



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFÍA

**SUFRIMIENTO Y SANTIDAD.  
NOTAS A LA FILOSOFÍA MORAL DE ARTHUR SCHOPENHAUER.**

Tesis

que para obtener el título de:  
Licenciado en Filosofía

Presenta  
Rubén Bustos Cruz

Asesora  
Dra. Rocío del Alva Priego Cuétara

Ciudad Universitaria, CDMX, 2019.





Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*por el amor, que nos deja ver a los otros  
como los ve la divinidad,  
[...]  
por Schopenhauer  
que acaso descifró el universo*

J. L. Borges, "Otro poema de los dones".

A madre, a padre, a Eduardo,  
por su desinteresado e incondicional apoyo.

# INDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL .....	6
METAFÍSICA Y ÉTICA.....	11
1. El mundo como representación.....	13
1.1. El PRS. Entendimiento y razón.....	16
1.2. La esencia de la ciencia. El mundo como ilusión trágica. <i>Māyā</i> y <i>Fatum</i> .....	20
2. El mundo como Voluntad.....	23
2.1. Del cuerpo-voluntad a la Voluntad.....	24
2.2. Los tres órdenes del Ser: Voluntad, Ideas y fenómenos.....	30
2.3. Voluntad, vida y sufrimiento.....	32
2.4. La afirmación de la voluntad de vivir.....	35
2.5. Estética. De la afirmación de la voluntad de vivir a la primera vía de la negación de la voluntad de vivir. Teoría de las Ideas.....	36
3. Discusión sobre el carácter: libertad y necesidad o de la falsedad del <i>liberum arbitrium indifferentiae</i> .....	39
3.1. Carácter inteligible.....	41
3.2. Las cinco fuentes del error del <i>liberum arbitrium indifferentiae</i> .....	46
3.3. Carácter empírico y carácter adquirido. Arrepentimiento y remordimiento como hermenéutica de sí.....	54
3.4. Contra el estoicismo.....	61
4. Crítica a la fundamentación kantiana de la moral.....	63
4.1. Contra el eudemonismo kantiano.....	65
4.2. Crítica al apriorismo kantiano, a la teología moral y a los conceptos de “ley moral”, “deber incondicionado” y “obligación absoluta”.....	66
4.3. Crítica a los “deberes con nosotros mismos”. El suicidio como problema.....	69
4.4. Crítica al imperativo categórico, la razón práctica y la psicología racional.....	71
4.5. El problema del egoísmo en la fundamentación kantiana de la moral. Crítica a las nociones kantianas de “medio”, “fin”, “fin en sí” y conciencia moral.....	74
5. La compasión [ <i>Mitleiden</i> ] como fundamento. Negación de la voluntad de vivir.....	77
5.1. Egoísmo y Justicia.....	82
5.2. Sadismo/ Crueldad y Caridad.....	86
5.3. Umbral.....	91
ASCETISMO Y MÍSTICA DEL DESIERTO .....	94
1. Roma y el cristianismo hacia los siglos III y IV.....	95

2. Mística del desierto.....	102
3. Ascetas cristianos.....	106
4. Forma de vida y enseñanzas.....	121
4.1. Hermenéutica de la voluntad, desapego y salvación.....	122
4.2. La visión pesimista como inicio.....	125
4.3. Los demonios y las virtudes. <i>Acedia</i> y <i>Kenodoxia</i> . <i>Paciencia</i> y <i>Humilitas</i> .....	126
5. Justicia y caridad como virtudes cardinales.....	138
6. Experiencia mística como <i>hesyquía</i> .....	143
7. El “después” de la experiencia.....	152
<b>ASCETISMO Y MÍSTICA EN SCHOPENHAUER</b> .....	155
1. Negación, sufrimiento y santidad.....	156
2. ¿Mística en Schopenhauer? Sufrimiento y (experiencia) mística.....	171
3. La herencia ascético-mística del cristianismo en Schopenhauer.....	180
3.1. “nunca, en ninguna parte y bajo ninguna condición”. El Ser más allá de la Voluntad y el sentido de la filosofía en Schopenhauer.....	187
4. CONCLUSIONES.....	191

## INTRODUCCIÓN GENERAL

La filosofía de Schopenhauer ha recibido muy poca atención en la actualidad. Dos sombras se han extendido sobre ella: la de Hegel, a quien tanto combatió, y la de Nietzsche, que tanto la combatiría.

Sus comentaristas más conocidos, por otro lado, generalmente se han dedicado a exponer su doctrina sin reparar mucho en la crítica de ésta. Además, es común encontrar en los estudios clásicos sobre Schopenhauer (V. Spierling, C. Rosset y M. Suances Marcos) un interés repetido por los datos biográficos de nuestro autor, por su teoría estética, su metafísica de la voluntad y sus intuiciones que avanzarían ya algunas de las enseñanzas centrales de la escuela psicoanalítica, etc., pero, a mi parecer, no se ha intentado explotar los conceptos realmente ricos de su filosofía moral y tanto menos se ha intentado rastrear la herencia del cristianismo primitivo dentro de ésta (tal vez porque la extravagancia y el exotismo del pensamiento hindú han opacado en gran medida los elementos cristianos). Es por esto que quien quiera emprender estas dos tareas muy pronto encontrará una casi total ausencia de material bibliográfico, por lo que tendrá que confiar en un ejercicio arduo de investigación propia y de sincera interpretación de los textos. El móvil principal que impulsa esta investigación será, en gran medida, un esfuerzo por volver la vista, y mantenerla en ello, a esos temas y elementos dejados de lado en el estudio de la filosofía de Schopenhauer.

Pienso que es importante recuperar y repensar la filosofía de Schopenhauer y sus posibilidades teóricas para la reflexión en el campo de la religión, ya que, si bien su obra no ha pasado del todo desapercibida, es cierto, sin embargo, que actualmente recibe muy poca atención, y, cuando se vuelve objeto de estudio generalmente interesa su epistemología, de influencia kantiana, y su teoría estética, pero se dejan de lado otros aspectos a mi parecer igualmente interesantes, como por ejemplo su concepción sobre el ascetismo, la santidad y la dimensión mística

de su filosofía, dimensión que, por casi sobra decirlo, él mismo señaló<sup>1</sup>. Es cierto, por demás, que en repetidas ocasiones Schopenhauer ha marcado una distancia entre su metafísica y lo que él considera la “mala metafísica” de las religiones. Aunque puede parecer contradictorio, Schopenhauer declara, a la vez, que el fondo de su filosofía metafísica y moral coincide y es deudora de tradiciones religiosas tan variadas como el hinduismo (particularmente las enseñanzas del *Rg-Veda* y las *Upaniṣads*), el budismo y el genuino cristianismo primitivo. Es por esto por lo que considero que esta investigación resulta *relevante* para el estudio de la filosofía de la religión en Schopenhauer, particularmente del cristianismo en su vertiente ascética, ya que su filosofía es, hasta cierto punto, deudora de ciertas nociones del cristianismo primitivo, de manera que el estudio conjunto tanto de su filosofía como del ascetismo místico cristiano puede ayudarnos a aclarar y matizar ciertos conceptos, símbolos e ideas que a veces resultan oscuros dentro de su sistema filosófico.

Debido a la abundancia de fuentes primarias sobre ascetismo cristiano mi investigación no puede abarcarlas todas, porque, además, muchas de ellas no pertenecen al periodo histórico que me interesa (siglos III a IV) ni a la corriente del ascetismo cristiano que aquí se investiga: la vertiente anacorética o eremítica. Por esto es necesario advertir que para el estudio del ascetismo cristiano me centraré exclusivamente en los *Dichos de los padres del desierto* y en menor grado en la *Vida de Antonio*, por lo que dejaré de lado muchos otros textos que no guardan relación estrecha con la propuesta schopenhaueriana.

Por último, reitero que las reflexiones metafísicas y morales de Schopenhauer no se enmarcan en una doctrina teológica, es decir, en ellas no hay lugar para hablar de Dios (o al menos no de la forma en la que hablan de Dios el teísmo y el panteísmo vulgares), mas no por esto Schopenhauer deja de reconocer la influencia que ha ejercido el pensamiento religioso dentro de su filosofía<sup>2</sup>. También es preciso apuntar que los místicos (o ascetas) del desierto hablan, a veces, el lenguaje de la teología

---

<sup>1</sup> Cf. *Manuscritos berlineses*, fr. 182, p. 170.

<sup>2</sup> Cf. *Sobre la voluntad en la naturaleza*, 340.



cristiana, y, no obstante, sin la carga dogmática que le da la ortodoxia. En tanto que la ortodoxia se centra en debates y polémicas contra las nacientes herejías de los primeros siglos, los místicos (ascetas) cristianos hablan un lenguaje que más bien hace referencia a una experiencia particular que, como dirán algunos estudiosos de este periodo, se enmarca en el campo de la vida y no en el de la doctrina

Esta investigación enfrenta el siguiente problema: *¿En qué medida la relación entre sufrimiento, santidad y experiencia mística propuesta por Schopenhauer enlaza con el ascetismo cristiano?* La tesis que sostiene es que tanto para Schopenhauer como para los ascetas cristianos el sufrimiento impulsa una forma de vida ascética, y, más allá, una forma de vida según la santidad, que conforma una posibilidad de apertura hacia la experiencia de lo místico.

En Schopenhauer el sufrimiento da lugar a la negación de la voluntad de vivir en el individuo y constituye la forma de vida ascética; la santidad, por otro lado, es la forma de vida ascética sostenida en el tiempo, una forma que no decae. Esta forma de vida incluye dos momentos que la definen: en el primer momento hallamos una experiencia netamente negativa que en la filosofía de Schopenhauer es la ascética, que consiste en la continua negación de la voluntad de vivir; y otra positiva: la mística, definida por la superación del principio de individuación, por la supresión del egoísmo, por la clausura de la voluntad y por la “experiencia” o acontecimiento del Ser, que frente al mundo fenoménico sólo puede ser denominado “nada”. Veremos que esta “teoría de la santidad” en Schopenhauer guarda fuertes similitudes con los momentos que definen la experiencia ascético-mística en el cristianismo temprano.

Esto nos conducirá a indicar y discutir la relación entre los conceptos de sufrimiento y santidad propuestos por Schopenhauer y descubrir su filiación con el ascetismo cristiano, lo cual constituye el propósito general de esta investigación.

Los objetivos particulares pueden responder al siguiente esquema:

1. Exponer, *grosso modo*, las nociones básicas de la metafísica y de la filosofía moral de Schopenhauer.

2. Caracterizar el sufrimiento a partir de textos como *El mundo como voluntad y representación*, *Metafísica de las costumbres*, etc.

3. Exponer y analizar los conceptos de ascetismo y santidad pensados por Schopenhauer, así como la idea de experiencia mística dentro de su filosofía.

4. Hacer una breve exposición histórica y doctrinal del ascetismo místico del desierto (ascetismo cristiano).

5. Exponer y analizar la forma de vida y las prácticas de los ascetas del desierto.

6. Indicar la forma en que operan los conceptos de sufrimiento, santidad y experiencia mística en el ascetismo cristiano.

7. Relacionar la filosofía de Schopenhauer con los planteamientos de los ascetas (místicos) del desierto.

De acuerdo con lo anterior, el orden de las ideas en la exposición será el siguiente:

En el capítulo I expondré la concepción metafísica del mundo de A. Schopenhauer según lo establecido por él en *El mundo como voluntad y representación*, retomando las aclaraciones pertinentes de ciertos comentaristas suyos, para, de ahí, arrojar luz sobre algunas nociones planteadas por Schopenhauer en torno al carácter, la libertad, el mal, el sufrimiento y el destino con el fin de destacar la necesidad de la negación de la voluntad de vivir, de la que surgen las nociones éticas de compasión, justicia y caridad.

En el capítulo II llevaré a cabo la exposición de una de las corrientes místicas más importantes y antiguas dentro de la tradición cristiana: la mística del desierto, observando, para ello, el contexto histórico de Roma y el cristianismo en los siglos III y IV, contexto en el que se da el nacimiento del ascetismo cristiano. Revisaremos algunos de sus personajes más representativos, sus prácticas, formas de vida y enseñanzas. Así como también la importancia de la relación entre sufrimiento, santidad y experiencia mística.

Por último, en el capítulo III retomaré la teoría de la negación de la voluntad de vivir de Schopenhauer para establecer una comparación conceptual entre dicha teoría y los planteamientos de la mística del desierto, Indicando los elementos teóricos que me permitirán dar una apreciación del ascetismo y la experiencia mística en Schopenhauer como dos rasgos esenciales de su teoría de la santidad, y su relación con el sufrimiento.

## METAFÍSICA Y ÉTICA

Mi filosofía es a las religiones lo que una línea recta a varias líneas curvas que discurren a su lado. En efecto, ella expresa *sensu proprio* y, por tanto, alcanza directamente aquello que las religiones sólo muestran bajo velos y dando rodeos –y el cristianismo, por rodeos muy amplios y curiosamente sinuosos–.

(A. Schopenhauer, *Senilia*, 165, 5/ p. 170).

En este capítulo expondré algunas nociones básicas de la filosofía de Schopenhauer. Los referentes exclusivos serán: *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (1819) [El mundo como voluntad y representación I], *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (1841) [Los dos problemas fundamentales de la ética] y *Metaphysik der Sitten. Philosophische Vorlesungen Teil IV* (1985) [Metafísica de las costumbres], así como una selección de textos de *Parerga und Paralipomena* [Parerga y Paralipómena].

Soy consciente, por demás, que otros textos pueden resultar imprescindibles para una exposición más completa de la filosofía de Schopenhauer, p. ej.: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* [Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente], *Über den Willen in der Natur. Eine Erörterung, welche die Philosophie des Verfassers, seit ihrem Auftreten, durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat* (1836) [Sobre la voluntad en la naturaleza], los dos *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische Schriften* (1851) [Parerga y paralipómena], así como el volumen segundo de textos complementarios (1844) de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, para una visión más puntual de su filosofía metafísica y natural, y, en general, de su sistema filosófico en su totalidad. No obstante, no se adjudique esta decisión a una pereza inconfesada, ni a una ligereza metodológica, tampoco a un gusto por la superficialidad en los temas de trabajo, sino, más bien, a una estrategia de método. La producción literaria de Schopenhauer, no hace falta decirlo, es muy amplia, por lo que, considero, volar de

un texto a otro para exponer un solo tema, o un conjunto muy reducido de temas, resulta muchas veces un enorme contratiempo para el rigor buscado. Se corre el riesgo de caer en la superficialidad a cambio de parecer erudito, además de que, en bastantes ocasiones, sólo se logra terminar confundido uno mismo junto al lector entre tanto malabar, entre tanto vaivén de un texto a otro. Baste añadir que Schopenhauer mismo ha dicho de su obra que es como la Tebas de cien puertas y que por cualquiera de ellas se puede arribar a ese pensamiento central y único que ocupó su vida intelectual, por lo que yo, eligiendo esta puerta, me siento hasta cierto punto legitimado.

La exposición de algunos conceptos tendrá que ser rápida y condensada. En cambio, otros ocuparán mayor espacio y tiempo, estos últimos son los que atañen al pensamiento moral del autor, la justificación es que la parte moral de la filosofía de Schopenhauer conecta de forma directa con el tema que aquí me interesa indagar más a fondo: *el papel del ascetismo dentro de su filosofía y también su posible filiación con el ascetismo y la mística cristiana de los primeros siglos*. Como Schopenhauer ha escrito en *Metaphysik der Sitten* (c. 3, 264, pp. 45): “al igual que nuestro itinerario físico sobre la tierra es una línea, y no un plano, en el sendero de la vida, cuando queremos asir y asumir una cosa, hemos de renunciar a innumerables otras que van apareciendo a ambos lados del camino”, el mismo principio es válido para la investigación, que no puede tratarlo todo y necesariamente se ve obligada a renunciar y dejar de lado otros temas y problemas que no necesariamente son fútiles<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Es importante indicar que a lo largo de este trabajo usaré un código de siglas para citar las obras de Schopenhauer, no es un código estándar, sino más bien uno que yo adopto por comodidad a la hora de citar las obras del filósofo.

1. *Die Welt als Wille und Vortsetzung I* [El mundo como voluntad y representación I]= **WWV I**, a continuación, se indicará en número arábigo el parágrafo, la paginación canónica y el número de página de la edición en español.
2. *Die beiden Grundprobleme der Ethik* [Los dos problemas fundamentales de la ética]= **GE**. El volumen incluye, como es sabido, dos textos, *Über die Freiheit des menschlichen Willens* [Sobre la libertad de la voluntad] y *Über die Grundlage der Moral* [Sobre el fundamento de la moral], cuando se haga referencia al primer texto se añadirá **a** a la sigla **GE (GE a)**, cuando se haga referencia al segundo escrito se añadirá **b (GE b)**, posteriormente se indica en número arábigo el parágrafo o sección, la paginación canónica y el número de página de la edición en español.

## 1. El mundo como representación.

Para Schopenhauer, como para Kant, el conocimiento del mundo está subordinado a un conjunto de estructuras trascendentales del sujeto de conocimiento. Schopenhauer, sin embargo, condensará las doce categorías kantianas y las dos intuiciones de la experiencia en un principio general de la representabilidad, dicho principio es el principio de razón suficiente (=PRS), que, de manera general, explica que nada ocurre en el mundo de modo arbitrario, sino que todo tiene un *porqué*, es decir, una razón suficiente que justifique su aparición en el mundo de los fenómenos; para Schopenhauer dicho principio está constituido por las dos formas puras de la experiencia, espacio y tiempo, cuya interacción da lugar al principio de causalidad, al *principium individuationis* y a los cuatro modos del PRS: la razón del ser, la razón del conocer, la razón del devenir y la razón del actuar.

Ambos pensadores, Kant y Schopenhauer, suponen, entonces, que la comprensión del mundo tiene como precondition la polaridad sujeto-objeto, ya que sólo dado ese binomio es posible hablar de estructuras trascendentales. Hay una correlación esencial entre sujeto representante y objeto representado. El acceso del sujeto al conocimiento del mundo nunca es inmediato, sino que la experiencia de éste aparece todo el tiempo tamizada por las formas generales del conocimiento, que constituyen el PRS. Esas formas son, como veremos más adelante<sup>4</sup>, tres, todas ellas esenciales en la conformación del conocimiento: *tiempo, espacio y causalidad*, fuera de ellas el conocimiento, y por lo tanto, las nociones de sujeto y objeto se tornan imposibles. El conocimiento es, por lo ya dicho, un conjunto o conglomerado de representaciones ordenadas y relacionadas entre sí, depende de la representación y ésta última de la polaridad sujeto-objeto.

Para Schopenhauer el hecho fundamental de la conciencia es el representar.

«El mundo es mi representación»: esta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente, aunque sólo el hombre puede llevarla a la consciencia reflexiva

---

3. *Metaphysik der Sitten. Philosophische Vorlesungen Teil IV* [Metafísica de las costumbres]= **PV IV**, a continuación, se indica en número arábigo el capítulo, el número de folio y el número de página de la edición en español.

<sup>4</sup> *Vid. Infra.*, pp. 6-12.

abstracta: y cuando lo hace realmente, surge en él la reflexión filosófica. Entonces le resulta claro y cierto que no conoce ningún sol ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve el sol, una mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, sólo en relación con otro ser, el representante, que es él mismo<sup>5</sup>.

Esta verdad, la verdad de que el mundo es, desde la perspectiva del sujeto cognoscente, solamente representación, también está presente en la sabiduría oriental hindú bajo la noción de *māyā*, y, aún más, fue presentada por pensadores como Berkeley, Descartes y Kant. De Berkeley, escribe V. Spierling, Schopenhauer asume la idea de la preeminencia de la representación sobre cualquier expectativa de la existencia de “cosas en-sí” u objetos independientes fuera del campo del conocimiento. El principio del idealismo subjetivista de Berkeley es que no puede haber objeto sin sujeto: ambos términos se co-pertenecen y se implican necesariamente. La realidad siempre exige el referente de la conciencia del sujeto cognoscente.

De otra parte, Schopenhauer se afirma heredero de Kant, al mantener en su gnoseología la distinción entre fenómeno y cosa en sí. Kant, no obstante, tuvo un error en este punto y fue el haber hecho una triple distinción dentro de la teoría del conocimiento, pues, en efecto, supuso la existencia de representaciones, objetos de la representación y la cosa en sí. Schopenhauer, escribe Spierling, sólo conserva los términos de la representación y la cosa en sí, pero rechaza de tajo la existencia de objetos *extra* conciencia, puesto que todo objeto sólo es en, para y por la conciencia.

Una consecuencia de estas asunciones teóricas es la correlación entre existencia y perceptibilidad, entre existencia y representabilidad, en fin, entre realidad empírica e idealidad trascendental. Para Schopenhauer, en efecto, toda filosofía no puede ser más que idealista. “La revelación subjetiva de la cosa es, por consiguiente, la única que posee un valor real”<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> WWV I, §1, 3, p. 51.

<sup>6</sup> E. Sans, *Schopenhauer*, p. 17.

El hombre, en tanto que conoce, es sujeto<sup>7</sup>. No obstante, él mismo como sujeto es incognoscible. Las formas generales del conocimiento no pueden operar sobre el sujeto, en tanto que éste es el presupuesto fundamental que las posibilita. “Aquello que todo lo conoce y de nada es conocido, es el *sujeto*. Él es, por lo tanto, el soporte del mundo, la condición general y siempre supuesta de todo lo que se manifiesta, de todo objeto: pues lo que existe sólo existe para el sujeto”<sup>8</sup>. Pero el hombre aparece a los ojos de Schopenhauer como un fenómeno particular, pues en él confluyen los dos polos que constituyen el mundo como representación: es a la vez *sujeto* de conocimiento y *objeto*. Objeto, pues es también *cuerpo*, y, como tal, está sometido a las leyes que rigen el mundo de los objetos, “como todos los objetos de la intuición, está inserto en las formas de todo conocer, en el tiempo y el espacio, mediante los cuales se da la pluralidad”<sup>9</sup>. El hombre es un fenómeno entre fenómenos y está ligado a las leyes inquebrantables a las que éstos obedecen.

Es evidente la herencia kantiana de la *Kritik der reinen Vernunft* (1781) [Crítica de la razón pura], en la que Kant hace una distinción entre fenómeno y *cosa en sí*. Recordemos que para el filósofo de Königsberg el campo del conocimiento es el de la pura fenomenalidad, pues sólo de fenómenos se puede tener experiencia, lo *en sí* está libre de las estructuras que posibilitan el conocimiento (las dos intuiciones estéticas puras, espacio y tiempo, y las doce categorías del pensamiento).

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 causalidad. Por otro, entiende la doctrina kantiana de la idealidad del espacio y del tiempo

---

<sup>7</sup> Esta identidad entre hombre y sujeto puede resultar ciertamente problemática. Sin embargo, no debe entenderse aquí como una identidad exclusiva. Como bien me ha hecho notar el doctor Carlos Vargas Pacheco, para Schopenhauer como para Kant el sujeto es entendido como una estructura trascendental y no como el individuo humano, por lo que identificarlos punto por punto es un error. Para Schopenhauer basta con que haya percepción, un ojo que vea (no necesariamente un ojo humano), para que exista un sujeto. Ahora bien, una discusión aparte es aquella que problematice la identificación entre percepción y conocimiento, ¿basta para Schopenhauer el simple hecho de la percepción, de la operación de la estructuras del entendimiento, para poder hablar de conocimiento? Desde luego que no, pues en la percepción solamente operan las dos estructuras de la experiencia estética del mundo: espacio y tiempo, es decir: el entendimiento, pero no la razón, es decir: la elaboración conceptual, que pertenece exclusivamente al hombre y que es el fundamento de su conocer. En este sentido debe ser entendida la afirmación de arriba: el hombre en tanto que posee la facultad de la razón es sujeto de conocimiento, no sólo de percepción.

<sup>8</sup> WWV I, §2, 5, p. 53.

<sup>9</sup> *Id.*, §2, 6, p. 53.



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 acontecimientos 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 sujeto<sup>10</sup>.

Como afirma Roberto. R. Aramayo, aunque Schopenhauer se considera el legítimo heredero de la filosofía kantiana, no se limita, sin embargo, a una pasiva recepción de las enseñanzas del maestro de Königsberg. El apriorismo kantiano es complementado, además, con una perspectiva de corte fisiológico-cerebral. El mundo como representación, piensa Schopenhauer, es un fenómeno cerebral. En el cerebro está enclavado un mecanismo operativo de representación: la conciencia *a priori* (que, como apunta Spierling, también es llamada por Schopenhauer “formas puras del intelecto” o “funciones cerebrales”), que nos representa un mundo objetivo. Para el filósofo de Danzig el cerebro es una máquina de representación. Esta μηχανή [*mēkhané*] opera de manera inconsciente en el proceso del conocimiento del mundo, es por esto que antes de Kant se daba por sentado que, en el proceso del conocer, las cosas nos eran dadas originariamente, puras, sin intervención de las estructuras *a priori* del sujeto. Así pues, creyendo el hombre conocer “sustancias” u objetos en si (un disparate a los ojos de Schopenhauer), se ha venido a caer en la cuenta de que, muy al contrario, “hay un mecanismo que en lugar de ello produce sólo apariencias”<sup>11</sup>.

### 1.1. El PRS. Entendimiento y razón.

Se ha dicho que el PRS es el principio general de la representabilidad, o sea, el principio que posibilita el conocimiento del mundo, y que está conformado por tres formas generales: *tiempo*, *espacio* y *causalidad*. Dicho principio opera bajo cuatro

---

<sup>10</sup> A. Schopenhauer, *El dolor del mundo y el consuelo de la religión (Paralipómene 134-182)*, Diego Sánchez Meca (ed.), pp. 18-19.

<sup>11</sup> V. Spierling, *Op. Cit.*, p. 40.

modos distintos, cada modo trabaja sobre *diferentes clases de objetos*: “tantas formas hay de representaciones, tantas formas hay de relaciones”<sup>12</sup>.

El primer modo atañe a las relaciones y modificaciones que sufren los objetos de la realidad empírica: constituye el *principio del devenir* y señala la necesidad que impera en el mundo físico; sus objetos son las representaciones empíricas que contienen lo material de los fenómenos y que para Schopenhauer pueden ser llamadas también *mutaciones*<sup>13</sup>.

En segundo lugar, como necesidad lógica, el PRS toma la forma del *principio del conocer* y sirve de fundamento a las relaciones de representaciones abstractas (conceptos) en juicios y a las relaciones de estos últimos haciendo posible la verdad de cualquier conclusión<sup>14</sup>.

La tercera forma trata de la necesidad matemática y constituye el *principio del ser*, que fundamenta *a priori* la realidad de los objetos de la aritmética y de la geometría desde las intuiciones puras de espacio y tiempo<sup>15</sup>.

Por último, aparece como necesidad moral en la forma del *principio de la motivación*, que explica la relación entre el *motivo* y la acción humana<sup>16</sup>.

Así, pues, tanto los objetos del mundo físico-natural, los del conocer (las representaciones), los del ser (objetos matemáticos) y los de la moral (acciones humanas) quedan subsumidos bajo la ley de la causalidad y bajo una inexorable necesidad.

En realidad el PRS es una clara herencia del criticismo kantiano. Para Schopenhauer, como para Kant, tiempo y espacio son las formas puras que posibilitan la experiencia de las cosas del mundo, son sus leyes inmanentes. La experiencia de los objetos del mundo se halla ordenada *por* y *en* las coordenadas

---

<sup>12</sup> *Id.*, p. 38.

<sup>13</sup> *Vid.*, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* [Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente], IV, §20, p. 68.

<sup>14</sup> *Vid.*, *Op. Cit.*, V, §29, pp. 158-159.

<sup>15</sup> *Vid.*, *Op. Cit.*, VI, §36, p. 190.

<sup>16</sup> *Vid.*, *Op. Cit.*, VII, §43, p. 208.

de tiempo y espacio en las formas de la *sucesión* y la *situación*. Nuestra intuición estética del mundo, (entiéndase “estética” en el sentido kantiano de posibilidad de la sensibilidad empírica), nunca es caótica, pues de serlo el conocimiento ni siquiera sería posible, sino que está organizada por las dos formas puras de la sensibilidad (para Kant) y del entendimiento [*Verstand*] (para Schopenhauer). “El entendimiento, una función del cerebro, es el que construye y hace presente el mundo exterior. Reelabora el conjunto de materiales primarios e informes recogidos por las sensaciones para hacer con ello un mundo corporal intuitivo y normativamente estructurado”<sup>17</sup>. Lo primordial en la formación del conocimiento es la representación intuitiva, que no es otra cosa que la experiencia y sus condiciones de posibilidad, pero ella misma no constituye la esfera del conocimiento abstracto, es decir, la esfera de la razón [*Vernunft*]. La filosofía y todo conocimiento abstracto, advierte Schopenhauer, no han de partir nunca de conceptos, sino de intuiciones, incluso la matemática ha de partir de intuiciones puras *a priori*: el espacio (geometría) y el tiempo (aritmética). “La intuición, por un lado la pura *a priori* que funda la matemática y por otro la empírica *a posteriori* que funda las demás ciencias, es la fuente de toda verdad y el fundamento de toda ciencia. (De aquí se ha de excluir únicamente la lógica, basada en el conocimiento no intuitivo pero sí inmediato de la razón acerca de sus propias leyes)”<sup>18</sup>. Los conceptos, formaciones de la razón, no son, por ello, sino formaciones derivadas y secundarias que, no obstante, juegan el papel de vehículos de la experiencia interior y exterior del mundo. De la intuición, escribe Schopenhauer, no podemos predicar ni verdad ni falsedad, estas últimas cualidades son propias del dominio de la razón.

Si bien el conocimiento intuitivo es patrimonio común al animal y al hombre, el conocimiento reflexivo, propio de la razón, es exclusivo del hombre: “con el conocimiento abstracto, con la razón, irrumpen en lo teórico la duda y el error, en lo práctico la preocupación y el arrepentimiento”<sup>19</sup>, y es que el conocimiento reflexivo abre, ante los ojos del hombre, dos dimensiones temporales que el animal, inmerso

---

<sup>17</sup> V. Spierling, *Op. cit.*, p. 43.

<sup>18</sup> WWV I, §14, 77, p. 115.

<sup>19</sup> *Id.*, §8, 42, p. 84.

en la intuición de un presente eterno, desconoce: el pasado y el porvenir, es por esta nueva facultad que el hombre supera a sus “hermanos irracionales” “en poder y en sufrimiento”<sup>20</sup>, ya que la razón también pone ante sus ojos todo el tiempo la verdad de su finitud: la conciencia del hombre es cargada con la inminencia de su muerte.

El lenguaje, otro rasgo propio del hombre, es la expresión más acabada de la *Vernunft*.

El animal siente e intuye; el hombre, además, *piensa* y *sabe*: ambos *quieren*. El animal comunica su sensación y su ánimo con gestos y gritos: el hombre comunica los pensamientos a los demás mediante el lenguaje, o bien encubre los pensamientos, también mediante el lenguaje. El lenguaje es el primer producto y el instrumento necesario de su razón: de ahí que en griego y en italiano el lenguaje y la razón se designen con la misma palabra: ó *λόγος*, *il discorso*. [En alemán] «Razón» [*Vernunft*] viene de «percibir» [*vernehmen*], que no es sinónimo de oír sino que significa percatarse de los pensamientos transmitidos con las palabras. Sólo con la ayuda del lenguaje produce la razón sus más importantes resultados: la actuación acorde de varios individuos, la colaboración planificada de muchos miles, la civilización, el Estado; además la ciencia, la conservación de la experiencia anterior, el resumen de lo común en un concepto, la transmisión de la verdad, la difusión del error, el pensamiento, la poesía, los dogmas y las supersticiones<sup>21</sup>.

El entendimiento se avoca a la intuición “inmediata” de las relaciones causales; la razón, a la reflexión y a la formación de conceptos. Los dominios del pensamiento, del conocimiento y del lenguaje son decididos por la intuición. Únicamente se puede pensar, conocer y decir aquello de lo que se tiene experiencia, en el sentido kantiano del término; esto es, en última instancia de aquello que puede ser subsumido en las formas del PRS.

Por último, de la interacción de ambas formas (espacio y tiempo) Schopenhauer deduce el principio de causalidad.

Quien haya conocido aquella forma del principio de razón que domina el contenido de aquellas formas (el | tiempo y el espacio), su perceptibilidad, es decir, la materia; o sea, quien haya conocido la ley de la causalidad, ese habrá conocido toda la esencia de la materia en cuanto tal: pues esta no es en su totalidad sino causalidad, [...] solamente en cuanto actúa llena el espacio y llena el tiempo<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> *Id.*, 43, p. 85.

<sup>21</sup> *Id.*, 44, pp. 85-86.

<sup>22</sup> *Id.*, §4, 9-10, pp. 56-57.

Y más adelante: “Causa y efecto son, pues, la esencia de la materia: su ser es su obrar”<sup>23</sup>; la materia, la forma perceptible del espacio y del tiempo es *Wirklichkeit* [actualidad], obrar, mutación. Para Schopenhauer, esta pura actualidad o efectividad de la materia tiene un correlato especular en el sujeto, para éste el devenir material, su movilidad, constituye la esencia del entendimiento.

El destino, el fin del entendimiento [*Verstand*] es conocer la causalidad, pues no es otro modo de conocer el del hombre, éste sólo conoce causas y efectos. El entendimiento es esencialmente un espejo del dinamismo material de la naturaleza, una función fisiológico-cerebral que interpreta *a priori* la experiencia.

## **1.2. La esencia de la ciencia. El mundo como ilusión trágica. *Māyā* y *Fatum*.**

El conocimiento humano es exclusivamente conocimiento de fenómenos, pues sólo éstos son susceptibles de ser objetos para un sujeto; sólo en el campo de la fenomenalidad operan las formas del PRS, él mismo define ese campo. Pero, como ya se ha dicho, todo conocimiento tiene sus cimientos en la intuición del mundo y no en conceptos abstractos, esta consideración llevará a Schopenhauer a fijar la esencia de la ciencia en los siguientes términos:

el fin de toda ciencia no es obtener una mayor evidencia [...] sino facilitar el saber mediante la forma del mismo y ofrecer así la posibilidad de completarlo. Por eso es una opinión usual pero equivocada la de que el carácter científico del conocimiento consiste en la mayor certeza, e igualmente falsa es la afirmación que de ahí surge de que sólo la matemática y la lógica son ciencias en sentido propio, porque sólo en ellas el conocimiento tiene una certeza irrefutable debido a su completa aprioridad [...] mas ello no les da un especial derecho de científicidad, la cual no radica en la seguridad sino en la forma sistemática del conocimiento basada en el descenso gradual desde lo universal a lo particular. Esa vía cognoscitiva de lo universal a lo particular que es característica de las ciencias lleva consigo que en ellas muchas proposiciones se fundamenten por deducción a partir de principios anteriores, o sea, por demostración, y eso ha dado lugar al antiguo error de que solo lo demostrado es completamente verdadero y toda verdad necesita una demostración; porque, más bien al contrario, toda demostración necesita una verdad indemostrada<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> *Id.*, 10, p. 57.

<sup>24</sup> *Id.*, §14, 76, p. 114.

Si toda ciencia tiene como finalidad el ordenamiento sistemático del conocimiento conceptual de los fenómenos, y, si además, todo conocimiento abstracto tiene como punto de partida la intuición, entonces “toda ciencia en sentido propio, por la cual entiendo el conocimiento sistemático al hilo del principio de razón, nunca puede alcanzar un fin último ni ofrecer una explicación satisfactoria; | porque no llega nunca a la esencia íntima del mundo, nunca puede ir más allá de la representación sino que en el fondo no alcanza más que a conocer la relación de una representación con otras”<sup>25</sup>. El método del conocimiento científico es, para Schopenhauer, eminentemente etiológico, es decir, opera descubriendo los encadenamientos causales que determinan a un fenómeno en el espacio y en el tiempo, pero, tarde o temprano, arriba a ese punto que las ciencias naturales llaman “fuerza natural”, una *qualitas occulta* que ya no saben explicar y que para ellas es un misterio. Es ahí donde aparece en escena la interpretación metafísica del mundo. Como bien apunta E. Sans, ciencia y metafísica, ambas en sus gestiones, están destinadas a encontrarse. Como veremos más adelante<sup>26</sup>, en efecto, no es la ciencia, sea esta natural o pura, la que nos abre el camino al conocimiento del núcleo del mundo, sino la metafísica, y mejor, la moral, que, al final, como bien observa Roberto R. Aramayo recordando un texto de la etapa juvenil del filósofo, quedan ligadas en unidad dentro de la filosofía de Schopenhauer, cuyo programa de trabajo será “fusionar la ética con la metafísica”<sup>27</sup>.

Así pues, los límites de la naturaleza y los del conocimiento se corresponden de manera puntual, pues las coordenadas en las que ambas quedan circunscriptas son aquellas que constituyen el PRS: en la naturaleza la interacción de espacio y tiempo se presenta como pura materialidad en devenir, su correlato en el entendimiento [*Verstand*] es la causalidad; así, los objetos reales, sometidos al PRS en la forma del devenir, se presentan como pura movilidad y actualidad; sometidos

---

<sup>25</sup> *Id.*, §7, 33-34, p. 77.

<sup>26</sup> *Vid. Infra*. En torno al conocimiento estético: pp. 30-35; en torno al conocimiento derivado de la hermenéutica de sí: pp. 51-57, se retoma el tratamiento en la sección 1.4.2; en torno al conocimiento propio de la moral y de su fundamento metafísico: pp. 60 y ss., en general toda la sección 1.4.2 y todo el capítulo tercero.

<sup>27</sup> R. R. Aramayo, *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*, p. 85.

al PRS según la forma del conocer son causas y efectos, en ambos casos, todo fenómeno se presenta pagando su tributo por ser, es decir, todo fenómeno aparece condicionado: inter-depende, “es *con relación a*”. En fin, para Schopenhauer el vivir no posee gratuidad; nada es arbitrario, sino que todo ocurre necesariamente. Una vez que un fenómeno ha entrado en la trama causal del mundo es impensable que pueda llegar a dejar de responder a las series causales que lo determinan, que pueda romper, milagrosamente, las interrelaciones que lo ligan a otros fenómenos. Esto vale incluso para lo aparentemente azaroso, pues para Schopenhauer lo casual es sólo un eco de causas que aún desconocemos. “Todo lo que nos parece fortuito, aquello que tildamos de contingente, cuanto es azaroso, no deja de tener sus ancestros causales por muy remotos que puedan ser”<sup>28</sup>. Así, pues

Schopenhauer nos da así la justificación racional del carácter *ilusorio* de este mundo. En efecto, la causalidad es al mismo tiempo obra de la inteligencia, su producto y la condición de su desempeño: cuando el hombre actúa y piensa por conceptos, necesariamente aplica la categoría de la causalidad bajo sus cuatro aspectos, hacia un mundo objeto que no está ya en sí mismo, sino representado bajo el punto de vista del sujeto<sup>29</sup>.

El mundo como representación muestra estas dos notas: tiene, por un lado, el carácter de ilusión (*māyā*), en tanto que por el PRS no se conoce más que fenómenos, y por otro, es un mundo donde rige una necesidad férrea. Es un mundo ilusorio y fatal. Además, Schopenhauer concluye que “mediante el principio de razón todos los objetos posibles caen bajo el poder de la dependencia, la relatividad, la inestabilidad y la finitud, su ser es condicionado y relativo, y de ahí que también sea un no-ser tan pronto como se haga desaparecer lo que les condiciona”<sup>30</sup>. El PRS postulado por Schopenhauer, comenta Spierling, arrastra a todas las cosas hacia la relatividad. Nada es por sí mismo, nada tiene existencia *sensu proprio*. *Por el PRS todo es y a la vez no es*. El mundo toma la apariencia de un sueño, su precariedad ontológica es asimilable a la caverna platónica en la que el hombre sólo conoce

---

<sup>28</sup> *Id.*, p. 159.

<sup>29</sup> E. Sans, *Op. Cit.*, p. 20.

<sup>30</sup> V. Spierling, *Op. cit.*, p. 48.

sombras evanescentes. Es por estas razones que Spierling se atreverá a decir que la gnoseología propuesta por Schopenhauer es básicamente pesimista.

En la filosofía de Schopenhauer, opina E. Sans, se perfila un fatalismo trascendental. “«El *fatum*, el destino de los antiguos –afirma Schopenhauer–, no es sino la certidumbre, llevada a la conciencia, de que todo cuanto acaece se halla firmemente vinculado por la cadena causal y por ello tiene lugar con una necesidad estricta, a consecuencia de lo cual el futuro se ve tan cabalmente prefijado, y tan minuciosamente predeterminado, que admite ser modificado en tan escasa medida como cabe modificar el pasado»”<sup>31</sup>. *Fatum, Destino, Providencia*, los tres son términos con los que se designa la conciencia de esa ineluctable necesidad a la que están encadenados todos los fenómenos. Desde la *lógica de la manifestación condicionada*, todo, como en un texto impreso, está escrito, de antemano decidido. *Natura non facit saltus*, y su correlato subjetivo, el entendimiento humano, tampoco, de lo contrario estaríamos ante un acontecimiento cuasi milagroso en el que la ley del surgimiento condicionado se vería transgredida. Algo así, el *miraculum* de la libertad, está *a priori* desterrado del devenir físico y natural del mundo, pues viola su lógica y sus leyes, además de que también contraviene las estructuras trascendentales del sujeto cognoscente. Es importante no olvidar esto, porque, aunque Schopenhauer se muestra reacio a admitir la posibilidad de cualquier *vacío* (es decir, la posibilidad de un *sin porqué*) dentro del sistema mundo-conciencia, en la metafísica de las costumbres asistiremos a la aparición de un *sin porqué* dentro de su filosofía: la libertad de la Voluntad, el enigma que constituye el corazón de la moral y el ascetismo.

## 2. El mundo como Voluntad.

Pero, pregunta Schopenhauer, ¿el mundo es sólo mi representación o algo más distinto de ésta?, ¿cuál es el sentido del mundo natural empírico?, ¿cuál es la “clave hermenéutica” que nos permite arribar al significado del mundo-texto de la

---

<sup>31</sup> S. Schopenhauer, *Parerga y paralipomena*, II, c. 8, §§ 108/ 119, citado por Roberto R. Aramayo en *Op. Cit.*, p. 160.



representación? La experiencia del sufrimiento y el mal (que son las refutaciones más incontestables al ingenuo optimismo de la teodicea leibniziana) apremian a Schopenhauer a una interpretación metafísica del mundo, que, no obstante, no rebase los límites de la experiencia y no apele a una respuesta teológica. La “clave hermenéutica” del texto-mundo ha de ser desentrañada de sus líneas. El enigma se señala entonces: ¿cuál es el significado del mundo como representación? El punto de vista de la metafísica “rechaza que lo existente y visible entre nosotros, la facticidad de la realidad empírica, sea lo último y lo absoluto”<sup>32</sup>. La realidad empírica, la representación misma, al tener solamente una existencia condicionada no puede en modo alguno guardar un significado por sí, no puede ser “lo último” de la realidad, hay algo que en ella “encuentra su expresión [...] esto que se expresa a sí mismo, que se representa a sí mismo, al margen del lado representativo del mundo es la cosa en sí”<sup>33</sup>.

## 2.1. Del cuerpo-voluntad a la Voluntad.

En efecto, el mundo es algo más. En el párrafo 18 del libro II Schopenhauer deduce esa otra cara del mundo en un ejercicio introspectivo y de vuelta sobre sí. El hombre no sólo es sujeto de conocimiento, sino también *cuerpo*, un objeto entre los objetos, o, siguiendo nuestra metáfora, una palabra en el mundo-texto. El cuerpo es ese objeto próximo que no sólo se manifiesta al conocimiento como representación. En su inmanencia descubrimos algo más: el cuerpo es Voluntad [*Wille*].

Al sujeto de conocimiento que se manifiesta como individuo le es dada la palabra del enigma: y esa palabra reza *voluntad*. Esto, y sólo esto, le ofrece la clave de su propio fenómeno, le revela el significado, le muestra el mecanismo interno de su ser, de su obrar, de sus movimientos. Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le es dado de dos formas completamente distintas: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos; pero, a la

---

<sup>32</sup> V. Spierling, *Op. cit.*, p. 90.

<sup>33</sup> *Idem*.

vez, de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra *voluntad*<sup>34</sup>.

En concreto, Schopenhauer afirmará: “La voluntad es el conocimiento *a priori* del cuerpo, y el cuerpo es el conocimiento *a posteriori* de la voluntad”<sup>35</sup>. Pero no debe entenderse que la Voluntad de la que habla Schopenhauer es la voluntad humana, alumbrada por el conocimiento, sino más bien se refiere a un impulso vital primordial que desconoce finalidades racionales, si Schopenhauer llama a esta *esencia originaria* del mundo “Voluntad” [*Wille*] es sólo por considerar que la voluntad humana es la que mejor puede ayudarnos a apereibir ese impulso ciego; la llama así sólo por analogía, es una *denominatio a potiori* (como los taoístas llaman *Tao* [道, Camino] a la realidad última sólo por otorgarle un nombre con el que pueda ser sugerida)<sup>36</sup>. *Wille* sería, apunta Schopenhauer, el concepto extenso de “voluntad”, en el que se englobaría tanto la voluntad humana, que tiene algo que ver con el conocimiento abstracto, y cualquier otra fuerza natural o impulso ciego. Si Schopenhauer no usó en lugar de “voluntad” el concepto de “fuerza”, como cabría esperar, es porque considera que éste último cae muy pronto en el campo de la representación, en efecto, “fuerza” es un concepto utilizado por las ciencias naturales para designar ese punto ciego al que todas llegan y que constituye un verdadero jeroglífico. “En cambio, el concepto de *voluntad* es el único entre todos los posibles que *no* tiene su origen en el fenómeno, *no* en la mera representación intuitiva, sino que procede del interior, nace de la conciencia más inmediata de cada cual, donde uno conoce su propio individuo en su esencia, inmediatamente, sin forma alguna, ni siquiera la de sujeto y objeto, y a la vez es él mismo, ya que aquí el cognoscente y lo conocido coinciden”<sup>37</sup>. Para Schopenhauer este será uno de los tantos méritos que coronan su filosofía como la verdadera heredera de Kant, puesto que, a su entender, él y nadie más habría descubierto aquella “x”, aquella incógnita que Kant denominó cosa en sí.

---

<sup>34</sup> WWV I, §18, 119, p. 152.

<sup>35</sup> *Id.*, 120, p. 152.

<sup>36</sup> En el *Tao Te King* leemos: “El Tao que puede expresarse no es el Tao permanente. El nombre que puede nombrarse no es el nombre permanente” (Lao Tse, *Tao Te King*, I).

<sup>37</sup> *Id.*, §22, 133, p. 164.

Schopenhauer viene a identificar [a la *Wille*] con la incognoscible cosa en sí de Kant, al igual que con las excelsas y objetivas ideas platónicas, pero también con aquella energía cósmica bautizada por la sabiduría oriental como *Brahma* [Sic.] cuando se refiere a ese alma del universo que mora tras el velo de *Maya*, esto es, al otro lado del mundo fenoménico de las meras apariencias inmersas en unas coordenadas espacio-temporales, orbe que sería en su conjunto una simple manifestación de la voluntad<sup>38</sup>.

El proceso introspectivo ciertamente no es un recurso metodológico novedoso en la historia de la filosofía, ya Descartes lo había aplicado y de su indagación había concluido el *cogito ergo sum*, pero antes de él Sócrates había hecho lema de su filosofía la máxima délfica *γνῶθι σεαυτόν* [*gnóthi seautón*, conócete a ti mismo]; siglos después, Kant también se internaría en los pozos del autoconocimiento para exponer a la luz las estructuras subterráneas que antes de él habían pasado desapercibidas, casi es innecesario decir que después de Schopenhauer la “hermenéutica de sí” encontrará representantes tan eminentes como Nietzsche, Freud y Foucault, entre otros. Sin embargo, Schopenhauer da un paso más allá de sus antecesores en la inmersión de sí mismo, pues la verdad del Ser que extraiga de sus meditaciones habrá de valer para el hombre como para el mundo fenoménico en general. Hay que vadear como sea posible el egoísmo teórico (solipsismo), piensa Schopenhauer, si se quiere dar una interpretación metafísica del mundo como sistema total y no sólo de una de sus partes. O sea, aquí se pone en juego la existencia del mundo externo, y, aunque en opinión de Schopenhauer el problema del egoísmo teórico y sus derivados no es más que un disparate, el último bastión de un sofisma escéptico, es necesario, no obstante, disolver todas las dudas a este respecto. Schopenhauer quiere hacer época. Si un objeto del mundo (nuestro cuerpo) se manifiesta de dos modos distintos, como representación y como cuerpo-voluntad, ¿qué resta esperar que sean los objetos del mundo además de representación? Voluntad [*Wille*].

Fuera de la voluntad y la representación no conocemos ni podemos pensar nada. Si queremos atribuir la máxima realidad que conocemos al mundo corpóreo que no existe inmediatamente más que en nuestra representación, le otorgaremos la realidad que para cada cual tiene su cuerpo: pues él es para cada uno lo más real.

---

<sup>38</sup> R. R. Aramayo, *Op. Cit.*, p. 20. Aunque aquí Aramayo se refiere al Ser Absoluto de las *Upanishads* transcribe, sin embargo, equivocadamente. *Brahmā* es el término utilizado para nombrar al dios creador de la Trimurti, en tanto que *Bráhma* es el término que designa al Ser Absoluto.

Pero si analizamos la realidad de ese cuerpo y de sus acciones, aparte del hecho de que es nuestra representación no encontramos nada más que la voluntad: con ello se agota su realidad. De ahí que no podamos de ningún modo encontrar otra clase de realidad que adjudicar al mundo corpóreo. Así pues, si este ha de ser algo más que nuestra mera representación, hemos de decir que al margen | de la representación, esto es, en sí y en su esencia más íntima, es aquello que en nosotros mismos descubrimos inmediatamente como voluntad<sup>39</sup>.

El mundo en cuanto fenómeno se nos presenta como representación *en, por y para* una conciencia; pero el en sí del mundo es intuitivo como Voluntad. Es así como Schopenhauer “traslada el esquema de la propia experiencia corporal –ambos lados, volitivo y representativo–, mediante analogía, a la totalidad de la naturaleza. La identificación de cuerpo y voluntad sirve de modelo para el mundo”<sup>40</sup>. Ahora bien, a raíz de esto Schopenhauer advertirá que siendo la Voluntad el en sí del mundo, ella misma no está subordinada a las estructuras trascendentales del sujeto, es decir, es inaprehensible para la conciencia: nunca puede ser objeto de conocimiento. Ni siquiera la introspección puede realmente revelar al conocimiento el en sí del mundo en sentido estricto, pues en la experiencia interna persiste la forma del tiempo, por este motivo *Schopenhauer es muy escrupuloso al denominar Voluntad a la cosa en sí, insistiendo, en más de una ocasión, en que ese “concepto extenso” de la voluntad es imperfecto y sólo tiene un uso analógico mediante el cual sólo se quiere indicar cómo se piensa al Ser, cómo se presenta el Ser, cómo se articula una imagen del Ser no ya desde la experiencia del mero pensamiento abstracto, sino desde la experiencia de la propia corporalidad inmanente*. Tal es su afán de precisión, que, en uno de sus manuscritos póstumos, Schopenhauer recurre al griego para brindar una mayor claridad conceptual.

Lo único primario y originario –escribe allí Schopenhauer– es la *voluntad*, la *Thelema* [la volición pulsional ciega e inconsciente propia del deseo], no la *Boulesis* [el proceso deliberativo que tiene conciencia de intentar cumplir con un designio]; la confusión de ambas, para las que sólo hay una palabra en alemán, induce a tergiversar mi doctrina. *Thelema* es la voluntad intrínseca o por antonomasia, la voluntad en general, tal como es percibida en el hombre y en el animal; pero la

---

<sup>39</sup> WWV I, §19, 125-126, pp. 157-158.

<sup>40</sup> V. Spierling, *Op. cit.*, p. 97.

*Boulesis* es la voluntad reflexiva, el *consilium* [la deliberación], la voluntad conforme a una determinada elección<sup>41</sup>.

Como bien apunta Julián Marrades, para Schopenhauer la Voluntad no tiene que ser concebida en el nivel antropológico como “una facultad del yo, y menos aún una función de la inteligencia. Por el contrario, la voluntad es la esencia del propio yo, siendo la conciencia un fenómeno o emergencia de la voluntad, a través de la cual ésta deviene autoconsciente en el hombre”<sup>42</sup>. En términos macrocósmicos, la *Wille* no guarda ninguna relación de parentesco con un principio universal inteligible.

Schopenhauer postula la existencia de un sustrato metafísico del mundo, que constituye el principio originario de todas las fuerzas que actúan en la naturaleza, tanto en los seres inorgánicos como en los seres vivos y en el hombre. Pero, a diferencia de otros filósofos, que han identificado ese sustrato con un principio inteligente –desde el *Noûs* de Anaxágoras hasta el Espíritu absoluto hegeliano–, él lo concibe como un principio inconsciente de actuación que, por analogía con el poder de decisión que hallamos en nosotros mismos, puede denominarse «voluntad». Desentrañar y comprender la relación que guarda el mundo con ese sustrato que lo ha originado es el cometido principal de la filosofía<sup>43</sup>.

Tal cometido será llevado a cabo por Schopenhauer observando siempre el esquema polar kantiano de fenómeno/ cosa en sí. La Voluntad [*Wille*, *Thelema*] como lo en sí, es, pues, el sustrato ontológico último del mundo, y, como tal, le son impropias todas las cualidades del mundo fenoménico: éste es plural, múltiple; aquella es unitaria e indivisa; éste es temporal y finito; aquella no conoce las modificaciones del tiempo; éste tiene una precariedad ontológica, un *status* de sueño e ilusión (*māyā*); aquella es máximo Ser; en éste opera una férrea necesidad, ya que en él domina el principio de causalidad; la Voluntad, al contrario, es libre: la libertad es para Schopenhauer, trascendental.

Pero, entonces, ¿cómo se explica que el núcleo unitario del mundo aparezca al sujeto, en su manifestación objetiva, con todas las notas del fenómeno: multiplicidad, finitud, ser condicionado, etc.? Schopenhauer piensa que esto se debe a la propia estructura de la conciencia del sujeto. Como ya se indicó, en la

---

<sup>41</sup> A. Schopenhauer, *Manuscritos póstumos* [ *Der handschriftliche Nachlaß*, III, 213-214] citado por Roberto R. Aramayo en *Op. Cit.*, pp. 67-68.

<sup>42</sup> J. Marrades, “Autoconocimiento y cuerpo en Schopenhauer” en Javier Urdanibia (comp.), *Los antihegelianos. Schopenhauer y Kierkegaard*, p. 201.

<sup>43</sup> *Id.*, pp. 198-199.

conciencia se halla enclavado un mecanismo de la representación, dicho mecanismo es el PRS constituido por las formas del espacio, del tiempo y la causalidad. Para Schopenhauer dicho principio, en sus formas de espacio-tiempo, funge a su vez como *principium individuationis*: “denominaré el tiempo y el espacio como *principium individuationis*, lo cual pido que se observe de una vez por todas. Pues el tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en una yuxtaposición y sucesión”<sup>44</sup>. La Voluntad es “aquello que se encuentra fuera del espacio y el tiempo, del *principium individuationis*, es decir, de la posibilidad de la pluralidad”<sup>45</sup>. Ella se encuentra libre de todas las determinaciones del PRS en sus cuatro figuras, que sólo son operativas en la esfera de la fenomenalidad. Si recordamos ahora que los fenómenos, ontológicamente precarios e interdependientes, se hallan sujetos a la ley de causalidad, están, por ello, ligados a una inquebrantable necesidad (*fatum*), y, además, que el hombre mismo es un fenómeno de la Voluntad, concluimos, por tanto, el carácter ilusorio de la libertad de la voluntad humana: “la ilusión de una libertad absoluta e indiferente se sustentaría en una mera ignorancia con respecto a sus débitos causales y no equivaldría sino a un olvido más o menos intencionado de sus determinaciones. Desconocer u olvidar las causas o motivos de nuestras resoluciones representaría el único camino para sentirnos fantasmagóricamente libres”<sup>46</sup>. En un mundo predeterminado hasta el detalle como el que postula Schopenhauer el *liberum arbitrium indifferentiae* es un sinsentido. En efecto, si el mundo fenoménico es regido por la ley de causalidad – que opera en el sustrato material-natural como pura ley de causalidad, en el mundo vegetal y animal como excitabilidad y estímulo, y en el hombre como ley de motivación–, los fenómenos son lo que son de una vez y para siempre. Más adelante volveremos sobre este fatalismo trascendental y su relación con la moral<sup>47</sup>.

La Voluntad se objetiva en sus fenómenos y en cada uno de ellos se encuentra entera, en la piedra, en la planta y en el hombre. “No hay, por ejemplo, una parte

---

<sup>44</sup> WWV I, §23, 134, p. 165.

<sup>45</sup> *Idem*.

<sup>46</sup> R. R. Aramayo, *Op. Cit.*, p. 101.

<sup>47</sup> *Vid. Infra*, pp. 38-46.

más pequeña de ella en la piedra y otra mayor en el hombre: porque la relación entre parte y todo pertenece exclusivamente al espacio y deja de tener sentido en cuanto nos apartamos de esa forma de la intuición”<sup>48</sup>. Como bien apunta M. Maceiras, la Voluntad no puede parcelarse en sus fenómenos, en tanto que es ajena a espacio y tiempo. A ella tampoco afecta la caducidad de los fenómenos –como el Tao de los chinos que no conoce pérdida ni ganancia con la aparición y la muerte de los diez mil seres–. “| Se revela de forma tan completa y en tanta medida en *un* roble como en millones: el número de estos, su multiplicación en el espacio y el tiempo, no tiene significado alguno en relación con ella sino solo en referencia a la pluralidad de individuos que conocen en el espacio y el tiempo, y se multiplican y dispersan en ellos; mas la pluralidad de estos también afecta a su vez solamente a su fenómeno y no a ella misma. Por eso se podría afirmar que si *per impossibile* fuera totalmente aniquilado un solo ser, aunque fuera el más insignificante, con él tendría que sucumbir el mundo entero. Con este sentimiento afirma el gran místico Ángel Silesio: ‘

Yo sé que sin mí Dios no puede vivir ni un instante:  
Si yo soy aniquilado, Él ha de perecer necesariamente”<sup>49</sup>.

