

# La doctrina de la redención en la filosofía de Schopenhauer

**Florencia Müller**

florenciamuller87@gmail.com

Licenciatura en Filosofía. Director de TFL: Dr. Sergio Sánchez  
Recibido: 31/05/17 / Aceptado con modificaciones: 10/09/17

---

## Resumen

En nuestro trabajo final de licenciatura nos ocupamos de la importancia del elemento religioso en la filosofía schopenhaueriana, en tanto lo consideramos como un aspecto central para comprender el alcance y sentido, tanto teórico como práctico, de su pensamiento. Por esto, nos esforzamos en demostrar que la "teoría de la religión" presentada por el autor puede ser entendida como una consecuencia inmediata y necesaria de su "metafísica de la voluntad". En este escrito nos interesa concentrarnos en la doctrina de la redención [*Erlösungslehre*] schopenhaueriana, para mostrar que constituye una parte central del pensamiento de nuestro filósofo. Aunque muchas veces fue interpretada como un resultado forzoso o incluso incoherente con respecto al resto de su obra, creemos que la propuesta ética que concluye en la necesidad de la negación de la voluntad es el elemento central que permite comprender cabalmente el sentido de la filosofía de Schopenhauer. Además, es desde esta perspectiva como se hace evidente la presencia de un fuerte elemento religioso y místico en los escritos de este autor, cuya importancia, sin embargo, no ha sido siempre debidamente atendida.

Palabras clave: Schopenhauer – Redención- Religión

---

## 1. Introducción

Toda la obra de Schopenhauer tiene la particularidad de estar atravesada por un pensamiento único, tal como él mismo lo presenta en su escrito principal, *El mundo como voluntad y representación*: todo lo existente es producto de la voluntad, ella es el *en sí* del mundo, el *noúmeno* respecto al fenómeno de lo que aparece. La idea de que el mundo es la objetivación de una voluntad ciega e inconsciente, deriva en un irrenunciable pesimismo, ya que expresa el sinsentido de toda existencia y el dolor como algo esencial a

ella. La voluntad, tal como es presentada por nuestro filósofo, es todo lo contrario a un principio moral. Es más bien el abismo en el que se diluye todo el horizonte de sentido de la vida humana y de la existencia misma, la cual queda reducida a una absurda sucesión de deseos, cuyo único destino es la insatisfacción o el hastío. Lejos de endiosar a la voluntad, debemos horrorizarnos con el espectáculo del mundo que ésta produce, lo cual lleva a la necesidad de postular una negación de la voluntad de vivir y allí, justamente, en el espíritu de renuncia y ascesis, encuentra Schopenhauer el contenido de verdad de las

grandes tradiciones de las religiones pesimistas.

En nuestro trabajo final de licenciatura nos ocupamos de la importancia del elemento religioso en la filosofía schopenhaueriana, en tanto lo consideramos como un aspecto central para comprender el alcance y sentido, tanto teórico como práctico, de su pensamiento. Por esto, nos esforzamos en demostrar que la "teoría de la religión" presentada por el autor puede ser entendida como una consecuencia inmediata y necesaria de su "metafísica de la voluntad". En este escrito nos interesa concentrarnos en la doctrina de la redención [*Erlösungslehre*] schopenhaueriana, para mostrar que constituye una parte central del pensamiento de nuestro filósofo. Aunque muchas veces fue interpretada como un resultado forzoso o incluso incoherente con respecto al resto de su obra, creemos que la propuesta ética que concluye en la necesidad de la negación de la voluntad es el elemento central que permite comprender cabalmente el sentido de la filosofía de Schopenhauer. Además, es desde esta perspectiva como se hace evidente la presencia de un fuerte elemento religioso y místico en los escritos de este autor, cuya importancia, sin embargo, no ha sido siempre debidamente atendida.

## 2. Desarrollo

### 2.a *El contenido de verdad de las religiones pesimistas*

A pesar de ser un pensador ateo, cuyo sistema excluye cualquier noción de dios, Schopenhauer otorga un lugar importante a la religión, dado que ésta responde a una necesidad metafísica enraizada en lo más profundo de todo hombre. La comprensión última de la realidad, la develación del misterio del mundo, que Schopenhauer pretende expresar a través de su teoría, estaría ya dada en las grandes religiones pesimistas, aunque revestida de un ropaje alegórico para hacerla comprensible a todos.

Según nuestro autor la religión es una metafísica para el pueblo: la verdad expresada por las religiones y por la filosofía es la misma, formulada en sentido alegórico en la primera y en sentido propio en la segunda. Ahora bien, no todas las religiones expresan esa verdad en la misma medida. El grado en el que una religión se acerca a la verdad, y el único criterio para distinguir las diferentes doctrinas, es estableciendo si se trata de un sistema pesimista u optimista. Las religiones optimistas, cuyos casos paradigmáticos son para el filósofo el judaísmo y el islamismo, son aquellas que consideran a la existencia del ser humano y del mundo como autojustificada, en tanto creación de un ser bondadoso, y, por lo tanto, como un don por el que se debe estar

agradecido. En cambio, el núcleo íntimo o verdad suprema de las religiones pesimistas, como es el caso del cristianismo, el hinduismo y el budismo, es siempre el mismo, a saber, que nuestra existencia es fruto de una caída y está condenada a la maldad, al sufrimiento y a la muerte, imponiendo la necesidad de una redención, que nuestras obras no pueden salvarnos; que la salvación es cosa extraña a nuestra individualidad y que aquella se realiza cuando el hombre ha llegado a la negación de ésta. Esta doctrina, revestida con el ropaje del mito y la alegoría, es lo que provee el valor ético a las grandes religiones, y es allí donde Schopenhauer encuentra la coincidencia con su propia concepción del mundo.

En el implacable diagnóstico del pesimismo schopenhaueriano, el estado propio del hombre es originaria y esencialmente funesto, por lo cual se impone la necesidad de una redención o liberación. La búsqueda de una salida del dominio necesario de la voluntad de vivir excede los límites del pensamiento racional, condicionado a los dominios del espacio-tiempo, sujeto-objeto, la causalidad y la personalidad. Por eso, la enseñanza última de la filosofía schopenhaueriana es la procuración de una sabiduría fundada sobre el desgarramiento de la voluntad, es decir, la negación y supresión de todo querer. Se hace evidente entonces la fuerte presencia de una finalidad práctica en esta filosofía, en tanto se

busca, por un lado, la formulación de una moral, que ya no puede estar fundada en principios o imperativos racionales, sino en la experiencia más profunda del sentimiento de compasión y, por otro lado, una vía de liberación o salvación de esta existencia dolorosa (a saber, la ascética que conlleva la negación de la voluntad).

