no supone ninguna diferencia: así, por ejemplo el protestantismo se adapta mucho mejor al norte, y el catolicismo al sur.

Filaletes.- Así parece. Yo, sin embargo, he adoptado un punto de vista más alto y dirijo la mirada a un asunto más importante, o sea, a los progresos del conocimiento de la verdad en el género humano. En relación a tal progreso constituye un hecho espantoso que a cada individuo, da igual donde haya nacido, y desde sus primeros años de vida, le sean inculcadas ciertas opiniones junto con la convicción de que, si se atreve a dudar de ellas, correrá el peligro de perder su salvación eterna. Pues, en la medida en que son opiniones que se refieren al funda-

mento de todos los demás conocimientos nuestros y por ello fijan para siempre un determinado punto de vista en relación con ellos, en el caso de que sean equivocadas falsean este punto de vista para siempre. Además, puesto que sus conclusiones afectan al sistema entero de nuestros conocimientos, esas opiniones y creencias acaban por falsear completamente el saber entero de la humanidad. Esto lo demuestran todas las literaturas, pero del modo más elocuente la literatura de la Edad Media, así como también la de los siglos XVI y XVII. ¿No vemos, en efecto, cómo en todas esas épocas hasta los espíritus de primer orden están como paralizados por semejantes ideas fundamentales equivocadas, y cómo, de modo particular, sus ojos están cerrados a toda intuición relativa a la verdadera esencia y al modo de actuar de la naturaleza? Pues, durante todo el período cristiano, el teísmo presiona como un incubo sofocante sobre todas las aspiraciones espirituales, sobre todo sobre las filosóficas, y entorpece o atrofia cualquier progreso. Dios, los diablos, los ángeles ocultan a los científicos de aquellos tiempos la entera naturaleza: ninguna investigación se lleva a cabo, ningún objeto es estudiado a fondo; todo lo que sobrepasa los límites del nexo causal más inmediato es ensueño silenciado por aquellas personalidades, y esto significa, como lo expresa en una ocasión semejante Pomponazzi, que: "Es cierto que los filósofos nada tienen que decir de verosímil respecto a estas cosas, por lo que necesariamente recurren a Dios, a los ángeles y a los demonios" (*De incantationibus*, cap. 7). Se puede sospechar que esto lo dice Pomponazzi con

ironía, puesto que su malicia es notoria también en otros lugares. Sin embargo, con estas palabras no hacía más que expresar la mentalidad común de su siglo. Aquél, en cambio, que poseía esa rara elasticidad de espíritu, que es la única que se arriesga a romper las cadenas, veía quemar sus escritos y tal vez él mismo era quemado con ellos, como le pasó a Bruno y a Vanini. Pero de qué modo cerebros comunes siguen totalmente paralizados por aquel precoz adoctrinamiento metafísico puede verse, del modo más clamoroso y ridículo, cuando uno de estos cerebros se pone a criticar una fe extraña a la suya. Por lo común, lo encontramos preocupado sólo en demostrar con cuidado que los dogmas de la tal religión no concuerdan con los dogmas de la suya propia, tratando de explicar con mucho esfuerzo que en los dogmas extraños no sólo no se dicen las mismas cosas que en los dogmas de su religión, sino que tampoco se los puede sobreentender. Con esto él cree, en su ingenuidad, haber demostrado la falsedad de las creencias extrañas. No se le pasa por la mente preguntar cuál de las dos religiones pueda tener razón, sino que los artículos de fe de su religión son para él principios seguros a priori. Un ejemplo divertido de este modo de razonar nos lo proporciona el reverendo Morrison en el volumen 20 del *Asiatic Journal*, donde critica la religión y la filosofía de los chinos⁷.

⁷ Robert Morrison (1782-1835), misionero y sinólogo inglés, es un jesuita que no goza de las simpatías de Schopenhauer. Cfr. *Der Handschriftliche Nachlass*, ed. A. Hübscher, Kramer, Frankfurt, s. M. 1966-1975, vol. 5, p. 319. No obstante, la opinión de

Demófeles.- Este es, pues, tu punto de vista más elevado. Pero te aseguro que hay todavía uno más alto. El *primum vivere, deinde philosophare* (primero vivir, después filosofar) tiene un sentido mucho más amplio del que parece a primera vista. Ante todo, lo que importa es frenar a los espíritus toscos y malvados de la masa a fin de desviarla de la iniquidad extrema, de la crueldad y de los actos violentos y de las abyecciones. Si se quisiese esperar a hacer esto hasta que los hombres hubiesen conocido y comprendido la verdad, se llegaría indefectiblemente demasiado tarde. En el supuesto de que la verdad hubiese sido encontrada ya, ésta superaría la capacidad de comprensión de las masas, para las que es apropiada en todo caso sólo una verdad revestida alegóricamente, una parábola, un mito. Debe haber, como ha dicho Kant, un estandarte público del derecho y de la virtud que continuamente ondee en lo alto. Pues a fin de cuentas es del todo indiferente qué figuras heráldicas estén pintadas arriba: basta que ellas expresen lo que se trata de dar a conocer. Una alegoría así de la verdad misma es en cualquier tiempo y lugar, para la humanidad en general, un sucedáneo apropiado de la verdad misma que es inaccesible, así como de la filosofía que la humanidad no logrará nunca comprender, tanto más cuanto que la verdad cambia cada día algunos de sus aspectos y no ha llegado todavía a un reconocimiento general en

Schopenhauer sobre la aportación de los misioneros al conocimiento de la lengua y la cultura chinas, así como a la difusión de los textos sagrados brahmánicos y budistas, cambia en sentido positivo después.

ninguno de ellos. Los fines prácticos, pues, mi buen Filaletes, se anteponen, bajo cualquier respecto, a los fines teoréticos.

Filaletes.- Esto coincide bastante bien con el antiguo consejo del pitagórico Timeo de Locri: "Frene-mos las almas con discursos engañosos si no sirven los verdaderos" (*De anima mundi*, p. 104 d. Steph.); y dudo de si, según la moda de hoy, quieres hacerme comprender que

"Sí, mi buen amigo, llegará el tiempo en que en paz celebraremos un buen banquete"⁸.

Me temo que tu amonestación se reduzca a que nos cuidemos con tiempo de que los tumultos de la masa desenfadada y descontenta no nos disturbe en la mesa. Pero este punto de vista es tan enteramente falso como que hoy día es preferido y alabado por todos; por eso me dedico a refutarlo. Es falso que el Estado, el derecho y la ley no puedan mantenerse en vigor sin la ayuda de la religión y de sus artículos de fe, y que la justicia y la policía tengan necesidad de la religión como de su complemento necesario para afirmar el orden legal. Esta afirmación es falsa, aunque sea repetida centenares de veces. En realidad, los antiguos, sobre todo los griegos, nos proporcionan una *instantia in contrarium* (ejemplo opuesto) efectiva y determinante. Pues ellos no tenían lo que nosotros entendemos con el nombre de religión. No tenían ni documentos sagrados ni un dogma que fuese enseñado y precozmente inculcado a la juven-

⁸ Goethe, J. W., *Fausto*, primera parte, v. 1090.

tud, y cuya aceptación fuese requerida a todos. La moral no era predicada por los ministros de la religión, ni los sacerdotes se preocupaban de un modo especial por una determinada moralidad, ni, en general, de lo que la gente hacía o no hacía. ¡Nada de eso! El deber de los sacerdotes se limitaba únicamente a las ceremonias de los templos, a las plegarias, a los cantos, a los sacrificios, a las procesiones, a las lustraciones, etc. Y todo esto no tenía como objetivo el mejoramiento moral del individuo particular. Más bien, la así llamada religión consistía sólo en el hecho de que, especialmente en las ciudades, algunos de los *Dei maiorum gentium*⁹, éste aquí y el otro allá, tenían templos en los que su culto se celebraba por orden del Estado, quedando, en esencia, como un asunto de la policía. Ningún individuo, fuera de los funcionarios designados para esto, estaba obligado de ningún modo a asistir o a creer. En toda la antigüedad no hay rastro de una obligación de creer en un dogma determinado. Sólo el que públicamente negaba la existencia de los dioses o de algún modo los denigraba, era punible, pues ofendía al Estado que les rendía culto. Pero fuera de esto, cada uno era libre de creer lo que quisiese. Si a alguien le gustaba propiciarse en privado mediante plegarias o sacrificios las gracias de aquellos dioses, era libre de hacerlo a sus propias expensas y bajo su propia responsabilidad. Si, en cambio, no lo hacía, nadie te-

⁹ Con esta expresión se designaban a los dioses mayores de la mitología romana, mientras que los dioses menores se denominaban *Dei minorum gentium*. Cfr. Cicerón, *De Republica*, II, 20 35; Tito Livio, *Historia romana*, I, 35, 6 y 47, 7.

nía nada que oponerle, y menos aún el Estado. Entre los romanos, cada uno tenía en su casa sus propios lares y penates, que en esencia eran tan sólo las imágenes veneradas de sus antepasados (Apuleyo, *De Deo Socratis*, cap. 15, vol. 2)¹⁰. Sobre la inmortalidad del alma y sobre una vida después de la muerte los antiguos no tenían ninguna clase de conceptos firmes y claros, y menos aún fijados dogmáticamente; sólo tienen representaciones incoherentes, oscilantes, indefinidas y problemáticas que cada uno tiene de un modo particular. E igualmente diversas, individuales y vagas eran las representaciones relativas a los dioses. Por tanto, religión, en el sentido que para nosotros tiene esta palabra, los antiguos no la tenían en realidad. Y ¿ha reinado entre ellos por eso la anarquía y la ilegalidad? ¿O no son más bien la ley y el ordenamiento civil obra suya hasta el punto de constituir todavía la base de nuestra ley y de nuestro ordenamiento legal? Y la propiedad ¿no estaba tal vez perfectamente garantizada aunque en gran parte consistiera en esclavos? ¿Y no duró este estado de cosas durante más de un milenio?

No puedo, pues, reconocer los fines prácticos y la necesidad de la religión en el sentido apuntado por tí, y hoy universalmente aceptado, como base indispensable de todo ordenamiento legal, por lo que me siento obligado a protestar contra tu modo de razonar. Pues desde semejante punto de vista la pura y santa aspiración hacia la luz y la verdad se convierte como mínimo en quijotesta, y hasta pue-

¹⁰ Cfr. Apuleyo, *Opera ad optimas editiones collata*, Biopontini, 1788, 2 vols.

de aparecer como criminal en el caso de atreverse, desde la certeza de sus buenas razones, a denunciar a la fe que se basa en la autoridad como a una usurpadora que se apodera del trono de la verdad y afirma sus derechos mediante un continuo engaño.

Demófeles.- Pero la religión no se encuentra en contradicción con la verdad, puesto que ella misma enseña la verdad. Sólo que, al no ser las aulas estrechas su campo de acción sino el mundo y la humanidad en general, conforme a las necesidades y las capacidades mentales de un público tan amplio y diversificado la religión no puede permitir que la verdad aparezca desnuda, o, para usar una comparación tomada de la medicina, no debe ser suministrada en estado puro, sino sirviéndose de un *menstruum*¹¹, esto es, de un vehículo mítico. Y desde este punto de vista tú la puedes comparar con ciertas sustancias químicas gaseosas que para uso farmacéutico o para su conservación o expedición en otro lugar, han ser combinadas con una base sólida, palpable, pues de otro modo se volatilizarían: así, por ejemplo, el cloro, que para todos estos fines es usado sólo en la forma de cloruros. En el caso de que la verdad pura y abstracta, libre de cualquier elemento mítico, debiese permanecer por siempre inaccesible a todos nosotros, incluso a los filósofos, se la debería comparar con el flúor, que por sí mismo no puede ser obtenido en estado puro, sino sólo unido a otras sustancias. O dicho de

¹¹ Este término está tomado de la alquimia, donde designa el líquido en el que se disuelven los cuerpos sólidos. Así, según este pasaje, la verdad tendría que disolverse en el mito, o sea alegorizarse para que la humanidad reaccione.

un modo menos científico: la verdad, que en general no puede ser expresada sino mítica y alegóricamente, se parece al agua que no es transportable sino en un recipiente; y los filósofos, que afirman poseerla en estado puro, se parecen a quienes rompen el recipiente para tener el agua por sí sola. Tal vez sea así, pero en cualquier caso, la religión es la verdad expresada alegóricamente o en mitos, y por este medio hecha accesible y digerible para la humanidad en general, pues en estado puro la verdad no podría ser nunca soportada por los seres humanos, del mismo modo que no podemos vivir en una atmósfera de oxígeno puro sino que nos es necesaria una mezcla de cuatro quintos de nitrógeno. Y hablando ya sin imágenes: el sentido profundo, el elevado objetivo de la vida pueden ser desvelados y predicados al pueblo sólo simbólicamente, pues el pueblo no es capaz de captarlos en su sentido verdadero y propio. En cambio, la filosofía debe ser, como los misterios de Eléusis, para pocos, para los elegidos.

Filaletes.- Lo comprendo. Todo se reduce a vestir la verdad de mentira. Pero con ello la verdad entra a formar parte de una alianza perversa. Pues ¡menuda arma peligrosa se pone en manos de quienes tienen la facultad de servirse de lo falso como vehículo de la verdad! Si las cosas fuesen así, me temo que el daño de la mentira sería más grande que el beneficio de la verdad. Si la alegoría pudiese declaradamente presentarse como tal, la cosa sería todavía admisible, pero con ello se le quitaría todo el prestigio y, por tanto, toda su eficacia. Por consiguiente, está obligada a hacerse valer y afirmarse en

sentido propio, mientras como máximo es verdadera en sentido alegórico. Aquí está el daño incurable, el inconveniente permanente, que es la causa por la que la religión se ha encontrado hasta ahora —y la continuaremos encontrando siempre— en conflicto con la aspiración imparcial y noble a la pura verdad.

Demófeles.- Nada de eso, porque también esto está previsto. Aunque la religión no confiesa sin más su naturaleza alegórica, sin embargo nos lo indica de modo suficiente.

Filaletes.- ¿Y dónde?

Demófeles.- En sus misterios. Así, el *mysterium* no es, en esencia, otra cosa que un término técnico teológico para la alegoría religiosa. Todas las religiones tienen sus misterios. En realidad, un misterio es un dogma evidentemente absurdo, que, sin embargo, oculta en sí una verdad elevada que por sí misma es totalmente incomprensible para el intelecto vulgar de la masa, pero que, sin embargo, con ese envoltorio, se acepta de buena fe sin dejarse confundir por su aspecto absurdo que es obvio incluso para ella. Y con ello se hace partícipe, en la medida de lo posible, del núcleo esencial de la verdad. Con el fin de clarificar esta cuestión puedo añadir que hasta en la filosofía se ha intentado el uso de los misterios. Por ejemplo cuando Pascal, que era a la vez pietista, matemático y filósofo, dice en esa su triple condición: “Dios es siempre centro y en ningún lugar periferia”¹². También Male-

¹² En realidad, lo que Pascal dice literalmente es: “Hay una esfera cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia en ninguna”. Pascal, *Pensées et Opuscules*, ed. Brunschvicg, París, Hachette, 1987, p. 348.

branche ha observado justamente que la libertad es un misterio¹³. Se podría ir más allá y afirmar que, en las religiones, todo es propiamente misterio. Pues es imposible suministrar al pueblo, a causa de su rudeza, la verdad en sentido propio; sólo un reflejo suyo, mítico-alegórico, puede alcanzarlo e iluminarlo. La verdad desnuda no puede ser contemplada por el vulgo profano, sino que debe aparecérselle oculta por un velo impenetrable. Por eso es absolutamente erróneo exigir de una religión que sea verdadera en sentido propio. De modo que, dicho sea de paso, tanto lo que dicen los racionalistas como lo dicho por los supranaturalistas es absurdo, pues tanto unos como otros parten del supuesto de que la religión debe ser verdadera: los unos tratan de demostrar que no lo es, y los otros afirman obstinadamente que lo es¹⁴. O mejor dicho, los primeros adaptan y ajustan el elemento alegórico de tal modo que en sentido propio pueda ser verdadero, pero en tal caso se queda reducido a una banal vulgaridad. Los otros, en cambio, sin ulterior adaptación, se empeñan en afirmar que el elemento alegórico es verdadero en sentido propio, y esto no se puede sostener de ningún modo —y deberían saberlo— sin tribunales para los herejes y sin patíbulos. Mito y alegoría son realmente el elemento verdadero y propio de la religión. Gracias a esta condición, indispensable a causa de la mentalidad limitada de la gran masa, la religión satisface muy bien la

¹³ Cfr. Malebranche, *La recherche de la vérité*, libro I, cap. 2, sección 2.

¹⁴ Esta contraposición entre racionalistas y sobrenaturalistas la desarrolla Schopenhauer más extensamente en el parágrafo 180.

necesidad metafísica del hombre, y sustituye a la pura verdad filosófica que en sí misma sólo se puede alcanzar con infinitas dificultades o incluso tal vez no se alcanza nunca.

Filaletes.— Oh, sí, poco más o menos como una pierna de madera que sustituye a la pierna natural: ocupa su lugar, realiza sus funciones en caso de necesidad, pretende tener la misma apariencia que una pierna natural, está construída de un modo más o menos artificioso, etc. Pero la diferencia es que, mientras antes de la pierna de madera se tenía una natural, la religión se ha encontrando siempre en posición de ventaja sobre la filosofía.

Demófeles.— Todo eso puede ser. Pero para el que no tiene la pierna natural, una pierna de madera es de gran valor. No debes perder de vista que la necesidad metafísica del hombre requiere imperiosamente ser satisfecha, pues el horizonte de sus ideas debe estar circunscrito no pudiendo quedarse sin unos límites determinados. Ahora bien, por regla general, el ser humano no posee el juicio necesario para sopesar las razones y decidir entre la verdad y el error: el trabajo que le imponen la naturaleza y sus necesidades no le deja tiempo para semejantes investigaciones, ni para la cultura que presuponen. Por eso la cuestión para él no puede ser alcanzar una convicción fundada en razones, sino que está obligado a creer en base a la autoridad. Incluso si una filosofía realmente verdadera hubiese tomado el lugar de la religión, sería aceptada por al menos nueve décimas partes de los seres humanos sólo por la fuerza de la autoridad, y por tanto de nuevo se trataría de una

cuestión de fe. Siempre conservará su verdad el dicho de Platón: "Es imposible que la masa ame la sabiduría". La autoridad, sin embargo, se afirma sólo con el tiempo y con ayuda de las circunstancias. Por tanto no estamos en disposición de conferir autoridad a aquellas cosas que se fundan únicamente en razones, y entonces debemos dejársela a aquellas que la han alcanzado en algún momento ya de la historia del mundo, incluso si se trata sólo de verdades presentadas alegóricamente. Basadas en la autoridad, estas verdades se dirigen ante todo a la auténtica predisposición metafísica del hombre y, por tanto, a su necesidad teórica que nace del enigma de nuestra existencia y de la conciencia de que detrás del elemento físico del mundo debe haber oculto de algún modo un elemento metafísico, un elemento inmutable que sirve de fundamento al continuo cambio. Por tanto, esas verdades se dirigen a la voluntad, al miedo y a la esperanza de los mortales que viven en una continua aflicción. Crean para ellos dioses y demonios a los que pueden invocar, aplacar o conquistar. En fin, se dirigen también a su conciencia moral, cuya existencia no se puede negar y a la que confieren desde fuera confirmación y apoyo, un sostén sin el que la conciencia moral difícilmente podría mantenerse en pie en la lucha contra tantas tentaciones. Justo en este sentido, la religión, en medio de los grandes e innumerables sufrimientos de la vida, ofrece una fuente inestimable de consuelo y de paz, y tampoco abandona al hombre en la hora de la muerte, desplegando entonces toda su eficacia. La religión se parece, pues, a alguien que toma de la

mano y guía a un individuo ciego por donde éste no puede ver, siendo lo único importante que consiga llegar a su meta y no que lo vea todo.

Filaletes.- Este último aspecto es, a decir verdad, el más esplendoroso de la religión. Si ella es una *fraus* (una mentira), no se le puede negar que es verdaderamente una *pia fraus* (una mentira piadosa). Pero de este modo los sacerdotes se convierten para nosotros en una mezcla extraña de estafador y maestro de costumbres. En realidad, como tú mismo has explicado de modo muy adecuado, ellos no podrían enseñar la verdad auténtica aunque la conociesen (y no la conocen). Podría, pues, haber a lo mejor una verdadera filosofía, pero nunca una religión verdadera. Entiendo verdadera en el sentido propio de la palabra, y no sólo en sentido metafórico o alegórico como tú la has descrito, pues desde esa perspectiva toda religión sería verdadera aunque en grados diversos. A decir verdad, sucede en perfecta correspondencia con la mezcla inextricable de bien y de mal, de honestidad y de falsedad, de bondad y de maldad, de nobleza y de perfidia que el mundo nos ofrece sin excepción, que la verdad más importante, más alta y más sagrada no pueda presentarse si no es mezclada con la mentira, y que tenga que obtener fuerza de la mentira —que actúa de un modo mucho más fuerte sobre los hombres—, teniendo que ser introducida entre ellos a modo de revelación. Este hecho podría incluso ser considerado como el monograma del mundo moral. No queremos, sin embargo, abandonar la esperanza en que la humanidad alcance un día el grado de madurez y de cultura en el que

pueda ser capaz, por un lado, de alumbrar una verdadera filosofía, y, por otro, de asimilarla. Ciertamente *simplex sigillum veri*¹⁵: la verdad desnuda debe ser tan simple y comprensible como para que se pueda comunicar a todos en su verdadera figura, sin mezclarla con mitos ni fábulas (un torrente de mentiras), o sea, sin enmascararla de religión.

Demófeles.- No tienes un concepto suficiente de la miserable capacidad intelectual de la masa.

Filaletes.- Lo expreso sólo como una esperanza, pero no puedo renunciar a ella. Entonces la verdad, en su forma simple y comprensible, derribaría a la religión del puesto que durante tanto tiempo ha ocupado en calidad de suplente, pero que sólo a ella está reservado. Entonces la religión habrá cumplido su misión y habrá recorrido su camino: podrá abandonar al género humano al que ha guiado hasta su madurez y despedirse en paz. Será la eutanasia de la religión. Pero mientras vive tiene dos rostros: el de la verdad y el del engaño. Según se mire a uno o al otro, la religión será amada o combatida. Por eso es preciso considerarla como un mal necesario cuya necesidad está basada en la miserable debilidad mental de la gran mayoría de la humanidad, que no es capaz de captar la verdad y por eso tiene necesidad, en la urgencia de la necesidad, de un sucedáneo suyo.

Demófeles.- Ciertamente parece como si vosotros los filósofos tuvierais ya preparada y lista la verdad y que fuera cuestión ya sólo de captarla.

¹⁵ Este era el lema del médico holandés H. Boerhaave (1668-1738), citado también por Schopenhauer en *El fundamento de la moral* (1841).

Filaletes.- Si no la tenemos hay que atribuirlo principalmente a la opresión bajo la que, en todo tiempo y lugar, la filosofía ha estado por obra de la religión. Se ha tratado de hacer imposible no sólo expresar y difundir la verdad, sino hasta pensarla y buscarla poniendo desde la primera infancia los cerebros en manos de los sacerdotes para que los trabajen. Estos sacerdotes trazan tan netamente los raíles sobre los que deben discurrir nuestras ideas fundamentales que, en lo que respecta a lo esencial, esas ideas se quedan ya bien fijadas y determinadas para toda la vida. A veces me horrorizo cuando dejo mis estudios orientales y tomo en mis manos los escritos de las mentes, incluso de las más excelentes, de los siglos XVI y XVII, y veo cómo, por doquier, han sido paralizadas y obstaculizadas por las ideas judías fundamentales. Con semejante preparación ¡qué mente habría podido descubrir la verdadera filosofía!