## **2.2. Los tres órdenes del Ser: Voluntad, Ideas y fenómenos.**

Schopenhauer, heredero también de Platón, retomará la teoría de las Ideas para dar cuenta de la dinámica de la objetivación de la Voluntad. En realidad podríamos pensar tres niveles ontológicos dentro de su sistema: el primero de ellos sería el de la Voluntad como sustrato último y Ser realísimo; el segundo estaría conformado por los grados determinados y fijos de objetivación de la Voluntad: las Ideas platónicas, “que son a las cosas individuales como sus formas eternas o sus modelos”<sup>50</sup>; y en tercer lugar están los individuos que conforman el mundo de los fenómenos. Con la teoría de las Ideas hay que entender que Schopenhauer se refiere a los géneros y/o especies de las que participan los individuos. Las Ideas,

---

<sup>48</sup> WWV I, §25, 152, p. 181.

<sup>49</sup> *Id.*, 153, p. 181-182.

<sup>50</sup> *Id.*, 154, p. 183.

como la Voluntad misma, también están libres del imperio del PRS. Hay entre ellas una jerarquía y gradación que va desde las manifestaciones inferiores de la Voluntad que expresan “las propiedades primordiales de la naturaleza que encontramos en toda la materia. Tales son la pesantez, la imperturbabilidad y las propiedades físico-químicas. Otros grados manifiestan las propiedades de los vegetales que expresan la sensibilidad, la excitabilidad, la estimulación, etc.”<sup>51</sup>, hasta los grados más acabados y perfectos. “Estos grados presentan una gama compleja de objetivación de la voluntad que va desde las propiedades de los seres vivos más elementales, en los que la individualidad se manifiesta de modo sumamente elemental, hasta las cualidades típicas del hombre en el que la individualidad aparece sumamente marcada por caracteres individuales y por una personalidad propia que les distingue e individualiza espiritual y corporalmente”<sup>52</sup>. Schopenhauer liga los grados superiores de objetivación a un acentuado individualismo, es el hombre el fenómeno que reúne eminentemente estas notas (individualidad, carácter y personalidad propias) por ser él el grado más alto de objetivación, pues es en él que aparece por primera vez en el mundo natural la conciencia y el conocimiento, “con este recurso, esa μηχανή, aparece de golpe el *mundo como representación* con todas sus formas: objeto y sujeto, tiempo, espacio, pluralidad y causalidad. El mundo muestra entonces su segunda cara. Hasta el momento mera *voluntad*, ahora es al mismo tiempo *representación*, objeto del sujeto cognoscente. La voluntad, que hasta entonces seguía su impulso a oscuras con suma seguridad y sin fallos, en este nivel ha encendido su luz como medio que se hacía necesario para superar la desventaja resultante del amontonamiento y la complicada índole de sus fenómenos, precisamente los más perfectos”<sup>53</sup>. Para Schopenhauer la Voluntad es lo originario y precede –con la prebenda del gobierno– a la razón creadora de conceptos, ésta es sólo un epifenómeno de aquella.

Así pues, el conocimiento en general, tanto el racional como el meramente intuitivo, nace originariamente de la voluntad y pertenece a la esencia del grado superior de su objetivación en calidad de mera μηχανή, de medio para la conservación del

---

<sup>51</sup> M. Maceiras, *Op. Cit.*, p. 70.

<sup>52</sup> *Idem.*

<sup>53</sup> WWV I, §27, 179, p. 205.



individuo y la especie, como cualquier órgano del cuerpo. Destinado en su origen al servicio de la voluntad y la realización de sus fines, se mantiene totalmente sumiso a ella casi de forma constante en todos los animales y en casi todos los hombres<sup>54</sup>.

Así, R. Safranski, rememorando tal vez este pasaje, escribirá: “Según Schopenhauer, la razón en un principio está sometida a la voluntad, es solamente una de sus funciones. En el hombre –dice Schopenhauer– la voluntad ha recogido para sí una luz de su entorno, no para iluminar con ella el ser, sino para poder espiar mejor los objetos de su apetito”<sup>55</sup>. La razón como *instrumentum* se halla subordinada a los deseos de la Voluntad objetivada en el hombre que en todo momento se encuentra queriendo, pues su estado en el mundo fenoménico es el de la menesterosidad. Los seres del mundo, en tanto que precarios, siempre desean algo: la necesidad es su ley. El fin común de todos, piensa Schopenhauer, es la vida, permanecer en la existencia.

La voluntad, que considerada en sí misma carece de conocimiento y no es más que un afán ciego e incontenible tal y como la vemos manifestarse en la naturaleza inorgánica y vegetal con sus leyes, así como en la parte vegetativa de nuestra propia vida, al añadirsele el mundo de la representación desarrollado para su servicio, obtiene el conocimiento de su querer y de qué es lo que ella quiere, que no es más que este mundo, la vida tal y como se presenta. Por eso llamamos al mundo fenoménico su espejo, su objetividad: | y puesto que lo que la voluntad quiere es siempre la vida precisamente porque esta no es más que la manifestación de aquel querer para la representación, da igual y es un simple pleonasma que en lugar de decir «la voluntad» digamos «la voluntad de vivir»<sup>56</sup>.

### 2.3. Voluntad, vida y sufrimiento.

A la Voluntad [*Thelema*] le es cierta la vida, la concreción material del mundo. La vida es para la Voluntad “un compañero tan inseparable como la sombra para el cuerpo, de suerte que, allí donde haya voluntad, habrá también vida, mundo existente”<sup>57</sup>. Es con base en estos postulados que Schopenhauer desarrollará una lógica y una concepción metafísica de la lucha, la depredación y el *sufrimiento*. En el libro II, parágrafo 27, Schopenhauer, reinterpretando la teoría platónica de las

---

<sup>54</sup> *Id.*, 181, p. 207.

<sup>55</sup> R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, c. 5, p. 69.

<sup>56</sup> WWV I, §54, 323-324, pp. 330-331.

<sup>57</sup> PV IV, c. 2, 240, p. 6.

Ideas, escribe que, ciertamente, la lucha de los individuos en el mundo material no es otra cosa que el reflejo de la perpetua contienda de las Ideas por la materia.

| La idea más perfecta nacida de esa victoria sobre varias ideas u objetivaciones de la voluntad inferiores adquiere un carácter completamente nuevo precisamente al asumir en sí misma un análogo altamente potenciado de cada una de las que han sido vencidas: la voluntad se objetiva de una manera más clara: primero por *generatio aequivoca*, y luego por asimilación del germen existente, nacen el jugo orgánico, la planta, el animal y el hombre. Así pues, de la lucha entre los fenómenos inferiores surgen los superiores, que los devoran a todos pero también realizan la aspiración de todos ellos en un grado superior. Por consiguiente, aquí rige ya la ley: *serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco* [La serpiente no se convierte en dragón si no devora a la serpiente]<sup>58</sup>.

Y más adelante: “la voluntad tiene que devorarse a sí misma porque fuera de ella nada existe y es una voluntad hambrienta. De ahí la caza, el miedo y el sufrimiento”<sup>59</sup>. Pues, como ya lo advierte E. Sans, en la experiencia del mundo asistimos a un divorcio de la Voluntad consigo misma. Siendo la Voluntad el Absoluto –fuera del cual nada existe–, tiene que entrar necesariamente en un ciclo de (auto)depredación y (re)creación. “El divorcio esencial de la Voluntad [...] se origina en el hecho de que el mundo es el producto de un paso en falso de dicha Voluntad, [...] Schopenhauer considera la existencia del mal como inherente a la naturaleza misma del universo. En su frenesí por continuar, por perpetuarse, la vida [...] sólo es la renovación infinita de ese mal”<sup>60</sup>. El sufrimiento, en las formas de la menesterosidad y de la depredación es el *leitmotiv* del libro de la vida. Como la Voluntad no tiene causa ni fundamento [es *Grundlos*], también carece de fin [τέλος], por esto el mundo, en toda su crudeza y desgarramiento se muestra como un total sinsentido para el hombre. A la naturaleza, visto de una manera objetiva, sólo interesa la conservación de las especies y no la de los individuos que desfilan por las épocas del tiempo y cuyas únicas finalidades son la (auto)conservación y la (re)producción. El hambre y el deseo son los verdaderos señores del mundo. “La vida carece de sentido y gira permanentemente en torno de sí misma”<sup>61</sup>. Es por esto

---

<sup>58</sup> WWV I, §27, 173, p. 199.

<sup>59</sup> *Id.*, §28, 183, p. 208.

<sup>60</sup> E. Sans, *Op. Cit.*, p. 69.

<sup>61</sup> V. Spierling, *Op. Cit.*, p. 107.

que para Schopenhauer, recuerda Spierling, el símbolo perfecto de la vida es el círculo. La serpiente que se muerde la cola: un eterno retorno de lo siempre igual. Es por esta vía que Schopenhauer (re)descubre la misma verdad que ya siglos antes había proclamado Buda: *el fondo de la vida es sufrimiento*, en tanto que es dolor, deseo, lucha, precariedad y angustia.

Lo positivo de la existencia –en el sentido de aquello que nos hace apercibirnos de ésta– es, para Schopenhauer, el sufrimiento [*Leiden*], y es que no podría ser de otro modo un mundo cuya marca de existencia es la precariedad ontológica y la finitud. El deseo es sufrimiento en dos sentidos inmediatos: 1) como expresión de la necesidad de algo y 2) como obstáculo para satisfacer esa necesidad. La satisfacción sólo tiene un carácter negativo, pues sólo significa una ausencia momentánea de deseo.

La voluntad en todos los grados de su fenómeno, desde el inferior al supremo, carece totalmente de un objetivo y fin último; siempre ansía porque el ansia es su única esencia, a la que ningún objetivo logrado pone fin y que por lo tanto no es susceptible de ninguna satisfacción finita sino que solamente puede ser reprimida, aunque en sí es infinita<sup>62</sup>.

En realidad, una satisfacción plena es impensable, mas, concediendo que algo así fuera posible esa ausencia de deseo devendría pronto en *tedio* y aburrimiento. Así pues, “la vida de cada individuo está balanceada entre el sufrimiento del deseo y el *fastidio* de la saciedad”<sup>63</sup>. El hombre es el fenómeno en el que el sufrimiento se revela de forma más aguda, pues, a un mayor grado de inteligencia va aunado un mayor grado de sufrimiento.

En la misma medida en que el conocimiento alcanza claridad y aumenta la conciencia, crece también el tormento que, por consiguiente, | llega a su más alto grado en el hombre y tanto más cuanto más claramente conoce y más inteligente es: aquel en el que vive el genio es el que más sufre. En este sentido, esto es, respecto del grado del conocimiento en general y no el mero saber abstracto, entiendo y uso aquí aquel aforismo de Eclesiastés: *Qui auget scientiam, auget et dolorem*<sup>64</sup>.

---

<sup>62</sup> WWV I, §56, 364, p. 366.

<sup>63</sup> E. Sans, *Op. Cit.*, p. 70.

<sup>64</sup> WWV I, §56, 365-366, pp. 367-368.

## 2.4. La afirmación de la voluntad de vivir.

A raíz de estas reflexiones Schopenhauer concluirá que “en esencia *toda vida es sufrimiento*”<sup>65</sup>. Y esta verdad resulta más evidente cuanto más se afirma la Voluntad de vivir en su individuo, es decir, cuanto más se avanza por el camino del deseo. “La *afirmación de la voluntad* es la continua volición misma, imperturbada por conocimiento alguno, tal como colma la vida del hombre en general; en suma, la vida del hombre desde el punto de vista de la naturaleza; el auténtico *secundum naturam vivere* de los estoicos”<sup>66</sup>. Colocados en esta perspectiva podemos afirmar que, entonces, toda acción, todo acto humano y no humano, es la confirmación de la voluntad de vivir y por ende afirmación del cuerpo –que es cuerpo deseante, necesitado y hambriento–, del individuo que somos. Toda *acción* “natural”, es decir enmarcada en las coordenadas que definen el espacio de la fenomenalidad, es un *sí* al deseo, a la vida y al sufrimiento, *al mundo tal como es*, al ciclo del hambre y la depredación, de la Voluntad de poder que crea y destruye.

La vida natural, es decir, la vida que se encuadra dentro de los márgenes bien trazados de la lógica de la causalidad y de la metafísica de la Voluntad, no es otra que aquella cuyos ejes rectores son la (auto)conservación y la (re)producción. Para Schopenhauer la afirmación de la Voluntad se manifiesta en tres grados. El primero de ellos atañe a la (auto)conservación del cuerpo-individuo y se reduce a saldar las necesidades naturales: alimento, bebida, vestido, etc., aunque también entran aquí todo género de diversiones, medios para saber conllevar el tiempo cuando las necesidades más inmediatas se hallan cubiertas y así estar a resguardo del tedio. El segundo grado desborda la simple afirmación del cuerpo-individuo y esta “no es otra que la satisfacción del impulso sexual”<sup>67</sup>, la más elevada placidez del sentimiento vital.

La afirmación de la voluntad no se limita aquí al mantenimiento del cuerpo, sino que se afirma la voluntad de vivir en general, lo cual pasa por encima de la existencia del individuo, que ocupa tan corto espacio de tiempo; la vida como tal se ve afirmada en una potencia más elevada, sobrepasando la muerte del propio individuo e

---

<sup>65</sup> *Id.*, 366, p. 368. Es decir: *Qui auget vitam, auget et dolorem*.

<sup>66</sup> PV IV, c. 5, 280, p. 75.

<sup>67</sup> *Id.*, 282, p. 77.

introduciéndose en un tiempo totalmente indeterminado. El significado intrínseco del acto de procreación supone, por lo tanto, la afirmación de la vida sin más y no la mera afirmación del propio individuo<sup>68</sup>.

El movimiento afirmativo de la procreación encuentra, al parecer de Schopenhauer, su expresión mítica más lúcida en el dogma del pecado de Adán, pues es Adán el símbolo religioso que expresa en plenitud la afirmación de la voluntad de vivir.

Dicho pecado original no se refiere obviamente sino a la satisfacción del apetito sexual. Todos nosotros participamos de ese pecado original por el mero hecho del nacimiento, culpa que nos hace merecer tanto el sufrimiento como la muerte. Este dogma cristiano es tremendamente perspicaz, al elevarse por encima del punto de vista más ordinario, basado en el principio de razón y en el *principium individuationis*; reconoce la idea del hombre en la que todos nos hallamos comprendidos y cuya unidad se ve desintegrada por el conocimiento conforme al principio de razón en un sinnúmero de individuos, ya que él mismo es la voluntad que se manifiesta en dicha existencia. De acuerdo con ello el dogma cristiano, por una parte, ve a cada individuo como idéntico a Adán, el símbolo de la afirmación de la vida y, en esa medida, [283] como caído en el pecado (se entiende el pecado original), como abandonado al sufrimiento y la muerte<sup>69</sup>.

El tercer movimiento afirmativo es el que constituye el fondo de la injusticia. Consiste también en un sobrepasar la afirmación de cuerpo, ya que no se limita a cumplir una función de (auto)conservación, sino que niega la voluntad que se manifiesta en otro individuo, niega su cuerpo, su vida, implica la aniquilación del otro y la afirmación más descarnada del yo (*ego*). Esta es la vía de la *afirmación de la voluntad de vivir*. Pero Schopenhauer también pensó otra forma de vida, una anti-vía, que parte de la experiencia del desgarramiento del mundo y cuyo fin es la cesación del deseo: la *negación de la voluntad de vivir*.

## **2.5. Estética. De la afirmación de la voluntad de vivir a la primera vía de la negación de la voluntad de vivir. Teoría de las Ideas.**

Esa segunda vía hace su primera manifestación en el arte. Schopenhauer está convencido de que en la contemplación estética por un momento nos liberamos de nuestra cerrada individualidad. En la contemplación de lo bello las formas y las

---

<sup>68</sup> *Id.*, p. 78.

<sup>69</sup> *Id.*, 282-283, p. 79.

figuras del PRS decaen, pues, contrario al modo de conocer de las ciencias y la filosofía, en el arte el conocimiento es eminentemente intuitivo. Aquí se accede a un grado de conocimiento más elevado y noble, debido a que la inteligencia humana se sustrae, aunque brevemente, de su servidumbre. La estética, o “metafísica de lo bello”, de Schopenhauer retoma la teoría de las Ideas de Platón para dar razón de esta forma de conocer superior.

Platón dice: «Las cosas de este mundo que nuestros sentidos perciben no tienen un verdadero ser: *siempre devienen, pero nunca son*: solo tienen un ser relativo, no existen en su conjunto más que en y a través de sus relaciones recíprocas: de ahí que a su ser se lo pueda denominar igualmente un no-ser. En consecuencia, tampoco son objeto de un verdadero conocimiento (ἐπιστήμη): pues solo de lo que es en y por sí mismo, y siempre de la misma manera, puede darse un conocimiento tal: ellas, en cambio, no son más que el objeto de una opinión ocasionada por la sensación (δόξα μετ' αἴσθησεως ἄλογου). Mientras estamos limitados a su percepción, nos asemejamos | a hombres que estuvieran en una oscura caverna, atados tan firmemente que no pudieran siquiera volver la cabeza y, a la luz de un fuego que ardiera tras ellos, solo vieran en un muro al frente las sombras de las cosas reales que van pasando entre ellos y el fuego; y tampoco verían unos de otros, e incluso cada uno de sí mismo, nada más que las sombras sobre aquel muro. Su sabiduría consistiría en predecir la sucesión de aquellas formas aprendida por experiencia. En cambio, lo único que se puede denominar verdaderamente existente (ὄντως ὄν) porque *siempre es pero nunca llega a ser ni perece*, eso son los originales reales de aquellas sombras: son las ideas eternas, las formas originarias de todas las cosas»<sup>70</sup>.

El conocimiento científico y el conocimiento ordinario siempre se hallan sujetos al PRS y no pueden llegar nunca a las Ideas, sino que se limitan a desentrañar las relaciones que ligan a los fenómenos y aún más: las relaciones que los vinculan con los deseos de la voluntad individual. Es fundamentalmente un conocimiento *para* el cuerpo-voluntad: “originariamente y en su esencia el conocimiento es totalmente sumiso a la voluntad”<sup>71</sup>. Como ya se ha indicado, este tipo de conocimiento instrumental opera exclusivamente en el campo de la fenomenalidad, de la precariedad ontológica, es por esto que Schopenhauer afirma, siguiendo a Platón, que sus objetos tienen, con relación a las Ideas, el *status* de no-ser, de puras sombras que deviniendo nunca llegan a ser.

---

<sup>70</sup> WWV I, §30, 201-202, p. 225.

<sup>71</sup> *Id.*, §33, 208, p. 230.

La contemplación estética es definida por Schopenhauer como una contemplación sin Voluntad. Frente a lo bello, el hambre para y el deseo se aquieta: la belleza nos hace

ingresar en un estado de *contemplación pura*, donde por un instante quedamos exonerados de todo deseo y de toda preocupación, como si nos *deshiciéramos de nosotros mismos* y dejáramos de ser ese individuo todo momento de su volición, ese correlato concreto de las cosas concretas para el que los objetos se trocan en *motivos*, pasando a ser el correlato de la Idea, el sujeto puramente volitivo e inmortal del conocimiento, como si, mediante la *liberación* del apremio volitivo procurado por la intuición estética, *emergiéramos fugazmente* de la gravedad terrestre; mas así son los instantes dichosos que conocemos. A partir de ahí podemos colegir cuán venturosa ha de ser la vida de un hombre *cuya voluntad se vea apaciguada*, no un solo instante, como en el caso del goce estético, sino *de una vez para siempre* y quede apagado hasta ese último rescoldo que sostiene al cuerpo y se extinguirá con él. Un hombre semejante ha terminado por *salir completamente victorioso*, tras sostener amargas *batallas* contra su propia naturaleza, habiendo logrado retirar de él toda volición y no permaneciendo entonces sino como un *puro ente cognoscitivo*, como un *límpido espejo* del mundo. Nada puede ya angustiarle ni moverle, al haber cortado los mil filamentos que nos mantiene unidos al mundo y nos desgarran dolorosamente bajo la forma del deseo, el miedo, la envidia o la cólera. Tranquilo y risueño, echa una mirada retrospectiva hacia esos espejismos que una vez fueron capaces tanto de mover como de apenar su ánimo, pero que ahora han perdido toda significación para él merced a la supresión del querer y le son del todo indiferentes, al igual que la posición de las piezas del ajedrez pierde todo significado al finalizar una partida. La vida y sus configuraciones todavía flotan ante él como una visión fugaz, al igual que en un sueño matinal, cuando uno ya está medio despierto, la realidad comienza a dejarse traslucir y cesa la ilusión del sueño, de modo que la vida desaparece finalmente como este ensueño en un tránsito sin estridencias<sup>72</sup>.

Al quedar desligada la contemplación estética del cuerpo-voluntad, las estructuras del PRS tocan ya el umbral de la inoperancia y el sujeto se vuelve un puro sujeto de conocimiento cuyo correlato es el objeto puro, es decir, la Idea misma. La Idea no es otra cosa que compenetración de sujeto puro y objeto puro. La polaridad sujeto/objeto queda disuelta. Parece ser incontrovertible que Schopenhauer ve en la contemplación estética la primera expresión de la vía de la negación de la voluntad de vivir. Pero es una expresión atenuada, pues el estado de contemplación estética es pasajero. Así, pues, la *contemplación pura* no significa negación en un sentido fuerte, sino sólo *aquietamiento*.

---

<sup>72</sup> PV IV, c. 9, 335, pp. 175-176.

Por último, cabe decir que para Schopenhauer el representante *par excellence* de este estadio es el hombre de genio. En él se da un *surplus* de conocimiento que no se restringe al simple servicio de la voluntad propia, como ocurre en el hombre vulgar, sino que va más allá del conocimiento de las relaciones que los objetos guardan con la voluntad propia. La locura y la genialidad guardan cierto parentesco en opinión de Schopenhauer, pues en ambos casos hay un *olvido de las relaciones objetuales*, y, en cambio, se limitan a la intuición del presente, además de que las dos mantienen una estrecha relación con el sufrimiento: de un sufrimiento extremo nace la locura como forma de escape; el arte es en cierto modo una evasión del mundo precario cuya piedra angular es el sufrimiento, el arte representa una de las creaciones humanas más potentes para conllevar y resignificar los dolores del mundo<sup>73</sup>.

Pero, más allá de la metafísica de lo bello se erige, como segunda vía de la negación de la voluntad de vivir, la metafísica de las costumbres, cuyo misterio es la compasión [*Mitleiden*] y cuyo símbolo perfecto es el hombre virtuoso. Y más allá de ésta, se levanta la tercera vía, aún más radical: el ascetismo, que toca ya el umbral de la mística. Mas, antes de llegar a ese punto, quisiera retrotraer mi exposición a una discusión preliminar: la discusión sobre el carácter.

### **3. Discusión sobre el carácter: libertad y necesidad o de la falsedad del *liberum arbitrium indifferentiae*.**

En el libro IV de su obra capital, Schopenhauer vuelve sobre algunas nociones ya expuestas anteriormente, pero esta vez son enmarcadas dentro de la perspectiva de la filosofía práctica que conforma lo que él llama “metafísica de las costumbres”. Su reflexión en aquel lugar girará en torno a dos nociones sobre las que montará su filosofía moral: la *libertad* y la *necesidad*. No hace falta decir que estas nociones son herencia de la filosofía kantiana. De hecho, Schopenhauer mismo confesará en varios de sus escritos que, quizás, el mayor mérito de Kant es haber establecido

---

<sup>73</sup> Esta perspectiva será desarrollada posteriormente por la filosofía de Nietzsche.



con claridad eximia la coexistencia entre la libertad y la necesidad, con base en la distinción entre fenómeno y cosa en sí. Schopenhauer hará un calco *casi* exacto de esta doctrina, salvo que dentro de su propia filosofía tomará matices distintos, pues su principal interés no es demostrar lo que Kant ya demostró, sino rebatir una inveterada opinión que los filósofos anteriores a él, e incluso sus contemporáneos, han defendido con ahínco: el *liberum arbitrium indifferentiae*, que en el fondo da por entendidas dos cosas: 1) una voluntad neutral e indiferente frente a los motivos, una suerte de *tabula rasa* del querer, a guisa del intelecto neutral de Locke, y 2) la libertad del obrar (*operari*), lo que tomado en conjunto concluiría en el absurdo de todo acto humano, ya que toda acción sería tan inexplicable como un milagro, pues no puede ser explicado aquello que carece de causas y lo único in-causado (por lo tanto, no ligado a la necesidad) es lo que la religión llama milagro (*miraculum*). No obstante, en el mundo natural regido por la ley de la causalidad todo tiene una razón suficiente que lo explica, por lo que no hay lugar para el milagro, para lo prodigioso ni para el enigma. El mundo es un libro encriptado que tiene sus propias claves de lectura: está abierto para su lectura, es legible<sup>74</sup>. Esa encriptación del sistema vida-mundo-representación no significa *mysterium*, no es lo *cerrado del Ser*, y, por tanto, lo *ilegible*, pues en el sistema mundo-representación incluso lo “misterioso”, lo azaroso y lo casual tienen razones recónditas que pueden ser mediatamente halladas. El obrar (*operari*) humano, para Schopenhauer, también está determinado por una conjunción de elementos que no han sido del todo comprendidos. La tarea que se propone Schopenhauer es sacar a la luz esos elementos y demostrar, como ahora veremos, la necesidad de las acciones humanas y la libertad trascendental de la Voluntad.

Para empezar, recordemos que Schopenhauer hereda de Kant el esquema polar de fenómeno/cosa en sí, salvo que él denomina cosa en sí a la Voluntad [*Wille*]. Los objetos del mundo, es decir, los objetos de la representación, no son otra cosa que fenómenos de la Voluntad, objetivaciones de ésta. Sin embargo,

---

<sup>74</sup> Cf. :“Debemos más bien considerar los acontecimientos, tal y como se producen, con los mismos ojos con los que consideramos la letra impresa que leemos, sabiendo muy bien que estaba ya allí antes de que la leyésemos” (GE a, III, 62, p. 100).

Schopenhauer hace una segunda distinción más allá de la polaridad fenómeno/cosa en sí, distinción ausente en Kant pero que constituye un hito de la filosofía platónica: la distinción la inserta esta vez en los grados de objetivación de la voluntad. Los individuos materiales que nacen y mueren son una *objetivación de segundo grado*, si se me permite la expresión, pues el *primer grado de objetivación de la Voluntad* está conformado por las *Ideas*, que no son otra cosa que el *genus* de los individuos. En tanto que éstos son engendrados, materiales, finitos, regidos por la causalidad y comprensibles bajo las formas del PRS, las ideas son inengendradas, inmateriales, eternas, libres del principio de causalidad e incomprensibles por las formas del PRS, accesibles, en cambio, sólo intuitivamente y constituyen la materia del conocimiento estético. Dentro del primer grado de objetivación de la Voluntad se encuentran las propiedades genéricas inmutables y presentes en todos los individuos que son objetivados en el espacio-tiempo. La Idea del hombre, por ejemplo, está presente en todos y cada uno de los hombres desde el primero hasta el último de forma tan invariable como necesaria. Esa Idea que se repite una y otra vez en cada individuo de la especie es lo que Schopenhauer llama *carácter* [*Charakter*], en cambio, éste ha sido denominado por las ciencias naturales *fuerza originaria* o *fuerza natural* de las cosas. En el hombre esa constitución metafísica se conoce como *voluntad* propia, carácter individual. El carácter a la vez puede ser comprendido bajo tres formas: 1) carácter inteligible, 2) carácter empírico y 3) carácter adquirido.

### **3.1. Carácter inteligible.**

El *carácter inteligible* no es otra cosa que la Idea misma (primer grado de objetivación de la Voluntad), *i. e.*, el conjunto de rasgos y cualidades invariables y presentes en todos los individuos del *genus*, “es la propia constitución metafísica del hombre, esto es, la voluntad misma”<sup>75</sup>. Debido a esta constitución metafísica esencial “todo atributo psicológico, moral o espiritual será sólo una variación de la

---

<sup>75</sup> M. Maceiras, *Op. Cit.*, p. 84.

misma y única esencia del hombre”<sup>76</sup>. Por la Idea intemporal e inmutable (que en el hombre llamamos *voluntad*) de las cosas las piedras seguirán cayendo con la misma necesidad si se las suelta desde cierta altura en este o en aquel lugar del mundo, los perros seguirán ladrando y siendo mamíferos cuadrúpedos aquí y en China, y el hombre seguirá manifestando la misma estructura epistemológica desde este día hasta el último. El *carácter inteligible* del hombre es *incorregible*, debido a que es extratemporal. Una falsa suposición del *liberum arbitrium indifferentiae* radica precisamente en que la Voluntad está dada en el tiempo o que el tiempo es una cualidad de la cosa en sí, suposición que resulta absurda al parecer de Schopenhauer para quien el tiempo es sólo una forma del PRS y no una cualidad de la cosa en sí. Es por esta razón que Schopenhauer afirmará en más de una ocasión que quien es un mal hombre lo será de una vez para siempre.

El que una vez ha hecho algo, lo hará de nuevo en casos venideros, tanto en lo bueno como en lo malo. Por eso, quien precisa de una ayuda grande y extraordinaria se dirige a aquel que ha dado pruebas de su nobleza: y quien quiera contratar a un asesino buscará entre la gente que se ha manchado ya las manos de sangre<sup>77</sup>.

Y más adelante: “*el hombre no cambia nunca*: tal y como se ha comportado en un caso, así se comportará siempre de nuevo en circunstancias totalmente iguales”<sup>78</sup>.

Además

Si, tal y como resulta forzoso en la teoría de Kant y en mi propia exposición, en cuanto cosa en sí [la Voluntad] se halla fuera del tiempo y de cualquier forma del principio de razón, entonces no sólo el individuo en la misma situación obrará siempre del mismo modo y cualquier mala acción es un sólido aval de innumerables otras que *tiene* que realizar y de las que no *puede* desistir; sino que, como dice Kant, solo con conocer plenamente el carácter empírico y los motivos podríamos calcular el comportamiento del hombre en el futuro como un eclipse de sol o de luna. Como es consecuente la naturaleza, también lo es el carácter: conforme a él ha de resultar cada acción individual, al igual que todo fenómeno resulta conforme con la ley natural: la causa en el último caso y el motivo en el primero, son simples causas ocasionales<sup>79</sup>.

En el mundo natural, entonces, todas las cosas ocurren con redoblada necesidad: por un lado podemos señalar *una condición externa u objetiva*, ya que, una vez que

---

<sup>76</sup> *Idem*.

<sup>77</sup> GE a, III, 49, p. 87.

<sup>78</sup> *Id.*, 50, p. 88.

<sup>79</sup> WWV I, §55, 344, pp. 348-349.

el individuo ha ingresado en el mundo de la fenomenalidad, no puede traspasar nunca más las cadenas causales que desde ese punto de su existencia lo determinarán a ser lo que es y lo que será, pues, como se ha dicho anteriormente, el mundo de la fenomenalidad es pensado por Schopenhauer como un mundo ontológicamente precario, en el que *ser es ser condicionado*, pues en él gobierna la causalidad sin excepción que, si bien se reviste de diferentes formas (como causalidad pura, como estímulo o como motivación), no por ello deja de implicar una necesidad inquebrantable; por otro lado cabe señalar *una condición interna o subjetiva*, que es la de la perspectiva de la doctrina de la Voluntad y de las Ideas, según la cual el individuo está metafísicamente pre-determinado a ser de cierta forma (ser de cierta Idea), pues mantiene en él ciertos trazos imborrables de la Idea de la cual “participa”. Como el mismo Schopenhauer escribe: “todo efecto surge de dos factores, uno interno y otro externo: de la fuerza originaria de aquello sobre lo que se ejerce la acción, y de la causa determinante que obliga a aquella fuerza a exteriorizarse”<sup>80</sup>. Y esto es válido no sólo para el mundo natural, sino también para el hombre que igualmente es fenómeno de la Voluntad. La misma necesidad ha de operar en él, en el animal, en la planta y en la piedra.

El hombre es, como todas las demás partes de la naturaleza, objetividad de la voluntad: por eso todo lo dicho vale también de él [*Sic.*] Así como cada cosa de la naturaleza posee sus fuerzas y cualidades que reaccionan de forma determinada a determinadas influencias y constituyen su carácter, también él tiene su *carácter* [su voluntad], a partir del cual los motivos suscitan las acciones con necesidad. En ese modo de actuar se revela su carácter empírico, y en este a su vez su carácter inteligible, la voluntad en sí, de la que él es un fenómeno determinado<sup>81</sup>.

Como se ha indicado ya, la ley de la causalidad se presenta en la esfera del obrar humano bajo la forma de la *motivación*. El *motivo*, cabe aclarar, no es otra cosa que una representación dada a la voluntad como razón de su obrar, por lo que el conocimiento juega aquí el papel de *medium* de los motivos, pero es necesario tener presente que, si bien en el hombre la necesidad se manifiesta bajo la forma de la motivación, no deja por ello de ser igualmente imperiosa: “todos los motivos son

---

<sup>80</sup> GE a, III, 46, p. 84.

<sup>81</sup> WWV I, §55, 339, p. 344.

causas y toda causalidad lleva consigo necesidad”<sup>82</sup>. Una vez dado el motivo la voluntad (el carácter) ha de reaccionar a él de forma necesaria; por otro lado, es impensable que una voluntad obre en ausencia de motivos, pues sin causa no hay consecuencia, de la misma manera que sin premisas no hay conclusión. No obstante, los motivos, reitera Schopenhauer, no deben ser entendidos como causas de la Voluntad *stricto sensu*, pues siendo la Voluntad lo verdaderamente originario es por ello incausada, sino que deben ser comprendidos como meras causas ocasionales, representaciones objetivas que, una vez venidas al *medium* del conocimiento ofrecen a la voluntad (el carácter inteligible, la Voluntad objetivada en el hombre) una vía para manifestarse en el mundo a través de las acciones humanas: “las causas no determinan nada más que el cuándo y el dónde de las *exteriorizaciones* de las fuerzas originarias e inexplicables solo bajo cuyo supuesto son ellas causas, es decir, producen necesariamente ciertos efectos”<sup>83</sup>

Para expresar de forma concisa la verdad de la determinación metafísica del hombre y de las cosas del mundo, así como de la necesidad de los actos de voluntad en el tiempo, Schopenhauer recurre a la fórmula “*Operari sequitur esse*”: “el obrar se sigue del ser”. Pues si el mundo es sólo una objetivación fenoménica del en sí, que es la Voluntad, y si, además, el mundo fenoménico está regido por las formas del PRS que sólo y exclusivamente atañen a él y no al Ser en sí, entonces, se concluye, que: 1) sólo la Voluntad es verdaderamente libre, 2) todo fenómeno es necesario y se encuentra subyugado bajo una estricta causalidad y 3) el obrar del hombre, que también es un fenómeno de la Voluntad, está enmarcado dentro de las lindes de la causalidad y de la necesidad, por lo que no es impreciso afirmar con Schopenhauer el fatalismo que condena al malo a ser malo de una vez para siempre, ya que su ser, es decir, su querer intemporal, su voluntad, su carácter permanece el mismo y de él se derivan, como un corolario necesario, todas sus acciones. ¡*Operari sequitur esse!*, o también, *opera autem signa habitus sunt*<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> GE a, III, 35, p. 72.

<sup>83</sup> *Id.*, 47, p. 85.

<sup>84</sup> “Las obras son signos del carácter”.

Es de este modo que Schopenhauer refuta los dos falsos presupuestos del *liberum arbitrium indifferentiae*: el de la neutralidad de la voluntad humana (*carácter inteligible*) frente a los motivos, pues una voluntad neutral podría obrar o no obrar frente a ciertos motivos dados, hoy querría de una forma y mañana de otra, adoptaría en este momento frente a determinada situación una postura para negarla después, y la consecuencia de todo ello sería, pues, la salida *ex nihilo* de todas las acciones humanas, y, por ende, la libertad del *operari*, cosa que es lo mismo que afirmar que hay un fenómeno en el mundo para el que no rige la causalidad. Una voluntad así es fácticamente imposible y teóricamente impensable y por lo tanto inexistente. Schopenhauer desbarata el supuesto de la libertad de los actos de voluntad individuales. Una postura como esa exige admitir que: o bien la voluntad está dada en el tiempo y/o que el tiempo es una determinación del Ser en sí, o que hay un fenómeno en el mundo exento de las formas del PRS. Únicamente admitiendo las premisas que presupone el *liberum arbitrium indifferentiae* se pudo hablar de corregibilidad de la Voluntad y de libertad en el obrar (autonomía de la voluntad individual), y sin embargo son doctrinas equivocadas las que afirman tal cosa, pues afirman dos contradicciones: la temporalidad de la Voluntad y/o la excepción de un fenómeno en el mundo a las formas del PRS. En fin

Bajo el supuesto de la libertad de la voluntad, cada acción humana sería un milagro inexplicable, un efecto / sin causa. Y si uno se atreve a intentar hacerse representable un tal *liberum arbitrium indifferentiae*, se percatará en seguida de que, en realidad, el entendimiento se detiene ahí: no tiene forma de pensar algo así. [...] aquí hemos de pensar algo que determina sin ser determinado; que no depende de nada, sino que de ello depende lo demás; que sin coacción, por consiguiente sin razón, produce ahora A, cuando podría exactamente igual producir B o C o D<sup>85</sup>.

Así, pues, la Voluntad como cosa en sí y también sus objetivaciones de primer grado, las *Ideas*, permanecen libres de cualquier determinación de las formas del PRS: del tiempo, el espacio, la causalidad y la multiplicidad, todas ellas formas que sólo atañen al fenómeno. El mundo de la causalidad y de la necesidad les resultan extraños. La libertad, concluye Schopenhauer, no es empírica (de las obras), sino trascendental (del Ser).

---

<sup>85</sup> *Id.*, 45-46, p. 83.

Que la voluntad en cuanto tal es *libre* se infiere ya de que, en nuestra opinión es la cosa en sí, el contenido de todo | fenómeno. Este, en cambio, lo conocemos como sometido sin excepción al principio de razón en sus cuatro formas: y puesto que sabemos que necesidad es igual que consecuencia a partir de una razón dada y que ambos son conceptos intercambiables, todo lo que pertenece al fenómeno, es decir, que es objeto para el sujeto que conoce como individuo, es, por una parte, razón y, por otra, consecuencia; y en calidad de esta última está siempre necesariamente determinada, por lo que no puede ser en ningún respecto distinta de lo que es. Todo el contenido de la naturaleza, todos sus fenómenos, son, pues, absolutamente necesarios<sup>86</sup>.

Como se ve, el concepto de *libertad* es definido por Schopenhauer como un concepto puramente negativo, pues, en esencia, no es más que la *negación de toda necesidad*. Lo absolutamente libre sólo puede ser pensado de forma negativa como aquello que *no* se encuentra supeditado en ninguna circunstancia y de ningún modo a cadenas causales y, por lo tanto, al PRS en general, por lo que, como afirma M. Maceiras, Schopenhauer traslada la libertad al plano de lo irracional.

¿Por qué, entonces, pregunta Schopenhauer, los filósofos de todos los tiempos, salvo excepciones, han afirmado aquello que incluso las doctrinas religiosas de toda índole han negado: la libertad de los actos individuales de voluntad? ¿Cuál es la razón de que se halla adscrito por tanto tiempo la necesidad al *esse*, y la libertad al *operari*, cosa que ha constituido desde siempre el Πρῶτον ψεῦδος de todos los sistemas filosóficos hasta su tiempo? Él indica cinco fuentes del error.

### **3.2. Las cinco fuentes del error del *liberum arbitrium indifferentiae*.**

La primera fuente de esa falsa doctrina que afirma la libertad absoluta del individuo es la naturaleza del hombre mismo. Schopenhauer explica que, en la medida en la que la Voluntad se objetiva en los grados más perfectos, la causa y el efecto tienden a volverse más heterogéneos; por decirlo así, en la escala ascendente del ser, que es paralela al desarrollo y perfección del conocimiento abstracto, la causalidad se vuelve opaca, al menos en lo que respecta a los efectos que la misma tiene sobre

---

<sup>86</sup> *Id.*, 337-338, p. 343.

la propia persona. En los grados superiores de objetivación “la causa / y su efecto se separan cada vez más uno de otro, se distinguen más claramente y se hacen cada vez más heterogéneos; de modo que la causa se vuelve cada vez menos material y palpable, [...] la conexión entre causa y efecto pierde su carácter inmediatamente concebible e inteligible”<sup>87</sup>. El fenómeno más completo que representa el grado superior de objetivación de la Voluntad es el hombre, que, provisto del mecanismo del conocimiento, no está sujeto a la dimensión presente del tiempo ni, por lo tanto, a las representaciones intuitivas a las que obedecen los animales, sino que, gracias al mecanismo operativo de la representación, lleva un mundo en su cabeza a todos lados, sus acciones se desenvuelven movidas por los “finos hilos” de las representaciones abstractas (conceptos), por motivos, y no por estímulos, como sucede con el animal. Dicho mecanismo representativo significa una ventaja para el hombre, pues, gracias a que no está enclavado en el eterno presente ni sujeto a las impresiones momentáneas, mediante él conoce el mundo, ensaya a veces la previsión de sus acciones, incluso, llegando a un grado de conocimiento *cuasi* sobrenatural, más allá del conocimiento estético de las Ideas, puede llevar a cabo *el giro* que define la negación de la Voluntad, sobre el que volveremos más adelante. Sin embargo, el mecanismo de la representación también trae consigo algunas desventajas: el hombre es el único ser en el mundo que se sabe finito y destinado a la muerte, sólo en él cabe el remordimiento, el arrepentimiento, el encubrimiento de la esencia del mundo, la nitidez y palpabilidad del sufrimiento... también el autoengaño, el placer de mentirse a sí mismo, de echarse arena en los ojos para no ver lo desagradable. Todo eso lo ignora el animal. El *liberum arbitrium indifferentiae* nace precisamente del mecanismo de la representación, pues, para el hombre lo único determinado por la ley de la causalidad es aquello que obedece a causas inmediatas, a representaciones intuitivas. La causalidad mecánica es la más evidente, de ahí el absurdo ensayo de reducir todas las demás formas de la causalidad a ese punto y querer explicarlo todo mecánicamente. Lo que el hombre ignora es que él mismo está sometido a esa inquebrantable ley, pero lo ignora por su constitución natural propia. Una vez que el

---

<sup>87</sup> *Id.*, 36-37, p. 74.



mecanismo operativo de la representación ha entrado a configurar su comprensión del mundo, el hombre postula para sí una voluntad libre del influjo de las representaciones intuitivas inmediatas, y, por lo tanto, libre de toda causalidad y necesidad en sus acciones, esa voluntad pensada por él es una voluntad autónoma y neutral, que se autodetermina con base en la reflexión de su querer, pero ¡nada más alejado de la realidad!, pues, como ya se vio, si bien es cierto que en el hombre el obrar está determinado por el influjo de los motivos, es decir, de las representaciones, ese influjo no implica menos necesidad que la causalidad física o la motivación animal. Para el hombre “la causa es más compleja, el efecto, más heterogéneo: pero la necesidad con que este se produce no es ni un pelo menor”<sup>88</sup>. Si el hombre como individuo puede presumir de cierta *libertad* en sus acciones temporales, ésta no puede ser sino *relativa*, mas *no absoluta* como quiere el *liberum arbitrium indifferentiae*, esa *libertad relativa* consiste únicamente en que el hombre no está determinado a obrar por influjo de representaciones intuitivas inmediatas.

La segunda fuente del error radica en lo que Schopenhauer llama la *falaz interpretación de la autoconciencia*. Ante la pregunta por la libertad de la voluntad generalmente se responde con una apelación a la autoconciencia, que no es otra cosa que “la conciencia *del propio yo*, en oposición a la conciencia *de otras cosas* que es la facultad de conocer”<sup>89</sup>. El testimonio de la autoconciencia afirma que el individuo es libre porque *puede hacer lo que quiere*, lo que significa dos cosas: 1) que la autoconciencia ya da por supuesta la libertad del querer y 2) que aquí la autoconciencia sólo testifica la libertad del obrar en términos físicos y, por lo tanto, sólo *a posteriori*. Pero la libertad del obrar remite en primer lugar a una *concepción física del concepto de libertad*, ese *concepto empírico de libertad* sólo afirma la ausencia de obstáculos materiales para el obrar, que, así, se desenvuelve según un querer presuntamente libre. Sin embargo, la pregunta filosóficamente pertinente y moralmente urgente no es sobre la libertad física del obrar, sino sobre la libertad del querer mismo, de la voluntad. El testimonio de la autoconciencia es insuficiente y defectuoso, ya que sólo aporta un concepto empírico de libertad y, además,

---

<sup>88</sup> *Id.*, 38, p. 75.

<sup>89</sup> *Id.*, I, 9, p. 45.

presupone la libertad del querer, es decir, presupone el *liberum arbitrium indifferentiae*, según el cual a un hombre le es igualmente posible querer dos cosas opuestas a la vez. En la trampa de la autoconciencia cayeron Descartes y Leibniz, para quienes los motivos tenían nulo influjo en la determinación de los actos de voluntad, o si tenían algún peso, éste no era determinante. Schopenhauer afirma que la materia de la que se ocupa la autoconciencia son los movimientos de la voluntad, el constante flujo y reflujo de “aquel cambiante querer y no querer”<sup>90</sup>, por eso dice en otro lugar que siempre que nos observamos nos encontramos deseando. La autoconciencia sólo ve la vibración de la aguja imantada, pero ignora el norte que la afecta y determina. Como se ha dicho ya, para Schopenhauer no hay acto de voluntad si no hay motivos (representaciones = representaciones abstractas = conceptos), pues no puede haber consecuencia sin causa. Es precisamente el importante papel que juegan los motivos sobre la voluntad lo que llevará a Schopenhauer a buscar la respuesta a la pregunta sobre la libertad del querer en el terreno de la representación. La autoconciencia no puede ofrecer nada decisivo al respecto, porque su materia y objeto no son las representaciones, sino el simple flujo de la voluntad, ella sólo se entera *a posteriori* del querer en los movimientos de la voluntad y del cuerpo (de ahí su afirmación: “puedo hacer lo que quiero”). Por lo que ha de ser, entonces, la *conciencia objetiva* (= conocimiento abstracto del mundo) la que decida esta vez sobre la pregunta acerca de la libertad del querer. Como sabemos ya, Schopenhauer hace notar reiteradamente la dependencia del querer de los motivos: no se puede obrar sin querer algo, sin que una representación haya afectado la voluntad. Con base en la doctrina del carácter inteligible, según la cual el hombre tiene una constitución metafísica que lo vuelve susceptible a determinados motivos, y de la necesidad de la motivación, Schopenhauer concluirá que, frente a dos motivos opuestos es falso que la voluntad se muestre neutral: necesariamente habrá de verse inclinada por el motivo al que está metafísicamente predispuesta: “toda acción de un hombre es el producto necesario de su *carácter* y del *motivo* que se presenta. Si ambos están dados, la acción sucede ineludiblemente. Para que se produjese otra, se tendría que establecer, o bien otro

---

<sup>90</sup> *Id.*, 12, p. 48.

motivo, o bien otro carácter”<sup>91</sup>. Ergo, la libertad (*liberum arbitrium indifferentiae*) del querer sólo puede presuponerse como un error fundamental de la autoconciencia, error que pronto se vuelve tangible si recurrimos al testimonio de la conciencia objetiva. Nuevamente *¡operari sequitur esse!*, pues, para Schopenhauer

toda *existentia* supone una *essentia*: es decir, que todo existente tiene que ser también *algo*, tener una determinada esencia. No puede *existir* y, en cambio, no ser *nada*, algo así como el *ens metaphysicum*, es decir, una cosa que es y nada más que es, sin determinaciones y propiedades de ningún tipo y, por consiguiente, sin la determinada forma de acción que de ellas dimana: sino que, así como una *essentia* sin *existentia* no puede proporcionar una realidad [...] tampoco puede hacerlo una *existentia* sin *essentia*<sup>92</sup>.

Quienes afirman un *liberum arbitrium indifferentiae* afirman “una *existentia* sin *essentia*; lo cual quiere decir que algo es pero al mismo tiempo *no es nada*, lo que a su vez significa que *no es*”<sup>93</sup>. La índole de nuestro ser se muestra en nuestro obrar, en él se revela. Nuestras acciones son nuestra firma [*signatūra*]: el *signum* de nuestra *natura*; en ellas se transparenta el Ser: nuestras obras “no son, en efecto, un primer comienzo, por eso en ellas no llega a la existencia nada realmente nuevo: sino que *a través de lo que hacemos nos enteramos simplemente de lo que realmente somos*”<sup>94</sup>.

---

<sup>91</sup> *Id.*, III, 56, p. 94.

<sup>92</sup> *Id.*, 57, pp. 95-96. Contra una concepción de esta clase se levantarán los existencialistas del siglo XX y antes de ellos, Nietzsche.

<sup>93</sup> *Id.*, 58, p. 96.

<sup>94</sup> *Id.*, 60, p. 99. Veremos más adelante que en los místicos del desierto la doctrina de la precedencia del Ser al obrar también está presente, y no bajo la forma de la predestinación providencial, al modo de San Agustín, sino en un sentido religioso más fundamental. Sólo por la doctrina de la precedencia del *esse* al *operari* entenderemos el sentido de las palabras de amma Teodora, una asceta-mística de los primeros siglos: “314. [...] “Ni la ascesis, ni las vigiliass, ni trabajo alguno salvan, sino la humildad sincera. Había un anacoreta que expulsaba demonios, y les preguntó: ¿Por qué salís? ¿Por el ayuno? Respondieron: Nosotros no comemos ni bebemos. ¿Por las vigiliass? Respondieron: Nosotros no dormimos. ¿Por la soledad? Nosotros vivimos en los desiertos. ¿Por qué salís, pues? Y respondieron: Nada puede vencernos, sino la humildad. ¿Ves cómo la humildad es la victoria sobre los demonios?”. (*Los dichos*, Θ, “Amma Teodora”, §314, p. 98). Es decir, no salvan las obras (*operari*). La redención está cifrada en una autognosis, una hermenéutica de sí, es decir, del ser que ya se es o del ser al que se ha devenido en función de un mundo de conocimientos y valores. Esa hermenéutica de sí constituye, como veremos luego, lo que los ascetas de la Tebaida llamaron *humilitas*. Vale adelantar que la filosofía moral de Schopenhauer también entraña una hermenéutica de sí en la que se ponen en relación un conocimiento y un cuidado de sí en función del ser que se es (voluntad) y del mundo-representación que indica el vector y la pauta de las acciones (*operari*) en las que se manifestará ese ser (*esse*).

Sin embargo, existe una doctrina que ha defendido lo radicalmente opuesto y representa la tercera fuente del errado *liberum arbitrium indifferentiae*. Dicha doctrina no es filosófica (aunque sí hay, por otro lado, varias corrientes filosóficas que sostienen el mismo error), sino mítico-religiosa. El teísmo judío es, tal vez, su representante más acabado, aunque también el cristianismo, que necesariamente tuvo que contaminarse del *foetor judaicus*, heredó algunos de sus errores. Uno de los cuales ha sido prolijamente difundido: la presunta autonomía de la voluntad humana frente a Dios. No deja de ser extraño y hasta paradójico que, en primer lugar, el judaísmo y luego el cristianismo, hayan admitido a un Dios que crea el mundo *ex nihilo* y que, como autor del mundo, lo determina todo tan minuciosamente, y, a la par hayan afirmado, para no sustraer responsabilidad moral al hombre, un *libre arbitrio*. San Agustín fue, señala Schopenhauer, quien mejor supo sistematizar y hasta armonizar esos dos dogmas aparentemente irreconciliables: la predestinación de los hombres y la libertad humana. No obstante, es cuanto menos sospechoso el afán de los teólogos por sostener a cualquier costa (a Cesare Vanini, quien lo cuestionó, le cortaron la lengua y lo arrojaron a la hoguera), el *liberum arbitrium* frente al Dios Creador. Precisamente fue Vanini uno de los librepensadores del siglo XVII que osó cuestionar el anquilosado sistema de la escolástica, heredera de un sinfín de errores teológicos. El argumento que Vanini esgrime contra la doctrina del libre arbitrio es realmente sencillo: si Dios es el autor del mundo y si además es, por su omnisapientia, providencial y todopoderoso, entonces la fuente del mal radica en su voluntad, pues

‘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 ignominiosas 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) <sup>95</sup>.

En realidad, ahí está cifrado el interés de los teólogos en defender el *liberum arbitrium indifferentiae*: exentar a Dios de la responsabilidad del mal en el mundo, esa es la finalidad de todo argumento teológico en favor de doctrina tan absurda, pues, de lo contrario, las consecuencias serían terribles<sup>96</sup>. Y, sin embargo, aún con toda la tinta corrida, las consecuencias fueron igualmente terribles, pues pronto se volvió evidente la contradicción en el esfuerzo por amalgamar dos principios opuestos: el libre arbitrio y la Predestinación, que Agustín desarrolló magistralmente en su *De Civitate Dei*. En este *impasse* de la teología judeocristiana, el budismo y el brahmanismo se muestran superiores al admitir la doctrina de la predestinación según la metempsicosis o transmigración de las almas. Así, el *fatum* de los hombres no vendría dado por el capricho de un Dios que, a su vez, exige del hombre actos voluntarios libres, sino que sería expresión de la cadena causal en cuyo origen se encuentra el ser mismo del hombre: su *fatum* sería *karma* y no predestinación por providencia divina. En fin, la doctrina del *liberum arbitrium indifferentiae* dentro del teísmo judeocristiano es un absurdo y representa más bien una argucia teológica para justificar la suma bondad de Dios, la responsabilidad moral (y escatológica) del hombre y, en último lugar, el ingenuo y perverso optimismo que por boca de Leibniz afirmará que este es el "*meilleur des mondes possibles*"<sup>97</sup>.

La cuarta fuente del error radica en el placentero autoengaño, ligado a la falsa interpretación de la autoconciencia. Al hombre, piensa Schopenhauer, generalmente le complace en demasía tenerse a sí mismo en el mejor de los conceptos, con frecuencia necesita mentirse para no verse obligado a mirar con claridad lo que es: "el hombre oculta los motivos de su obrar a todos los demás, a veces hasta a sí mismo, en particular cuando teme saber qué es lo que realmente

---

<sup>95</sup> A. Schopenhauer, *El dolor del mundo y el consuelo de la religión. (Paralipómene 134-182)*, Diego Sánchez Meca (ed.), pp. 246-247.

<sup>96</sup> Por ejemplo, la ortodoxia cristiana se vería obligada a coincidir en varios puntos con algunas sectas gnósticas que niegan la bondad del Dios creador (Δημιουργός, *Dēmiurgós*) y afirman el mal consustancial del mundo, un punto al que el mismo Schopenhauer llegará a raíz de su singular interpretación del cristianismo.

<sup>97</sup> G. Leibniz, *Théodicée*, 506b, según la edición de Erdmann, citado por Schopenhauer, WWV I, §59, 383, p. 383.

le mueve a hacer esto o aquello”<sup>98</sup>. Aquí se puede pensar que al hombre le complace concebirse absolutamente libre según el concepto empírico de la libertad, es decir, todo hombre se miente a sí mismo representándose como *voluntad indeterminada que puede hacer esto o aquello*. En eso radica la mentira de “tener el control” sobre nuestro destino, de sentirse dueño de sí, pero precisamente esto es sólo una ilusión de la autoconciencia. “El ruego «no me dejes caer en la tentación» significa en realidad «no me dejes ver lo que soy»”<sup>99</sup>. La ceguera, el deseo de ceguera, es elevada por Schopenhauer a un rasgo definitorio del género humano.

La quinta y última fuente del error es aquella en la que cayó la psicología racional, que, a partir de Descartes y Spinoza (y antes que ellos el estoicismo), pensó una sustancia racional (el *ens metaphysicum*) a la que llamó alma. Esta alma tenía entre sus atributos la facultad del querer, la voluntad misma, que en cada uno de sus movimientos era determinada por el conocimiento. La voluntad era resultado del conocimiento, que aquí era pensado como lo originario, en tanto que la voluntad sería lo secundario y derivado.

Según ello, cada hombre habría llegado a ser lo que es únicamente como resultado de su *conocimiento*: él vendría como un cero moral al mundo, conocería las cosas en él y a partir de ahí decidiría ser este o aquel, obrar de esta o la otra manera; y también podría adoptar una nueva conducta como resultado de un nuevo conocimiento, es decir, convertirse de nuevo en otro. Además, primero conocería una cosa como *buena* y como consecuencia la querría, en lugar de *quererla* primero y como consecuencia llamarla *buena*. Según mi parecer, todo aquello es una inversión de la relación verdadera. La voluntad es lo primero y originario, el conocimiento es algo meramente añadido que pertenece al fenómeno de la voluntad en calidad de instrumento suyo. Por consiguiente, cada hombre es lo que es por su voluntad y su carácter es originario, ya que el querer es la base de su ser. A través del conocimiento añadido y en el curso de la experiencia se entera de *lo que* es, es decir, llega a conocer su carácter. Así pues, *él se conoce* a sí mismo como resultado y en conformidad con la índole de su voluntad, en lugar de *querer* como resultado y en conformidad con su conocimiento, como suponía la antigua opinión. Según esta, él no tenía más que meditar *cómo* prefería ser, y lo era: esta es su libertad de la voluntad, consistente, pues, en que el hombre es su propia obra a la luz del conocimiento. Yo, por el contrario, digo: es su propia obra antes de todo conocimiento y este simplemente se añade para iluminarle. Por eso no puede decidir ser tal o cual, | ni puede tampoco hacerse otro, sino que es de una vez por todas y

---

<sup>98</sup> GE a, III, 40, 78.

<sup>99</sup> PV IV, c. 8, 314, p. 140.

conoce sucesivamente *lo que es*. En aquellas teorías él *quiere* lo que conoce; en la mía *conoce* lo que quiere<sup>100</sup>.