La negación de la voluntad, también llamada *voluntas*, no es un aspecto entre otros en el pensamiento de Schopenhauer, sino que se encuentra en el corazón mismo de su filosofía, convirtiéndose en una clave exegética esencial para la comprensión de ésta. La importancia de este pensamiento o intuición fundamental de la filosofía schopenhaueriana se hace evidente y puede rastrearse en los manuscritos no publicados en vida por el filósofo [*handschriftlicher Nachlaß*], ligada al concepto de conciencia mejor, en el marco de la incipiente doctrina de la duplicidad de la conciencia (esto es, en los conceptos de conciencia mejor y conciencia empírica).

La conciencia mejor [*bessere Bewußtsein*], aparece en los escritos juveniles no publicados hasta el año 1814 (año en el que según el propio filósofo estaban ya establecidas todas las bases de su filosofía). Si bien la terminología desaparece en la obra posterior, no pasa lo mismo con aspectos importantes de lo que ella designa. En la conciencia mejor confluyen los ámbitos de la experiencia

estética y la experiencia místico-religiosa, situándose en un terreno ajeno a la distinción sujeto-objeto, al *principium individuationis* y al principio de razón suficiente, es decir, a las leyes que mediatizan nuestras formas de conocimiento. En un fragmento de 1812 leemos:

(...) en este mundo temporal, sensorial e inteligible se dan personalidad y causalidad como algo necesario. Mas la mejor conciencia de mi fuero interno me yergue hacia un mundo en el que no hay personalidad ni causalidad, así como tampoco sujeto y objeto. (HN I, 81) <sup>1</sup>

Al exceder toda capacidad del lenguaje y de la razón, sólo podemos pensar negativa o metafóricamente la conciencia mejor:

Acerca de la *mejor conciencia* nada podemos decir positivamente, al caer nuestro discurso dentro del ámbito de la razón; sólo somos capaces de señalar lo que prevalece sobre ésta, por lo que únicamente podemos referirnos a ella de un modo negativo. (...) la *conciencia mejor* no es práctica ni teórica, pues ésta es una división que sólo atañe a la razón. (HN I, 35) <sup>2</sup>

La forma de acceder a este tipo de conciencia es la delimitación de la conciencia empírica, es decir, trazando los límites del mundo como representación y señalando así el espacio para

su aparición en la experiencia de la voluntad - algo que nuestro filósofo hace en el tratado *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* y en el primer libro de *El mundo como voluntad y representación*-. Sin embargo, no podemos hacer más que eso, señalar o tratar de adivinar el espacio en el que se presenta la experiencia de esa conciencia mejor inaccesible a la razón, ya que en el fondo estas dos formas de la conciencia son irreconciliables:

El tránsito entre la conciencia mejor y nuestra conciencia empírica es tan inviable como querer pasar una hora del estío en el invierno, conservar un copo de nieve dentro del hogar o poder transferir el fragmento de un hermoso sueño a la realidad; su mutua impronta es tan escasa como el eco de una melodía que ya no escuchamos. (HN I, 128) <sup>3</sup>

La terminología implicada en la dialéctica de la conciencia empírica y la conciencia mejor, que caracteriza a la *Frühphilosophie* schopenhaueriana, será dejada de lado cuando nuestro autor, finalmente, adopte el lenguaje de *El mundo como voluntad y representación*. Sin embargo, en la doctrina de la negación de la voluntad siguen manteniéndose los elementos principales del concepto de conciencia mejor. Ésta sigue siendo una experiencia incommunicable, a la que ni siquiera sería propio llamar 'conocimiento', puesto que

no reviste ya la forma sujeto-objeto. Sólo se hace visible por momentos en la contemplación constitutiva de la experiencia estética, donde la razón se libera de los motivos del querer y, ya plenamente, en el actuar de los santos y ascetas, que la han designado con nombres como 'éxtasis', 'ensimismamiento', 'desasimiento', 'iluminación', 'unión con Dios', 'Nirvana', etc.

Pues bien, a fin de comprender el lugar que ocupa la teoría de la redención en la filosofía schopenhaueriana hemos de seguir el recorrido trazado en *El mundo*, para lo cual debemos explicar brevemente cómo llega Schopenhauer en esta obra a pensar la posibilidad de una supresión de todo querer. Esto se percibe prestando atención a su propuesta estética y luego a su ética, particularmente al rol que desarrollan las figuras del genio y del santo o el asceta en su exposición.

### 2.b El horizonte de liberación en el arte

Como dijimos anteriormente, en su obra capital, el filósofo de Danzig identifica dos formas de acallar el impulso de la voluntad en el hombre: por un lado, en la contemplación estética y, por el otro, a través de una práctica ascética. El placer estético que se produce frente a la belleza, ya sea de una obra de arte o de una "obra de la naturaleza" (como, por ejemplo, un paisaje) consiste ni más ni menos

que en la suspensión de todo querer alcanzada espontáneamente al entrar en el estado de contemplación. Cuando admiramos una obra de arte,

(...) quedamos relevados de todo querer, es decir, de todo deseo y cuidado, por así decirlo, liberados de nosotros mismos; ya no somos el individuo que conoce con vistas a su continuo querer, el correlato de la cosa individual para el que los objetos se convierten en motivos, sino el involuntario y eterno sujeto del conocer, el correlato de la idea: y sabemos que esos instantes en los que, liberados del furioso apremio de la voluntad, por así decirlo, emergemos del pesado éter terrestre son los más felices que conocemos. (MVR I, 452 [461])

La doctrina de la liberación en la contemplación estética, a la que el autor dedica el libro III de *El mundo*, depende de la teoría de las Ideas sostenida por Schopenhauer; ésta constituye una particular interpretación de las Ideas platónicas. Las Ideas son la primera objetivación de la voluntad y constituyen el primer paso de lo uno a lo múltiple; son los "modelos" con los que se manifiesta la voluntad en sus diferentes grados de objetivación. Como en Platón, constituyen formas eternas e inmutables, ya que por su proximidad a la voluntad se encuentran fuera del tiempo. El artista es quien logra el tránsito

desde el fenómeno a la Idea. Al renunciar a todo querer se convierte en un “puro sujeto de conocimiento” y, por medio de un conocimiento que no está sometido ya al principio de razón, intuye lo general en lo particular, descubre en los fenómenos lo esencial y eterno.