Demófeles.- Pero incluso si esta filosofía verdadera hubiese sido encontrada, no por ello la religión, como tú crees, abandonaría el mundo, pues no puede haber una única metafísica para todos; la diferencia natural de las fuerzas espirituales unido a la diversidad en la formación no lo permitirían nunca. La gran mayoría de los hombres debe, por fuerza, dedicarse al pesado trabajo físico, que es absolutamente indispensable para satisfacer las innumerables necesidades del género humano. Este trabajo no sólo no deja tiempo para la cultura, para instruirse, para reflexionar, sino que, a causa del antagonismo irreductible entre irritabilidad y sensibilidad, el excesivo y extenuante trabajo físico vuelve

obtusos el espíritu, lo embrutece y lo hace incapaz de captar otras relaciones fuera de las que son completamente simples y palpables. Y a esta categoría de individuos pertenecen al menos las nueve décimas partes del género humano. Por otra parte, la gente tiene necesidad de una metafísica, es decir, tiene necesidad de hacerse una idea del mundo y del sentido de nuestra existencia. Así, una de las necesidades más naturales del hombre la constituye una metafísica popular que, para ser tal, debe reunir muchas y muy raras cualidades, como, por ejemplo, una gran comprensibilidad pero unida a una cierta oscuridad y hasta a una cierta impenetrabilidad en los lugares precisos. Además es preciso que a sus dogmas vaya unida una moral justa y suficiente. Pero, sobre todo, debe ser una fuente inagotable de consuelo en el sufrimiento y en la hora de la muerte. De todo ello se sigue que la religión podrá ser verdadera sólo en sentido alegórico, y no en sentido propio. Por otra parte, debe tener el apoyo de una autoridad que se impone gracias a una gran antigüedad, al reconocimiento general, a documentos y al tono con que son expuestos. Todas estas cualidades son infinitamente difíciles de reunir, hasta el punto de que más de uno, si reflexionase sobre ello, no estaría tan dispuesto a colaborar en el intento de minar una religión sino que pensaría, más bien, que es el patrimonio más sagrado de cualquier pueblo. Quien quiere emitir un juicio relativo a la religión debe considerar siempre la naturaleza de la gran masa a la que está destinada, teniendo, por tanto, presente toda su bajeza moral e intelectual. Es increíble la persistencia

con la que un destello de verdad se conserva incluso bajo la más tosca corteza de fábulas monstruosas y de grotescas ceremonias, como el olor del musgo que permanece adherido a todo lo que ha estado en contacto con él. Como ilustración de esta verdad te puede servir, por un lado, la profunda sabiduría india que ha sido expuesta en las *Upanishads*, para observar después la loca idolatría de la India de hoy tal como se manifiesta en los peregrinajes, en las procesiones y con ocasión de las fiestas, así como en las extravagantes caricaturas de los Saniassis¹⁶ de nuestros días. Pues no se puede negar que en todo este frenesí y bufonería no haya, profundamente oculto, algo que coincida con la profunda sabiduría de las *Upanishads* o que sea al menos un reflejo de ella. Para la gran masa embrutecida fue necesario un travestimiento semejante. En este contraste tenemos ante nosotros los dos polos de la humanidad: la sabiduría de los individuos y la bestialidad de la masa, y ambos polos encuentran su acuerdo en el elemento moral. ¡Oh, y a quién no le viene aquí a la mente el dicho del *Kural*¹⁷: “La masa

¹⁶ La palabra *saniassi* o más correctamente *sannyasin*, que significa “el que renuncia”, se utiliza en la literatura brahmánica (*Mahabharata*, *Upanishads*, etc.) para designar el último estadio de la vida de un brahmán. Antes de éste los siguientes estadios: el *brahmacarin* o etapa de obediencia al maestro; el *grhastha* o estadio de la formación de la familia; y el *vanaprastha* o etapa del retiro en el bosque.

¹⁷ El *Kural* es uno de los libros clásicos de la literatura tamil. Se compone de ciento treinta y tres capítulos cada uno de los cuales comprende diez dísticos (*Kurali*). Schopenhauer había leído esta obra en la traducción de K. Graul, Leipzig 1856. Cfr. también los *Suplementos* al cuarto libro de *El mundo...*, cap. 48.

vulgar tiene el aspecto de seres humanos, pero yo no he visto nunca cosa igual al hombre!" (V, 1071). El individuo más cultivado puede siempre entender la religión *cum grano salis*; el científico, la cabeza que piensa, puede en secreto intercambiarla con una filosofía. Y no es que una sola filosofía vaya bien para todos, sino que cada una atrae, según las leyes de las afinidades electivas, a aquel público a cuya cultura y a cuya capacidad intelectual se adecúa. Por ello existe siempre una baja metafísica elemental para la plebe culta y una metafísica más alta para la élite. ¿O es que la elevada doctrina de Kant no ha tenido que ser adaptada y corrompida para uso de las escuelas por obra de Fries, Krug, Salat¹⁸ y gente de este estilo? En pocas palabras, aquí, como en muchos otros lugares, vale el dicho de Goethe: "No conviene a todos la misma cosa". La pura fe, basada en la revelación, y la pura metafísica son para los dos extremos: para los grados intermedios están precisamente las modificaciones de esos extremos que se alternan recíprocamente en innumerables combinaciones y gradaciones. La desmesurada diferencia que naturaleza y cultura ponen entre los seres humanos exige esas modificaciones. Las religiones llenan y dominan el mundo y a ellas obedece la gran masa de la humanidad. A su lado discurre la lenta y silen-

¹⁸ Los tres son "profesores de filosofía", en la calificación de Schopenhauer: J. F. Fries (1773-1842) en Jena y Heidelberg, conocido sobre todo por su *Nueva crítica de la razón pura*, publicó también un *Sistema de lógica*; W. T. Krug (1770-1842) fue el sucesor de Kant en la Universidad de Königsberg, autor de *Principios de una nueva teoría de los sentimientos y de la facultad de sentir*; J. Salat (1766-1851), que se destacó sobre todo por sus críticas a Schelling y a Hegel.

ciosa sucesión de los filósofos, que trabajan en desentrañar grandes enigmas para unos pocos que están a su altura por disposición y cultura. Cada siglo produce como media un sólo héroe; y éste, apenas se ha descubierto su autenticidad, es acogido con entusiasmo y escuchado con atención.

Filaletes.- Este punto de vista me recuerda, en serio, los misterios de los antiguos por ti mencionados antes; parece como si estuvieran fundados en la intención de poner remedio al inconveniente que se deriva de la diferencia entre las distintas constituciones intelectuales y entre los distintos niveles de cultura. Pues los misterios trataban de separar de la gran masa de los hombres —a la que la verdad sin velos es completamente inaccesible—, a algunos individuos a los que se la podía desvelar parcialmente, y, de este grupo de elegidos, se seleccionaban de nuevo otros a los que se podía revelar la verdad en mayor medida aún, porque eran capaces de comprenderla todavía más; y así se iba ascendiendo en el grado de selección hasta llegar a los *epoptes*¹⁹. Así habían "misterios pequeños, mayores y supremos", y en la base de esta distinción estaba el justo reconocimiento de la desigualdad intelectual de los seres humanos.

Demófeles.- Entre nosotros, en cierto modo, el nivel de las escuelas elementales, medias y superiores sustituye a esos diversos grados de iniciación en los misterios.

Filaletes.- Pero sólo de un modo muy aproximado

¹⁹ Los *epoptes* representan el grado supremo de iniciación en los misterios, según lo expone Platón en *Fedro* 254 c, *Leyes* VII, *Banquete* 219.

y sólo hasta que, en todo lo referente a los argumentos de la sabiduría suprema, se escribía sin excepción en lengua latina. Desde que el uso de la lengua latina ha cesado, todos los misterios han sido profanados.

Demófeles.- Como quiera que sea, quisiera recordarte, en lo que respecta a la religión, que no deberías considerarla tanto desde el punto de vista teórico cuanto desde el práctico. Admitiendo que la metafísica personificada fuera la enemiga de la religión, la moral personificada será su amiga. Puede ocurrir que en todas las religiones el elemento metafísico sea falso; sin embargo, el elemento moral es verdadero en todas. Lo hace suponer el hecho de que para el que mira el lado metafísico todas las religiones sin excepción se refutan unas a otras, mientras que para el que mira el lado moral todas las religiones concuerdan entre sí.

Filaletes.- Esto confirma la regla lógica según la cual de premisas erróneas puede derivarse una conclusión verdadera.

Demófeles.- Pues atente a la conclusión y no olvides nunca que la religión tiene dos lados. Incluso si vista desde el lado teórico y por tanto intelectual, la religión no se puede sostener con razón, en cambio, desde el lado moral, se presenta como el único medio para guiar, domar y aplacar a esta raza de bestias dotadas de razón cuyo parentesco con el mono no excluye el que tiene con el tigre. Al mismo tiempo, por lo común, satisface suficientemente su oscura necesidad metafísica. No me parece que tú tengas un concepto exhaustivo de la infinita diferencia y del profundo abismo que hay entre tu cabeza cultivada, ejercitada en pensar e iluminada, y la concien-

cia obtusa, turbia, opaca y perezosa de esas bestias de carga de la humanidad, cuyos pensamientos se orientan siempre en la dirección de procurarse el pan y no pueden verse impulsados en otra; su fuerza muscular es la que se ejerce de modo casi exclusivo, de modo que la fuerza nerviosa, que es la que constituye la inteligencia, se reduce en ellos a un nivel mínimo. Gente de este tipo siente una necesidad total de algo sólido a lo que poderse agarrar en el peligroso y espinoso camino de la vida, necesitan alguna fábula bella mediante la que su basto intelecto pueda acceder a cosas que tan sólo puede captar con imágenes y comparaciones.

Filaletes.- ¿Tú crees que la honestidad y la virtud son mentira y engaño y que por eso se las tiene que embellecer con un tejido de fábulas?

Demófeles.- ¡Lejos de mí tal idea! Pero la gente debe tener algo a lo que vincular su sentido moral y sus acciones. El pueblo no es accesible a las explicaciones profundas y a las distinciones sutiles. En vez de definir la verdad de la religión como una verdad en sentido alegórico, se la podría llamar, como se llama a la teología moral kantiana, un conjunto de hipótesis para un objetivo práctico, o esquemas conductores o reguladores, según la forma de las hipótesis físicas referentes a las corrientes eléctricas con las que se explica el magnetismo, o bien las de los átomos que explican las proporciones de las combinaciones químicas, etc.²⁰, hipótesis que nos guardamos bien de establecer como objetivamente verdaderas, pero

²⁰ "Incluso los polos, el ecuador y los paralelos son de este tipo; no existen en el cielo". N. d. S.

que se utilizan para vincular los fenómenos, pues, en cuanto al resultado y a los experimentos, producen la misma cosa que la verdad. Son como estrellas polares para la acción al tiempo que pacifican subjetivamente el pensamiento. Si tú pudieses concebir la religión de este modo y tomar en consideración que sus objetivos son eminentemente prácticos, o sea teóricos sólo de un modo subordinado, te parecería sumamente digna de respeto.

Filaletes.- Este respeto entonces se apoyaría, a fin de cuentas, en el principio de que el fin justifica los medios. Y yo no siento ninguna simpatía por un compromiso basado en este principio. Sea la religión un medio excelente para domar y adiestrar al género obtuso, pervertido y maligno de los seres bípedos; a los ojos del amigo de la verdad toda *fraus* (mentira), por muy piadosa que sea, sigue siendo despreciable. ¡Qué extraño medio para la virtud serían la mentira y el engaño!. La bandera a la que he jurado fidelidad es la verdad; permaneceré fiel a ella y sin preocuparme por el éxito lucharé por la luz y la verdad. Cuando veo las religiones en las filas de los enemigos, entonces yo...

Demófeles.- ¡Pero tú no las encontrarás allí! La religión no es un engaño, es verdadera y es la más importante de todas las verdades. Pero puesto que -tal como ha quedado dicho ya-, sus doctrinas son de un género tan elevado que la gran masa no sería capaz de comprenderlas directamente, y puesto que su luz deslumbraría el ojo vulgar, ella se presenta envuelta en el velo de la alegoría y enseña lo que no es verdadero directamente por sí, pero que es verda-

dero según el sentido elevado allí contenido. Y entendida de este modo la religión es la verdad.

Filaletes.- Esto podría aceptarse si la religión se pudiera presentar tan sólo como alegóricamente verdadera. Pero ella se presenta pretendiendo ser directamente verdadera en el sentido propio de la palabra. Y aquí está el engaño. Aquí es donde el amigo de la verdad debe enfrentarse a ella como a su enemiga.

Demófeles.- Pero esta es la *conditio sine qua non* (condición sin la cual no). Si la religión confesara que sólo el sentido alegórico de sus doctrinas es su verdad, eso la privaría de toda su eficacia y, por un rigorismo de este tipo, se perdería su influencia inestimablemente benéfica en los aspectos moral y sentimental del hombre. En vez, pues, de insistir con una testarudez pedantesca en tu postulado, deberías volver la mirada a sus grandes realizaciones en el campo práctico, moral y sentimental como guía de la acción, y como apoyo y consuelo de la humanidad sufriente en la vida y en la muerte. Entonces te guardarías mucho de hacerla sospechosa al pueblo con pedanterías teóricas y tratar de extinguir así lo que para el pueblo es una fuente inagotable de reconfortación y de paz, de la que tiene necesidad mucho más que nosotros porque su destino es más duro. He aquí ya un motivo de por qué la religión debería permanecer inatacable.

Filaletes.- Con un argumento así Lutero podría haberse ahorrado su ataque al tráfico de indulgencias. Pues, ¿no servían a muchos las cédulas de las indulgencias como reconfortamiento insustituible y perfecta seguridad? Llenos de confianza con su pa-

quete de cédulas en las manos en su lecho de muerte, aquellos hombres estaban convencidos de haber comprado con ellas sus entradas para los nueve cielos²¹, y morían en gozosa expectación. ¡De cuánta ayuda son los argumentos de reconfortamiento y de consuelo cuando sobre ellos pende constantemente la espada de Damocles, la espada del desengaño! La verdad, amigo mío, sólo la verdad vence, persiste y nos es fiel; sólo el reconformamiento que ella aporta es el único sólido. Ella es el diamante indestructible.

Demófeles.- Sí, ¡si tuvierais la verdad en el bolsillo para hacernos felices a placer!. Pero lo que tenéis no son más que sistemas metafísicos en los que nada es seguro, excepto el dolor de cabeza que producen. Antes de quitarle algo a alguien se debe tener algo mejor que darle a cambio.

Filaletes.- ¡Me gustaría no tener que oír otra vez sejemantes cosas! Librar a un individuo de un error no significa quitarle algo sino darle algo, pues reconocer que algo es falso es una verdad. A la larga, ningún error es inofensivo, sino que más bien antes o después acarrea un daño a aquel que lo cultiva. Por ello no se debe engañar a nadie; es mejor confesar no saber lo que no se sabe y dejar que cada uno se forme por sí mismo sus propios artículos de fe. Puede ser que, en tal caso, no les causemos tanto mal, ya que discutirán recíprocamente y se rectificarán unos a otros. En cualquier caso, la variedad de las opiniones dará lugar a la tolerancia. Y los que

²¹ Para la concepción cristiana medieval, sólo el noveno cielo, situado inmediatamente encima del empíreo, constituye el lugar de la visión de Dios.

poseen conocimientos y capacidad intelectual pueden dedicarse al estudio de la filosofía o a continuar ellos mismos la historia de la filosofía.

Demófeles.- Sería, en efecto, un bello espectáculo: ¡un pueblo entero de metafísicos naturalizantes que litigan y eventualmente se pegan!.

Filaletes.- Bueno, unos cuantos golpes de vez en cuando son la sal de la vida o, por lo menos, un mal menor en comparación con el dominio de los curas²², el expolio de los laicos, las persecuciones de los herejes, los tribunales de la Inquisición, las Cruzadas, las guerras de religión, las noches de San Bartolomé, etc. ¿No han sido estos los resultados de la metafísica del pueblo dictada a él por el Estado? Por eso sigo afirmando que de un cardo no se pueden esperar uvas, ni de mentiras y engaños salvación alguna.

Demófeles.- ¿Cuántas veces tengo que repetirte que la religión no es simplemente mentira y engaño sino que es la verdad misma sólo que revestida con mitos y alegorías? Respecto a tu proyecto según el cual cada uno debería ser el fundador de su propia religión he de decirte que un particularismo semejante está totalmente en contradicción con la naturaleza del hombre y, por ello, anularía cualquier clase de orden social. El ser humano es un animal metafísico, o sea, tiene una poderosa necesidad me-

²² *Pfaffenhererschaft*, es la expresión despectiva con la que Schopenhauer alude a la perniciosa influencia del clero (véanse más adelante los párrafos 176 y 177). El *Pfaffe* es el que engaña (*Pfaffenfrug*) a sus interlocutores, sobre todo cuando son muy jóvenes o poco cultos. Cuando Schopenhauer se refiere a algún sacerdote que le merece respeto utiliza normalmente el término *Priester*.

tafísica como consecuencia de la cual concibe la vida ante todo en su significado metafísico y quiere que todo se pueda deducir de ese significado. Por ello, aunque esto parezca extraño, dada la incertidumbre de todos los dogmas, para el ser humano lo más importante es la coincidencia de las opiniones metafísicas fundamentales; y lo es hasta el punto de que una comunidad verdadera y perdurable es posible sólo con individuos que sean conscientes de tales opiniones. Como consecuencia de este hecho, los pueblos se identifican y se diferencian sobre todo por su religión y no tanto por sus respectivos gobiernos o en función de la lengua que hablen. Es por lo que el edificio de la sociedad, el Estado, alcanza su perfecta solidez sólo cuando un sistema de metafísica universalmente reconocido le sirve de fundamento. Se sobreentiende que sólo puede ser un sistema tal una metafísica popular, o sea, una religión. Este sistema se funde con la constitución estatal y con todas las manifestaciones de la vida común del pueblo, así como con todos los actos solemnes de la vida privada. Así sucedía en la antigua India y también entre los persas, los egipcios, los hebreos, los griegos y los romanos, e incluso hoy entre los pueblos que siguen el Hinduismo, el Budismo y el Islam. En China hay tres géneros de fe de las que la más extendida, el Budismo, es la menos cuidada de las tres por el Estado. Sin embargo, en China existe este dicho que se repite cada día: "Las tres doctrinas no son más que una". O sea, que coinciden en lo esencial. El emperador profesa, de hecho, las tres religiones al mismo tiempo, unidas

entre sí. Y Europa no ha sido otra cosa que una alianza cristiana entre Estados²³, en la que el Cristianismo es la base de cada miembro de esta alianza y su vínculo común. Por eso Turquía, aunque esté situada en Europa, en realidad no forma parte de esa alianza. Y por eso los reyes europeos lo son "por la gracia de Dios", y el Sumo Pontífice es el lugarteniente de Dios, por lo que cuando su prestigio estaba en lo más alto pretendía que todos los tronos tuviesen tan sólo la condición de feudos concedidos por él. Con esto guarda relación también el hecho de que los arzobispos y obispos gozaran del derecho profano de gobernar, como vemos que aún sucede en Inglaterra, donde poseen escaños y voto en la Cámara Alta. Los reyes protestantes son, por su parte, cabeza de sus propias iglesias. En Inglaterra, hasta hace pocos años, lo era una muchacha de dieciocho años²⁴. La Reforma, separándose del papa, ha derruido el edificio de los Estados europeos y, particularmente, poniendo fin a la comunidad de la fe ha destruido la verdadera unidad de Alemania; a continuación, tras haber sido despedazada de hecho, esa unidad tenía que ser restablecida por medio de lazos artificiales, o sea puramente políticos. Ya ves de qué modo esencial la fe y su unidad están vinculadas con el orden social y con todo Estado. La fe es en todas partes el sostén de las leyes y de la constitución; es, por tanto, el fundamento del edificio social que podría subsistir con dificultad si la

²³ Alusión a la *Santa Alianza* surgida en el Congreso de Viena (1815).

²⁴ La Reina Victoria (1819-1901), que fue coronada en 1837.

fe no diese su apoyo a la autoridad del gobierno y al prestigio del soberano.

Filaletes.- ¡Oh, sí, para los príncipes reinantes Dios Todopoderoso es como el Coco al que llaman para mandar a la cama a sus niños grandes cuando no hay otro remedio! He ahí por qué lo tienen en tan alta estima. Pero a mí me gustaría aconsejar a todo príncipe gobernante que leyese con seriedad y atención dos veces al año, en fecha fija, el quinceavo capítulo del primer libro de *Samuel*, para que no olvide nunca lo que significa tener el altar como sostén del trono. Por lo demás, puesto que la última razón de los teólogos, la hoguera, está pasada de moda, aquel modo de reinar ha perdido mucho de su eficacia. Como tú bien sabes, las religiones son como las luciérnagas: para brillar tienen necesidad de oscuridad. Un cierto grado de ignorancia general es la condición de todas las religiones, es el elemento en el que únicamente pueden vivir. Apenas la astronomía, las ciencias naturales, la geología, la historia, la geografía y la etnografía comienzan a difundir su luz y la filosofía puede expresar la suya, entonces toda fe basada en milagros y en la revelación está destinada a verse superada. Y tras ello la filosofía toma el lugar de la fe. En Europa ese día del conocimiento y del saber despuntó hacia finales del siglo XV, con la llegada de los sabios neogriegos²⁵, y su sol brilló en lo más alto durante los fecundos siglos XVI y XVII que disipan la niebla de la Edad Media. En igual

²⁵ *Neugriechen* es el término con el que Schopenhauer designa a los eruditos bizantinos que llegan a Italia tras la caída de Constantinopla en manos de los turcos en 1453.

medida debían decaer gradualmente la Iglesia y la fe. Por eso en el siglo XVIII, algunos filósofos ingleses y franceses pudieron levantarse directamente contra ellas hasta que, bajo Federico el Grande, aparece Kant, que arrebató a la fe religiosa el sostén de la filosofía del que había gozado hasta entonces y emancipó a la *ancilla theologiae* (a la sierva de la teología) afrontando la cuestión con la radicalidad y el desapasionamiento propio de los alemanes, si bien el asunto adopta un aspecto tanto menos frívolo cuanto más grave es. Después, durante el siglo XIX, vemos al cristianismo subsistir aún aunque bastante debilitado ya y abandonado por casi todos sus creyentes. Lo vemos luchar por su propia pervivencia mientras los gobernantes alarmados tratan de mantenerlo en pie mediante estimulación artificial, de igual modo que un médico trata de mantener con vida a un moribundo con ayuda de estimulantes. Escucha, a este propósito, el siguiente párrafo de la obra de Condorcet, *Sobre el progreso del espíritu humano*, que parece haber sido escrito como advertencia a nuestro tiempo: "El celo religioso de los filósofos y de los grandes no era más que una devoción política. Y toda religión que se defiende como una creencia que es útil dejar al pueblo no puede esperar otra cosa que una agonía más o menos prolongada" (Quinta Época). En el desarrollo completo del proceso descrito puedes descubrir que fe y saber están como los platos de una balanza: cuando uno sube el otro baja. Y esa balanza es tan sensible que registra hasta los influjos más momentáneos: cuando, por ejemplo, al principio de este siglo, tuvieron

lugar los excesos de las hordas francesas bajo el mando de Bonaparte, con el gran esfuerzo que fue necesario después para expulsar y dar una lección a aquella tropa de malhechores, se produjo un abandono temporal de las ciencias y con ello una cierta disminución de la difusión general de los conocimientos. Y la Iglesia comenzó inmediatamente a levantar la cabeza y la fe en seguida se reanimó aunque de un modo que, a decir verdad y según el espíritu de los tiempos, fue en parte sólo de naturaleza poética. En cambio, en el siguiente período de paz que duró más de treinta años, el ocio y el bienestar contribuyeron de nuevo al desarrollo de las ciencias y a la difusión del conocimiento de manera excepcional, y la consecuencia de ello es la actual decadencia de la religión amenazada de disolución total, de la que ya se ha hablado. Puede suceder incluso que sea inminente el momento, más de una vez profetizado, en el que la religión será desechada por la humanidad europea como un alimento para niños ya demasiado crecidos y que ahora son confiados a las enseñanzas de un preceptor. Pues, sin duda, las doctrinas de la fe basadas en la autoridad, en los milagros y en la revelación, son un expediente apropiado sólo para la edad infantil de la humanidad; aunque muchos admitirán que una raza que, según todos los indicios concordantes de datos físicos e históricos, no cuenta todavía mucha más edad que la de cien veces la vida de un hombre de sesenta años, se encuentra aún en su infancia.