### 3.3. Carácter empírico y carácter adquirido. Arrepentimiento y remordimiento como hermenéutica de sí.

Volvamos ahora a la exposición de las dos formas restantes del carácter: el carácter empírico y el carácter adquirido. Del primero cabe decir que es la manifestación espacio-temporal del carácter inteligible. El carácter empírico engloba toda nuestra biografía, nuestra conducta observable. De ahí que Schopenhauer afirme que los griegos relacionaron al carácter las *costumbres* y los *hábitos*, o sea, lo empíricamente observable. “Los griegos llamaron al carácter ἦθος y a sus manifestaciones, es decir, a la moralidad [*Sitten*], ἦθη; pero esta palabra viene de ἔθος, costumbre: la habían elegido para expresar metafóricamente la constancia del carácter a través de la constancia de la costumbre. [...] [aquí permanece soterrada la convicción de que] el hombre no cambia sino que su vida y su conducta, es decir, su carácter empírico, no es más que el despliegue del inteligible”<sup>101</sup>.

Sin embargo, es el concepto de *carácter adquirido* el que aparece como la contribución más original de Schopenhauer a la doctrina kantiana del carácter, y, en mi opinión, el primer concepto que dentro de su sistema introduce lo que he dado en llamar *autognosis* o *hermenéutica de sí*. Schopenhauer define el carácter adquirido como *el conocimiento más acabado de sí mismo*, que sólo se alcanza mediante la experiencia y la reflexión.

Éste no pasa de ser *el mejor conocimiento posible de la propia individualidad*. Se trata de un conocimiento abstracto, y por ende claro, de las peculiaridades inalterables del propio carácter empírico, así como de la proporción y orientación de

---

<sup>100</sup> WWV I, §55, 345-346, pp. 349-350. Ya Pascal había concluido lo mismo en *Pensamientos*, 2ª pte., Secc. II, 5: “473. M. de Roanner decía: «Las razones vienen a mí después; pero desde luego la cosa me agrada o me choca sin saber por qué, y, no obstante, ésa [cosa] me choca por esta razón, que he descubierto después». Pero yo no creo que ésta [cosa] chocaba por estas razones que se hallan después, sino que no se hallan estas razones más que porque aquella [cosa] choca” (p.166). En aquel lugar de su obra también se ponía en tela de juicio la preponderancia del conocimiento frente a la voluntad y se concluía que, en efecto, el hombre sólo conoce lo que quiere: la voluntad antecede al conocimiento.

<sup>101</sup> *Id.*, 346, p. 350.

las propias fuerzas, tanto corporales como espirituales, en una palabra, del conjunto de cualidades y flaquezas de la propia individualidad<sup>102</sup>.

Pues al hombre no le basta el mero *querer* (carácter inteligible) y el mero *poder* (carácter empírico), sino que “también ha de *saber* lo que quiere y lo que puede; sólo así mostrará carácter y será capaz de consumir lo que se haya propuesto”<sup>103</sup>. Entonces, el concepto de *carácter adquirido* implica un *conocimiento de sí*, sin embargo, no de la *enseidad* [*Ansich*] que es la Voluntad como tal, ya que esa posibilidad queda cancelada en tanto que la Voluntad es el en sí, esto es, y por definición, el Ser no circunscripto a las formas del PRS. Pero, si no es del *en sí* aquel conocimiento, ¿de qué es conocimiento? De sí mismo, pero como individuo, como concreción del Ser en sí en el mundo, es por esto por lo que Schopenhauer es enfático cuando afirma que el carácter adquirido sólo puede adquirirse a través de la experiencia y de la reflexión. ¿Experiencia de qué y reflexión sobre qué? Sin lugar a duda experiencia de sí mismo como individuo, de las determinaciones que definen la biografía particular de cada quién, y reflexión sobre el modo en que esa concreción individual se ha determinado en el espacio y el tiempo. Así, pues, el carácter adquirido como conocimiento de sí mismo tiene que implicar un *interés* y un *cuidado* de sí. Dicho interés y cuidado de sí son cifrados por Schopenhauer bajo dos objetivos: 1) hacer el mejor uso posible de nuestras energías físicas y espirituales sin defraudarnos a nosotros mismos, y 2) evitar el amargo tránsito del terreno del dolor y del *arrepentimiento*. Conocerse es conocer en última instancia a qué estamos irremediamente ligados, pues “para nuestros acontecimientos internos vale lo mismo que para los externos, a saber, que no existe consuelo más eficaz que la de la plena certidumbre de una necesidad irremontable”<sup>104</sup>. El carácter

---

<sup>102</sup> PV IV, 265, p. 47. (Las cursivas son mías).

<sup>103</sup> *Id.*, c. 3, 264, p. 46.

<sup>104</sup> *Id.*, 266, p. 48. Aquí Schopenhauer es más estoico de lo que a él mismo le gustaría confesar, en efecto, afirmar una relación entre la felicidad, la bondad y la mansa aceptación y conocimiento de la necesidad a que está ligada la vida del hombre es un tópico de las filosofías estoicas, véase como ejemplo Séneca, *Sobre la Providencia*, V, 8: “¿Qué es lo propio de un hombre bueno? Ofrecerse al destino. Es un gran consuelo verse arrastrado junto al universo. Sea lo que sea lo que nos ha ordenado vivir así, morir así, vincula a los dioses en la misma exigencia: un curso irrevocable arrastra al unísono lo humano y lo divino” (p. 24). En el tratado XII del *Corpus herméticum* podemos leer la misma convicción formulada en parecidos términos, cuando Hermes Trismegisto, dirigiéndose a su hijo Tat, se refiere al universo ordenado (el κόσμος= *Kósmos*) como un Dios perfecto cuyo ordenamiento (Δίκη= *dikê*) es percibido por los seres particulares como destino (Ειμαρμενή=



adquirido implica aceptar la necesidad a la que estamos sometidos, especialmente la necesidad que ha configurado en nosotros un carácter inalterable que define, junto con el elemento externo de la motivación, nuestras cualidades y defectos. Pero, teniendo en cuenta el fatalismo con el que Schopenhauer sentenció que un hombre es lo que es de una vez y para siempre y que un hombre malo es incorregible tal que es malo hasta el fin de sus días, cabe preguntar si ahora el concepto de *carácter adquirido* no contradice aquella presunta incorregibilidad moral. La conclusión a la que llega Schopenhauer es que, en efecto, el carácter adquirido no afecta ni un ápice la esfera de la moralidad, pues la materia de ésta es el *querer* y no el *obrar*. Es verdad que, por medio de la experiencia y de la reflexión sobre su carácter empírico, el hombre logra obtener un conocimiento cada vez más exacto sobre sí mismo, sobre sus motivaciones más recurrentes, sobre sus particulares fines, etc., pero ese conocimiento sólo tiene incidencia sobre la *conducta* del individuo, mas no sobre su *voluntad*.

El contenido del *arrepentimiento* (que es el segundo concepto relevante para la noción de autognosis dentro de la filosofía moral de Schopenhauer), no es otro que saber que se ha errado en la manera de conducirse, es decir, en la elección de los medios. El conocimiento de sí puede corregir la elección de los medios, pero no corrige el querer.

El *arrepentimiento* no se debe en modo alguno a que la voluntad haya cambiado, puesto que esto es imposible, sino a que se ha modificado el conocimiento. Lo *esencial* y lo *propio* de aquello que he querido, he de seguir queriéndolo, ya que yo mismo soy esa voluntad ajena al tiempo y la transformación. Por eso nunca podré arrepentirme de lo que he *querido*, aún cuando sí quepa arrepentirme de lo que haya *hecho*, puesto que, guiado por conceptos erróneos, pude hacer algo distinto de lo que resultaba verdaderamente adecuado a mi voluntad. El *arrepentimiento* consiste en darse cuenta de esto gracias al mentís del conocimiento<sup>105</sup>.

El ser del hombre, que es su querer y también constituye la materia de toda reflexión moral, es incorregible. Por lo cual, Schopenhauer niega todo progreso moral hacia mejor, como lo planteó Kant en textos como *¿Qué es la Ilustración?*

---

*heimarmene*): “mira a ese inmenso dios en movimiento acompañado de todos los seres buenos y malos, de los dioses, los demonios y los hombres” (*Corpus herméticum*, Trat. XII, 2, 21, p. 203).

<sup>105</sup> *Id.*, 256, p. 34.

(1784) y *Si el género humano se halla en constante progreso hacia mejor* (1798), entre otros. Contrario a su maestro, Schopenhauer pensará que los fines planteados por la razón al devenir caótico de la historia sólo son vanas ilusiones que el intelecto aporta a la voluntad para consolarla de sus tropiezos; “Schopenhauer descartará sin paliativos cualquier expectativa de progreso moral, mofándose además de los optimistas que hablan del progreso constante de la humanidad hacia lo mejor”<sup>106</sup> y de un presunto *quilliasmo* histórico, pues, a su parecer, “ningún discurso moral sirve para enmendar los defectos del carácter, como lo demuestra el que Nerón fuese Nerón pese a tener nada menos que a Séneca como preceptor suyo. El objetivo que se marca la voluntad no puede verse modificado, aunque sí quepa cambiar el camino que se tome para conseguir ese fin. Tal como estudiar estética no sirve para devenir un artista genial, el frecuentar las éticas tampoco nos convierte por ello en agentes virtuosos”<sup>107</sup>. Pero no sólo el contenido del *arrepentimiento* nos enseña que, de hecho, el conocimiento en nada puede enmendar nuestro querer, sino que, también, el contenido del *remordimiento* es ilustrativo a este respecto. El *remordimiento*, el tercer concepto relevante para la *hermenéutica de sí*, no es otra cosa que el conocimiento que el hombre llega a tener de la persistencia de su ser (de su voluntad) a través del tiempo.

El *remordimiento* relativo a un mal paso en nuestros actos tiene poco que ver con el arrepentimiento; es la aflicción que produce el conocimiento de uno mismo en sí, es decir, en cuanto voluntad, y se basa justamente en la certidumbre de que uno posee en todo momento la misma voluntad. Si ésta cambiase y el remordimiento no fuera sino mero arrepentimiento, éste se autoanularía, puesto que lo pasado no podría suscitar nos desazón alguna, al tratarse de la exteriorización de una voluntad que no sería ya la del arrepentido<sup>108</sup>.

Además:

Como la voluntad no se halla sometida al tiempo, las heridas de la conciencia son incurables y no cicatrizan poco a poco como sí lo hacen las huellas de otros sufrimientos, sino que la mala acción abate a la conciencia una vez transcurridos muchos años con la misma pujanza que al principio. El *pasado* no es nada en sí, al tratarse de un fenómeno periclitado, por lo que resultaría indiferente y podría no inquietar a la conciencia, si el carácter inteligible no se sintiera, en cuanto inteligible

---

<sup>106</sup> R. R. Aramayo, *Op. Cit.*, c. 7, p. 218.

<sup>107</sup> *Id.*, p. 223.

<sup>108</sup> PV IV, c. 3, 257, p. 35.

en sí, la voluntad misma y por ello independiente del tiempo e inmodificable por éste, en tanto que no se niegue a sí misma. Esa es la razón de que las cosas pasadas sigan pesando sobre nuestra conciencia a pesar del tiempo transcurrido<sup>109</sup>.

Respecto al remordimiento, Schopenhauer afirma, además, que en él concurren dos componentes cognoscitivos estrechamente relacionados. El primero de ellos es aquel que atañe a un cierto conocimiento poco ordinario que muestra al hombre (Schopenhauer piensa en este caso en el perverso) la unidad de todas las cosas. El perverso guía su conducta según un conocimiento “plenamente inmerso en el *principium individuationis*, conforme al cual él ve a su propia persona como enteramente distinta de aquella otra, [312] colocando un vasto abismo entre su persona y aquella otra. Este modo de conocimiento resulta plenamente adecuado a su *egoísmo*, del que constituye su *punto de apoyo*”<sup>110</sup>. Sin embargo, en el sentimiento del remordimiento se alberga la corazonada de que “él mismo, el individuo malvado, representa la entera voluntad de vivir misma y que, por lo tanto, aunque él sea el atormentador de otro, tampoco deja de ser al mismo tiempo el *atormentado*, habida cuenta de que el distingo de los individuos, [...] no es sino un mero fenómeno, un engañoso sueño cuya forma es el espacio y el tiempo, un espejismo que debe disipar; para comprobar que, con arreglo a la verdad, siempre que impone un sufrimiento *él mismo lo padece*”<sup>111</sup>. El segundo tipo de conocimiento que revela la amarga angustia del cargo de conciencia es la potencia misma con que la Voluntad puede afirmarse en la propia persona, causando con ello el sufrimiento ajeno. El hombre perverso, el malvado y el egoísta en general se reconocen como irremediabilmente ligados a una Voluntad que los arrastra y que los convierte en agentes del sufrimiento en el mundo. Ellos llegan a conocerse como una objetivación concentrada de la Voluntad que quiere la vida, es decir, sus propias objetivaciones en las que la Voluntad se afirma, se niega, y, en su laberinto, se pierde. “Junto al mero conocimiento sentido de la apariencia e inanidad de las formas de la representación, que mantienen a los individuos disociados unos de

---

<sup>109</sup> *Id.*, c. 8, 314, p. 139.

<sup>110</sup> *Id.*, c. 7, 311-312, p. 136.

<sup>111</sup> *Id.*, 312, p. 137.

otros, se halla el *autoconocimiento* de la propia voluntad y de ese grado de intensidad que representa una espina para la conciencia”<sup>112</sup>. En otro lugar leemos:

La *violencia* con la cual el malvado *afirma la vida* se le revela en los *sufrimientos* que, por causa de tal afirmación, impone a los *otros*, apreciando en virtud de ello la *distancia* que le separa de la negación y abolición de su voluntad, lo cual constituye la única redención posible respecto del mundo y sus penalidades. Descubrirá *hasta qué punto pertenece al mundo* y cuán estrechamente se halla vinculado a él; el sufrimiento *conocido* del otro no es capaz de incitarle a desistir de su volición, hallándose entregado a la vida y al sufrimiento *sentido*. Queda en el aire la pregunta de si éste será capaz de quebrar y superar la vehemencia de su voluntad.

Así, pues, en la filosofía moral de Schopenhauer encontramos esbozada una hermenéutica del sujeto. Conceptos tales como *carácter adquirido*, *arrepentimiento* y *remordimiento* indican un tipo de *autoconocimiento* que acerca al individuo a la verdad de lo que es él mismo y el mundo. Sin embargo, este tipo de conocimiento es todavía una intuición que no se ha clarificado en abstracciones. De hecho, el remordimiento, al que Schopenhauer define como la firme conciencia que se tiene de la inmutabilidad de la voluntad que se es, no ha devenido todavía en el conocimiento claro de la Voluntad universal que subyace a todos los seres del mundo, sino que se queda en una simple corazonada, una oscura sospecha de que, tal vez, atormentador y atormentado son, en el fondo, el mismo Ser que sufre. Se puede afirmar, por tanto, con base en los conceptos de *carácter adquirido* –como el conocimiento que por experiencia y reflexión el individuo puede llegar a tener de sí mismo–, *arrepentimiento* –como el conocimiento que el individuo llega a tener sobre su conducta en relación con su querer–, y *remordimiento* –como el conocimiento, aún oscuro, de que el individuo es en el fondo el mismo Ser inmutable que subyace a los otros seres–, que dentro de la reflexión moral de Schopenhauer tales conceptos indican un interés por el conocimiento y el cuidado de sí.

El conocimiento de sí consistirá, en esta etapa de su reflexión, básicamente en una autognosis cuádruple en la que encontramos: 1) la *negatividad* o el rasgo demoníaco de la voluntad, 2) la *incorregibilidad* de la voluntad, 3) la corregibilidad del obrar y 4) derivado de todo ello, la *concepción de sí mismo como agente del mal*

---

<sup>112</sup> *Id.*, 313, p. 138.

*y del sufrimiento en el mundo.* El conocimiento de sí en esta fase de la reflexión moral de Schopenhauer es eminentemente negativo. Si bien es cierto que podríamos citar junto al punto (3), el único punto positivo de los cuatro, el conocimiento de sí mismo como sí Otro, es decir, el claro conocimiento de que mi ser más profundo es el mismo Ser que se manifiesta en los otros, esto aún no es del todo posible, pues aquí sólo se trata de una vaga intuición de esa unidad metafísica de todos los seres que es la Voluntad. En este primer momento de la hermenéutica de sí, el conocimiento y cuidado de sí se desarrollan en función del *conocimiento del sufrimiento ajeno*. Ese sufrimiento no es un sufrimiento inmediatamente sentido, sino mediatamente conocido bajo los sentimientos del *arrepentimiento* y del *remordimiento*.

Por otro lado, cabe resaltar que aquí tampoco tiene demasiado protagonismo el papel del conocimiento objetivo y el rol que éste puede jugar en la determinación de los actos de voluntad, quiero decir con esto que, en este punto de su argumentación, Schopenhauer no ha vuelto a tocar el papel de la razón y del conocimiento como simple instrumento subordinado a los caprichos del individuo. El carácter instrumental de la razón supone, por demás, una determinada configuración del conocimiento del mundo: el mundo es comprendido bajo la perspectiva de la metafísica de la Voluntad y del egoísmo, es decir, del *principium individuationis*, como un *mundo para* el consumo de la Voluntad objetivada. Su ser es un ser no sólo metafísicamente precario, sino antropológicamente dependiente. Como bien lo hace notar Schopenhauer, aunque no profundiza más en ello, la forma de conocimiento presupuesta por el obrar del perverso, del malvado y del egoísta en general no es otra que aquella subordinada al *principium individuationis*, es decir, es la forma natural del conocer, forma que sólo reconoce valor (e incluso existencia y realidad) a los seres, si éstos guardan una relación con la voluntad individual, si éstos pueden ser fines queridos. Bajo esta perspectiva, *el Ser depende del querer: lo que no tiene lugar dentro del horizonte de la voluntad del individuo, no es*. Así, pues, se confirma que esta configuración “natural” del mundo (como representación) es doblemente precaria: ontológicamente es un mundo de fenómenos, antropológicamente es un *mundo para* la voluntad; el suelo sobre el que puede

desarrollarse una configuración como esa es el *principium individuationis*. Aquí, aún no se ha llegado a aquel conocimiento eximio y positivo que trasciende el *ego* y reconfigura la concepción del mundo, y, por lo tanto, la conducta humana. Ese conocimiento *cuasi* sobrenatural no es otro que el contenido de la *compasión* [*Mitleiden*]<sup>113</sup> y que, además, ya se preanuncia en la forma estética del conocer.

El ímpetu demoníaco de la voluntad individual, sin embargo, rara vez alcanza por esta vía, la del conocimiento del sufrimiento ajeno, su cesación, pues poco o nada puede la esfera de la representación frente al flujo de la Voluntad, y, no obstante, Schopenhauer circunscribe el valor moral de las acciones precisamente a la posibilidad de que, gracias al *conocimiento* del sufrimiento ajeno, el hombre opere un giro no solamente en su conducta, ¡sino en su voluntad misma!

### **3.4. Contra el estoicismo.**

Por otro lado, cabe decir que cuando Schopenhauer habla de conocimiento de sí y conocimiento del sufrimiento ajeno, él no piensa en un conocimiento abstracto y apriorístico, algo así como una introspección mediante la cual el hombre llegaría al conocimiento de la ley moral, ley que, una vez conocida, debería ser respetada en la forma de la interiorización para el moldeamiento de la voluntad. La razón y sus leyes se muestran impotentes frente a la Voluntad, que es lo originario. De esta convicción Schopenhauer deriva sendas críticas al ideal racionalista estoico y a la fundamentación de la moral kantiana. Es un error, asevera Schopenhauer, hacer equivalentes una conducta racional y una conducta virtuosa, ya que el valor racional de una conducta es distinto del valor moral de esta. La razón puede servir tanto a la bondad como a la perversidad, en ambos casos es metódica y contundente. El gran error de la Stoa es haber pensado que la razón podía tener un influjo total sobre la voluntad, al grado de que la razón, es decir, la vida racional, podía llevar al hombre al estado de ἀταραξία, que, al final de cuentas conformaba el verdadero fin de la ética estoica. El estoicismo proclama una doctrina de la felicidad, no de la virtud. La

---

<sup>113</sup> En los místicos de la Tebaida ese conocimiento será denominado *hesyquia*, como veremos más adelante.

ética estoica se muestra, por estas razones, inferior a otras doctrinas morales como la expresada en los Vedas y en el cristianismo. El ideal de la ética estoica, el sabio estoico, que se ha sustraído de los dolores de la vida por la agencia de la razón, “ni siquiera en su presentación puede nunca ganar vida | ni verdad poética, sino que permanece como un rígido muñeco de madera con el que nada se puede hacer, que no sabe él mismo a dónde ir con su sabiduría, cuya perfecta tranquilidad, satisfacción y felicidad contradicen directamente la esencia del hombre y no nos permiten ninguna representación intuitiva. Qué distintos aparecen junto a él los vencedores del mundo y los penitentes voluntarios que la sabiduría hindú nos ha presentado y ha producido realmente, y el Salvador del cristianismo, aquella magnífica figura llena de profunda vida, de la máxima verdad poética y suma significación, que, sin embargo, en su perfecta virtud, santidad y sublimidad se presenta ante nosotros en estado de máximo sufrimiento”<sup>114</sup>. Ante los ojos de Schopenhauer, Kant, su gran maestro, caería, punto por punto, en el mismo error del estoicismo. La ética kantiana puede llamársela, al igual que el estoicismo, eudemonismo, pues ella no es una doctrina de la virtud, sino de la felicidad, aunque Kant lo niegue. Es una teología moral y, aún más, un racionalismo exacerbado que desconoce el fundamento real de la moral y que concede, en cambio, demasiado protagonismo a la razón. Contra el racionalismo estoico y la moral teológica kantiana Schopenhauer esgrimirá, como consigna de guerra, el *dictum: Velle non discitur*, “el querer no se enseña”, cuyo autor es Séneca, curiosamente una de las cumbres del estoicismo.

---

<sup>114</sup> WWV I, §16, 108-109, pp. 142-143. Por esta razón Schopenhauer invita a sus lectores a frecuentar las vidas de los santos y los místicos tanto del cristianismo como del hinduismo, y no las obras de Plutarco y Tito Livio (cf. PV IV, c. 9, 330, pp. 168-169), pues son los santos y no los filósofos de la antigüedad los que han expresado las más altas cotas de la moralidad, llegando incluso hasta el *opus supererogationis*, pues, en efecto, y como se busca demostrar más adelante, la santidad toca una esfera que sobrepasa la de la simple moralidad. El santo es la figura central de la filosofía moral de Schopenhauer, y la santidad, el ascetismo, incluso el fenómeno místico, manifiesto en las diversas religiones del mundo, coronarán su reflexión filosófica.

#### 4. Crítica a la fundamentación kantiana de la moral.

Una vez que ha quedado demostrada la imposibilidad de la libertad en las acciones individuales, es decir, en el ámbito fenoménico, y el absurdo del *liberum arbitrium indifferentiae* que presupone o bien una voluntad inmersa en el tiempo, o al tiempo como una determinación del Ser en sí o, aún más, a un fenómeno (el hombre) sobre el que no rige la ley de la causalidad; después de que ha quedado demostrada la libertad del *esse* y la necesidad del *operari*, así como la constitución metafísica del hombre bajo el concepto de *carácter inteligible* y la agencia necesaria que el *motivo* tiene sobre éste; Schopenhauer lleva a cabo una potente crítica al fundamento kantiano de la moral en su tratado *Sobre el fundamento de la moral* (1840). La tarea que Schopenhauer se impone en aquel tratado es doble. Por un lado, desmontar y exponer a la luz los errores, las falsas hipótesis y los elementos espurios que permean la filosofía moral kantiana. Por otro, señalar el verdadero fundamento de la moral.

Schopenhauer comienza aquel texto recordando la necesidad que cualquier ética y cualquier ensayo serio de fundamentación de la moral tienen de la Metafísica. La reflexión de la esfera humana no puede prescindir de la explicación que se dé del mundo en general, pues para Schopenhauer la filosofía es una totalidad conexas, orgánica (no arquitectónica), en la que cada una de las partes constitutivas interdependen. Roberto Aramayo<sup>115</sup> recuerda que para Schopenhauer mismo su filosofía representaba no sólo el sistema de pensamiento más acabado y original, sino que era el único que supo conectar el orden físico y el orden moral, órdenes cuya relación desde antaño han significado un problema para la reflexión filosófica, ya que, por ejemplo, dentro del pensamiento del mismo Schopenhauer, el orden físico-natural solamente corresponde al fenómeno, a sus leyes y al mundo de la representación, en tanto que el orden moral toca la esfera de la cosa en sí. “El problema constante de la filosofía, desde Sócrates, viene siendo el de establecer una relación que enlace la fuerza que produce el fenómeno del mundo con la fuerza de donde emana la moralidad de los sentimientos. Se trata de saber si el orden

---

<sup>115</sup> R. R. Aramayo, *Op. cit.*, p. 93.



natural y el moral proceden de una misma raíz y cómo es posible su unificación”<sup>116</sup>. Sin embargo, dicho problema es en Schopenhauer solamente aparente, pues él lo ha resuelto de antemano en la noción clave de todo su sistema: la *Voluntad*. Siendo la Voluntad la cosa en sí del mundo, la raíz de los fenómenos, y el referente de toda reflexión moral, los dos órdenes, el natural y el moral, macrocosmos y microcosmos, quedan inextricablemente unidos. El mundo es un libro encriptado y no existe clave hermenéutica más idónea que la *Voluntad*, pues sólo por la noción de Voluntad como el Ser en sí quedan ligados el ámbito natural y el ámbito humano. Por esta razón, Schopenhauer concibe a su filosofía como la Tebas de las cien puertas, pues se elija la puerta que se elija, siempre se llegará al pensamiento único de su filosofía, el de la *Voluntad como la cosa en sí*. Sin embargo, el que la filosofía sea eminentemente metafísica, es decir, que necesariamente haya de traspasar el terreno del fenómeno y el de la representación, y que la ética misma tenga que apoyarse en ella, no autoriza introducir subrepticamente entidades extrañas y pasar por alto el campo de la experiencia del mundo concreto.

Entre las opiniones falsas respecto al fundamento de la moral son dos las que sobresalen en la historia de los ensayos fallidos y que deben su existencia, en gran medida, a la improbidad o a la pereza en la investigación, es decir, a aquello que Schopenhauer advierte evitar. Primero, está la opinión popular que ve en la teología y los dogmas religiosos el terreno legítimo sobre el que se erige el edificio de la moral y sobre el que es posible el estudio científico de ésta, es decir, la ética. Los filósofos, en cambio, han combatido esta opinión, pero con poco éxito. Entre las derrotas más estrepitosas dentro de la filosofía se encuentra Kant, autor de la segunda falsedad, que primero destruyó los fundamentos de la teología especulativa y luego los revivió para sus propósitos. No obstante, el tropiezo kantiano es doble, pues Kant no sólo fue inconsecuente al buscar apoyo en la teología moral para su propia fundamentación, sino que, además, prescindió de lo único que puede aportar cierta validez a la investigación filosófica: el testimonio de la experiencia. A juicio de Schopenhauer, la investigación filosófica tiene que partir

---

<sup>116</sup> M. Suances Marcos, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, c. 5, pp. 160-161.

de lo dado, de la interpretación del texto-mundo. “La filosofía no puede sino interpretar y explicar lo dado, esa esencia del mundo que se manifiesta y se hace comprensible a cada cual *in concreto*”<sup>117</sup>. Así pues, una vez advertidos, *grosso modo*, los tropiezos kantianos Schopenhauer se propone demostrar la inexistencia de un principio ético universal, de un deber incondicionado, de una razón práctica, así como la falsedad de la doctrina del deber, sacando a la luz tanto su raigambre teológica como su insuficiencia filosófica, para entregar “de nuevo la moral a su antigua completa perplejidad”<sup>118</sup>, a su vacío de suelo.

#### **4.1. Contra el eudemonismo kantiano.**

El primer punto de ataque de Schopenhauer recaerá sobre lo que él da en llamar eudemonismo kantiano. Kant, escribe Schopenhauer, desterró de la ética el eudemonismo, es decir, aquella doctrina según la cual la felicidad era el fin de la virtud, al grado de hacer felicidad y virtud términos intercambiables. En este punto Schopenhauer podría muy bien coincidir con su maestro, pues Schopenhauer mismo señaló, en su crítica a la filosofía estoica, no sólo el error de hacer emanar la moralidad de la razón, sino, además el marcado eudemonismo de la Stoa.

Pues la ética estoica no fue originaria y esencialmente una doctrina de la virtud sino una mera indicación para la vida racional, cuyo fin y objetivo último es la felicidad a través de la tranquilidad del espíritu. En ella la conducta virtuosa se presenta, por así decirlo, sólo *per accidens*, como medio y no como fin. Por eso la ética estoica según su esencia y su punto de vista es radicalmente distinta de los sistemas éticos que exhortan inmediatamente a la virtud, como son las doctrinas de los Vedas, Platón, el cristianismo y Kant. El fin de la ética estoica es la felicidad<sup>119</sup>.

Sin embargo, Kant no sería fiel a su postura y reviviría el viejo eudemonismo en su doctrina del Bien Supremo, la feliz bienaventuranza, un remanente de la ἀταραξία estoica. Schopenhauer, más de veinte años después de la primera edición de *El mundo como voluntad y representación* (1819), ya no contaría a Kant entre los

---

<sup>117</sup> PV IV, c. 1, 239, p. 2.

<sup>118</sup> GE b, §2, 116, p. 115.

<sup>119</sup> WWV I, §16, 103, pp. 137-138.

pensadores que exhortan inmediatamente a la virtud, sino que, poco a poco, Kant se iría desdiciendo de sus convicciones sobre el fundamento de la moral, convicciones que plasmó en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), en la que defendió que la felicidad no podía ser un tema de la ética, debido a que la felicidad es un concepto de contenido empírico, y que echó a perder en la *Crítica de la razón práctica* (1788), debido a sus achaques de senectud, piensa Schopenhauer. En esta obra vuelve a aparecer el inveterado eudemonismo y la virtud pasa de ser el fin a convertirse en el medio para la felicidad. En fin, “también Kant habría desterrado el eudemonismo de la ética de una forma más aparente que real. Pues él deja todavía una conexión oculta entre virtud y felicidad en su doctrina del Bien Supremo”<sup>120</sup>.

#### **4.2. Crítica al apriorismo kantiano, a la teología moral y a los conceptos de “ley moral”, “deber incondicionado” y “obligación absoluta”.**

En la *Fundamentación* Kant dejó algo claro, algo de lo que, desafortunadamente, no se retractó. En aquel tratado Kant postuló que el fundamento y el principio de la ética no tenían nada que ver con la experiencia, sino que debían ser derivados puramente *a priori*. Schopenhauer opina que el primer error de Kant se encuentra en su concepto mismo de ética, pues ésta, por su exigencia de apriorismo, debía de ocuparse entonces no de *lo que sucede*, sino de *lo que debe suceder*, aunque, de hecho, eso que *debe suceder* nunca o pocas veces ocurra. Tales errores tenían que verse agravados por un delirio senil en su *Crítica de la razón práctica*, que sobresale, según Schopenhauer, por dos cosas de valor desigual: primero, y de forma positiva, la exposición kantiana de la doctrina del carácter inteligible y del carácter empírico, o la coexistencia entre libertad y necesidad; segundo, y de forma negativa, la teología moral que ya se dejaba ver desde la *Fundamentación*. Pero es

---

<sup>120</sup> GE b, §3, 118, p. 157.

en aquella obra en la que Schopenhauer ve con mayor claridad los traspiés de la fundamentación de su maestro.

El segundo punto de ataque de Schopenhauer será la noción kantiana de *ley moral*. Kant, antes de abordar el problema del fundamento, admite la existencia de leyes morales. No obstante, el concepto de ley puede entenderse en dos sentidos, uno originario y otro metafórico. El primero, el originario, se refiere a la ley como *lex*, νόμος o institución humana, en todo caso nunca es una ley fundamentada *a priori*, sino que está ligada a una comunidad humana, es decir, es consuetudinaria o atañe al derecho positivo. En el segundo sentido, el metafórico, la ley es comprendida como *regularidad* y sirve para designar la permanencia de determinados procesos naturales, es el concepto de *ley natural*, y también toca el campo de la experiencia, por lo que el concepto kantiano de ley, en efecto, no está realmente justificado y aparece más bien como una afirmación arbitraria. Además, no sólo es un concepto gratuito y vacío, sino que presume el rasgo de *necesidad absoluta*, es precisamente esta exigencia lo que lleva a concluir a Schopenhauer que, si la ley moral kantiana no está fundamentada empíricamente y hay que encontrarle, como principio de probidad hermenéutica, un fundamento posible, entonces, el fundamento de la ley moral kantiana no puede ser otro que el Decálogo de Moisés, es decir, la moral teológica. Es únicamente bajo esta presunción que puede explicarse el contenido del concepto de *deber* que aparece ya en la *Fundamentación* y que constituye el tercer punto de ataque de Schopenhauer.

Este concepto junto con sus afines, o sea, el de *ley*, *mandato*, *obligación* y otros por el estilo, tomado en ese sentido incondicional [la *necesidad absoluta* que va aneja al concepto de *ley moral*], tiene su origen en la moral teológica; y quedará en la filosofía como un extraño, mientras no aporte una legalización válida procedente de la esencia de la naturaleza humana o de la del mundo objetivo. Hasta entonces, no reconozco para él y sus afines ningún otro origen más que el Decálogo. En general, en los siglos cristianos la ética filosófica ha tomado inconscientemente su forma de la teología: y, puesto que esta es esencialmente *imperativa* así también la filosófica se ha presentado en la forma de prescripción y doctrina de los deberes<sup>121</sup>.

Kant quiso pasar de contrabando al terreno filosófico nociones puramente teológicas, así, por ejemplo, cuando él habla de *obligación absoluta* o de *deber*

---

<sup>121</sup> *Id.*, §4, 122, p. 162.

*incondicionado* no sólo hace reminiscencia de las hipótesis teológicas que les otorgan sentido, es decir, la existencia de Dios, la hipótesis del libre arbitrio, del alma racional e inmortal y de la salvación y de la condenación eterna, sino que, incluso, comete una *contraditio in adjecto*, pues toda obligación y todo deber son relativos, nunca absolutos:

toda obligación está necesariamente condicionada por el castigo o recompensa y, por lo tanto, hablando en lenguaje de Kant, es esencial e inevitablemente *hipotética* y nunca *categorica* como él sostiene. Pero si se abstraen esas condiciones, entonces el concepto de la obligación queda vacío de sentido: por eso, *obligación absoluta* es, en efecto, una *contraditio in adjecto*. Es absolutamente imposible imaginarse una voz imperativa, venga de dentro o de fuera, de otra forma que amenazando o prometiendo: mas entonces, quien la obedezca será ciertamente, según las circunstancias, prudente o tonto, pero siempre interesado y, por consiguiente, sin valor moral<sup>122</sup>.

El pago por la virtud es llamado por Kant *Bien Supremo* “que es la unión de virtud y felicidad”<sup>123</sup>, pero una acción cuyo motivo es el placer y la felicidad propias aún devela una voluntad aferrada en afirmar la vida desde la perspectiva del *principium individuationis*, es decir, desde la perspectiva del egoísmo, cuya máxima es: “«*Neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede*»”<sup>124</sup> [“No ayudes a nadie, antes bien ofende a todos *si* acaso te resulta provechoso”]. En fin, que “todo lo que ocurre por referencia a un premio o castigo es un obrar necesariamente egoísta y, como tal, sin valor puramente moral”<sup>125</sup>, pues todo acto interesado es egoísta y no es más que puro eudemonismo.

Una moral como esa, que define el obrar virtuoso dentro de las coordenadas del premio y el castigo, verá, en efecto, llevarse a cabo acciones aparentemente virtuosas, pero la raíz de éstas no será otra que un temor supersticioso, una deisidemonia, así, pues, una moral de ese tipo no puede llamarse de otra forma que moral de esclavos. Schopenhauer cree, a raíz de todo esto, que la forma imperativa que distingue a la ética kantiana tiene su primera fuente en la moral teológica, que necesariamente habla en la forma de *mandamientos*. La segunda fuente es la

---

<sup>122</sup> *Id.*, 123, p. 163.

<sup>123</sup> *Id.*, 124, p. 164.

<sup>124</sup> *Id.*, §7, 158, p. 200.

<sup>125</sup> *Id.*, §4, 124, p. 164.

naturaleza misma de todo principio *a priori*, pues Kant, al despachar todo lo empírico de su fundamentación de la ley moral, se queda nada más que con la forma de esta, o sea, con la mera legalidad formal cuyos rasgos son la universalidad y la necesidad. Por último, una vez que Kant ha contaminado su filosofía moral con sedimentos teológicos, que él creía haber desterrado, “resultó para él un juego fácil el desarrollar de nuevo, al final de su exposición, una teología a partir de su moral, la conocida teología moral. Pues ahí sólo necesitó sacar expresamente los conceptos que, establecidos *implicite* por la *obligación*, se encontraban ocultos en la base de su ética y presentarlos entonces *explicite* como postulados de la razón práctica”<sup>126</sup>.

### **4.3. Crítica a los “deberes con nosotros mismos”. El suicidio como problema.**

En seguida, Schopenhauer pasa a criticar la postura de Kant respecto a los deberes con nosotros mismos, que, según éste último, no pueden ser más que dos: deberes de justicia y deberes de caridad. En resumidas cuentas, Schopenhauer piensa que faltar al deber de justicia para con uno mismo es imposible, bajo el principio de que aquello que uno hace es siempre lo que se quiere, y no podemos hacer nada que no queramos sobre nosotros mismos. En cuanto al deber de caridad para con uno mismo, nunca podemos infringir el amor propio, pues éste es el *máximum* del que parte cualquier otro tipo de amor. La conclusión de Schopenhauer es que toda esta parte de la ética kantiana es un razonamiento contra el *suicidio*. Éste no es otra cosa que una falsa vía de liberación que se presenta a un hombre atormentado por el sufrimiento y que, no obstante, sigue anhelando la vida, pero no esa vida que es la suya, sino otra distinta. Como veremos más adelante, la ética de Schopenhauer tiene su apoteosis en la negación de la voluntad de vivir, cuya revelación y testimonio más logrado es la santidad. Ya vimos que el tratamiento que Schopenhauer da acerca de la experiencia estética se perfila una *primera vía de liberación*, cual es la del *goce estético* que nos sustrae momentáneamente de los

---

<sup>126</sup> *Id.*, 125, p. 165.

dolores del mundo y que nos hace experimentar una forma nueva del conocer no manifiesta en la vida ordinaria del hombre, la *materia* de esa forma del conocer son las *Ideas* y el *hacer* que de ahí se deriva es la creación genial del arte, al modo de Correggio y Rafael; no obstante, hay una forma incluso superior y por lo tanto más rara del conocer que define la moral y que constituye la *segunda vía de liberación*: su contenido *gnoseológico* implica el conocimiento<sup>127</sup> de la Unidad originaria del Ser, que tanto en la experiencia estética como en la primera fase de la hermenéutica de sí (es decir, la fase definida por conceptos tales como *carácter adquirido*, *arrepentimiento* y *remordimiento*) es sólo vagamente intuido; por otro lado el *hacer* que deriva de ese conocimiento es la *conducta virtuosa*, en primer lugar, y, por último, la *santidad*, cuya determinación práctica es el *ascetismo*. El suicidio, para Schopenhauer, no expresa ninguna de esas tres formas del conocer (estética, ética y ascético-mística) y tampoco es una expresión de la negación de la voluntad de vivir, sino, al contrario, es una de las exhibiciones más potentes y radicales del deseo de vida, pues, así como la afirmación de la voluntad de vivir se exterioriza en el acto de la (auto)conservación y en el acto de la (pro)creación, también se manifiesta en el acto suicida: el suicida no niega la voluntad, sino sólo a su fenómeno. “Así pues, la voluntad de vivir aparece | tanto en esa autodestrucción (Siva) como en el bienestar de la autoconservación (Visnú) y en el placer de la procreación (Brahma). Ese es el significado íntimo de la *unidad de la Trimurti* que todo hombre es, si bien en el tiempo resalta a veces una o a veces otra de sus

---

<sup>127</sup> Pero entiéndase que este conocimiento no es *conceptual*, sino un conocimiento-experiencia, un conocimiento que es a la vez experiencia vivida de lo conocido. En nuestra lengua carecemos de un término adecuado para designar dicha experiencia-conocimiento, ese conocimiento vivo, como bien apunta Federico Lanzaco Salafranca en *Taoísmo, budismo zen y cristianismo. Tres caminos de espiritualidad universal. Ensayo sobre la experiencia profunda del Tao del taoísmo, de la Nada Absoluta del budismo zen y del Señor del universo del cristianismo* (2009). En aquella obra, Federico L. Salafranca remite a un término hebreo en el que, de manera exacta, se conjugan conocimiento (comprensión) y experiencia: “la palabra hebrea *YaDaH* (*conocer*), tal como aparece en el Antiguo Testamento, significa originalmente la impactante experiencia de una relación sexual de pareja” (p. 68). El conocimiento es concebido como una experiencia vital y traumática, que, posterior a su acontecimiento, in-formará la vida entera, dará a la vida una forma: una forma de vida. “Tal experiencia impactante de Dios no se olvidará nunca, de modo semejante a que no se olvida fácilmente la experiencia sexual de pareja, según consta por los que *conocieron* al Dios vivo de la tradición bíblica” (p. 70). Lo mismo corroboramos con el término *gnosis*, que tanto explotaron las corrientes gnósticas de los primeros siglos de nuestra era y que implicaba en un concepto tanto al conocimiento como a la experiencia; el término *jñana* en la tradición religiosa hindú hace referencia a un conocimiento parecido a la *gnosis* y a la *YaDaH*.

cabezas”<sup>128</sup>. Sin embargo, es inútil cualquier razonamiento contra el suicidio, ya que, si la voluntad ha encontrado un poderoso motivo, *verbi gratia* el sufrimiento, para orillar al individuo a atentarse contra sí mismo, rara vez, si no es que nunca, una fría argumentación puede revocar su decisión, pues *velle non discitur*.

#### **4.4. Crítica al imperativo categórico, la razón práctica y la psicología racional.**

A pesar de que Kant dejó claro, en la *Fundamentación*, que el fundamento y el principio de la moral debían ser deducidos exclusivamente *a priori*, los kantianos mismos con sobrada frecuencia han hecho del imperativo categórico, es decir, de la ley moral, un *factum* de conciencia. Pero, al parecer de Schopenhauer, fue Kant mismo quien dio pábulo a esa opinión. En tanto que en la *Fundamentación* exigía que la ética fuera una ciencia puramente *a priori*, al punto de que la *ley moral* debía ser “independiente de toda *experiencia* tanto *interna* como *externa*”<sup>129</sup>, es decir, inverificable tanto en la naturaleza humana como en el mundo objetivo, en la *Crítica de la razón práctica*, en cambio, llega a afirmar que la ley moral constituye el *factum* de la razón pura, cosa que a los ojos de Schopenhauer se presenta como una evidente contradicción. Desde luego, no es posible apelar a los hechos de conciencia para fundamentar la ley moral sin admitir para ésta un fundamento empírico, ni hablar de hechos de la razón pura sin contradecir el contenido propio de ésta: las formas puras *a priori*. Pero cuando Kant identifica la ley moral como el *factum* de la razón está hablando, evidentemente, del aspecto práctico de ésta, es decir, está hablando de la *razón práctica*. Esta noción kantiana será objeto de otro contundente ataque de la crítica schopenhaueriana.

Para Schopenhauer el concepto de *razón práctica* en Kant sólo quiere decir el influjo que tiene la razón teórica sobre la voluntad misma, es decir, la influencia de los postulados y las máximas racionales. Pero Schopenhauer no está dispuesto a aceptar una postura como esa bajo el supuesto de que la Voluntad es lo único

---

<sup>128</sup> WWV I, §69, 471-472, p. 462.

<sup>129</sup> GE b, §6, 129, p. 169.



originario y la razón solamente su epifanía y medio del que se sirve. La razón teórica o pura es llamada por Kant razón práctica en tanto que ejecuta el procedimiento reflexivo por el que se fundamenta, apriorísticamente, el imperativo categórico; ella “no es de ninguna manera, tal y como la mayoría, e incluso *Fichte*, consideraron, una facultad especial irreductible, una *qualitas occulta*, una especie de instinto de moralidad semejante al *moral sense* de *Hutcheson*, sino que [...] es una y la misma que la *razón teórica*: / es, en concreto, esta misma en tanto que ejecuta el proceso de pensamiento expuesto [es decir, el proceso por el cual, al desechar todo fundamento empírico, la razón práctica se queda sólo con la *forma* de los actos (no con su contenido real), esto es, con su mera *legalidad*, su *validez universal*, esa es la forma y contenido del imperativo categórico]”<sup>130</sup>. Ese proceso debe ser el proceso de todo concepto y obrar moral.

Pero el móvil moral, en opinión de Schopenhauer, debe ser *real*, anunciarse por sí mismo, no un proceso artificial invocado por la razón y que nada puede contra el egoísmo, “pues la moral tiene que ver con el obrar *real* del hombre y no con apriorísticos castillos de naipes, de cuyos resultados ningún hombre haría caso dentro de la seriedad y los afanes de la vida, y cuyo efecto frente a la tormenta de las pasiones sería tanto como el de una jeringa de agua frente a un incendio”<sup>131</sup>. De hecho, Schopenhauer señala que, subyacente a la argumentación kantiana sobre la razón práctica y al fundamento del imperativo categórico (el principio de la ética kantiana), encontramos la herencia teórica de la psicología racional que escinde al hombre en dos sustancias: en cuerpo y alma. Esto es evidente en la tercera formulación del principio kantiano de la moral, es decir, en la tercera formulación del imperativo categórico, en la que se afirma la autonomía de la voluntad y el papel de legisladora que ésta tiene para *todo ser racional*. Kant hipostasia la razón pura y crea un nuevo *genus*: el de los seres racionales, *genus* que dará sentido a su utopía moral del *reino de los fines*. En fin, “la razón práctica con su imperativo categórico aparece en la escuela kantiana cada vez más como un hecho hiperfísico, como un templo délfico en el ánimo humano; los oráculos de su oscuro santuario anuncian

---

<sup>130</sup> *Id.*, 141-142, p. 182.

<sup>131</sup> *Id.*, 143, p. 184.

infaliblemente, no, por desgracia, lo que *va* a suceder, pero sí lo que *debe* ocurrir”<sup>132</sup>. Esto, llevado a su máxima expresión, derivará en lo que Schopenhauer llama el *profetismo de la razón*, cuyos exponentes son Fichte, Schelling y, el peor de todos, Hegel, que no hicieron más que falsear el concepto de razón, pues esta, para ellos, era la capacidad de percibir lo suprasensible, y, nos obstante, la razón no es otra cosa que la capacidad de representación; ellos nuevamente repitieron el arraigado error estoico de dar un papel demasiado importante a la razón para el desarrollo de la moralidad, pero, como ya demostró Schopenhauer, una conducta racional y una conducta viciosa pueden maridar muy bien, “e incluso solamente por su unión son posibles crímenes grandes y de largo alcance. Del mismo modo, *lo irracional y lo noble pueden muy bien estar unidos*”<sup>133</sup>. La conclusión a la que llega Schopenhauer es que todas estas faltas e hipótesis absurdas llevaron a Kant al problema de la relación entre la razón teórica pura y la razón práctica, ¿cómo la forma pura puede bastar a la voluntad a la que se ha sustraído todo móvil empírico? Hay que concluir, por lo tanto, “que lo que no puede ser concebido *como posible* [imposibilidad lógica del fundamento kantiano] ni demostrado *como real* [indemostrabilidad antropológica y empírica del fundamento kantiano] no tiene confirmación ninguna de su existencia”<sup>134</sup>.

Schopenhauer, sin embargo, aceptará que existe una posibilidad para hablar de razón práctica, pero sólo en el sentido prudencial del término. La facultad racional es lo que distingue al hombre del animal, pues en tanto que este último se halla todo el tiempo entregado a representaciones intuitivas, aquel, en cambio, es determinado en su obrar por representaciones abstractas, es decir, por conceptos, por motivos, pero esta determinación no debe entenderse *more* kantiano como determinación de la voluntad por medio de máximas racionales, imperativas y, presuntamente, morales, pues *velle non discitur*, sino como determinación ocasional. “Aquí, se puede realmente decir, la razón se muestra *práctica*: es decir, siempre que la acción es dirigida por la razón, que los motivos son conceptos abstractos, que lo

---

<sup>132</sup> *Id.*, 146, p. 187.

<sup>133</sup> *Id.*, 150, p. 191. (Las cursivas son mías).

<sup>134</sup> *Id.*, §8, 168, p. 210.

determinante no son las representaciones intuitivas individuales ni la impresión del momento que dirige al animal, entonces se muestra la *razón práctica*<sup>135</sup>, y, no obstante, reitera Schopenhauer, como ya ha dejado demostrado, con frecuencia el uso práctico de la razón (la determinación por motivos) decanta en un cerrado egoísmo y en una astuta perversidad, pues el obrar racional es distinto de su valor ético.

#### **4.5. El problema del egoísmo en la fundamentación kantiana de la moral. Crítica a las nociones kantianas de “medio”, “fin”, “fin en sí” y conciencia moral.**

Entonces, como ya se dijo, el principio [el ὄ, τι, el *qué*] de la ética kantiana está expresado por el imperativo categórico en sus tres formulaciones, en tanto que el fundamento [el διότι, el *por qué*] es la argumentación que gira en torno a nociones como *ley moral*, *deber* y *razón práctica*, entre otros, fundamentación, por otro lado, de raigambre teológica. Schopenhauer, como ya vimos, opina que Kant extrae de la tercera formulación del imperativo categórico un nuevo *genus*, ilegítimo pero necesario para su *reino de los fines*. En lo que respecta a las dos formulaciones restantes, Schopenhauer cree que el suelo común de ambas es el egoísmo, pues el egoísmo condiciona y decide en ambos casos aquel *poder querer* la máxima moral como ley universal y natural. En el principio moral kantiano “la obligatoriedad moral se basa totalmente en una supuesta *reciprocidad*; por tanto, es estrictamente egoísta y recibe su interpretación del egoísmo que, bajo la condición de la *reciprocidad*, se presta prudente a un compromiso”<sup>136</sup>. En efecto, si siempre pudiera considerarme la parte activa, pero nunca *eventualiter pasiva* de la máxima de mi querer, “puedo muy bien querer la injusticia y el desamor como máximas universales y reglamentar el mundo de acuerdo con ello”<sup>137</sup>; pero lo que el imperativo categórico exige al agente es que adopte la perspectiva *eventualiter pasiva* y que desde ahí

---

<sup>135</sup> WWV I, §16, 102, p. 137.

<sup>136</sup> GE b, §7, 157, p. 199.

<sup>137</sup> *Idem*.

decida. Por lo que, concluye Schopenhauer, el principio moral kantiano es, en realidad, una reformulación de la máxima del egoísmo y, por lo tanto, no puede tener ningún valor moral.

La penúltima crítica a la moral kantiana recaerá en los conceptos de *medio* y *fin*. Kant, escribe Schopenhauer, define los conceptos de fin y medio de un modo totalmente extraño y rebuscado, cuando fácilmente pueden ser definidos de forma más imple en los siguientes términos: “*fin* es el motivo directo de un acto de voluntad, *medio*, el indirecto”<sup>138</sup>. La consecuencia más absurda, y por lo tanto más cara al kantismo, del embrollo conceptual de Kant es doble. Por un lado, su noción de *fin en sí mismo*, que es la clave para la comprensión de la dignidad del hombre, es una *contraditio in adjecto*, pues, lo mismo que sucedía con los conceptos de *deber incondicionado* y *obligación absoluta*, el fin sólo puede ser entendido de manera relativa. “Ser significa ser querido. Todo fin lo es solo en relación con una voluntad de la que aquel es fin, esto es, motivo directo, como se dijo”<sup>139</sup>. Pues, efectivamente, dentro de la metafísica de la Voluntad, todo, incluidos los otros, adquieren ser en la medida en la que estos tienen alguna relación con nuestra voluntad. Un hombre que no es *útil* para nuestros *fines*, quien no se presta a nuestra voluntad como *medio*, es *nada*. “El buscar en todos los demás un posible medio para nuestros fines, un instrumento, se encuentra casi ya en la naturaleza de las miras humanas: pero la cuestión de si acaso el instrumento tendrá que *sufrir* en el uso es un pensamiento que llega más tarde y, con frecuencia, nunca”<sup>140</sup>. Nuevamente, yace subterránea en las reflexiones de Kant la hipótesis del *anima rationalis*, pues el concepto del hombre como de *fin en sí mismo* encuentra su apoyo y su contenido en la facultad humana de la razón, es la razón la que inviste al hombre de aquella presunta dignidad que lo convierte en fin en sí. No obstante, un *fin en sí mismo* es tan impensable como un motivo sin voluntad. Derivado de todo ello, y como segunda consecuencia del error kantiano, está el hecho de que, no sólo Kant, sino la mayor parte de las doctrinas morales occidentales, no hayan

---

<sup>138</sup> *Id.*, §8, 160, p. 203.

<sup>139</sup> *Id.*, 161, p. 203.

<sup>140</sup> *Id.*, 163, p. 206.

considerado a los animales como objetos de comportamiento moral, debido a que, como opinión común y por lo mismo equivocada, se ha visto desde siempre a los animales como simples *medios*, como instrumentos a disposición del hombre para servirse de ellos hasta el abuso y la destrucción. En términos foucaultianos, podríamos afirmar que uno de los dispositivos que opera esta separación entre *medio* y *fin* en la esfera de los vivientes ha sido la elaboración teórica a la que el mismo Schopenhauer retrotrae el origen de tan infame doctrina: la psicología racional que hunde sus raíces en el campo de la teología bíblica.

Se muestra aquí de nuevo cómo esa moral filosófica que, como antes se explicó, es sólo una moral teológica disfrazada, en realidad depende totalmente de la bíblica. Porque, en efecto [...] la moral cristiana no tiene en consideración a los animales; y así, también en la moral filosófica estos quedan inmediatamente proscritos, son meras «cosas», simples *medios* para cualquier fin, acaso para vivisecciones, monterías, corridas de toros y carreras, para fustigarlos hasta morir ante un carro de piedras inamovible, y cosas semejantes. ¡Qué asco de semejante moral de Parias, Chandalas y Mekhas, que no comprende la esencia eterna que existe en todo lo que tiene vida, y que relumbra con insondable significación en todos los ojos que ven el sol! Pero aquella moral solo conoce y considera la digna especie propia, cuya característica, la *razón*, es para ella la condición bajo la cual un ser puede ser objeto de consideración moral<sup>141</sup>.

Por último, Schopenhauer rebatirá la noción kantiana de *conciencia moral*. Para Kant, afirma Schopenhauer, el contenido y la forma de la conciencia moral dependen totalmente de la razón práctica y, de hecho, ambas se confunden. Según esto, el contenido de la conciencia moral en Kant serían los principios y las máximas que aquel templo délfico, la razón práctica, dicta, y que, presumiblemente, informan a la voluntad. Pero el concepto correcto de conciencia moral no es aquel en el que esta habla antes del hecho, como sucede con la razón práctica, sino sólo después del hecho, ya que sólo nuestros actos, lo que nos es verdaderamente cierto, son capaces de gravar nuestra conciencia moral, nunca los razonamientos del tipo del imperativo categórico kantiano. Una cosa es tener conciencia, por medio de la representación, de lo que es capaz de hacer el hombre en general, y otra muy distinta es saber, mediante la experiencia, de qué es capaz uno mismo. Como resultado de la naturaleza del contenido encontramos en Kant una forma jurídico-

---

<sup>141</sup> *Id.*, 162, pp. 204-205.

dramática de la conciencia moral, en la que el agente toma el papel, en el proceso del autoexamen moral, de acusado, abogado y juez. Sin embargo, despojada de esta forma, la conciencia moral no es otra cosa que el hecho originario del *remordimiento* de nuestras acciones egoístas, es una insatisfacción con nuestro obrar pasado: el simple hecho de que “nos podemos afligir del sufrimiento que no hemos *padecido* sino *causado*: este es el hecho desnudo [que atañe a la conciencia moral y que constituye su verdadero contenido]”<sup>142</sup>.

## 5. La compasión [*Mitleiden*] como fundamento. Negación de la voluntad de vivir.

Para Schopenhauer, el *egoísmo* y su variante más perversa: el *sadismo*, o malevolencia, constituyen el problema principal de la ética. Derivado de su metafísica de la Voluntad, en la que cada ser es una objetivación cerrada en sí misma; en la que cada fenómeno, por su impulso a la vida, hace del mundo un escenario de continuas luchas; y en la que el hombre, por su particular forma natural de conocer (forma que, recordemos, opera bajo el PRS, es decir, bajo el *principium individuationis*) se ve lanzado a un mundo precario y de apariencias, a la trama de *māyā*, cuya constante es el sufrimiento; Schopenhauer concluye que el estado natural se caracteriza por un acendrado egoísmo. En la naturaleza la injusticia es la ley. El egoísmo aparece como una potencia ilimitada. Toda oposición al egoísmo es un objeto para el odio y la aniquilación. El egoísmo “quiere / disfrutarlo todo, tener todo; pero, puesto que eso es imposible, quiere al menos dominarlo todo [...] *El egoísmo es colosal: domina el mundo*. [...] cada uno hace de sí mismo el centro del mundo, lo refiere todo a sí mismo”<sup>143</sup>. El tipo de conocimiento que impera en el estado natural-egoico está completamente determinado por las formas del PRS, es decir, los *usos* de la razón y del conocimiento son propiamente instrumentales. La *Vernunft* es aquí *μηχανή* [*mēkhané*] representacional. El conocimiento (que ya en

---

<sup>142</sup> *Id.*, §9, 174, p. 217.

<sup>143</sup> *Id.*, §14, 196-197, p. 240. (Las cursivas son mías).