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

El arte es la obra del genio, es decir, de aquel que puede perderse a sí mismo en la contemplación desinteresada, quien alcanza la liberación del conocimiento respecto del servicio de la voluntad, el olvido del propio yo como individuo y la elevación de la conciencia al sujeto del conocimiento puro, involuntario, intemporal e independiente de toda relación.

(...) la genialidad es la capacidad de comportarse de forma puramente intuitiva, perderse en la intuición y sustraer el conocimiento, que en su origen existe solo para servir a la voluntad, a esa servidumbre; es decir, perder totalmente de vista su interés, su querer y sus fines, y luego desprenderse totalmente por un tiempo de la propia personalidad, para quedar como *puro sujeto cognoscente*, claro ojo del mundo. (MVR I, 240 [219])

Es así que el placer estético, desde esta perspectiva, tiene un carácter puramente negativo, ya que se reduce a la ausencia de toda volición. Es un momento de respiro dentro del dolor producido por la voluntad de vivir, un consuelo que durará sólo mientras ésta permanezca silenciosa en la contemplación artística. El repentino aquietamiento de la voluntad que se consigue en la experiencia estética es sólo momentáneo, y termina cuando se sale de ese instante de contemplación. De esta manera, para llegar a entender cómo es posible una supresión definitiva de todo querer, debemos detenernos en la comprensión de su propuesta ética.

### 2.c La ética de la compasión

La razón está al servicio de la voluntad, por eso la ética schopenhaueriana se va a oponer a cualquier tipo de racionalismo<sup>4</sup>. El sólo intento de imponer una ley a la voluntad o de tratar de

modificar su accionar mediante razonamientos abstractos le parece ridículo a nuestro filósofo. En consecuencia, su ética va a ser meramente descriptiva, ya que los filósofos deben renunciar a las antiguas pretensiones de dirigir la conducta o de transformar el carácter: la actividad de estos debe ser siempre investigar y nunca prescribir.

La virtud no se enseña, no más que el genio: para ella el concepto es tan estéril como para el arte y, como en este, tampoco en ella puede utilizarse más que como instrumento. Por eso sería tan necio esperar que nuestros sistemas morales y nuestras éticas suscitaran hombres virtuosos, nobles y santos, como que nuestras estéticas crearan poetas, escultores y músicos. (MVR I, 320 [327])

En este contexto se enmarca su crítica a la noción de *deber incondicionado*, la idea misma de postular una ley para la voluntad le parece una contradicción en los términos, decir "deber querer" es como decir "hierro de madera". La voluntad en sí misma es libre, en tanto no se encuentra sujeta a ninguna forma del principio de razón<sup>5</sup>. Sus fenómenos, de los cuales el ser humano es el más perfecto, se encuentran necesaria e inevitablemente determinados dentro de un encadenamiento de causas y consecuencias. La explicación de la coexistencia de la necesidad de la acción individual con la libertad de la voluntad la

encuentra Schopenhauer en la teoría kantiana de la diferenciación entre el carácter empírico y el carácter inteligible. El carácter inteligible de cada hombre es un acto de la voluntad extratemporal, indivisible e inmutable, cuyo fenómeno, desarrollado y disgregado en el espacio y el tiempo, es el carácter empírico que se manifiesta en la conducta. Cada individuo es lo que es a causa de su voluntad, no puede decidir de ninguna manera ser x o y, ni puede tampoco hacerse otro, sino que es lo que es de una vez por todas y se conoce sucesivamente en su carácter empírico<sup>6</sup>.

Si bien podemos desear cosas diferentes e incluso opuestas, en el momento de la acción, en cada caso sólo podemos querer una cosa: cuál sea la que queramos se decide según el motivo que prevalezca. El motivo, entonces, determina la acción como su razón suficiente. Ahora bien, el hecho de que un mismo motivo pueda suscitar acciones diferentes en sujetos distintos se explica a través del carácter, el cual determina la receptividad de un individuo a diferentes motivos. Schopenhauer concluye entonces que todo acto de voluntad es el resultado necesario de dos factores: el motivo y el carácter.

Esta doctrina del carácter le sirve al autor para evitar el problema de la negación de la libertad moral (y con esta la responsabilidad) y desplazarla a la región de lo trascendental, o, en términos de la Escolástica, trasladarla del

*operari* al *esse*<sup>7</sup>. De esta forma, la innegable conciencia de la espontaneidad y originalidad de nuestros actos no engaña, sino que sólo señala un contenido más alejado de lo que pueda parecer a primera vista: señala en dirección a la voluntad, que es el verdadero reino de la libertad.

Ahora bien, el problema de la fundamentación de la moral en el contexto de la filosofía schopenhaueriana va más allá del problema de la libertad. En el libro IV de *El mundo*, y posteriormente en el escrito *Sobre el fundamento de la moral* (1840), Schopenhauer va a tratar de mostrar dónde reside el valor moral de una acción. La concepción de la ética presentada en estos escritos parte del supuesto de la existencia de acciones de un verdadero valor moral como un hecho contrastable empíricamente, y, dado que no se pretende elaborar una ética de carácter prescriptivo, la fundamentación se limitará a explicar y aclarar dichas acciones. Así, la ética no se refiere al estudio de cómo deben actuar las personas, sino a cómo actúan en realidad. Sin duda, puede parecer paradójico que se traten de buscar acciones morales luego de la descripción pesimista de un mundo dominado por el móvil antimoral por excelencia: el egoísmo. Pero nuestro filósofo no trata de esconder en ningún momento esta paradoja, que está inserta en el corazón mismo de su ética.

El egoísmo tiene una doble raíz; por un lado, depende de que el mundo sea mi representación, es decir, de que los demás no tienen la misma entidad que mi propio yo, porque se me aparecen como mera representación; por otro lado, depende de que el mundo es voluntad, que aparece en forma de individuo en los fenómenos, y dado que cada uno conserva entera e indivisa esa voluntad en sí mismo, quiere su conservación de forma absoluta y a cualquier precio. En este escenario debemos hallar un móvil de las acciones humanas que no obedezca a una tendencia egoísta. Dejando de lado la crueldad (es decir, aquella tendencia que busca desinteresadamente el dolor ajeno), Schopenhauer encuentra sólo un móvil moral auténtico: la compasión [*Mitleid*].