Demófeles.- ¡Oh, si en lugar de profetizar con no disimulada complacencia la decadencia del cristianismo quisieses considerar cuán infinitamente agra-

decida debería estar la humanidad europea a la religión que tardíamente le vino de su verdadera patria antigua, Oriente! De esta religión la humanidad europea recibió una tendencia que le había sido extraña hasta entonces, gracias al conocimiento de la verdad fundamental según la cual la vida no puede ser un fin en sí misma, sino que el verdadero fin de nuestra existencia se encuentra más allá de ella. Los griegos y los romanos habían puesto este fin, en su totalidad, en la vida misma, y por ello, en este sentido, se les podía calificar de ciegos paganos. En conformidad con esto, también todas sus virtudes se reducen a lo que sirve al bien común, a lo útil, y Aristóteles dice con verdadera ingenuidad: "Necesariamente las más grandes virtudes deben ser las que son más útiles a los demás" (*Retórica*, 1, cap. 9). Por eso, justo el amor a la patria es considerado por los antiguos la virtud más elevada aunque sea, en realidad, una virtud ambigua, pues forman parte de ella el espíritu limitado, el prejuicio, la vanidad y el egotismo bien intencionado. Poco antes del pasaje citado, Aristóteles expone el conjunto de las virtudes para aclarar el sentido de cada una de ellas. Estas virtudes son: la justicia, el valor, la sobriedad, la magnificencia, la generosidad, la liberalidad, la delicadeza, el sentido común y la sabiduría. ¡Qué distintas de las virtudes cristianas! Hasta Platón, que fue sin comparación el filósofo más trascendente de la antigüedad precristiana, no conoce virtud más elevada que la justicia, que hasta él recomienda incondicionadamente y por sí misma, mientras para todos los demás filósofos antiguos el objetivo de

cualquier virtud es la vida feliz, *vita beata*, y la moral es la guía que conduce a ese tipo de vida. De este irrelevante y simple dejarse absorber por una existencia efímera, incierta e insípida la humanidad europea se ha visto librada por el cristianismo:

“Le ordenó contemplar el cielo
y elevar su mirada a las estrellas”²⁶.

Por tanto, el cristianismo no predicó la mera justicia sino el amor al prójimo, la compasión, la caridad, el espíritu pacífico, el amor al enemigo, la paciencia, la humildad, la renuncia, la fe y la esperanza. De este modo el cristianismo fue mucho más allá: enseñó que el mundo está dominado por el mal y que tenemos necesidad de salvación. Y de acuerdo con esos postulados predicó el desprecio del mundo, el altruísmo, la castidad y la renuncia a la voluntad propia, o sea, la negación de la voluntad de vivir y de sus goces falaces. Enseñó a reconocer la fuerza santificadora del sufrimiento, y un instrumento de martirio es el símbolo del cristianismo. Te admitiré gustoso que esta visión grave y tan sólo ella correcta de la vida era algo difuso en toda Asia bajo otras formas algunos milenios antes, como lo es todavía hoy independientemente del cristianismo. Pero para la humanidad europea fue una nueva y gran revelación. Como es sabido, la población de Europa se compone de tribus asiáticas exiliadas y desperdigadas que poco a poco se unen en Europa, pero que habían perdido en su largo vagabundear la religión origina-

²⁶ Ovidio, *Metamorfosis*, I, 86.

ria de su patria y con ella también la justa concepción de la vida. Por ello se formaron, en su nuevo clima, religiones propias más bien rústicas, como la religión druidica, la de Odín, y la religión griega, cuyo contenido metafísico era escaso y muy superficial. Mientras, entre los griegos se desarrolló un sentido refinado de la belleza con características muy específicas, y hasta se podría decir que casi instintivo y peculiar sólo de ellos entre todos los pueblos de la tierra que hayan existido jamás. Por ello, en la boca de sus poetas y en las manos de sus escultores su mitología asume una forma extraordinariamente bella y encantadora. Sin embargo, el significado serio, verdadero y profundo de la vida se les escapó a los griegos y a los romanos. Vivían despreocupadamente, semejantes a niños grandes, hasta que el cristianismo llegó y les llamó a la seriedad de la vida.

Filaletes. - Para juzgar los efectos de esta llegada basta que comparemos la antigüedad con la Edad Media que le sigue. Por ejemplo, el siglo de Pericles con el siglo XIV. Resulta difícil creer que nos encontremos frente a la misma especie de seres humanos: pues, por un lado, vemos el más espléndido desarrollo de la humanidad, excelentes organizaciones del Estado, sabias leyes, magistraturas distribuidas con inteligencia, libertad regulada razonablemente, el conjunto de las artes que, junto con la poesía y la filosofía, llegan a su esplendor y producen obras que todavía hoy, a milenios de distancia, siguen apareciendo para nosotros como obras de seres superiores, como modelos inalcanzables con los que nunca

podremos rivalizar; al mismo tiempo, su vida se hacía cada vez más bella en virtud de esa nobilísima comunión que Jenofonte nos describe en su *Simpósio*. Y ahora mira al otro lado, si eres capaz. Mira aquel tiempo en el que la Iglesia tenía encadenados a los espíritus y la violencia a los cuerpos; señores feudales y clérigos podían así descargar todo el peso de la vida sobre sus bestias de carga, o sea, sobre el tercer estado. Aquí encuentras el derecho del más fuerte, el feudalismo y el fanatismo en estrecha conexión, y como consecuencia de todo ello una ignorancia y un oscurantismo monstruosos con su correspondiente intolerancia, las disputas teológicas, las guerras de religión, las cruzadas, las persecuciones de los herejes y las inquisiciones. A su vez, la vida social se expresa en la caballería, toda ella basada en una mezcla de usanzas bastas y fatuas, con sus ridículas pamplinas pedantemente elaboradas como sistema, con su degradante superstición y con una veneración por la mujer digna de los monos, un residuo de la cual todavía presente en nuestros días, la galantería, junto con la arrogancia del sexo femenino, es para los asiáticos un motivo constante para reírse de los europeos, como se hubieran reído también por eso mismo los griegos. En la edad de oro de la Edad Media, esas maneras alcanzaban hasta una especie de culto formal y metódico prestado a las mujeres con empresas heroicas impuestas por ellas, con *cours d'amour*, con las ampulosas poesías de los trovadores, etc. Sin embargo, es preciso observar que estos usos, que incluso tienen su aspecto intelectual, estuvieron en uso sobre todo en Francia, mien-

tras entre los alemanes, materialistas y obtusos, la clase de los caballeros se distinguía por su bandidaje y sus borracheras: grandes comilonas y vivir en castillos para las rapiñas, que estaban a la orden del día en los países germánicos²⁷. En las cortes de los príncipes no faltaban, sin embargo, fatuos cantares de amor. ¿Qué es lo que ha provocado, pues, este cambio de escena? Las invasiones bárbaras y el cristianismo.

Demófeles. - Has hecho bien en recordar estas cosas. Las invasiones de los bárbaros fueron la fuente del mal y el cristianismo fue el dique que lo contuvo. Precisamente para las salvajes y rudas hordas que la marea de las invasiones había traído consigo, el cristianismo se convirtió, ante todo, en un medio para domarlas y amansarlas. El hombre tosco debe saber arrodillarse y aprender la devoción y la obediencia: sólo después se le puede civilizar. Esta fue la obra de Winfried el Sajón en Alemania —que fue un verdadero Bonifacio— como lo fue la de San Patricio en Irlanda. Fueron las invasiones bárbaras —ese último avance de las tribus asiáticas hacia Europa al que siguieron después sólo algunos intentos infructuosos del género, como los de Atila, Gengis Khan, Tamerlán y, como epílogo cómico, el de los gitanos— las que destruyeron el humanismo de los antiguos. Pero fue justo el cristianismo el principio que se opuso a la barbarie; como luego, más tarde, durante toda la Edad Media, la Iglesia y su jerarquía

²⁷ En cierto modo es la forma de vida caballeresca que puede encontrarse reflejada en las obras de Goethe, *Goetz von Berlinchingen*, y Schiller, *Los Bandidos*.

fueron indispensables para poner límites a la tosque-
dad y a la barbarie de los potentados, de los príncipes
y de los caballeros. Fueron como el hierro que abrió el
camino. Por lo demás, el objetivo del cristianismo no
es tanto hacer agradable esta vida en la tierra cuanto
hacernos dignos de una vida mejor: o sea, no da im-
portancia a este breve espacio de tiempo, a este sueño
fugaz, sino que se propone como fin conducirnos a la
salvación eterna. Su tendencia es de carácter ético, en
un sentido supremo nunca antes conocido en Euro-
pa, como ya te he hecho observar comparando la mor-
al y la religión de los antiguos con la cristiana.

Filaletes.- Tienes razón en lo que respecta a la teo-
ría, pero mira ahora la práctica. Indiscutiblemente,
en comparación con los siglos cristianos que les si-
guieron, los antiguos fueron menos crueles que los
medievales, con sus refinados instrumentos de tortu-
ra y sus incontables hogueras. Por otra parte, los an-
tiguos fueron extremadamente tolerantes, tenían es-
pecialmente un gran concepto de la justicia, con
frecuencia se sacrificaban por su patria, mostraban
aspectos magnánimos de todo tipo y una verdadera
humanidad, hasta el punto de que al conocimiento
de sus obras y de sus ideas se le llama todavía hoy es-
tudios humanísticos. Las guerras religiosas, las ma-
sacres a causa de la religión, las cruzadas, la Inquisi-
ción y sus condenas a muerte de los herejes, el
exterminio de las poblaciones indígenas de América
y la introducción en su lugar de esclavos africanos,
son todos frutos del cristianismo, y nada análogo a
esto o que pueda compararse se puede encontrar
entre los antiguos. Pues los esclavos de los antiguos,

los *familia* o *vernae*—gente pacífica y fiel a su due-
ño—, se diferencian de los desgraciados negros de las
plantaciones de azúcar, que llaman a juicio a la hu-
manidad, como se diferencian los respectivos colo-
res de su piel²⁸. La tolerancia de la pederastia, de la
que se acusa principalmente a la moral de los anti-
guos, es, comparada con las atrocidades perpetradas
por los cristianos, una minucia, y no es cierto que en
los tiempos modernos la pederastia haya disminu-
do mucho más, sino que más bien se ejerce de modo
clandestino. ¿Puedes tú asegurar, después de haber
sopesado todo esto de modo correcto, que gracias al
cristianismo la humanidad se ha hecho mejor desde
el punto de vista moral?

Demófeles.- Si el resultado no ha sido conforme
en todo a la pureza y a la rectitud de la doctrina cris-
tiana, ello puede deberse al hecho de que esta doctri-
na era demasiado noble, demasiado elevada para la
humanidad, o sea, que a esta última se le había fija-
do una meta demasiado elevada. Era, en realidad,
más fácil seguir la moral pagana, como también lo es
seguir la mahometana. Por otro lado, precisamente lo
que es más sublime está más expuesto que lo demás
al abuso y al fraude: *abusus optimi pessimus* (pésimo
es el abuso de lo óptimo). Por eso, también esas do-

²⁸ Aunque de pasada, puede percibirse aquí la actitud de Scho-
penhauer respecto a la esclavitud. Por un lado, idealiza demasiado
la esclavitud en el mundo antiguo, pero condena claramente los
abusos cometidos con los negros en su época. Es otro de los aspec-
tos en los que se opone a Hegel, que afirmaba que los negros de
África pasaban de la naturaleza a la cultura a través de la esclavi-
tud, pues ella les introducía en el trabajo "formador" y en el bau-
tismo "espiritualizador".

crinas elevadas han servido de pretexto para las atrocidades más horrendas y para verdaderos crímenes. Pero el declive de las antiguas constituciones del Estado, así como de las artes y las ciencias de los antiguos, puede ser, como he dicho, atribuible a la penetración en Europa de los bárbaros extranjeros. Fue inevitable, por consiguiente, que la ignorancia y la rudeza tuviesen el predominio y, por tanto, que la violencia y el engaño se apoderasen del poder, de modo que los señores feudales y los clérigos comenzaran a oprimir a la humanidad. Sin embargo, en parte, esto se explica por el hecho de que la nueva religión enseñaba a buscar no ya la salvación terrena, sino la eterna, que ella prefiriese la pureza del corazón a la instrucción de la mente, y fuera adversa a todos los disfrutes mundanos, al servicio de los cuales estaban también las ciencias y las artes; aunque eran fomentadas cuando resultaban útiles a la religión, porque de hecho alcanzaron un cierto florecimiento.

Filaletes.- En un ámbito bastante restringido. Las ciencias eran consideradas sospechosas y, como tales, se las mantenía dentro de ciertos límites. En cambio, la apreciada ignorancia, ese elemento indispensable a las doctrinas basadas en la fe, fue cultivada con esmero.

Demófeles.- Todo lo que la humanidad había adquirido hasta entonces en el ámbito de la ciencia y conservado en los escritos de los antiguos fue salvado de la destrucción únicamente gracias al clero, especialmente en los monasterios. ¿Qué habría sucedido después de las invasiones bárbaras si el cris-

tianismo no hubiese aparecido poco tiempo después?

Filaletes.- Sería, en efecto, una investigación extremadamente útil si se intentase sopesar de un modo libre de prejuicios, de una manera precisa y justa y con la máxima imparcialidad y frialdad, las ventajas ocasionadas por la religión, pero también, al mismo tiempo, los daños causados por ella. Esto requeriría, sin embargo, una cantidad de datos históricos y psicológicos bastante mayor de la que nosotros dos disponemos. Las academias podrían hacer de ello un tema de concurso para trabajos a premiar.

Demófeles.- Se guardarán muy bien de hacerlo.

Filaletes.- Me sorprende que tú lo digas, porque sería una mala señal para las religiones. Por lo demás, hay academias en las que se da la tácita condición de que el premio sea recibido por quienes saben, mejor que los demás, hablar de acuerdo con lo que gusta escuchar. Tal vez pudiese un experto en estadística informarnos de cuántos crímenes dejan de cometerse por motivos religiosos cada año y cuantos por otros motivos. Del primer género serían poquísimos. Porque si alguien se siente tentado a cometer un crimen, la primera cosa que se opone a esa tentación es, seguramente, el miedo al castigo decidido por la ley y la probabilidad de verse inculcado por él. Así se tiene en consideración, como segundo motivo para abstenerse, el peligro que corre el honor. Estos son los dos obstáculos sobre los que se medita durante horas, si no me equivoco, antes de que vengan siquiera a la mente los puntos de vista religiosos. Si un hombre ha superado esos dos primeros reparos con-

tra el crimen, creo que muy raramente la religión por sí sólo lo disuadiría de cometerlo.

Demófeles.- Yo, en cambio, creo que lo conseguirá con frecuencia. Y tanto más cuanto que su influjo actúa mediante el hábito, de modo que el hombre experimenta enseguida horror ante el pensamiento de graves crímenes. La impresión recibida en la infancia persiste. Piensa un poco, para aclararte las ideas, en cuántos individuos, ante todo de la clase aristocrática, mantienen con grandes sacrificios la palabra dada, impulsados a ello únicamente por el hecho de que, en su infancia, su padre les había dicho con expresión grave en el rostro: "Un hombre de honor, o sea, un caballero, mantiene siempre escrupulosamente la palabra dada".

Filaletes.- Sin una cierta probidad innata tampoco esto es eficaz. En suma, no debes atribuir a la religión lo que es consecuencia de la bondad innata del carácter, gracias a la cual la compasión por los que serían las víctimas del crimen disuade al individuo de cometerlo. Este es el motivo moral verdadero y propio, y como tal no depende de ninguna religión.

Demófeles.- Hasta ese motivo no es eficaz entre las masas si no está revestido de motivos religiosos, que en todo caso lo refuerzan. Pero incluso sin una base natural semejante, los motivos religiosos por sí mismos impiden con frecuencia los delitos. Esto no debe sorprendernos en el pueblo, pues vemos que hasta personas de elevada cultura sufren a veces la influencia, no ya de motivos religiosos que tienen por fundamento la verdad, al menos en la forma alegórica, sino hasta de motivos basados en la más absurda superstición, y se dejan guiar por ellos durante

toda su vida. Por ejemplo, no emprenden nunca nada en viernes, no se sientan a la mesa si hay trece personas, obedecen a ciertos barruntos casuales, y cosas así. ¡Y cuánto más difundidas no están estas supersticiones entre el pueblo! Tú sólo no eres capaz de darte cuenta de la gran limitación de los espíritus no refinados: el espectáculo es muy siniestro, particularmente si, como sucede también con frecuencia, su fundamento es un corazón malo, injusto y perverso. Semejantes individuos, que constituyen la mayoría del género humano, deben ser guiados y frenados en lo posible aunque sea mediante motivos realmente supersticiosos, en tanto no sean capaces de guiarse por otros más justos y mejores. De la eficacia directa de la religión da testimonio, por ejemplo, el hecho de que en Italia, con bastante frecuencia, un ladrón, bajo presión de su confesor, restituye el objeto robado porque el confesor hace de ello la condición para poder absolverle. Piensa luego en el juramento, en el que la religión ejerce una influencia decisiva. Esta influencia puede deberse, o bien a que aquí el hombre se ve puesto explícitamente desde el punto de vista de un ser moral y como tal se siente solemnemente invocado —éste parece ser el significado del juramento en Francia, donde la fórmula es un simple "yo lo juro", como también en la secta de los cuáqueros, entre los que un sí o un no solemne tienen el valor de un juramento—; o bien a que el hombre cree en la pérdida de su felicidad eterna si es un perjuro. Y esta fe no es otra cosa que el revestimiento religioso del primer sentimiento. En cualquier caso, las convicciones religiosas son el medio para despertar y evocar la naturale-

za moral del individuo. ¡Cuántas veces no ha sucedido que fuesen aceptados primero falsos juramentos que, en el momento decisivo, eran improvisadamente retirados y la verdad y el derecho lograban la victorial.

Filaletes.- Pero con más frecuencia aún se han hecho realmente juramentos falsos y con ello se han conculcado la verdad y la justicia, con la complicidad manifiesta de todos los testigos del acto. El juramento es, en el ámbito del derecho, el puente metafísico de los asnos: se debería cruzar lo más raramente posible. Pero cuando es inevitable, debería hacerse con la máxima solemnidad, nunca sin la presencia de un eclesiástico, en la Iglesia o en una capilla anexa a los tribunales. En casos muy sospechosos sería oportuno hacer asistir al procedimiento jurídico a la juventud de las escuelas. Por eso la fórmula de juramento abstracta de los franceses no es apropiada en absoluto: hacer abstracción del dato positivo debería ser dejado al proceso mental de cada uno, según el nivel de su cultura. Por lo demás, tienes razón en citar el juramento como un ejemplo irrefutable de la eficacia práctica de la religión. Sin embargo, debo poner en duda, a pesar de todo lo que has dicho, que esta eficacia sea tanta. Imagina por un momento que todas las leyes contra el crimen fuesen declaradas derogadas, en cuyo caso seguramente ni tú ni yo tendríamos el valor de irnos de aquí a nuestra casa únicamente bajo la protección de los motivos religiosos. Si, en cambio, fuese de igual modo declarada falsa toda religión, entonces seguiríamos viviendo como antes bajo la sola protección de las le-

yes, sin que crecieran mucho más nuestras preocupaciones y nuestras medidas de precaución. Pero quiero decirte algo más: las religiones tienen con frecuencia una influencia desmoralizadora decisiva. Se podría asegurar que lo que está comprendido en los deberes hacia Dios se sustrae a los deberes para con el prójimo, porque es muy cómodo suplir la falta de buena conducta respecto al prójimo con la adulación a Dios. Según esto vemos cómo, en todos los tiempos y países, la gran masa encuentra mucho más fácil ganarse el cielo mediante las plegarias en vez de merecerlo mediante las acciones. En toda religión se proclaman enseguida como cosas requeridas por la voluntad de Dios, no tanto las acciones morales, cuanto la fe, las ceremonias en el templo y las manifestaciones de culto de todo género. Así, poco a poco estas últimas cosas son consideradas como sucedáneos de las acciones morales, especialmente si se vinculan con donaciones a los sacerdotes: las ofrendas de animales al templo, hacerse decir misas, construir capillas o levantar cruces en las calles se convierten pronto en las obras más meritorias, de modo que hasta graves crímenes pueden ser expiados con tales obras, como también con penitencias, sumisión a la autoridad de los sacerdotes, confesiones, peregrinaciones, donaciones a templos y a sus sacerdotes, fundaciones de monasterios, etc. La consecuencia de ello es que, a fin de cuentas, los sacerdotes aparecen casi siempre como los intermediarios únicos en el mercadeo con los dioses que se dejan corromper. Y si no se llega hasta ese extremo, ¿dónde está la religión cuyos seguidores no conside-

ren al menos las oraciones, los cantos en la iglesia, y distintos géneros de prácticas piadosas como una sustitución por lo menos parcial de la conducta moral? Mira, por ejemplo, Inglaterra, donde la descarada impostura de los sacerdotes identificó mendazmente, hasta en el nombre, el domingo cristiano, instituido por Constantio el Grande en oposición al sábado judío, con este último, con el fin de transferir al domingo de los cristianos —al *dies solis* (día del sol), a este primer día de la semana que la inicia gloriosamente y debe ser destinado al recogimiento y a la alegría— las leyes judías relativas al sábado, o sea, al día en el que debe descansar el Omnipotente, cansado después de seis días de trabajo, por lo que es obviamente el último día de la semana. Como consecuencia de esta tergiversación, tenemos justo en Inglaterra el fenómeno del *sabbathbreaking* (la violación del sábado), o sea la *desacration of the Sabbath* (la desacralización del sábado) o sea, el que toda ocupación, incluso la más ligera, útil o agradable, cualquier juego, música, trabajo manual, lectura profana, etc. están incluidos en la lista de los pecados graves si se realizan en domingo. ¿No debe por eso, tal vez, creer el hombre común que si él se mantiene siempre —como le ordenan sus guías espirituales— en una estricta observancia del “sábado” y en una regular asistencia al servicio divino, o sea, si permanece ocioso el día del domingo y no omite ir a sentarse en la iglesia durante dos horas para escuchar la misma letanía por millonésima vez y recitar a su tiempo las oraciones, como compensación por esta conducta podría contar con cierta indulgencia respecto de ciertas cosas que, en ocasiones

dadas, él se permite hacer? Esos diablos con rostro humano, los propietarios y los traficantes de esclavos de los Estados libres de América del Norte (que deberían ser llamados “Los Estados de la esclavitud”), son, por lo general, seguidores ortodoxos y devotos de la iglesia anglicana, y considerarían un grave pecado trabajar en domingo y, contando con su observancia del precepto dominical, con su asistencia asidua a la iglesia y con otras cosas por el estilo, esperan obtener su propia salvación eterna. La influencia desmoralizadora de las religiones, es, por tanto, menos problemática que su influencia moralizante. ¡Cuán intensa y segura debería ser la influencia moral para poder ofrecer una compensación por las atrocidades provocadas por las religiones, especialmente por la cristiana y la musulmana, y por los sufrimientos que han traído al mundo! Piensa en el fanatismo, en las infinitas persecuciones, en las guerras de religión, esa locura sanguinaria de la que los antiguos no tuvieron ni la idea; piensa después en las cruzadas, que han sido una masacre imperdonable que duró doscientos años realizada al grito de “¡Dios lo quiere!”, y que tuvieron como finalidad la conquista de la tumba de quien había predicado el amor y la tolerancia. Piensa en el cruel exterminio y en la expulsión de los moros y de los judíos de España; piensa en las bodas de sangre, en la Inquisición y en los demás tribunales contra los herejes; piensa todavía en las grandes conquistas sanguinarias de los mahometanos en tres continentes del mundo, pero también en las de los cristianos en América, cuyos habitantes fueron exterminados en

su mayor parte o completamente como en Cuba, donde, según Bartolomé de Las Casas, en el espacio de cuarenta años se mataron a doce millones de hombres. Todo esto se entiende *ad maiorem Dei gloriam* (a la mayor gloria de Dios)²⁹, por la difusión del evangelio y porque quien no era cristiano no era considerado un ser humano. Es cierto, y ya antes lo he indicado. Pero, puesto que todavía en nuestros días se siguen editando las *Últimas noticias del reino de Dios*³⁰, nosotros no debemos cansarnos de recordar esas otras noticias mucho más antiguas. Ante todo, no olvidemos la India, ese suelo sagrado, esa cuna del género humano o, al menos, de la raza (*Rasse*) a la que pertenecemos, donde primero los musulmanes y luego los cristianos han hecho estragos del modo más horrible entre los seguidores de la sagrada fe más antigua de la humanidad, y todavía hoy vemos las huellas del furor monoteísta de los musulmanes en la deplorable, arbitraria y cruel destrucción de los templos más antiguos y de las imágenes de los dioses, como sucedió por obra de Mahmud de Rhazni, de funesta memoria, hasta Aurengzeb³¹, el fratricida, al que han seguido los cristianos portugueses que han tratado de imitarlos fielmente tanto en la destrucción de templos como en los autos de fe

²⁹ Este es el lema de la Orden de los jesuitas.