Schopenhauer puede entenderse como *imagen del mundo*, e incluso como *mundo*), es el *orbe conceptual* que la razón configura y asegura para la Voluntad. Los otros son, desde la perspectiva del egoísmo, principalmente representaciones que conforman ese mundo que sólo adquiere sentido y existencia sí y sólo sí está en relación con la propia voluntad de vivir, que es una forma derivada y objetivada de *la Voluntad*; la realidad de los otros me es dada mediatamente en comparación con mi realidad sentida: “cada uno es dado a sí mismo *inmediatamente*, mientras que los otros le son dados a él sólo *mediatamente*, a través de la representación de ellos en su cabeza: y la inmediatez afirma su derecho. A resultas de la subjetividad esencial a cada conciencia, cada uno es para sí mismo el mundo entero”<sup>144</sup>. Entonces, el egoísmo tiene una fuente metafísica: la fragmentación e individuación de la Voluntad, Voluntad que, no obstante sus diversas objetivaciones, se afirma toda entera en cada una de ellas; y una fuente epistémica: el PRS, que bajo sus formas de espacio y tiempo y en su calidad de instrumento opera una heterogeneización de lo homogéneo. Esto tiene como consecuencia que cada individuo se tenga a sí mismo como el ὀμφαλός [omphalós= ombligo] del mundo, “un microcosmos tan estimable como el macrocosmos”<sup>145</sup>.

En Schopenhauer se puede leer una fuerte relación entre voluntad, *mundo* y acción humana, entre la voluntad y la forma en la que el *orbe de conceptos* es configurado y cómo este orbe, a su vez, da salida, mediante los motivos, a determinadas formas del actuar humano. En el estado natural, que es un estado adánico, caído (caído *en la afirmación de la Voluntad*), el *mundo* (el orbe conceptual) se configura con relación a la voluntad: el ser tiene que ser decidido por el querer, y este querer, como más arriba se indicó, está constituido por dos factores: 1) la condición subjetiva, es decir, *el carácter inteligible*, y 2) la condición objetiva, es decir, el *motivo*. ¡Pero el motivo es ya parte de un mundo de conocimiento que ha sido determinado por la voluntad! Queda entonces completamente cerrado y asegurado el ciclo de la afirmación de la voluntad y del obrar humano en el que ella se afirma, obrar que nunca puede ser más que egoísta. La imagen perfecta y ya

---

<sup>144</sup> *Id.*,

<sup>145</sup> PV IV, c. 6, 285, p. 85.

sentida desde la antigüedad del movimiento afirmativo de la Voluntad es la del ουροβόρος [*ouroboros*= “la serpiente que se come la cola”].

Schopenhauer escribe, además, que las coordenadas en las que la voluntad despliega sus movimientos son el *placer* y el *dolor*. Las cosas placenteras son llamadas *buenas* por el hombre, en tanto que las que ocasionan algún dolor, *malas*. Desde la perspectiva del egoísmo a lo que la voluntad aspira es al placer propio, es decir, al bienestar individual, sin importar el sufrimiento de los otros, ya que los otros sólo se ofrecen como meros *medios para* sus fines. Aquí se torna hegemónica la ley del *cuidado de sí en detrimento de los otros*. *El mundo del egoísmo, definido por las coordenadas del placer y el bienestar individuales (amén de todos los valores culturales, sociales, económicos, etc., en los que hallan expresión esas coordenadas) es ciego al sufrimiento ajeno*. Dentro de estos “marcos de reconocimiento”, como diría Judith Butler, no hay *espacio*, ningún *vacío*, para el advenimiento de la comprensión ni de la *experiencia*, no sólo del sufrimiento ajeno, sino de la *moralidad* misma. *Para Schopenhauer, es precisamente la comprensión y la experiencia del sufrimiento ajeno el contenido mismo de la moral*.

el verdadero móvil es al final *el propio placer y dolor del agente*, con lo que la acción es *egoísta* y, por consiguiente, *sin valor moral*. Hay un único caso en el que esto no tiene lugar: cuando el móvil último de una acción y omisión se encuentra directa y exclusivamente en el *placer y dolor* de algún *otro* interesado aquí pasivamente; o sea, cuando la parte activa sólo tiene a la vista en su obrar y omitir el placer y el dolor de *otro*, y no persigue sino que el otro quede indemne u obtenga ayuda, auxilio y alivio. *Solamente este fin* imprime en una acción u omisión el sello del *valor moral* que, por lo tanto, se basa exclusivamente en que la acción se produzca u omita en utilidad y beneficio de *otro*. Si este *no* es el caso, entonces el *placer y dolor* que incitan a *toda* acción o retienen de ella no pueden ser más que los del *agente mismo*: pero entonces la acción / u omisión es siempre *egoísta*, por tanto, *sin valor moral*<sup>146</sup>.

En las acciones con valor moral el sufrimiento y el placer del otro son inmediatamente el motivo del agente. El otro constituye su fin, pero no en clave utilitaria: se quiere su placer y no su dolor. “Pero eso supone necesariamente que yo compadezca [*mit leide*] directamente en su dolor como tal, que sienta *su dolor* [...] eso requiere que de alguna manera *esté identificado con él*, es decir, que

---

<sup>146</sup> GE b, §16, 207-208, pp. 250-251.



aquella total *diferencia* entre mí y todos los demás, en la que precisamente se basa el egoísmo, sea suprimida al menos en un cierto grado. Pero, dado que no me hallo *en la piel* del otro, sólo a través del *conocimiento* que tengo de él, es decir, de su representación en mi cabeza, puedo identificarme con él”<sup>147</sup>. Para Schopenhauer, *el valor moral de las acciones dependerá del lugar que ocupe dentro de mi mundo la representación del sufrimiento ajeno: una forclusión de la representación del sufrimiento ajeno en el registro representacional derivará en un obrar indiferente y egoísta, en tanto que una admisión del sufrimiento ajeno en el espacio representacional puede dar pie a la compasión y a un obrar (operari) inegóico, es decir, a las acciones realmente morales. Sin embargo, ¿cómo es posible llevar a cabo una fisura dentro del sistema mundo-representación que de antemano ya está decidido y saturado por la misma voluntad individual, voluntad (≠ Voluntad) cuyo vector de despliegue y manifestación en el mundo ya está en cierto modo proyectado por el orbe conceptual instrumental?, ¿qué clase de conocimiento del otro y de mí mismo se presupone aquí para que la acción moral suceda?, ¿cuáles son las precondiciones de ese conocimiento específico? No puede ser, desde luego, un conocimiento natural, debido a que un conocimiento así es siempre instrumental, un conocimiento para la voluntad; tampoco puede ser un conocimiento puro el que nos lleve hasta el fundamento de la moral, pues este “tiene que ser algo más que una sutil argucia o una pompa de jabón apriorística”<sup>148</sup>. Ese conocimiento exigido aquí por Schopenhauer ya se preanunciaba en la primera vía de la negación de la voluntad de vivir: la vía estética-contemplativa. No obstante, la esfera moral requiere que se dé un paso más allá de la estética, y, por lo tanto, una nueva experiencia y concepción del conocimiento que no puede ser ni instrumental ni estético. Solamente la *hermenéutica de sí*, la puesta en práctica del socrático γνωθι σεαυτόν, permite esa posibilidad de vacío, de desierto en el *orbe conceptual*, vacío en el mundo en el que la representación de la otredad puede devenir diferente para su compasión, en el que la representación del sufrimiento ajeno es verdaderamente posible y com-padecible.*

---

<sup>147</sup> *Id.*, 208, p. 251.

<sup>148</sup> *Id.*, §14, 199, p. 242.

Como ya indiqué, esta *hermenéutica de sí* ya se perfila en los conceptos de *carácter adquirido*, *arrepentimiento* y *remordimiento*. La segunda etapa de la hermenéutica de sí estará definida por los conceptos de *compasión*, *justicia* y *caridad*. En este punto de su obra Schopenhauer se atiene decididamente a la sabiduría que encierra la gran proclamación de las *Upaniṣad*: “*Tat tvam asi*”, “tú eres eso”.

En la perspectiva de la compasión [*Mitleiden*] adquiere pleno sentido el *tat tvam asi* y se vuelve transparente aquel conocimiento que en el *remordimiento* permanecía aún opaco y como vaga sospecha: la unidad de todos los seres. (Sin embargo, este conocimiento intuitivo no es todavía *experiencia* de esa unidad, que, sostengo, en Schopenhauer está presente, pero bajo otra denominación; *experiencia* que carece de un concepto exacto y que, como demostraré más adelante, Schopenhauer llama *nada*). Del *tat tvam asi*, que es el contenido intuitivo de la compasión y que representa su formulación religiosa, derivará, propiamente dicha, la máxima de la compasión [*Mitleiden*]: “«*Neminem laede; imo omnes, quantum potes, juva*»”<sup>149</sup> [“No ofensas a nadie; antes bien, ayuda a todos cuantos puedas”]. Para Schopenhauer, este es el verdadero principio [el ὄ, τι, el *qué*] de toda ética y de toda virtud; el fundamento [el διότι, el *por qué*] es el contenido de esa máxima, es decir, el conocimiento particular al que ella remite, que no es, cabe remarcar, un conocimiento apriorístico de la naturaleza humana al modo como lo pensó Kant, sino, más bien, intuitivo (del tipo de la *YaDaH* de la mística nupcial veterotestamentaria) y cuya vía de acceso es la vía *hermenéutica*. “Esta compasión es la única base real de toda justicia libre y de toda caridad auténtica. Sólo en la medida en que ha surgido de ella tiene una acción valor moral”<sup>150</sup>. La compasión, es pues, el verdadero fundamento de la moral, su *mysterium* más profundo al que toda verdadera ética debe mirar. “Es, en verdad, el gran misterio de la ética, su fenómeno más originario y el hito más allá del cual la especulación metafísica no puede atreverse a dar un paso”<sup>151</sup>. Es por esto que la *perspectiva de la compasión*

---

<sup>149</sup> *Id.*, §16, 212, p. 255.

<sup>150</sup> *Id.*, 212, p. 252.

<sup>151</sup> *Id.*, 209, p. 252.

planteada por Schopenhauer también puede ser llamada el *horizonte del misterio* en el que asistimos al ocaso de una imagen articulada del Ser y del mundo, y que, a su vez, se presenta como umbral de tránsito hacia una comprensión más genuina del Ser y el mundo, en él *todas las cosas son misteriosamente lo mismo*<sup>152</sup>.

## 5.1. Egoísmo y Justicia.

Schopenhauer despliega el contenido de la compasión en dos principios que a su vez definen las dos virtudes que representarán los ejes de su filosofía moral: la virtud de la justicia [*Gerechtigkeit*] y la virtud de la caridad [*Menschenliebe*], ambas representan los grados en los que la compasión se manifiesta frente al sufrimiento ajeno. Estas dos virtudes son contrapuestas por Schopenhauer a los dos principios antimorales por excelencia: el egoísmo [*Egoismus*] y el sadismo [*Schadenfreude*], que en la práctica se convierte en crueldad [*Grausamkeit*]. La primera tarea de la moral es contrarrestar esos dos principios antimorales. Así, Schopenhauer, para resaltar el contenido moral de tales virtudes, procede contraponiendo los dos principios morales a su correspondiente principio antimoral. Frente al egoísmo opone la virtud de la justicia, cuya máxima es: *neminem laede* [No ofendas a nadie, no dañes a nadie]. Este primer grado de la compasión es eminentemente negativo, pues contiene un obrar según el cual no se causaría sufrimiento ajeno. Su máxima es un “no hagas”, niega una objetivación de la voluntad en actos que harían de los otros un medio y que por eso mismo estarían replicando en su despliegue la máxima del egoísmo: *neminem juva, imo omnes, si forte conducit, laede* [No ayudes a nadie, antes bien ofende a todos *si acaso te resulta provechoso*].

---

<sup>152</sup> La expresión la tomo de un texto taoísta, cuyas primeras menciones aparecen ya desde el s. II a. C, pero que fue reconocido como *clásico taoísta* durante el período de la dinastía T'ang (618-905 d. C), el *Wen Tzu* o *Wenzi. Tongxuan zhenjing* (文子通玄真經 = *Wénzǐ. Tōngxuán zhēnjīng*= El libro del maestro Wen. Escritura de la Verdad sobre la comprensión de los Misterios o La comprensión de los misterios del Tao). La cita completa es la siguiente: a los perfectos, es decir, a los iluminados, “nada les complace, nada les produce dolor; nada les da placer, nada les disgusta. *Todas las cosas son misteriosamente lo mismo*; no hay nada correcto ni equivocado” (*Wen Tzu*, §4, p. 39. Las cursivas son mías). También: “*Todo es misteriosamente lo mismo*; nada es erróneo, nada es correcto” (*Id.*, §41, p. 83. Las cursivas son mías). Por último: “Lo que llamamos el Camino carece de parte de delante y de parte de atrás, de izquierda y derecha: *todas las cosas son misteriosamente lo mismo*, sin verdad ni error” (*Id.*, §115, p. 166. Las cursivas son mías).

Todos nosotros estamos originariamente inclinados a la injusticia y a la violencia, ya que nuestra necesidad, nuestra avidez, nuestra ira y odio irrumpen inmediatamente en la conciencia y tienen por ello el *jus primi occupantis*; en cambio, los sufrimientos ajenos que nuestra injusticia y violencia causan solo vienen a la conciencia por la vía secundaria de la *representación* y exclusivamente a través de la experiencia, luego, *mediatamente* [...] [la *Gerechtigkeit*] se opone represivamente al sufrimiento que ha de ser causado a otros por mí mismo como consecuencia de las potencias antimorales que habitan en mí, me grita «¡Alto!» y se establece ante el otro como una defensa que le preserva de la ofensa a la que, en otro caso, me impulsaría mi egoísmo o mi maldad. De esta forma surge de ese primer grado de la compasión la máxima «*neminem laede*», es decir, el principio de la justicia<sup>153</sup>.

La virtud de la justicia prohíbe en el fondo dos cosas. En primer lugar, como ya se dijo, usar la persona del otro como un medio para un fin personal y, aún más, provocar en el otro un sufrimiento, sea físico o espiritual, con vistas al bienestar y el placer propios. En segundo lugar, prohíbe al hombre descargar su fardo de precariedades y males sobre la persona del otro, es decir, enclava al agente moral en su situación de ser carente, allí, en el terreno de su propia carencia y sufrimiento lo deja, precaviendo de su afirmación volitiva al otro. La injusticia y el egoísmo son, en cierta manera, además de una búsqueda de placer y bienestar por medios equivocados, un traspaso del propio mal a los otros, un traspaso de la propia carencia y sufrimiento.

La justicia, escribe Schopenhauer, puede ser comprendida además bajo dos formas: la justicia *ouranía* y la justicia *pándemos*. La primera tiene que ver más con la caridad, pues es desinteresada y realmente sincera. La segunda es prudencial, implica un cuidado de los otros con relación a un cuidado de sí, de este tipo es la justicia administrada por la institución estatal y promovida por la religión popular. Las leyes que rigen a una comunidad política no están encaminadas tanto a la perfección moral del hombre, como a jugar de contrapeso (ofreciendo contramotivos) a sus impulsos egoístas que lo llevarían por los caminos fáciles, pero ilegales. El Estado no lucha contra el egoísmo, en cierto modo tampoco la religión en su forma menos acabada metafísicamente hablando, sino que más bien le señala salidas comúnmente aceptadas para su expresión. El Estado mismo es, a ojos de Schopenhauer, la mayor obra del egoísmo. La justicia *pándemos* como justicia

---

<sup>153</sup> GE b, §17, 213, pp. 256-257.

prudencial dirigirá la atención del hombre hacia el cuidado de los otros (no invadiendo su propiedad, no atentando contra su integridad y su vida, etc.) en mérito del cuidado de sí mismo, este cuidado de sí mismo puede traducirse de varias maneras: como renombre social, como honor y, claro está, como evitación de las sanciones legales a las que estaría expuesto si transgrediera el principio de la justicia dentro de una comunidad política; desde la religión ese cuidado de sí es traducido como salvación del alma individual, el goce del reino celestial, la promesa del Paraíso, etc.

La virtud de la justicia en general, apunta Schopenhauer, no opera como una invocación artificial de un imperativo categórico o de principios *a priori*, sino que surge “a partir del conocimiento obtenido de una vez por todas del sufrimiento que toda acción injusta acarrea necesariamente en los demás, y que se agudiza con el sentimiento de sufrir una injusticia, es decir, de la prepotencia ajena”<sup>154</sup>. *Del conocimiento del sufrimiento ajeno y del sufrimiento y del remordimiento de alguna vez haber hecho sufrir a un inocente* surge el sentimiento que, elevado desde ese momento a resolución firmemente adoptada, orienta nuestras acciones: se abre el horizonte y la vía moral que quiere ante todo “no lanzar sobre los otros, por la fuerza o la astucia, las cargas y sufrimientos de la vida que las circunstancias presentan a cada uno, sino soportar uno mismo la parte que le toca para no duplicar la del otro”<sup>155</sup>. Esta concepción de la justicia tiene fuertes reminiscencias del platonismo y de la mística cristiana, particularmente la mística renana de Meister Eckhart<sup>156</sup>. No obstante, ya en los albores de la era común hallamos una noción muy similar de la justicia también en el ámbito de la espiritualidad ascético-mística. Los místicos de la Tebaida también entendían que el contenido de la virtud de la justicia era eminentemente negativo y que estaba en relación con una hermenéutica y cuidado de sí, esto bajo las formas del conocimiento del sufrimiento ajeno *mediante* el

---

<sup>154</sup> *Id.*, 214, p. 257.

<sup>155</sup> *Id.*, p. 258.

<sup>156</sup> Recordemos la definición que Polemarco da de la justicia en *República*, I, 332c: la justicia consiste en dar “a cada uno lo que le corresponde” (p. 203). Meister Eckhart en su sermón “Dios y yo somos uno”, 10, dirá que los “justos son los que dan a Dios lo que es suyo y a los santos y a los ángeles lo que es suyo y al semejante lo que es suyo” (p. 51). En este sentido también podemos entender la exhortación “dad al César lo que es del César” de Jesucristo en el Nuevo Testamento.

remordimiento propio y la perpetua observancia de la propia conducta. En ambos casos, tanto para Schopenhauer como para los místicos cristianos de los primeros siglos, la justicia hacía una interpelación a la continua observancia de los movimientos de la voluntad egoica, que para los ascetas cristianos era una voluntad demoniaca. En el capítulo tercero examinaremos más a fondo los puntos de contacto entre la filosofía moral de Schopenhauer y el ascetismo místico cristiano de los primeros siglos, baste por ahora señalar que en ambos casos la virtud de la justicia tiene como presupuesto fundamental dos cosas: 1) *la experiencia del sufrimiento* por agencia humana, es decir, de la injusticia humana, que no es otra cosa que el mal moral, y 2) un *conocimiento y cuidado de sí mismo*: conocimiento de esa voluntad egoico-demoniaca que en el fondo se es (y que en el remordimiento se revela como el mal metafísico cuya marca en el mundo humano es el mal moral) y un cuidado de sí en función del cuidado de los otros que es expresado, en este primer nivel de la compasión, en acciones de justicia.

Está claro que, como Schopenhauer mismo deja entender, la hermenéutica de sí, como conocimiento y cuidado de sí, opera también en este nivel desde el sentimiento del *remordimiento*, del *arrepentimiento* y desde el más acabado conocimiento de sí mismo, es decir, desde el *carácter adquirido*. La conjunción de estos elementos de *autognosis* sostiene en gran medida las virtudes de la justicia y de la caridad. El *dictum* que expresa puntualmente la noción de hermenéutica de sí aquí planteada con relación a la justicia es el de abba Epifanio: “*observaré mis caminos, para no pecar*”. “Observaré mis caminos”, es decir, conoceré cómo se ha objetivado mi voluntad propia en el tiempo y qué puedo esperar en el porvenir, cuáles son mis capacidades y limitaciones, en resumen, aquí estamos hablando del *carácter adquirido*. “Para no pecar”, es decir, *no desplegaré en el mundo caído acciones injustas cuyo horizonte es el de la afirmación de la voluntad de vivir en el individuo y del ámbito de la cosificación abierta, que es el ámbito de la instrumentalidad específica, y cuya consecuencia es la perpetuación de la trama del sufrimiento*.

Por último, cabe insistir en que para Schopenhauer la virtud de la justicia no deriva de un conocimiento abstracto. Su máxima, *neminem laede*, no la antecede como fundamento *a priori*, pues su fundamento es, en primer lugar, el conocimiento intuitivo que se expresa en la compasión: la unidad de los seres, el *tat tvam asi*; y, en segundo lugar, aquel conocimiento derivado de la hermenéutica de sí: la conciencia de ser una voluntad fundamentalmente ciega y egoísta que opera en el mundo como el centro del mal moral. Aquí el conocimiento abstracto sólo toma el rol de depositario de esas dos experiencias y de aquella intuición que, contrario al estadio estético, se ha tornado más clara: la intuición de la unidad fundamental de los seres; la experiencia de ser uno mismo aquella Voluntad demoníaca que al afirmarse tiene que negar otras objetivaciones, es decir, en última instancia, la experiencia del remordimiento y del arrepentimiento. En materia moral, en fin, los principios no pueden ser más que esquemas de la experiencia que se ofrecen a la razón solamente *a posteriori*, nunca son, como en Kant, principios *a priori* de la razón práctica.

## 5.2. Sadismo/ Crueldad y Caridad.

La segunda virtud que reclama la atención de Schopenhauer es la virtud de la caridad [*Menschenliebe*] cuya máxima es: *Omnes, quantum potes, juva* [Ayuda a todos cuantos puedas]. Schopenhauer piensa que esta virtud fue desconocida por el mundo griego y latino y que sólo con la irrupción del cristianismo apareció por primera vez en Occidente. Sin embargo, nunca fue extraña a las religiones orientales, particularmente se la puede hallar en el pensamiento hindú y budista, en las que constituía el núcleo de la conducta moral. Este segundo grado de la compasión es contrapuesto por Schopenhauer al sadismo, que es también llamado crueldad e incluso se lo identifica con la maldad [*das Böse/ Bosheit*], cuyo principio reza: *Omnes quantum potes, laede* [Ofende o daña a todos cuantos puedas]. Si desde la perspectiva del egoísmo el daño y el sufrimiento ajeno son un medio y no un fin, en la perspectiva de la maldad el daño y el sufrimiento ajeno se convierten

en fines y su contemplación provoca un gran placer. Tanto el carácter egoísta como el carácter sádico son expresiones de una voluntad que busca su afirmación de manera impetuosa rebasando los límites del fenómeno en que se manifiesta. *El egoísmo y el sadismo se hallan, pues, inscriptos en la perspectiva de la afirmación de la voluntad de vivir, en tanto que la compasión, en sus dos grados de manifestación: justicia y caridad, se inscribe en la perspectiva de la negación de la voluntad de vivir*, y, sin embargo, la compasión misma no es, en estricto sentido, la expresión última de aquella negación de la voluntad.

Contraria a la virtud negativa de la justicia, la caridad tiene un carácter positivo pues “no sólo me retiene de ofender al otro, sino que incluso me impulsa a ayudarlo”<sup>157</sup>. Aquí el sufrimiento del otro no se presenta como un prejuicio que retiene a la voluntad de su afirmación, sino que se manifiesta en toda su realidad: la caridad se ejercita con ocasión de un sufrimiento ajeno presente. *El sufrimiento del otro y nada más se convierte en el motivo de la voluntad: «sinistra tua manus haud cognoscat, quae dextra facit»* [Que tu mano izquierda no sepa lo que hace la derecha], es decir, contrario a lo que podía suceder con la justicia, que puede ser orientada por el sufrimiento ajeno (justicia *ouranía*) como por el propio provecho social (justicia *pándemos*), en el ejercicio de la caridad “mi motivo tiene que ser exclusivamente la necesidad ajena y ninguna otra consideración, si es que mi acción ha de tener valor moral”<sup>158</sup>. La caridad ya sólo quiere el cese del sufrimiento ajeno incluso a costa de imponer en el agente moral una negación sobre sí mismo: el yo sale de la escena y pone en el centro el sufrimiento del otro en el que intuye su propia esencia.

Tanto en el nivel de la justicia como en el nivel de la caridad las estructuras del PRS paulatinamente se tornan inoperantes, en el sentido de su superación: espacio y tiempo entran a reposar en la perspectiva de lo infinito y lo eterno: en la perspectiva de la sola Voluntad que subyace en todos los fenómenos del mundo, tras el velo desgarrado de *māyā*. Pero el nivel de la compasión aún no es todavía el nivel de la

---

<sup>157</sup> GE b, §18, 227, p. 271.

<sup>158</sup> *Id.*, 229, p. 274.



total superación del PRS, sino sólo de la pausada disolución del *principium individuationis*, ya que Schopenhauer aún atribuye motivos al actuar justo y caritativo, es decir, aún supone la operatividad del medium de la representación, del PRS. No obstante, aunque las estructuras del PRS aún no han sido del todo abolidas, su antiguo uso sí que lo ha sido. En el estadio de la moral (que es el estadio de la compasión) como en el estadio de la contemplación estética, el uso de las estructuras del conocer ha sido *profanado*, por usar la bella expresión de Agamben<sup>159</sup>, de su fin natural y prejugado: en estos estadios *el conocimiento está desvinculado de un uso instrumental para la afirmación de la voluntad de vivir*, el ser de las cosas ya no es “con relación a” una voluntad individual, sino que es comprendido ya dentro del *horizonte del misterio* en el que se afirma el *tat tvam asi* y en el que *todas las cosas son misteriosamente lo mismo*. En el estadio estético y el estadio moral de la filosofía de Schopenhauer todavía puede leerse un uso del conocimiento, pero dicho uso se inscribe en la perspectiva de la negación de la voluntad de vivir, y esto puede ser así gracias a que, poco a poco, se ha ido “abriendo” en el *orbe conceptual* del individuo una (inter)comprensión más genuina de las cosas, del mundo y del yo, esa (inter)comprensión, lo recuerdo, parte originalmente de una hermenéutica de sí, de una *autognosis* que gradualmente irá transparentando el velo de *māyā* en la medida en que las estructuras del PRS entran en una inoperancia cada vez más acentuada y en la medida en que un uso prejugado y naturalizado de esas estructuras comienza a ser abolido. “En tanto que nuestra voluntad sea la misma, tampoco nuestro mundo puede ser otro”<sup>160</sup>, el principio contrario también es verdadero: en tanto nuestro mundo sea el mismo, nuestra voluntad no puede ser otra. Sólo así, al menos en Schopenhauer, el sufrimiento del otro puede devenir mi motivo en un sentido moral y positivo.

El caso de la caridad exige la deposición del uso instrumental del conocimiento, pero no la abolición de las estructuras que posibilitan el conocimiento en general. La caridad requiere todavía un motivo: el sufrimiento ajeno. En la caridad

---

<sup>159</sup> Cfr. G. Agamben, “Elogio de la profanación” en *Profanaciones*, pp. 97-119, la misma idea es expuesta en otros lugares de su obra, por ejemplo: “Sobre lo que podemos no hacer” en *Desnudez*, pp. 63-65; *El uso de los cuerpos. Homo Sacer, IV, 2* y *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida. Homo Sacer, IV, 1*.

<sup>160</sup> PV IV, c. 9, 341, p. 184.

el sufrimiento ajeno “lo *con-siento*, [*mitempfinde*], lo *siento como mío*, pero no en mí, sino en otro; y así aparece lo que ya expresa Calderón:

*que entre el ver  
padecer y el padecer  
ninguna distancia había*

*No siempre el peor es cierto*, jorn. II, p. 299

Pero esto supone que yo, en cierta medida, me he identificado con el otro y que, por consiguiente, la barrera entre yo y no-yo se ha suprimido momentáneamente: sólo entonces el asunto del otro, su necesidad, su carencia, su sufrimiento, se convierten inmediatamente en míos: entonces ya no lo veo, tal y como la intuición empírica me lo ofrece, como extraño a mí, indiferente para mí y totalmente distinto de mí; sino que *en él* compadezco yo [*leide ich mit*], pese a que su piel no esté conectada con mis nervios. Solamente de este modo puede *su* dolor, *su* necesidad, convertirse en motivo *para mí*: fuera de eso, sólo pueden hacerlo los míos propios. *Ese proceso* es, lo reitero, *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”<sup>161</sup>.

Schopenhauer, por otro lado, recalca que la compasión como caridad es un ejercicio del amor, pero no de un amor egoísta, sino de un amor puro que no persigue ningún provecho personal. En esto se opone enérgicamente a Kant.

al margen de lo que la bondad, el amor y la nobleza hagan por los demás, se trata siempre de un simple alivio de sus sufrimientos; y, por consiguiente, lo único que les puede mover a las buenas acciones y las obras de caridad es el *conocimiento del sufrimiento ajeno* que se hace inmediatamente comprensible a partir del propio y se equipara a él. Pero de ahí resulta que el amor puro (*ἀγάπη*, *caritas*) es por naturaleza compasión, sea grande o pequeño el sufrimiento que mitiga, en el cual se incluye cualquier deseo insatisfecho. Por eso no tendremos reparos en oponernos directamente a Kant, que pretendió reconocer como verdadera bondad y virtud exclusivamente la nacida de la reflexión abstracta -en particular del concepto del deber y del imperativo categórico- y calificó la compasión de debilidad y en modo alguno de virtud; así pues, frente a Kant diremos: el mero concepto es tan estéril para la auténtica virtud como para el auténtico arte: todo amor verdadero y puro es

---

<sup>161</sup> GE b, 229-230, pp. 273-274.

compasión, y todo amor que no sea compasión es egoísmo. El egoísmo es el Ἔρως, la compasión es la ἀγάπη<sup>162</sup>.

Una vez más Schopenhauer defiende su postura antirracionalista y, ante todo, antikantiana y afirma que en ninguna circunstancia pueden ser términos sinónimos racionalidad y moralidad: “*la virtud proviene del conocimiento, si bien no del conocimiento abstracto que se deja expresar por medio del lenguaje. La auténtica bondad de ánimo, la virtud desinteresada y la magnanimidad pura provienen de un conocimiento intuitivo e inmediato, que no está ni más allá ni más acá del razonar, de un conocimiento que no es abstracto, y, por lo tanto, tampoco se deja participar; cada cual debe asimilarlo de una forma inmediata por sí mismo, y esa es la razón de que semejante conocimiento no encuentre su expresión adecuada en las palabras, sino única y exclusivamente en los hechos, en la conducta, en el transcurso vital del ser humano*”<sup>163</sup>. Así, todo apriorismo, como se ha visto ya, queda desechado de tajo, pues de proceder en el obrar anteponiendo máximas y dogmas de la índole que sean ya no podríamos asegurar la cualidad moral de nuestro actuar y de nuestro carácter, pues esa aparente virtud estaría condicionada por móviles egoístas, no sería más que un egoísmo reflexionado y metódico. Las máximas y dogmas han de ser en todo caso muy secundarios, como algo que se da a la razón, que siempre está a la caza de principios que expliquen el mundo. Para Schopenhauer el hombre ha de extraer sus propias máximas de su experiencia, de sus acciones y vida en general, sólo así aquellas máximas y principios pueden pertenecerle propiamente. La regla que obedezca ha de ser aquella que exprese su querer, que sea una regla de su voluntad. Sólo así *operari, esse y ratio* no se contradirán nunca.

---

<sup>162</sup> WWV I, §67, 444, p. 437.

<sup>163</sup> PV IV, c. 8, 317, p. 143. Ya veremos más adelante en la exposición del ascetismo cristiano que el silencio entre los eremitas de la Tebaida no expresa un simple capricho de renuncia a la palabra, sino una real imposibilidad de comunicar la experiencia y el conocimiento que de ella deriva. El silencio es una imposición de la experiencia de Dios. Además, también asistiremos a una coincidencia casi paralela con este pasaje de Schopenhauer cuando veamos que, en efecto, para los místicos del desierto el conocimiento del Ser-Dios no se verbaliza, sino que se *muestra* en el obrar: se actualiza. A este respecto, nociones como “cuerpo de signos”, “mostrar lo místico”, “mostrar la vida” y “obrar en silencio”, serán importantes para la comprensión del ascetismo cristiano y de los puntos de contacto de éste con la filosofía moral de Schopenhauer.

El conocimiento que los estadios estético y moral entrañan es, digámoslo ya, *contranatural*, pues está orientado a dismantelar las estructuras que fungen como condición de posibilidad para el *ego*, es decir, a la superación de las coordenadas espaciotemporales, el *principium individuationis*, en las que está inscripto el *orbe conceptual* que funge de *medium* de motivos a la voluntad.

### 5.3. Umbral.

Un conocimiento que se encontrara más allá de las esferas estética y moral ameritaría ser llamado *sobrenatural* (*supernaturāle*), pues en ese punto las estructuras del PRS habrían caído ya en la total inoperancia, es decir habrían sido exorbitadas, el *eso* [*Taf*] que señala el *tat tvam asi* [Tú eres *Eso*] sería ya inaprehensible por el orbe conceptual, por los márgenes que definen el mundo natural<sup>164</sup>. No es otro el problema de fondo de toda teología apofática y de toda mística (para Rudolf Otto nada diferenciaba la una de la otra): el *orbe conceptual* es desorbitado no ya por la intuición, sino, más fundamental aún, por la experiencia (en el sentido de la *YaDaH* de la mística epitalámica judía) del *Eso Otro* que se descubre como la más profunda mismidad. Arribamos aquí al problema de la expresión de una experiencia. *Toda experiencia fundamental es traumática*, en el sentido de que existe una imposibilidad de codificar y asimilar en términos normales el contenido de esa experiencia: el mecanismo representacional es detenido, se llega al punto de una verdadera ἐπιχώρη. Por eso el acontecer de una experiencia tal hace época. Así, en esta suspensión estática del PRS lo que no se puede dar a esa experiencia es, precisamente, una razón suficiente que la explique, un sentido que se enclave *intra muros* al *orbe conceptual*, tal vez por eso Wittgenstein escribía en su *Tractatus* que Dios como sentido del *mundo* siempre está *fuera* de este<sup>165</sup>. El testigo de la

---

<sup>164</sup> Recuérdese que los límites de la naturaleza y los del conocimiento ordinario se corresponden de manera puntual, pues las coordenadas en las que ambos quedan circunscriptos son aquellas que constituyen el PRS. *Vid. Supra.* p. 12.

<sup>165</sup> Cfr. *Tractatus.*, prop. 6.41: “El sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; no hay *en* él valor alguno” (p. 269). Además, prop. 6.432: “Para lo que es más elevado resulta absolutamente indiferente *cómo* sea el mundo. Dios no se revela *en* el mundo” (p. 273). Por último, en vistas de que para Wittgenstein “Toda filosofía es «crítica del lenguaje»” (*Id.*, prop. 4.0031, p. 146),

experiencia ha sido suprimido en este nivel, en el sentido de que esa experiencia excede la perspectiva del individuo que conoce, supera al individuo cognoscente. Pero, a pesar del carácter aparentemente negativo de la experiencia fundamental, de lo *arretón* (= lo inefable), se vislumbra, a la par, un aspecto positivo: la imposibilidad de la palabra guarda en su seno la posibilidad más genuina de esta, así como la posibilidad de un conocer y un obrar muy otros. Si el contenido de una experiencia fundamental y traumática no puede ser resuelto en su verbalización, sí puede, en cambio, ser expresado en los actos, en la conducta, en la forma de vida. Lo indecible, una vez más lo corroboramos, sólo se muestra y en su mostrarse es elocuente.

Ahora, una vez expuesto el estadio moral, cabe preguntar si en la filosofía de Schopenhauer podemos hallar una formulación más acabada de la perspectiva de la negación de la voluntad de vivir y del horizonte del misterio, y, de ser así, preguntar también ¿cuál es la figura que en ella aparece como prototipo?, ¿cuál es la forma de vida que ahí se señala y cuál es el contenido que sostiene esa forma de vida? Hace falta responder que, en efecto, Schopenhauer sí formuló de manera más puntual su teoría de la negación de la voluntad de vivir en lo que podríamos llamar su *teoría de la santidad* que constituye una reflexión que a veces pretende superar el estadio ético de su filosofía, llegando incluso a delinear lo que, por ejemplo en Kierkegaard, podría denominarse el estadio religioso o, incluso, místico, y que, no obstante, sólo se ha quedado en un mero querer, ya que, como vamos a ver ahora, por su acendrado ateísmo y por su rechazo de toda metafísica vulgar y mistificación *more* hegeliano, *Schopenhauer hace colapsar la esfera de la religiosidad mística en*

---

“El método en filosofía consistiría propiamente en esto: no decir nada más que lo que se puede decir, esto es: proposiciones de la ciencia natural –algo, por tanto, que no tiene nada que ver con la filosofía–; y entonces, siempre que alguien quisiese decir algo metafísico, demostrarle que no había dado significado alguno a ciertos signos de sus proposiciones. Este método no sería satisfactorio para la otra persona –no tendría la sensación de que le estábamos enseñando filosofía– pero *tal método* sería el único estrictamente correcto” (*Id.*, prop. 6.53, pp. 275-276). Para Schopenhauer también el método de la filosofía sería en cierta forma ese. Recordemos que para Schopenhauer la tarea de la filosofía no es otra que llevar a representaciones abstractas el material intuitivo de nuestra experiencia y que, además, todo lo que se encuentra bajo el dominio del PRS, es decir, el orbe conceptual que configura el *mundo-representación*, puede ser verbalizado: representación y lenguaje se corresponden en las medidas de sus posibilidades. Como veremos ya, la última etapa del pensamiento de Schopenhauer, la ascética, también concluye en el silencio de un indecible, pues, como escribiría después Wittgenstein, “De lo que no se puede hablar, hay que callar la boca” (*Id.*, prop. 7, p. 277).

*la esfera de la moral*: Schopenhauer ha sido, en este sentido, un gran secularizador de conceptos propiamente religiosos, enriqueciéndolos bajo una perspectiva filosófica, y, también, empobreciéndolos al extraerlos de sus contextos propios.

En esta última etapa de su filosofía, que para él es la coronación de la misma, la figura que atraerá la atención de Schopenhauer no será más la del genio, la del hombre justo, la del hombre caritativo y magnánimo, sino figuras que transitan más bien el terreno de la religión: el asceta, el santo y el místico. Por extraño que pueda parecer, sobre todo debido a su confesado ateísmo, esas figuras encarnarán acabadamente la forma de vida que Schopenhauer pensó debía derivarse de la radicalización de una perspectiva como la suya: la negación de la voluntad de vivir dentro del horizonte del misterio. El fondo experiencial, si se me permite dicha expresión, de esa forma de vida será dentro de su filosofía la experiencia del Ser, de la *metuenda voluptas* [Terrible voluntad], que en su experiencia más genuina se revela como puro no-Ser, como *nada*; (así como en el capítulo segundo veremos que la forma de vida ejecutada por los místicos de la Tebaida recibía su sentido de la experiencia de la *facies Dei revelata* [El rostro descubierto de Dios]), bajo dos aspectos: uno negativo, como sufrimiento experimentado, un sufrimiento purgativo, y otro *aparentemente negativo*, pero que en realidad constituye la fase positiva/mística de la etapa del ascetismo: la experiencia del Ser como pura *nada*. Estamos ya pisando el terreno del *mysterium* y del *miraculum*; de *lo místico*, en el que el conocimiento deviene *sobrenatural*.

Sin embargo, antes de concluir mi exposición de la filosofía moral y metafísica de Schopenhauer, me gustaría hacer un breve excursión en el que abordaré el estudio de la otra parte que conforma este trabajo y sin la cual, considero, no hubiera sido posible y en gran medida quedaría incompleto: el ascetismo cristiano, también llamado mística del desierto, de los primeros siglos de nuestra era.

## ASCETISMO Y MÍSTICA DEL DESIERTO

Cristo representa una verdad sentida frente al monoteísmo judío. “Mi filosofía ha aclarado y manifestado ostensiblemente esa verdad siempre sentida”.

(A. Schopenhauer, *Senilia*, 128, 1/ p. 321).

El animal más rápido que os lleva a esta perfección es el sufrimiento, porque nadie goza más de la eterna dulzura que aquellos que se hallan con Cristo en medio de la mayor de las amarguras. No hay nada más bilioso que el sufrir y no hay nada más melifluo que el haber sufrido; ante la gente, nada desfigura más al cuerpo que el sufrimiento, mas ante Dios, nada adorna más al alma que el haber sufrido. El fundamento más firme sobre el cual puede eruirse esta perfección, es la humildad porque el espíritu de aquel cuya naturaleza se arrastra aquí en el rebajamiento máximo, levanta vuelo hacia lo más elevado de la divinidad, pues el amor trae sufrimiento y el sufrimiento trae amor. Y por lo tanto, quien desea alcanzar el perfecto desasimiento, que corra tras la perfecta humildad, así se acercará a la divinidad.

(M. Eckhart, “Del desasimiento” en *Tratados y sermones*, p. 260).

Como el conocimiento del cual proviene dicha negación de la voluntad es *intuitivo* y nada *abstracto*, tampoco encuentra su expresión más consumada en conceptos abstractos, sino sólo en los *hechos* y la *conducta*. [330] Por lo tanto, el que se muestre interesado por este fenómeno, quien quiera *examinar* y *comprender cabalmente* lo que yo expreso filosóficamente como negación de la voluntad de vivir, ha de recurrir a los *ejemplos* sacados de la *experiencia* y la *realidad*. Aunque, ciertamente, no encontrará tales ejemplos en la experiencia cotidiana, como dice Spinoza: *nam omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt* [Pues todo lo excelso es tan difícil como raro]. Cuando no se tiene la suerte de ser testigo de tal conducta, uno se ha de contentar con las *biografías* de semejantes hombres. Entonces se comprenderá propiamente aquello de lo que estamos tratando aquí. La *literatura indida* es muy rica en *descripciones* de la vida de los santos, de ascetas denominados *saniassis*; [...] Tampoco *entre los cristianos* escasean *ejemplos* pertinentes al caso.

(A. Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, c. 9, 329-330, p. 168).

En este capítulo llevaré a cabo la exposición de una de las corrientes místicas más importantes y antiguas dentro de la tradición cristiana: la mística del desierto. Expondré el contexto histórico de Roma y el cristianismo en los siglos III y IV. Señalaré el nacimiento del ascetismo cristiano, algunos de sus personajes más representativos, sus prácticas, formas de vida y enseñanzas. Así como también la importancia de la relación entre sufrimiento, santidad y experiencia mística.

## **1. Roma y el cristianismo hacia los siglos III y IV.**

El ascetismo cristiano surge en el siglo III d. C y tiene su declive ca VI d. C., esto es, en tiempos del Imperio romano. Para comprender las causas que dieron origen a este movimiento es necesario hacer una indicación, aunque breve, del contexto político y social de la época. Además, es de la mayor importancia tener presente la relación que se da entre cristianismo y poder imperial, pues esto nos ayudará a dimensionar las ideas y conceptos propios del ascetismo cristiano.

Ramón Teja escribe que, durante los dos primeros siglos, los emperadores romanos mostraron una actitud de tolerancia frente al cristianismo. Es cierto, sin embargo, que la “sociedad civil” romana mostraba reticencia hacia la nueva religión, pero ese recelo tenía justificaciones que más bien caían en el orden de la superstición y del odio irracional y no en motivaciones de naturaleza política. Para las masas populares de Roma, los cristianos

no pudieron nunca liberarse del hecho de que rendían culto como a Dios a una persona que había sido condenada por la autoridad romana legítima a morir en la cruz como los rebeldes políticos y bandoleros<sup>166</sup>. Compartía [el cristianismo] con los judíos la intransigencia hacia cualquier otra forma de religión que no fuera la suya, lo cual se equiparaba al ateísmo por no reconocer a los dioses oficiales, y manifestaba incivismo por no aceptar el culto político al emperador. Los romanos, que eran transigentes en materia religiosa, como no podía ser de otra forma en un Imperio que dominaba sobre gentes de razas, lenguas y creencias religiosas muy diversas, tenían profundamente arraigada la idea de que la única religión válida era aquella reconocida por el Estado<sup>167</sup>.

---

<sup>166</sup> Esta opinión será revivida siglos más tarde por Nietzsche, para quien Cristo fue, ante todo, un agitador político que halló su justo final, como enemigo del Imperio, en la cruz. Cf. *El anticristo*, §27.

<sup>167</sup> M. Sotomayor, *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, VI, p. 299.



El reconocimiento oficial de un culto religioso le otorgaba a éste el estatus de *religio*, de lo contrario el culto era considerado *superstitio*. Para esta época, el cristianismo todavía no era una religión, al menos no para los dirigentes romanos, aunque, desde luego, para los miembros de la naciente Iglesia ellos eran los que representaban la religión verdadera del Dios único. Entre las causas que impulsaron la hostilidad social hacia el cristianismo podemos señalar las siguientes: 1) la negativa de los creyentes cristianos a celebrar los cultos oficiales, (exclusivismo cristiano), y 2) la doctrina de la salvación individual, pues para los romanos la tarea principal de la *religio* era la *pax deorum*, “es decir, la benevolencia de los dioses con el Estado o la ciudad, los cristianos, al no prestar culto a estos dioses, constituían un peligro para toda la comunidad”<sup>168</sup>, de hecho, gran parte del odio irracional del *populum* hacia el cristianismo estaba alimentado en gran medida por las continuas revueltas o catástrofes acaecidas en aquellos siglos. Si la tierra temblaba o estallaba una sublevación política, los culpables eran siempre los cristianos que, con su negativa al culto de los dioses imperiales, provocaban la *ira deorum* y acarreaban calamidades al pueblo. El cristianismo apuntaba una nueva forma de relación entre Dios y los hombres que chocaba con la concepción greco-romana, ya que, según apunta Teja, dejaba de lado el papel de la salvación común y acentuaba el valor de la salvación individual<sup>169</sup>.

El siglo tercero es el siglo de la dinastía de los Severos. Por parte del poder imperial hay un gesto de tolerancia abierta en materia religiosa. El cristianismo ya cuenta para esta época con una sólida cohesión interna: tiene un culto, una liturgia y dogmas de fe más o menos definidos. El reinado de los Severos

dio lugar a una atmósfera sincretista de orientación monoteísta en la que tenían cabida todas las religiones. Ello facilitó que las más importantes iglesias cristianas del momento como Roma, Cartago y Alejandría, consolidasen sus jerarquías

---

<sup>168</sup> *Id.*, p. 300.

<sup>169</sup> No obstante, ese énfasis en la salvación individual y la centralidad de la persona descubre la errada recepción que la cristiandad tuvo del *evangelium* de Cristo. Existen varios pasajes del Nuevo Testamento que evidencian la posición opuesta de Cristo con relación a la salvación personal (eminencia de la persona). En la cruz, Cristo pide la exculpación de sus captores, cosa que muestra -como el *descensus ad inferos*, la promesa del cielo al buen ladrón y la intervención por Magdalena- cuán irrelevante era el cuidado de sí para la salvación propia. La forma de vida de Cristo implicaba una preocupación de sí en mérito del prójimo. El evangelio vuelve su centro de interés el cuidado y la salvación impropios e impersonales.

internas y la expansión por sus áreas de influencia política. Los cristianos, aunque aún no están legalmente reconocidos, en la práctica están autorizados a ejercer su culto y, con algunos emperadores como Alejandro Severo, incluso estimulados desde el poder central<sup>170</sup>.

La época de tolerancia (193-235) acabará con la llegada de Decio en 249, mediados del siglo III, que accede al poder en una atmosfera de crisis política, militar y económica. Decio verá en la unidad religiosa del culto al panteón romano un medio para restaurar la perdida unidad política del Imperio, por lo que el cristianismo pasa a significar un problema político y religioso. Parece que el emperador revive las antiguas opiniones de la masa popular del siglo II que veían en el cristianismo una amenaza para la unidad social y política. Decio inicia una campaña de censura y persecución contra los cristianos. En 250 es publicado un edicto en el que se ordena la celebración pública de sacrificios a los dioses imperiales y a la figura del emperador. El continuo acoso por parte del poder imperial impulsará el florecimiento de un nuevo tipo de literatura cristiana: la martirial y la apologética. Ramón Teja piensa que a mediados del siglo III empieza a conformarse una *paideia* cristiana que se propone cristianizar a la sociedad pagana. Orígenes, el gran teólogo alejandrino, escribe en esta época, es él quien dotó a los “cristianos de mediados del siglo III de un bagaje cultural de enorme importancia en un momento en el que la nueva religión iba a hacer frente a la primera persecución decretada por un emperador romano, Decio, de la que él mismo iba a ser víctima”<sup>171</sup>. Paul Johnson coincide con Teja y afirma que es durante este período, la época de Orígenes, donde el cristianismo llega a una madurez intelectual. Esta madurez “determinó que una confrontación directa y definitiva con el Estado fuese inevitable. Ahora [el cristianismo] era una alternativa universalista para la religión civil y además mucho más dinámica (y mejor organizada); había que exterminarla o aceptarla”<sup>172</sup>. Decio ensayará la primera vía.

La política de intolerancia iniciada por Decio será continuada por Valeriano, que asciende al trono en 253 (año de la muerte del teólogo alejandrino) luego de

---

<sup>170</sup> *Id.*, p. 301.

<sup>171</sup> *Id.*, p. 306.

<sup>172</sup> P. Johnson, *La historia del cristianismo*, p. 104.

revelarse contra la decisión del senado que proclamó *imperator* a Emiliano. El nuevo monarca agudizó las sanciones contra los cristianos, llegando incluso a proclamar pena de muerte para los que rehusaban el sacrificio y culto público instaurado por Decio. Los sucesores de Valeriano tomarán una vía totalmente opuesta. Tanto Galieno como Aureliano (270-275) se muestran más favorables y optan por buscar la integración pacífica de todos los elementos del Imperio, incluido el cristianismo, para recuperar la unidad política, tan debilitada para ese momento, “pero el cristianismo logró permanecer al margen de estas tentaciones sincretistas”<sup>173</sup>. La gran persecución habría de llegar con Diocleciano, emperador desde 284 hasta 305 y autor del sistema político tetrárquico<sup>174</sup>, quien además de confiscar los bienes de la Iglesia y ordenar la quema de textos sagrados, permite el uso de la tortura como medio de abjuración.

Para apuntalar el poder imperial Diocleciano desarrolló toda una teología política reforzando el carácter divino de los emperadores e instaurando un absolutismo teocrático que rompió con la máscara que ocultaba desde tiempos de Augusto el verdadero carácter del poder imperial. El emperador abandona la ficción del título de *Princeps*, el primero entre iguales, para adoptar el de *Dominus et Deus*<sup>175</sup>.

La persecución general es decretada en 303. Cuatro edictos sancionaron las penas.

El primero de los edictos intentó debilitar la nueva religión mediante la destrucción o confiscación de sus edificios de culto, sus libros sagrados y la prohibición de las asambleas culturales. Sólo los funcionarios y los miembros de las clases superiores se vieron afectados con penas que, en ningún caso, llegaban al derramamiento de sangre. La capital de Oriente y sede de la corte de Diocleciano, Nicomedia, fue la más afectada a raíz de un incendio en el palacio imperial cuya responsabilidad se hizo caer sobre los cristianos<sup>176</sup>. Ello dio motivo, al parecer, a un segundo edicto que iba dirigido a los clérigos cristianos. El tercero permitía someter a tortura a los cristianos que no abjurasen de su fe. Finalmente, en el 304, se publicó un cuarto edicto, inspirado en el de Decio, en el que se obligaba a todos los súbditos del Imperio a ofrecer sacrificios en honor de los dioses romanos y de los emperadores bajo pena de muerte, cárcel o condena a trabajos forzados<sup>177</sup>.

---

<sup>173</sup> M. Sotomayor, *Op. Cit.*, VI, p. 311.

<sup>174</sup> El sistema tetrárquico descentralizó el poder imperial de Roma. En lugar de un solo emperador, habría dos Césares y dos Augustos: Diocleciano (Augusto) y Galerio (César) en Oriente y Maximiano (Augusto) y Constancio Cloro (César) en Occidente.

<sup>175</sup> *Id.*, p. 312.

<sup>176</sup> Ya en el siglo I los cristianos habían sido inculpados por otro incendio memorable, el que se desató en Roma el 19 de julio del 64. En un principio las sospechas hicieron autor del incendio a Nerón (emperador de 54-68), para acallar esos rumores el emperador inició una persecución y sometió a castigo “a los que el pueblo llamaba cristianos” (cf. Tácito, *Anales*, XV, 44, 2-8).

<sup>177</sup> *Id.*, p. 313.

Los reinados de la tetrarquía conformada por Maximino, Licinio, Constantino y Galerio dejan de lado la cuestión cristiana para atender problemas políticos de mayor relevancia: guerras civiles y crisis del sistema tetrárquico. Galerio, César oriental, publica en 311 un edicto de tolerancia en el que se reconoce al cristianismo como *religio licita* y a sus fieles les son reconocidos derechos civiles.

En 312, Constantino, hijo de Constancio Cloro, arriba al poder tras vencer a Majencio, quien, después de derrotar a Severo II, César de Occidente, se había autoproclamado Augusto. La victoria de Puente Milvio es apropiada inmediatamente por el cristianismo por razones aún no muy claras. Eusebio de Cesárea (263-339), historiador eclesiástico de la época, informa que Constantino mismo atribuyó su victoria al Dios de los cristianos. El modo por el que Constantino llega a tomar esa postura tiene tintes fabulosos. Constantino reflexionaba, dice Eusebio, sobre la ventura de la guerra pronta contra Majencio, pensaba que no era posible asegurar la victoria sin la protección de un dios, pero, viendo que todas las divinidades anteriores habían dejado a la deriva a sus predecesores en el trono, él pensó en aquel Dios al que su padre rindió culto durante su vida<sup>178</sup>. Constantino, atravesado por la angustia, le suplica a ese Dios extraño su auxilio en la guerra, hasta que en las horas del medio día ve un portento en el cielo: un trofeo en forma de cruz superpuesto al sol que irradiaba luz, una inscripción lo acompañaba: “con éste vence”. Durante la noche de aquel mismo día, Constantino ve en sueños a Cristo, el hijo de Dios, que le ordena grabar en los escudos de sus huestes el signo que le fue mostrado al medio día para asegurarse la victoria contra el usurpador Majencio<sup>179</sup>. Fue, al parecer, un augurio afortunado.

Constantino era un hombre supersticioso y ambicioso. Antes de su inesperada conversión, el emperador había rendido culto al sol. El culto solar fue un culto pagano tardío. La tetrarquía de Decio, asegura José Fernández Ubiña, era también una elaboración teológica: “el augusto oriental asumía el rango de *Jovius* (adoptado

---

<sup>178</sup> Constancio Cloro, padre de Constantino y César occidental, no se mostró hostil contra los cristianos en tiempos de Diocleciano.

<sup>179</sup> Cf. Eusebio de Cesárea, *Vida de Constantino*, I, 28 (1-2)-29.

por el dios Júpiter) y el occidental el de *Herculis* (adoptado por Hércules)”<sup>180</sup>. En 307, Constantino parece simpatizar con la teología tetrarca. Posterior a la muerte de Maximiano, autoproclamado Augusto de Occidente y padre de Majencio, Constantino rendirá culto al sol en la figura de Apolo (teología apolínea). Fernández Ubiña también reconoce la oscuridad de los motivos que llevaron a Constantino a abrazar el cristianismo, recuerda que Lactancio (ca 240-ca 320), como Eusebio de Cesárea, reporta como motivo principal un sueño que Constantino tuvo antes de la batalla contra Majencio, en el que la *vox dei* ordenaba grabar un símbolo en los escudos del ejército para asegurar la victoria.

Paul Johnson ve en Constantino más que a un emperador supersticioso que decidió su destino oyendo presagios divinos, a un político de vista aguda que supo calibrar la fuerza de su enemigo y sacar de él el mejor partido. Para este momento de la historia, la iglesia cristiana había adquirido tal fuerza política y había penetrado tan hondamente en la sociedad romana que era imposible debilitarla sin debilitar también la frágil unidad del Imperio.

el cristianismo se había convertido en muchos aspectos sorprendentes en una imagen refleja del propio imperio. Era católico, universal, ecuménico, ordenado, internacional, multirracial y cada vez más legalista. Estaba gobernado por una clase profesional de hombres cultos que, en ciertos aspectos, funcionaban como burócratas, y sus obispos, a semejanza de los gobernadores, los legados o los prefectos imperiales, tenían poderes amplios y discrecionales para interpretar la ley. La Iglesia estaba convirtiéndose en el *Doppelgänger* del imperio. Cuando la atacaba y debilitaba, el imperio se debilitaba él mismo, pues el cristianismo se había convertido en un fenómeno secular tanto como espiritual: era una enorme fuerza en favor de la estabilidad, con sus tradiciones, su propiedad, sus intereses y su jerarquía. A diferencia del judaísmo, carecía de aspiraciones nacionales que fuesen incompatibles con la seguridad del imperio; por el contrario, su ideología armonizaba bien con los objetivos y las necesidades del Estado universal. El cristianismo se había acercado al Estado llevado por el impulso de su propio éxito. ¿No era prudente que el Estado reconociese la bienvenida metamorfosis y concertara, por así decirlo, un *marriage de convenance* con la «esposa de Cristo»? De ese modo, renunciaba a una religión oficial que parecía cada vez menos atractiva y que necesitaba del sostén público sólo para mantenerse viva, y la reemplazaba por una socia joven y dinámica, capaz de desarrollarse y adaptarse para apuntalar al imperio con su fuerza y su entusiasmo. Aquí estuvo la lógica mundana del edicto de tolerancia de Constantino:

---

<sup>180</sup> M. Sotomayor, *Op. Cit.*, VII, p. 331.

advirtió que el cristianismo ya poseía muchas de las características de una iglesia del Estado imperial<sup>181</sup>.

Constantino sube al trono cobijado por una nueva teología, ¿o una nueva teología aparece en escena al amparo del poder imperial? La religión del dios único vería pronto el fin de los días aciagos. El cambio radical en las relaciones del poder imperial con el cristianismo llegará en 313 con el Edicto de Milán, donde se normaliza la situación del cristianismo. En Milán, Constantino y Licinio llegarán a dos acuerdos fundamentales: 1) el derrocamiento del tetrarca oriental Maximino Daya que había reavivado las persecuciones contra los cristianos entre 308 y 312, y 2) la elaboración de una política favorable al cristianismo. Fernández Ubiña escribe que, ya anteriormente, en el edicto de Sérđica (311), emitido por Galerio, César de Oriente, se reconocía la imposibilidad de erradicar la religión cristiana, por lo que se optó por la integración pacífica. Constantino llevó los principios de aquel edicto “a sus últimas consecuencias al convertir la claudicante y desganada tolerancia estatal en un pacto de interesada y leal colaboración entre la Iglesia y el Estado”<sup>182</sup>. Con Constantino asistimos a la puesta en marcha de la segunda vía política que el Imperio adoptará frente al cristianismo. Si Decio había transitado el camino de la persecución y del exterminio, Constantino buscará la integración pacífica del cristianismo. La religión cristiana pasa no sólo a integrarse al poder imperial, sino que se convierte en la teología fundamental y fundante de un poder absoluto representado por la figura del emperador.