El placer y el dolor constituyen el fin último en el que se basa toda acción u omisión, y estos pueden corresponder o bien al agente, o bien a cualquier otro afectado pasivamente por esa misma acción. En el primer caso, la acción es necesariamente egoísta porque está fundamentada en un motivo interesado; sólo en el segundo caso, cuando una acción se realiza u omite teniendo en vistas el placer o dolor de otro, puede decirse que proviene de un móvil moral. Ante la pregunta de cómo sería posible que el placer o el dolor ajeno se conviertan en un motivo para el propio querer,

incluso cuando esto vaya en detrimento de mi propia satisfacción, el pensador responde:

Está claro que sólo convirtiéndose el otro en el fin último de mi voluntad, igual que lo soy yo mismo en otro caso: o sea, queriendo yo inmediatamente su placer y no queriendo su dolor, tan inmediatamente como hago en los demás casos con el mío. Pero eso supone necesariamente que yo compadezca [*mit leide*] directamente en su dolor como tal, tan inmediatamente como hago en los demás casos con el mío. Mas eso requiere que de alguna manera esté identificado con él, es decir, que aquella diferencia entre mí y todos los demás, en la que precisamente se basa el egoísmo, sea suprimida al menos en cierto grado. (*FM*, 251 [208])

La compasión requiere de una disposición especial que suprima la radical diferencia entre los individuos que da origen al egoísmo, para participar inmediatamente del dolor ajeno y sentirlo como propio<sup>8</sup>. Pero debemos tener presente que esta participación no se basa en un engaño de la fantasía, que nos lleva a creer que sentimos en nuestra persona, como propio, el dolor ajeno cuando nos ponemos en el lugar del otro. Por el contrario, en todo momento sabemos que es el otro el que sufre y no nosotros. "Sufrimos con él, es decir, en él: sentimos su dolor como suyo y no imaginamos que sea el nuestro" (*FM*, 255 [211-212]). No se

trata, por tanto, de un error a nivel del conocimiento del fenómeno, sino de una comprensión más acabada de la esencia de todo ser, a saber, de la voluntad.

La explicación de este fenómeno no puede darse por una vía psicológica, sino que tiene que ser entendida en el contexto de la metafísica schopenhaueriana. Este fenómeno que da origen a las acciones morales es, en el fondo, un misterio:

Ese proceso es, lo repito, *misterioso*: pues es algo de lo que la razón no puede dar ninguna cuenta inmediata y cuyos fundamentos no se pueden averiguar por vía de la experiencia. (*FM*, 255 [211-212])

En el hombre compasivo el velo de *Maya* se ha hecho transparente, y así, comprendiendo que la individualidad es sólo aparente, le resulta menor la distancia entre sí mismo y los otros. Esta manera de concebir lo real proviene de una forma especial de conocimiento, pero no proveniente de la razón, es más bien un conocimiento intuitivo, inmediato, incomunicable, no representativo, que ve más allá de la superficialidad del fenómeno. Es lo que lleva a salvar el abismo que separa a un ser de otro, aún cuando esto no encuentra justificación alguna en la experiencia. Dicho de otra manera, la virtud nace sin duda del conocimiento, pero no del abstracto, del que se puede comunicar con palabras (si así fuera

se podría enseñar), sino de un conocimiento más profundo de la esencia del mundo, no sumido ya en el *principium individuationis*. El conocimiento intuitivo -casi místico- que da origen a la compasión, prefigurado ya en el concepto de "conciencia mejor", es el mismo en el que se origina la experiencia estética al permitir el conocimiento de las Ideas, y es, a la vez, el que da origen a la verdadera santidad y a la posibilidad de la liberación del mundo.

La compasión es la fuente común de la verdadera justicia y de la caridad. La primera tiene un contenido meramente negativo y consiste en limitar el egoísmo propio para no causar el dolor ajeno; la segunda, de carácter positivo, constituye un punto más elevado de la compasión, ya que implica la participación activa en la supresión del sufrimiento del otro. Pero ni la justicia ni la caridad constituyen el punto culminante de la ética schopenhaueriana, que sólo se alcanza en la negación total del querer vivir, a través del ascetismo, que el filósofo de Danzig encuentra representado en los penitentes de las tradiciones religiosas de la India y del cristianismo<sup>9</sup>.

#### 2.d *La negación de la voluntad*

Aquel que supera verdaderamente el *principium individuationis* ya no se conforma con amar a los demás como a sí mismo, sino que en él nace el espanto hacia el ser del que

su propio fenómeno es expresión. En ese momento nos encontramos frente al tránsito de la virtud al ascetismo, llegando así al punto culminante de la filosofía schopenhaueriana expuesta en *El mundo*. Podemos decir que la doctrina de la negación de la voluntad [*Aufhebung des Willens*] es lo que da sentido al camino recorrido en los primeros tres libros de esta obra, constituyendo el punto clave para entender adecuadamente el carácter y el sentido de la metafísica de la voluntad, al revelar su consumación en el plano moral.

Las conclusiones del libro II de la obra principal de Schopenhauer fundamentan la visión pesimista del mundo que deriva en la necesidad de superación de una existencia miserable. Pero la redención nada tiene que ver con la muerte del individuo, pues ésta sólo afecta al fenómeno y nunca a lo esencial. La muerte es el olvido de la individuación, la cual no logra la verdadera superación. En este mismo sentido, nuestro autor no considera el suicidio como una opción legítima para escapar al dolor del mundo. El suicida quiere la vida, su problema simplemente es que no está satisfecho con las condiciones en las que ésta se le presenta<sup>10</sup>. Al destruir el fenómeno individual no elimina la voluntad de vivir, por esto el suicidio es "la obra maestra de *Maya*", que suprime la apariencia, dejando intacta la cosa en sí. La voluntad de vivir permanece incólume en esa autodestrucción,

manifestándose con la misma fuerza con la que aparece en el afán de la autoconservación y en el deseo de propagación de la especie.