³⁰ "Revista que cuenta la obra de los misioneros. El año cuarenta ha aparecido en 1856". N.d.S.

³¹ Mahmud Rhazni (999-1030) fue un rey afgano que invadió el Pundjab a comienzos del año 1000 de nuestra era. Aurengzeb (1618-1707) fue un emperador mogol que se hizo con el poder tras asesinar a sus hermanos Dara y Murad.

de la Inquisición en Goa³². Tampoco debemos olvidar a los judíos, el pueblo "elegido" de Dios, que en Egipto, tras haber robado por orden expresa de Dios a sus viejos amigos los recipientes de oro y de plata que les habían prestado, emprendieron³³, con el asesino Moisés a la cabeza, una campaña de masacres y rapiñas contra la tierra prometida, y con la orden expresa y repetida una y otra vez por el mismo Yahvé de no tener piedad y de recurrir a las matanzas más despiadas y a la destrucción de todos los habitantes, incluidas mujeres y niños (*Libro de Josué*, caps. 10 y 11), porque no estaban circuncida-

³² La isla de Goa fue colonia portuguesa desde 1510, y el primer territorio de la India en convertirse en dominio de los europeos desde Alejandro el Grande. La Inquisición se introdujo allí hacia 1560.

³³ "Tácito, *Historias*, libro 5, cap. 2, y Justino según Pompeyo Trogo, *Historiae Philippicae*, libro 36, cap. 2. Estos dos autores nos transmiten el fundamento histórico del Éxodo, que es muy instructivo y agradable de leer, y del que podemos deducir el fundamento histórico de los demás libros del Antiguo Testamento. En los párrafos aludidos vemos que el Faraón no quería tolerar por más tiempo en Egipto, donde había inmigrado, al inmundo pueblo judío, víctima de epidemias y enfermedades contagiosas (lepra), por lo que lo hizo embarcar en naves para dejarles en las costas de Arabia. Que tras estos judíos fuese enviado un destacamento de soldados egipcios, es cierto. Sin embargo, no es cierto que su objetivo fuera hacer regresar a los desterrados, sino recuperar lo que los judíos habían robado, o sea, los vasos de oro de los templos. ¿Quién habría podido prestarles algo a esa gentuza? Y es cierto que ese destacamento fue detenido en su expedición por fenómenos naturales. En las costas de Arabia había una gran penuria, especialmente de agua. Fue entonces cuando se ofreció un individuo audaz y temerario para proveer de todo lo necesario con la condición de que se le siguiese y obedeciese. Había visto asnos sal-

dos ni conocían a Yahvé, y eso era motivo suficiente para justificar todas las atrocidades cometidas contra ellos. Del mismo modo se nos cuenta como un hecho extremadamente glorioso (I, *Moisés* 34) la infame canallada cometida por el patriarca Jacob y por sus elegidos contra Hemor, rey de Salem, y su pueblo, sólo porque no eran creyentes³⁴. En realidad, este es el lado más impresentable de las religiones, que los creyentes se crean autorizados a tratar a los seguidores de las otras religiones con extrema crueldad: los mahometanos contra los cristianos y contra los hindúes, los cristianos a su vez contra los hindúes, los mahometanos y contra los pueblos de América, los negros, los hebreos, los herejes, etc. Pero tal vez voy demasiado lejos si digo *todas* las religiones y, en honor a la verdad, debería añadir que las

vajes, etc. Considero esto como un fundamento histórico porque es evidente la prosa sobre la que se construye la poesía del Éxodo. Justino (o sea, Pompeyo Trago) ha caído en un anacronismo (según nuestros cálculos que están basados en el Éxodo), pero esto no me hará cambiar de opinión. Cien anacronismos son para mí mucho más fáciles de comprender que un sólo milagro. En los dos clásicos citados podemos ver cómo los judíos eran odiados y despreciados en todos los tiempos y entre todos los pueblos. Esto puede derivarse del hecho de que son el único pueblo sobre la tierra que no atribuye al hombre una existencia más allá de esta vida y, por tanto, son considerados como bestias, la escoria de la humanidad, aunque grandes maestros en el arte de mentir". N.d.S.

³⁴ "Quien sin conocer la lengua hebrea quiera saber lo que es el Antiguo Testamento, debería leerlo en la versión de los Setenta, que es la más precisa, la más auténtica y también la más bella de las traducciones. Aquí el Antiguo Testamento tiene un tono y un colorido totalmente diverso. El estilo de los Setenta es noble e ingenuo, no tiene nada de clerical ni tampoco la menor traza de cristianismo. Frente a ésta, la traducción de Lutero aparece a la vez vul-

atrocidades fanáticas debidas a este principio fundamental nos son conocidas, en realidad, sólo en relación con los seguidores de las religiones monoteístas, por tanto sólo con el hebraísmo y sus dos ramificaciones, el cristianismo y el islam. Nada semejante se nos cuenta de los hindúes o de los budistas, sino que sabemos que el budismo, en torno al siglo V según nuestra cronología, fue arrojado por los brahmanes de su patria originaria, la península de la India, y por eso se difunde por toda Asia. Pero no tenemos, que yo sepa, noticia alguna de actos de violencia, de guerras o de crueldad que hubieran acompañado esta difusión. Es cierto que esto puede deberse a la oscuridad que envuelve la historia de aquellos países. Pero el carácter extremadamente delicado de esas religiones, que sin cesar predicán la preservación de todo lo que está vivo, así como el hecho de que el brahmanismo, a causa de la existencia de las castas, no admite el proselitismo, nos permite confiar en

gar y beata y, con frecuencia, también equivocada con premeditación a veces, a la vez que ofrece un tono clerical edificante. En los párrafos antes citados Lutero se ha permitido modificaciones atenuantes que pueden ser consideradas como falsificaciones. Por ejemplo, él dice "exiliar", cuando en el texto se habla de *ephoneusan*. Además, la impresión que me ha dejado el estudio de los Setenta es la de un sincero amor y una devota estima del gran rey Nabucodonosor, incluso aunque haya tratado con demasiada indulgencia a un pueblo que se había elegido un dios que le daba o prometía las tierras de sus vecinos, y en cuya posesión este pueblo entró mediante rapiñas y masacres, construyendo después un templo a este dios suyo. ¡Ojalá que todo pueblo que tenga un dios que hace de las tierras de los vecinos "tierras prometidas", encontrase a tiempo su Nabucodonosor y su Antíoco Epifanes, pero sin que tuviesen con él demasiados cumplidos!". N.d.S.

que sus seguidores se hayan mantenido al margen de derramamientos de sangre y de crueldades de cualquier género. Spence Hardy, en su excelente libro *Eastern Monachism*³⁵, p. 412, hace el elogio de la extraordinaria tolerancia de los budistas y asegura que los anales del budismo conocen un número menor de persecuciones religiosas que las de cualquier otra religión. De hecho, la intolerancia es intrínseca sólo a la naturaleza del monoteísmo: un único dios es, por su propia naturaleza, un dios celoso que no tolera a ningún otro dios junto a él. En cambio, los dioses politeístas, por su propia naturaleza, son tolerantes, viven y dejan vivir. En primer lugar, toleran gustosos a sus colegas, los dioses de la misma religión, y después esta tolerancia se extiende también a los dioses extranjeros, que por ello son acogidos con hospitalidad, y con el tiempo obtienen a su vez hasta el derecho de ciudadanía, como nos lo demuestra sobre todo el ejemplo de los romanos, que acogieron gustosos y veneraron a los dioses de Frigia, de Egipto y a otros dioses extranjeros. De modo que son sólo las religiones monteístas las que nos ofrecen el espectáculo de las guerras y de las persecuciones religiosas, así como de las condenas a muerte de los herejes y de la destrucción de las imágenes de los dioses extranjeros, de la destrucción de los templos hindúes y de los colosos egipcios, que durante tres mil años habían mirado fijamente al sol. Y es que el celoso dios judío había dicho: "No erigirás ninguna

³⁵ El título completo del libro es *Eastern Monachism: an account of the origin, law, discipline of the order of mendicants founded by Gotama Buddha*, Londres, 1850.

otra imagen etc..."³⁶. Pero para volver a la cuestión principal, reafirmo que tienes razón cuando subrayas la fuerte necesidad metafísica del hombre, aunque las religiones, en lo que a mí me parece, no son la satisfacción de esta necesidad sino más bien un abuso de ella. Por lo menos hemos visto que, respecto al aumento de la moralidad, su utilidad es en buena medida dudosa, mientras que sus desventajas y, sobre todo, las atrocidades que causan, son más que evidentes. No obstante, la cosa asume un aspecto distinto cuando tomamos en consideración la utilidad de las religiones como apoyo de los tronos: de hecho, en cuanto ambas cosas han sido conferidas por la gracia de Dios, altar y trono están ligados por un estrecho parentesco. Conforme a esto todo rey sabio que ame su propio trono y a su familia, deberá ser siempre para su pueblo un modelo de verdadera religiosidad. Hasta Maquiavelo, en el capítulo dieciocho³⁷, recomienda a los príncipes la religiosidad. Se podría decir que las religiones basadas en la revelación son a la filosofía lo que los soberanos por la gracia de Dios son a la soberanía del pueblo. Por eso, justo los dos primeros miembros de esta ecuación se encontrarían en una alianza natural.

Demófeles.- ¡Por favor, no me vengas con esa monserga y piensa en que estás rellenando el cuerno de la oclocracia y de la anarquía, los archienemigos de todo orden legal, de toda civilización y de toda humanidad!.

Filaletes.- Tienes razón. Eran sólo sofismas o lo

³⁶ Cfr. *Éxodo*, 20, 4 y 23.

³⁷ Naturalmente Schopenhauer se está refiriendo a la obra de Maquiavelo, *El príncipe*.

que los maestros de esgrima llaman golpes bajos. Así que retiro lo dicho. Pero mira como, a veces, el disputar puede hacer injusto y maligno a un hombre honesto. Dejemos, pues, de discutir.

Demófeles.- Sin embargo, después de todos los esfuerzos que he hecho debo lamentar no haber conseguido cambiar tu actitud respecto a las religiones, aunque puedo asegurarte que todo lo que tú has expuesto tampoco ha cambiado mi convicción relativa a su alto valor y a su necesidad.

Filaletes.- Te creo, pues como ha sido dicho en *Hudibras*:

“Un hombre convencido contra su voluntad permanece en secreto fiel a su propia opinión”³⁸.

Sin embargo, me consuelo pensando que en las controversias y en los baños minerales sólo el efecto posterior es el verdadero.

Demófeles.- Entonces te deseo una óptima reacción retardada.

Filaletes.- Podría tal vez suceder si no tuviese sobre mi estómago un proverbio español.

Demófeles.- ¿Y cuál es?

Filaletes.- “Detrás de la cruz está el diablo”.

Demófeles.- Bueno, no debemos separarnos con discursos punzantes, pero reconoce que la religión, como Jano o, por mejor decir, como el dios de la muerte de los brahmanes, Yama, tiene dos caras, un rostro cordial y otro muy sombrío. Nosotros, por nuestra parte, hemos señalado cada uno un rostro diverso.

³⁸ Samuel Butler, *Hudibras* (1663), III parte, canto III, 54.

Filaletes.- Tienes razón, viejo amigo.

175

Fe y saber

Siendo la filosofía una ciencia, no tiene nada que ver en absoluto con lo que debe o puede ser creído, sino sólo con lo que se puede saber. Si esto debe ser algo totalmente distinto de lo que se debe creer, no sería un inconveniente para la fe misma, pues se trata precisamente de fe, cuya finalidad es enseñar lo que no se puede saber. Si se pudiese saberlo, la fe sería algo inútil y ridículo; como, por ejemplo, si se estableciese una doctrina de fe en el ámbito de la matemática.

Contra esto se podría, sin embargo, hacer la objeción de que la fe puede enseñar siempre más que la filosofía; pero nada incompatible con los resultados de esta última, porque el saber es de una materia más consistente que la fe, de modo que, cuando entran en conflicto, es la fe la que se rompe.

En cualquier caso, ambas cosas son fundamentalmente diversas y, por el bien de ambas, deben permanecer separadas; así que cada una siga su propio camino sin preocuparse demasiado de la otra.

176

La Revelación

Las efímeras generaciones humanas surgen y desaparecen en rápida sucesión, mientras los individuos

caen danzando en los brazos de la muerte después de una vida de angustias, de miserias y de dolores. Mientras tanto preguntan sin cesar qué son y qué significa toda esta farsa tragicómica, e invocan al cielo para obtener una respuesta. Pero el cielo permanece mudo. Y entonces vienen los sacerdotes con la revelación.

Entre las muchas cosas duras y tristes del destino humano no es la menor que existimos sin saber de dónde venimos, adónde vamos y por qué vivimos. Quién se ve cogido y penetrado por este sufrimiento apenas podrá evitar tomarla un poco con aquellos que dan a entender que tienen al respecto informaciones que pretenden comunicarnos con el nombre de revelaciones. A estos señores de la revelación les querría yo aconsejar que no charlaran demasiado de revelación en el día de hoy, pues les podría suceder fácilmente que se les revelara por fin lo que verdaderamente es la revelación.

No es todavía más que un niño grande el que seriamente se puede creer que seres que no eran hombres hayan podido dar alguna vez al género humano explicaciones relativas al fin de su existencia y la del mundo. No hay más revelaciones que los pensamientos de los sabios, incluso si estos pensamientos, conforme al destino de todo lo que es humano, están sujetos al error, y con frecuencia están revestidos de extrañas alegorías y de mitos, llamados en tal caso religiones. En este sentido, es del todo indiferente si un individuo vive y muere confiando en sus propios pensamientos o en pensamientos de otro: se trata siempre sólo de pensamientos humanos en los que confía y de opiniones humanas. Pero, por regla

general, los hombres tienen la debilidad de fiarse de otras personas que pretenden tener fuentes sobrenaturales, en vez de hacerlo de sus propias cabezas. Mas si tomamos en consideración la desigualdad verdaderamente inmensa entre hombre y hombre, es cierto que los pensamientos de un individuo podrían tener para otros, en cierta medida, el valor de revelaciones.

En cambio, el secreto fundamental y la astucia primordial de los sacerdotes en toda la tierra y en todos los tiempos, ya sean brahmanes o musulmanes, budistas o cristianos, consiste en lo que sigue. Ellos han reconocido justamente y han captado bien la enorme fuerza de la necesidad metafísica del ser humano, y pretenden poseer los medios para satisfacer esa necesidad asegurando que los secretos de los grandes enigmas les serían accesibles por una vía extraordinaria y de modo directo. Una vez que han convencido de esto a los hombres consiguen guiarlos y dominarlos según su capricho. Los gobernantes más inteligentes se alían con ellos, y los que no son dominados por ellos. Pero si alguna vez, y esta es la más rara de las excepciones, un filósofo sube al trono, entonces toda la comedia se viene abajo del modo más estrepitoso.

177

Sobre el cristianismo

Para poder emitir un juicio equitativo sobre él, es preciso tomar en consideración lo que existía antes y

que con su llegada fue eliminado. Sobre todo hay que examinar el paganismo greco-romano: considerado como metafísica del pueblo representa un elemento bastante insignificante, sin una verdadera dogmática definida, sin una ética formulada de modo determinado, sin una verdadera aspiración moral y sin textos sagrados; de modo que semejante paganismo no merece ni siquiera el nombre de religión, pues es más bien un juego de la fantasía y una elaboración de poetas, constituida por fábulas populares y, en el mejor de los casos, por una evidente personificación de las fuerzas de la naturaleza. Resulta difícil creer que esta religión pueril haya podido ser tomada en serio alguna vez por personas adultas. Y sin embargo dan testimonio de ello algunos escritos de los antiguos, en primer lugar el primer libro de Valerio Máximo³⁹, así como también algunos pasajes de Heródoto de los que quiero mencionar sólo el pasaje del último libro, capítulo 65, donde expone su propia opinión y habla como una vieja comadre. En tiempos posteriores, y dados los progresos de la filosofía, esta religión ya no era tomada en serio, por lo que el cristianismo pudo suplantar aquella religión estatal a pesar de sus apoyos externos. Sin embargo, es un hecho que, hasta en la mejor época griega, esta religión pagana no fue tomada con la seriedad con la que se tomó enseguida la religión cristiana, o en Asia la religión budista, la brahmánica, o la mahometana, y que, por tanto, el politeísmo de

³⁹ Schopenhauer se refiere al libro titulado *Factorum et dictorum memorabilium*, cuya primera parte está dedicada a la religión.

los antiguos fue algo absolutamente distinto de un simple plural del monoteísmo. Lo documentan *Las ranas*, de Aristófanes, donde Dionisos aparece como el más miserable bufón y pusilánime (*Geck und Hassenfuss*) que se pueda imaginar y es ofrecido a las burlas⁴⁰ en la comedia que se representaba públicamente durante sus fiestas, las dionisiacas. El segundo elemento que debía ser suplantado por el cristianismo era el judaísmo, cuyo dogma era sublimado y tácitamente alegorizado por la religión cristiana. Por lo demás, el cristianismo es una religión de naturaleza alegórica, sólo que lo que se llama alegoría en el ámbito profano es llamado por los cristianos misterio. Es necesario admitir que el cristianismo es muy superior a las dos religiones que le habían precedido, el paganismo y el judaísmo, no sólo en lo que respecta a la moral, en la que las doctrinas relativas a la caridad, al espíritu de conciliación, al amor a los enemigos, a la resignación y a la negación de la propia voluntad son —en Occidente se entiende— peculiaridades exclusivamente suyas, sino también en la dogmática. ¿Qué mejor se podría ofrecer a la gran masa, que no es capaz de comprender la verdad directamente, sino una bella alegoría que basta por sí sola como guía en la vida práctica y como ancla de

⁴⁰ En sus *Manuscritos* de 1825, Schopenhauer escribe algo parecido sobre este dios griego: "Quien crea que existe un parecido cualquiera entre la religión de los antiguos y la de los modernos, o que el politeísmo es el plural del monoteísmo, que lea *Las Ranas* de Aristófanes, donde Baco aparece como el gordinflón más despreciable y el más vil de los afeminados". *Der Handschriftliche Nachlass*, ed. cit., vol. 3 p. 211.

consuelo y de esperanza? Una pequeña dosis de absurdo es también un ingrediente necesario, pues sirve para señalar su carácter alegórico. Si se entiende la dogmática cristiana en sentido estricto, entonces Voltaire tiene razón⁴¹. En cambio, tomada alegóricamente es un mito sagrado, un vehículo mediante el cual pueden suministrarse al pueblo unas verdades que de otro modo le resultarían totalmente inalcanzables. Se podría comparar la dogmática cristiana con los arabescos de Rafael y también con los de Runge, que representan lo que es claramente contrario a la naturaleza e imposible, pero que expresan un sentido profundo⁴². Hasta en la afirmación de la Iglesia de que en los dogmas de la religión la razón es totalmente incompetente, ciega y reprobable, significa, en su sustancia más íntima, que aquellos dogmas son de naturaleza alegórica y por ello no deben ser juzgados según la medida que sólo la razón —que lo toma todo en sentido propio— puede aplicar. Los absurdos en el dogma son el sello y el distintivo de lo alegórico y lo mítico, si bien, en el caso del cristianismo, tienen su origen en el hecho de que dos doctrinas tan heterogéneas como las del Antiguo y Nuevo Testamento tuvieran que asociarse. Esta gran alego-

⁴¹ Para la opinión de Voltaire acerca de esto, cfr. *Examen de milord Bolingbroke*, en *Melanges*, París, Gallimard, 1961, p. 1064 ss.

⁴² Es, sobre todo, acertada la referencia aquí, —al hablar de la analogía entre la pintura y la religión en la configuración de alegorías—, a P. O. Runge (1777-1810), pintor romántico alemán de una acusada sensibilidad y llega a elaborar una teoría alegórica de los colores en su obra *El círculo de los colores* (1810). Schopenhauer toma en consideración esta obra cuando escribe *Sobre la visión y los colores*.

ría ha madurado sólo gradualmente bajo la presión de circunstancias externas y casuales, mediante la explicación de esas mismas circunstancias bajo el secreto influjo de una verdad profunda y de la que no se tenía aún una conciencia clara hasta que no fue llevada a su perfección por obra de Agustín, quien penetró su significado del modo más profundo y después consiguió elaborarla como un conjunto sistemático y completar lo que le faltaba. Por consiguiente, sólo la doctrina agustiniana, reforzada luego por Lutero, es el cristianismo perfecto, y no el cristianismo primitivo, como afirman los protestantes de hoy que toman la revelación en sentido propio y la limitan por ello a un único individuo; pues no es la semilla, sino el fruto, lo que se come. Sin embargo, el punto más grave para todas las religiones sigue siendo el hecho de que pueden ser alegóricas sin admitirlo abiertamente, o sea sólo subrepticamente, y por ello deben enseñar sus doctrinas con total seriedad como si fuesen verdad en sentido propio. De ahí se deriva un continuo engaño dados los absurdos que tales doctrinas requieren esencialmente, y esto representa un gran inconveniente. Pero lo más grave aún es que con el tiempo se hace patente cómo tales doctrinas no son verdaderas en sentido propio. Y entonces se precipitan en la ruina. Por esta razón sería mejor confesar su naturaleza alegórica. Mas ¿cómo se puede hacer comprender al pueblo que una cosa puede ser al mismo tiempo verdadera y no verdadera? Puesto que constatamos que todas las religiones, más o menos, son de naturaleza similar, debemos reconocer que lo absurdo es apropiado al género

humano hasta cierto punto. Incluso que es un elemento vital, y que la ilusión le es indispensable, como se confirma también por otros fenómenos.