A partir de Augusto, el culto a Roma y al emperador se convirtió en una especie de religión de Estado que fue desplazando a un segundo plano el politeísmo tradicional y que en el siglo III se asoció estrechamente con las concepciones filosóficas y religiosas sobre el monoteísmo. Las persecuciones de Decio, Valeriano y Diocleciano habría que interpretarlas más que como un intento de erradicar el cristianismo, como un esfuerzo por integrar esta nueva religión que había adquirido una fuerza y expansión crecientes en la religión del Estado. Diocleciano llevó hasta sus últimas consecuencias la sacralización de la figura imperial al concebir un Imperio romano dominado por un único soberano que se impone a todos los súbditos según el modelo del Universo gobernado por un único Dios supremo y trascendente. La evolución política, social y religiosa del Imperio parecía imponer la necesidad de apuntalar la monarquía imperial sobre la base de la idea del monoteísmo. Constantino recurrió al monoteísmo cristiano y, al igual que Aureliano había tenido

---

<sup>181</sup> P. Johnson, *Op. Cit.*, pp. 107-108.

<sup>182</sup> M. Sotomayor, *Op. Cit.*, VII, p. 339.

en Porfirio al teórico del monoteísmo solar, Eusebio de Cesárea se convirtió en el ideólogo del monoteísmo cristiano puesto al servicio de la monarquía única constantiniana: Constantino ha sido el primero en reconocer la dominación de un único Dios sobre el mundo y él mismo al tener el dominio único sobre el mundo romano, gobierna a todo el género humano. El emperador único es la imagen de un Dios único<sup>183</sup>.

Así pues, la época propicia al cristianismo inicia bajo el reinado de Constantino, con él comienza, para algunos historiadores y estudiosos de la época, un nuevo período dentro de la historia del cristianismo: el postconstantiniano, que tendrá uno de sus momentos de mayor gloria en el desarrollo del Imperio cristiano bajo el cobijo de Teodosio. Aunque posteriormente Juliano el Apóstata (330-363), cuya muerte fue anunciada por el canto de unas cornejas frente al templo de Serapis, ensayará nuevamente la instauración de los cultos tradicionales en Roma, sin embargo, la fuerza política del clero y la cohesión interna de la Iglesia frustrarán sus tentativas.

## 2. Mística del desierto.

Es dentro de este contexto que aparece el ascetismo cristiano en la cuenca del Mediterráneo. Las motivaciones que orillaron a varios hombres y mujeres a exiliarse fuera de las ciudades, a finales del siglo III, son aún controvertidas. Se barajan al menos cinco posibilidades. La primera de ellas señala las cruentas persecuciones y el continuo acoso del que eran objeto los cristianos como el motivo principal de huida, pero, como hemos visto ya, antes y después del reinado de Diocleciano los cristianos gozaron de relativa tolerancia. Si eran objeto de hostilidad (que en ningún momento llegó a la persecución, tortura y matanza), esa hostilidad fue expresión de las masas populares, no de una disposición imperial. Antes y después de Diocleciano no hubo nada parecido a un *institutum neronianum*, es decir, una disposición política de hostilidad contra los cristianos; además, la llegada de Constantino al poder y el triunfo del cristianismo parecen contradecir esta hipótesis, pues las disposiciones del emperador frente al cristianismo relajaron su posición dentro del Imperio.

---

<sup>183</sup> *Id.*, VI, pp. 315-316.

Una segunda explicación al fenómeno de huida *ad desertum* puede ser el oneroso sistema de impuestos al que se vieron sometidas las comunidades cristianas de aquellos siglos, circunstancia que llevaría a los hombres a optar por una vida *extra muros*<sup>184</sup>. Recordemos que tanto en la “pequeña persecución” iniciada por Decio, como en la “gran persecución” de Diocleciano, las comunidades fueron, incluso, objeto de confiscación de bienes: edificios, textos sagrados, terrenos, etc.; sin embargo, esta hipótesis es plausible acaso para explicar el inicio del movimiento ascético, pues Antonio, el primero de los ascetas, partía al desierto ca. 270, esto es, bajo el reinado de Lucio Domicio Aureliano (270-275), que, como hemos señalado ya, cesó la iniciativa de Decio y buscó instaurar la integración pacífica de todos los sectores marginales de la sociedad de aquel tiempo; Diocleciano, el gran perseguidor, llega al trono en 284 y durante su reinado la afluencia de renunciantes que van a habitar el desierto se mantiene –cosa que resulta lógica si tenemos en cuenta las medidas adversas que promulgó–. Pero hay un hecho que parece desbaratar esta hipótesis: el movimiento ascético toma mayor fuerza cuando el cristianismo comienza a imbricarse con el poder imperial: desde el Edicto de Milán firmado por Constantino hasta la época de Teodosio el Grande (392-395), donde el cristianismo es declarado religión única del Imperio, el número de ascetas crece. A la par que la Iglesia recupera sus bienes y se ve liberada de pagar impuestos al fisco del Imperio, el número de ascetas va en aumento, ya no se puede hallar satisfactoria la hipótesis de los altos impuestos (o la que apela a las persecuciones y a los martirios como móviles decisivos).

Isabel Cabrera escribe que el movimiento ascético puede ser explicado apelando a otros factores. La forma de vida ascética parecería un “monumento al absurdo”, dice la autora, dado el contexto en el que toma mayor fuerza, pues las condiciones políticas y sociales cambiaron favorablemente para los cristianos. Si el cristianismo había logrado sobreponerse a sus enemigos y llegaba la época dorada para la Iglesia, *¿qué sentido tenía huir en tiempos de paz?*, Cabrera pregunta qué

---

<sup>184</sup> Isabel Cabrera recuerda que “asceta” originalmente significó “evasor de impuestos”. (cf. I. Cabrera, “Ascetismo y mística del desierto” en *Religión y sufrimiento*, p. 88; I. Cabrera, “El dios de arena. Una reflexión sobre la mística del desierto” en *El dios de arena y otros ensayos*, p. 41).



sentido puede tener una vida que renuncia, una vida que huye y encuentra el ámbito propicio para su desarrollo en las condiciones más hostiles dentro del espacio del desierto. Puede suceder que los ascetas cristianos estuvieran mostrando más bien *una oposición radical a los valores que constituían la cultura imperial y cristiana de aquel tiempo*. El ascetismo cristiano, antes que ser visto como huida, tomaría tintes de *renuncia a una forma de vida determinada por los valores imperantes*. “El movimiento comenzó como un rechazo al Imperio y a la cultura grecorromana, y no sólo como una reacción extrema a las cruentas persecuciones de cristianos del siglo III. De hecho, creció hasta adquirir su dimensión masiva después del año 313, cuando el Edicto de Milán prohibió las persecuciones, y, creció aún más cuando en cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio (380 d. C.)”<sup>185</sup>. Además de que, como piensa Edward Gibbon, una sociedad de exclusión como la romana tenía que provocar casi por necesidad una masa de desposeídos resentidos que vieron una posibilidad y esperanza en las promesas utópicas del cristianismo. Isabel Cabrera y otros estudiosos como J. Lacarrière también recuerdan que los siglos III y IV están impregnados por las creencias milenaristas del final de los tiempos, cosa que tuvo mucho peso dentro del cristianismo y bien pudo coadyuvar al desarrollo del ascetismo. Por último, si tomamos en cuenta las sugerencias que Elaine Pagels hace al respecto en *Los Evangelios gnósticos* (1982), tendríamos que sospechar influencias gnósticas, es decir, heréticas, en el desarrollo del ascetismo cristiano.

Las raíces de fondo del ascetismo cristiano, más allá de sus “motivaciones materiales” e históricas, son debatibles. Es innegable que ya desde la antigüedad griega pueden rastrearse ciertos elementos que las escuelas filosóficas heredarán al ascetismo de los siglos III-IV. Desde Pitágoras hasta los estoicos, la historia del pensamiento clásico registra varios momentos en los que se deja ver una fuerte tendencia ascética. Así, por ejemplo, los pitagóricos acostumbraban a vivir en comunidad, alejados de la sociedad, vestían con el mismo atuendo (antecedente del *habitus* monástico), practicaban la abstinencia sexual y dietética. La metafísica platónica, por otro lado, verá al mundo material como un mundo degradado y al

---

<sup>185</sup> I. Cabrera, “El dios de arena. Una reflexión sobre la mística del desierto” en *El dios de arena y otros ensayos*, p. 41.

cuerpo como un lastre para el alma y el conocimiento (gnosis) de la verdad. Escuelas influenciadas por el pensamiento socrático también promoverán una forma de vida desapegada del mundo y de los bienes materiales, la escuela cínica es tal vez el ejemplo más tangible. Las escuelas helenístico-romanas, como los estoicos y los neoplatónicos, también tendrán acentuados rasgos ascéticos. En los estoicos encontramos una ejercitación (*askésis*) de la virtud para alcanzar el ideal del sabio: la *apatheia*, o suspensión de las pasiones –que en el cristianismo llegarán a personificarse con figuras demoníacas–.

El vocabulario que se utiliza en los textos griegos para referirse al impulso filosófico que lleva a los hombres a alejarse del mundo y las pasiones (*askésis*, *anachóresis*, *monázein*, *koinobion*), será adoptado por los monjes cristianos para designar su experiencia religiosa, que, [...] ellos denominaban *philosophia*. Existía, por tanto, en la cultura grecorromana un substrato espiritual de raíz filosófica que invitaba a la ascesis, una actitud que se exacerbaba con la crisis espiritual que se documenta a partir del siglo III, cuando el Imperio pasa por graves problemas de todo orden y se inicia la Antigüedad tardía. [...] Sobre este trasfondo de crisis espiritual puede situarse y comprenderse, en última instancia, el fenómeno del abandono masivo de la sociedad y la reclusión en el desierto<sup>186</sup>.

Mar Marcos señala que en el siglo XIX, H. Weingarten sostuvo la hipótesis de que los cristianos pudieron hallar un modelo monástico en Egipto, en los sacerdotes de Serapis, llamados *katolochoi*, opinión que J. Lacarrière recuperará en su magnífico estudio *Los hombres ebrios de Dios* (1975). Sin embargo, han podido rastrearse influencias más cercanas al cristianismo. En la comunidad judía en los tiempos de Cristo existió un grupo de hombres que practicó la forma de vida ascética de manera rigurosa: los esenios. Tal vez la comunidad más conocida es la comunidad de Qumrán. Filón de Alejandría (25 a. C- 50 d. C.) informa sobre otra comunidad ascética judía que estaba establecida a orillas del lago Mareotis, en las cercanías de Alejandría: los terapeutas, que “llevan una existencia totalmente contemplativa; [y que] aunque son abstinentes, admiten en sus comunidades a mujeres, que participan en las reuniones comunitarias; como los esenios, renuncian a la propiedad privada y practican una severa disciplina, con ayunos y oración constante, pero no viven en sentido estricto en comunidad, sino en una forma semi-anacorética, aislados en cabañas distantes y reuniéndose periódicamente para las

---

<sup>186</sup> M. Sotomayor, *Op. Cit.*, XII, p. 644.

actividades litúrgicas”<sup>187</sup>. Otra influencia ha sido rastreada en las comunidades maniqueas que se habían extendido por Egipto desde la segunda mitad del siglo III y en las que ya existían, *in nuce*, las formas del “voto” tanto de celibato como de pobreza. Por último, Mar Marcos apunta que los estudiosos cristianos prefieren enfatizar la influencia bíblica sobre el movimiento del ascetismo cristiano. En el Antiguo Testamento las figuras más destacadas son los profetas: Elías, Eliseo, Isaías, etc., El pasaje de las tentaciones de Cristo en el desierto es el que más sobresale en este sentido dentro del Nuevo Testamento.

La historia del pueblo de Israel y sus patriarcas está marcada por la experiencia del desierto y este motivo siempre inspiró a los cristianos. En el Nuevo Testamento Juan el Bautista es, junto con Jesús, la gran figura precursora de los monjes. Juan el Bautista, escribe Jerónimo a los monjes, «es el príncipe de vuestra institución. Es monje. Apenas nacido, vive en el desierto, se educa en el desierto, espera a Cristo en la soledad [...] Dichosos los que imitan a Juan, el mayor de los nacidos de mujer» [...] Jesús y sus discípulos y la primera comunidad cristiana de Jerusalén, pronto idealizada, fueron una fuente de inspiración para los monjes, que se consideraban continuadores de la vida apostólica<sup>188</sup>.

### **3. Ascetas cristianos.**

Para la tradición ascética, abba Antonio es el gran iniciador del ascetismo cristiano. Su salida al desierto se registra hacia 270. Según reporta Atanasio de Alejandría (296- 373), Antonio muere centenario en 356. La discusión sobre el título de iniciador del ascetismo dado a Antonio ciertamente nunca ha preocupado demasiado a los estudiosos cristianos. Si bien es posible rastrear en el Antiguo Testamento, en la figura de los profetas, prefiguraciones de lo que en los siglos subsecuentes será la mística del desierto, es anacrónico ver en ellos a sus iniciadores, aunque es correcto, creo, valorarlos como los modelos espirituales que inspiraron esta nueva forma de vida. Atanasio de Alejandría escribe que antes de Antonio ya había practicantes habitando el desierto. Algunas fuentes mencionan a un personaje sobresaliente en la práctica ascética: Pablo el Ermitaño o Pablo de

---

<sup>187</sup> *Id.*, p. 646.

<sup>188</sup> *Id.*, p. 647.

Tebas. San Jerónimo escribe a propósito de la figura de Pablo y de los inicios del ascetismo:

1.1. Nombreaux sont ceux qui se sont souvent demandé quel moine fut le premier à habiter le désert. Certains en effet, remontant assez loin, ont pris comme initiateurs de cette pratique le bienheureux Élie et Jean [Baptiste]; mais Élie nous semble avoir été plus qu'un moine et Jean avoir comencé à prophétiser avant son naissance. 2. D'autres, et toute le monde se range à leur opinión, assurent qu'Antoine fut l'initiateur de ce style de vie, et c'est en partie vrai, car, s'il ne fut pas le précurseur de tous, il stimula le zèle de tous. Mais Amathas et Macaire, disciples d'Antoine –le premier ensevelit le corps de son maître– affirment encore aujourd'hui qu'un certain Paul de Thèbes fut à l'origine de la chose, sinon du mot, et cette opinión est aussi la nôtre. 3. Quelques-uns, suivant leur bon plaisir, répandent à son sujet des histoires de ce genre et d'autres encore: c'était, vivant au fond d'un antre, un homme qui portait les chevaux jusqu'aux talons, et beaucoup de fables incroyables qu'il serait oiseux de détailler<sup>189</sup>.

Sin embargo, F. Coyré y J. Lacarrière han llegado a pensar que Pablo el Ermitaño sólo fue un personaje ficticio y una creación edificante de San Jerónimo<sup>190</sup>. Así, entre la bruma de la historia, las edificaciones hagiográficas y la ausencia de testimonio y doctrina escrita por parte de los eremitas más antiguos, se ha concedido el título de iniciador y padre del ascetismo a Antonio.

Egipto es considerado la cuna del ascetismo cristiano. El ascetismo cristiano, también llamado “mística del desierto”

es un movimiento que comenzó en el Egipto romano a fines del siglo III, cuando algunos coptos conversos, o hijos de conversos, se internaron en los desiertos del

---

<sup>189</sup> Jérôme, “Vie de Paul de Thèbes”, I, 1-3, en *Trois vies de moines. Paul, Malchus, Hilarion*, pp. 145-147. [“1.1. Numerosos son aquellos que con frecuencia se han preguntado qué monje fue el primero en vivir en el desierto. Algunos, en efecto, volviendo bastante lejos, han tomado como iniciadores de esta práctica al bienaventurado Elías y a Juan Bautista; pero Elías nos parece haber sido más que un monje y Juan Bautista empezó a profetizar antes de su nacimiento. 2. Mas otros, y todo el mundo se pone del lado de su opinión, aseguran que Antonio fue el iniciador de este modo de vida, y es en parte verdad, ya que, si no fue el precursor de todos, sí estimuló el celo de todos. Sin embargo, Amathas y Macario, discípulos de Antonio –el primero enterró el cuerpo de su maestro– afirman todavía hoy que un tal Pablo de Tebas estuvo en el origen, si no de la palabra\*, sí del asunto, y esta opinión es también la nuestra. 3. Algunos, según les place, difunden a este respecto historias de este tipo y otras: [Pablo de Tebas] era, viviendo al fondo de un antro, un hombre que llevaba los cabellos hasta los talones, y muchas fábulas increíbles que sería ocioso detallar”, la traducción es mía].

\* Se refiere Jerónimo a la palabra o enseñanza escrita. Recordemos que los primeros ascetas cristianos eran en su mayoría hombres y mujeres iletrados, que, por lo tanto, no tenían la posibilidad, tampoco el interés, de dejar un registro escrito de sus enseñanzas.

<sup>190</sup> Cf. F. Coyré, A. A., *Espirituales y místicos de los primeros tiempos*, p. 95.; J. Lacarrière, *Los hombres ebrios de Dios*, IV, pp. 85-90.

Alto y del Bajo Egipto con el propósito de llevar una vida de extremo ascetismo. Este autoexilio al desierto creció paulatinamente durante los siguientes dos siglos hasta ganar miles de adeptos, y se extendió principalmente a Siria y Palestina<sup>191</sup>.

Mar Marcos señala al menos tres factores que hicieron de Egipto un centro espiritual: 1) la figura de Antonio, 2) la popularidad y el gran desarrollo que tuvo la práctica solitaria (eremítica) de la espiritualidad ascética, y 3) la abundante literatura monástica que floreció hacia los siglos IV y V en aquella región. Egipto se volvió pronto un centro de peregrinación para los creyentes, para los hombres y mujeres que buscaban iniciarse en la práctica ascética. Los tres puntos de concentración de la espiritualidad ascética en Egipto fueron la montaña de Nitria, la región de las celdas (*Kellia*) y el desierto de Escete, cerca de Alejandría, en el Delta del Nilo. En estos grandes centros se formaron escritores importantes para la tradición del ascetismo cristiano: Pacomio (292-348), Evagrio Póntico (345-399), Juan Casiano (360-435) y Paladio de Helenópolis (363-430), entre otros. El declive definitivo de estos grandes centros se da hacia el siglo VI. Mar Marcos advierte, con mucha razón, que, si bien podemos hablar de una tradición ascética que, desde Antonio, y tal vez antes, tomó fuerza y se desarrolló dentro de la espiritualidad cristiana, no podemos afirmar que ese ascetismo fue llevado a práctica de manera homogénea. Es posible distinguir al menos tres formas de vida ascética: 1) anacoretismo (eremitismo, vida solitaria), 2) semi-anacoretismo (semi-eremitismo, los ascetas se reúnen periódicamente para celebrar la sinaxis y una comida común), 3) cenobitismo (vida en común, agrupación de practicantes dentro de un espacio físico permanente –monasterio).

Los iniciadores del ascetismo en Egipto tenían como ideal la forma de vida eremítica. En los *Apotegmas de los padres del desierto*, (escritos hacia el siglo VI y que documentan la vida y enseñanzas de los ascetas de los siglos III y IV) la figura del asceta-eremita que rehúye la compañía de los discípulos que lo solicitan es frecuente. Lo que se busca es la soledad completa y un desasimiento total del mundo. Para los abbas y ammas<sup>192</sup> más decididos, no existe vida espiritual de

---

<sup>191</sup> I. Cabrera, *Op. Cit.*, p. 36.

<sup>192</sup> Padres y madres.

“medias tintas”. Antonio, por ejemplo, consideraba a la vida eremítica mejor que la vida en comunidad. Atanasio, en la *Vida de Antonio*, refiere que la muchedumbre de gente que perseguía por afición a abba Antonio, orilló al santo a internarse cada vez más profundo de las regiones del desierto. En los *Apotegmas* es un lugar común ver cómo los santos huyen de las masas sedientas de favores y milagros. La vida en comunidad ciertamente podía ofrecer beneficios a los practicantes, pero, a cambio, también implicaba ciertos riesgos: lidiar con el orgullo de los hermanos, la tentación del juicio sobre otros, la calumnia, los desacuerdos y el deseo de las disputas teológicas, que tanto aborrecieron los más avanzados en el camino ascético y que tanto gustaba a los neófitos. La forma de vida eremítica se mantendrá como ideal incluso en las etapas más desarrolladas del ascetismo. La *Vida de Simeón estilita*, finales del siglo IV, informa que la vida en comunidad llegó a representar un obstáculo para la vida espiritual del santo y que, ante la mediocridad del cenobio, Simeón decidió abandonar la comunidad de hermanos y vivir en la soledad del desierto. Rompió la regla del monasterio superándola, como Cristo superó la Ley. Abba Arsenio, que antes de retirarse al desierto había sido un alto funcionario de la corte de Constantinopla, rechazó la visita del arzobispo Teófilo de Alejandría.

46. Desengañado otra vez encontrarse el arzobispo con él, envió a preguntarle si le abriría el anciano. Le dio esta respuesta: ‘Si vienes, te abriré. Pero si abro para ti, abriré a todos, y entonces no permaneceré ya aquí’. Al oír esto dijo el arzobispo: ‘Si voy allí para expulsarlo, no iré más a verlo’<sup>193</sup>.

La compañía de los hombres es, para el anacoreta, un riesgo demasiado elevado del que tiene que huir.

51. Dijo abba Marcos a abba Arsenio: ‘¿por qué huyes de nosotros?’. Le respondió el anciano: ‘Dios sabe que os amo, pero no puedo estar con Dios y con los hombres. Los millares y miríadas celestiales tienen una sola voluntad, pero los hombres muchas. No puedo entonces abandonar a Dios para estar con los hombres’<sup>194</sup>.

La voluntad orientada a Dios no puede ser sostenida en el mundo de los hombres, pues en el mundo político reina el principio de la discordia, es por esto por lo que el

---

<sup>193</sup> *Los dichos de los padres del desierto*, A, “Abba Arsenio”, §46, p. 24.

<sup>194</sup> *Id.*, §51, p. 24.

ascetismo eremítico se plantea como forma de vida ideal. La soledad no es un aditamento del ascetismo, sino uno de los pilares que lo sostienen y que posibilitan su pleno desarrollo y mantenimiento<sup>195</sup>.

Esta posición de renuncia radical a la comunidad de los hombres halla su referencia en la enseñanza evangélica, que no sólo preconiza la prueba de fuego en el desierto, como Cristo, sino también la renuncia a las cosas y personas que son más afectas al cristiano: “Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos, a sus hermanas y aun a su propia vida, no puede ser mi discípulo”<sup>196</sup>. También: “cualquiera de vosotros que no renuncie a sus propios bienes no puede ser mi discípulo”<sup>197</sup>. Esta exigencia radical de soledad, en general, la radicalidad del ascetismo cristiano como tal, será mal vista tanto por los laicos como por los propios miembros de la iglesia, tal vez es la razón por la que, como informa Isabel Cabrera, los ascetas cristianos eran considerados por sus contemporáneos como misántropos.

Esta mirada de rechazo nació junto con el movimiento y en el siglo IV se agudizó conforme el fenómeno fue extendiéndose y convirtiéndose en masivo. Los monjes fueron despreciados y criticados por la intelectualidad pagana y también por los miembros de la iglesia (claro, antes de que los jerarcas eclesiásticos, como Atanasio, capitalizaran el movimiento y decidieran, por decirlo así, apropiárselo). Se sabe también que Juliano acusó a los monjes de misantropía y que comúnmente se los consideraba sucios y eran motivo de desconfianza<sup>198</sup>.

Recordemos que ya desde los primeros siglos el cristianismo contrastaba con los cultos paganos en lo tocante al papel de la *religio* dentro de la comunidad humana. En la religión grecorromana, moralidad y estética eran dos elementos que se entrelazaban, recordemos que desde Platón lo divino tendía a identificarse con el Bien, la Verdad y lo Bello. Una de las novedades del ascetismo cristiano es precisamente que deshace ese trinomio: la vida religiosa no está ligada a la esfera

---

<sup>195</sup> Un pasaje de la *Leyenda de Buda* también registra la soledad radical que abrazó Gautama en su período ascético. Gautama va errante por las montañas evitando todo contacto humano, pues sabe que podría tener añoranza por volver a la comunidad humana antes de concluir su camino. Pero, como es bien sabido, el Buda renunciará de la vía ascética al considerarla como un medio de producción de sufrimiento.

<sup>196</sup> Lc 14, 26.

<sup>197</sup> *Id.*, 33.

<sup>198</sup> I. Cabrera, “El dios de arena. Una reflexión sobre la mística del desierto” en *El dios de arena y otros ensayos*, p. 39.

estética y a la esfera ética necesariamente, o al menos no inmediatamente<sup>199</sup>. El teólogo ortodoxo ruso, Paul Evdokimov, escribe a propósito de los ascetas del desierto que

La salida de un mundo comporta la entrada en otro e implica una estrategia consecuente. Una ascesis previa va a *deshacer* la herencia contaminada a fin de *rehacer* al ser humano purificado. Ella experimenta, con toda precisión, con las condiciones de vida «antinaturales», anticonformistas, como si el mundo de los vivos ya no existiera, o sólo presentara un aspecto mentiroso e irreal del ser. [...] la ascesis del desierto [...] [significó una] asimetría [...] opuesta al estatuto profano de la ética y de la estética<sup>200</sup>.

La razón de ello es que, la forma de vida ascética, como antinatural o *vita extra legem*, era, por ello, muchas veces “injusta” o no buena, según los cánones de la cultura grecorromana. En términos estéticos, tampoco era una vida bella. Su fealdad y desmedida aparente la excluían del extraño paradigma pagano en el que ética y estética se enlazaban. Lo santo, la forma de vida santa, recordemos con Kierkegaard y R. Otto, supera la esfera ética y estética.

Sin embargo, a pesar de plantearse la forma de vida eremítica como ideal, tras la decadencia de los grandes centros espirituales de Egipto en el siglo VI, e incluso antes, la modalidad del ascetismo más usual será la cenobial. Pacomio fundó el primer monasterio en Tabennesi, en Tebaida, hacia 320. Hacia 336 funda un segundo cenobio en la región de Pbow. “A lo largo de su vida, Pacomio fundó también en la región del Alto Nilo seis monasterios más de hombres y otros dos de mujeres, el primero de éstos para su hermana María”<sup>201</sup>. Cerca de 370 hay doce monasterios de hombres y tres de mujeres bajo la *Regla* de Pacomio. Los monasterios, escribe Mar Marcos, pronto se convirtieron en vivos centros espirituales y económicos.

En Asia Menor, Ponto y Capadocia, Basilio de Cesárea (330-379) promoverá la creación de monasterios y él mismo será autor de textos regulatorios destinados

---

<sup>199</sup> Sören Kierkegaard defenderá la misma tesis en el siglo XIX en su libro *Temor y temblor* (1843). En el libro IV de *El mundo como voluntad y representación* (1819), Schopenhauer, como se verá más adelante, plantea algo parecido: la santidad está más allá de toda categoría estética y moral. Aunque yerra en ver a la santidad como el perfecto acabamiento de la moral.

<sup>200</sup> P. Evdokimov, *Las edades de la vida espiritual. De los padres del desierto a nuestros días*, II, 13, p. 117.

<sup>201</sup> M. Sotomayor, *Op. Cit.*, XII, p. 652.



a las comunidades de monjes. Frente al florecimiento y valor de la vida cenobial ante el ideal eremítico, las opiniones se dividen. Un estudioso contemporáneo, Giorgio Agamben, resalta el valor que tienen la literatura regulatoria y las comunidades cenobiales para pensar la posibilidad de un nuevo paradigma político. Agamben recuerda que la regla de Basilio

alerta contra los peligros y el egoísmo de la vida solitaria, que ‘contradice abiertamente la ley de la caridad’ (*machómenon tõi tês agapês nómoi*) (Basilio, *Regulae fusius tractate*, PG, 31, 930). ‘Si separamos la vida –añade–, no podremos disfrutar con quien es glorificado, ni compadecer a quien padece, puesto que nos será imposible conocer el estado del prójimo’ (ibíd.) En la comunidad de vida (*en têt tês zoês koinonía*), en cambio, el don de cada uno se vuelve común a aquellos que viven con él (*sympoliteuoménon*), y la actividad (*enérgeia*) del Espíritu Santo en cada uno se comunica a todos los otros (ibíd., 931). Por el contrario, ‘quien vive solo, aunque eventualmente pueda tener un carisma, lo vuelve inútil por vía de la inoperancia (*dià tês argías*) y es como si lo sepultara dentro de sí (*katóryxas en heautôi*)’ (ibíd.)<sup>202</sup>.

Se desaconseja la soledad (anacoresis) en favor de la vida en común (cenobio). La vida externa a la comunidad (el cenobio, y su espacio físico: el monasterio) es equiparada a una vida en tinieblas:

Si, en la *Regla de los cuatro padres*, para desaconsejar la soledad se invocan al comienzo ‘la desolación de la ermita y el terror de los monstruos’, inmediatamente después el cenobio se funda, a través de referencias escriturales, en la leticia y en la unanimidad de vida común: *volumus ergo fratres unianimes in domo cum iocunditate habitare* [queremos en consecuencia habitar con alegría en la casa como hermanos unánimes] (Vogüé 1, I, p. 182). La suspensión temporal de la vida común (*excommunicatio*, ibíd., p. 202) es la pena por excelencia, mientras que la salida del monasterio (*ex comunione discedere*) equivale, en la *Regula Macharii*, a elegir las tinieblas del infierno (*in exteriores ibunt tenebras*, ibíd., p. 386)<sup>203</sup>.

El paradigma de la vida común, piensa Agamben, halla su referente bíblico en *Hechos*, en la comunidad de los Apóstoles. De los *genera monachorum* –cenobitas, anacoretas, sarabaítas y giróvagos, según Jerónimo, Casiano y Benito, entre otros– lo que se discute no es la oposición soledad/ vida en común, sino, siguiendo a Agamben, una oposición política entre orden/ desorden, gobierno/ anarquía, estabilidad/ nomadismo. Lo cierto es que cronológicamente en el desarrollo del ascetismo cristiano la primera forma que tomó la vida ascética fue la forma

---

<sup>202</sup> G. Agamben, *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*, I, pp. 25-26.

<sup>203</sup> *Id.*, p. 26.

eremítica. El eremitismo no sólo era aconsejado por los abbas y ammas del desierto<sup>204</sup> sino que era propuesto como el paradigma de vida a concretar. En gran medida es comprensible que haya sido así, pues, si bien es cierto que la comunidad apostólica tiene un gran peso en la tradición cristiana, es indiscutible que Cristo, centro y corazón del Evangelio, es primeramente anacoreta. Incluso, muchos de los abbas cenobitas –regentes del cenobio– abrazaron antes una vida eremítica.

Contrario a la postura de Agamben y Basilio de Cesárea, Jacob Burckhardt (1818-1897) defiende que la forma de vida ascética cenobial significó un punto de quiebre y declive del ascetismo cristiano. Para Burckhardt, el ascetismo cristiano representó un acontecimiento histórico necesario dado el contexto de crisis de los siglos III y IV. La vida eremítica surge como signo sintomático de una sociedad insana. Constantino, un “egoísta vestido de púrpura”, había logrado unir en un solo cuerpo dos grandes fuerzas: el cristianismo, cuyo poder de salvación atrajo a sus filas a miles de mujeres y hombres de diferentes estratos sociales; y el poder político imperial, que, como bien lo nota Paul Johnson, al tener por vocación el gobierno universal de los hombres no podía pasar de largo frente al cristianismo.

Este matrimonio de conveniencia acarrió beneficios para las dos partes implicadas: el Imperio consiguió la unidad y la paz tan anhelada y la Iglesia se consolidó como un pilar político privilegiado. Pero, en opinión de Burckhardt, el triunfo del cristianismo institucionalizado trajo consigo un desvergonzado relajamiento en las costumbres cristianas de los altos dirigentes de la Iglesia. Paul Johnson coincide con Burckhardt en este punto, pues señala que una vez que Constantino abrazó la religión cristiana, contrajo varios compromisos con la clase sacerdotal. El más importante de ellos fue la exención de varios cargos e impuestos a los integrantes del clero. Los altos puestos clericales fueron ambicionados por los muchos privilegios que les eran anejos. Un obispado se convirtió de pronto en la manera más segura de amasar una gran fortuna, evadiendo los impuestos del fisco y gozando de otros tantos privilegios imperiales. Así pues, la Iglesia no sólo se había convertido en una importante fuerza política, sino también económica. Y de la noche

---

<sup>204</sup> Cf. *Dichos de los padres del desierto, passim. pass.*

a la mañana sus prioridades habían dado un giro radical: lo que importaba ahora era mantener a toda costa el poder político y económico dentro de la estructura del Imperio. La salvación de los hombres quedó desligada y descuidada de los menesteres eclesiales, después de todo el tema de la salvación había quedado unido más que a una cuestión evangélica y apostólica a una cuestión política. Posterior a Constantino, la historia del Imperio y la historia de la salvación universal, como el retorno del Salvador al mundo (*Parousía*), quedan inextricablemente enlazadas, “Constantino como emperador constituía un agente importante del proceso de salvación”<sup>205</sup>. Política y salvación se vuelven indisociables.

Johnson recuerda que el mismo Tertuliano (160-220) es un representante de este nuevo espíritu en el que confluyen poder imperial y teología cristiana, incluso antes de Constantino. “Sabemos que la gran fuerza que amenaza al mundo entero, el fin de los propios tiempos con su amenaza de horribles padecimientos, se ve retrasada por el respiro que el Imperio romano significa para nosotros... cuando rezamos por su postergación presenciamos la continuación de Roma... Tengo derecho a decir que César es más nuestro que vuestro, puesto que ha sido designado por nuestro Dios”<sup>206</sup>[*Sic.*]. La política, como siglos más tarde defenderá Carl Schmitt en *El nomos de la tierra* (1950), toma en sus manos la vida caída y es ella la que se adjudica la doble tarea del cuidado de la vida y su salvación, así como la dilatación de la historia profana y el retraso de la *parousía*. Continuando ese hilo argumental, pienso que no es equivocado ver a la religión cristiana en esta época como una especie de dispositivo de poder, en términos foucaultianos, que reinsertó en el cuerpo político del Imperio un conglomerado de nuevas estructuras de control sobre la vida de los hombres y, además, reintrodujo un conglomerado de vidas que, en un principio, buscaban una vía de salvación y redención fuera de la ley. Así, Imperio y cristianismo extendieron las fronteras del poder sobre la vida. El dominio del poder sobre la vida más allá de la vida será posibilitado por la religión cristiana en su doctrina de la salvación del alma y, en general, por su visión escatológica del

---

<sup>205</sup> P. Johnson, *Op. Cit.*, p. 98.

<sup>206</sup> Cf. Tertuliano, *Apol.*, cc. XXXII-XXXIII citado por P. Johnson en *Op. Cit.*, p. 99.

tiempo. El alma, como la forma metafísica de la vida<sup>207</sup>, será el constructo teológico que abrirá paso al gobierno de los hombres más allá de las fronteras puramente materiales, su dominio se extenderá hacia formas antes insospechadas y tocará las esferas de la metafísica —en la figura del alma como portadora de vida y centro de imputación de acción—, y la teología —en la figura de la criatura caída cuya *natura vulnerata* necesita ser redimida y salvada—.

Ante el panorama triunfal y aparentemente inocuo como el del siglo IV, hubo algunos hombres recelosos que supieron ver la naciente perversión de la Iglesia y la declarada traición al mensaje evangélico<sup>208</sup>. Esos hombres, escribe Burckhardt, sintieron una especie de profundo desgarramiento y desazón y en medio del agitado siglo optaron por un autoexilio voluntario, en parte como deserción y negativa rotunda a colaborar con una Iglesia corrompida, “en parte para expiar, en parte para *no deber al mundo más que el puro vivir*, finalmente, para mantener al alma en trato constante con las cosas más altas”<sup>209</sup>.

Burckhardt es partidario de la tesis que afirma que el eremitismo fue planteado como modelo ideal desde los comienzos del movimiento ascético cristiano. Ni a Pablo ni a Antonio ni a Hilarión sentaba bien una vida solitaria y de renuncia a medias, sino que tomaron una distancia radical frente a la cultura y política imperial y optaron por un retiro total del mundo.

Algunos entran en la vida eremítica huyendo de las persecuciones de los romanos, pero la mayoría la busca por sí misma y no puede abandonarla porque se le ha convertido en segunda patria y es incapaz de pensar sin espanto en la vida del siglo, en la corrompida sociedad. Y “cuando el mundo se viste de cristiano, no son los miembros más indignos de la sociedad cristiana los que se marchan al yermo por cierto tiempo o para siempre en busca de la libertad que parece haber desaparecido

---

<sup>207</sup> Ya en Platón está incipiente la idea de la cuasi-equivalencia entre alma y vida (*zoé*). Véase *Fedro*, 245d-e; *Fedón*, 105a-e.

<sup>208</sup> Nietzsche, en *El Anticristo* (1888) y en *Voluntad de poder* (1901), repetirá esta idea hasta el cansancio: la Iglesia católica y el cristianismo (como doctrina e incluso ideología de Estado) fueron profundamente desleales al Evangelio de Cristo a tal punto que la Iglesia terminó por convertirse en aquello contra lo que Cristo previno: un cuerpo político, un Estado que desarrolló sus leyes internas, sus propias jerarquías, sus métodos de gobierno y tortura, sus propias guerras. Cf. *El anticristo*, §§ 35-39 y §42, en general, el texto entero evidencia que, mediante la interpretación paulina-sacerdotal, el Evangelio degeneró en una fe fría, en un sistema de valores que interpretó la historia y la realidad de forma falaz; *Voluntad de poder*, L: II, 1: “crítica de la religión”, 2: “sobre la historia del cristianismo”.

<sup>209</sup> J. Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, IX, p. 367.

en la iglesia triunfante. En el siglo primero de su existencia, este monacato es un testimonio digno [del genuino espíritu cristiano] frente a la mentira de la creación constantiniana<sup>210</sup>.

Podemos pensar que en el fondo de las motivaciones de los renunciantes estaba una comprensión cabal del mensaje evangélico. Contrario al cristianismo espurio del Imperio, aquí había en primerísimo lugar una aceptación del esfuerzo que exigía la salvación. El eremita no quería ser salvado por el Imperio y por su institución religiosa; parecía haber en él una clara conciencia de que toda salvación real sólo acaece en el espacio de la soledad, un espacio no atravesado por poderes teológico-políticos. Es en ese espacio donde hombre y Dios tocan un mismo fondo<sup>211</sup>. Alejados de toda comunidad humana “el único medio de sostén espiritual era que los eremitas se sabían la Biblia de memoria”<sup>212</sup>. Burckhardt coincide con Burton-Christie, quien, en *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism* (1993), defenderá que la mística del desierto representó una hermenéutica de la Escritura. Su postura, por otro lado, guarda una fuerte similitud con la interpretación que Giorgio Agamben hace del fenómeno del monaquismo. En el monaquismo, opina Agamben, Escritura y vida, regla y forma de vida se vuelven indiscernibles. No obstante, pienso que en este punto yerran los tres pensadores, pues, si nos atenemos a las fuentes literarias de esa tradición, nos daremos cuenta de que los ascetas del desierto eran en su mayoría hombres iletrados que difícilmente podían leer y tenían un escaso o nulo acceso a los textos bíblicos. Además, aún en el caso de aquellos que antes de abrazar la forma de vida ascética se formaron en los estudios clásicos y que incluso ocuparon altos puestos cortesanos, el estudio y discusión “escolástica” de la

---

<sup>210</sup> *Id.*, p. 369.

<sup>211</sup> Antes del desarrollo del ascetismo cristiano ya estaban en boga movimientos gnósticos que también despreciaron la estructura jerárquica e institucional del cristianismo ortodoxo y su autoproclamado papel mediador entre hombre y divinidad dentro del proceso de salvación. Como los místicos, los gnósticos de los primeros siglos creían en la posibilidad de un contacto y comunicación real y directa entre hombre y Dios, postura que les valió los peores anatemas de destacadas autoridades ortodoxas, como Ireneo de Lyon (vid. *Contra las herejías*) e Hipólito de Roma (vid. *Refutación de todas las herejías*). (Para un estudio concreto y completo sobre las relaciones entre los movimientos gnósticos y el cristianismo ortodoxo de los primeros siglos, además de las mutuas implicaciones entre teología y política, véase E. Pagels, *Los evangelios gnósticos*, New York, 1982; E. Peterson, *El monoteísmo como problema político*, Leipzig, 1935; B. Ehrman, *Los cristianismos perdidos. Los credos proscritos del Nuevo Testamento* 2003).

<sup>212</sup> *Id.*, p. 370.

Escritura era realmente irrelevante. Una postura como la de Isabel Cabrera me parece más sensata al respecto. Cabrera piensa que Burton-Christie tiene algo de razón cuando dice que la mística del desierto representó una especie de hermenéutica, pero no de la totalidad de la Escritura, sino de fragmentos de la Escritura. La tesis de Burckhardt, Burton-Christie y Agamben es más apropiada para entender la vida en los cenobios, que tenían como punto central de su liturgia la meditación de la Escritura. Agamben escribe que la *meditatio*, en la vida monacal, designa la “casi hibridación entre trabajo manual y oración, entre vida y tiempo”<sup>213</sup>. Además, la “*perpensatio horarum* y la *meditatio* son los dispositivos a través de los cuales, mucho antes del descubrimiento kantiano, el tiempo se convirtió de hecho en la forma del sentido interno: a la minuciosa regulación cronológica de cada acto exterior, le corresponde una igualmente puntillosa división temporal del discurso interior”<sup>214</sup>. La meditación en la Escritura indicaba la pauta y el ritmo de la vida y sus ocupaciones que transcurrían en el tiempo y en el espacio del cenobio. Es verdad, sin embargo, que tanto el eremitismo como el cenobitismo tenían como el centro de su vida espiritual a la Escritura y como prototipo de forma de vida a Cristo y los Apóstoles. Pero tal vez la diferencia radical entre ambos radique en que para el cenobita el ejercicio de la meditación exige ser una meditación integral de la Escritura dividida en el tiempo vital del monje (*liturgia*). Agamben escribe que en el cenobio la vida del monje tiende a conformarse como una especie de *horologium vitae*, una vida que se constituye en el tiempo como profesión y liturgia. Para el anacoreta, en cambio, basta lo poco para una vida insuficiente<sup>215</sup>. Atanasio de Alejandría informa que el propio Antonio fue conmovido interiormente y orillado a la conversión cuando escuchó en una iglesia el pasaje evangélico en el que Cristo ordena al joven rico vender todos sus bienes (voto de pobreza) para poder seguirlo. Antonio recuerda

2 [...] comment les apôtres avaient tout abandonné pour suivre le Sauveur; comment d'autres, d'après les *actes*, *vendaient* leurs biens, en *apportaient le prix et le déposaient aux pieds des apôtres*, pour être distribué aux indigents; enfin, quelle

---

<sup>213</sup> G. Agamben, *Op. Cit.*, I, p. 46.

<sup>214</sup> *Id.*, pp. 47-48.

<sup>215</sup> Aquí resuena el eco lejano de la tradición helenística. Epicuro decía: “A quien un poco no basta, a ese nada le basta” (fr. 69).

grande espérance leur était réservée dans les cieux. 3. Le coeur occupé de ces pensées, il entra dans l'église, et il se trouva qu'on lisait justement l'Évangile; il entendit le Seigneur dire au riche: «*Si tu veux être parfait, va, vend tout ce que tu possèdes et donne-le aux peuvres, et viens, suis-moi, et tu auras un trésor dans le cieux*». 4. Antoine, comme si le souvenir des saints, qu'il venait d'avoir, lui était venu de Dieu et comme si la lecture avait été fait pour lui, sortit aussitôt de la maison du Seigneur. Les biens qu'il avait de ces ancêtres, trois cents aoures de terre fertile et excellent, il en fit cadeau aux gens de son village pour n'être pas embarrassé le moins du monde, lui et sa soeur. 5. Il vendit aussi des biens meubles qu'ils possédaient, en reçut une somme assez importante et la distribua aux pauvres, à l'exception d'une petite réserve pour sa soeur<sup>216</sup>.

Antonio consideró que no alcanzaría toda su vida para poder llegar al sentido profundo de aquel pasaje. Otro punto de desencuentro entre eremitismo y cenobitismo es el papel de la *regula*. La vida del cenobio está obligada a la observancia de *praecepta* y la violación de estos implicaba la aplicación de penas a veces tan extremas que llegaban al asesinato del monje. Giorgio Agamben se ha preocupado en indagar sobre la naturaleza de la regla. Llega a concluir que las reglas monacales no pueden ser de ningún modo de naturaleza jurídica, pues, dice con Yan Thomas, la norma jurídica no tiene por objeto inmediato la vida, sino a la persona, a la personalidad jurídica. En cambio, vida (biografía) y regla coinciden en el monacato. Las reglas monásticas muestran una posición contradictoria con el derecho. Enuncian preceptos comportamentales y también penas, pero éstas no pueden decidir su carácter jurídico. No se puede considerar a las reglas como un dispositivo legal. La obediencia de los *praecepta* se inscribe, no dentro de un marco legal, sino en una especie de *ars*, una *ars sancta*. Sea como fuere, es un hecho que el cenobita tenía que guardar observación ante la *regula* o de lo contrario la pena

---

<sup>216</sup> Athanase D'Alexandrie, *Vie D'Antoine*, 2, 2-5, pp. 133-135. ["2[...] cómo los apóstoles habían abandonado todo para seguir al Salvador; cómo otros, de acuerdo con los actos, vendieron sus bienes, aportaron el precio y lo pusieron a los pies de los apóstoles para ser distribuido a los menesterosos; por último, qué gran esperanza les estaba reservada en los cielos. 3. Con el corazón ocupado de tales pensamientos, entró en la iglesia y se encontró con que se leía precisamente el Evangelio; oyó decir el Señor al rico: «*Si quieres ser perfecto, ve, vende todo lo que tienes y dalo a los pobres, y ven, sígueme, y tendrás un tesoro en el cielo*». 4. Antonio, como si el recuerdo de los santos, que acababa de tener, le hubiera venido de Dios y como si la lectura hubiera sido hecha para él, salió inmediatamente de la casa del Señor. De los bienes que tenía de sus antepasados, trescientos aoures de tierra fértil y excelente, hizo un regalo a la gente de su pueblo, para no avergonzarse en lo mínimo él y su hermana. 5. Vendió también las propiedades muebles que tenían, recibió una suma bastante importante y la entregó a los pobres, a excepción de una pequeña reserva para su hermana", la traducción es mía].

podía ir desde el castigo físico, la excomunión y hasta la muerte. Mar Marcos recuerda que en el Monasterio Blanco (s. IV), en las cercanías de Akhim, en Egipto, Shenute de Atripe (ca. 334-452), el abba tutelar del monasterio, mató con sus propias manos a un hermano infractor por una falta menor, este cenobiarca tiene una mala fama por sus severos tratos hacia los monjes y también por su irracional fanatismo. Para Agamben, recordemos, el monasterio se presenta como el espacio en el que la vida se constituye fuera del derecho y de la ley. Un espacio en el que la vida deviene desligada del derecho. Sin embargo, pienso que ya desde las primeras fundaciones de Pacomio se empieza a extrapolar al espacio del monasterio el paradigma político al que se quiere sustraer la vida: hay un abba tutelar (príncipe o archimandrita, figura del soberano), hay una organización interna y una división del trabajo entre los monjes (organización económica), hay una *regla* que tiene que ser observada así como la sanción de penas a las faltas de los monjes (una figura del código legal), incluso, en el caso del Monasterio Blanco, puede rastrearse un ejercicio de implicación de una forma de poder soberano sobre la vida.

La vida del eremita, en cambio, no estaba ligada a ninguna regla, al menos no en todos los casos lo estaba. Más bien el eremita mismo constituía su *forma vivendi*. La regla no era algo externo a su voluntad, algo así como un precepto imperativo heterogéneo con su voluntad, sino que se constituía desde dentro. La voluntad era la regla. Profesión, liturgia y *regula* van ocupando cada vez más el centro de la vida y los intereses del monje en el cenobio, pues su forma de vida depende de esos pilares. Para el eremita es distinto. Si bien es cierto que su forma de vida mantiene una relación con la Escritura, no está ligada a ninguna regla externa y tampoco la profesión y la liturgia son centrales, en todo caso en el eremita hay oficio, trabajo manual y oración constante.

La naciente mística del desierto ofrecía una forma de vida más que una doctrina moral. Lo que se proponía no era *crear* ciertas cosas y no otras, sino *hacer* ciertas cosas y no otras: aislarse, comer, beber y dormir poco, trabajar con las manos durante el día y mantener una oración ininterrumpida que lograra, algún día, prolongarse en los sueños, lo demás vendría y se aprendería haciendo esto. No se recurría a la Escritura para explicar, porque no se buscaban respuestas teóricas; la Escritura aparecía siempre en fragmentos, como si ciertas frases funcionaran como oráculos o disparadores. [...] Muchos apotegmas comienzan cuando un monje pide



a su maestro una palabra: “*Abba*, dime (o dame) una palabra” (lo cual sucedía, en muchos casos, una vez cada varios meses), una palabra que lo ayude, no a entender o a saber, sino a *poder hacer* o a *seguir haciendo*. Si la mística del desierto es una hermenéutica, entonces lo es, pero no de la Escritura, sino de fragmentos de ella; tampoco es un diálogo o recreación verbal, sino una respuesta o recreación exclusivamente no verbal<sup>217</sup>.

El espíritu cenobial era más bien un espíritu teologal en el que la reflexión e interés teórico de la Escritura tuvo un papel importante. En cambio, *el espíritu eremítico desconoció la preocupación teórica, teológica y regular y más bien tuvo en su centro una acción definida que era ella misma expresión de una forma de vida constituida desde dentro y, en última instancia, de una experiencia viva y personal*. Nietzsche, en *Voluntad de poder*, no desaprovechará la oportunidad para reprochar que el cristianismo haya degenerado en una fe teológica, sistemática y fría. El cristianismo defraudó al Evangelio de Cristo cuando hacer creer ciertas cosas ocupó el centro de interés de la Iglesia. La simple creencia (fe) pasaría a jugar un papel central en la doctrina de la salvación. El Evangelio se dulcificó para los espiritualmente débiles, una masa de no llamados.

A una conclusión parecida llegará Burckhardt en su valoración de la forma de vida cenobial.

La regla que otorgó Pacomio a todo este enjambre era cosa de la mayor necesidad pero, al mismo tiempo, significó el primer paso en el sentido de la desnaturalización y de la insinceridad; desde ese momento, el ascetismo ya no es el resultado del libre entusiasmo individual, sino una ley común que encadena a miles de hombres de índole distinta a una práctica uniforme. Y quien quiera honrar la verdad tendrá que reconocer que Pacomio aceptó un término medio bastante bajo y que su constitución presupone el predominio de una masa de no llamados, de indignos, que ante todo quieren ser sujetados<sup>218</sup>.

Cabrera, recordando a F. E. Peters, será rotunda en su juicio sobre el cenobitismo cuando afirma que “Peters tiene razón cuando dice que el movimiento [en sus orígenes anacoréticos] se orientaba a la práctica y que quienes teorizaban sobre él, aún en su seno, como Evagrio y Casiano, lo hicieron a costa de cambiar el acento de la voluntad al entendimiento”<sup>219</sup>. El ascetismo, que originalmente se planteó

---

<sup>217</sup> I. Cabrera, *Op. Cit.*, pp. 53-54.

<sup>218</sup> J. Burckhardt, *Op. Cit.*, IX, pp. 375-376.

<sup>219</sup> I. Cabrera, *Op. Cit.*, p. 54.

como una hermenéutica de la voluntad en sus comienzos eremíticos, mueve su centro de gravedad a la reflexión teológica, pues, como afirma Nietzsche, por oscuros caminos se llega a concluir que la fe, la simple creencia y el conocimiento doctrinal son salvíficos<sup>220</sup>.

#### 4. Forma de vida y enseñanzas.

Isabel Cabrera ha propuesto un modelo holístico de interpretación del fenómeno místico. La autora defiende, y con razón, que es un error ver al fenómeno místico exclusivamente como *experiencia mística*, aunque es verdad, por otro lado, que ésta es su núcleo definitorio. Me atenderé a las observaciones y a la metodología propuestas por la autora para la interpretación de la mística del desierto. Según dicha propuesta metodológica, el fenómeno místico tiene que ser visto como un proceso complejo en el que se pueden detectar cuatro etapas más o menos claras.

1) El *inicio*, donde encontramos a un sujeto desconcertado por la experiencia del sufrimiento y del sinsentido del mundo; el proceso arranca, pues, con “una experiencia profundamente conmovedora”. 2) La *fase negativa*, que, según la autora, es la etapa más larga dentro del proceso: en esta etapa reinan las dudas, las tentaciones y los desmayos, por lo que exige del practicante un alto grado de atención y paciencia. Lo que se busca en esta etapa son dos cosas: a) un conocimiento determinado de sí mismo y/o del mundo, y b) el desapego del mundo; es una etapa eminentemente purgativa y purificatoria y constituye lo que propiamente podemos llamar ascesis. 3) La *fase positiva*, que está definida por una experiencia cualitativamente diferenciada, aquí encontramos lo que propiamente constituye el núcleo del fenómeno místico: la *experiencia mística*, es decir, la experiencia de lo sagrado (o de lo divino o del Ser, “lo sagrado” aquí sólo tiene un valor salvífico y redentor), y, yo añadiría, el profundo conocimiento de sí mismo

---

<sup>220</sup> Es necesario indicar que, aunque los gnósticos y místicos de todos los tiempos hablan de un conocimiento salvífico (gnosis) no se refieren al conocimiento teológico de los dogmas y las doctrinas (conocimiento teorético y reflexivo), sino, ante todo, a un “conocimiento intuitivo”, una experiencia radical de aquello que ninguna doctrina de escuela podría encerrar en conceptos: Dios. El contenido y núcleo de la gnosis (conocimiento salvífico) es la experiencia viva del Ser (Dios).

como sí Otro, sin embargo, un rasgo característico de esta etapa es su inefabilidad, pues la experiencia mística (positiva) rehúye las más de las veces el proceso de análisis y estructuración en categorías lógicas, es decir, el proceso de verbalización.

3) El “*después*”, que comprende dos formas de vida: a) la *vida contemplativa* que se esfuerza en prolongar el proceso y la experiencia mística, y b) la *vida activa y práctica*, que se reinserta en la comunidad humana para, en un acto de caridad práctica, enseñar a los hombres el proceso que lleva a esa experiencia transformadora. Sea como sea, en el “después” encontramos a un hombre que ha sido transfigurado por la experiencia<sup>221</sup>.

#### **4.1. Hermenéutica de la voluntad, desapego y salvación.**

El ascetismo cristiano, como todo movimiento ascético, tiene dos tareas fundamentales: el desapego del mundo y la salvación o redención del alma. Para conseguir esos objetivos, el ascetismo cristiano desarrolló una serie de prácticas – lo que Foucault más tarde llamó “tecnologías del yo”– orientadas a conformar una forma de vida determinada. Una de las principales metas del ejercicio ascético era la erradicación de las pasiones, que, para los ascetas cristianos, tomaban personificaciones demoníacas. Así, no es infrecuente encontrar en los *Dichos de los padres del desierto* y en las variadas *Vidas* de los santos diversos pasajes en los que la fornicación, la envidia, la maledicencia y la cólera son llamadas “espíritus” (*logismoi*) o “demonios”. El ascetismo fue entre los padres del desierto una especie de hermenéutica de la voluntad destinada a exorcizar al alma y al cuerpo de todo impulso o tendencia que tuviera la capacidad de perturbar un estado de equilibrio y tranquilidad. Esta hermenéutica de la voluntad, la observación y análisis continuo de los pensamientos y los deseos propios, llegaba a configurar el cuerpo del asceta como una máquina bien afinada y equilibrada. Peter Brown, en *The Body and Society* (1988), recuerda Isabel Cabrera, ha defendido que

---

<sup>221</sup> Cf. Cabrera, I., “Para comprender la mística” en Isabel Cabrera y Carmen Silva (comps.), *Umbral de la mística*, pp. 7-23.

la mística del desierto no pretende tanto rechazar el cuerpo como transformarlo, convertirlo en un 'sistema autárquico' que requiera un mínimo de alimento para funcionar de manera ideal, sin excesos de energía que se canalicen hacia lo sexual o hacia la ira. Como lo reconocen muchos ascetas en este sentido, el ascetismo es un intento de 'calibrar el cuerpo como se calibra una máquina de precisión'. [...] El ascetismo es un ejercicio para, con la ayuda de Dios, dominar las pasiones y lograr un completo autocontrol. Detrás de esto, más que el dualismo [alma/cuerpo, puro/impuro], parece estar *la idea de una voluntad que se sobrepone a sus deseos*<sup>222</sup>.

El ascetismo, como piensan Cabrera y Brown, no se encaminaba a la destrucción del cuerpo (elemento impuro) y a la salvación del alma (elemento puro). Contrario a lo que algunos pudieran pensar, la forma de vida ascética no significaba suicidio o martirio del cuerpo.

399. Un hermano interrogó a abba Hierax, diciendo: 'Dime una palabra, ¿qué he de hacer para salvarme?'. El anciano le respondió: 'Permanece en tu celda. *Si tienes hambre, come; si tienes sed, bebe; no hables mal de nadie, y serás salvo*'<sup>223</sup>.

El cenobio fue incluso considerado por los eremitas un lugar de mortificación, por lo que desaconsejaban la vida cenobial.

790. A un hermano que vivía en el desierto de la Tebaida le vino un pensamiento [la acedia] que le decía: '¿Por qué estás sentado sin dar fruto? Levántate, ve al cenobio y allí darás fruto'. Se levantó y fue donde estaba abba Pafnucio, y le relató el pensamiento. El anciano le dijo: 'Ve, siéntate en tu celda, y haz una oración por la mañana, otra por la tarde y otra por la noche. *Cuando tengas hambre, come; cuando tengas sed, bebe; cuando tengas sueño, duerme; y permanece en el desierto y no obedezcas a este pensamiento [el de la acedia]*' [...] <sup>224</sup>.