Por “afirmación de la voluntad de vivir” se entiende el continuo querer no perturbado por conocimiento alguno, tal como se manifiesta en la vida del ser humano en general. La guía de todos los actos de voluntad es la satisfacción de las necesidades que son inseparables de la existencia del cuerpo. A tal punto se sostiene esta identidad en la filosofía schopenhaueriana que “afirmación de la voluntad” llega a ser una paráfrasis de “afirmación del cuerpo”. A este afán de satisfacción de la voluntad de vivir se reduce la vida de la mayoría de los seres humanos, cuya existencia transcurre en la continua actitud irreflexiva frente al querer vivir:

Desde la irrupción de su conciencia, el hombre se encuentra a sí mismo como volente y por lo general su conocimiento permanece en constante relación con su voluntad. Primero busca conocer por completo los objetos de su querer y luego los medios para lograrlos. Entonces sabe lo que ha de hacer y normalmente no aspira a un saber de otro tipo. Él actúa y se mueve: la conciencia de estar trabajando siempre para el fin de su voluntad le mantiene erguido y activo: su pensamiento se refiere a la elección de medios. Así es la vida de casi todos los hombres: quieren, saben lo que

quieren y se afanan por ello con tanto éxito como para protegerles de la desesperación y con tanto fracaso como para protegerles del aburrimiento y sus consecuencias. (...) Marchan adelante con mucha seriedad y hasta con gesto de importancia: así desarrollan también los niños su juego. (MVR I, 386 [386])

A la mayor parte de los hombres les persigue la necesidad sin darles respiro y oportunidad para entregarse a la meditación. Constituye una rara excepción el que una vida de este tipo sufra una perturbación conmovedora a tal punto que el conocimiento se desprenda del servicio de la voluntad y se dirija a la esencia del mundo (dando lugar a la inclinación a la contemplación estética o a la ética de la renuncia). Más comúnmente, la vida de los hombres deriva en un acrecentamiento tal de la voluntad que ya no le basta la afirmación de la propia existencia, sino que niega la de los demás y quiere eliminarla cuando se interpone en su camino, dando rienda suelta a las pasiones más poderosas y violentas que un ser puede engendrar.

Asimismo, el apetito sexual constituye un nivel más elevado de la afirmación de la voluntad que el mero deseo de conservación del cuerpo individual. La expresión más inmediata de la identidad de la voluntad y el cuerpo lo constituye el deseo sexual, que es a su vez la máxima expresión del querer vivir como deseo

de procreación. El acto genésico expresa el mandato de la voluntad, que quiere la vida por encima de la muerte del individuo, en un tiempo indeterminado, a través de la conservación de la especie. El hombre, en tanto ser natural, tiene en común con el animal el hecho de que el impulso sexual constituye el objetivo último o el fin supremo de su vida. La autoconservación es la primera aspiración, y, en cuanto ésta es asegurada, se ocupa de la reproducción de la vida. La naturaleza en general, cuya esencia íntima es la voluntad de vivir, emplea la totalidad de sus fuerzas en reproducirse. Una vez conseguido este objetivo, poco le importa el individuo: el ser humano no está exento de este destino.

Los genitales, que para nuestro pensador constituyen el verdadero foco de la voluntad, están sometidos a su dominio mucho más que cualquier otro miembro exterior del cuerpo. Son, a su vez, el polo opuesto del cerebro, que representa el conocimiento, y es éste el que provee la posibilidad de la superación del querer con la consiguiente negación del mundo.

Ahora bien, no es sencilla la tarea de definir en qué consiste la negación de la voluntad, hasta el momento hemos tratado de definir la afirmación de la voluntad de vivir para mostrar a qué se opone, o qué es aquello que será negado. Según Schopenhauer la verdadera redención, el letargo definitivo de la voluntad,

viene sólo con la superación de todo querer o deseo, y el camino principal para lograrlo es siempre adoptar una vida ascética.

### 2.c. *El ascetismo y la mística como definición de la noluntas*

Como ya dijimos, la *noluntas* nace de la misma fuente de la que brota toda bondad y virtud, es decir de la superación del egoísmo, del conocimiento sumido en el *principium individuationis*, a partir del reconocimiento inmediato de la identidad de la voluntad en todos sus fenómenos y la consiguiente eliminación de la diferencia entre el ser propio y el ajeno. Quien llega a un conocimiento profundo de la esencia del mundo ya no es susceptible a consuelo alguno y debe renunciar a todo querer vivir.

Si comparamos la vida con una órbita hecha de carbones incandescentes con algunos lugares fríos, la cual hemos de recorrer sin pausa, al que está inmerso en la ilusión le consuela el lugar frío en que se encuentra ahora o que ve cerca ante sí, y continúa andando el camino. Mas aquel que, traspassando el *principium individuationis*, conoce el ser en sí de las cosas y con ello la totalidad, no es ya susceptible de tal consuelo: él se ve en todos los lugares a la vez y se sale. — Su voluntad cambia, ya no afirma su propio ser que se refleja en el

fenómeno sino que lo niega. (MVR I, 441 [448-449])

Para el autor, la aniquilación del fenómeno y, con éste de la ilusión, conlleva la negación de la expresión más acabada de la voluntad de vivir: el cuerpo. La castidad voluntaria, esto es, la supresión de la satisfacción sexual, que el asceta comprende como la voluntad manifestada en su cuerpo y, específicamente en sus genitales, es el primer paso hacia el ascetismo. El penitente atacará a la voluntad a través de su objetivación o visibilidad, para llegar a abolir el deseo. De esta manera recurre también al ayuno y hasta a la mortificación de sí mismo,

(...) para a través de la privación y el sufrimiento continuos quebrantar cada vez más y matar la voluntad que reconoce y abomina como la fuente de su desgraciada existencia y la del mundo. (MVR I, 443-444 [451])

Sin embargo, el punto problemático de la doctrina de la redención schopenhaueriana, que muchos autores han considerado como paradójico con relación a las premisas de su propuesta metafísica, es la idea de que la negación de la voluntad sea posibilitada por un tipo de conocimiento, esto es, que requiera la mediación del intelecto. Una de las premisas fundamentales de la metafísica del filósofo es

la completa sumisión del intelecto al dominio de la voluntad, pero aquí se expone la posibilidad de que un conocimiento lleve al ser humano a negar aquello que constituye su esencia. ¿Cómo sería posible para el fenómeno, cuyos actos se encuentran sometidos totalmente a la necesidad del principio de razón, evadirse de aquello que constituye su más íntimo ser? La clave para entender cómo es posible, está en distinguir la naturaleza del conocimiento que lleva a la resignación del querer y a la liberación del dominio absoluto de la voluntad, del tipo de conocimiento que se desarrolla en el ámbito de la representación abstracta. En la negación de la voluntad interviene el mismo tipo de conocimiento que alcanza el genio estético y el que provoca la virtud moral, sólo que potenciado. Es el conocimiento que, traspasando el *principium individuationis*, puede llegar a la captación pura de la Idea y de la voluntad como la esencia idéntica de todas las cosas. Pero aquí este conocimiento se vuelve tan radical que ya no alcanza con practicar la virtud, sino que, del espanto frente al dolor del mundo, surge la renuncia a todo querer: se comprende la contradicción de la voluntad consigo misma, y de esta comprensión nace un aquietador del deseo; los motivos se vuelven ineficaces y el fenómeno ya no está regido absolutamente por la voluntad. La negación de la voluntad es el paradigma del acto libre (Schopenhauer

afirma que es el único momento en el que la libertad irrumpe inmediatamente en el ámbito del fenómeno). Pero para que esto pueda suceder se necesita de esta forma de "conocimiento transformado", que nuestro autor equipara a la gracia divina:

(...) aquella forma de conocimiento que, haciendo ineficaces todos los motivos, en su calidad de aquietador general apacigua todo querer, proporciona la paz más profunda y abre la puerta de la libertad. (MVR I, 453 [463])

Ahora bien, este conocimiento radical sólo puede ser producto del sufrimiento, el cual, según el filósofo, es una potencia salvadora, que se hace efectiva cuando se eleva la mirada desde lo particular a lo universal y se comprende que el sufrimiento propio es sólo un ejemplo del todo, que el mal y la maldad son inherentes al mundo, que el verdugo y la víctima, por muy diferentes que se presenten al conocimiento regido por el principio de razón, son en realidad lo mismo. En ese momento se da lugar al conocimiento inmediato de la esencia del mundo que se convierte en un aquietador de la voluntad. Se comprende la contradicción interna de la voluntad y la nihilidad de toda existencia, expresada en el dolor de vivir de cualquier ser viviente, hombre o animal.

En una lectura más detallada del §68 de *El mundo* podemos llegar a diferenciar dos "vías" para alcanzar la negación de la voluntad, la primera es el "sufrimiento conocido", propio sólo de seres excepcionales, quienes a través del mero conocimiento de los sufrimientos del mundo (aquel que provoca la compasión), esto es, a través de la contemplación, llegan a la total negación de la voluntad. La segunda vía, más común, es la del "sufrimiento sentido": este es el caso de los ascetas y este camino es el que con más frecuencia lleva a la resignación; consiste en la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable con vistas a la incesante mortificación de la voluntad, ya que no debe pensarse que una vez alcanzada la resignación se puede descansar en ella como una propiedad adquirida<sup>11</sup>. Al contrario, mientras el cuerpo vive, la voluntad siempre está latente y dispuesta a adueñarse de todo otra vez, por esto los ascetas, conscientes del carácter nunca definitivo de la conversión, buscan la constante penitencia, el ayuno, la privación y la austeridad, a fin de evitar que la satisfacción, el placer o la esperanza aviven nuevamente su deseo.

Debemos entender que la resignación no surge del sufrimiento con la misma necesidad que el efecto sigue a una causa y no puede conseguirse intencionadamente, sino que es algo que parece venir de afuera; justamente

por esto Schopenhauer equipara esta irrupción de la libertad en el ámbito del fenómeno con la gracia divina, tal como es entendida en la tradición luterana: algo totalmente ajeno a nuestras acciones y que nuestras "obras" no pueden justificar.

(...) aquella negación del querer, aquella entrada en la libertad, no puede conseguirse a la fuerza a base de propósitos sino que nace de la íntima relación del conocer con el querer en el hombre, por lo que llega de repente y como caída del cielo. (MVR I, 467 [479])

Si bien la auto-supresión [*Selbstaufhebung*] de la voluntad no deja de ser nunca una exigencia del conocimiento, no puede ser concebida como el producto de algo que nosotros hacemos. Es algo que se produce sólo gracias a la negación del sujeto, ya que negando la individuación se niega la voluntad. En este sentido se afirma que la salvación es algo totalmente ajeno a nuestra persona, puesto que precisamente apunta a una negación y renuncia de la personalidad. Con la negación de la voluntad queda suprimido también el fenómeno y sus formas universales: tiempo, espacio, sujeto y objeto, quedando ante nosotros solamente la nada<sup>12</sup>. Y, precisamente, con el término "nada", concluye el primer volumen de *El mundo*:

(...) lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos aquellos que están aún llenos de ella, nada. Pero también, a la inversa, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada. (MVR I, 475 [487])

Al llegar a este punto de la doctrina de la redención se alcanza el último hito del conocimiento positivo y se llega al límite de lo que el discurso filosófico puede hacer expresable. Toda forma de referirse al estado que sobreviene con la negación de la voluntad será en términos negativos o a través de la referencia a los estados descritos por los anacoretas de diferentes religiones:

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

a la experiencia propia e incommunicable.  
(MVR I, 473 [485])

En última instancia, nos topamos con la tarea negativa de la filosofía, es decir, la de expresar en el lenguaje discursivo lo que puede ser expresable, de tal manera que quede delimitado el ámbito al cual no llega el lenguaje. Así, al tratar de explicar la consumación de la negación de la voluntad, Schopenhauer se remite, la mayor parte del tiempo, a las expresiones de fenómenos puramente religiosos y místicos: "Desde luego, caemos aquí en un lenguaje de metáforas místicas: pero es el único en el que se puede decir algo sobre ese tema totalmente trascendente" (MVR II, 369 [371]). Podemos decir entonces que nuestro autor encuentra en las imágenes de la mística algo más que una traducción de su doctrina, dado que el fenómeno religioso le provee un lenguaje de metáforas en el que es posible expresar y confirmar la verdad última de su filosofía.

Frente al intento de explicar la esencia del mundo se revela la pobreza del lenguaje y del conocimiento empírico, sin embargo, tanto la filosofía como las religiones pesimistas brotan de un conocimiento interior, inmediato e intuitivo de lo que es indecible en nosotros, que es a su vez lo más íntimo del mundo, imposible de expresar en términos racionales.

A través de la lectura de los últimos párrafos del libro IV de *El mundo* encontramos también

la clave para entender la importancia y el alcance de la teoría de la religión schopenhaueriana. Vemos cómo el autor usa no sólo las referencias a grandes doctrinas religiosas, sino también a las biografías de santos y ascetas para ilustrar y hacer, de alguna manera, expresables sus ideas. Lo que a Schopenhauer le interesa mostrar es el "elemento moral puro" que puede captarse en las grandes tradiciones religiosas cuando se hace abstracción del revestimiento mítico. En este sentido, valora sobre todo el testimonio de la verdadera actitud moral y de la forma de vida correspondiente que ofrecen los relatos de la vida de los místicos de diferentes tradiciones. Nuestro filósofo no deja de señalar la sorprendente coincidencia entre prácticas totalmente alejadas unas de otras, dada la disparidad y la ausencia de relación histórica entre las diferentes tradiciones, lo que considera como una confirmación del hecho de que sean expresión de una verdad oculta tras los ropajes de la alegoría:

Y lo que aquí he descrito con débiles palabras y expresiones meramente generales no es acaso un cuento filosófico inventado por mí y de hoy mismo: no, eso fue la envidiable vida de muchos santos y almas bellas entre los cristianos y más aún entre los hindúes y budistas, y también en otras confesiones. Por muy diferentes dogmas que se hubieran inculcado en su razón, a través

de sus vidas se expresó de la misma manera el conocimiento interior, inmediato e intuitivo, el único del que puede nacer toda virtud y santidad. (MVR I, 444[452])

Los relatos místicos evocan una extinción completa de sí, es decir, un estado de muerte o de pura miseria de la subjetividad que permite la posesión completa de dios o de alguna forma de trascendencia. Se distingue en estos testimonios las "supersticiones dogmáticas" del núcleo de verdad metafísica que expresa a través de esas descripciones la experiencia de la negación de la voluntad. Lo que realmente le interesa a nuestro autor no es el contenido dogmático de la doctrina teológica, sino los principios morales comunes que se reflejan en diferentes religiones.

Ya dijimos que Schopenhauer no pondera a todas las religiones por igual, sino que manifiesta una clara preferencia por las "religiones pesimistas", aquellas en las que encuentra más afinidad con su propia visión del mundo. El cristianismo, el budismo y el hinduismo son las doctrinas a las que hace referencia con más frecuencia en su obra, sobre todo a las dos primeras, al punto que, al final de su vida, el filósofo de Danzig afirma la total coincidencia de su filosofía con el contenido de las enseñanzas de Buda y de Meister Eckhart. En un fragmento de *Senilia*, datado en el año 1858, dos años antes de su muerte, encontramos:

Buda, Eckhart y yo enseñamos esencialmente lo mismo, Eckhart sujeto a las ligaduras de la mitología cristiana. Los mismos pensamientos se hallan en el budismo, no contaminados, sin embargo, de dicha mitología, y por tanto expuestos de forma simple y clara, todo lo clara que una religión puede ser. Yo los he expuesto con total claridad. (HN IV [II], 29)

La filiación esencial entre la tradición budista y las enseñanzas de la mística renana ya había sido señalada en el segundo volumen de *El mundo*, en un intento de establecer la "afinidad espiritual" entre distintas corrientes del quietismo:

En el *Manual of Buddhism by Spence Hardy*, página 258, Buda habla así: "Mis discípulos rechazan el pensamiento 'Este soy yo' o 'Esto es mío'". En general, si se prescinde de las formas derivadas de las circunstancias externas y se llega al fondo del asunto, se descubrirá que Shakyamuni y el Maestro Eckhart enseñan lo mismo; solo que el primero pudo expresar sus pensamientos directamente, mientras que éste se vio obligado a revestirlos con el mito cristiano y adaptarlos a él. (MVR II, 670 [705])

Según nuestro pensador, el "cristianismo auténtico y originario", no contaminado por el "optimismo judío"<sup>13</sup>, expresa una clara tendencia ascética y quietista, la cual ha

sido olvidada por la tradición protestante dominante en su época. Esta “tendencia anticósmica”, esto es, la doctrina de la renuncia, la abnegación, la castidad y la mortificación de la voluntad, es perfectamente expresada por la mística alemana, cuyos mayores representantes fueron Meister Eckhart, Johannes Tauler y Heinrich Seuse, así como su recepción en pensadores posteriores tales como Angelus Silesius, Jakob Böhme y Franz von Baader. En esta tradición, decimos, Schopenhauer encuentra el mismo contenido moral que en la tradición del budismo *mahāyāna* (o *Gran Vehículo*, corriente budista que se extendió en el Tíbet, China, Japón y Korea) con la que nuestro filósofo parece identificarse y a la que tiene acceso a través de diversas lecturas a lo largo de su vida.

En la tradición mística alemana, el más allá de la abnegación, esa nada que sobreviene con la anulación de la voluntad y del mundo es expresada en la *unio mystica*. El camino que lleva al alma a su unión con dios es la renuncia y la elección del sufrimiento que conduce al desasimiento [*Abegescheidenheit*]. En ese estado nada puede conmover ni perturbar, en el texto “Sobre el desasimiento” de Meister Eckhart, leemos:

El verdadero desasimiento no consiste sino en el hecho de que el espíritu se halle tan inmóvil frente a todo cuanto le sucede, ya sean cosas agradables o penosas, honores, oprobios y

difamaciones, como es inmóvil una montaña de plomo ante [el soplo de] un viento débil. (Eckhart, 2013: 249)

El budismo expresa esta misma idea en la doctrina del *sansara* y el *nirvana*, conceptos presentados como opuestos, el primero se identifica con “el mundo del perpetuo renacer, de la vejez y el deseo, del engaño de los sentidos y las formas cambiantes, del nacer, envejecer, enfermar y morir” (*MVR II*, 562 [583]); y el *nirvana* se presenta como el momento de extinción de todo deseo y con él, del yo, por lo cual se identifica con el momento de aniquilación de la voluntad de vivir, “el más allá de todo conocimiento, el punto en que ya no hay sujeto y objeto” (*MVR I*, 475 [487]).

### 3. Conclusiones

A través de nuestra exposición hemos tratado de mostrar cómo llega Schopenhauer a explicar la esencia de una experiencia que es irreductible a las categorías de nuestro conocimiento o de nuestra experiencia empírica, siempre confinada a los límites impuestos por el principio de razón suficiente, la forma fundamental de sujeto-objeto y la personalidad. Al traspasar el velo de *Maya* el ser humano puede acceder a un tipo de experiencia “mejor”, reveladora de la nihilidad del mundo espacio-temporal y redentora frente a la totalización de la Razón. Esta

experiencia es común al genio y al asceta: ambos pueden llegar a una intuición del "misterio del mundo". Si bien en la obra no publicada, en el marco de la doctrina de la duplicidad de la conciencia, no se puede delimitar una fuerte diferencia entre estas dos formas de *noluntas*, en *El mundo* Schopenhauer introduce una diferenciación de grado entre la experiencia del genio y el asceta. Si bien el arte tiene sin dudas un carácter redentor al alcanzar un estado de contemplación donde se acalla la sed insaciable de la voluntad, el genio en su creación artística permanece siempre ligado al mundo sensible, por lo cual el estado de quietud al que accede no puede ser duradero. El asceta en cambio renuncia al mundo, mortifica la objetivación sensible de la voluntad, que es su propio cuerpo y renuncia al intento de comunicar esa experiencia por medio del lenguaje limitado a los cánones de la racionalidad. Es por esto que para Schopenhauer son tan importantes los testimonios aportados por las biografías de los santos y ascetas de las diferentes tradiciones pesimistas, ya que allí se revela la posibilidad de una práctica de resignación a través del ejemplo de vida de estos hombres y mujeres que han alcanzado la verdadera negación de la voluntad de vivir.