Un ejemplo y una prueba de que en la asociación del Antiguo y del Nuevo Testamento está la ya mencionada fuente de lo absurdo, nos los proporciona la doctrina cristiana de la predestinación y de la gracia tal y como fue formulada por Agustín, y que fue luego la estrella polar de Lutero. Según esta doctrina, un individuo tiene sobre otro la ventaja de la gracia, que se reduce a un privilegio recibido con el nacimiento y traído en estado perfecto, y esta es justamente la cuestión más importante. La inconveniencia y lo absurdo de esta doctrina tienen su origen simplemente en el presupuesto enunciado en el Antiguo Testamento según el cual el hombre es obra de la voluntad de un creador que le ha creado de la nada. Por el contrario —y dado que los verdaderos rasgos morales son en realidad innatos—, esta afirmación asume un significado por completo diverso y más aceptable para la razón si se acepta el presupuesto budista y brahmánico de la metempsicosis, según el cual lo que el individuo, al nacer, trae consigo de otro mundo y de una vida anterior y tiene como ventaja sobre otro individuo, no es ya un don gratuito, sino el fruto de sus acciones realizadas en aquel otro mundo. Pero a aquel dogma de Agustín se añade ahora incluso lo siguiente: de la masa del género humano corrompida, y por ello destinada a la eterna condenación, sólo poquísimos —y esto en función de la elección por la gracia y la predestinación—, serán declarados justos y obtendrán la vida eterna

después de la muerte, mientras los restantes serán juzgados culpables y castigados con las penas eternas del infierno⁴⁵. En sentido propio, el dogma es aquí escandaloso. No sólo hace expiar mediante las eternas penas del infierno la incredulidad o las faltas de una vida, que a veces no alcanza ni los veinte años, con penas que no tienen fin, sino que a esto se añade el hecho de que esta condenación casi universal es en realidad la consecuencia del pecado original y, por tanto, el resultado inevitable de la primera caída del hombre. Esta caída tendría en todo caso que haber sido prevista por aquel que, en primer lugar, no creó a los hombres mejores de lo que son, y que, en segundo lugar, les puso una trampa sabiendo que caerían en ella irremisiblemente, pues todo es obra suya y nada le queda oculto. Según este dogma, Dios habría llamado a la existencia, a partir de la nada, a un género humano débil y sujeto al pecado para después condenarlo a torturas sin fin. Por otro lado, hay que añadir que Dios, que prescribe la indulgencia y el perdón de toda culpa hasta llegar al amor por los enemigos, no da ejemplo él mismo de semejantes sentimientos, sino que, por el contrario, cae en el extremo opuesto; pues un castigo, que tiene lugar al final de la vida, cuando todo

⁴⁵ "Cfr. Wiggers, *Augustinisme et Pélagianisme*, p. 335". N. d. S. El título completo de esta obra es G. G. Wiggers, *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus von dem Anfang der Pelagianischen Streitigkeiten bis zur dritten Oecumenischen synode* ("Ensayo de una presentación pragmática del agustinismo y del pelagianismo desde el principio de las controversias pelagianas hasta el tercer sínodo ecuménico"), Berlín, 1821.

ha pasado y acabado, no puede tener como objetivo ni la enmienda ni la intimidación, sino que es pura venganza. Visto así, parece como si, en realidad, el género humano en su conjunto hubiera sido directamente destinado y expresamente creado para la eterna tortura y condenación, salvo esas pocas excepciones que, no se sabe muy bien por qué, han sido salvadas mediante la predestinación y por la gracia de Dios. Salvo estas excepciones, parece como si el buen Dios hubiese creado el mundo para que el diablo se lo llevase, por lo que hubiera sido mucho mejor que hubiese renunciado a la creación del género humano. He aquí lo que sucede con los dogmas si son tomados en sentido propio. En cambio, entendidos en sentido alegórico se les puede encontrar hasta una explicación satisfactoria. El escándalo de esta doctrina es sólo culpa, como ya se ha dicho, del teísmo judío, con su creación de la nada y la consiguiente negación, verdaderamente paradójica y absurda, de la doctrina de la metempsicosis, que es en cierta medida bastante convincente y que ha sido aceptada por el género humano en su conjunto en todos los tiempos, con excepción de los judíos. Precisamente para remediar los enormes inconvenientes que se derivan de esto y para mitigar su lado escandaloso, el papa Gregorio I, en el siglo VI, fue tan sabio que formuló la doctrina del purgatorio, que en sustancia se encuentra ya en Orígenes (cfr. Bayle, vol. I, p. 323 lo confirma), y la inserta formalmente en la fe de la Iglesia, de modo que la cosa resulta ya bastante suavizada y la metempsicosis queda en cierto modo admitida. De hecho, sea el purgatorio sea

la metempsicosis representan un proceso de purificación. Con la misma intención ha sido también introducida la doctrina de la restitución de todas las cosas, según la cual, en el último acto de la comedia de este mundo, todos, hasta los pecadores, serán restituidos en su integridad. Sólo los protestantes, en su obstinada fe bíblica, no han querido abandonar los eternos castigos del infierno. ¡Buen provecho les haga!, podría decir quien fuese maligno. No obstante, en este caso, el consuelo es que ellos mismos no se lo creen, sino que dejan la cosa en suspenso pensando para sí: ¡no será tan grave!

Agustín, con su cabeza inflexible y sistemática, recogiendo en rígidos dogmas el cristianismo y determinando, de modo fijo, las doctrinas tan sólo indicadas en la Biblia y que habían quedado oscilantes sobre un trasfondo oscuro, ha conferido al cristianismo contornos tan rígidos y le ha dado una interpretación tan áspera que hoy nos repugna, y justo por ello en nuestros días el racionalismo, como en su tiempo el pelagianismo, se ha enfrentado con ella. Por ejemplo, en *De civitate Dei*, libro 12, cap. 21, la cosa, tomada en abstracto, se presenta realmente del siguiente modo: un Dios crea un ser de la nada, le impone prohibiciones y preceptos, y si no los cumple lo tortura por toda una eternidad sin fin, con todos los suplicios imaginables. Con este fin vincula, de modo indisoluble, cuerpo y alma (*De civitate Dei*, libro 13, cap. 2, libro 11 *in fine*, y cap. 24 *in fine*) a fin de que nunca la tortura de este ser pueda verse suprimida a causa de la descomposición liberándose así, sino que viva eternamente para las penas

eternas. Este pobre desgraciado, creado de la nada, al menos debería tener el derecho de volver a su nada originaria; esta última retirada, que en ningún caso puede ser un gran mal, le debería estar asegurada por derecho como su propiedad hereditaria. Yo, al menos, no puedo menos que simpatizar con ese desgraciado. Si a esto añadimos las otras doctrinas de Agustín de que todas estas cosas, en realidad, no dependen de su acción u omisión, sino que han sido ya decididas antes mediante un destino basado en la gracia de Dios, entonces no se sabe qué más se podría decir. Es cierto que nuestros racionalistas, con toda su cultura, dicen: "Todo esto no es cierto y no es más que una tontería. Estamos en continuo progreso, nos elevaremos de un escalón a otro hacia una perfección cada vez mayor". Lástima no haber comenzado antes: porque entonces habríamos llegado ya a la perfección. Nuestra confusión, cuando oímos semejantes afirmaciones, se vuelve todavía mayor y crece si entre medias oímos la voz de un hereje que llegó a ser quemado, Giulio Cesare Vanini: "Si Dios no quisiera que las peores y más indignas acciones tuviesen lugar en el mundo, sin duda eliminaría con un solo gesto todas las acciones ingnomiosas de los confines del mundo. Porque ¿quién de nosotros puede oponer resistencia a la voluntad divina? ¿Cómo se puede suponer que los delitos se cometen contra la voluntad de Dios si él da a los criminales, en el momento de cometer la culpa, la fuerza necesaria? Y si el hombre se pierde contra la voluntad de Dios, entonces Dios es más débil que el hombre, que se le opone y tiene fuerza para ello. Se deduce de

esto que Dios quiere el mundo tal como es, porque si quisiese un mundo mejor ese mundo existiría". (*Amphith. mundi*, p. 104). Y poco antes había dicho: "Si Dios quiere los pecados, entonces es él quien los comete; si no los quiere, también en ese caso son cometidos. Por consiguiente, es preciso decir de Dios que no es providente, o que es impotente, o cruel, ya que no sabe o no puede o bien olvida cumplir sus decretos" (*ibid.* p. 103). Aquí se pone de manifiesto por qué hasta hoy el dogma del libre albedrío ha sido defendido tan tenazmente. Desde Hobbes hasta mí mismo, todos los pensadores serios y honestos le habían reprochado ser un dogma absurdo, como se puede ver en mi escrito premiado *En torno a la libertad de la voluntad*. Ciertamente fue más fácil quemar a Vanini que conseguir refutarlo. Por eso, después de que le fue cortada la lengua, se prefirió condenarlo a muerte en la hoguera. Todavía hoy cualquiera es libre de refutarlo, y pueden hacerse tentativas en este sentido, aunque no con palabras vacías sino seriamente, con ideas.

La afirmación de Agustín, justa en sí misma, relativa al inmenso número de los pecadores y al número extremadamente pequeño de aquellos que merecen la eterna salvación, se encuentra también en el brahmanismo y en el budismo, pero en estas doctrinas, dada la metempsicosis, no resulta escandalosa. O sea, tanto la primera doctrina como la segunda reconocen respectivamente la redención final (*final emancipation*) y el nirvana —ambas cosas equivalentes a nuestra salvación eterna—, como accesibles sólo a muy pocos, pero que no son, sin em-

bargo, privilegiados, sino que han venido al mundo con méritos acumulados en vidas anteriores y ahora siguen por el mismo camino. Todos los demás, no obstante, no son echados al fuego eterno del infierno, sino transferidos a otros mundos conforme a sus acciones. Quien preguntase, pues, a los maestros de estas religiones dónde están y qué hacen todos los que no han sido admitidos a la salvación, recibirían de ellos la siguiente respuesta: "Mirad en torno a vosotros, están aquí: éste es su terreno de juego, este es el samsara, o sea, el mundo del deseo, del nacimiento, del dolor, de la vejez y de la muerte". Si, en cambio, entendemos sólo en sentido alegórico el dogma de Agustín relativo al número exiguo de los elegidos y al número tan grande de los condenados para toda la eternidad, y le buscamos una explicación en el sentido de nuestra filosofía, entonces este dogma concuerda con la verdad según la cual sólo pocos alcanzan la negación de la voluntad y con ello la liberación de este mundo (como entre los budistas el nirvana). Y lo que el dogma hipostatiza como condenación eterna no sería otra cosa que este mundo nuestro, del que somos víctimas todos los demás. Este mundo es también demasiado malo. Es el purgatorio, es el infierno, donde no faltan los diablos. Basta con observar lo que en ciertas ocasiones los hombres hacen sufrir a otros hombres, qué torturas refinadas un individuo inflige a otro empujándolo lentamente a la muerte, para preguntarse si los diablos podrían hacer algo peor. De igual modo, la permanencia en este mundo no tiene fin para todos aquellos que, sin convertirse, continúan afirmando la voluntad de vivir.

Pero si un habitante del Asia más evolucionada me preguntase qué es Europa, yo debería responderle: es la parte del mundo en la que triunfa la inaudita e increíble idea de que el nacimiento de un ser humano es su inicio en absoluto porque ha salido de la nada.

En su sustancia más profunda, y prescindiendo de las mitologías de las dos religiones, el samsara y el nirvana de Buda son idénticos a las dos ciudades de Agustín en las que se divide el mundo, la ciudad terrena y la celestial, como él las describe en los libros *De civitate Dei*, en particular en el libro 14, cap. 4 y último; libro 15, cap. 1 y 21; libro 18 y libro 21, cap. 1.

El diablo es, en el cristianismo, un personaje sumamente indispensable como contrapeso a la infinita bondad, sabiduría y poder de Dios, ya que, dadas estas cualidades divinas, no habría modo de explicar de dónde pueden provenir los infinitos e innumerables males que prevalecen en el mundo si no existiese el diablo para imputarle todos esos males. Por ello, desde que los racionalistas lo han eliminado, se ha hecho notar aún más la desventaja por el lado opuesto, como era previsible y como los ortodoxos preveyeron. Pues no se puede quitar de un edificio un pilar sin que se derrumbe todo el resto. Con esto encuentra confirmación lo que había sido constatado ya en otros lugares, que Yahvé es una transformación de Ormuzd, y Satanás de Ahri-man, que es inseparable de él. Ormuzd mismo, a su vez, es una transformación de Indra⁴⁴.

⁴⁴ Según el *Avesta*, libro sagrado de la antigua religión irania, Ormuzd y Ahri-man son nombres tardíos con los que se designan, respectivamente, a Ahura Mazda, el "señor sabio", y a Angra Mainyu,

bargo, privilegiados, sino que han venido al mundo con méritos acumulados en vidas anteriores y ahora siguen por el mismo camino. Todos los demás, no obstante, no son echados al fuego eterno del infierno, sino transferidos a otros mundos conforme a sus acciones. Quien preguntase, pues, a los maestros de estas religiones dónde están y qué hacen todos los que no han sido admitidos a la salvación, recibirían de ellos la siguiente respuesta: "Mirad en torno a vosotros, están aquí: éste es su terreno de juego, este es el samsara, o sea, el mundo del deseo, del nacimiento, del dolor, de la vejez y de la muerte". Si, en cambio, entendemos sólo en sentido alegórico el dogma de Agustín relativo al número exiguo de los elegidos y al número tan grande de los condenados para toda la eternidad, y le buscamos una explicación en el sentido de nuestra filosofía, entonces este dogma concuerda con la verdad según la cual sólo pocos alcanzan la negación de la voluntad y con ello la liberación de este mundo (como entre los budistas el nirvana). Y lo que el dogma hipostatiza como condenación eterna no sería otra cosa que este mundo nuestro, del que somos víctimas todos los demás. Este mundo es también demasiado malo. Es el purgatorio, es el infierno, donde no faltan los diablos. Basta con observar lo que en ciertas ocasiones los hombres hacen sufrir a otros hombres, qué torturas refinadas un individuo inflige a otro empujándolo lentamente a la muerte, para preguntarse si los diablos podrían hacer algo peor. De igual modo, la permanencia en este mundo no tiene fin para todos aquellos que, sin convertirse, continúan afirmando la voluntad de vivir.

Pero si un habitante del Asia más evolucionada me preguntase qué es Europa, yo debería responderle: es la parte del mundo en la que triunfa la inaudita e increíble idea de que el nacimiento de un ser humano es su inicio en absoluto porque ha salido de la nada.

En su sustancia más profunda, y prescindiendo de las mitologías de las dos religiones, el samsara y el nirvana de Buda son idénticos a las dos ciudades de Agustín en las que se divide el mundo, la ciudad terrena y la celestial, como él las describe en los libros *De civitate Dei*, en particular en el libro 14, cap. 4 y último; libro 15, cap. 1 y 21; libro 18 y libro 21, cap. 1.

El diablo es, en el cristianismo, un personaje sumamente indispensable como contrapeso a la infinita bondad, sabiduría y poder de Dios, ya que, dadas estas cualidades divinas, no habría modo de explicar de dónde pueden provenir los infinitos e innumerables males que prevalecen en el mundo si no existiese el diablo para imputarle todos esos males. Por ello, desde que los racionalistas lo han eliminado, se ha hecho notar aún más la desventaja por el lado opuesto, como era previsible y como los ortodoxos preveyeron. Pues no se puede quitar de un edificio un pilar sin que se derrumbe todo el resto. Con esto encuentra confirmación lo que había sido constatado ya en otros lugares, que Yahvé es una transformación de Ormuzd, y Satanás de Ahri-man, que es inseparable de él. Ormuzd mismo, a su vez, es una transformación de Indra⁴⁴.

⁴⁴ Según el *Avesta*, libro sagrado de la antigua religión irania, Ormuzd y Ahri-man son nombres tardíos con los que se designan, respectivamente, a Ahura Mazda, el "señor sabio", y a Angra Mainyu,

El cristianismo tiene la singular desventaja de no ser, como las demás religiones, una pura doctrina, sino ser esencial y principalmente una historia, una serie de acontecimientos, un complejo de hechos, de acciones y de sufrimientos de seres individuales; justo esta historia constituye el dogma, y la fe en este dogma da al individuo la felicidad eterna. Otras religiones, por ejemplo el budismo, tienen una parte histórica que trata de la vida de su fundador, pero esta no forma parte del dogma mismo, sino que simplemente lo acompaña. Por ejemplo, se puede comparar la *Lalita-vistara* con el evangelio en cuanto que contiene la vida de Sakyamuni, el Buda del actual período mundial. Sin embargo, esa vida representa algo totalmente distinto del dogma y, por tanto, del budismo mismo. Y ello, si no por otra razón, porque las vidas de los budas que han existido anteriormente son totalmente diversas entre sí, como lo serán las vidas de los budas futuros. Este dogma, que no está entrelazado con la vida del fundador ni está basado en su persona ni en sus obras individuales, es un dogma general, válido igualmente para todos los tiempos. Precisamente por ello, la *Lalita-vistara* no es el evangelio en el sentido cristiano de la palabra, ni contiene la buena nueva de un hecho redentor. Es, más bien, la historia de la vida de al-

el "espíritu malo". Zoroastro no es el fundador de ninguna religión propiamente dicha, sino el reformador del mazdeísmo. Para más información sobre la opinión de Schopenhauer véase *El mundo...*, parágrafo 16; *Suplementos* al libro primero de *El mundo...*, cap. 17; *Suplementos* al libro cuarto de *El mundo...*, cap. 48; y *Der Handschriften...*, vol. 3, p. 307.

guien que indica cómo cada uno puede salvarse por sí mismo. El carácter histórico del cristianismo es la razón por la que los chinos se ríen de los misioneros como narradores de fábulas.

Otro error fundamental del cristianismo que conviene recordar en esta ocasión y no eludir en absoluto —error que manifiesta sus nefastas consecuencias cada día—, es el hecho de que el cristianismo, contradiciendo a la naturaleza, ha arrancado al ser humano del mundo animal al que pertenece esencialmente, dando valor exclusivamente a lo humano y considerando a los animales simplemente como cosas. Por el contrario, el brahmanismo y el budismo, fieles a la verdad, reconocen decisivamente el evidente parentesco del hombre con la naturaleza entera, sobre todo con la naturaleza animal, y, mediante la metempsicosis o de otros modos, representan al ser humano vinculado estrechamente con el mundo de los animales. El importante papel que en todo momento representan los animales en el brahmanismo y en el budismo, comparado con su total inexistencia en el judaísmo, condena irrevocablemente a éste desde el punto de vista de la perfección, por muy arraigado que este absurdo pueda estar en Europa. Con el fin de mitigar este error fundamental del cristianismo, pero haciéndolo con ello, en realidad, aún más evidente, se ha recurrido a una estratagema ya denunciada por mí en mi *Ética*, p. 244 (2ª edición), y que me parece tan mezquina como arrogante: consiste en indicar, con nombres totalmente diversos, todas las funciones naturales que los animales tienen en común con nosotros y que testifican la identidad de

nuestra naturaleza con la de los animales, como por ejemplo: comer, beber, la gordura, el nacimiento, la muerte, el cadáver, etc. Este es, ciertamente, un truco vil. Este error fundamental es consecuencia de la creación a partir de la nada, según la cual el creador (cap. 1 y 9 del *Génesis*) cofia al hombre el conjunto de los animales para que los domine, o sea, para que *haga de ellos lo que quiera, como si fuesen cosas y sin ninguna recomendación de tratarlos bien, como hace hasta un vendedor de perros cuando se separa de sus animalitos; después de esto, en el segundo capítulo, el creador eleva al hombre al puesto de primer profesor de zoología, dándole el encargo de elegir los nombres que los animales deben llevar para siempre. Este es un nuevo símbolo de su completa dependencia del hombre, o sea, de su privación de todo derecho. ¡Santo Ganges! ¡Madre de nuestra especie! Semejantes historietas me hacen el efecto de la pez judía y del foetor judaicus (hedor judío)⁴⁵. Es lo propio de la opinión hebrea que considera al animal como un producto de fábrica para uso y consumo del hombre. Pero las consecuencias de esto se hacen sentir hasta hoy. Pues estas ideas han pasado al cristianismo y por ello es preciso de una vez dejar de elogiar su moral como la moral perfecta. En realidad adolece de*

⁴⁵ El claro hedor antisemita que desprende esta expresión de Schopenhauer se intensifica con el contenido de una nota manuscrita del autor de 1859 que dice: "El buen Dios, previendo en su sabiduría que su pueblo elegido sería dispersado por el mundo entero, dio a sus miembros un olor característico por el que se les podría reconocer en cualquier lugar: el foetor judaicus". *Der Handschriftliche...*, vol. 4, p. 33.