Para los padres de la Tebaida, la vida ascética implica, más que renunciaciones absolutas de las necesidades naturales y vitales, una especie de modificación y calibración de estas. Paul Evdokimov opina lo mismo al defender que el ascetismo no es en ningún momento un método de autotortura o patológica autoinmolación corporal, sino una vía para el entrenamiento por abstinencia, *una forma de vida que preconiza el correcto uso del cuerpo y del mundo puestos en la perspectiva de lo sagrado*, y que, por lo tanto, estrecha a la voluntad a lo puramente necesario para: 1) no permitir una dispersión de la voluntad y del pensamiento y con ello una dilapidación de

---

<sup>222</sup> I. Cabrera, "El dios de arena. Una reflexión sobre la mística del desierto", II, pp. 57-58, en *El dios de arena y otros ensayos*. (Cursivas mías).

<sup>223</sup> *Los dichos de los padres del desierto*, I, "Abba Hierax", §399, p. 120. (Cursivas mías).

<sup>224</sup> *Id.*, §790, p. 220. (Cursivas mías).

energías en asuntos irrelevantes, 2) no sobreconsumir el mundo. Como Agamben, Evdokimov concluye que en el ascetismo el “problema no es la privación, sino el uso”<sup>225</sup>. Sólo mediante el *mínimum* de necesidades podía llegarse al *mínimum* de consumo del mundo y, por consiguiente, al desapego de las cosas materiales.

En la mística del desierto, el ascetismo se presenta con frecuencia como una forma de vida ardua que nunca llega a un punto en el que pueda encontrarse totalmente concluida y a salvo de las recaídas, por lo que tiene que ser sostenida todos los días, cada día como si se empezara desde cero.

909H. (999) Dijo también [amma Sinclética]: “No estamos exentos de preocupaciones aquí abajo. Dice la Escritura: *El que cree estar de pie, cuídese de no caer* (1 Cor. 10, 12). *Navegamos en la oscuridad, pues el salmista llama a nuestra vida mar, y el mar tiene escollos y a veces está furioso, a veces tranquilo*. Nosotros creemos navegar por la parte tranquila del mar, y que los seglares lo hacen entre el oleaje. Nosotros navegamos conducidos por el sol de la justicia y, sin embargo, el seglar salva a menudo su embarcación por la vigilancia en la tempestad y la tiniebla, mientras nosotros *nos hundimos aunque estemos en un mar calmo, porque abandonamos por negligencia el timón de la justicia*”<sup>226</sup>.

Pocas cosas había tan perniciosas para el asceta como la confianza en sus obras. Llegar a pensar que por habitar el desierto veinte, cuarenta, ochenta años, su vida estaba ya libre de cualquier riesgo y cuidado era un verdadero desatino. Ni la limosna, ni la abstinencia, ni la pobreza eran suficientes, si el asceta no renunciaba a esperar en sus obras la salvación que sólo por añadidura le sería concedida.

Si bien es cierto que el estudio de esta hermenéutica de la voluntad en el ascetismo cristiano muestra vértices temáticos sobremanera interesantes, quisiera limitarme a dar sólo unas breves indicaciones, particularmente con relación a determinadas figuras y conceptos muy propios de este movimiento.

---

<sup>225</sup> P. Evdokimov, *Op. Cit.*, II, p. 148.

<sup>226</sup> *Los dichos*, Σ, “Amma Sinclética”, § 909 H (999), p. 252. (Cursivas mías).

## 4.2. La visión pesimista como inicio.

Teniendo en cuenta el modelo interpretativo de Isabel Cabrera, podemos decir que entre los detonantes que impulsaron el movimiento ascético hallamos, precisamente, una experiencia negativa del mundo como sufrimiento y sinsentido, esto es, hallamos en el ascetismo místico cristiano una visión pesimista del mundo. Como hemos indicado ya, el cristianismo de los primeros siglos tuvo que enfrentar escenarios muy adversos que más o menos se atenuarán con la llegada de Constantino al poder, y, no obstante, Constantino y el Imperio representarán, para los espiritualmente más sensibles, figuras ambiguas que más que aportar un equilibrio entre cristianismo y sociedad romana, representarán los elementos corruptores del cristianismo. “El Imperio es ambiguo porque da vueltas alrededor de la cruz; ningún «Estado cristiano», en tanto que Estado, ha sido jamás un Estado crucificado”<sup>227</sup>. Iglesia y poder imperial llegarían pronto a establecer pactos de conveniencia que tendrían como resultado el desarrollo de sangrientas persecuciones contra los grupos disidentes dentro del mismo cristianismo. *Las herejías abundan cuando poder e iglesia se fusionan en un solo cuerpo*. A Elaine Pagels no deja de sorprenderle que en esta época no se haya hecho objeto de persecución al movimiento ascético cristiano, teniendo éste muchos de los elementos característicos de las herejías gnósticas cristianas. De hecho, se ha llegado a conjeturar que en algunos cenobios pacomianos de la época el estudio de los evangelios gnósticos no era infrecuente, pues los textos de Nag Hammadi, hallados a mediados del siglo XX en Egipto, fueron localizados en una cueva cercana a un monasterio pacomiano. Pagels piensa que pudo haber sido un monje de aquel monasterio quien ocultó aquellos manuscritos para salvarlos del fuego ortodoxo<sup>228</sup>. Sean cuales fueren las razones por las que el movimiento ascético no inquietó al cristianismo ortodoxo<sup>229</sup> en su momento, es cierto que al final aquel fue

---

<sup>227</sup> P. Evdokimov, *Op. Cit.*, p. 144.

<sup>228</sup> Cf. E. Pagels, *Los evangelios gnósticos*, New York, 1982.

<sup>229</sup> Una razón de gran peso es que los ascetas cristianos no representaron tanto un movimiento doctrinal opuesto a las enseñanzas establecidas en los evangelios sinópticos reconocidos por la Iglesia, como un

absorbido e integrado en el cuerpo doctrinal de éste hasta degenerar por completo en la vigilancia policial de los monasterios por parte de la Iglesia; mas, en sus comienzos, el ascetismo cristiano manifestó un profundo rechazo tanto a la *sociedad grecorromana* como al *cristianismo imperial*, es decir, a los *dos pilares y matrices configuradoras de los valores interpretativos del mundo* de aquellos siglos, un mundo que aparecía desgarrado por los sufrimientos humanos y por el sinsentido del hermanamiento entre Iglesia y poder imperial. En el fondo del *movimiento ascético* encontramos, por lo tanto, como motor de su desarrollo, la *experiencia del mundo como un ámbito atravesado por el sufrimiento, el sinsentido y el mal (mundo caído)*. En esta perspectiva Isabel Cabrera recuerda, a propósito de la forma de vida ascética, una curiosa observación de Kant: la melancolía puede llevar a los hombres a conductas extrañas. El ascetismo cristiano representó ciertamente una rareza dado el contexto triunfal del cristianismo institucionalizado. Entre las motivaciones ya señaladas que pudieron dar impulso al desarrollo del ascetismo se ha llegado a señalar la melancolía, una cierta tristeza o desazón del espíritu que encuentra en los “dolores del mundo” su referente más tangible.

### **4.3. Los demonios y las virtudes. *Acedia* y *Kenodoxia*. Paciencia y *Humilitas*.**

No obstante, en el desarrollo posterior del ascetismo, será la melancolía, la tristeza o “el profundo sentimiento del total sinsentido”, uno de los mayores obstáculos, si no es que el mayor, contra el que los renunciantes lucharán. Este conjunto de “grises estados de ánimo” o afectaciones negativas del espíritu fue llamado, por los padres del desierto, *acedia*, *acidia* o *daemon meridianus*. Entramos aquí a la

---

esfuerzo, tal vez uno de los más importantes dentro de la historia del cristianismo, por concretar una forma de vida acorde a las enseñanzas de Cristo. En el ascetismo cristiano brilla por su ausencia todo intento de creación literaria y mitológica y cualquier ensayo de creación simbólica original, cosa que, por otro lado, sí encontramos en las herejías gnósticas, esto coadyuvó, en gran medida, a que la iglesia ortodoxa pasara por alto a aquellos “locos del desierto” que, después de todo, parecían aceptar de buena gana la doctrina ortodoxa y, como siglos más tarde dirá Nietzsche, eso bastaba para la iglesia romana, pues ya no le importaba tanto concretar una forma de vida en la comunidad humana, como hacer creer ciertas cosas a los hombres.

segunda etapa del fenómeno místico, pues, como vamos a ver ahora mismo, la *acedia* constituye propiamente la fase negativa.

La *acedia* era especialmente peligrosa, pues, aunque es verdad que toda pasión implicaba una perturbación más o menos fuerte, ninguna como la *acedia* representaba un riesgo de mayor calibre. Esto se debe, quizás, a que la *acedia* afectaba directamente a la forma de vida ascética en su conjunto; por otro lado, por ejemplo, la fornicación, la codicia y la avaricia representaban demonios menores que sólo hacían peligrar determinados votos ascéticos: la primera comprometía el voto de la castidad y las dos últimas, el voto de pobreza. Pero la *acedia* mostraba al asceta un cariz distinto, pues comprometía de un solo golpe la totalidad de sus esfuerzos, su forma de vida y su vida misma, (con frecuencia se ha descrito a la *acedia* como un estado de desespero, *tedio* y depresión crónica que podía concluir en el suicidio).

En la mística del desierto hay una anécdota frecuente y muy reveladora: entre las pasiones que padecen los monjes hay una en especial, la *acidia*, que es según muchos la peor y, a diferencia de otras tentaciones que se apagan con los años, ésta crece y ataca con más frecuencia al monje versado que ya ha vencido otros demonios (la lujuria, la gula o incluso la ira y la soberbia). La *acidia* consiste en una especie de sopor, una obnubilación de la mente que ataca al monje especialmente al mediodía, cuando está encerrado en su celda hundida en la arena, cocinándose en el calor del desierto; es entonces que el demonio de la *acidia* comienza preguntando qué hace él allí, qué ha ganado en estos años, por qué ha convertido su vida en una muerte prematura, para qué tanta soledad, tanto ascetismo, tanto silencio. Frente a esto el monje se deprime y entra en un sopor ansioso, considera su vida absurda y se siente totalmente perdido. No es casual, me parece, que la respuesta unánime sea la siguiente: “no salgas de tu celda”, “quédate en tu celda” –y sigue haciendo lo que estabas haciendo (rezar, tejer cestos): enfrenta el absurdo<sup>230</sup> porque sólo así podrás vencerlo. El consejo evoca la idea de Kierkegaard de dar un salto al vacío y esperar que exista un dios que detenga la caída, abrazar el absurdo para obligar a Dios a aparecer<sup>231</sup>.

Ya desde *abba* Antonio la *acedia* empieza a tomar los sentidos de “sentimiento de sinsentido” y “aflicción”. “1. El santo *abba* Antonio, mientras vivía en el desierto, cayó en la *acedia* y se oscurecieron sus pensamientos. Dijo a Dios: ‘Señor, *quiero salvar mi alma, pero los pensamientos no me dejan. ¿Qué he de hacer en mi aflicción?*’

---

<sup>230</sup> Mantenerse en el absurdo, una de las principales enseñanzas del existencialismo de los siglos XIX y XX. Kierkegaard, Camus y Sartre tratarán con gran lucidez el tema del absurdo y del desespero. *Vid.* Kierkegaard, *Temor y temblor* (1843) y *El concepto de la angustia* (1844); Sartre, *La náusea* (1938); Camus, *El mito de Sísifo* (1942).

<sup>231</sup> I. Cabrera, *Umbrales de la mística*, pp. 15-16.



¿Cómo me salvaré?”<sup>232</sup>. La acedia es, pues, una afección del espíritu que oscurece el pensamiento impidiendo de ese modo la salvación; no debe ser rechazada porque esté de por sí ligada con pecados graves como la fornicación, la concupiscencia, etc., sino que ella misma es un riesgo para el renunciante, pues lo sumerge en una especie de melancolía o tristeza que lo inmovilizan. Es esta inmovilidad del espíritu la que representa el verdadero peligro. Para el asceta en acedia la inmovilidad rompe la forma de vida que tiene que ser construida cada día sin cesar, pues inserta una pausa, un espacio o fisura en la que esa forma se ve interrumpida. Según Jean-Yves Leloup, esta mala pasión introduce la gran duda que decidirá la continuación de la vida ascética o el abandono de esta. “C’est le grand doute: n’aurait-il pas été abusé? à quoi bon tout ce temps passé au désert? Il ne prend plus aucun plaisir à la liturgie et aux exercices spirituels. Dieu lui apparaît comme une projection de l’homme, un fantôme ou une idée sécrétée par des humeurs infantiles. Alors mieux vaut quitter la solitude, être utile dans le monde, «faire quelque chose». Quelquefois le «démon de midi» incitera cet homme chaste et sobre à «rattraper le temps perdu» dans le domaine de la sensualité ou des boissons fortes”<sup>233</sup>.

El espacio de la acedia es el espacio en el que los demonios se allegan y tientan. Las pasiones e impulsos naturales de la voluntad reverdecen con mayor fuerza. La voluntad se agita y pone en entredicho la forma de vida ascética. Un estado de duda general agobia al espíritu que se pregunta qué sentido puede tener una vida en autoexilio, lejos de la comunidad y la comodidad humanas, de pronto se quiere ser útil en el mundo, hacer algo, lo que sea, pero no permanecer más en la soledad del desierto. Un viejo asceta le dijo a abba Lot: “447 [...] ‘Por el Señor,

---

<sup>232</sup> *Los dichos*, A, “Abba Antonio”, §1, p. 15. (Cursivas mías).

<sup>233</sup> J.-Y. Leloup, *Écrits sur l’hésychasme, une tradition contemplative oubliée*, III, p. 64. [“Es la gran duda: ¿no habrá sido un abuso? ¿De qué sirve todo este tiempo pasado en el desierto? Ya no se complace (el asceta) en la liturgia y en los ejercicios espirituales. Dios se le presenta como una proyección del hombre, una fantasmagoría o una idea secretada por los humores infantiles. Entonces, Más vale abandonar la soledad, ser útil en el mundo, «hacer cualquier cosa». Algunas veces el «demonio meridiano» alentarán a este hombre casto y sobrio a «recuperar el tiempo perdido» en el dominio de la sensualidad o de las bebidas fuertes...”, la traducción es mía].

sacadme de aquí, pues no soporto ya el desierto”<sup>234</sup>. Esta profunda angustia y desesperación se encuentra en la raíz de todos los pecados<sup>235</sup>.

242. Decían que en cierta aldea había un hombre que ayunaba mucho, de modo que lo llamaban el ayunador. Habiendo oído hablar de él, abba Zenón lo hizo ir a donde él estaba. Fue él con alegría y, hecha la oración, se sentaron. Comenzó el anciano a trabajar en silencio. El ayunador, que no encontraba la manera de conversar con él, comenzó a ser molestado por la *acedia*. Dijo al anciano: ‘Ruega por mí, abba, porque *quiero retirarme*’. Le dijo el anciano: ‘¿Por qué?’. Respondió: ‘Porque *mi corazón está como ardiendo* y no sé qué tiene. Mientras estaba en la aldea ayunada hasta tarde y nunca me sucedió esto’. Le dijo el anciano: ‘*En la aldea te alimentaban por las orejas*, pero vete, y desde ahora come a la hora novena, y todo lo que hagas, hazlo en lo oculto<sup>236</sup>’.

En la *acedia* se gesta el principio de un movimiento de la voluntad contrario al que exige la salvación: “quiero retirarme”, dice el ayunador. Desde la inmovilidad del espíritu surge, a su vez, el movimiento que condena todos los trabajos pasados: la retirada. La mala aflicción no opera el movimiento *desertor* que estaba destinado a desenvolver una forma de vida opuesta a los valores culturales, religiosos, políticos, etc., sostenidos por el Imperio, sino que obliga al asceta a retirarse y traicionar esa forma de vida, volver a la aldea donde será alimentado por las orejas con las vanas palabras de una religión perdida, o, en el peor de los casos, lo arrastrará al suicidio. “Quiero retirarme” es como decir “abdicó”. Por esta razón, *la acedia* fue tenida como la peor pasión y el demonio más dañino, pues tarde o temprano *devolvía al asceta del desierto a la ciudad*. “721. Un hermano interrogó a abba Pastor acerca de la *acedia*. El anciano le dijo: ‘La *acedia* se encuentra al principio de todas las cosas, y no hay pasión peor que ella’”<sup>237</sup>.

Frente al sinsentido de la vida el asceta puede integrarse a esa trama de sufrimientos como un elemento activo, suicidarse o sustraerse del mundo y constituir en su forma de vida una resistencia, generando un sentido al mundo más allá de los valores que lo constriñen<sup>238</sup>. La *acedia* solo muestra en el horizonte de

---

<sup>234</sup> *Los dichos*, Λ, “Abba Lot”, §447, p. 137.

<sup>235</sup> Kierkegaard, en *La enfermedad mortal* (1849), defenderá la misma tesis.

<sup>236</sup> *Id.*, Z, “Abba Zenón”, §242, p. 79. (Cursivas mías).

<sup>237</sup> *Id.*, Π, “Abba Pastor”, §723, p. 203.

<sup>238</sup> Es curioso que Nietzsche en *Genealogía de la moral*, III, (1887), acusará la interpretación ascética del mundo y del sufrimiento como interpretación falaz. Naturalmente, el ascetismo representó un esfuerzo por interpretar el sinsentido del mundo y el sufrimiento humano, pero no para dar nacimiento a valores

posibilidades los dos primeros caminos: o la integración o el suicidio. “Plus triste que la tristesse, l’acédie est cette forme particulière de la pulsión de mort qui introduit le dégoût et la lassitude dans tous nos actes. Elle conduit au désespoir, parfois au suicide”<sup>239</sup>.

Otros representantes del ascetismo cristiano han defendido que la aflicción del espíritu puede tener un aspecto positivo para el renunciante. La aflicción es un arma de doble filo, puede jugar un papel propicio para la constitución de la forma de vida ascética, o puede insertar una ruptura y cancelar de lleno ese proyecto. La “buena aflicción” y el sufrimiento impulsaron en sus comienzos al ascetismo a la búsqueda de un ideal traicionado y perdido, ese ideal fue la forma de vida evangélica, olvidado, o interpretado según las circunstancias políticas, por la jerarquía eclesiástica. La “mala aflicción” es lo que propiamente puede llamarse acedia y como se ha señalado ya, es un estado de tribulación del espíritu que busca la retirada, una tristeza y pereza frente a la forma de vida ascética que ha de ser sostenida en el tiempo que dure la vida. Amma Sinclética

909 J. (1001) Dijo también: ‘*Hay una tristeza útil y una tristeza destructiva*. Lo propio de la primera es lamentar las propias faltas y afligirse de la debilidad de sus prójimos, para no decaer de su propósito y adherirse a la perfección de la bondad. Pero también está la tristeza que viene del enemigo, totalmente irracional, que algunos llaman *acedia*. Hay que expulsar este espíritu, sobre todo con la oración y la salmodia’<sup>240</sup>.

---

despreciadores de la vida; por el contrario, haciendo la salvación de la vida –en la forma del combate contra los demonios– su máxima por excelencia, pensaron una forma de vida que se sustrajera a la trama de los sufrimientos del mundo, no operando en él los movimientos de la voluntad egoica-demoníaca que pudieran generar: 1) sufrimiento en la comunidad humana (*bíos*) y en el mundo natural de las criaturas (*zoé*), y 2) un sobreconsumo y explotación del mundo. Si el hombre nietzscheano se regala a la danza, a la embriaguez de la vida y distiende sus fuerzas vitales-creadoras con jovialidad, el asceta cristiano, y también el santo schopenhaueriano (como veremos más adelante), dan un paso atrás: no danzan, pues se niegan a pisotear la vida entre la yerba, contemplan la vida como una manifestación de lo sagrado y mesuran su voluntad y sus fuerzas para evitar cualquier derroche innecesario de energía y cualquier ruptura de los límites propios (*hýbris*), aquí toda energía está orientada a la fuente última de la que este mundo es una manifestación que tiene que ser cuidada.

<sup>239</sup> J.-Y. Leloup, *Op. Cit.*, III, p. 63. [“Más triste que la tristeza, la acedia es esa forma particular de la pulsión de muerte que introduce el disgusto y el hastío en todos nuestros actos. Conduce a la desesperación, a veces al suicidio”, la traducción es mía].

<sup>240</sup> *Los dichos*, Σ, “Amma Sinclética”, §909 J, p. 253. (Cursivas mías).

La vida del asceta, pues, transcurre entre incontables momentos de tentación que tienen que ser superados día tras día.

699. Dijo abba Pastor que el bienaventurado Antonio había dicho que el gran poder del hombre consiste en que arroje sus faltas sobre sí, en la presencia de Dios, y espere la tentación hasta el último suspiro<sup>241</sup>.

La superación de la acedia, como del resto de las entidades demoníacas que afectaban al asceta, dependía en gran medida de la práctica ascética de éste. Tanto la vigilia, el ayuno, la castidad, la oración y, sobre todo, la paciencia, jugaban un papel importante dentro de la continuidad de la forma de vida ascética. Es frecuente encontrar en los apotegmas de los padres del desierto escenas en las que el asceta tocado por la acedia recurre al consejo de un abba experimentado en la práctica, éste no le dirá inmediatamente la “palabra” o el “consejo de salvación”, sino que lo hará esperar hasta llevarle al borde de la angustia. El abba deja al asceta sumido en su sufrimiento, y, cuando transcurre la hora más oscura, con frecuencia lo único que viene en su ayuda es un simple gesto, palabras sencillas, sin aditamentos doctrinales. Abba Arsenio dijo a un hermano afligido: “49 [...] ‘Ve, come, bebe, duerme y no trabajes; *pero no salgas de la celda*’. Pues sabía que *la paciencia de la celda* lleva al monje a observar su orden”<sup>242</sup>. Abba Moisés dijo a un hermano atacado por la acedia: “500 [...] ‘Ve, *siéntate en tu celda y tu celda te enseñará todo*’”<sup>243</sup>. “173. Interrogó uno a abba Biare: ‘¿Qué debo hacer para salvarme?’. Le dijo: ‘Ve, haz pequeño tu vientre, pequeño tu trabajo manual y *no te inquietes en tu celda*. Así te salvarás’”<sup>244</sup>. La celda<sup>245</sup> es una figura reiterada de la interioridad del

---

<sup>241</sup> *Id.*, Π, “Abba Pastor”, §699, p. 200. (Cursivas mías).

<sup>242</sup> *Id.*, A, “Abba Arsenio”, §49, p. 49. (Cursivas mías).

<sup>243</sup> *Id.*, M, “Abba Moisés”, §500, p. 154. (Cursivas mías).

<sup>244</sup> *Id.*, B, “Abba Biare”, §173, p. 57. (Cursivas mías).

<sup>245</sup> La *celda*, una figura dentro del ascetismo del desierto que tiene que ser estudiada debidamente más allá de su “significado material” más inmediato de “lugar cerrado, pequeño y austero”. Todo concepto elaborado dentro de una corriente espiritual como el ascetismo del desierto tiene que ser entendido más allá de sus estrechos límites materiales. ¿Cómo entender “demonio”, “desierto”, “silencio”, “quietud”, etc., sin reducir el uso de esos términos a un uso vulgar y material? En una conferencia titulada “La mística femenina en los monasterios”, dictada el 17 de noviembre de 2016 en el Reial Monestir de Santa María de Pedralbes (Barcelona), Victoria Cirlet reporta que Gertrud de Helfta, en sus *Ejercicios espirituales*, habla de los ejercicios monásticos de oración como de la construcción de un monasterio interior. Para Gertrud, la interioridad del monje renunciante es un monasterio del amor y de las virtudes. Eckhart, por otro lado, en su sermón “El templo vacío” también usó la analogía arquitectónica cuando comparó al alma virgen con un templo vacío en

hombre, de una exigencia de vuelta atenta sobre sí. Los abbas más avanzados en el camino de la ascesis prescribían a los ascetas novatos resistir en su celda, esto es, no perder su propio centro y fondo, no relajar la atenta mirada sobre sí, y esto era posible gracias a la virtud de la *paciencia* (que es sufrir calladamente la propia maldad y desdicha). Cuando el eremita, a través de su ejercitación en la paciencia, lograba sobreponerse a sus demonios, que, en cierto modo, no eran otra cosa que personificaciones de los impulsos de su voluntad, podía decirse con pleno derecho que había alcanzado el estado de la humildad (*humilitas*).

La humildad no es, como erróneamente se entiende, pobreza servil o debilidad de carácter, sino que *designa un estado en el que el hombre ha llegado a aceptar su existencia creatural y anodina frente a un mundo que lo supera, esa verdad sólo le es dada a conocer por la paciente espera en su celda interior*. La figura de Cristo crucificado es la alegoría *kat' exohín* de la vida ascética. Como Cristo, el asceta busca, ante todo, redimir al mundo del sufrimiento, pero no mirando la paja en el ojo del prójimo, como se dice proverbialmente, sino, calladamente y con aflicción, contemplando sus propios impulsos demoníacos que se cuentan entre las causas de ese sufrimiento universal. Como Cristo, el asceta renuncia, por tanto, ser juez para su prójimo, y, más bien, se convierte en juez de sí mismo, todo él una en cruz, una balanza. Abba Juan dijo: “336. [...] ‘Dejando el peso liviano, es decir, acusarnos a nosotros mismos, hemos tomado el pesado, que es justificarnos’”<sup>246</sup>. Es por esto por lo que, como se ha dicho ya, la forma de vida eremítica representó siempre el paradigma de vida. Contrario al cenobiarca, el eremita rechazaba toda prerrogativa jurídica sobre su hermano: no juzgaba su conducta, no punía sus actos, no condenaba su persona, porque sabía en el fondo que él también era pecador, quiero decir: que en lo más íntimo de su ser se agitaba también ese núcleo demoníaco que tenía que ser exorcizado y entregado a Dios para su redención.

---

el que Dios puede hablar y engendrar su Verbo. Cuando los *abbas* del desierto hablan de la celda como el lugar en el que el monje debe permanecer se refieren, en primerísimo lugar, a ese espacio interior que se ha construido y que tiene que ser mantenido por las virtudes y los votos del eremita. La celda es ese “claustro de amor” en el que el Ser se manifiesta *verbum*.

<sup>246</sup> *Id.*, I, “Abba Juan Colobos”, §336, p. 105.

373. Dijo abba Isaac: ‘Cuando era joven, vivía con abba Cronio, y *nunca me ordenó que hiciese un trabajo*, aunque era ya viejo y tembloroso, sino que se levantaba él mismo y daba de beber a mí y a los demás. También estuve con abba Teodoro de Fermo, y *tampoco él me dijo que hiciese algo*, sino que él mismo ponía la mesa y decía: Hermano, ven a comer si quieres. Yo le respondía: Abba, vine a ti para sacar provecho, *¿por qué no me mandas hacer algo? Pero el anciano callaba*. Fui, y lo dije a los ancianos. Estos fueron adonde él estaba, y le dijeron: *¿por qué no le dices que haga algo?* El anciano respondió: *No soy cenobiarca, ¿qué le puedo ordenar? Yo no le digo nada, pero si quiere, puede hacer lo que me vea hacer*. Después de eso yo me adelantaba y hacía lo que estaba por hacer el anciano. *Todo lo que este hacía lo hacía en silencio, y así me enseñó a trabajar en silencio*’<sup>247</sup>.

Abba Pastor recomendaba a un hermano: “748. [...] ‘sé para ellos [tus hermanos] un modelo, no un legislador”<sup>248</sup>. Más adelante podremos dilucidar el total sentido de estas palabras. Por último, como Cristo, el asceta transitaba hasta el final el camino de la pasión (sufrimiento) ascética, observándose continuamente, conteniendo su voluntad hasta la cruz. Cruz y celda son figuras intercambiables, pues ambas remiten a la paciencia (sufrimiento) ascética que constriñe y disuelve los impulsos demoniacos de la voluntad. En la parálisis de la cruz y de la celda el asceta descubre y siente su vacío creatural, su inanidad de fenómeno. “925. Dijo también [abba Hiperequio]: ‘La obediencia es el adorno del monje. Quien lo posea será escuchado por Dios, y se encontrará confiado junto al crucificado. Pues el señor fue crucificado, hecho obediente hasta la muerte (Flp. 2, 8)’<sup>249</sup>. Evdokimov afirma con razón que todo “...monje es un *estauróforo*, un ser «crucificado»<sup>250</sup>. La obediencia es el signo externo de una experiencia y conocimiento íntimo de sí que era llamado por los padres del desierto *humilitas*<sup>251</sup>.

---

<sup>247</sup> *Id.*, “Abba Isaac”, §373, p. 114. (Cursivas mías).

<sup>248</sup> *Id.*, Π, “Abba Pastor”, §748, p. 206.

<sup>249</sup> *Id.*, Υ, “Abba Hiperequio”, §925, p. 256.

<sup>250</sup> P. Evdokimov, *Op. Cit.*, II, p. 145.

<sup>251</sup> Esta acepción de la *humilitas* como conocimiento negativo de sí mismo se conservará en los textos místicos y de espiritualidad más profundos. Un ejemplo de ello es el tratado anónimo inglés del siglo XIV *La nube del no saber*, en el capítulo 13, p. 53, leemos: “La humildad en sí misma no es más que el conocimiento y la conciencia auténtica de nosotros mismos, de cómo somos en realidad, pues no hay duda de que sólo será en verdad humilde quien vea y sienta cómo es en verdad él mismo. La humildad tiene dos causas. Una es el estado de degradación, miseria y debilidad en que el hombre ha caído por culpa del pecado: debe ser consciente de este estado y no olvidarlo nunca mientras viva, bajo ninguna circunstancia, no importa cuán santo pueda ser. La segunda es el amor y la bondad inconmensurables de dios mismo: su visión hace que la naturaleza tiemble, los sabios enloquezcan, y los santos y los ángeles se vuelvan ciegos, tanto que si Dios no

Así, pues, resulta claro que, si decimos que la *humilitas* es en cierto modo la *conciencia de la propia vacuidad creatural*<sup>252</sup>, la forma contraria y demoníaca de esa conciencia es la desmesura (*hýbris*) en la valoración propia, una especie de inflamación del *ego*; este demonio era llamado *kenodoxia*, vanagloria. La *kenodoxia* era el rasgo definitorio de la naturaleza demoníaca: un ego centrado en sí mismo, cuya voluntad desmesurada no reconocía más realidad que sus impulsos y deseos. Es por esto que, de acuerdo con Cabrera, “en los *Apotegmas* es recurrente la idea de que los demonios que tientan al monje están dentro de él”<sup>253</sup>. Paul Evdokimov va más lejos que Cabrera al afirmar que el ascetismo cristiano representó una de las primeras formas del psicoanálisis profundo. Lo que el asceta opera sobre sí es un penetrante análisis de las energías oscuras que se agitan bajo el umbral de la conciencia para nombrarlas, verbalizarlas, confesarlas y liberarse de ellas. “Orígenes –escribe Evdokimov–, genial comentarista, compara el desierto a la caverna de Platón. El desierto, con todo su arsenal de fantasmagoría, es un *teatro de sombras* que sirven de espectáculo a los hombres y a los ángeles, sólo que las sombras no reflejan la realidad exterior a la caverna, son más bien la proyección del mundo interior del hombre”<sup>254</sup>. La ascensión hacia Dios (*anábasis*), afirma Evdokimov, exige antes una inmersión (*katábasis*) hacia uno mismo, un interés, conocimiento (*gnóthi seautón*) y cuidado de sí como una operación de discernimiento de nuestros abismos, o, como él lo llama, una fenomenología y hermenéutica de la interioridad –“siéntate en tu celda y tu celda te enseñará todo”, dice abba Moisés–. La ascesis, como cultivo del conocimiento y cuidado de sí hace una fenomenología experimental de la interioridad humana, materializa y personaliza los “elementos pervertidos del ser” para extirparlos. El desierto<sup>255</sup> es

---

hubiera meditado en su divina sabiduría la visión de sí mismo de acuerdo con el progreso de los demás seres en la gracia, no habría palabras para describir lo que les sucedería”.

<sup>252</sup> O, como dice Rudolf Otto en *Lo santo* (1917): el sentimiento de criatura.

<sup>253</sup> I. Cabrera, “El dios de arena. Una reflexión sobre la mística del desierto”, II, p. 60., en *El dios de arena y otros ensayos*.

<sup>254</sup> P. Evdokimov, *Op. Cit.*, II, p. 126.

<sup>255</sup> Jean Chevalier, en su *Diccionario de los símbolos* (1986), escribe que el símbolo del desierto es muy ambiguo en la espiritualidad islámica y cristiana. Por un lado, el desierto es un símbolo de la esterilidad del mundo alejado de Dios, refiere un espacio lleno de engaños y apariencias donde Cristo es tentado por los demonios, en este primer sentido, el símbolo del desierto está muy cercano al concepto hindú de *māyā* (ilusión) o al sufí de *Wajh* (Faz de Dios, que designa a la Esencia divina –*Dhât*– recubierta con el Velo –*Hijâb*–

siempre el telón de fondo donde se concreta ese drama. Abba Pastor dijo a abba Abraham que “641. [...] ‘Nuestras voluntades propias son las que se convierten en demonios y son ellas las que nos afligen para que las cumplamos’”<sup>256</sup>. Sólo superándolas el hombre llega a su fondo, a “la estructura virginal del yo”<sup>257</sup>. *Humilitas* designa todo eso. “Entre los ascetas, la humildad significa el arte de

---

de la creación). Una segunda acepción del símbolo es la de totalidad indiferenciada, y, en este sentido, es una fiel imagen de Dios o del Ser Absoluto (*Bráhman*). Desierto puede designar, por lo tanto, dos pares de opuestos: 1) el Ser Absoluto (*Bráhman* o *Dhât*), y 2) el ser relativo e ilusorio (*māyā* o *Wajh*), esto en lo que respecta a la relación entre mundo y Dios; pero en relación a la naturaleza humana designa la naturaleza estéril, fecunda en pasiones y vacía del Ser, o, ¡curiosa contradicción!, a la naturaleza del eremita (¡Chevalier observa que el término griego para “desierto” es *eremos!*), una naturaleza vacía de pasiones demoníacas, desertificada, y llena, en cambio, del Ser. Es dentro de este último sentido del símbolo que deben entenderse las palabras de, por ejemplo, Matilde de Magdeburgo, monja y mística cisterciense del siglo XIII, quien siglos posteriores al florecimiento de la mística de la Tebaida, retomó el símbolo del desierto:

Debes amar “nada”,  
debes huir de “algo”,  
debes permanecer sola  
y no visitar a nadie.  
Debes ser muy activa  
y libre de todas las cosas.  
Debes liberar a los cautivos  
y forzar a los que están libres.  
Debes consolar a los enfermos  
y sin embargo no tener nada tú misma.  
Debes beber el agua del sufrimiento  
y encender el fuego del Amor con la leña de las virtudes.  
Así vives en el verdadero *desierto*.

(Tomado de Thierry Gosset, *Mujeres místicas. Época medieval*, “Mechtilde de Magdeburgo”, p. 38).  
En otra versión se lee:

Debes amar la nada  
y huir de lo que es algo,  
debes estar sola  
y no dirigirte hacia nadie.  
Debes ser muy laboriosa  
y de ninguna cosa estar presa.  
Debes desatar a los cautivos  
y someter a los libres.  
Debes aliviar a los enfermos  
y tú misma no tener nada.  
Debes beber el agua del dolor  
y encender el fuego del amor con la leña de las virtudes.  
Así habitarás en el verdadero *desierto*.

(Matilde de Magdeburgo, *La luz que fluye de la divinidad*, I, c. XXXV: “El desierto tiene doce cosas”, p. 89).

<sup>256</sup> *Los dichos*, Π, “Abba Pastor”, §641, p. 190.

<sup>257</sup> P. Evdokimov, *Op. Cit.*, II, p. 123.



encontrarse exactamente en el propio lugar<sup>258</sup>: «*Quien ha conocido su auténtica medida, posee la perfecta humildad*»<sup>259</sup>. Es decir, la *humilitas* es un estado contrario a la *hýbris*.

La humildad, piensa Evdokimov, “*pone el eje del ser humano en Dios*”<sup>260</sup>. Sin embargo, discrepo de Evdokimov en este punto, pues él parece confundir la experiencia de la *humilitas* con otra totalmente distinta y posterior dentro del “proceso místico”. Como he dicho ya, *la humildad designa una experiencia y conocimiento de sí como creatura caída, como núcleo y potencia negativa generadora de sufrimiento, y, por último, como vacío en relación al Ser (Dios), es, por todo esto, una experiencia negativa de sí*. Siguiendo el modelo interpretativo propuesto por Isabel Cabrera vale decir que la *humilitas* conforma ese conocimiento particular que es fruto de la fase negativa (ascesis) del fenómeno místico. La humildad clava al hombre en su vacío, pero todavía no es la experiencia positiva de la gracia (*cháris*) y de la *unio mystica*. Designa solamente el vacío de impulsos egoicos-negativos y, por ello, es una disposición óptima para el advenimiento de Dios (Ser) en forma de gracia y, por añadidura, el advenimiento de la salvación, pero no es el momento de la gracia aún. Amma Teodora decía a propósito de esta virtud:

314. [...] “Ni la ascesis, ni las vigiliass, ni trabajo alguno salvan, sino la humildad sincera. Había un anacoreta que expulsaba demonios, y les preguntó: ¿Por qué salís? ¿Por el ayuno? Respondieron: Nosotros no comemos ni bebemos. ¿Por las vigiliass? Respondieron: Nosotros no dormimos. ¿Por la soledad? Nosotros vivimos en los desiertos. ¿Por qué salís, pues? Y respondieron: *Nada puede vencernos, sino la humildad*. ¿Ves cómo la humildad es la victoria sobre los demonios?”<sup>261</sup>.

---

<sup>258</sup> En el taoísmo a esto se le conoce como “Caminar el Camino del Tao”. Para el budismo zen es *Tathāgata* (asidad), “estar en su propio terruño”. Es interesante, por demás, que Nietzsche, a la par que proclama la muerte de Dios, escribe también que la *hýbris* es la nota que define al hombre moderno en su actitud ante la naturaleza, ante Dios a y ante sí mismo. Dentro de la perspectiva nietzscheana, la *Dialéctica de la Ilustración* (1944), de Horkheimer y Adorno, parece desglosar la tesis de Nietzsche.

<sup>259</sup> *Id.*, p. 170. (Cursivas mías).

<sup>260</sup> *Id.*, p. 171.

<sup>261</sup> *Los dichos*, Θ, “Amma Teodora”, §314, p. 98. (Cursivas mías).

Pues la naturaleza demoníaca no es otra cosa que “la imposibilidad de prosternarse y adorar cualquier cosa que no sea suyo. Alcanzamos aquí la fuente del pecado que explica la finalidad de la ascesis: herir el orgullo”<sup>262</sup>.

Recapitulando digamos que paciencia (sufrimiento) ascética y *humilitas* son los términos que los padres del desierto usaban para designar: 1) el proceso ascético por el que el renunciante tenía que transitar para “descrearse” de una forma de vida y constituir otra distinta, y 2) para designar un momento determinante de la práctica ascética: el conocimiento de la propia inanidad de creatura, la conciencia de ser núcleo y potencia generadora de sufrimiento. Aunada a esta experiencia negativa de sí aparece la necesidad de persistir en la forma de vida ascética, rehusando la “vida natural”, definida por las coordenadas de la cultura imperial; y la necesidad de ser salvado, pues el hombre por sí mismo no puede salvarse, sus obras para tal efecto resultan insuficientes, la salvación, dentro de la mística del desierto, como bien apunta Isabel Cabrera, es algo que se da por añadidura: es una gracia, un misterio. *Humilitas* no designa la experiencia positiva de la salvación, sino simplemente la experiencia del conocimiento de sí como creatura y centro de propagación del sufrimiento. Los demonios (personificaciones de los impulsos egoicos de la voluntad) sólo son vencidos por el conocimiento de sí (*humilitas*), mas este conocimiento de sí sólo es alcanzado por una forma de vida particular (ascesis) cuyo contenido es eminentemente negativo.

415. Decían acerca de abba Isidoro que cuando un hermano iba a verlo, huía al interior de la celda. Los hermanos le dijeron: ‘Abba, ¿qué haces?’. Y respondió: ‘Las fieras que huyen a sus guaridas se salvan’. Esto lo decía para la utilidad de los hermanos<sup>263</sup>.

Por lo tanto, ante la pregunta por el sentido de la forma de vida ascética aparentemente absurda, encontramos que el *ascetismo* representa la forma más radical de la *preocupación y cuidado de sí por los otros*. Los motivos que detonan la salida *ad desertum* no son la simple cobardía de unos hombres degenerados genética y fisiológicamente, la impotencia de la masa chándala y resentida, incapaz

---

<sup>262</sup> P. Evdokimov, *Op. Cit.*, II, p. 172.

<sup>263</sup> *Los dichos*, I, “Abba Isidoro”, §415, p. 123.

de participar en la creación de nuevos valores, sentidos y formas de vida, como siglos más tarde acusará Nietzsche<sup>264</sup>. Al contrario, en esta época de conveniencias y uniones acomodaticias entre Imperio y cristianismo, los ascetas, junto a las grandes herejías gnósticas, fueron las formas más radicales de creación de valores e interpretaciones alternas de la realidad.

## 5. Justicia y caridad como virtudes cardinales.

La primera máxima que podría extraerse de las enseñanzas de los padres del desierto es la que ellos mismos llaman virtud de justicia. La encontramos formulada de distintas formas en *Los dichos*.

909 B. (993) Dijo también [Amma Sinclética]: ‘En el mundo, si faltamos sin querer, nos ponen en prisión; *pongámonos a nosotros mismos en prisión a causa de nuestros pecados*, para que este recuerdo voluntario aleje de nosotros el castigo inminente<sup>265</sup>.

El apotegma número 415 también puede ser considerado una formulación de la máxima de la justicia. Abba Pastor dijo a un hermano: “584. [...] ‘No quiero hacer injuria a nadie, ni que padezca un daño adquiriendo lo que no precisa, para provecho mío’”<sup>266</sup>. La virtud de la justicia es una virtud principalmente negativa, abba Anub señala que el contenido de la justicia es la reprensión de uno mismo, la continua violencia sobre sí. En este sentido no hay apotegma más elocuente ni más crudo que el 127.

127. Fue un anciano a visitar a abba Aquiles. Vio que salía sangre de su boca y le preguntó: ‘¿Qué es esto, abba?’. El anciano le respondió: ‘La palabra de un hermano me entristeció, luché para no decírselo. Rogué a Dios que la quitase de mí, y *mi pensamiento se convirtió en sangre en mi boca*. Lo escupí, y ahora estoy tranquilo y he olvidado la pena’<sup>267</sup>.

---

<sup>264</sup> Cf. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, III, *passim. pass.* Aunque, en cierta medida, Nietzsche dio una valoración positiva al ascetismo como método de optimización de la energía vital-creadora, como una vía de repulsa al derroche de las energías en las cosas sin valor de la “actualidad”. *Vid.* §8.

<sup>265</sup> *Id.*, Σ, “Amma Sinclética”, §909 B (993), p. 252. (Cursivas mías).

<sup>266</sup> *Id.*, Π, “Abba Pastor”, §584, p. 182.

<sup>267</sup> *Id.*, A, “Abba Aquiles”, §127, p. 43. (Cursivas mías).

La virtud de la justicia precede en la forma de vida ascética a la virtud de la caridad. La máxima de la justicia es formulada en términos negativos que preconizan la contención de la voluntad egoica, su objeto de interés es el cuidado del otro en función de un cuidado de mí mismo como contención de acciones negativas que generen sufrimiento en el prójimo. En la justicia, el cuidado de los otros no exige de mí darles ley (*lex*), constreñirlos en un código legal para su salvación –cosa que es imposible, pues la salvación es gracia– o su condena, sino que, más bien, la justicia me interpela a un cuidado de mí mismo. Abba Epifanio dijo al respecto: “207. [...] ‘*Observaré mis caminos, para no pecar*’”<sup>268</sup>. Además “609. Abba Pastor dijo: ‘Estas tres virtudes: *la vigilancia, el conocimiento de sí mismo y el discernimiento*, son las guías del alma’”<sup>269</sup>. En fin, justicia es una continuada observación y cuidado de sí mismo, una virtud que exige hacer violencia sobre sí mismo operando la potencia negativa sobre sí para no volcarla sobre el exterior, generando, con ello, sufrimiento ajeno. Muchas veces los efectos de esta virtud son descritos de forma radical y cruda. El abba aconseja al hermano atacado por la ira o la fornicación no pecar – operar hacia afuera la potencia negativa– contra su hermano, sino cortarse un brazo, extirparse un ojo o amputarse una pierna, claro, aquí se habla metafóricamente, pero en los primeros siglos hubo hombres y mujeres que, a causa de un discernimiento demasiado rupestre, se dieron al martirio físico, pensando que el dolor corporal era la vía adecuada para la salvación.

Por último, abba Besarión decía sobre el cuidado de sí: “166. [...] ‘El monje debe ser como los querubines y serafines: *todo ojo*’”<sup>270</sup>. Michel Foucault defendió muy acertadamente en *Tecnologías del yo* (1990) que el interés y cuidado de sí guardaba una estrecha relación política con el interés y cuidado de los otros; mas la lectura de Foucault sobre el *Alcibíades I* de Platón con relación al cuidado de sí cae, en cierto modo, dentro de las coordenadas del ejercicio político de los hombres como gobierno de los otros. Para gobernar a los otros es preciso antes tener un conocimiento y cuidado de sí mismo, el interés y cuidado de sí están, entonces,

---

<sup>268</sup> *Id.*, E, “Abba Epifanio”, §207, p. 70. (Cursivas mías).

<sup>269</sup> *Id.*, Π, “Abba Pastor”, §609, p. 186. (Cursivas mías).

<sup>270</sup> *Id.*, B, “Abba Besarión”, § 166., p. 55. (Cursivas mías).

orientados a conseguir una *epistēmē* y una *téchne* para el ejercicio político del gobierno, pero en los místicos del desierto no encontramos este interés por ningún lado. El conocimiento y cuidado de sí no están subordinados a la finalidad del gobierno de los otros<sup>271</sup>. Los ascetas de la Tebaida, al menos los eremitas, rechazan de forma unánime convertirse en legisladores de sus hermanos –“sé para ellos un modelo, no un legislador” (*Los dichos*, §728, p. 216) –; y, no obstante, parece delinearse entre ellos una noción de lo que es el verdadero ejercicio político en la comunidad humana. La política no está definida, para el eremita, por el ejercicio del gobierno de los otros, sino que la política se define más bien por una forma de vida como práctica constante orientada al cuidado de los otros, ¡pero sin tocar nunca la esfera de la ley!

199. Una vez, san Epifanio mandó llamar a abba Hilarión, diciendo: ‘Ven, veámonos antes de que salgamos del cuerpo’. Cuando se encontraron, se alegraron el uno con el otro. Comieron juntos, y les trajeron un ave. El obispo la tomó y se la dio a abba Hilarión. El anciano le dijo: ‘Perdóname, pero desde que he recibido el hábito no he comido carne sacrificada’. El obispo dijo: ‘Yo, en cambio, desde que recibí el hábito no dejé que nadie se durmiera teniendo algo contra mí, ni yo me he dormido con algo contra otro’. El anciano le dijo: ‘Perdóname, porque tu práctica (*politeía*) es superior a la mía’<sup>272</sup>.

La forma de vida (*politeía*) de abba Epifanio es mayor que la de abba Hilarión porque *el cuidado de sí tiene como eje rector el cuidado del otro*<sup>273</sup> –“no dejé que nadie se durmiera teniendo algo contra mí, ni yo me he dormido con algo contra otro”–. El ascetismo cristiano, como ha afirmado Foucault en *Hermenéutica del sujeto* (1981-1982), integró la preocupación y cuidado de sí en una moral de no-egoísmo, además de que, para la espiritualidad cristiana, la verdad (*alétheia*) exigía el renunciamiento de sí. Esto es comprensible si tenemos presente que para los ascetas del desierto la percepción de la realidad estaba atravesada por los valores sostenidos por la

---

<sup>271</sup> Nos encontramos aquí con un punto de unión entre la mística cristiana y la mística taoísta. En el *Wen Tzu* también podemos leer esta desvinculación entre cuidado de sí y gobierno de los otros: “El estado de sabiduría no tiene nada que ver con el gobierno de los demás, sino que es asunto de ordenarse a sí mismo. La nobleza no tiene nada que ver con el poder y el rango, sino que es un asunto de autorrealización; lograr la autorrealización, y el mundo entero está dentro de uno mismo. La felicidad no tiene nada que ver con la riqueza y la condición social, sino que es un asunto de armonía” (§4, p. 38). Además, las verdaderas personas, es decir, los iluminados, “estiman el autogobierno y desdennan gobernar a los demás” (*Idem.*).

<sup>272</sup> *Id.*, E, “Abba Epifanio”, §199., p. 69.

<sup>273</sup> Para forma de vida ascética como *politeía*, *Vid.* §423, pp. 126-126.

cultura imperial. La percepción de la realidad y de sí mismo se encontraba, por lo tanto, opacada. Dentro de las coordenadas de la cultura imperial y de la historia profana, sí mismo y realidad se vuelven ilegibles. La metáfora del muro que oculta, oscurece y vuelve ilegible la verdad de sí mismo y de la realidad en su núcleo “metahistórico” es recurrente en *Los dichos*.

133. Contaba abba Poimén que un hermano fue a pedir una palabra a abba Amoes. Aunque permaneció siete días con él, el anciano no le respondió. Al fin, al despedirlo, le dijo: “Ve, y está atento a ti mismo. *Mis pecados se han vuelto para mí como un muro oscuro entre Dios y yo*”<sup>274</sup>.

Además:

628. abba Pastor dijo: “La voluntad del hombre es un muro de bronce entre él y dios, una piedra interpuesta. Por eso, al abandonarla, el hombre se dice para sí: *En mí Dios atravesó el muro*”<sup>275</sup>. Si la justicia concuerda con la voluntad, el hombre se esfuerza<sup>276</sup>.

Sólo la ascesis, como experiencia negativa de la descreación y renuncia de sí, llevaba al practicante a una experiencia más originaria de sí mismo y de la realidad. Abba Alonio dijo: “145. [...] ‘*Si no destruyo todo, no podré reedificarme a mí mismo*’”<sup>277</sup>. La descreación (vía ascética) es, de inicio a fin, un proceso arduo de conocimiento y trabajo sobre sí. En fin, la ascesis es una etapa de profundo sufrimiento; “el dolor y la noche vencen al dolor y la noche –escribe Isabel Cabrera–; renunciar a todo es un medio para conseguir cierta actitud o cierta experiencia, ya sea la sabiduría, la imperturbabilidad o la unión con Dios”<sup>278</sup>.

Como hemos visto ya, por la vía ascética se consiguen las cuatro cosas que, de hecho, no son excluyentes entre sí: se consigue una actitud (forma de vida), una

---

<sup>274</sup> *Id.*, A, “Abba Amoes”, §133, p. 44.

<sup>275</sup> La metáfora del muro que oculta la verdad de sí y de la realidad también la hallamos en una tradición mística tan distante al cristianismo como lo es el budismo zen. *Vid. Tratado de Bodhidharma. Textos fundacionales del budismo zen*, I. Por otro lado, como hemos visto ya, en Schopenhauer esta división ontológica es, también, sólo aparente. El muro o abismo que separa a los seres es una ilusión provocada por el *principium individuationis* que, no obstante, ha sido superado por el hombre moralmente mejor y por el santo (hombre *in-signé*).

<sup>276</sup> *Id.*, Π, “Abba Pastor”, §628, p. 188. (Cursivas mías).

<sup>277</sup> *Id.*, A, “Abba Alonio”, §145, p., 49. (Cursivas mías).

<sup>278</sup> I. Cabrera, “El dios de arena...”, II, en *El dios de arena...*, p. 66.

sabiduría (de sí, *humilitas*), imperturbabilidad (purgación de la voluntad egoica-demoníaca, *apátheia*) y, como pasaremos a ver, una experiencia positiva (unión con Dios o experiencia del Ser).

La segunda máxima que podemos extraer de las enseñanzas de los místicos del desierto y que define la forma de vida ascética también la encontramos formulada de distintas maneras. “402. Abba Juan dijo: ‘Nuestro padre Abba Antonio dijo: *Nunca antepuse mi comodidad a la utilidad de mi hermano*”<sup>279</sup>. Abba Pastor “690. Dijo también: ‘No hay *caridad* más grande que la de dar la vida por el prójimo”<sup>280</sup>. Historias parecidas a la siguiente son frecuentes en *Los dichos*:

297. Dijo abba Teodoro de Ennatón: “Cuando era joven vivía en el desierto. Fui una vez a la panadería para hacer dos panes de harina, y encontré allí un hermano que quería hacer panes y no había quién lo ayudase. *Yo, dejando lo mío, le di una mano*. Cuando quedé libre vino otro hermano, y también le di una mano e hice dos panes. Vino un tercero, e hice lo mismo. De igual manera hice con cuantos vinieron, e hice seis hornadas. Al fin hice mis dos panes, cuando ya no vino nadie más”<sup>281</sup>.

Si la máxima de la justicia señalaba una virtud negativa, la máxima de la caridad, por el contrario, indica una virtud positiva. Esta máxima no está orientada a la restricción de la voluntad del asceta, sino a la participación activa en la disminución de los sufrimientos ajenos. La virtud de la justicia obliga al asceta a cargar con su propio sufrimiento y desdicha negando la operación de la voluntad egoica-demoníaca hacia afuera; la caridad busca, además, cargar con los sufrimientos del otro para aminorarlos, participar activamente en la dicha de los demás disminuyendo su desdicha. Sin embargo, la caridad, como virtud capital, rara vez la encontramos como fruto de la fase negativa (ascética) del fenómeno místico, ocurre más bien que es una virtud que se ejercita una vez que se ha tenido la experiencia positiva (mística), donde se experimenta y conoce el sí mismo como Sí Otro<sup>282</sup>, esto

---

<sup>279</sup> *Los dichos*, I, “Abba Juan el eunuco”, §402, p. 121. (Cursivas mías).

<sup>280</sup> *Id.*, Π, “Abba Pastor”, Π, “Abba Pastor”, §628, p. 188. (Cursivas mías).

<sup>281</sup> *Id.*, Θ, “Abba Teodoro de Ennatón”, §297, p. 93. (Cursivas mías).

<sup>282</sup> “Sí Otro” es una expresión que usaré para designar la realidad o Ser trascendente-inmanente que en todas las místicas aparece bajo distintas denominaciones: para el cristianismo es Dios; para el budismo, el Vacío o Vacuidad última (*sūnyatā*); para el taoísmo, es el Tao [道] sin nombre; en la mística hindú es llamado *Bráhmaṇ* [ब्रह्मन्] el Absoluto ≠ *Brahmā* (ब्रह्म) dios creador de la Trimurti ≠ *Brahmán* (ब्रह्मण) sacerdote]; para el sufismo es el rostro inmanifiesto de *Al-lāh* (الله), el *Dhât* (Esencia divina, Realidad última). “Sí Otro” es, por lo

es, una vez que se ha llegado más allá del conocimiento y la experiencia de la *humilitas*. El apotegma 108 es el que mejor expone, a mi parecer, la máxima de la caridad: “108. Dijo abba Agatón: ‘Si fuera posible hallar a un leproso a quien darle mi cuerpo y recibir en cambio el suyo, lo haría con gusto. Esta es la verdadera caridad’”<sup>283</sup>.

La vía negativa de la ascesis es, a la vez, un medio y un fin. En tanto que ella misma configura una forma de vida que tiene un valor por sí misma con relación al mundo configurado por la cultura imperial, es un fin; en tanto que condición de posibilidad para el acceso a una experiencia más originaria de sí y de la realidad, es un medio. La experiencia de sí como creatura dotada de una potencia productora de sufrimiento y como vacío fenoménico en relación con el Ser (Dios) es lo que se denomina *humilitas*. Otra es, sin embargo, la experiencia positiva de sí y de la realidad. Con el correr del tiempo la tradición llamó a esa experiencia “experiencia mística” y se diferenciaba del resto de las experiencias normales en que ésta era una vivencia del Ser (Dios) y una clara conciencia de la igualdad entre sí mismo y Sí Otro. No obstante, entre los padres del desierto, recibía, como veremos, otra denominación.

## **6. Experiencia mística como *hesyquía*.**

*¿Es posible pensar el revés de todo aquello designado por el concepto de acedia? ¿Hay, desde la tradición ascética en la que surge, un contra-concepto que indique un ánimo distinto, un temple de espíritu distinto y una experiencia positiva de la realidad y de sí mismo?* En efecto, dentro de la corriente del ascetismo cristiano, lo hay. La forma de vida de los padres del desierto mostró paradigmáticamente esa posibilidad. Ya he apuntado que la forma de vida ascética tenía como principales tareas: 1) el desapego del mundo y 2) la salvación del alma. La acedia cancelaba esos dos objetivos: 1) como desánimo y pereza rompía con el proyecto de vida que

---

tanto, el fondo ontológico común de todas las formas de existencia en el que tanto yo como “sí mismo” y los otros como alteridad de mi “sí mismo” confluimos.

<sup>283</sup> *Id.*, A, “Abba Agatón”, §108, p. 38.



buscaba tomar distancia frente a un mundo modelado según los valores del Imperio (el Imperio vencedor que supo ver buenos augurios en el naciente sistema teológico del cristianismo), y devolvía, además, del desierto a la ciudad al renunciante para escuchar nuevamente las vanas palabras de una religión cuyo espíritu evangélico empezaba a morir; 2) como pérdida de sentido y abdicación la acedia cancelaba la salvación del alma y los esfuerzos para constituir una vida ajena a los valores del Imperio, pues el asceta que caía en acedia veía toda acción humana como falta de sentido, experimentaba el peso de la fatalidad y del absurdo (como siglos más tarde dirá Walter Benjamin<sup>284</sup>) y se sometía al orden imperante.