Por último, debemos siempre resaltar que la importancia del elemento religioso en la

filosofía schopenhaueriana no puede opacar su fuerte ateísmo. Schopenhauer pretende construir una metafísica desde la inmanencia y, si bien en su exposición recurre una y otra vez a diversas doctrinas religiosas y místicas para iluminar sus ideas, rechaza cualquier intervención de una instancia divina. Por esto la negación de la voluntad constituye siempre una redención sin trascendencia y no puede ser asimilada a ninguna forma de inmortalidad del alma o de una vida más allá de este mundo.

#### 4. Notas

<sup>1</sup> *Escritos inéditos de juventud 1808-1818*. §18, pp. 32. Para la realización de este trabajo utilizamos hemos utilizado las traducciones al español del *corpus* schopenhaueriano que nos parecen las más recomendables (Ver Bibliografía). En cada caso hemos consignado la página de la traducción y entre corchetes señalamos la paginación original correspondiente a las *Sämtliche Werke in 7 Bänden*, Hrsg. von Artur Hübscher, Brockhaus, Mannheim, 1988. En el caso de los manuscritos no publicados, hemos citado el número del fragmento según la compilación original de *Der handschriftliche Nachlass in 5 Bände*, Hrsg. von Artur Hübscher, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1985 y a pie de página señalamos la edición de la que tomamos la traducción. Las siglas adoptadas para indicar cada obra específica de Schopenhauer son las siguientes: MVR: *El mundo como voluntad y representación* (seguido del número del volumen); PP: *Parerga y Paralipómena* (seguido del número del volumen); FM: *Sobre el Fundamento de la Moral*; HN: *Der handschriftliche Nachlass* (Manuscritos Póstumos).

<sup>2</sup> *Ídem*. §12, pp. 29

<sup>3</sup> *Ídem*. § 27, pp. 35

<sup>4</sup> En particular, el pensador discute con los dos intentos de fundamentar la moralidad en la razón que él reconoce como los más elevados: el del estoicismo y el de Kant.

<sup>5</sup> El concepto de libertad de nuestro filósofo es exclusivamente negativo, ya que su contenido es la negación de la necesidad. Concretamente, la negación del principio de razón. Cfr. MVR I, 343 [338]

<sup>6</sup> En este sentido, nuestro filósofo declara su afinidad con el dogma de la predestinación característico del cristianismo y, en particular, defendido por la tradición que va de San Agustín a Lutero.

<sup>7</sup> Una explicación detallada del problema de la libertad de la voluntad y de la teoría de la conciliación entre la libertad *noumenal* y la necesidad del fenómeno, la encontraremos en su escrito *Sobre la libertad de la voluntad* (1839).

<sup>8</sup> Como hemos visto, para Schopenhauer el dolor es lo positivo, mientras que el placer y la felicidad son meramente la satisfacción de un deseo. Por eso la compasión ha de ser movida siempre por el dolor, el sufrimiento y la necesidad.

<sup>9</sup> En los textos que preceden a la publicación de *El mundo*, la distinción entre compasión y negación de la voluntad no se presenta tan claramente. Podemos encontrar los términos íntimamente ligados en los escritos de juventud, ambos subsumidos por el concepto de la "conciencia mejor". Ya en la obra principal de nuestro autor, se introduce una diferencia que podríamos llamar de grado o de intensidad, en el alcance del traspaso del *principium individuationis* y el conocimiento intuitivo de la identidad de la voluntad en todos sus fenómenos, tal como se da entre la compasión y la negación de la voluntad.

<sup>10</sup> "Pues la esencia de la negación [de la voluntad] no consiste en aborrecer los sufrimientos, sino los placeres de la vida". *MVR I*, 461[471]

<sup>11</sup> Ambas vías, a pesar de su diferenciación, dependen en última instancia de la capacidad genial de transfiguración simbólica que provee el conocimiento que traspasa el *principium individuationis*.

<sup>12</sup> El concepto de nada es siempre una nada relativa y nunca absoluta, es decir, es nada pensada con respecto a algo diferente. La nada absoluta es algo totalmente impensable.

<sup>13</sup> Para Schopenhauer es exclusivamente en el *Nuevo Testamento* donde se manifiesta esta tendencia a la ascética, asociada a la figura de Cristo, que simboliza la negación de la voluntad a través de su predicación de la penitencia y la renuncia. Incluso, encontramos en sus escritos el intento de establecer una afinidad histórica entre el *Nuevo Testamento* y las religiones de la India,

sobre la base de los estudios que circulaban en su época: "el Nuevo Testamento ha de ser de algún modo de procedencia hindú: eso atestigua su ética plenamente hindú que lleva la moral hasta el ascetismo, así como su pesimismo y su avatar (...)" (*PP II*, [404]). Más adelante afirma: "Yo incluso abrigo la esperanza de que alguna vez vendrán investigadores bíblicos familiarizados con las religiones hindúes, que serán capaces de demostrar la afinidad de estas con el cristianismo incluso en sus rasgos especiales". (*PP II*, 393-395 [406]). A continuación, y a modo de ejemplo, nuestro autor compara el concepto de "la rueda del nacimiento", tal como aparece en la epístola de Santiago (3,6), con "la rueda de la trasmigración de las almas", un concepto común de la tradición budista.

## 5. Bibliografía

INVERNIZZI, G. (2011). "Osservazioni sulla negazione del volere in Schopenhauer", en Campioni G., (et. al.) *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Saggi in memoria di Sandro Barbera*. Pisa: ETS.

MEISTER ECKHART. (2013) *Tratados y sermones*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

SCHOPENHAUER, A. (2009) *El mundo como voluntad y representación*, Volumen I y II. Madrid: Trotta.

SCHOPENHAUER, A. (2009) *Parerga y Paralipomena*, Volumen I y II. Madrid: Trotta.

SCHOPENHAUER, A. (1999) *Escritos inéditos de juventud 1808-18; sentencias y aforismos II*. Valencia: Pre-Textos.

SCHOPENHAUER, A. (2007) *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Madrid: Siglo XXI.

SCHOPENHAUER, A. (2011) *Notas sobre Oriente*. Madrid: Alianza.