una gran y ejemplar imperfección, pues limita sus prescripciones al ser humano y deja todo el mundo de los animales privado de cualquier derecho. Por ello, ahora, para proteger a los animales contra la masa basta e insensible, y con frecuencia más que bestial, la policía debería tomar el lugar de la religión y, puesto que esto no sucede, ya se están formando por todas partes, en Europa y en América, sociedades para la protección de los animales. En cambio, en toda el Asia no circuncisa, semejantes sociedades serían la cosa más inútil del mundo, pues allí la religión protege suficientemente a los animales y se consagra incluso a su bienestar real, cuyos frutos tenemos ante nosotros en el gran hospital de los animales en Surat, donde también los cristianos, mahometanos y judíos tienen derecho a llevar a sus animales; aunque, como es justo, si la cura tiene éxito, los animales no son restituidos a sus propietarios. Del mismo modo, después de cada feliz acontecimiento personal, de cada resultado favorable, el brahmán o el budista no entonan un *Te Deum* sino que se van al mercado y adquieren pájaros para abrir sus jaulas a la puerta de la ciudad, como con frecuencia se tiene ocasión de observar en Astrakhan, donde se encuentran seguidores de todas las religiones. Y lo mismo puede verse en cientos de otras cosas semejantes. Es preciso, en cambio, subrayar las atrocidades inauditas que, en los países cristianos, la masa comete contra los animales, matándoles riendo y con frecuencia sin ningún objetivo, mutilándoles y torturándoles. Y eso hasta con animales que directamente procuran el pan al hombre, como los caballos que, incluso en la vejez, son

obligados a trabajar hasta el extremo de sus fuerzas, porque se intenta sacar hasta el último meollo de sus pobres huesos mientras las pobres bestias se doblan bajo el bastón del dueño. En realidad, se podría decir que los seres humanos son los diablos de la tierra y los animales las almas atormentadas. Estas son las consecuencias de aquella "escena de instalación" en el jardín del paraíso. De hecho, sólo la violencia o la religión pueden tener influencia sobre la plebe. Pero en lo que respecta a los animales, el cristianismo no es de ninguna ayuda. He oído decir, de buena fuente, que un predicador protestante, invitado por una sociedad para la protección de los animales a dar una plática contra los malos tratos a los animales, respondió que no podía hacerlo aunque quisiese porque la religión no le proporcionaba ningún apoyo a ese respecto. Era un hombre honesto y tenía razón. Un anuncio de la meritoria *Asociación para la protección de los animales*, de Múnich, con fecha 27 de noviembre de 1852, se esfuerza con la mejor intención por citar de la Biblia "las prescripciones que predicán la compasión por el mundo de los animales", y aduce los siguientes pasajes: *Proverbios*, de Salomón, 12, 10; *Eclesiástico*, 7, 24; *Salmos* 147, 9, 104, 14; *Libro de Job*, 39, 41; *Mateo* 10, 29. Pero todo esto no es más que otra mentira piadosa basada en el idea de que nadie irá a cotejar las citas en la Biblia misma. Sólo el primer pasaje, bastante conocido, dice algo que se refiere al problema de los animales, pero la idea está expresada de un modo más bien débil: los otros pasajes hablan, ciertamente, de los animales, pero no de la compasión que se

debe tener con ellos. ¿Y qué dice aquél pasaje?: "El justo tiene piedad de sus propias bestias". ¡Tiene piedad! ¡Qué expresión! Se tiene piedad de un pecador, de un malhechor, pero no de un inocente y fiel animal que con frecuencia procura el pan a su dueño y no recibe más que un mísero pasto. ¡Tener piedad! No piedad sino justicia es lo que se debe al animal. Y en el mayor número de los casos, esta justicia falta en Europa, esta parte del mundo impregnada del *foetor judaicus* (hedor judío) hasta el punto de que la simple y obvia verdad de que "el animal es en sustancia idéntico al ser humano" parece una paradoja escandalosa⁴⁶. La protección de los animales corresponde, pues, a las sociedades que se constituyen para ello y a la policía, pero ambas consiguen hacer bien poco contra la general maldad de la plebe, en un caso en el que se trata de seres que no pueden quejarse, donde de cien crueldades a duras penas se denuncia una y en donde los castigos son demasiado suaves. En Inglaterra ha sido instituido recientemente el castigo corporal, que me parece totalmente oportuno. Sin embargo, ¿qué se puede esperar de la plebe si hay científicos y hasta zoólogos que, en lugar de reconocer la identidad, íntimamente conocida por ellos, entre hombre y animal en lo que respecta a lo esencial,

⁴⁶ "Las sociedades para la protección de los animales, en sus amonestaciones continuas, usan el mal argumento de que la crueldad hacia los animales conduce a la crueldad para con los hombres, como si sólo el hombre fuese un objeto directo de deber moral y el animal, en cambio, sólo un objeto indirecto, siendo en sí mismo nada más que una cosa. Cfr. *Ética*, p. 164, a propósito de la teoría Kantiana al respecto". N. d. S.

son, en cambio, tan beatos y limitados como para polemizar y encarnizarse contra colegas honestos y razonables que incluyen al ser humano en su respectiva clase animal, o subrayan su gran semejanza con el chimpancé o con el orangután? Pero verdaderamente indignante es el hecho de que un escritor, y además cristiano y piadoso como Jung-Stilling⁴⁷, aduzca en sus *Escenas del mundo de los espíritus* la siguiente comparación (vol. 2, escena 1, p. 15): “De repente el esqueleto se contrae en una pequeña figura enana indescriptiblemente repugnante. Justo como sucede con una gran araña si se la coloca sobre el objetivo de una lente que sirve para iluminar un fuego, cuya sangre, semejante al pus, comienza a freirse y a cocerse”. Así que este hombre de Dios ha cometido una infamia semejante o la habrá visto cometer tranquilamente como observador, lo que para el caso viene a ser la misma cosa. O sea, ve tan poco de malo que nos lo cuenta en un tono desenuelto, de manera ingenua. Estos son los efectos del primer capítulo del *Génesis*, y, en suma, de la concepción judía de la naturaleza en su conjunto. Entre los hindúes y los budistas prevalece, en cambio, la *Mahavakya* (la gran palabra) *Tat-tvam asi* (éste eres tú) que debe ser pronunciada en cualquier momento respecto del animal para tener presente siempre la identidad de su esencia íntima con la nuestra, a mo-

⁴⁷ Johann Heinrich Jung-Stilling (1740-1817) fue un personaje muy considerado en su tiempo, así como sus novelas y obras de teosofía. Tuvo como amigos a Goethe, Herder y Mme. de Stäel. Schopenhauer habla de él en *Suplementos* al libro primero de *El mundo...*, cap. 6, y en *Der Handschriftliche...*, vol. 5, p. 301.

do de norma para nuestra acción. ¡Me río yo de vuestra ultraperfecta moral!

Cuando estudiaba en Gottinga, el profesor Blumenbach⁴⁸ habló muy seriamente, en un curso de filosofía, de los horrores de la vivisección y nos hizo notar qué cosa tan cruel y tan horrible era. Por ello decía que se debe recurrir a ella muy raramente, y sólo con ocasión de investigaciones muy importantes que vayan a tener una utilidad inmediata. En tal caso, sería preciso llevarlas a cabo con la máxima publicidad, en una gran aula y después de haber enviado invitaciones a todos los estudiosos de la medicina, con el fin de que el cruel sacrificio sobre el altar de la ciencia pueda ser de la mayor utilidad posible. En cambio, hoy cualquier medicastro se considera autorizado a efectuar en su cámara de suplicios los actos más crueles con los animales, con el fin de decidir sobre problemas cuya solución se puede encontrar desde hace mucho tiempo en libros en los que él es demasiado perezoso o demasiado ignorante como para meter la nariz. Nuestros médicos no tienen ya una cultura clásica como la que tenían en el pasado, cuando ésta les confería una cierta humanidad y ciertos modales elevados. Hoy se llega a la universidad menos maduro y únicamente se quiere aprender a hacer las curas con las que prosperar en el mundo.

Los biólogos franceses parecen haber sido los primeros en dar ejemplo en este campo, mientras los biólogos alemanes rivalizan con ellos a ver quién in-

⁴⁸ J. F. Blumenbach (1752-1840) fue profesor de medicina en Gottinga desde 1776. Schopenhauer siguió sus cursos a partir de 1809.

flinge las torturas más crueles a animales inocentes, con frecuencia en un número enorme, para resolver problemas puramente teóricos o con frecuencia bastante baladíes. Quisiera documentar lo que digo con un par de ejemplos que me han escandalizado especialmente, aunque no se trata de ejemplos aislados sino que podrían ser citados también cientos de otros semejantes. El profesor Ludwig Fick, de Marburgo, cuenta en su libro *Sobre las causas de las deformaciones óseas* (1857) cómo extirpó a jóvenes animales los glóbulos oculares con el fin de obtener una confirmación para su hipótesis de que, en semejantes casos, los huesos crecen en el vacío creado después de la extirpación (Cfr. *Zentral-Blatt*, 24 octubre 1857).

Una mención particular merecen las ignominias que el Barón Ernst von Bibra ha cometido en Núremberg, y que cuenta públicamente *tanquam re bene gesta* (como cosas bien hechas) con una desventura inexplicable en *Vergleichende Untersuchungen über das Gehirn des Menschen und der Thieren* (Investigaciones comparadas sobre el cerebro del hombre y el de los animales), (Mannheim 1854, p. 131): ¡él ha hecho morir sistemáticamente de hambre a dos conejos con el fin de efectuar la investigación, del todo inútil y ociosa, de si a casua de la muerte por hambre las partículas químicas del cerebro sufren una modificación en sus proporciones! Para utilidad de la ciencia, ¿no es eso? ¿Es posible que a estos señores del birrete y la toga no se les pase por la cabeza que son en primer lugar seres humanos y luego estudiosos de la química? ¿Cómo se puede dormir tranquilamente cuando se tienen pri-

sioneros en una jaula a criaturas inocentes, amamantadas por su madre, para hacerles padecer una muerte lenta y cruel por hambre? ¿Es posible que estos científicos no se despierten, espantados, de su sueño? ¿Y esto sucede en Baviera donde, bajo los auspicios del príncipe Adalberto, el digno y benemérito consejero áulico Perner sirve a toda Alemania de ejemplo para la protección de los animales contra los malos tratos y la crueldad? ¿No hay en Núremberg una filial de la sociedad protectora de Múnich? ¿Es posible que la cruel acción de Bibra, si no se pudo impedir, vaya a quedar impune? Un tipo como ese Bibra, que tanto tiene que aprender todavía de los libros, debería pensar en obtener las últimas respuestas por el camino de la crueldad, torturando animales para enriquecer su propio saber y arrebatando secretos a la naturaleza que tal vez hace tiempo ya que son conocidos. Para hacer esto hay muchas otras maneras inocuas, sin que sea necesario torturar hasta la muerte a pobres animales indefensos⁴⁹. ¿Qué crimen ha cometido el pobre conejo inocente que es encerrado en una jaula y condenado a la horrenda pena de una lenta muerte por hambre?

⁴⁹ "Por ejemplo, él detalla investigaciones relativas a la relación entre el peso del cerebro y el peso del resto del cuerpo, mientras Soemmering lo ha descubierto con luminosa penetración: es sabido a todos, y de modo irrefutable, que el peso del cerebro es evaluado no en relación al del cuerpo entero, sino en relación al peso del sistema nervioso en su conjunto (Cfr. Blumenbach, *Inst. physiol.*, 4ª ed., 1821, p. 173. Apréndanse primero las cosas para luego hablar de ellas. Y esto sea dicho respecto de todos los charlatanes que escriben libros para no demostrar nada más que su ignorancia). Es evidente que esta noción forma parte de los cono-

Nadie está autorizado a efectuar vivisecciones si no ha aprendido primero de los libros todo lo que se sabe ya al respecto.

Ha llegado la hora de poner fin en Europa a la concepción judía de la naturaleza, al menos en lo que respecta a los animales, y de reconocer y respetar la eterna esencia que, como en cada uno de nosotros, vive también en ellos. ¡Sabedlo! ¡Recordadlo! Es algo serio e irrefutable, incluso si cubrís Europa entera con vuestras sinagogas. Hay que estar ciegos y privados de todos los sentidos o del todo cloroformizados por el *foetor judaicus* (hedor judío), para no reconocer que el animal, en todo lo esencial, es la misma cosa por completo que somos nosotros, y que la diferencia está sólo en aspectos accidentales, en el intelecto, pero no en la sustancia que es la voluntad. El mundo no es la obra de un fabricante, ni los animales son un producto de fábrica para nuestro uso y consumo. Semejantes opiniones deberían quedar recluidas en las sinagogas y en las aulas de filosofía, que en sustancia no son cosas demasiado diversas entre sí. El conocimiento antes indicado nos pone en las manos la norma para el justo tratamiento de los animales. Aconsejo a los zelotes y a los sacerdotes no polemizar sobre esto demasiado: pues esta vez no sólo la verdad, sino también la moral está de mi parte⁵⁰.

cimientos preliminares que se deben tener antes de emprender investigaciones mediante experimentos relativos al cerebro de los hombres y de los animales. Pero, ciertamente, es más fácil torturar lentamente hasta la muerte a los pobres animales que aprender algo". N.d.S.

⁵⁰ Aquellos mandan misioneros a los brahmanes y a los budistas para enseñarles "la verdadera fe", pero cuando llegan a saber cómo

El beneficio mayor que ha traído el ferrocarril es que ahorra una existencia desgraciada a millones de caballos de tiro.

Es, sin embargo, lamentablemente cierto que el hombre, impulsado hacia el norte y convertido por ello en blanco, tiene necesidad, para su alimentación, de la carne de los animales, aunque en Inglaterra hay vegetarianos. Pero, en este caso, es preciso hacer lo menos dolorosa posible la muerte de los animales, usando el cloroformo, o con un golpe rápido en una parte letal, y no ya por piedad, como dice el Antiguo Testamento, sino por un sentido de maldita culpabilidad hacia la esencia eterna que, como en nosotros, vive también en los animales. Sería preciso, pues, cloroformizar a todos los animales destinados al matadero. Este sería un procedimiento noble que haría honor a los hombres, pues aquí se encontrarían de acuerdo en su obrar la superior ciencia de Occidente y la moral superior de Oriente, pues el brahmanismo y el budismo no limitan sus prescripciones al "prójimo", sino que toman bajo su protección a "todos los seres vivos".

A despecho de toda mitología judaica y de toda intimidación de los sacerdotes, es preciso que también en Europa finalmente se imponga una verdad inmediatamente cierta y evidente por sí misma para cualquier persona de sano intelecto no obnubilado por el *foetor judaicus* (hedor judaico), una verdad que no puede ser por más tiempo marginada: que los

mo son tratados los animales en Europa, brahmanes y budistas experimentan el rechazo más profundo por los europeos y sus doctrinas religiosas" N. d. S.

animales, en todos los aspectos principales y esenciales, son exactamente lo mismo que nosotros, y que la diferencia consiste sólo en el grado de inteligencia, o sea, de actividad cerebral, que, sin embargo, permite grandes diferencias entre los diversos géneros de animales; y esto para que los animales sean tratados más humanamente. Sólo cuando en el pueblo haya penetrado esa convicción, tan simple que no admite duda alguna, los animales dejarán de ser seres privados de todo derecho y, en consecuencia, dejarán de estar expuestos a la arbitraria maldad y a la crueldad de cualquier bellaco brutal. Y no le estará permitido ya a cualquier medicastro validar cualquier capricho de su ignorancia recurriendo a las más horribles torturas de un número infinito de animales, como sucede hoy. Es cierto que hay que tomar en consideración que hoy los animales son cloroformizados, y esto les ahorra el sufrimiento durante la operación, después de la cual pueden ser liberados gracias a una muerte rápida. Pero en las operaciones, tan frecuentes hoy, destinadas a la investigación del sistema nervioso y a su sensibilidad, sigue existiendo la necesidad de excluir el cloroformo, porque elimina justo lo que se pretende estudiar. Y para este tipo de vivisección se recurre, las más de las veces, al animal moralmente más noble, al perro, que tiene un sistema nervioso más desarrollado y que, por lo tanto, es el más sensible al dolor³¹. También en Europa

³¹ "El perro es el único verdadero y fidelísimo amigo del hombre, y la más preciosa conquista que el hombre haya hecho jamás, como dice Fr. Cuvier. Además es un ser extremadamente inteligente y de sentimientos delicados. Y he aquí que un ser semejante es

es preciso poner fin a esas formas sin escrúpulos de tratar a los animales. La opinión judía sobre el mundo animal debe ser cancelada de Europa por su inmoralidad. Pues ¿qué es más evidente que el hecho de que, en las cosas principales y esenciales, el animal es lo mismo que somos nosotros? Para desconocer esto es preciso estar ciegos, o no querer ver, porque se prefiere el dinero a la verdad.

178

Sobre el teísmo

Así como el politeísmo es la personificación de partes y fuerzas singulares de la naturaleza, el monoteísmo es la personificación de la naturaleza entera de una sola vez.

Pero si haciendo un esfuerzo me imagino estar delante de un ser individual al que dijese: "¡Mi crea-

encadenado, como un criminal, para desde la mañana a la noche no parar de sufrir por la siempre renovada y nunca adquirida ansia de libertad y de movimiento. Su vida no es más que un lento martirio, y a causa de semejante crueldad, acaba por perder su carácter de perro y se transforma en bestia salvaje, infiel e incapaz de afectos. Se convierte así en un ser que tiembla ante ese diablo que es el hombre. Preferiría ser atracado que tener ante mis ojos un sufrimiento semejante, si tuviese que ser la causa de él (Véase más arriba lo que se cuenta a propósito del Lord y de su perro encadenado, parágrafo 153). También todos los pájaros encerrados en una jaula son una malvada y estúpida crueldad. Estos malos tratos a los animales deberían estar prohibidos por ley, y la policía debería también en esto desarrollar la parte asignada al sentimiento de humanidad". N.d.S.

dor! Yo una vez fui nada. Tú, en cambio, me has sacado de la nada de modo que ahora soy algo, o sea yo. Te doy gracias por este beneficio”, debería añadir a continuación: “Si no he sido bueno en nada ha sido por culpa mía”, entonces debo confesar que, tal vez como consecuencia de mis estudios filosóficos e hindúes, mi cabeza se ha vuelto incapaz de soportar un pensamiento semejante. Este pensamiento viene a coincidir con lo que Kant nos expone en su *Crítica de la razón pura* (en el párrafo relativo a la imposibilidad de una prueba cosmológica): “No puede uno defenderse de este pensamiento, pero tampoco se lo puede soportar: que un ser, que nosotros imaginamos también como el ser más elevado entre todos los seres posibles, parece decirse a sí mismo: Yo soy desde la eternidad y para toda la eternidad, fuera de mí no hay nada sino lo que existe por mi voluntad. ¿Pero de dónde, pues, provengo yo?”. Dicho sea entre paréntesis: ni esta pregunta ni el párrafo entero citado han distraído a los profesores de filosofía, de Kant en adelante, de seguir haciendo del absoluto —o sea, dicho de modo llano, de lo que no tiene causa alguna—, el tema principal y único de todo su filosofar. Este es propiamente el pensamiento que les conviene. Son gente incurable, y no aconsejaré nunca lo bastante no desperdiciar el tiempo con sus escritos y discursos.

Si se hace un ídolo de madera, de piedra, de metal o si se lo configura con conceptos abstractos, es lo mismo: siempre es idolatría, cuando se tiene delante de uno a un ser personal al que se hacen sacrificios, al que se invoca y al que se dan gracias. En suma, no hay

una gran diferencia entre sacrificar las propias ovejas o las propias tendencias. Todo rito o plegaria testimonio de modo irrefutable la idolatría. Por ello, todas las sectas místicas de todas las religiones concuerdan entre sí en eliminar todo rito para los iniciados.

179

Antiguo y Nuevo Testamento

El judaísmo tiene como características fundamentales el realismo y el optimismo, en cuanto entre ellas hay un estrecho parentesco y son los presupuestos del teísmo verdadero y propio, pues éste proclama el mundo material como un mundo totalmente real y la vida como un agradable don que nos ha sido hecho. Por el contrario, el brahmanismo y el budismo tienen como características fundamentales el idealismo y el pesimismo, pues reconocen al mundo sólo una existencia que se asemeja al sueño y consideran la vida como una consecuencia de nuestra culpa. En la doctrina del *Zend-Avesta*, de la que, como es sabido, ha surgido el judaísmo, el elemento pesimista sigue todavía representado por Ahriman. En el judaísmo, sin embargo, Ahriman desempeña una función menos importante en la figura de Satanás, que, como Ahriman, es el creador de las serpientes, de los escorpiones y de los insectos inmundos⁵². El judaísmo lo adopta para corregir su

⁵² Schopenhauer utiliza aquí el término *Ungeziefer*. Baal-Zeboud (de donde proviene el nombre de Belcebú) significa “el señor de las moscas”. Véase a este respecto *Reyes II*, 1, 2, 3, 6 y *Job*, I y II.

propio error fundamental optimista, o sea, lo adopta para el pecado original, que introduce en esa religión el elemento pesimista necesario al honor de la más obvia verdad, y representa su idea fundamental más justa, si bien coloca en el curso de la existencia lo que debería ser representado como la razón de la existencia misma y anterior a ella.

Una confirmación impactante de que Yahvé es Ormuzd nos la proporciona *Esdras*, libro primero en la versión de los Setenta, o sea, "el sacerdote" (cap. 6, 24), que Lutero había omitido: "Ciro, el rey, hizo construir en Jerusalén la casa del Señor, donde se le ofrecen sacrificios mediante el fuego permanente". También el segundo libro de los *Macaabeos* (caps. 1 y 2, y cap. 13, 8) demuestra que la religión de los judíos había sido la de los persas, pues se refiere que los judíos, llevados como prisioneros a Babilonia y siguiendo la indicación de Neemías, habrían ocultado el fuego sagrado en una cisterna desecada donde se habría apagado bajo el agua pero después, por un milagro, se habría encendido de nuevo y esto habría edificado sumamente al rey de los persas. La aversión por el culto de las imágenes y, por ello, la falta de representaciones figurativas de los dioses era común tanto a los judíos como a los persas. También Spiegel⁵³, hablando de la religión del Zend, explica su estrecho parentesco con el judaísmo, y afirma que la primera habría derivado de la segunda. Así como Yahvé es una transformación

⁵³ F. Spiegel (1820-1905) fue un gran estudioso del budismo, cuyos trabajos cita Schopenhauer también en *Der Handschriftliche Nachlass*, ed. cit., val. 5, p. 348.

de Ormuzd, así Ahriman se transforma en Satanás, que quiere decir adversario de Ormuzd. Lutero dice "adversario" (*Widersacher*) donde los Setenta dicen Satanás (por ejemplo, *Reyes*, I, 11, 23). Parecería como si el culto de Yahvé hubiera surgido bajo Josías con la ayuda de Hilkias, o sea, que hubiera sido adoptado por los persas y hubiera sido perfeccionado por Esdras después del retorno del exilio de Babilonia. Pues hasta Josías y Hilkias, la religión natural, el sabeísmo⁵⁴, el culto de Baal, de Astarté y otros han dominado claramente en Judea incluso bajo Salomón (cfr. los libros de los Reyes en lo referente a Josías y Hilkias)⁵⁵.

Sea dicho aquí de paso, como confirmación del origen del judaísmo a partir de la religión del Zend, que, según el Antiguo Testamento y otras autoridades judaicas, los querubines son seres con cabeza de

⁵⁴ "Es sabido que el patriarca Abraham se educó en la religión de los sabeos, cuya creencia es que no hay otra divinidad que las estrellas. Las obras de los citados existen ahora en traducciones arábigas y también en sus antiguas crónicas. Dicen claramente que el Sol gobierna al mundo, tanto al de arriba como al de abajo". Maimonides, *Guía de descarriados*, trad. F. Valera, Madrid, Barath, 1988, p. 247.

⁵⁵ "¿Puede suceder que la benevolencia, de otro modo inexplicable, que Ciro y Darío demuestran con los judíos, haciendo incluso restaurar su templo, pueda basarse en el hecho de que los judíos, que hasta aquel tiempo habían adorado a Baal, Astarté, Moloch, etc., hubiesen aceptado, en Babilonia, tras la victoria de los persas, la fe de Zoroastro y hubiesen servido a Ormuzd, bajo el nombre de Yahvé? Con esto concuerda incluso el hecho de que Ciro reza al dios de Israel (*Esdras*, I, 2, versión de los Setenta). Todos los precedentes del Antiguo Testamento han sido compuestos más tarde, por tanto después de la cautividad en Babilonia, o bien la doctrina de Yahvé ha sido introducida a continuación. Por lo demás,

toro sobre los que Yahvé cabalga (Salmo 99, 1; en la versión de los setenta, *Reyes*, II, capítulos 6, 2 y 22, 11; *Reyes*, IV, 19, 15. Semejantes seres, mitad toros y mitad hombres, y también mitad leones, se parecen mucho a la descripción de Ezequiel (caps. 1 y 10), se encuentran también en las esculturas de Persépolis, y sobre todo entre las estatuas asirias descubiertas en Mossul y en Nimrud, y hasta en Viena hay una piedra tallada que representa a Ormuzd a caballo en un tal buey-querubín. Otros detalles al respecto se encuentran en el *Wiener Jahrbücher der Litteratur*, septiembre 1833, recensión de los Viajes por Persia. Una exposición particularizada relativa a este origen la proporciona J.G. Rohde en su libro *Die heilige Sage des Zendvols (La leyenda sagrada del pueblo Zend)*⁵⁶. Todo ello arroja luz sobre el árbol genealógico de Yahvé.