Sin embargo, es cierto que el demonio meridiano fue superado por muchos *abbas* y *ammas* del desierto. Desde la aflicción de la celda y la soledad del desierto la forma de vida ascética fue sostenida sin decaer, sobreponiéndose a la mala aflicción y a la tentación de emprender el camino de vuelta hacia la aldea; a la seducción de renunciar y cometer, por segunda vez, una traición al espíritu evangélico, (la primera traición tuvo como autora a la Iglesia de Roma). Cuando esa forma de vida era sostenida, los ascetas llegaban a un estado de recogimiento y tranquilidad de espíritu, una especie de dicha y quietud plena coronaban todos sus esfuerzos pasados y les otorgaban luz y sentido. Ese estado fue denominado *hesyquía*. Hescasta o pneumatóforo (portador del Espíritu) era llamado aquel que sostenía esta forma de vida hasta su culminación en la experiencia positiva (mística) de sí y de la realidad.

La *hesyquía*, como momento cumbre de la forma de vida ascética, tiene que ser siempre apoyada en un trabajo continuo de ayuno, vigilia, oración y labor manual, es decir, en la forma de vida ascética. No obstante, también aquí, no debe entenderse que una vez alcanzada la *hesyquía* el asceta estaba para siempre a salvo de las tentaciones y de la acedia, pues, en tanto tuviera un cuerpo y una voluntad siempre caminaría al borde del precipicio. “Dijo abba Evagrio: ‘Cuando estás en la celda, recoge tu espíritu: recuerda el día de la muerte, mira la mortificación del cuerpo; piensa en la calamidad, *asume el esfuerzo, condena la*

---

<sup>284</sup> Cf. W. Benjamin, *Tesis de filosofía de la historia* (1940).

*vanidad del mundo, para poder permanecer siempre en el propósito de la hesyquía y no te debilites*”<sup>285</sup>. La *hesyquía* es ante todo un propósito, un punto de arribo que, una vez alcanzado, no deja salva el alma, sino que sólo da Luz, legibilidad y sentido a ella misma y a la realidad. En *Los dichos* es recurrente la idea de que la *hesyquía*, como experiencia positiva de sí mismo y del Ser (Dios), es decir, como *cháris*, únicamente aporta una experiencia fugaz e incompleta del estado de gracia y salvación total, en este sentido, pues, la salvación del asceta sólo es *in posse*, pero no *in esse*, ya que sólo en la muerte se decidirá esto último. El asceta tiene que asumir, por ello, el esfuerzo de mantenerse día y noche en la forma de vida que se constituye en la soledad del desierto y que condena la vanidad de un mundo configurado por los valores imperiales. En total contraposición con el autoproclamado “aparato” o “medio” de salvación del sacerdocio eclesial, y por extensión a la política imperial, los padres de la Tebaida reiteran hasta el cansancio que nadie más que uno mismo debe tomar en sus manos el esfuerzo para transitar el “camino angosto” de la salvación. “16. “Dijo un hermano a abba Antonio: ‘Ruega por mí’. Le dijo el anciano: ‘No tendré misericordia de ti, ni la tendrá Dios, si tú mismo no te esfuerzas y pides a Dios’”<sup>286</sup>. En el fondo de todo esto está la idea de que toda fe basada en la palabra y en la institución eclesial es una fe espuria y superficial, pues nunca se llega por esa vía a la experiencia originaria de sí mismo y de la realidad cuando se es sujetado por la mitra episcopal o por la corona imperial.

Si en la acedia el hombre pierde el sentido de sus esfuerzos y trabajos y cae en la inmovilidad del espíritu y del cuerpo, en la *hesyquía* recupera ese sentido y asume el esfuerzo de continuar la forma de vida ascética.

El mundo de los apetitos naturales y de la comunidad humana son, para el eremita, dos ámbitos atravesados por el sufrimiento y el pecado –i. e.: la ceguera ante sí mismo y ante el Ser real (Dios), así como la operación de la potencia negativa de la voluntad egoica-demoniaca en el mundo–. La voluntad se cierne sobre sus

---

<sup>285</sup> *Los dichos*, E, “Abba Evagrio”, §227, p. 75.

<sup>286</sup> *Id.*, A, “Abba Antonio”, §16, p. 18.

objetos sin poder saciarse nunca, es arrastrada sin descanso de un lugar a otro entre sufrimientos, penas y pesares.

494 A. Dijo abba Macario: 'Cuando era joven, sentí una vez acedia en la celda, y fui al desierto para decir mi pensamiento al que se mostrara, pidiéndole la gracia de una respuesta. Y encontré a un niño que comía como un animal. Le pregunté: ¿Qué haré, niño, que tengo hambre? Me dijo: Come. Le dije nuevamente: He comido, y sigo con hambre. Me dijo: Come otra vez. Volví a decirle: Ya comí, y aún tengo hambre. Entonces me dijo: Eres un asno, abba, que quiere devorarlo todo. Y saludando, se alejó<sup>287</sup>.

La comunidad humana, por otro lado, no significa para el asceta otra cosa que una comunidad caída donde los hombres se pierden unos a otros. La comunidad social y política de los ascetas de los primeros siglos era, como hemos indicado ya, un cuerpo integrado por los valores imperiales y por el cristianismo ortodoxo triunfal: poderío, fama, desmedida ambición, opulencia, etc. Para los ascetas del desierto, el hombre no sólo está sometido a los sufrimientos derivados de su condición natural, sino que éstos son acrecentados por la agencia humana. El ascetismo cristiano representó no solamente una oposición a los valores imperiales, sino un esfuerzo por superar el sufrimiento, resignificándolo.

309. Interrogó amma Teodora al papa Teófilo acerca de la palabra del Apóstol: '¿Qué significa *'redimiendo el tiempo'*?' Le respondió: 'Esta palabra indica la ganancia. Por ejemplo, ¿es para ti el tiempo de la injuria?, adquiere con la humildad y la paciencia el tiempo de la injuria, y conviértelo en ganancia. ¿Es el tiempo del deshonor?, adquiere por la tolerancia el tiempo, y lo ganarás. De esta manera, todo lo que nos es adverso, si queremos, se volverá provechoso para nosotros<sup>288</sup>.

La historia del mundo natural y humano es la historia de las catástrofes y de los sufrimientos, la historia del hombre embriagado de su propio centro demoniaco que es un muro que lo ciega, el transitar en el tiempo del hombre caído de su centro verdadero (*Bráhma*n) en un mundo de ilusiones (*māyā*). Pero esto no significa que por tal motivo el asceta ha de ser un misántropo y un odiador de la vida. Por el contrario, el asceta representa el ensayo más radical de redimir el tiempo, es decir, la "historia profana", historia que, siglos más tarde, se presentará a Walter Benjamin como un acumulado de portentosas ruinas. El redentor del tiempo, el santo, el

---

<sup>287</sup> *Id.*, M, "Abba Macario", §494 A, p. 153.

<sup>288</sup> *Id.*, Θ, "Amma Teodora", §309, p. 97.

asceta, el hesicasta<sup>289</sup>, no está, sin embargo, en las coordenadas del tiempo y el espacio profanos, sino que las trasciende, pues al trascender las limitaciones naturales y culturales, se coloca, por así decirlo, más allá del cauce de lo propiamente histórico. (Ya veremos con mayor claridad en la filosofía moral de Schopenhauer cómo puede ser entendido todo esto, es decir, que el asceta –el santo– constituya un *signum* de lo sobrenatural y un testimonio de lo metahistórico –o extratemporal–). El santo deviene un ser extraño (*alienum*; ἀλλογενής, *alógenes*) al mundo.

El ascetismo, entonces, no comporta en ningún momento una huida o evasión del mundo físico ni un desprecio general por la vida, sino el alejamiento de un “mundo” de valores y concepciones y un desprecio por la forma de vida configurada por *ese mundo* de valores y concepciones. Sin embargo, la forma de vida ascética no está liberada en ningún modo del sufrimiento humano. La forma de vida ascética, reitero, se desarrolla desde el sufrimiento y está traspasada hasta el final por el sufrimiento. No obstante, este es un género de sufrimiento cualitativamente distinto, definido por una operación negativa de la voluntad sobre el individuo. La actividad negativa de la voluntad no es dirigida hacia afuera como afirmación del individuo, sino que es dirigida hacia adentro como afirmación de la vida en un sentido más amplio que rebasa las pobres fronteras del individuo. La forma de vida ascética es, por lo tanto, una forma de vida transida por el sufrimiento. Podemos decir que el sufrimiento es el elemento que la define realmente en un modo negativo. En este sentido podemos entender lo que P. Evdokimov escribe a propósito del ascetismo cristiano. “La salida de un mundo comporta la entrada en otro e implica una estrategia consecuente. Una ascesis previa va a *deshacer* la herencia contaminada a fin de *rehacer* al ser humano purificado. Ella [la forma de vida ascética] experimenta, con toda precisión, con las condiciones de vida “antinaturales”<sup>290</sup>, anticonformistas, como si el mundo de los vivos ya no existiera, o sólo presentara

---

<sup>289</sup> Sospecho que el verdadero despliegue de la potencia mesiánica de la que Benjamin hablaba se confirma de manera patente en la figura del santo. Asistiremos a una conclusión parecida en la filosofía moral de Schopenhauer.

<sup>290</sup> Más Adelante volveremos sobre la “antinaturalidad” de la forma de vida ascética a propósito del concepto de santidad en Schopenhauer.

un aspecto mentiroso e irreal del ser”<sup>291</sup>. Así pues, la disolución de un mundo de valores, de una forma de vida y, por lo tanto, de una subjetividad concreta, conlleva un trabajo de negación sobre sí mismo. Esa negación es vivida por el individuo – que es definido por los valores de su espacio-tiempo– como sufrimiento<sup>292</sup>. Como ser sufriente, el santo camina la vía de la descreación, pues sólo por esa vía puede arribar a la experiencia positiva de sí y de la realidad, una experiencia todavía no codificada, y, tal vez, incodificable, por las coordenadas que conforman mundo. El fondo de la *hesyquía* es ése mismo. Aquí es necesario cuestionarse sobre la aparente ambigüedad del concepto de “*hesyquía*”: ¿qué designa exactamente la *hesyquía*?, ¿una forma de vida o un estado particular del sujeto, una experiencia? Ambas cosas realmente. Los ascetas de los primeros siglos utilizaban este concepto para designar tanto a la forma de vida anacorética (eremítica) como a la experiencia cumbre en la que dicha forma de vida se resolvía.

La *hesychía* es una realidad algo compleja. Los latinos solían traducir este vocablo por *quies*, *pax*, *tranquillitas*, *silentium*...El término griego significa en los textos monásticos de la época [...] a) «tranquilidad, quietud, como estado de alma necesario para la contemplación»; b) «tranquilidad, como estado de separación del mundo», y equivale a «soledad». En esta última acepción implica una doble connotación de silencio y soledad, y a veces va unida a *anachóresis*; como término técnico designa la «vida solitaria del hesicasta, concedida a monjes que la desean, sea temporal, sea permanente». [...] La *hesychía*, en fin de cuentas, es el amor, efectivo y convertido en género de vida, del silencio y la soledad en orden a alcanzar la verdadera oración y la auténtica contemplación<sup>293</sup>.

También, *hesyquía* a veces “designa un estado de vida; otras, un estado de alma. Hay, por tanto, dos clases de *hesychía*: una física y otra espiritual”<sup>294</sup>. A decir verdad, la *hesyquía* física comprende todo el conjunto de las prácticas y forma de vida ascética (negativa): la soledad, el silencio, el ayuno, la vigilia, la castidad, la pobreza, la quietud. Por lo que “forma de vida ascética” es otro modo de decir “forma

---

<sup>291</sup> P. Evdokimov, *loc. Cit.*

<sup>292</sup> Entiéndase aquí los dos sentidos de la palabra “sufrimiento”: 1) como alteración negativa de la sensibilidad es ayuno, vigilia, pobreza, etc.; 2) como *sub-ferre* es paciencia, *humilitas*, cruz, “dejar ser” (en el taoísmo a esto se le conoce como *wu-wei*: no acción, no intervención). Para una comprensión más cabal del concepto véase: Herbert Fingarette, “El sufrimiento”, en Isabel Cabrera y Elia Nathan (Comps.), *Religión y sufrimiento*, pp. 11-25.

<sup>293</sup> G. M. Colombás, *El monacato primitivo*, c. IX, p. 692.

<sup>294</sup> *Idem.*

de vida hesicasta” o simplemente *hesyquía*. Isabel Cabrera<sup>295</sup> escribe que es extraño que el ascetismo del desierto haya sido denominado también mística del desierto, pues, dice la autora, en los ascetas de los primeros siglos apenas podemos encontrar algo parecido a una experiencia mística, es decir, una experiencia positiva, sino que, en el panorama de la Tebaida, sobresale, ante todo, la dimensión negativa de la ascesis, como si la forma de vida ascética fuera válida por sí misma, como si ella misma constituyera un fin autosuficiente y no un medio para lograr algo más. Por lo que, tanto Cabrera como Paul Evdokimov, éste más que aquella, defienden que la forma de vida ascética no tiene que ser vista nunca como un fin en sí mismo, sino como un medio para otra cosa. Evdokimov recuerda que en *De oratione*, Evagrio Póntico “aconseja no convertir nunca en una pasión los medios ascéticos contra las pasiones”<sup>296</sup>, en realidad esto no quiere decir que la forma de vida ascética no tenga valor por sí misma, sino que advierte de los riesgos de generar apego hacia la práctica ascética. Pero, tal vez una confusión como la de Cabrera se deba a la ambigüedad del propio concepto de *hesyquía*. Lo cierto es que en los ascetas del desierto sí podemos encontrar una experiencia positiva, cualitativamente distinta de la experiencia negativa de la ascesis y esa experiencia no es otra que lo que Colombás llama “*hesyquía* espiritual”.

La primera [*hesyquía*] tiene por objeto la obtención de la segunda, y consiste esencialmente en separarse del «mundo», esto es, del conjunto de las pasiones; como éstas radican en el hombre, es preciso abandonar la sociedad de los hombres. Una vez fuera del mundo, el monje debe permanecer fiel a la soledad, al silencio, a la tranquilidad, a la paz. Todo esto va incluido en el concepto de *hesychía* como estado de vida. Justamente escribe San Jerónimo que el verdadero monje se distingue no por sus discursos y correteos, sino por su silencio y estabilidad: *non loquendo et discursando, sed tacendo et sedendo*.

La una es medio, la otra, fin. Pero la relación que ambas mantienen no deja de ser por ello complicada, de ahí que, con buena razón, Cabrera observe que la forma de vida ascética a veces adquiere el valor de fin en sí mismo y otras es vista como simple medio. La forma de vida hesicasta (ascética) configura la particular experiencia mística de la *hesyquía*, y, a su vez, la *hesyquía* como experiencia

---

<sup>295</sup> Rudolf Otto expresa la misma opinión en su ensayo “Devoción mística y devoción de la fe” en *Ensayos sobre lo numinoso*, (1931).

<sup>296</sup> P. Evdokimov, *Op. Cit.*, II, p. 162.

mística llena de sentido a la forma de vida hesicasta. Ascesis y experiencia mística parecen implicarse mutuamente y con fuerte necesidad. Forma de vida y experiencia se vuelven indiscernibles.

Por otro lado, Colombás coincide con J. Burckhardt en su valoración del ascetismo eremítico frente al cenobial. Para Colombás, la forma de vida hesicasta es por antonomasia eremítica. El eremitismo es la modalidad del ascetismo que más se aproxima a la *hesyquía* como forma de vida y experiencia positiva (mística).

sólo en la soledad de la ermita es posible realizar plenamente la *hesychía* del cuerpo. Los anacoretas buscaban con tanto ardor la *hesychía* espiritual, que abrazaban plenamente la corporal por muy penosa que fuera; huían incluso de los otros monjes, porque éstos, al fin y al cabo, también eran hombres<sup>297</sup>.

La forma de vida anacorética se equiparó a la forma de vida hesicasta. Anacoresis y *hesyquía* quedaron inextricablemente unidas: aquella era una condición *sine qua non* para la realización de ésta. Por último, Colombás señala cuatro aspectos esenciales de la *hesyquía* espiritual: 1) la *apathía*, que es el «...reposo del alma que está vacía y purificada de todos los *logismoi* de Satán y descansa en una perpetua paz y alegría del Señor»<sup>298</sup>; 2) la *amerimnia*, «la total carencia de cuidados temporales»<sup>299</sup>; 3) la *anapausis*, el reposo, descanso y perfección espiritual y de oración; y 4) la pureza de vida. En conclusión, la *hesyquía* espiritual no es otra cosa que la experiencia mística y positiva que, sólo después de la etapa negativa de la ascesis de disolución, adviene y da luz y sentido a la vida del asceta. En ella el asceta ha llegado, por fin, a esa cara oculta de Dios que coincide con su mismo ser, la *hesyquía* comporta, por tanto, una experiencia de la *facies Dei revelata* [el rostro descubierto de Dios], una *facies* que hasta ese momento se veía opacada por el muro de la voluntad y del *ego* que se interponían entre el hombre y Dios.

La *hesyquía* como *cháris* es experiencia de sí mismo como Sí Otro<sup>300</sup>. Llegado hasta este punto, el asceta ha trascendido los límites de la voluntad egoica-

---

<sup>297</sup> G. M. Colombás, *Op. Cit.*, p. 693.

<sup>298</sup> *Idem*.

<sup>299</sup> *Idem*.

<sup>300</sup> En la mística de las *Upaniṣads* hallamos la misma idea: la experiencia mística (positiva) de sí y de la realidad es descrita como coincidencia entre *ātman* y *Bráhma*n. Sí mismo y Absoluto (Sí Otro) tocan un mismo fondo común. Las cuatro grandes proclamaciones (*Mahāvākyas*) de las *Upaniṣads* recogen, de manera sucinta, dicha

demoniaca y ha llegado a conocer por experiencia propia la omnipresencia de Dios (Ser) en todas las formas de la vida. Se arriba al punto en que *todas las cosas son misteriosamente lo mismo*. Abba Besarión dijo a un hermano: “156. ‘Dios está aquí y en todas partes’”<sup>301</sup>. También, abba Daniel dijo a abba Amoes: “187. ‘Dios está en la celda, y también afuera está Dios’”<sup>302</sup>. Dios es mi mismidad más íntima y también mi ilusoria y aparente otredad creatural es Dios. Sólo la *hesyquía*, y no la *humilitas* como piensa Evdokimov, como experiencia mística es la verdadera coincidencia del eje de mi ser con el centro de Dios. Sin embargo, como he indicado más arriba, esta experiencia positiva rara vez puede ser descrita, ¿cómo iba a serlo si sólo acontece en los márgenes del mundo?<sup>303</sup> Acaso la forma más exacta de indicarla es llamando al mundo “nada”. El mundo y el yo aparecen como pura nada con relación a la eminencia de Dios, la luz de su *facies revelata* sumerge al mundo en una plena tiniebla. “615. Dijo también [Abba Pastor]: ‘Un hermano interrogó a abba Alonios diciendo: ‘¿Qué significa *llegar a ser como la nada*?’ El anciano le respondió: Es permanecer debajo de los seres irracionales y saber que están libres de condena’”<sup>304</sup>. El anonadamiento de las estructuras que conforman al ego –pasiones demoníacas, voluntad autocentrada, constructos epistémicos y valores morales– genera dos profundos sentimientos en el asceta: el total aquietamiento de su

---

experiencia: 1) *prajñānam brahma*, “El Absoluto es Conciencia” o “El Absoluto es Conocimiento inmediato”; 2) *aham brahmāsmi*, “Yo soy el Absoluto”; 3) *Tat tvam asi*, “Tú eres eso (el Absoluto)”; 4) *ayam ātmā Brahma*, “Este ser individual (*ātman*) es el Absoluto (*Brāhman*)”.

<sup>301</sup> *Los dichos*, B, “Abba Besarión”, §156, p. 54.

<sup>302</sup> *Id.*, Δ, “Abba Daniel”, §187, p. 64.

<sup>303</sup> En el siglo XX Ludwig Wittgenstein, asiduo lector de Schopenhauer, defendió, en su *Tractatus Lógico-Philosophicus* (1921), la tesis de que los límites de nuestro lenguaje son también los límites de nuestro mundo. Cf. *Tract.*, prop. 5.6: “Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”. Siguiendo esta tesis, no resulta extraño que determinadas experiencias, como la *hesyquía*, sean incodificables dentro de las coordenadas que conforman mundo, pues, como hemos visto ya, son experiencias marginales, o, siguiendo una metáfora cara al ascetismo del desierto: experiencias que nacen de una naturaleza *extra muros*, una naturaleza vuelta desierto. Wittgenstein, por otro lado, afirma la imposibilidad del enigma, pues, es necesario que a toda pregunta posible acuda una respuesta igualmente posible, pues la posibilidad de la pregunta y de la respuesta tiene que ser definida desde las coordenadas de mi mundo-lenguaje, sin embargo, cualquiera que se acerque seriamente a los textos de los grandes místicos notará muy pronto la cómo acecha enigma por todos lados, pues en dichos textos sospechamos que ha quedado algo no dicho, algo se ha dejado tras el tintero, tras la mano que escribe y el cerebro que piensa y nos preguntamos ¿qué? Podemos ensayar una respuesta tentativa: lo inasible de la vida vuelta *signum*.

<sup>304</sup> *Id.*, Π, “Abba Pastor”, §615, p. 187. (Cursivas mías).



voluntad (no desear nada más) y un profundo sentimiento de confianza –“saber que [incluso los seres irracionales] están libres de condena”–.

## 7. El “después” de la experiencia.

El “después” de la experiencia mística se encuentra definido por dos notas externas en el asceta: el silencio y la soledad. Ya no hay palabra. El santo se ha hecho (ha sido hecho) una imagen fiel del desierto, es como una pura nada.

Pero ¿entonces el místico del desierto cae en una inmovilidad absoluta? No, ciertamente. Como bien dice Isabel Cabrera, el “después” de la experiencia positiva está constituido o por una forma de vida contemplativa o por una forma de vida activa en la comunidad de los hombres. En los ascetas del desierto ambas formas se conjuntan. Después de la experiencia positiva todos, salvo escasas excepciones, permanecen en el desierto y persisten en la forma de vida ascética, pues, como ya dije, mantienen la firme certeza de que en tanto uno siga siendo voluntad y cuerpo vivo, no se está a salvo de recaer. “841. Preguntó un hermano a abba Sisoos, diciendo: ‘¿Qué haré, abba, pues he caído?’. Le contestó el anciano: ‘Levántate de nuevo’. Dijo el hermano: ‘Me levanté, pero caí otra vez’. Le replicó el anciano: ‘Levántate una y otra vez’. Le dijo entonces el hermano: ‘¿Hasta cuándo?’. El anciano contestó: ‘Hasta que seas tomado, ya sea en el bien, ya sea en el crimen; pues el hombre se presentará al juicio en aquello en que sea encontrado’”<sup>305</sup>. Es preciso mantener la forma de vida ascética hasta el final de la vida, pues, para el asceta del desierto, la salvación *in esse* sólo se decide después de la muerte.

Por último, es necesario atender un punto que parece problemático. Si, como hemos indicado, la experiencia marginal de sí mismo como Sí Otro no está sujeta a la codificación normal de las categorías del pensamiento y del lenguaje, ¿cómo, entonces, comunicarla? Si el silencio es el signo del santo, por la misma naturaleza inefable de la *hesyquía*, ¿cómo decir esa experiencia? No con palabras, es claro.

---

<sup>305</sup> *Id.*, Σ, “Abba Sisoos”, §841, p. 236.

La experiencia positiva de la unión no se dice, sino que, como agudamente escribirá Wittgenstein en el siglo XX, *lo místico*, en efecto, *se muestra*<sup>306</sup>, se actualiza.

Por esta razón, muchos padres del desierto llaman a aquel que ha alcanzado esta experiencia “cuerpo de signos”<sup>307</sup> o “vaso de elección”<sup>308</sup> o, incluso, “copa del desierto”<sup>309</sup>. En el cuerpo del asceta –que es un vaso o copa llenada por el Ser (Dios)– y en las acciones (*operari*) que despliega en el espacio-tiempo se hace visible lo invisible. Llegamos a comprender a cabalidad los apotegmas 373 y 748 citados más arriba: el asceta, el santo, no manda, no ordena al hermano hacer algo, tampoco instruye con palabras, a él le basta *mostrar su vida*. En todo caso invita al hermano a hacer lo que lo vea hacer, a que lo imite, pues el santo lo hace todo en silencio, y, no obstante, en su forma de vida es elocuente. La forma de vida de la santidad se constituye como testimonio y *signum* de lo sobrenatural y lo extratemporal. Por esto, para los místicos del desierto la verdadera filosofía<sup>310</sup> era aquella en la que palabra y vida coincidían, en la que el hombre devenía cuerpo de signos que mostraba lo oculto. “366. Dijo abba Isidoro de Pelusio. ‘Vivir sin hablar es más útil que hablar sin vivir. El primero, aunque calle, trae provecho; el otro, hablando, turba. Pero *si la palabra y la vida coinciden, entonces consuman el modelo de toda filosofía*”<sup>311</sup>.

\*

En este capítulo hemos demostrado la intrínseca relación entre sufrimiento, santidad y experiencia mística en el ascetismo místico cristiano. La forma de vida ascética parte de una experiencia negativa del mundo, de la experiencia viva del

---

<sup>306</sup> Cf. Wittgenstein, *Tract.*, prop. 6. 522: “Existe en efecto lo inexpresable. Tal cosa resulta ella misma manifiesta [*se muestra*]; es lo místico”.

<sup>307</sup> *Vid. Los dichos*, E, “Abba Eulogio”, §217, pp. 72-73.

<sup>308</sup> *Vid. Id.*, I, “Abba Juan de Kellia”, §407, pp. 121-122.

<sup>309</sup> *Vid. Id.*, Σ, “Abba Sisoos”, §817, p. 231.

<sup>310</sup> Recordemos que, según Mar Marcos, los ascetas llamaban *philosophia* al conjunto de prácticas y conocimientos que definían la forma de vida ascética y, en último grado, a la experiencia religiosa positiva que coronaba esa forma de vida. *Vid. supra*. p. 11.

<sup>311</sup> *Id.*, I, “Abba Isidoro de Pelusio”, §366, p. 113. (Cursivas mías).

sufrimiento. Esta perspectiva pesimista impulsa en el asceta una posición radical de renuncia al mundo y a los valores que le dan forma. La santidad se perfila como una forma de vida cuyo fondo lo constituye una negación: el *no* radical al mundo. En la persistencia del *no* radical es posible arribar a una experiencia positiva y nueva de Dios: la *unión* o *hesyquía*. En la experiencia de la *hesyquía* Dios deviene pura nada frente al mundo, una pura nada indecible, sólo sujeta a ser mostrada. La mística del desierto pensó una forma de vida en la que el hombre devenía “cuerpo de signos”, en el que se mostraba, como justicia y caridad efectiva, la operación de lo místico (del Ser y/o lo sagrado) en el espacio-tiempo caído para su redención.

## ASCETISMO Y MÍSTICA EN SCHOPENHAUER

A Jesucristo hay que concebirlo siempre en general, como el símbolo o la personificación de la negación de la voluntad de vivir.

(A. Schopenhauer, *Senilia*, 99, 1/ p. 250).

Me preguntas por el sentido del muy No.  
Sólo el No te conduce a la zaga del ser.  
Y si lo negativo te parece aire vano,  
te trae, con todo, un perfume de lo positivo.

(Yalāl ad-Dīn Muhammad Rūmī, *Mesnevī*, p. 22, según la edición de Fr. Rosen, München, 1913, citado por Rudolf Otto en “Lo «Absolutamente heterogéneo»” en *Ensayos sobre lo numinoso*, p. 38).

el mundo se deshace junto a la voluntad suprimida y sólo la *huera nada* se mantiene ante nosotros. [351] Así pues, para ahuyentar la *lóbrega impresión* de la *nada*, que se cierne como el último lugar de destino tras toda virtud y santidad, y que es propiamente oscuridad, pero sólo por la insensibilidad de nuestros ojos y no para la luz de alguna otra región, para privar a esa impresión de su sobresalto –decíamos– nada resulta más útil que la consideración de la vida y el comportamiento de los santos.

(A. Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, c.9, 350-351, p. 197).

En este capítulo retomaré la exposición de la filosofía de Schopenhauer, centrándome en la última parte de su filosofía que es la que propiamente me interesa: el ascetismo, con el fin de defender que, en Schopenhauer se puede hablar de *experiencia mística*, como un componente de su teoría de la santidad. Ello permitirá sacar a la luz las coincidencias y divergencias entre la filosofía de Schopenhauer y el ascetismo místico cristiano, llegando así a mostrar que tanto para Schopenhauer como para los ascetas cristianos el sufrimiento impulsa una forma de vida ascética, y, más allá, una forma de vida según la santidad, que conforma una posibilidad de apertura hacia la experiencia de lo místico.

## 1. Negación, sufrimiento y santidad.

De un modo distinto a lo que sucedía en el estadio de la compasión, en el ascetismo, tanto el defendido por Schopenhauer como el practicado por los místicos del desierto, el sufrimiento no es únicamente conocido a través del padecimiento ajeno, sino experimentado en cuerpo propio. Mientras que la vía moral de la negación de la voluntad de vivir suponía el conocimiento del sufrimiento ajeno como una condición *sine qua non* para poder hacer la experiencia de la compasión, la vía del ascetismo parte del sufrimiento experimentado.

*el sufrimiento en general*, en tanto es impuesto por el destino, supone esa segunda vía, δεύτερος πλοῦς, que conduce a esa negación [de la voluntad]. Podemos admitir que la mayoría sólo llega a ella por este camino; aquello que conduce hacia la resignación no es el sufrimiento de toda vida meramente *reconocido*, que uno siente y hace suyo merced al mero conocimiento, sino el sufrimiento que uno mismo *experimenta*; dicho sufrimiento es lo que nos conduce con suma frecuencia hasta la resignación e incluso hasta las cercanías de la muerte. Pues sólo entre unos pocos se da la circunstancia de que el conocimiento sea capaz de traspasar el *principium individuationis* y procure con ello una perfecta bondad de ánimo, junto a la filantropía universal, para terminar reconociendo cualquier sufrimiento del mundo como propio, reconocimiento del que surge la negación de la voluntad<sup>312</sup>.

Resulta claro que, para Schopenhauer, en el estadio ascético el conocimiento de la Unidad de los seres es inmediato y que en él las formas del PRS han declinado en su actividad. Aquí la voluntad individual que se había cerrado sobre sí es simplemente quebrada, no es, como ocurre en la *vía moral, inducida* a su quebranto a través de la *representación del sufrimiento ajeno*. El sufrimiento ajeno ha dejado de ser un *motivo*, es más bien la misma prepotencia ajena experimentada como sufrimiento propio la que basta para que se opere el giro misterioso de la voluntad: su negación. Ocurre con frecuencia, escribe Schopenhauer, que

la mayoría haya de ver *quebrada* la voluntad merced a un enorme *sufrimiento propio*, antes de que haga acto de presencia la negación de la misma. En tales casos vemos que, tras haber sido llevado al borde de la desesperación a través de toda la gama del sufrimiento y bajo la más rigurosa adversidad, el hombre *entra de repente dentro de sí y se reconoce tanto a él mismo como al mundo*, transformando su propia esencia, al elevarse por encima de sí y de todo sufrimiento, y como, gracias al

---

<sup>312</sup> PV IV, c. 9, 336, p.178.

sufrimiento depurado y santificado, desemboca en una paz, una dicha y una sublimidad del todo incontrovertibles, renunciando voluntariamente a todo cuanto deseaba con la mayor intensidad hasta entonces, al punto de llegar a regocijarse con la muerte. En virtud de la acrisoladora llama del sufrimiento se precipita el metal argentífero de la voluntad de vivir, esto es, la salvación<sup>313</sup>.

Pues Schopenhauer considera que la *salvación* de la que las religiones pesimistas hablan (léase: budismo, hinduismo y cristianismo) no puede entenderse en el sentido vulgar de salvación del ego (del alma personal, como pretenden las versiones peores del judaísmo, el cristianismo y el islam), sino como *negación de la voluntad de vivir*, es decir, en última instancia, consiste en la *negación del propio ego*. En este sentido, los relatos bíblicos de la caída y de la redención son interpretados por Schopenhauer según la dinámica de la afirmación y la negación de la voluntad. Si Adán condenó a la humanidad afirmando su voluntad, Jesucristo muestra en su forma de vida que la redención del mundo caído se encuentra en la actitud contraria a la actitud adánica. El fondo de la redención del tiempo y el mundo caídos no es otro que la negación de la voluntad de vivir, el *no*, su misma *impotencia*. Es a los hombres que encarnan el punto de vista crístico a los que

El exceso de sufrimiento les ha reservado *el postrer secreto de la vida*, a saber, que el mal y la maldad, el sufrimiento y el odio, el atormentador y el atormentado, por muy distintos que los muestre el conocimiento regido por el principio de razón, son en sí una y la misma cosa, la manifestación de una única voluntad de vivir que evidencia su pugna consigo misma por medio del *principium individuationis*; han aprendido a conocer ambas facetas, la maldad y el dolor, en toda su extensión y, al comprender finalmente la identidad de ambas, apartan de sí a las dos al mismo tiempo, niegan la voluntad de vivir<sup>314</sup>.

Sin embargo, ese postrer secreto de la vida que se revela al *sufriente es sentido*, no *deducido*. Al sufriente en su trance de criatura agonizante le son descubiertos con mayor energía en carne y hueso: 1) la Unidad metafísica de todos los seres como Voluntad desgarrada, desgarró que ahora él mismo experimenta en su cuerpo, que es una objetivación de la Voluntad, como sufrimiento, y 2) la inanidad del mal cuyo fundamento no es otro que la voluntad individual autocentrada que se tiene a sí misma como suma sustancia y centro (es decir, al final esa voluntad individual se

---

<sup>313</sup> *Id.*, 337, p. 179.

<sup>314</sup> *Id.*, 338, p. 180.

afirma desde la ignorancia de la Unidad), pero que puesta en la situación de sufrir ha sido reducida a *casi nada*, o, como diría la eminente mística Simone Weil un siglo después de Schopenhauer, a un puro animal más o menos repugnante que, enclavado en su cruz, devuelto a su lugar (a su terruño), habrá de transitar la amarga hora del *¡Elí, Elí! ¿lama sabactani?* [*Des meus Deus meus ut quid dereliquisti me*]<sup>315</sup>, hasta el grito resignado del *Pater in manus tuas commendo spiritum meum*<sup>316</sup>; pues “*todo sufrimiento supone una mortificación de la voluntad y, por ende, un requerimiento a la resignación, alberga eventualmente una fuerza santificadora*”<sup>317</sup>. Pero Schopenhauer advierte que

Sólo cuando el sufrimiento asume la forma del conocimiento puro, dando lugar a que éste oficie como *aquietador* de la voluntad, supone el camino de la salvación y se hace por ello respetable. [...] No podemos dejar de considerar cualquier infortunio, tanto el propio como el ajeno, cuando menos como una posible aproximación a la virtud y a la santidad, al igual que, por contra, los placeres y goces mundanos como un alejamiento de ello<sup>318</sup>.

Desde luego, no debe entenderse por ello que Schopenhauer haga una apología del dolor y la vida desgraciada, sino que, más bien, puesto que todo hombre está irremediablemente abierto a hacer la experiencia del sufrimiento en más de una ocasión, ha de encontrar en él un sentido más profundo que le permita traspasar el velo de *māyā*, el desierto donde los demonios tocan, esto es, aquí el pesimismo por el que aboga Schopenhauer ha de ser una vía, o, como indica Roberto Aramayo, un estado de lucidez que permite al hombre discernir entre la ilusión (de los placeres anejos a la afirmación de la voluntad de vivir) y la verdad (de la Unidad de los seres). El sufrimiento experimentado no constituye de ninguna manera un fin deseable por sí mismo, recordemos que para Schopenhauer la idea de “fin en sí” es inadmisibles, sino que, puesto de relieve y en comparación con las vías de la afirmación de la voluntad de vivir, el sufrimiento experimentado, parece decirnos nuestro autor, es el “animal más rápido que os lleva a esta perfección”<sup>319</sup>, es decir, a la comprensión cabal y genuina del *Tat Tvam Asi*, esto es, la comprensión de la Unidad de los seres

---

<sup>315</sup> “¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?” (Mt, 27:46; Mc, 25:34).

<sup>316</sup> “Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu” (Lc, 23:46).

<sup>317</sup> PV IV, c. 9, 339, p. 182.

<sup>318</sup> *Id.*, 340, p. 183.

<sup>319</sup> M. Eckhart, “Del desasimiento” en *Tratados y sermones*, p. 260.

que de otro modo permanecería ignorada o tibiamente comprendida. Es en el *sufriente*, en el hombre puesto en estado de *paciencia* (aquel que ha sido inmovilizado en la cruz), donde el Ser-Voluntad se revela en toda su crudeza. Para Schopenhauer, hay que señalarlo, la Voluntad no guarda ningún rasgo de parentesco con el dios de las religiones teístas y optimistas: un dios providencial, que ordena el mundo según leyes perfectas (leyes por las cuales este mundo resultaría ser el mejor de los mundos posibles), que es, además, un dios-juez, compasivo de la persona a la que promete un paraíso demasiado complaciente con las ilusiones y deseos más profundos del hombre; sino que es *como* una pura energía vibrante, una suerte de impulso o fuerza ciega que crea, conserva y destruye y que en ese proceso infinito y cíclico ni disminuye ni aumenta. En fin: la *Voluntad* [ $\neq$  voluntad = *Boulesis*] es *impersonal*, y, paradójicamente, personalísima, en este sentido se acerca más a la noción de Tao [ 道, Camino] del taoísmo chino o a la noción de *Divinidad* de Meister Eckhart, o al Dios sin forma y sin persona<sup>320</sup>, el *theos agnostos* de los gnósticos. Como ya veremos, esta es una verdad que ningún santo ha ignorado: el hecho de que en un punto del sendero ascético (punto que no es otro que el “durante” y el “después” de la experiencia mística) se arriba a la configuración de una *personalidad sin persona*, a una identidad (Sí Otro = Voluntad = Dios) sin persona, en resumen: a una *transpersonalización*.

La forma del conocimiento puro, entonces, no es otra cosa que la experiencia viva de la Unidad de los seres más allá del *principium individuationis* que fragmenta lo que es Uno, más allá de todo filtro racional y más allá de todo vínculo con la voluntad individual. Para ésta, por lo tanto, el conocimiento puro no es más un

---

<sup>320</sup> Un rasgo de las religiones no orientales (léase judaísmo, islam y cristianismo), escribe Federico Lanzaco Salafranca en *Taoísmo, budismo zen y cristianismo. Tres caminos de espiritualidad universal. Ensayo sobre la experiencia profunda del Tao del taoísmo, de la Nada Absoluta del budismo zen y del Señor del universo del cristianismo* (2009), es la marcada acentuación que cada una de ellas hace sobre la personalidad de Dios, no sólo en el arte plástica sino también en su representación conceptual; aunque, no obstante esta centralidad del aspecto personal de la divinidad, se han dado casos dentro de las tres religiones en los que se pone de relieve el aspecto impersonal e irracional, es el caso de todas las ramas místicas que han florecido a lo largo de la historia. La perspectiva que he adoptado para el estudio comparativo entre la filosofía de Schopenhauer y la mística cristiana pretende ubicarse en este último plano, en el que cabe hablar de Dios y del Ser (el Ser-Voluntad) más allá de la centralidad de la persona; en este sentido, pues, se indicará como *lo místico* a esa realidad más allá de cualquier posibilidad de aprehensión de las estructuras de la persona.



motivo, sino un aquietador que la impedirá en su afirmación. “La *negación de la voluntad de vivir*, a la que suele llamarse *resignación plena* o *santidad* se deriva siempre de ese *aquietador* de la voluntad que supone el conocimiento de su conflictividad interna y de su consustancial inanidad, las cuales se ponen de manifiesto en el sufrimiento de todo ser vivo”<sup>321</sup>.

Es así, pues, que en la santidad “vemos a la voluntad liberarse completamente del influjo de los motivos, en tanto que el conocimiento de la vida en su conjunto hace las veces de *aquietador* de la voluntad y ésta cesa a veces de querer algo merced a ello, de suerte que los motivos pierden totalmente su eficacia sobre ella”<sup>322</sup>. Estos fragmentos pueden parecer contradictorios con lo afirmado por Schopenhauer en relación con el papel del conocimiento frente a la voluntad [*Boulesis*], en la que aquel tomaba el rol de *medium* de los motivos al servicio de esta. Sin embargo, esa contradicción es sólo aparente. Hay que entender que en este punto de su obra Schopenhauer no habla de un conocimiento originado por la operación de las formas del PRS. El conocimiento que se deriva de la experiencia de la prepotencia ajena, tanto del otro como del mundo natural en general (*i. e.*, de la experiencia del mal moral y del mal natural), ha nacido desde la detención (que no desde la absoluta inoperancia) de las estructuras del PRS. Es, en todo caso, la experiencia del cuerpo la que ocupa el centro de la sabiduría de la cruz, el cuerpo que sufre y que se descubre como Voluntad desgarrada.

Un sufrimiento agudamente sentido, escribe S. Weil coincidiendo con Schopenhauer, tiene la capacidad de suspender la voluntad y anclarla en esa sola experiencia de la desdicha que no es otra que la experiencia de la cruz. En cierto modo Schopenhauer se muestra más radical al afirmar que la voluntad no sólo es paralizada por el aguijón del sufrimiento, sino que es quebrada, reducida a *casi nada* y con ella también su *mundo*, su *orbe conceptual* y las estructuras que lo posibilitan. Además, por hacer un ejercicio comparativo, para S. Weil el sufriente siempre tiene la opción de la huida de su situación mediante dos formas de evasión, la primera a

---

<sup>321</sup> PV IV, c.9, 340, pp. 183-184.

<sup>322</sup> PV IV, c.9, 344, p. 188.

través del pensamiento y la mentira, y la segunda mediante el desfogue de la propia desdicha sobre la persona ajena. Schopenhauer, en la crítica al *liberum arbitrium indifferentiae*, ya había descubierto algo parecido. Cuando Schopenhauer escribe que una de las fuentes del *liberum arbitrium indifferentiae* es el autoengaño, la ilusión de “tener el control”, no dice otra cosa más que, en efecto, en la situación de sufrir podemos aún afirmar una pretendida autonomía y con ello, taimadamente, negar ser reducidos a *casi nada*, es decir, poner a resguardo el ego, la voluntad autocentrada que se resiste a la experiencia de la desdicha y de la cruz. La evasión es un ansia de mentira, de engaño ante el mal. La otra forma de evasión de la experiencia del mal y de la cruz consiste en el traspaso de ese mal y ese sufrimiento a otros, pues, afirma Schopenhauer, antes que ser reducido a nada el yo prefiere la destrucción del mundo, ya que él se tiene a sí mismo como el ombligo del mundo. En realidad, piensa Schopenhauer, toda injusticia contra los otros no es más que el traspaso de un mal, y, por ende, de un sufrimiento que no se está dispuesto a padecer.

No obstante, para aquellos que no han huido del espasmo, de la *pasión* orquestada por el mundo sobre la carne propia, el mundo revela su otra cara. Cuando la voluntad ha quedado reducida a *casi nada* y su orbe conceptual, su mundo, *casi* se torna inoperante, entonces la experiencia de la Voluntad como sufrimiento propio se vuelve posible. Esta experiencia no es, sin embargo, la experiencia más genuina del Ser, sino de *cómo* el Ser-Voluntad se manifiesta frente a mi sensibilidad de criatura y cuerpo, pero *lo que* sea el Ser en sí mismo, traspasando mi sensibilidad y cualquier nominación positiva, la experiencia del mal y el sufrimiento no me lo dicen. El mal y el sufrimiento indican *cómo* se experimenta en el plano del cuerpo individual, en el plano de la carne viva, ese Ser desgarrado: como fuerza, energía ciega y Voluntad irracional, es decir: una Voluntad [*Thelema*] que no es más mi voluntad individual [*Boulesis*] (que, al final, siempre tiene que ver algo con mi razón, con mi deliberación, con mis motivos, con el *orbe conceptual* configurado y configurador del mundo). *Qué es Eso* [el *Tat* del “*Tat tvam asi*”] en sí mismo a lo que por analogía, y pecando un poco de antropocentrismo, Schopenhauer llama “Voluntad”, él no lo dice, al menos no en términos positivos,

sino netamente negativos, pues, como más abajo veremos, aún es posible indicar una “experiencia” (una no-experiencia) más genuina en este sentido y que, desde luego, va unida a la vivencia del sufrimiento.

Schopenhauer es contundente al afirmar dos cosas en este lugar de su obra: 1) que, en efecto, con la experiencia del sufrimiento propio da inicio la vía ascética, es decir, en último término, la vía de la santidad y 2) que esa nueva clase de conocimiento propia del estadio ascético es totalmente distinta a la del conocimiento ordinario-científico, del conocimiento estético y del conocimiento moral. Se trata “de un modo de conocimiento transformado. En efecto, mientras el conocimiento no sea sino el anclado al *principium individuationis* y se limite a seguir las huellas del principio de razón, la fuerza de los motivos seguirá siendo irresistible”<sup>323</sup> ; En el ascetismo las formas del PRS han decaído y su inoperancia se anuncia a medida que se profundiza más en la intuición del Ser-Voluntad y esto quiere decir, a medida que uno se mantiene en el umbral del sufrimiento propio. Es, vale remarcar, un “conocimiento al que se accede desde la condición de sufrimiento propia del ser vivo, de dicho conocimiento global se desprenderá un *aquietamiento* de toda volición; entonces los *motivos* particulares se volverán ineficaces, porque el modo de conocimiento que los origina ha quedado postergado, al verse eclipsado por otro totalmente distinto”<sup>324</sup>. En ese conocimiento el hombre se re-conoce como *Sí Otro*, ya no como *ese* o *aquel* otro individuo con el que puede compadecer, sino como el *Tat* del *Tat tvam así*, que para Schopenhauer es el Ser-Voluntad que subyace fragmentado en el fondo de la fenomenalidad; la pura Voluntad que no es buena ni mala, sino que trasciende cualquier atributo moral y que se encuentra perdida y desperdigada en el laberinto de los fenómenos que ella misma ha generado. Es precisamente en ocasión de este conocimiento superior, en el que la Unidad de los seres se manifiesta clara e incontestable, que la Voluntad opera en el fenómeno individual del hombre su movimiento más incomprensible dentro de la lógica cerrada de la causalidad y la necesidad.

---

<sup>323</sup> PV IV, c.9, 344, p. 189.

<sup>324</sup> *Idem*.

aquello que los místicos cristianos denominan el *efecto de la Gracia* y la *regeneración*, es para nosotros la única expresión de la *libertad de la voluntad* <que se evidencia inmediatamente en el fenómeno, en donde de lo contrario impera sin excepción la necesidad>. Esta expresión tiene lugar cuando la voluntad ha alcanzado un perfecto conocimiento de su ser en sí, obteniendo de este un *aquietamiento* en virtud del cual se sustrae al efecto de los *motivos*, dado que dicho efecto mora en el ámbito de otro modo de conocimiento cuyos objetos son meros fenómenos<sup>325</sup>.

La libertad de la Voluntad irrumpe en el ámbito del fenómeno. La *experiencia de la libertad*, escribe Schopenhauer, es lo que los místicos cristianos denominan *gracia*. La gracia ha de ser entendida como: 1) aquello gratuito que no adviene como efecto de nuestras obras, pues, para Schopenhauer, las obras no salvan, pues las obras, como ya se dijo, son en realidad muy secundarias, ya que lo verdaderamente central es el carácter del hombre, su voluntad que es también su ser; 2) como algo absolutamente sobrenatural, pues si “La *necesidad es el reino de la naturaleza*, la *libertad es el reino de la gracia*<sup>326</sup>, y 3) como ocasión de la ruptura del *karma*, de la desvinculación con la trama del sufrimiento y la causalidad. Por lo tanto, la operación de la gracia es la pura descolocación de la voluntad de su centro, es decir, la gracia atañe al ámbito del *esse*, no al del *operari*; al ámbito del carácter y no de la conducta: la conducta solamente dará cuenta de esa experiencia como un despliegue de acciones no ordinarias en el espacio y tiempo caídos. Por lo tanto “la más importante y significativa manifestación que puede mostrar el mundo, no es la *conquista del mundo*, sino el *sobreponerse* al mundo, lo que, de hecho, no se traduce sino en la silenciosa e inadvertida conducta de un hombre imbuido por aquel conocimiento a resultas del cual suspende y niega esa voluntad que lo colma todo, lo anhela todo e impulsa a todo: la voluntad de vivir; así es como *ingresa en el fenómeno la libertad de esa voluntad* y el obrar se troca justo en el *contrario* del obrar ordinario”<sup>327</sup>. Hace, pues, acto de presencia en el mundo de los fenómenos el *miraculum* de la libertad, una libertad que sólo es de la Voluntad y que consiste en el simple *no* que da a ese mundo que es vida y sufrimiento perpetuos. La propia impotencia de querer es lo que a Schopenhauer le extraña tanto, pues, en efecto, no deja de ser contradictorio,

---

<sup>325</sup> *Id.*, 345, p. 190.

<sup>326</sup> *Id.*, p. 191.

<sup>327</sup> *Id.*, 331, pp. 170-171.

dentro de la metafísica de la voluntad y de la lógica de la necesidad y del ser condicionado, que un individuo, que es ante todo cuerpo sediento, deje de querer: el cuerpo-individuo es, en el mundo natural y humano, deseo y hambre perpetua. ¿Cómo explicar un acontecimiento así, es decir, que un cuerpo, que es voluntad, deje de querer lo que quería, que deje de querer en general? Schopenhauer no puede más que apelar a la más fundamental posibilidad de la Voluntad: su *potencia de no querer* el mundo de la vida, es decir, apela a su libertad, pues solamente en la posibilidad del *no* radica la libertad, que para Schopenhauer, recordémoslo, es simplemente ausencia de necesidad.

Esta experiencia genuina del Ser como Voluntad impronta en el hombre una marca ya indeleble de aquel que ha sido llamado y ungido para algo más alto que escapa a la comprensión del hombre ordinario y caído en la (auto)afirmación e incluso escapa a la comprensión de aquel que todavía camina el camino de la virtud:

la voluntad de vivir deja de afirmarse sobre ese conocimiento de su propia naturaleza que es la vida y, por el contrario, se niega a sí misma. Es entonces cuando tiene lugar el tránsito de la *virtud* al *ascetismo*. Tan pronto como el hombre llega a este punto, ya no le basta *amar* al otro como a sí mismo y hacer por los demás tanto como haría por él mismo, sino que nace en él cierta aversión, una fobia ante los goces de la vida, al sentir que, por estos goces, queda ligado a un mundo que le parece deplorable. Pero, como su propia naturaleza interior constituye el ser de este mundo, se niega a sí mismo, negando la voluntad de vivir manifestada y expresada por su cuerpo. En este sentido cabe afirmar que ahora su *obrar* impone un *mentís* a su *manifestación* entrando en franca contradicción con ella. Aunque sustancialmente no sea sino una *manifestación de la voluntad*, ahora *cesa de querer* cualquier cosa; se guarda de hacer pender su voluntad respecto de nada e intenta consolidar dentro de sí la mayor indiferencia hacia todas las cosas<sup>328</sup>.

Para Schopenhauer la experiencia de la libertad como “intervención” del Ser-Voluntad en el ámbito caído del fenómeno queda registrada en el cuerpo y en las facultades cognoscitivas del individuo como una *ἐποχή* [suspensión], como una exigencia al retraimiento y la abnegación que en realidad son, en el plano del individuo, la expresión más fidedigna o el *signum* de ese fundamental *no* que tiene lugar en el plano metafísico de la Voluntad. «Como es arriba, es abajo; como es abajo, es arriba», reza un principio común a casi todas las tradiciones religiosas

---

<sup>328</sup> *Id.*, 327, p. 162.

esotéricas que, curiosamente, puede verificarse como válido también dentro de la dinámica de la voluntad: una voluntad que se afirma (y con ella la vida) opacando la Voluntad universal ha de ver cumplido por sus actos un mundo caído en las vías de la afirmación, de la vida y del sufrimiento, vías que, como hemos visto ya, no son otras que las de la (auto)conservación, de la (pro)creación y de la injusticia, en resumen, los senderos del *sí*. Por contra, una voluntad que es reducida a *casi nada*, ya sea por la espontánea experiencia de la cruz o por la autoimposición de privaciones (o por ambas), puesta en suspenso junto con su *orbe* en el advenimiento del Ser-Voluntad, verá transformarse ante sus ojos aquel mundo que tanto deseaba, pero que ahora se le presenta como un mundo que le requiere para su redención. Ese requerimiento para la redención consiste en *mantenerse en el no fundamental*, por lo que, ahora lo veremos, ese *no* in-formará la vida del sufriente, le dará una *forma de vida* cuya pretensión no es otra que el simple mantenerse en la perspectiva del *no*, de la *impotencia*, para operar, desde la inoperancia, desde el no-hacer, desde el no-conocer, desde la no-intervención, desde el *no* más radical, la redención de sí mismo y del mundo. Así, pues, cuando la *voluntad* se afirma y afirma su mundo hecho a imagen y semejanza, es decir, según los valores que integran su *orbe conceptual*, el Ser-Voluntad es “negado”; cuando la *voluntad* es negada y reducida *casi a nada*, el Ser-Voluntad irrumpe en el plano del cuerpo-voluntad-inteligencia como negación y como gracia: como libertad.

Solamente cuando nuestra voluntad, que para Schopenhauer es nuestro ser más íntimo, ha sido transformada en el sentido de su salida del centro, en el sentido de su desapropiación y ensimismamiento, entonces, sólo entonces, nuestra conducta y nuestro mundo pueden ser realmente otros, ya no un *mundo por y para* la mezquina *voluntad-ego*, sino un mundo él mismo desapropiado, *profanado* de un uso naturalizado que no era otro que el del consumo, el exterminio y la caza. Desde luego, opina Schopenhauer, por un hombre en el que la negación de la voluntad ha tenido lugar, existen mil más que la afirman sin importar que la vida se haya mostrado en ellos ingrata, pues “la negación de la voluntad no se deriva en modo alguno del sufrimiento con la *necesidad* que un *efecto* se colige de su causa, dado que la voluntad siempre es libre. Justamente éste es el único donde su *libertad* se

da inmediatamente en el *fenómeno*. Ante cada sufrimiento cabe imaginar una voluntad cuya intensidad le supere y que, por ende, no se deje dominar por él”<sup>329</sup>. Y, sin embargo, Schopenhauer parece insistir en la opinión de que solamente en la negación de la voluntad se corrobora indisputable la libertad de la Voluntad, pues qué clase de libertad sería aquella que ostentara el Ser-Voluntad *si no pudiera su propia impotencia* respecto de su objetivación en un individuo y en un mundo; después de todo, parece decirnos Schopenhauer, no es gran mérito el seguir la corriente del siglo, las modas, los usos naturalizados del mundo; el *sí*, la afirmación de la voluntad de vivir es lo que se espera, la actitud más natural (claro, natural con respecto al mundo caído) y obvia: aquel hombre cuya vida expresara el *sí* como un vector ininterrumpido corroboraría más bien la *impotencia de la impotencia*, la impotencia de *no*, la clausura y abdicación a un mundo que *podría* ser otro<sup>330</sup>; pues “en tanto que nuestra voluntad sea la misma, tampoco nuestro mundo puede ser otro”<sup>331</sup>. Pero sucede que afortunadamente la historia ha guardado para nosotros los testimonios de hombres que han encarnado una forma de vida que es, frente a los valores del mundo caído, una especie de santa rebeldía y profanación. En esos hombres es en quienes podemos corroborar no sólo una actitud y una forma de vida que gira en torno a la desapropiación de sí y del mundo, sino, también una experiencia más genuina de la libertad y, aún más, del Ser que en el sufrimiento propio se presenta como Voluntad (del Ser-Dios, del Sí Otro); esos hombres transitan ya el umbral de *lo místico*.

Se dijo más arriba que en la experiencia de la negación de la voluntad el hombre alcanza a comprender que la redención del mundo, al menos en lo que a él como individuo toca, depende de la *permanencia en el no*. *La impotencia de la voluntad ha de convertirse entonces en forma de vida*, una forma de vida que ha de

---

<sup>329</sup> *Id.*, 338, p. 181. Una voluntad que se sobrepone a los obstáculos de la vida y que, no obstante sus agudos sufrimientos, abraza la vida en un rotundo *sí* re-creador, será el tema que ocupará toda la filosofía de Nietzsche.

<sup>330</sup> Para que nuestro mundo pueda ser otro sería necesario, según la lógica de Schopenhauer, que nosotros mismos fuéramos otros, cosa que en un principio resulta descabellado e impensable. Sin embargo, Schopenhauer parece recluir ante la imposibilidad de ser otro en el sentido de ser más allá de la voluntad autocentrada que todos somos. Para ser otro nuestra voluntad, que es nuestro ser, tendría que poder ser otra y se da el caso de que en el ascetismo esa posibilidad queda abierta.

<sup>331</sup> *Id.*, 341, p. 184.

ser a la vez el testimonio de la experiencia de esa libertad que supera toda razón y también un medio, un *sacramentum*, que permitirá al hombre no sólo sostener esa descreación y desapropiación de sí y del mundo, sino que, aún más radical, profundizar la experiencia del Ser-Voluntad. La forma de vida ascética es la consecuencia lógica, señala Schopenhauer, que se deriva de la vivencia del sufrimiento y de la negación de la voluntad de vivir.