Por el contrario, el Nuevo Testamento debe ser necesariamente, de un modo u otro, de origen hindú: lo atestigua su ética —que es hindú de principio a fin, y que transforma la moral en ascetismo—, su

de *Esdras*, I, 8 y 9 se llega a conocer el judaísmo en su lado más ignominioso: aquí el pueblo actúa según el ejemplo criminal de su cabecilla Abraham. Del mismo modo que aquel expulsó a Agar con su hijo Ismael, así lo hicieron los judíos con sus hijos y con las mujeres con las que se habían casado durante su cautividad en Babilonia, con el pretexto de que no eran de raza judía. No se puede imaginar una cosa más execrable. Pero, ¿no será, tal vez, un hecho inventado esa primera crapulada de Abraham con el fin de embellecer la crapulada aún más grandiosa del pueblo entero?». N.d.S.

⁵⁶ El título completo de esta obra es *La leyenda sagrada y el sistema religioso general de los antiguos medos y persas o del pueblo Zend*, y fue publicada en 1820.

pesimismo y su avatar. Pero precisamente a causa de esta moral se encuentra en una decidida e íntima contradicción con el Antiguo Testamento, de modo que habría sido la historia del pecado original lo único que habría podido establecer un lazo entre ellos. Pues cuando esta doctrina hindú pone el pie en el suelo de la tierra prometida, surge la necesidad de unificar la conciencia de la perdición y de los sufrimientos del mundo, de la necesidad de una redención y de la salvación mediante un avatar, con el monoteísmo judío y con su “todo muy bello”. Y esto se ha logrado lo mejor que se ha podido, o sea, en la medida en que ha sido posible ligar dos doctrinas totalmente heterogéneas e incluso opuestas.

Del mismo modo que un tallo de hiedra, teniendo necesidad de un apoyo, se enrosca a un tronco toscamente moldeado y se ajusta por todas partes a su deformidad y la reproduce pero revistiéndola con su vida y su gracia hasta el punto de que en vez del palo vemos algo muy agradable, así la doctrina de Cristo, brotada de la sabiduría hindú, ha revestido el viejo tronco —que le era totalmente heterogéneo— del basto judaísmo, y lo que debía permanecer conservado en su forma originaria ha sido transformado por ella en algo completamente diverso, o sea, en algo vivo y verdadero. Parece la misma cosa, pero es, en realidad, algo totalmente diferente.

El creador a partir de la nada, separado del mundo, es identificado con el Salvador, y por mediación de él con toda la humanidad, de la que es su representante, ya que en él ella es redimida, del mismo modo que en Adán había caído y desde entonces

permanecía aprisionada por las cadenas del pecado, de la perdición, del dolor y de la muerte. Pues, como en el budismo, también aquí el mundo se presenta como perdición, dolor, muerte, y no ya a la luz del optimismo hebraico, que lo había encontrado "todo muy bello" en él; mientras ahora el diablo es llamado "el príncipe de este mundo" (*Juan 12, 32*), literalmente "el gobernador del mundo". El mundo no es ya fin, sino medio. El reino de las alegrías eternas está más allá de él y de la muerte. La renuncia en este mundo y el poner toda esperanza en un mundo mejor es el espíritu del cristianismo. La resignación, o sea, la liberación del mundo y de sus caminos nos abre la senda que conduce a aquel mundo mejor. En la moral, la ley del Talión⁵⁷ deja paso al mandamiento del amor a los enemigos⁵⁸, en lugar de la promesa de una descendencia innumerable está la promesa de la vida eterna, y en lugar del castigo por las malas acciones hasta la quinta generación, encontramos el Espíritu Santo que extiende sus alas por todas partes⁵⁹.

Así pues, vemos cómo mediante las doctrinas del Nuevo Testamento se rectifican y se explican de otro modo las del Antiguo Testamento, y de ello resulta una concordancia con las antiguas religiones de la India en cuestiones íntimas y esenciales. Todo lo que hay de verdadero en el cristianismo se encuentra también en el brahmanismo y en el budismo. Sin embargo, en vano se buscará en estas dos religio-

⁵⁷ Cfr. *Éxodo XXI, 24*

⁵⁸ *Mateo V, 44*

⁵⁹ Cfr. *Génesis XXII, 17*; *Éxodo XX, 5*; *Marcos IV, 32*.

nes la concepción judía de una nada animada, de un producto mezquino y temporal que no puede agradecer nunca lo bastante humildemente su existencia efímera, llena de tribulaciones y de angustias y por la que ha de gloficar a Yahvé. Pues, como un aroma de flores traído por el viento de lejanas regiones tropicales, a través de montes y torrentes, así está en el Nuevo Testamento la huella que podemos encontrar del espíritu de la sabiduría hindú. Por el contrario, nada del Antiguo Testamento concuerda con esta sabiduría, excepto el pecado original, que debía ser añadido como un correctivo del teísmo optimista y al que se acogió también el Nuevo Testamento como el único punto de apoyo que se le presentaba.

Ahora bien, así como para conocer a fondo una especie es necesario conocer el género, y este último a su vez es reconocible sólo en sus especies, así también para comprender el cristianismo es indispensable conocer las otras dos religiones que niegan el mundo, o sea, el brahmanismo y el budismo, y conocerlas sólidamente y del modo más preciso posible. Pues así como el sánscrito nos ha permitido comprender más a fondo las lenguas griega y latina, así el brahmanismo y el budismo nos hacen comprensible el cristianismo.

Yo alimento incluso la esperanza de que un día veremos a expertos estudiosos de la Biblia y de las religiones hindúes probar el parentesco de esas religiones con el cristianismo, sobre la base de algunos de sus aspectos particulares. Sólo a modo de tentativa quiero llamar la atención sobre los siguientes detalles. En la epístola de *Santiago* (3, 6), la expre-

sión “la rueda del nacimiento” ha sido siempre una cruz para los intérpretes. Pues bien, en el budismo la rueda de las transmigraciones de las almas es un concepto usado con mucha frecuencia. En la traducción de Abel Remusat del *Foe-Kue-Ki*, se dice en la página 28: “La rueda es el emblema de la transmigración de las almas, que es como un círculo sin comienzo ni fin”⁶⁰. Y en la página 179: “La rueda es un emblema familiar a los budistas, y expresa el paso sucesivo del alma en el círculo de los diversos modos de existencia”. En la página 282, Buda mismo dice: “Quien no conoce mediante la razón caerá por el giro de la rueda en la vida y la muerte”. En la *Introduction à l'histoire du Bouddhisme*, de Burnouf encontramos (vol. I, p. 434) este pasaje significativo: “Reconoce lo que es la rueda de la transmigración, que lleva cinco marcas, que es a la vez móvil e inmóvil, y habiendo triunfado en todos los caminos por los que se entra en el mundo destruyéndolos”. En Spence Hardy, *Eastern Monachism*, Londres 1850, se puede leer: “Como en la revolución de una rueda, hay una regular sucesión de nacimiento y muerte, la causa moral de lo que es la clave para que existan objetos, cuya causa instrumental es *karma* (acción)” (Ibid. pp. 193 y 223-24). También en el *Prabodha Chandradaya* (acto 4, escena 3), leemos: “Ignorancia es la fuente de la pasión que hace girar la rueda de

⁶⁰ Chi Fa Hian, *Foe Koue Ki ou Relation des Royaumes bouddhiques, voyage dans la Tartarie, dans l'Afghanistan et dans l'Inde, exécuté à la fin du IV siècle*, trad. del chino y comentarios de Abel Rémusat, París, 1836. Cfr. también Rémusat, A., *Mélanges posthumes d'histoire et de littérature orientales*, París 1843.

la existencia mortal” (Cfr. p. 49). Del continuo surgir y desaparecer de mundos sucesivos se dice en la exposición del budismo de Buchanan en sus *Asiatic Researches* (vol. 6, p. 181), sobre la base de textos birmanos: “Las sucesivas destrucciones y reproducciones del mundo parecen una gran rueda, en la que no existe ni principio ni fin”. Este mismo párrafo, sólo que más largo, se encuentra en Sangermano, *Description of the Burmese Empire*, p. 7. Según el Glosario de Graul, la palabra *Hansa* es un sinónimo de *Saniasí*. ¿No podría derivarse de él el nombre de Juan (en el que hemos convertido *Hansa*), con su vida de *Saniasí* en el desierto?

Una semejanza totalmente externa y fortuita del budismo con el cristianismo radica en el hecho de que no es la religión dominante en su país de origen, y por eso ambos deben decir: *Vates in propria patria honore caret* (Nadie es profeta en su tierra).

Si con el fin de explicar esta concordancia con las doctrinas hindúes nos quisiésemos dar a toda clase de conjeturas, se podría admitir que, en la base del relato evangélico de la huida a Egipto, hay algo de histórico y que Jesús, educado por los sacerdotes egipcios, y cuya religión era de origen hindú, habría asumido de su ética hindú el concepto de avatar, y a continuación habría tratado de adaptarlo en su país a los dogmas judíos así como de insertarlo en su viejo tronco. La conciencia de su propia superioridad moral e intelectual le habría impulsado por fin a considerarse a sí mismo como un avatar y, por tanto, a hacerse llamar “hijo del hombre”, para indicar que era más que un simple hombre. Hasta

se podría creer que, dada la fuerza y la pureza de su voluntad y gracias a la omnipotencia que es propia de la voluntad como cosa en sí y que conocemos mediante el magnetismo animal y los efectos mágicos ligados a él, Jesús habría sido capaz también de efectuar los consabidos milagros, o sea, de actuar, mediante el influjo metafísico de la voluntad, y que en este campo la enseñanza de los sacerdotes egipcios le habría sido útil. La leyenda después habría agrandado y multiplicado estos milagros. Pues un milagro propio y verdadero sería, en cualquier caso, un desmentido que la naturaleza se da a sí misma⁶¹. Por lo demás, sólo bajo estas condiciones conseguimos explicarlo hasta cierto punto, como Pablo —cuyas cartas principales deben ciertamente ser auténticas—, puede presentar completamente en serio como Dios encarnado, como ser idéntico al creador del mundo, a un individuo muerto tan sólo poco años antes y muchos contemporáneos del cual estaban aún vivos entonces, mientras semejantes apoteosis, entendidas completamente en serio, requieren por lo general muchos siglos para poder madurar gra-

⁶¹ "Para la gran masa los únicos argumentos comprensibles son los milagros, por ello todos los fundadores de religiones los hacen. Los documentos de una religión contienen milagros para acreditar su contenido: pero llega la época en la que los milagros tienen el efecto opuesto. Los evangelios querían sostener su propia credibilidad aumentando los milagros, pero justo así la han puesto en cuestión. Los milagros en la Biblia deberían demostrar la verdad: obtienen, en cambio, el efecto contrario. Los teólogos tratan de interpretar ya de modo alegórico, ya de modo naturalista los milagros de la Biblia para librarse de ellos: sienten que *miraculum sigillum mendacii*". N.d.S.

dualmente. Por otra parte, también se podría extraer de aquí un argumento contra la autenticidad en general de las cartas de Pablo.

En suma, que nuestros evangelios están basados en algún original o al menos en un fragmento perteneciente a la época y al ambiente de Jesús en persona, lo concluiría precisamente en base a la chocante profecía del fin del mundo y del retorno glorioso del Señor sobre las nubes, que habría debido tener lugar entonces, o sea durante la vida de algunos individuos presentes a la promesa. Que precisamente estas promesas se hubiesen quedado sin cumplir, era un hecho extremadamente embarazoso, que no sólo fue desconcertante en tiempos posteriores, sino que procuró ya a Pablo y a Pedro ciertas dificultades que son discutidas de modo exhaustivo en el libro, bastante merecedor de ser leído de Reimarus, *Del fin de Jesús y de sus discípulos*, parágrafos 42-44. Si los evangelios hubiesen sido compuestos aproximadamente cien años más tarde, sin que existiese documentación contemporánea, se habrían guardado muy bien de incluir semejantes profecías, cuyo desconcertante incumplimiento era ya entonces evidente. Y se habrían guardado también de incluir en los evangelios todos esos pasajes desde los que Reimarus, con gran agudeza, reconstruye lo que él llama el primer sistema de los discípulos, según el cual Jesús habría sido para ellos sólo un liberador terreno de los judíos; si los redactores de los evangelios no hubiesen trabajado sobre la base de documentos contemporáneos, que contenían los pasajes antedichos. Pero incluso una tradición puramente oral entre los creyentes habría

dejado escapar cosas que llegaban a ser desconcertantes para la fe. Dicho sea de paso, Reimarus ha omitido de modo inexplicable un párrafo que más que los demás es favorable a su hipótesis, en el evangelio de *Juan*, 11, 48 (cfr. 1, 50 y 6, 15), así como en *Mateo* 27, 28-30, *Lucas* 23, 1-4 y *Juan* 19, 19-23. Si se quisiese seriamente defender esta hipótesis y llevarla hasta sus últimas consecuencias, se debería reconocer como cierto que el contenido religioso y moral del cristianismo fue elaborado por judíos alejandrinos que conocían las doctrinas religiosas hindúes y budistas, y por eso se centran en un héroe político con su trágica muerte, de modo que el mesías, originariamente un liberador terrenal, fue transformado en mesías celestial. Ciertamente, esta hipótesis tiene muchas cosas en su contra. Sin embargo, el principio mítico, formulado por Strauss, para explicar la historia evangélica, es ciertamente el correcto por lo menos para algunos aspectos de ella, y sería difícil determinar hasta dónde se extiende. No obstante, se debe clarificar él mismo, sobre la base de ejemplos menos lejanos y menos dudosos. Así, por ejemplo, en toda la Edad Media, tanto en Francia como en Inglaterra, el rey Arturo es un personaje bien definido, autor de muchas proezas, extraordinario y que se presenta con características siempre iguales y rodeado siempre del mismo séquito: con su Tabla Redonda, con sus caballeros, sus inauditas empresas heroicas, con su extraño mayordomo, su consorte infiel, Lancelot del Lago, etc. Él ha sido el argumento permanente de los poetas y de los novelistas durante muchos siglos. Y todos

ellos nos presentan los mismos personajes, con los mismos caracteres; y concuerdan también en lo que respecta a las aventuras narradas, si bien se diferencian formalmente en las descripciones de los respectivos usos y costumbres, o sea, en función de sus respectivas épocas. Hace algunos años, el ministerio francés mandó a Inglaterra al señor de la Villemarqué con el encargo de estudiar el origen de los mitos relativos al rey Arturo. El resultado, por lo que respecta a los hechos que están en la base de tales mitos, ha sido el siguiente: al principio del siglo VI, vivió en el país de Gales un pequeño caballero de nombre Arturo, que había luchado sin tregua contra los sajones que trataban de penetrar en sus tierras, pero cuyas insignificantes empresas habían acabado por olvidarse. Este personaje, sólo el cielo sabe por qué razón, ha sido transformado en un héroe célebre, cuya brillante figura ha sido celebrada durante muchos siglos después en innumerables cantos, novelas, poemas y romances. Véase *Contes populaires des anciens Bretons, avec un essai sur l'origine des épopées sur la table ronde*, de Th. de la Villemarqué (2 vols., 1842), así como *The life of king Arthur, from ancient historians and authentic documents*, de Ritson (1825), donde el rey Arturo aparece como una lejana y poco clara figura nebulosa, pero no sin un núcleo real. Casi lo mismo se puede decir de Rolando, que es el héroe de todo el Medioevo y es celebrado en innumerables cantos, poemas épicos y novelas, y hasta con estatuas, hasta que por último proporciona al Ariosto su material y en él resucita transfigurado. Sin embargo, Rolando no es mencio-

nado por la historia nada más que una sola vez y en tres palabras, cuando Eginardo lo nombra entre los notables que han quedado vivos en Roncesvalles llamándolo *Hroudlandus, britannici limitis praefectus*, y esto es todo lo que sabemos de él (como todo lo que, en realidad, sabemos de Jesucristo es un párrafo de Tácito, *Anales* 15, 44). Otro ejemplo lo proporciona el famosísimo Cid de los españoles, que ha sido celebrado en las leyendas y en las crónicas, pero ante todo en las canciones populares del célebre y bellissimo Romancero, así como en la mejor tragedia de Corneille. Toda esta literatura concuerda también en los acontecimientos principales, ante todo por lo que respecta a Jimena; en cambio, los escasos datos históricos sobre él hablan sólo de un caballero ciertamente valiente, y de un general excelente pero de carácter muy cruel, infiel e incluso venal, ya que servía tanto a un partido como a otro, y con más frecuencia a los sarracenos que a los cristianos. En suma, era prácticamente un mercenario, casado sin embargo con Doña Jimena, como se puede comprobar más precisamente en las *Recherches sur l'histoire de l'Espagne*, de Dozy (1849, vo. I). Este autor, a lo que parece, ha sido el primero en llegar a las fuentes verdaderas. ¿Y cuál puede haber sido el fundamento histórico de la *Iliada*? Para poder examinar las cosas de cerca, piensese en la historia de la manzana de Newton, cuya falta de fundamento he revelado ya en otro lugar⁶². Sin embargo, ella ha sido repetida en miles de libros, y hasta Euler, en el pri-

⁶² Cfr. Schopenhauer, *Parerga*, parágrafo 86.

mer volumen de sus *Cartas a la princesa*, no ha dejado de describirla con amor. Para que, en general, una historia así no tuviese tanta importancia sería preciso que nuestra especie no fuese tan embustera como desgraciadamente lo es.

180

Sectas

El agustinismo, con su dogma del pecado original y con lo que a él va asociado, es, como ya he dicho, el verdadero y propio cristianismo bien comprendido. El pelagianismo, en cambio, es el esfuerzo por hacer volver al cristianismo al tosco y soso judaísmo y a su optimismo.

La oposición que continuamente divide a la Iglesia entre agustinismo y pelagianismo se podría reconducir, en último análisis, al hecho de que el primero habla de la esencia en sí de las cosas, mientras el segundo habla de la apariencia que enmascara la esencia. Por ejemplo, el pelagianismo niega el pecado original, porque el niño, que no ha cometido todavía ningún pecado, debería ser, en su opinión, inocente. Pero no comprende que el niño comienza a existir sólo como apariencia y no como cosa en sí. Del mismo modo es tratado el problema del libre albedrío, el de la muerte redentora del salvador, el de la gracia y, en general, cualquier otro. A causa de su comprensibilidad y banalidad, el pelagianismo predomina siempre, y hoy más que nunca, bajo la

forma del racionalismo. La Iglesia griega es moderadamente pelagiana, y desde el Concilio de Trento lo es también la Iglesia católica, que con ello ha querido asumir una posición claramente opuesta a la tendencia agustiniana y mística de Lutero y de Calvino. No menos semipelagianos son los jesuitas. En cambio, los jansenistas son agustinianos y su concepción podría, tal vez, ser la forma más auténtica del cristianismo. El protestantismo, en realidad, habiendo abolido el celibato y, en general, el ascetismo verdadero y propio así como a sus representantes, los santos, se ha convertido en un cristianismo desustancializado o, por mejor decir, amputado, por cuanto ha quedado privado de vértice: se reduce gradualmente a nada⁶³.

181

Racionalismo

El núcleo central y el corazón del cristianismo es la doctrina de la caída del hombre, la doctrina del pecado original, de la perversidad de nuestro estado natural y de la perdición del hombre natural, todo ello en conexión con la mediación y la expiación por obra del redentor, del que nos hacemos partícipes mediante la fe en él. Con este dogma, el cristianismo se presenta como pesimismo y es, por tanto, justo lo opues-

⁶³ "En las iglesias protestantes, el objeto más en evidencia es el púlpito, mientras en las católicas lo es el altar. Esto es el símbolo del hecho de que el protestantismo se vuelve, ante todo, al raciocinio, mientras el cristianismo se vuelve a la fe". N.d.S.

to del optimismo judaico, y lo opuesto también del auténtico hijo del judaísmo, el islamismo, mostrándose afín al brahmanismo y al budismo. Afirmando que en Adán todos hemos pecado y hemos sido condenados mientras que en el Salvador todos somos redimidos, se expresa también el principio de que la esencia peculiar y la verdadera raíz del hombre no residen en el individuo, sino más bien en la especie, que es la idea platónica del hombre, cuya apariencia fragmentada en el tiempo son los individuos.

La distinción fundamental entre las religiones reside en su optimismo o su pesimismo, y para nada en el hecho de si son monoteístas o politeístas, una Trimurti, una Trinidad, un panteísmo o un ateísmo (como el budismo). Por ello, el Antiguo Testamento y el Nuevo son diametralmente opuestos entre sí, de modo que su unión forma como un extraño centauro. El Antiguo Testamento es optimismo y el Nuevo pesimismo. El primero debe su origen, como ha sido demostrado, a la doctrina de Ormuzd; el segundo, en su íntimo espíritu, es afín al brahmanismo y al budismo, y por tanto tal vez también históricamente puede ser de algún modo deducido de ellos. El Antiguo Testamento es una música en tono mayor, el Nuevo una música en tono menor. Sólo la caída del hombre representa una excepción en el Antiguo Testamento, pero queda sin explotar, aparece allí como algo fuera de lugar, hasta que el cristianismo la retoma de nuevo como el único punto de apoyo que se le ofrece.

El antes aludido carácter fundamental del cristianismo, que Agustín, Lutero y Melanchton habían

intuído muy justamente sistematizándolo lo mejor posible, los racionalistas actuales, siguiendo las huellas de Pelagio, tratan de cancelarlo y de eliminarlo con sus exégesis, pretendiendo reconducir al cristianismo a un árido, egoísta y optimista judaísmo con el añadido de una moral mejor y de una vida futura, tal como lo exige el optimismo llevado a sus últimas consecuencias. Pues así, las magnificencias de la vida no acabarían demasiado pronto y la muerte, que grita muy fuerte contra la concepción optimista haciendo su entrada al final como el convidado de piedra ante el jocosos Don Juan, quedaría liquidada. Estos racionalistas son gente honesta, pero también hay entre ellos tipos superficiales que no tienen ni la menor idea del sentido profundo del mito del Nuevo Testamento y no logran ir más allá del optimismo hebraico, que es comprensible para ellos y satisface su gusto. Quieren la verdad desnuda y árida en las cosas históricas como en las dogmáticas. Se pueden comparar con el evemerismo⁶⁴ de los antiguos. Ciertamente, lo que aportan los sobrenaturalistas es, en sustancia, una mitología; pero ella es el vehículo de importantes y profundas verdades, y no sería posible hacerlas accesibles a la comprensión de la gran masa de ningún otro modo. Hasta qué punto ciertos racionalistas están lejos del conocimiento y de la intuición del sentido y del espíritu del cristianismo, lo demuestra, por ejemplo, su gran apóstol Wegscheider. En su ingenua *Dogmática*, en

⁶⁴ Doctrina de Evemero, filósofo griego, según la cual los dioses paganos son personajes humanos que han sido divinizados después de su muerte.

el párrafo 115 y notas, tiene el valor de anteponer a las profundas ideas de Agustín y de los reformadores relativas al pecado original y a la corrupción esencial del hombre natural, las insípidas charlatanerías de Cicerón en su *De officiis*, porque estas son más de su gusto. Es para sorprenderse la ingenuidad con la que este hombre pone de manifiesto su propia aridez y superficialidad, así como su total incompreensión del espíritu del cristianismo. Pero él no es más que *unus et multis*. ¿Tal vez Bretschneider no ha expulsado de la Biblia, con sus exégesis, el pecado original, mientras el pecado original y la redención son la esencia del cristianismo? Por otro lado, no se puede negar que los sobrenaturalistas, a veces, son algo bastante peor, o sea sacerdotes en el sentido más siniestro de la palabra. Así, llega a ser un problema para el cristianismo conseguir pasar entre Scyla y Carybdis. El error común a ambas partes es que buscan en la religión la verdad sin velos, una verdad desnuda y tomada al pie de la letra. En cambio, a la verdad se puede aspirar sólo con la filosofía. La religión posee sólo una única verdad en el modo en que es accesible al pueblo, una verdad indirecta, una verdad simbólica, alegórica. El cristianismo es una alegoría que ofrece una idea verdadera. Sin embargo, la alegoría por sí misma no es la verdad. Afirmarlo es un error en el que caen sobrenaturalistas y racionalistas. Los primeros quieren afirmar que la alegoría es verdadera en sí misma; los racionalistas, en cambio, la interpretan a su modo y la modifican hasta el punto en que puede ser verdadera en sí, según su criterio. Por consiguiente, cada

parte ataca a la otra con argumentos pertinentes y eficaces. Los racionalistas dicen a los sobrenaturalistas: "Vuestra doctrina no es verdadera". Y estos últimos oponen: "Vuestra doctrina no es el cristianismo". Ambos tienen razón. Los racionalistas creen tener como criterio la razón, pero, en realidad, se sirven de la razón prisionera de los presupuestos del teísmo y del optimismo, como en la *Profession de foi du vicairé savoyard*, de Rousseau, este prototipo de todo racionalismo. Del dogma cristiano no quieren dejar subsistir nada excepto lo que consideran verdadero en sentido propio, o sea, el teísmo y el alma inmortal. Pero si a la vez, con la insolencia de su ignorancia hacen alusión a la *razón pura*, en tal caso su crítica sirve para obligarlos a reconocer que sus dogmas, elegidos por ellos en conformidad con la razón, se basan sólo en una aplicación trascendente de principios inmanentes, y por ello no son otra cosa que un dogmatismo filosófico acríptico, o sea, insostenible, que es refutado y descubierto en su vacuidad en las páginas de la *Crítica de la razón pura*. Precisamente por ello, ya en su título mismo, esta obra revela su antagonismo respecto al racionalismo. Mientras el sobrenaturalismo posee verdades alegóricas, no se puede reconocer al racionalismo verdad alguna. Los racionalistas no tienen razón en absoluto. Quien quiera ser racionalista debe ser un filósofo, y como tal emanciparse de cualquier autoridad, ir adelante y no dejarse sorprender por nada. Si, en cambio, se quiere ser un teólogo, entonces es preciso ser coherente y no abandonar el fundamento de la autoridad, ni siquiera cuando se nos obliga a

creer lo que no se puede comprender. No se puede servir a dos señores: por tanto o se tiene por señor a la razón o se tiene a la Escritura. El justo medio significa aquí estar sentado entre dos sillas. Se trata o de creer o de filosofar. Lo que se elige tiene que ser aceptado por completo. Creer hasta un cierto punto y no más allá, e igualmente filosofar hasta un cierto punto y no más allá, es ese "ser a medias" que constituye el carácter fundamental del racionalismo. Los racionalistas, en cambio, están legitimados moralmente en la medida en que actúan de un modo honesto y no engañan a nadie más que a sí mismos, mientras que los sobrenaturalistas, reivindicando la verdad en sentido propio para la alegoría, tratan en el mayor número de los casos de engañar con premeditación a las demás personas. Por otro lado, en el curso de este esfuerzo de los sobrenaturalistas, la verdad contenida en la alegoría se salva, mientras, por el contrario, los racionalistas, con su aridez y superficialidad nórdica, han defenestrado la verdad y con ella la esencia entera del cristianismo, y paso a paso han llegado a fin de cuentas allí donde Voltaire había llegado en un abrir y cerrar de ojos hace ochenta años. Con frecuencia resulta divertido ver cómo los racionalistas, cuando se trata de determinar los atributos de Dios (de su *Quidditas*), cuando no logran obtener más con el sólo nombre y *scibbolet*⁶⁵ judío "Dios", tratan con cuidado de encontrar el justo medio entre un ser humano y una fuerza de la naturaleza.

⁶⁵ *Scibbolet* es una palabra judía que significa "corriente", "flujo". En sentido indirecto es una expresión empleada para designar la pertenencia a un partido.

za. Pero esto difícilmente funciona. Mientras tanto, en la lucha entre racionalistas y sobrenaturalistas, los dos partidos se destruyen el uno al otro, como hicieron los hombres armados salidos de los dientes del dragón y diseminados por el Cadmo. Además, la tartufería activa de una de las partes da a la cuestión el golpe de gracia. Así como en el carnaval de las ciudades italianas vemos correr entre la gente que con aire impasible y serio acude a sus asuntos a máscaras enloquecidas que corren por las calles, así vemos en Alemania hoy, en medio de los filósofos, de los estudiosos de la naturaleza, de los historiadores, de los críticos y de los racionalistas, proliferar a los tartufos que llevan los vestidos de una época separada de la nuestra por varios siglos, y su efecto es burlesco, en particular cuando se ponen a predicar.

Quienes se imaginan que las ciencias pueden progresar y difundirse cada vez más sin que esto impida a la religión subsistir y florecer incesantemente, caen en un gran error. La física y la metafísica son los enemigos naturales de la religión, y de igual modo que esta última es la enemiga de las primeras y por eso se ha esforzado en todas las épocas en sofocarlas, así las antedichas ciencias tratan de minar la religión. Querer hablar de paz y de acuerdo entre ellas es extremadamente ridículo. Se trata de un *bellum ad internecionem* (una guerra a muerte). Las religiones son hijas de la ignorancia, que no sobreviven mucho a su madre. Lo comprendió Omar cuando hizo incendiar la biblioteca de Alejandría. Su razonamiento, según el cual el contenido de los libros o era idéntico al contenido del Corán o era superfluo,

es considerado bobo, pero a la vez es bastante inteligente si se lo entiende *cum grano salis*. En tal caso lo que dice es que las ciencias, si van más allá del Corán, son enemigas de la religión y por ello no deben ser toleradas. El cristianismo habría tenido un destino mejor si los reyes cristianos hubiesen sido tan inteligentes como Omar. Pero ahora es un poco tarde ya para quemar todos los libros, abolir las academias y hacer penetrar en las universidades el *pro ratione voluntas* (el mandato en lugar de la razón) hasta la médula de los huesos, con el fin de hacer volver a la humanidad al estado en el que se encontraba en la Edad Media. Esto no se puede conseguir con un puñado de oscurantistas, a los que se mira hoy como a gente que quiere apagar la luz para poder robar. Por ello es evidente que los pueblos ya comienzan a sacudirse el yugo de la fe: se ven sus síntomas por todas partes, aunque con características distintas en cada país. La causa de ello es el exceso de saber que se ha desarrollado entre ellos. Los conocimientos de todo género que se acrecientan de día en día y se difunden cada vez más en todas las direcciones, amplían el horizonte de cada uno según su esfera, y esto sucede en tal medida que ese horizonte debe alcanzar al fin una amplitud respecto a la cual los mitos, que constituyen el esqueleto del cristianismo, retroceden hasta el punto en el que la fe no puede adherirse. La humanidad crece más allá de la religión, como un niño que creciendo se hace demasiado grande para su vestido. Y no hay nada que hacer. El vestido se rompe. Fe y saber no se ponen de acuerdo en el mismo cerebro. Están como el

lobo y la oveja en la misma jaula. Y el saber es el lobo que amenaza con devorar a su vecina. Se puede ver cómo en su agonía mortal la religión se agarra a la moral queriendo ser considerada su madre. Pero esta es una esperanza inútil. La verdadera moral y la genuina moralidad no dependen de ninguna religión, incluso si la religión las sanciona y así les ofrece su sostén. Expulsado primero de las clases medias, el cristianismo busca refugio en las más bajas, donde se presenta en la forma de conventículos, mientras en las clases más altas era objeto de política; pero sería preciso tener presente que también aquí se puede aplicar el dicho de Goethe: "Se ve que hay intención y se experimenta disgusto"⁶⁶.

La fe es como el amor. No se la puede obtener por la fuerza. Es, desde luego, una empresa dudosa quererla introducir o reforzar con medidas políticas⁶⁷. Pues, como el intento de querer obtener el amor por la fuerza hace nacer el odio, así también querer forzar a la fe crea justo la verdadera irreligiosidad. Se puede favorecer la fe a lo más de modo indirecto y, por consiguiente, con ayuda de instituciones creadas a tiempo, o sea, preparar para ella un

⁶⁶ Goethe, *Tasso*, acto II, escena 1ª

⁶⁷ "La mala conciencia que debe tener la religión es subrayada por el hecho de que está prohibido hacer de ella objeto de burla con amenaza de graves castigos. Los gobiernos europeos prohíben cualquier ataque a la religión de su país. Sin embargo, ellos mismos mandan a los países brahmánicos y budistas misioneros que, con mucho celo y a fondo, atacan allí las religiones indígenas y tratan de implantar su religión importada. Y luego gritan al asesino, cuando una vez un emperador chino o un gran mandarín de Tonkin hace cortar la cabeza a la gente". N.d.S.

buen terreno donde pueda prosperar: un terreno tal es la ignorancia. Con el fin de favorecerla se ha previsto en Inglaterra, desde tiempos lejanos y hasta el día de hoy, que las dos quintas partes de la nación no sepan leer. Por eso todavía hoy en Inglaterra reina una fe de carbonero de la que sería vano buscar una igual en cualquier otro país. Pero también allí, hoy el gobierno ha quitado al clero la instrucción del pueblo, con lo que la decadencia de la fe irá en aumento. En suma, el cristianismo minado sin cesar por las ciencias, va poco a poco hacia su final. Por lo demás, una cierta esperanza podría suscitar la constatación de que desaparecen sólo aquellas religiones que no tienen documentos. La religión de los griegos y de los romanos, de estos pueblos que dominaron el mundo, ha desaparecido. En cambio, la religión del pequeño pueblo hebreo, tan despreciado, se ha conservado, como la del pueblo Zend ha quedado con vida entre los guebros⁶⁸. Por el contrario, la de los galos, los escandinavos y los germanos ha desaparecido por completo, mientras la religión brahmánica y la budista resisten y florecen. Son las religiones más antiguas de todas y tienen muchos documentos.

182

Una religión que tiene en su fundamento un acontecimiento singular, que tuvo lugar en un lugar

⁶⁸ Los guebros son los seguidores de la religión de Zoroastro de la que pueden rastrearse huellas en Irán. Al parecer, el término "guebro" significa infiel (al islamismo). Montesquieu hace referencia a ellos en sus *Cartas persas*, carta n.º 86.

dado y en un tiempo dado y del que se quiere hacer la bisagra del mundo y de toda existencia, tiene un fundamento muy débil, por lo que es imposible que pueda subsistir cuando apenas un poco de reflexión comienza a desarrollarse entre la gente. ¡Cuán sabia es, en cambio, en el budismo la aceptación de miles de Budas!, pues con ello no sucede como en el cristianismo, donde Jesucristo ha redimido al mundo y fuera de él no hay salvación; con lo que cuatro mil años y tantos monumentos erigidos a lo largo de los cuales en Egipto, en Asia y en Europa que se conservan todavía en toda su magnificencia, no podían saber nada de él, todos esos siglos, con todo su esplendor, conducen inopinadamente al diablo.

Que la civilización haya alcanzado su culminación más alta entre los pueblos cristianos no depende del hecho de que el cristianismo le haya sido favorable, sino al hecho de que él se extingue y tiene cada vez menos influencia en ella. Mientras la tuvo, la civilización se quedó muy por detrás: durante la Edad Media. Por el contrario, el islamismo, el brahmanismo y el budismo ejercen todavía una influencia eficaz sobre la vida. En China es menor que en cualquiera de los demás países, por lo que su civilización es bastante cercana a la europea. Toda religión se encuentra en oposición a la civilización.

En los siglos pasados, la religión era un bosque tras el cual hasta ejércitos podían pararse y esconderse. El intento de repetir esta situación en nuestros días ha acabado mal. Después de tantas talas de árboles nos han quedado sólo cepas tras las que oca-

sionalmente se esconden bribones. Por ello hay que estar en guardia contra los que querrían meter su nariz en todo y rechazarlos sobre la base del proverbio citado más arriba: "Detrás de la cruz está el diablo".

BIBLIOGRAFÍA

1. Obras de Schopenhauer

1.1. Ediciones en alemán

- *Sämtliche Werke*, ed. Arthur Hübscher, Brockhaus, Wiesbaden, 1946-1950, 7 vols. (Reeditada en 1966).
- *Sämtliche Werke*, ed. Wolfgang Freiherr von Löhrneysen, Cotta-Insel, Stuttgart, 1960, 5 vols. (Reeditada en 1986 en la serie Surhkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt a. M.).
- *Der Handschriftliche Nachlass*, ed. Arthur Hübscher, Kramer, Frankfurt a.M., 1966-1975, 5 vols. (Reeditada en 1985 en Deutscher Taschenbuch Verlag, Múnich).
- *Gespräche*, ed. Arthur Hübscher, Fromman-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1971.
- *Gesammelte Briefe*, ed. Arthur Hübscher, Bouvier, Bonn, 1978.
- *Philosophische Vorlesungen: I Theorie des gesamm-*

- ten Vorstellens; II *Metaphysik der Natur*; III *Metaphysik des Schönen*; IV *Metaphysik der Sitten*, ed. Volker Spierling, Piper, Múnich, 1985-87.
- *Reisetagebücher*, ed. L. Lütkehaus, Haffmans, Zürich, 1988.

1.2. Traducciones al castellano

- *El mundo como voluntad y representación*, trad. de Eduardo Ovejero Mauri y Edmundo González Blanco, Madrid, Aguilar, 1928 (edición íntegra. Las reimpresiones posteriores Buenos Aires, Aguilar, 1960; México, Porrúa, 1983; y Madrid, Orbis, 1985, prescinden de toda la segunda parte y del "Apéndice sobre la filosofía kantiana").
- *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, trad. de Leopoldo-Eulogio Palacios, Gredos, Madrid, 1981.
- *Los dos problemas fundamentales de la ética*, trad. de Pilar López de Santa María, Siglo XXI, Madrid, 1993.
- *Sobre la voluntad en la Naturaleza*, trad. de Miguel de Unamuno de 1889; reeditada por Alianza, Madrid, 1970.
- *Metafísica de las costumbres*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Debate-C.S.I.C., Madrid, 1994.
- *Sobre la filosofía de la universidad*, trad. de Mariano Rodríguez, Tecnos, Madrid, 1991.
- *Fragmentos sobre historia de la filosofía*, trad. de Vicente Romano García, Buenos Aires, Aguilar, 1965.

- *El amor, las mujeres y la muerte*, trad. de A. López-White, EDAF, Madrid, 1966.
- *Los designios del Destino*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1994.
- *Antología*. Edición y trad. de Ana Isabel Rábade Obradó, Península, Barcelona, 1989.

2. Estudios

2.1. Estudios de carácter general

- AAVV, *Schopenhauer et la force du pessimisme*, París, Ed. du Rocher, 1988.
- ABENDROTH, W., *Schopenhauer*, Rowolht, Hamburgo, 1967 (2ª ed. 1985).
- ATTWELL, J.E., *Schopenhauer on the character of the world*, Berkeley, Univ. of California Press, 1995.
- ÁVILA CRESPO, R., «Metafísica y arte: El problema de la intuición en Schopenhauer», en *Anales del Seminario de Metafísica* 19 (1984), pp. 149-167.
- COPLESTON, F., *Arthur Schopenhauer. Philosopher of Pessimism*, Burns, Oates and Washburne, Londres, 1946.
- DECHER, F., *Wille zum Leben-Wille zur Macht: Eine Untersuchung zu Schopenhauer und Nietzsche*, Königshausen und Neumann/Rodopi, Würzburg/Amsterdam, 1984.
- DEUSSEN, P., *Die Elemente der Metaphysik als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen sowie zum Selbststudium zusammengestellt*, Aachen, 1870 (segunda edición, 1890).

- DI NAPOLI, N., *Al di là della rappresentazione: Saggio sul pensiero di Schopenhauer*, Nápoles, Loffredo, 1993.
- DROIT, R.-P. (ed.), *Présences de Schopenhauer*, Grasset, París, 1989.
- FOX, M. (ed.), *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*, Harvester Press, Brighton/Sussex, 1980.
- GABÁS, R., «Schopenhauer: La rueda del deseo», en *Philosophica Malacitana* 11 (1989), pp. 55-71.
- GOEDERT, C., «Nietzsche und Schopenhauer. Diskussion», en *Nietzsche Studien*, 7 (1978), pp. 1-26.
- HAMLYN, D. W., «Schopenhauer and Freud», en *Revue Internationale de Philosophie* 42/164 (1988), pp. 5-17.
- HAMLYN, D. W., *Schopenhauer. The Arguments of the Philosophers*, Routledge & Kegan Paul, London, 1980.
- HÜBSCHER, A., *Denker gegen den Strom. Schopenhauer gestern-heute-morgen*, Bouvier, Bonn, 1987.
- LÜTKEHAUS, L., *Schopenhauer*, Bouvier, Bonn, 1980.
- MACEIRAS FAFIÁN, M., *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Cincel, Madrid, 1985.
- MAGEE, B., *The Philosophy of Schopenhauer*, Clarendon, Oxford/New York, 1983 (trad. cast. de A. Bárcena, Cátedra, Madrid, 1991).
- MALTER, R., *Arthur Schopenhauer. Transzen-*

- dentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Fromman-Holzboog, Stuttgart, 1991.
- MANN, Th., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Bruguera, Barcelona, 1984.
- MORGENSTERN, M., *Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaft*, Bouvier, Bonn, 1985.
- PHILONENKO, A., *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, trad. de Gemma Muñoz-Alonso, Anthropos, Barcelona, 1989.
- PICLIN, M., *Schopenhauer ou la tragedia de la volonté*, París, Seghers, 1974 (trad. cast. de A. M. Menéndez, EDAF, Madrid, 1975).
- RÁBADE OBRADÓ, A. I., *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, Trotta, Madrid, 1990.
- RICONDA, G., *Schopenhauer intérprete dell'Occidente*, Milán, Mursia, 1986.
- ROSSET, C., *Schopenhauer philosophe de l'absurde*, PUF, París, 1967.
- ROSSET, C., *L'esthétique de Schopenhauer*, París, PUF, 1989.
- SAFRANSKI, R., *Schopenhauer und Die wilden Jahre der Philosophie*, Carl Hanser, München-Wien, 1987. (Trad. castellana de J. Planells Puchades, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1991).
- SALAQUARDA, J. (ed.), *Schopenhauer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1985.
- SAVATER, F. (ed.), *Schopenhauer. La abolición*

- del egoísmo. Antología y crítica*, Barcelona, Montesinos, 1986.
- SIMMEL, G., *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. cast J. M. Pérez Bances, Francisco Beltrán, Madrid, s.f.
- SPIERLING, V. (ed.), *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*, Piper, München, 1987.
- SPIERLING, V., *Schopenhauer Transzendentalidealistisches Selbstmissverständnis. Prolegomena zu einer vergessenen Dialektik*, Diss., München, 1977.
- URDANIBIA, J.(coord.), *Los antihegelianos: Kierkegaard y Schopenhauer*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- WEIMER, W., *Schopenhauer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1982.
- YOUNG, J., *Willing and Unwilling. A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1987.

2.2. Estudios específicos sobre el problema de la religión en Schopenhauer

- BRANN, H.W., *Schopenhauer und das Judentum*, Bonn, Bouvier, 1975.
- DASGUPTA, S., "Schopenhauer and Indian Thought", en *Philosophy East and West*, 13 (1962), pp.32-40.
- DAUER, D.W., *Schopenhauer as transmitter of Buddhist Ideas*, Lang, New York, 1969.
- DROIT, R.P., *L'Oubli de l'Inde, une amnésie philosophique*, París, PUF, 1989.

- GLASENAPP, H.V., *Das Indienbild deutscher Denker*, Stuttgart, Koehler, 1960.
- GLASENAPP, H.V., "Schopenhauer und Indien", en *Schopenhauer Jahrbuch*, 34 (1951-52), pp. 32-48.
- GOTTHELF, F., "Über indische und deutsche Philosophie", en *Schopenhauer Jahrbuch*, 3 (1914), pp. 366-399.
- HÜBSCHER, A., "Schopenhauer und die Religionen Asiens", en *Schopenhauer Jahrbuch*, 60 (1969), pp. 1-16.
- KAMATA, Y., "Schopenhauer und der Buddhismus", en *Schopenhauer Jahrbuch*, 65 (1984), pp. 233-237.
- LAPUERTA AMIGO, F., *Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente*, Madrid, Cims, 1997.
- MALL, R.A., "Wie indisch ist das Indienbild Schopenhauers?", en *Schopenhauer Jahrbuch*, 76 (1995), pp. 151-172.
- SCHMIDT, A., *Die Wahrheit im Gewande der Lüge. Schopenhauers Religionsphilosophie*, München, Piper, 1986.
- SEDLAR, J.W., *India in the mind of Germany. Schelling, Schopenhauer and their times*, Lanham, Univ. Press of America, 1982.
- SUANCES MARCOS, M., *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, Herder, Barcelona, 1989.

3.- Instrumentos de trabajo

- HÜBSCHER, A., *Schopenhauer-Bibliographie*,

- Fromman-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstadt, 1981.
- SPIERLING, V. (ed.), *Materialien zu Schopenhauers «Die Welt als Wille und Vorstellung»*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984.
- VVAA, *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft* (Anuario de la Sociedad Schopenhauer), vol. 1-31 (1912-1944), que a partir del volumen 32 (1945) pasó a denominarse *Schopenhauer-Jahrbuch* y que continúa hasta el día de hoy).
- WAGNER, G.F., *Schopenhauer-Register*, Fromman-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstadt, 1982.
- ZIMBRICH, F., *Generalregister zu den Schopenhauer-Jahrbüchern*, Frankfurt a.M., Kramer, 1979.

ÍNDICE

ESTUDIO PRELIMINAR

SCHOPENHAUER Y SU IDEA DE LA RELIGIÓN COMO METAFÍSICA PARA EL PUEBLO

1.- La necesidad metafísica del hombre	9
2.- El mundo como voluntad y representación .	17
3.- La realización moral de la metafísica: el ascetismo	25
4.- El horizonte de la liberación: arte y filosofía .	37
5.- Carácter mítico de la religión	46
6.- El cristianismo y las religiones de la India . .	55
7.- El ateísmo de Schopenhauer	70
8.- Nota a la presente edición	77

EL DOLOR DEL MUNDO Y EL CONSUELO DE LA RELIGIÓN

I.- Sobre la teoría de la indestructibilidad de nuestro verdadero ser por parte de la muerte	81
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

II.- Sobre la teoría de la nulidad de la existencia	105
III.- Sobre la teoría del dolor del mundo	119
IV.- Sobre el suicidio	143
V.- Sobre la teoría de la afirmación y de la negación de la voluntad de vivir	153
VI.- Sobre la religión	173
Diálogo	173
Fe y saber	235
La Revelación	235
Sobre el Cristianismo	237
Sobre el teísmo	263
Antiguo y Nuevo Testamento	265
Sobre las sectas	279
Racionalismo	280
Bibliografía	293
Índice	301