La forma de vida ascética no es para Schopenhauer otra cosa que el simple *mantenerse en el no fundamental*. La forma de vida del asceta como radical *negatio mundi* sólo expresa esa vivencia (violencia) desorbitante de la negación de la voluntad de vivir. “Los fenómenos por los que se muestra el citado viraje de la voluntad, y se advierte la aparición de la negación de la voluntad de vivir, son fundamentalmente tres: la continencia voluntaria, la pobreza voluntaria y, finalmente incluso una imposición de fatigas y dolores corporales. Designo esto con el nombre de *ascetismo*”<sup>332</sup>. Recordemos que Schopenhauer ya advertía que en la etapa del ascetismo el *obrar* daba un mentís a la manifestación del individuo-cuerpo, pero hay que observar que ese *obrar* transformado solamente es *signo y testimonio* de un conocer transformado y, en última instancia, de una experiencia más radical del Ser-Voluntad. Ese nuevo *operari*, como apunta Schopenhauer, se despliega en el mundo bajo variadas actitudes que tienen en común el empeño por permanecer en el *no* y contradecir las vías del *sí*. Como vimos más arriba, las vías de la afirmación de la voluntad de vivir pueden resumirse en: (auto)conservación y (re)producción, en consumo y apropiación, en intervenir, en fin, el mundo *para* la voluntad opacando con ello el Ser-Voluntad. Pues bien, en el ascetismo asistiremos al despliegue de actitudes puntualmente contradictorias con cada una de las vías de la afirmación de la voluntad. Así, la castidad, la abstinencia sexual y la pobreza están dirigidas en gran medida a negar la vía de la (re)producción mediante la desactivación de la potencia sexual que juega el papel de canal de expansión y propagación de la voluntad en nuevos cuerpos (objetivaciones). La pobreza, el ayuno y el desapego

---

<sup>332</sup> *Id.*, 327, p. 162.



se presentan como estrategias mediante las cuales se busca contradecir la vía de la (auto)conservación, el consumo y la apropiación de sí y del mundo.

Los actos que el asceta concreta desde su enclavamiento en el *no* pueden ser interpretados por quien permanezca en la vía del *sí* como anti-actos<sup>333</sup>, como un conducirse absurdo y estúpido en el mundo. Baste recordar que a los místicos del desierto muchas veces se los tachaba de tontos o locos. Pero no debe perderse de vista que todas esas estrategias son sólo expresiones, testimonios y signos de una experiencia que no enraíza en el campo de los dogmas y de las razones, sino en el de la vivencia, la vivencia de la cruz, de la desdicha. A los santos de todas la épocas y latitudes

Aquello que les conducía no era, pues, un dogma ni tampoco un conocimiento abstracto, sino un conocimiento inmediato e intuitivo. Antes bien, en su *razón* se hallaban vinculados *dogmas diametralmente opuestos*, pero *la conducta de su vida expresó de igual e idéntica manera aquel conocimiento inmediato e intuitivo*, [329] único lugar del que puede provenir la virtud y en último término la santidad<sup>334</sup>.

Además:

Todos los santos y ascetas *han reconocido inmediatamente* dicho conocimiento, expresando mediante *actos un mismo conocimiento íntimo*, pese a manejar muy *distintos lenguajes*, conforme a los dogmas doctrinales de su país que una vez fueron insertados en su corazón; por consiguiente, un santón indostánico, un santo cristino y un lama tibetano, darán cuenta de sus propios actos de *muy diversa manera*, pero eso es algo totalmente indiferente para *el fondo de la cuestión*<sup>335</sup>.

El conocimiento de fondo de cualquier dogma moral y metafísicamente valioso es la Unidad de los seres. Las diversas formas en las que ese conocimiento se ve expresado es algo secundario. Como diría el maestro taoísta Lie Zi: el fondo es el mismo, aunque la forma varíe.

Por otro lado, al santo

sólo su obrar le acredita como *santo* y, en sentido ético, ese obrar no proviene de un conocimiento *abstracto*, sino de un conocimiento *intuitivo* e inmediato acerca del

---

<sup>333</sup> El ascetismo es un no hacer, un anti-acto como afirmó la doctora Zaida Olvera Granados en su ponencia “El problema de la negación en Schopenhauer: la negación de la voluntad” en ocasión del coloquio “Schopenhauer a 200 años de El mundo como voluntad y representación” celebrado en la FFyL de la UNAM el 24 de octubre de 2018.

<sup>334</sup> *Id.*, 328-329, p. 167.

<sup>335</sup> *Id.*, 329, p. 167.

mundo y su esencia; el hecho de que él mismo explique su proceder por medio de algún *dogma* sólo trata de *contentar a su razón*<sup>336</sup>.

También:

Como el conocimiento del cual proviene dicha negación de la voluntad es *intuitivo* y nada *abstracto*, tampoco encuentra su expresión más consumada en conceptos abstractos, sino sólo en los *hechos* y la *conducta*<sup>337</sup>.

En todo caso, lo que Schopenhauer quiere enfatizar es que el conocimiento del Ser como Voluntad unitaria despliega en el mundo una conducta totalmente renovada que confirma ese conocimiento nuevo y depurado; o, en términos cristianos, la experiencia de la cruz sólo puede ser *actualizada en la forma de vida según la santidad*.

Sin embargo, Schopenhauer advierte de cuidarse en caer en la ingenua creencia de que el asceta-santo, una vez hecha la experiencia de la cruz, está ya para siempre libre de recaer en la afirmación de la voluntad de vivir. El asceta-santo ha de padecer incontables tribulaciones y tentaciones si pretende soportar el *no* y la forma de vida ascética que ese *no* implica. Pues

incluso cuando uno ha llegado a este punto, *se percibe, no obstante*, como un cuerpo vivo, como una manifestación concreta de la voluntad, persiste la *disposición al querer* en general, si bien dicha disposición se ve reprimida, al no obligarse a hacer nada de cuanto es capaz, sino que, por el contrario, se constriñe a hacer *todo* cuanto no puede, aun cuando carezca de finalidad ulterior alguna, como un servicio a la mortificación de la voluntad. Por eso es *bien recibido todo sufrimiento* que le llegue del exterior merced al azar o a la maldad ajena; cualquier perjuicio, ignominia u ofensa son experimentados con regocijos, en cuanto ocasión de proporcionarse a sí mismo la certeza de que *ha dejado de afirmar a la voluntad* y por tomar el partido de ese *enemigo* de la manifestación de la voluntad que constituye su propia persona. Esa es la razón de que soporte tanto la ignominia como el sufrimiento con una paciencia y una mansedumbre inagotables; replica cualquier maldad con el bien, sin hacer ostentación de ello y sin consentir que prenda en él una vez más la llama de la cólera. <Como vamos viendo, el cristianismo posee, ciertamente, una tendencia hacia el ascetismo, como se desprende del sentido de estas palabras: «No debéis oponer resistencia al mal; bien al contrario, si alguien te pega una bofetada en tu mejilla derecha, no dejes de ofrecerle también la otra» (Mateo, 5, 39)><sup>338</sup>.

---

<sup>336</sup> *Id.*, p. 168.

<sup>337</sup> *Idem.*

<sup>338</sup> *Id.*, 328, p. 165.

O en palabras de abba Sisoës, es preciso levantarse una y otra vez de las incontables tentaciones que plagan el camino del santo; amma Sinclética, recordémoslo, recomendaba ser vigilantes y nunca dar por sentado que el camino del santo estaba libre de tribulaciones. Persistir en esa vigilancia, en el rotundo *no*. Llegar así hasta la cruz, donde aún el cuerpo, la voluntad egoico-demoníaca, exclamará, como última limosna: “*Sitio*”<sup>339</sup>.

La experiencia y aceptación del sufrimiento guarda al asceta de caer en la tentación de los placeres y lo hace persistir en su negación, en el *no*. Por demás, cabe decir que en lo que respecta al *status* del ascetismo, al menos dentro del fragmento citado, Schopenhauer se muestra ambiguo, pues, por un lado ha afirmado que es inconcebible un *fin en sí mismo*, pues todo fin es con relación a una voluntad, por lo que la vía ascética no podría ser concebida como un fin en sí, es decir, como algo de por sí válido sin ningún vínculo con la voluntad en tanto esta lo desea; por otro lado, cuando Schopenhauer escribe que incluso en el asceta persiste la disposición al querer “si bien dicha disposición se ve reprimida, al no obligarse a hacer nada de cuanto es capaz, sino que, por el contrario, se constriñe a hacer *todo* cuanto no puede, aun cuando carezca de finalidad ulterior alguna”<sup>340</sup>, parece decir que la vía del *no* podría ser lo más cercano a un fin puro, a un fin en sí mismo en tanto que el ascetismo no guarda relación con los deseos de la voluntad, es decir, con su potencia de afirmarse, sino con su misma impotencia; aunque cabe una lectura más, ésta sería aquella que también se enmarca dentro del binomio medio-fin y en la que la vía del ascetismo no sería tanto un fin sino más bien un medio, un medio que ya no aspiraría tanto a la consecución de algo más allá de sí mismo, pues la forma de vida ascética sería una forma de vida válida por sí misma<sup>341</sup>, una vida que no puede renunciar a su forma, que, contrario a lo que pensará un autor moderno que ha mostrado interés por el monaquismo<sup>342</sup>, no es una forma dada por las *Reglas* que el asceta-monje aceptará y observará dentro de una comunidad de vida [*κοινός* (*koinós*): común, *βίος* (*bíos*): vida= ‘vida

---

<sup>339</sup> “Tengo sed” (Jn, 19:28).

<sup>340</sup> PV IV, c.9, 328, p. 165.

<sup>341</sup> Opinión que será la de Giorgio Agamben.

<sup>342</sup> Vid. G. Agamben, *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida. Homo sacer, IV, 1.* (2011).

comunitaria'= *coenobium*= cenobio], sino que encuentra su origen en una experiencia no ordinaria en la que el asceta ha alcanzado el *reconocimiento* ontológico de él mismo con los seres (vía ética) y metafísico, de él mismo como *Sí Otro* (vía ascética.-mística); sea como fuere, en esta última perspectiva la vía ascética aparece como un medio, un medio sin fin.

Por último, reitera Schopenhauer:

no debemos *dar en creer* que, tras haberse convertido el conocimiento en aquietador de la voluntad y una vez que dicha voluntad se ha negado a sí misma por ello, *esta situación es tan firme como irreversible* y puede uno holgar en ella, como si se tratara de una propiedad adquirida. Antes bien, hay que conquistarla una y otra vez de *nuevo* en medio de una *lucha continua*. Pues, al ser *el cuerpo* la voluntad misma bajo la forma de la objetivación o como fenómeno en el mundo como representación, mientras el cuerpo vive, persiste también la posibilidad para la voluntad de vivir en su conjunto, [336] que aspira constantemente a ingresar en la realidad y a inflamarse de nuevo con todo su ardor. Por eso descubrimos en la vida de los hombres santos que aquella paz y bienaventuranza descritas anteriormente sólo son *floraciones* resultantes de una *continua victoria* sobre la voluntad, floraciones que brotan en el *terreno* de una *constante lucha* con la voluntad de vivir. Pues nadie puede disfrutar de una paz duradera sobre la tierra. Esa es la razón de que las historias de la vida interior de los santos se hallen plagadas de *luchas interiores, tribulaciones y abandonos* por parte de la gracia, es decir, de aquel modo de conocimiento que troca ineficaz a cualquier motivo, en cuanto *aquietador* universal que aplaca toda volición, suministra la paz más profunda y abre la puerta de la libertad<sup>343</sup>.

Todo este drama de luchas internas y continuas tentaciones en el que escuchamos al ayunador decir al asceta Zenón: “quiero retirarme”<sup>344</sup>, o el viejo ayunador a abba Lot: “Por el Señor, sacadme de aquí, pues no soporto ya el desierto”<sup>345</sup>, no es otro que la vivencia de lo que los ascetas del desierto llamaron *acedia* y personificaron como el *daemon meridianus*.

## 2. ¿Mística en Schopenhauer? Sufrimiento y (experiencia) mística.

Pero esta permanencia en el *no* aún acarrea “consecuencias” todavía más interesantes que el mero arte, que también es vida, del ayunador. Dos hechos van

---

<sup>343</sup> *Id.*, 335-336, p. 177.

<sup>344</sup> *Los dichos de los padres del desierto*, Z, “Abba Zenón”, §242, p. 79

<sup>345</sup> *Id.*, Λ, “Abba Lot”, §447, p. 137

anejos a ella. El primero es la *resignación* del hombre ante cualquier eventualidad a la que pudiera estar sujeta su vida, ese vacío de voluntad genera un punto de vista menos estrecho en el que todo goce resulta indiferente y toda pena es bien recibida, el desapego del mundo ha culminado en un descuido de sí mismo, de los propios deseos y aversiones; *el santo va como van los acontecimientos, marcha de acuerdo al pulso de las cosas*, ni se opone ni busca, pues oponerse y buscar algo son las huellas del deseo de una voluntad que aún se afirma, pero esa voluntad ya no puede afirmar más a su individuo cuando ha llegado a reconocerse en todos<sup>346</sup>. Aquí la imagen perfecta del santo caído en resignación es la de Cristo en el Getsemaní que ya no quiere más que la voluntad del Padre: “Y adelantándose un poco, cayó en tierra, y oraba que, si era posible, pasase de El aquella hora. Y decía: Abba, Padre, todo te es posible; aleja de mí este cáliz; *mas no sea lo que yo quiero, sino lo que*

---

<sup>346</sup> No es otra la enseñanza del *Lie Zi. Libro de la perfecta Vacuidad* [列子(冲虚 真经 (Lie zi Chongxu zhenjing))], tercer texto fundamental del taoísmo, en el que se puede leer: “Llegan los días y luego se van; ¿quién se lo puede explicar? Todo es destino. Ahora bien, el que acepta el destino no se preocupa ni de longevidad ni de muerte prematura. Para quien acepta las leyes de la naturaleza ya no existe ni verdad ni error. Para el que confía en su corazón, ya no existe lo adverso ni lo favorable. Para el que confía en su naturaleza, ya no existe seguridad ni peligro. Entonces se puede afirmar que no hay nada en lo que se confie ni nada en lo que se deja de confiar: se ha llegado a la verdad. ¿Para qué ir? ¿Para qué venir? ¿Por qué estar triste? ¿Por qué estar alegre? ¿Por qué actuar? ¿Por qué no actuar?” (“Li Ming: Fuerza y destino”, §9, p. 132). Es decir, cuando se ha llegado a la perspectiva en la que todos los seres son misteriosamente lo mismo, en el caso de la filosofía de Schopenhauer pura Voluntad, y uno mismo se ha llegado a reconocer como ese “sustrato” (se habla de sustrato no haciendo referencia a la “substancia” metafísica de las filosofías occidentales, sino a la experiencia de la interioridad, de la vuelta sobre sí, de la autognosis), entonces aversiones y deseos desaparecen a medida que la voluntad individual, que es el soporte de aquellos, mengua y languidece. Esa es la marca de la resignación: la ausencia de *por qué* y *para qué*, es decir, de motivos. En otro texto taoísta, en el *Wen Tzu*, leemos: “[...] «No des la bienvenida a lo que llega ni te aferres a lo que se va; aunque las personas puedan ser del este, del oeste, del sur o del norte, permanece solo en el medio»” (§53, pp. 92-93. También se dice que el comportamiento de los sabios “sigue a la naturaleza de manera espontánea, sin añadir nada por sí mismos” (*Id.*, p. 54). Además se lee también: “Lo que llega se acepta sin tomarlo, lo que se va se cede sin otorgarlo. Cuando la vida es otorgada en primavera, y cuando la vida es quitada en otoño, aquellos a quienes se otorga la vida no están agradecidos y aquellos a los que se mata no guardan resentimiento, esto está *cerca del Camino*” (*Id.*, §81, p. 118). Lo que se quiere remarcar aquí es el languidecimiento del apego a medida que el asceta-santo persiste en el *no*. Incluso no es extraño encontrar tanto en el cristianismo, en el budismo y en el taoísmo la idea de que también el deseo de arribar a la perfecta descreación, el deseo de Dios, el deseo de la naturaleza de Buda o el deseo de vacío es, en última instancia, una interferencia de la voluntad por lo que ese mismo deseo ha de ser desechado: “si quieres estar en el vacío, entonces no puedes estar en el vacío. Cuando no planeas el vacío, sino que estás espontáneamente en el vacío, esto es lo que se desea y aporta todas las cosas” (*Id.*, §89, p. 125). La vía del *no*, como se ve, es un umbral en el que se anuncia el advenimiento de algo más, por lo que ese umbral ha de mantenerse despejado de todo ruido, de toda interferencia, en soledad y silencio (soledad y silencio, como hemos visto ya, son virtudes ascéticas).

*quieres tú*<sup>347</sup>. Para qué oponerse o por qué desear algo, nada de eso tiene sentido cuando el sí mismo se ha revelado como *Sí Otro*. En la resignación del asceta-santo, por lo tanto, todo ha dejado de ser planeado: nada se hace (según las obras del individuo, es decir, según la perspectiva del *principium individuationis*) y nada deja de ser hecho (según la dinámica del Ser-Voluntad, su simple actividad espontánea en el mundo). Esta actitud, como hemos visto ya dentro del ascetismo cristiano se corresponde con la perfecta *obediencia*, que no es otra cosa más que el fruto y el signo externo de la *humilitas*: el conocimiento de sí mismo como centro negativo (en tanto que voluntad demoníaca) y como centro sin centro (en tanto que criatura), y, a la par, la vuelta al centro real del alma en Dios, su retorno a su terruño en ocasión de la cruz... Nada se hace y nada deja de ser hecho, ese es el sentido más profundo del "*Consummatum est*"<sup>348</sup>.

La *resignación* es también una *resignificación* de sí mismo, de la vida, del mundo. También del sufrimiento. La experiencia del sufrimiento, recordemos, ha sido para Schopenhauer el punto de arranque de la vía ascética, ahí se da el paso de la virtud al ascetismo. Schopenhauer piensa en una experiencia corporal y también psíquica y espiritual, el sufrimiento no es sólo una afección negativa del cuerpo, sino también una afección negativa de la psique humana. El hombre, afirma Schopenhauer, supera a los animales en inteligencia y, por ello mismo, en la agudeza de sus sufrimientos. En el ascetismo el sufrimiento ha pasado de ser una experiencia netamente física y psíquica a ser, en cierto modo, el fondo de una forma de vida, de una actitud frente al mundo, es, en otras palabras, la *permanencia* de la voluntad en ese *no*: es *impotencia*.

Pero podemos encontrar un tercer sentido del sufrimiento en el ascetismo, aunque he de confesar que dentro de la obra de Schopenhauer parece estar ausente o al menos no del todo claro. El tercer sentido del sufrimiento nos lo revela su misma etimología. Herbert Fingarette, en un artículo de 1996, escribe que el sufrimiento puede ser entendido en un sentido común y ordinario como punición y

---

<sup>347</sup> Mc, 14: 35-36. (Las cursivas son mías).

<sup>348</sup> "Todo está cumplido" o "Todo está hecho" (Jn, 19:30)

culpa, o en un sentido más preciso y fiel a su etimología. Este segundo sentido estaría desligado de las ideas de aflicción y dolor. “Las raíces lingüísticas de la palabra son latinas. La primera raíz es *sub*, que significa ‘bajo’. La segunda raíz es *ferre*, que significa ‘padecer’”<sup>349</sup>. Este segundo sentido de la palabra se conserva en varios idiomas: “suffer”, “sufrir”, “soffire”, “souffrir” y “Leiden” presentan siempre dos grupos de significados, “...el primer grupo básico de significados está relacionado con ‘soportar, aguantar’, y el segundo grupo básico de significados está relacionado con ‘tolerar, permitir’. Mientras muchos significados —aunque no todos— del primer grupo parecen implicar que lo que se soporta es doloroso, esto no es válido para el segundo grupo. Los diversos significados del segundo grupo están definidos primariamente como ‘permitir o dejar a algo, o a alguien, ser o actuar sin interferencia’”<sup>350</sup>. El segundo sentido de la palabra guarda más relación con la idea de *paciencia* (*pasión*) que con la idea de dolor o aflicción. El que sufre es el paciente, aquel sobre el que el agente actúa. Esto indica además que el término paciente de una relación no interviene en el proceso. Queda anonadado. Tiende a desaparecer dejando así que aquello que se manifiesta se presente en plenitud.

En otras palabras: aquí se habla de un “sufrimiento místico”, si se me permite la expresión, cuya afección ya no impregna la sensibilidad corporal y que tampoco se refiere a un estado psicoemocional negativo, sino que más bien toca el plano ontológico en el sentido de que toca al ser mismo que se es abriéndolo a la “experiencia” del Ser. Se convierte en puro espacio abierto y receptividad paciente de *lo místico*, que en Schopenhauer, digámoslo una vez más, se había presentado, en la experiencia del sufrimiento físico, como Voluntad desgarrada, pero que llegado a este punto, en el que la voluntad-ego y su orbe conceptual han quedado anonadados e inoperantes, no puede ser designado más con términos positivos (con el lenguaje del cuerpo-voluntad ni con el lenguaje lógico del PRS).

Este “sufrimiento místico” es en gran medida lo que los ascetas del desierto llamaban *humilitas*, que, como ya se indicó más arriba, implica *la experiencia de*

---

<sup>349</sup> H. Fingarette, “El sufrimiento” en Isabel Cabrera y Elia Nathan (Comps.) *Religión y sufrimiento*, p. 12.

<sup>350</sup> *Idem*.

*vacío con relación al Ser (Dios, Tat), es, por todo esto, una experiencia negativa de sí. Humilitas* designa solamente el vacío de impulsos egoicos-negativos y, por ello, es una disposición óptima para el advenimiento de Dios (del Ser) en la forma de la gracia y de la *unio mystica*, y por ende, el advenimiento de la salvación, pero no es aún el momento de la gracia y la *unio*.

En Schopenhauer el momento de la gracia y de la *unio* están presentes pero escindidos, ya que puede suceder que merced a un profundo sufrimiento la Voluntad niegue su afirmación en el fenómeno y que en esa negación se muestre su perfecta libertad<sup>351</sup>, que para Schopenhauer es la experiencia de la gracia, pero eso no implica que la voluntad o el ego individuales han quedado realmente disueltos y con ellos el *orbe conceptual, el mundo como representación*, de ahí deriva la necesidad de la *permanencia en el no*, la permanencia en la vía ascética que es una continua lucha contra los remanentes de esa voluntad demoníaca (el verdadero *daemon meridianus*) que aún puede caer en su afirmación. Aún no se ha llegado a la *unio mystica*, es decir, a la total inoperancia de las estructuras del PRS y al anonadamiento de la voluntad individual.

Este anonadamiento no puede ser comprendido sin el segundo aspecto importante anejo a la permanencia en el *no*. Aquí tenemos que volver a la cuestión de si es posible hablar de mística, de experiencia mística, en la filosofía de Schopenhauer, más allá, claro está, de la cuestión del ascetismo (pues ascetismo no es mística). Si entendemos por experiencia mística la “experiencia” de *unión y/o disolución* de la subjetividad, *ego* o voluntad con/en *lo místico*, siendo *lo místico* no otra cosa que el Ser mismo indecible (sea que se lo llame personalizándolo “Dios”, “Padre”, “Creador” etc., o de un modo más impersonal “Voluntad”, “Uno”, “Absoluto”, “Tao”, “Vacío”, “Tat” etc.) que *desorbita* todas las estructuras que puedan conformar al individuo y que, por lo tanto, se presenta desde la perspectiva del individuo, de la fenomenalidad abierta, como un *ámbito cerrado*<sup>352</sup> a la posibilidad de experiencia, conocimiento y aprehensión ordinarios, entonces, en efecto, en Schopenhauer sí

---

<sup>351</sup> Vid. pp. 8-9.

<sup>352</sup> La etimología de “mística”, “místico”, “misterio” y todos sus derivados nos remiten al verbo griego *myein*= “cerrar”, “estado de cerrado”, “estar cerrado”.



que podemos hablar de “experiencia” mística (o más preciso sería decir no-experiencia, en tanto que aquí, se supone, incluso las dos intuiciones puras de la sensibilidad, espacio y tiempo, han caído en inoperancia), de *unio mystica*. Esta experiencia de unión y/o disolución del ser individual (*ātman*, alma) en el Ser Absoluto (*Bráhma*n, Dios) la encontramos sugerida en los siguientes términos:

en la *santidad perfecta* se nos presenta la *negación* de toda *volición* y gracias a ello la *redención* de un mundo cuya existencia global ha sido reconocida como un sufrimiento necesario; se diría que nos hallamos ante un tránsito hacia el vacío de la *nada*. Pues, junto a la supresión de la voluntad se suprime también ese mundo que es mera ostentación suya<sup>353</sup>.

Ese *tránsito* hacia el vacío de la nada no es otro que la vía ascética, el puro mantenerse en el *no*<sup>354</sup>, pero, como Schopenhauer mismo afirma, es sólo un tránsito hacia una experiencia más profunda del Ser que en la situación de sufriente se había revelado como Voluntad desgarrada. Sin embargo no se podría decir que la vía ascética es *para* el santo (esto es, desde la perspectiva del asceta-santo) un medio cuyo fin es la *unio mystica*, pues eso sería igual que afirmar que él quiere aún algo (ya que para Schopenhauer, recordemos, sólo hay fines en ocasión del querer), que persigue aún algo, pero como se ha visto ya, el santo, en su resignación, nada busca y nada aborrece. La *unio* viene dada por añadidura, sin buscarla, no depende de las obras del asceta, pues las obras, reitera Schopenhauer, no salvan, son *opera operata* [obras realizadas, acciones externas, en fin, *carácter empírico*], antes bien condenan y bloquean la experiencia de la *unio*. La *unio mystica* como la gracia son donaciones espontáneas que simplemente acontecen; del hombre sólo puede depender su *disposición* y en ambos casos, tanto en la experiencia de la gracia como en la experiencia de la unión, esa disposición, ese espacio para el arribo de Dios o del Ser ha sido abierto por el martillo del *sufrimiento*.

---

<sup>353</sup> PV IV, c. 9, 348, p. 194.

<sup>354</sup> O como escribiría Meister Eckhart en su sermón “El fruto de la nada”: es el *crecer hacia*, el estar en camino *hacia*. “En el crecer no se ve nada de Dios. Si Dios tiene que ser visto, debe ser en una luz que es Dios mismo. [...] Mientras estamos de camino no llegamos” (M. Eckhart, *el fruto de la nada y otros escritos*, 34-38, p. 88).

Un principio hermético, común por otro lado a toda la filosofía antigua, reza que solamente lo semejante conoce a lo semejante, pues el *reconocimiento es unión, identificación*. Lo disímil no puede ser integrado en seno del Ser. Pues bien, Schopenhauer opina que la vía ascética a la par que opera una descreación en el hombre con relación al mundo, también opera una asimilación al Ser más allá de su aspecto como Voluntad. Esa descreación tiene como punto culmine la *unio*, en la que “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*”<sup>355</sup>. En fin, en la unión mística el Ser que en su primera revelación frente al cuerpo-individuo se manifestaba como Voluntad, se descubre ahora como pura *nada* y el hombre que ha permanecido en la vía del *no* ha llegado a ser *como la nada*, ese estado sin estado del que el asceta anónimo preguntaba a abba Alonios.

Pero esta nada es solamente relativa (*nihil privativum*), no absoluta (*nihil negativum*). Esto quiere decir que sólo puede ser sugerida con relación al mundo, es decir, con relación a la voluntad y a su *orbe conceptual*. Cuando Schopenhauer escribe que en última instancia el Ser es *nada* quiere decir que el Ser es *nada* con relación a un mundo y a una concepción del Ser constituidos desde la vía de la afirmación de la voluntad de vivir. Para la perspectiva de la afirmación de la voluntad de vivir<sup>356</sup>, lo positivo, el Ser, es la voluntad y su mundo, fuera de los cuales *nada* hay. Pues

| Lo tomado en general como positivo, lo cual denominamos el ser y cuya negación expresa el concepto de nada en su expresión más general, es precisamente el mundo de la representación que, según hemos demostrado, es la objetividad de la voluntad, su espejo. [...] La negación, supresión y conversión de la voluntad es también la supresión y desaparición del mundo, su espejo. Si dejamos de verla en ese espejo, preguntamos en vano a dónde se ha dirigido y entonces nos lamentamos de que se haya perdido en la nada porque no hay ya para ella un dónde y un cuándo<sup>357</sup>.

---

<sup>355</sup> WWV I, §71, 487, p. 475.

<sup>356</sup> En el caso del ascetismo cristiano de la época que estudiamos esa perspectiva era encarnada por los valores de la sociedad grecorromana, es decir, por los valores que constituían el mundo del Imperio.

<sup>357</sup> *Id.*, 485, pp. 472-473.

Pero, para quien está colocado en la perspectiva de la negación de la voluntad de vivir<sup>358</sup> –el asceta, el santo, el místico– el Ser es *nada*. De ahí la importancia de la asimilación, de la descreación, de la persistencia en la vía del *no*. Para comprender cabalmente eso que la filosofía sólo puede expresar apofáticamente el asceta-santo ha de *operar sobre sí una desertización de voluntad y de mundo*, ha de *llegar a ser como la nada*, pues “mientras seamos la voluntad de vivir, esto último sólo lo podemos conocer y designar negativamente, ya que el antiguo principio de Empédocles de que lo semejante sólo es conocido por lo semejante nos priva aquí de todo conocimiento igual que, a la inversa, sobre él descansa en último término la posibilidad de todo nuestro conocimiento real, es decir, el mundo como representación o la objetividad de la voluntad. Pues el mundo es el autoconocimiento de la voluntad”<sup>359</sup>.

Es así como el santo ha fondeado en un puerto extraño en el que el Ser es ahora no-Ser, nada; en el que el conocimiento se ha transformado en no-conocimiento, en el que el actuar ha devenido no-actuar, en el que la experiencia es no-experiencia. El santo-místico ahora calla. Ya no hay palabra, porque las estructuras del *ego*, que no son otras que aquellas que conforman el PRS, han decaído en total inoperancia. El santo se ha hecho (ha sido hecho) una imagen fiel del desierto, él mismo es como una pura nada<sup>360</sup>. Éste no es otro que el momento de la unión, de la *hesyquía*.

No es un capricho derivado de esta investigación el identificar, o analogar, el momento y la experiencia cumbre señalada por la filosofía de Schopenhauer como experiencia de unión mística, pues Schopenhauer mismo ha escrito que “si se insistiera en conseguir de algún modo un conocimiento positivo de lo que la filosofía sólo puede expresar negativamente, como negación de la voluntad, no quedaría

---

<sup>358</sup> Perspectiva que encarnó en su forma más radical el ascetismo cristiano.

<sup>359</sup> *Id.*, p. 473.

<sup>360</sup> El testimonio de la experiencia de la unión como experiencia de anonadamiento también la hallamos en la mística sufí de *Al-Hallaj* (857-922), quien escribe en su *Diván*: “En el fondo de mi nada se encuentra siempre tu ser” (§67, p. 94). Aquí la experiencia de unión también tiene como exigencia la abolición del ego: “Entre Tú y yo hay un «soy yo» que me atormenta; jah!, retira con Tu «soy Yo» ese «soy yo» que entre los dos se yergue” (*Idem.*).

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”<sup>361</sup>.

El no-conocimiento de la experiencia (no-experiencia) del no-Ser no puede estar sujeto a un discurso positivo sobre el Ser, sino que tiene que seguir su propia lógica interna. El plano de manifestación de lo indecible no es, en efecto la palabra, sino la conducta del hombre que ha sido transformado en esa experiencia. El contenido del *después* de la experiencia, como ya vimos en el caso de los místicos del desierto, es el simple mostrar lo místico en las obras, en la conducta y en la vida. Baste recordar aquí el pasaje del silencio elocuente de abba Cronio.

373. Dijo abba Isaac: ‘Cuando era joven, vivía con abba Cronio, y *nunca me ordenó que hiciese* un trabajo, aunque era ya viejo y tembloroso, sino que se levantaba él mismo y daba de beber a mí y a los demás. También estuve con abba Teodoro de

---

<sup>361</sup> *Idem.* (Las cursivas son mías). Respecto a la experiencia profunda del Ser como no-Ser y del conocer como no-conocer leemos en el *Wen Tzu*: “La sustancia del Camino es no ser: no puedes ver su forma cuando la miras, no puedes oír su sonido cuando la escuchas. A esto se le llama lo misterioso desconocido. Lo «misterioso desconocido» es una manera de hablar acerca del Camino, no es el Camino en sí mismo” (§94, p. 128). También, en el mismo sentido: “Conocer es algo superficial, no conocer es algo profundo. Conocer es externo, no conocer es interno. Conocer es burdo, no conocer es delicado. Conocer es no conocer, no conocer es conocer. ¿Quién sabe que conocer es no conocer y que no conocer es conocer? El Camino no puede ser oído; lo que es oído no es. El Camino no puede ser visto; lo que es visto no es. El Camino no puede ser dicho; lo que es dicho no es. ¿Quién sabe que su forma es no forma? Por ello, cuando todo el mundo sabe que lo bueno es bueno, esto no es bueno. Quienes saben no dicen, quienes dicen no saben” (§98, p. 146). Además: “Quienes saben lo que significan las palabras no hablan con palabras” (§99, p. 147). Dentro de la misma tradición el *Lie Zi* corrobora la misma experiencia del conocimiento como no-conocimiento y del actuar como no-actuar en los siguientes términos: “«El discurso perfecto no emplea palabras, la acción perfecta es el no actuar»” (“Huang Di: El emperador amarillo”, 11, p. 66). También: “El que acepta el sentido de las palabras no se sirve de la apalabra para hablar. [...] la palabra suprema es el silencio y la suprema acción el no actuar” (“Sho Fu: Descifrar el mensaje”, 11, p 162). La experiencia del Ser y de sí mismo como nada en la unión mística también podemos corroborarla en la literatura mística de occidente. Margarita Porète escribe: Dios “me ha reducido a nada, y ésta sola nada me ha sumergido en un abismo más insondable que aquello que es menos que nada. Y el conocimiento de mi nada me ha dado el todo, y la nada de este todo me ha quitado oración y plegaria, y ya no ruego por nada” (M. Porète, *El espejo de las almas simples y anonadadas*, c. 51 citado por T. Gosset en *Mujeres místicas. Época medieval*, p. 59). Meister Eckhart, en el mismo sentido, habla de Dios como nada en su sermón “El fruto de la nada” (vid. *El fruto de la nada y otros escritos*, pp. 87-93). San Juan de la Cruz, recordemos, describirá al conocimiento que se alcanza en el *momentum* del éxtasis místico como no-conocimiento, como un conocimiento que trasciende toda ciencia: “Entréme donde no supe, /y quedéme no sabiendo, /toda ciencia trascendiendo”, etc.

Fermo, y *tampoco él me dijo que hiciese algo*, sino que él mismo ponía la mesa y decía: Hermano, ven a comer si quieres. Yo le respondía: Abba, vine a ti para sacar provecho, *¿por qué no me mandas hacer algo? Pero el anciano callaba*. Fui, y lo dije a los ancianos. Estos fueron adonde él estaba, y le dijeron: *¿por qué no le dices que haga algo?* El anciano respondió: *No soy cenobiarca, ¿qué le puedo ordenar? Yo no le digo nada, pero si quiere, puede hacer lo que me vea hacer*. Después de eso yo me adelantaba y hacía lo que estaba por hacer el anciano. *Todo lo que este hacía lo hacía en silencio, y así me enseñó a trabajar en silencio*<sup>362</sup>.

El santo deviene así, en el *después* de la unión, un cuerpo de signos en el que se muestra el Ser *des-orbitante* y metahistórico. Leído desde la filosofía de Schopenhauer, el mito del Salvador (del *Khristós*) solamente señalaría que el santo es un *medium* que revela a través de su forma de vida *lo místico*. Un *Khristós* es receptáculo vacío (es decir, *nada* con relación a la voluntad y a su orbe) en el que el Ser-Dios (Dios que ya no es Dios, sino no-Dios) pronuncia su *verbum*, y ese *verbum* indecible, al penetrar en ese vacío, lo llena todo haciendo del santo mismo *verbum que se dice en sus obras*: palabra y vida, silencio y habla se confunden. El santo, una vez que ha sido unificado, deviene *signatura Dei* en sus obras, en ellas se confirma elocuentemente *lo místico*. El cuerpo del santo se torna en cuerpo del llamado y del estigma, una copa de elección, cuerpo de signos. El santo es un *designado* para la redención.

### **3. La herencia ascético-mística del cristianismo en Schopenhauer.**

Es innegable el hecho de que Schopenhauer heredó ideas, conceptos y símbolos propios de la espiritualidad mística tanto de Oriente como de Occidente. A lo largo de toda su obra podemos hallar conceptos que originalmente fueron acuñados en el campo de la religión, y que, no obstante el declarado ateísmo de Schopenhauer, ocupan un lugar central dentro de su filosofía. Noción como las de *māyā*, *Bráhma*, *Trimurti*, *karma*, *saṃsāra*, *nirvāṇa*, entre otras, son una evidente y confesada influencia del pensamiento religioso (y filosófico) de la India. Recordemos que el planteamiento metafísico de Schopenhauer sobre la Unidad de los seres no

---

<sup>362</sup> *Los dichos de los padres del desierto, "Abba Isaac", §373, p. 114. (Cursivas mías).*

es tanto una resonancia de la filosofía griega, como un influjo de la mística hindú que, siglos antes de Platón y de los neoplatónicos, ya lo había enunciado en las grandes *mahāvākyāni* (= proclamaciones) de las *Upaniṣads*. Schopenhauer mismo cifró el gran misterio que constituye el corazón de su filosofía, la Unidad metafísica de los seres, en una de esas grandes proclamaciones: *Tat Tvam Asi* [Tú eres Eso].

Como afirma Roberto R. Aramayo, Schopenhauer fue un hombre de gran curiosidad y aguda inteligencia que durante toda su vida no cejó en la búsqueda de testimonios y corroboraciones de su propia filosofía en los ámbitos más dispares del saber humano: en la ciencia física y biológica, en la magia, en la onirológia, en la música, en la literatura, en la pintura y en el arte en general y en la cara más oscura de la religión: en la mística. Nadie podría dejar de sorprenderse al encontrar dentro de su obra referencias no sólo al *vedānta* y al budismo, sino ¡también al sufismo y al taoísmo chino!

Pero lo que resulta aún más sorprendente no es el exotismo indio y las lejanas donaciones venidas de Oriente, sino, más bien, el hecho de que los estudios canónicos sobre la obra de Schopenhauer hayan pasado por alto, casi como regla general, la herencia del ascetismo y de la mística cristiana dentro de su filosofía. Este descuido en el estudio de la obra de Schopenhauer puede obedecer a varios factores entre los cuales cabe mencionar dos. El primero de ellos puede ser la misma curiosidad que dentro de su obra despiertan los elementos conceptuales venidos de más allá del Ganges. La luminosa luz que de ellos irradia terminó por opacar los elementos cristianos que atraviesan su filosofía. Si, aunado a esto, añadimos que Nietzsche, su más brillante discípulo y su más enérgico apóstata, tiempo después martillará hasta romperlo no sólo el edificio cristiano sino también la filosofía de su antiguo maestro —que para Nietzsche no era otra cosa que filosofía corrompida de cristianismo, una filosofía decadente y ascética que entrañaba un falso modo de ver las cosas—, comprenderemos por qué no sólo el estudio de la herencia cristiana en la obra de Schopenhauer fue algo que ni siquiera se planteó (salvo la apreciación negativa del mismo Nietzsche), sino también por qué Schopenhauer mismo ha sido relegado de los estudios académicos y de los

manuales de filosofía, en los que aparece como un oscuro, casi insignificante, intermedio entre las filosofías de Hegel y Nietzsche. Aquel filosofastro de Estado y el discípulo apóstata *aparentemente* han vencido al maestro.

Una segunda razón pudo haber sido alentada por el mismo Schopenhauer, que en repetidas ocasiones arremete contra el teísmo cristiano y contra sus más fervientes y confesados defensores (Leibniz uno de ellos), así como contra sus inconscientes adalides (Kant). Después de todo, si Schopenhauer atacaba ese cristianismo ¿no había que concluir que Schopenhauer mismo estaba rechazando la injerencia de elementos cristianos dentro de su filosofía, la injerencia de esa “mala metafísica” sacerdotal?

Es cierto que Schopenhauer marcó una distancia entre su filosofía y toda clase de teísmo (fuera este judío, islámico o cristiano), y, sin embargo, a cualquiera le es fácil encontrar dentro de su obra conceptos, ideas y símbolos propiamente cristianos: *Adán*, *Cristo*, el concepto de *pecado*, el concepto de *mundo caído*, el concepto de *redención*, de *gracia*, *caridad*, *ascetismo* y *unión mística*. Desde luego, Schopenhauer no recupera estas ideas y estos símbolos del teísmo cristiano, que a él le parece repugnante y pobre precisamente por su dogmatismo, pero sobre todo por su ingenuo optimismo. Schopenhauer hereda dichos conceptos y símbolos de la dimensión mística del cristianismo. Resulta muy revelador al respecto que, por ejemplo, su obra esté plagada de referencias a los grandes místicos cristianos como Meister Eckhart, Jakob Böhme, Angelus Silesius, Escoto Erígena, Giordano Bruno y Mme. De Guyon, entre otros, pero que los grandes teólogos dogmáticos brillen por su ausencia. Otro tanto cabe decir del aprecio que sentía por la filosofía de su época, a la que poco o ningún lugar le concedió dentro de su filosofía en comparación con las múltiples referencias a los grandes escritores de la literatura universal.

Llegados a este punto, es imposible dejar de afirmar dos cosas: 1) Schopenhauer fue un ferviente opositor de cualquier tipo de “mala metafísica”, fuera esta de corte teológico, como por ejemplo el teísmo judío, islámico o cristiano; o de corte filosófico, como por ejemplo la *Teodicea* de Leibniz, la filosofía moral de Kant

y la filosofía de Hegel y sus derivados en general, pues en ambos casos Schopenhauer corroboraba el mismo error y la misma deficiencia que él pretendía eliminar: la ingenua visión optimista del mundo sostenida por un dogmatismo teológico y por una frívola filosofía de academia. 2) Schopenhauer heredó, adaptó y reinterpreto muchas ideas, conceptos y símbolos de la dimensión mística de las religiones orientales (hinduismo y budismo) como de las occidentales (en términos más exactos: del cristianismo), pues solamente en esas tradiciones encontraba preanunciada aquella sabiduría a la que su filosofía estaba llamada a esclarecer en conceptos filosóficos: la Unidad metafísica de los seres.

Por otro lado, es necesario señalar que Schopenhauer también se opuso a lo que él llamó la *vulgar mistificación de la filosofía*, mas nunca fue un detractor de la mística en sus diferentes variantes. Una cosa es el *misticismo filosófico* que no es más que un retórico afán de oscuridad en los propios razonamientos y en el propio lenguaje con el fin de hacer pasar frivolidades por verdades, y otra, muy distinta, la *mística*, que es oscura por la exigencia misma que le impone la cosa de la que intenta hablar, no por un mal gusto retórico. La mistificación filosófica, para Schopenhauer, halló su máximo exponente en Hegel, cuya filosofía se reduce a una vana verborrea, un galimatías de conceptos y palabras huecas. La misma opinión le merece a Schopenhauer las filosofías de Fichte, el bufón-filósofo, y, en menor medida, Schelling, con el que llegó a coincidir alguna vez.

Para Schopenhauer, la mística fue una continua fuente de inspiración y verdades, a veces oscurecidas por las exigencias mismas de la experiencia de la que derivan. Creo necesario remarcar que dentro de su obra claramente podemos encontrar una influencia consciente de las diversas tradiciones místicas, influencia, sin embargo, tomada desde una perspectiva crítica. Schopenhauer mismo señaló sus coincidencias y divergencias con la mística.

*Mi filosofía* –leemos en un manuscrito fechado hacia 1827– se diferencia de la *mística* en que, mientras ésta se alza desde adentro, aquélla lo hace desde afuera. El místico parte de su propia e íntima experiencia individual, en la que se reconoce como el centro del mundo y la única esencia eterna. Sólo que nada de todo ello resulta comunicable y, salvo para quien mantenga que se debe creer en su palabra, no puede llegar a convencer. Por el contrario, mi punto de partida son meros



fenómenos que resultan comunes a todos y cuya reflexión al respecto se muestra perfectamente participable. Ahora bien, cuando alcanza su máximo cenit, mi filosofía cobra un carácter *negativo*, limitándose a hablar tan sólo de aquello que debe ser negado y suprimido, al deber describir cuanto se conquista con ello como una nada e indicando el consuelo de que se trate de una nada relativa y no absoluta, mientras que el místico sigue un procedimiento enteramente expositivo. De ahí que la mística suponga un excelente complemento a mi filosofía<sup>363</sup>.

En otro lugar de su obra escribe: “Me consuelo pues con que mi ética sea enteramente ortodoxa con respecto al *Upanishad* de los santos Vedas y la religión universal de Buda, sin entrar tampoco en contradicción con el antiguo y genuino cristianismo”<sup>364</sup>. Que Schopenhauer declare que su filosofía moral y metafísica en el fondo coincida con “el antiguo y genuino cristianismo” resulta de la mayor relevancia para nosotros, pues, en efecto, Schopenhauer sí conoció y adoptó determinados elementos del cristianismo primitivo, especialmente del antiguo ascetismo y mística cristiana de los primeros siglos. “Schopenhauer siente por los ascetas la misma curiosidad que despertaron en él tanto el sueño como el magnetismo. No deja de sentir cierto estremecimiento al pensar que alguien, gracias a una intuición privilegiada, haya podido traspasar el velo de Maya y comprobar que, tras el imperio del principio de individuación, todos y cada uno de nosotros configura una única realidad, demostrando luego con su conducta que ha obtenido el privilegio de acceder a semejante conocimiento”<sup>365</sup>. Roberto R. Aramayo piensa que una de las coincidencias entre las corrientes místicas y el pensamiento de Schopenhauer es que ambas, desde sus gestiones, nos obligan a ir más allá de los límites normales del pensamiento, hasta lo impensable, a la “zaga del Ser”, como diría Rūmī.

Otra razón puede ser indicada aquí, ya que, considero, el fuerte atractivo que representó la mística para Schopenhauer no sólo fue la radicalización de los límites del pensamiento y el planteamiento de la Unidad metafísica de los seres, sino también su perspectiva pesimista del mundo. El valor del cristianismo primitivo, opina Schopenhauer, no radica en su perspectiva optimista del mundo, cosa que de hecho podemos corroborar, sino en su profundo pesimismo, pesimismo del que, no

---

<sup>363</sup> Schopenhauer, *Manuscritos berlineses*, fr. 182, citado por R. R. Aramayo en *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*, p. 137.

<sup>364</sup> Schopenhauer, *Sobre la voluntad en la naturaleza*, V, 340, citado por R. R. Aramayo en *Op. Cit.*, p. 141.

<sup>365</sup> R. R. Aramayo, *Op. Cit.*, p. 141.

obstante, pronto quedó expurgado por las elaboraciones teológicas de los cinco primeros siglos. Ese pesimismo radical fue encarnado por la perspectiva ascética-mística del cristianismo.

Hasta la fecha esta tendencia ascética del cristianismo no ha sido desarrollada jamás por parte de ninguna ética filosófica (en el fondo porque todos los filósofos eran optimistas); ahora bien, si el cristianismo, lejos de entrañar un modo falso de ver las cosas, constituye la ética más eximia, con ello se pone de manifiesto que todas esas éticas [las de Wolff, la de Kant y posteriores] han compartido una visión errónea [del cristianismo], cual es la del optimismo<sup>366</sup>.

Esta tendencia ascética y mística (es decir, pesimista) del cristianismo ya se halla presente en las prescripciones morales tanto de Cristo como de sus Apóstoles. Schopenhauer piensa que el ascetismo y la mística cristiana se desarrollaron en tres etapas dentro del cristianismo. La primera de ellas es la fase apostólica.

Por los *Apóstoles* quedaron prescritas cosas como las siguientes: el amor al prójimo como equivalente del egoísmo, la caridad, pagar el odio con amor y buenas obras, la paciencia, la mansedumbre, abdicar de sus derechos, desistir de la prontitud, no oponer resistencia al mal, sobrellevar toda posible ofensa sin hostilidad, sobriedad en la nutrición a fin de sofocar el goce alimenticio, abstinencia, completa cuando ello sea posible, en el terreno del impulso sexual. Nos hallamos, pues, ante el primer nivel del ascetismo o de la auténtica negación de la voluntad<sup>367</sup>.

El segundo nivel del ascetismo cristiano es el de los ascetas y místicos del desierto, objeto de nuestro estudio.

Esta orientación se desarrolló más y más hasta llegar al modo de vida ascético practicado por *penitentes*, *anacoretas* y el *monacato* en sus orígenes. Originariamente, los ermitaños y los monjes eran hombres que negaban la voluntad de vivir por encima del conocimiento del mundo y renunciaban tanto a todo placer como a toda veleidad, abrazando voluntariamente la castidad, la pobreza y el aislamiento, para conducir su vida hasta el final bajo consideraciones piadosas, una constante penitencia y una estricta continencia. Este punto de partida era puro y sacrosanto, si bien, al resultar del todo inadecuado para la mayor parte de los hombres, pronto se convirtió en una mascarada de hipócrita mojigatería, dando lugar a una de las cosas más abominables: el atroz clericalismo<sup>368</sup>.

La última etapa del espíritu ascético-místico del cristianismo es la de los grandes místicos y maestros espirituales.

---

<sup>366</sup> PV IV, c. 9, 348, p. 194.

<sup>367</sup> *Id.*, 332, p. 171.

<sup>368</sup> *Idem.*

Esta semilla ascética del cristianismo fue desarrollándose y evolucionando posteriormente hasta alcanzar su pleno florecimiento en los *escritos de los santos y místicos cristianos*. Dichos autores predicán, junto al amor más puro, la más consumada *resignación*, la *pobreza totalmente voluntaria*, una *impasibilidad auténtica*, la plena *indiferencia* ante todas las cosas mundanas, la *extinción* de la propia voluntad y el renacimiento en Dios, el completo *olvido* de la propia persona y el abandonarse a la intuición divina<sup>369</sup>.

Resulta interesante notar que el mismo “diseño” del sistema filosófico de Schopenhauer obedece a estas etapas que él mismo ha señalado dentro del cristianismo: la etapa apostólica se correspondería con el estadio ético dentro de la filosofía de Schopenhauer, cuyos conceptos centrales son los de la compasión efectiva en sus dos formas de despliegue: como justicia y como caridad; la etapa ascética guarda un increíble paralelismo con el ascetismo defendido por Schopenhauer, que se ubica más allá de las simples virtudes morales y cuyo fenómeno central es la negación de la voluntad de vivir, en sus formas de abstinencia sexual, ayuno, pobreza material y renuncia al mundo, el interés central es siempre alcanzar la propia impotencia de la voluntad y permanecer en ella; por último, la etapa mística es colapsada por Schopenhauer dentro del estadio ascético de su filosofía, tal vez para evitar el puntilloso tema del papel de Dios dentro de la mística cristiana, lo cierto es que podemos notar algunas correspondencias remarcables entre la mística cristiana y la “mística schopenhaueriana”: en ambos casos se trata de una descreación del individuo mediante la vía de su propia impotencia, esa descreación consiste en: 1) la negación continuada de la voluntad individual (del *ego*), 2) en una cada vez más acentuada inoperancia de las estructuras de la representación, es decir, la trascendencia de las estructuras del conocer, 3) el acceso a un ámbito no-conocido de la experiencia y del conocimiento mismo en el que el Ser deviene no-Ser o *nada*, el conocimiento deviene no-conocimiento y la experiencia y el lenguaje devienen no-experiencia y silencio, 4) por último, la convicción de que *lo místico* es incodificable dentro de los parámetros normales y ordinarios del pensamiento y del lenguaje, por darse *lo místico*

---

<sup>369</sup> *Id.*, pp. 171-172.

precisamente cuando esos parámetros han entrado en total inoperancia, y que, al contrario, sólo puede *ser mostrado*, actualizado.

### **3.1. “nunca, en ninguna parte y bajo ninguna condición”. El Ser más allá de la Voluntad y el sentido de la filosofía en Schopenhauer.**

Tal vez el punto (3) resulte polémico a primera vista, pues habrá quien sostenga que para Schopenhauer no hay Ser más allá de la Voluntad. Sin embargo, discrepo de una opinión como esa. Es cierto que Schopenhauer plantea en la mayor parte de su obra que la Voluntad lo es todo y que fuera de ella nada puede haber, pues ella es la totalidad de lo ente, es el Ser mismo. Pero es el libro IV de *El mundo como voluntad y representación*, junto con el capítulo 9 de *Metafísica de las costumbres* los que dan las claves para una concepción alterna del Ser en Schopenhauer más allá de su configuración como Voluntad. El Ser, parece decirnos Schopenhauer, es concebido como Voluntad sólo dentro de la perspectiva y los modos de vida que configura la afirmación de la voluntad de vivir. La Voluntad no es más que una imagen del Ser articulada desde los modos de vida que la afirmación de la voluntad de vivir (la voluntad objetivada en individuo, es decir, el ego) despliega. Pero, si algo nos han enseñado los grandes santos y místicos de todos los tiempos es que, desde la vía de la impotencia, el Ser muestra una cara distinta no aprehendida por el orbe conceptual (pues no ha sido una concepción que originalmente se desarrollara desde la afirmación de la voluntad de vivir). Desde la forma de vida según la santidad, una forma de vida cuyo fondo no es otro que la negación de la voluntad de vivir, el Ser deviene abismal, como pura *nada*, su imagen no es más la de la Voluntad, la de la fenomenalidad abierta para su instrumentalización, sino que se barrunta Unidad cerrada a la aprehensión ordinaria dentro de las formas que conforman el PRS. Schopenhauer mismo escribe ya en las páginas finales de *Metafísica de las costumbres*:

Tras haber presentado la filosofía la esencia del mundo y de nuestra mismidad, esto es, tras haberla reproducido *in abstracto*, acaso podría preguntar alguien todavía: «¿Pero cómo es que esta voluntad, de la que el mundo actual es manifestación suya,

tiene la libertad, ora de afirmarse, ora de negarse y suprimirse?; ¿cómo comprendemos que este mundo fenoménico deja de existir para ella, cuando –según se ha dicho– no tenemos ningún conocimiento positivo del nuevo estado en el que quizá ingrese?; ¿cómo, por último, puede esta esencia global ser y no ser la voluntad?»<sup>370</sup>.

¿Cómo concebir que el Ser del mundo sea ora Voluntad ora no-Voluntad?, ¿cómo concebir el Ser más allá de la Voluntad? Schopenhauer afirma que hay dos respuestas posibles: la primera de ellas sería decir que este cuestionamiento descansa en el PRS y que por lo tanto no tiene lugar y es ilegítimo frente a la cosa en sí. La segunda forma correcta de responder es decir que “«Acerca de todo ello no es posible conocimiento alguno *para nosotros*, nunca, en ninguna parte y bajo ninguna condición; no se trata de algo *relativamente* inescrutable [es decir, una imposibilidad que radique en nuestra propia constitución], sino de algo *absolutamente* incognoscible [es decir, la imposibilidad radica en la naturaleza misma de la cosa]. No sólo no lo *sabe* nadie, sino que nunca puede *volverse consciente* conforme a su naturaleza. Pues tomada la cognoscibilidad misma y en general, con sus formas enteramente necesarias de sujeto y objeto, sólo es propia de la exteriorización, no de la interioridad o de la esencia en sí tanto de este mundo como de otros mundos posibles»”<sup>371</sup>.

Es decir, cuando se está ya puesto *ahí*, en el umbral del Ser y en los límites del pensar ya no somos más nosotros. La imposibilidad del conocimiento del Ser más allá de su aspecto como Voluntad es doble: por un lado, exige de nosotros nuestra propia desaparición como sujetos; por otro, la misma naturaleza de ese aspecto del Ser más allá de la Voluntad se barrunta como lo absolutamente *cerrado*, y, por ello mismo, como *lo místico* con relación al ámbito desplegado y abierto por y para la afirmación de la voluntad de vivir, ámbito en el que siempre nos encontramos y nos encontramos queriendo y proyectando.

Es por esto por lo que Schopenhauer, en un tono por demás oscuro, escribe: “«¿qué sería yo, si no fuera voluntad de vivir?, nunca y en ningún lugar podrá

---

<sup>370</sup> *Id.*, 352, p. 198.

<sup>371</sup> *Id.*, pp. 198-199.

ofrecerse respuesta alguna»<sup>372</sup>, es decir, no hay respuesta, porque el lenguaje aquí no puede ya testificar, debido a que en el *momentum* del advenimiento del Ser como no-Voluntad las estructuras del PRS, tiempo, espacio y causalidad (es decir, nuestras condiciones de posibilidad como individuos) han entrado en total inoperancia. Salidos de ese *momentum*, devueltos otra vez del éxtasis beatífico al mundo, el rostro oscuro del Ser más allá de su configuración como Voluntad sólo puede ser sugerido como *nada*: “el mundo se deshace junto a la voluntad suprimida y sólo la *huera nada* se mantiene ante nosotros. [351] Así pues, para ahuyentar la *lóbrega impresión* de la *nada*, que se cierne como el último lugar de destino tras toda virtud y santidad, y que es propiamente oscuridad, pero sólo por la insensibilidad de nuestros ojos y no para la luz de alguna otra región, para privar a esa impresión de su sobresalto –decíamos– nada resulta más útil que la consideración de la vida y el comportamiento de los santos”<sup>373</sup>. Y más adelante Schopenhauer afirma que persistir en la vía de la afirmación de la voluntad de vivir “es como si nos viésemos incomunicados respecto de alguna luz primigenia, o nuestro horizonte estuviese limitado por algún obstáculo externo”<sup>374</sup>; pero para él es precisamente esta oscuridad, esta condición del Ser como cerrado a nosotros, como *lo místico*, lo que “provoca la menesterosidad respecto de la filosofía”<sup>375</sup>. De este modo, la filosofía se perfila dentro del pensamiento de Schopenhauer como una eterna pregunta frente a *lo cerrado del Ser*, un tocar la puerta, un colocarse paciente en el umbral de *lo místico*.

Y, sin embargo, este “colocarse” a la espera en el umbral de lo místico no es, para Schopenhauer, esencialmente una actitud intelectual, sino una indicación práctica. Para Schopenhauer no ha de ser el pensamiento el plano en el que la cara oculta y cerrada del Ser ha de revelarse, por ejemplo, bajo la forma de un concepto o un pensamiento absoluto o una intuición intelectual, sino, antes bien, la inoperancia del PRS es una condición de posibilidad para a experiencia (no-experiencia) mística. Precisamente en Schopenhauer se torna preponderante esta

---

<sup>372</sup> *Id.*, p. 199.

<sup>373</sup> *Id.*, 350-351, p. 197.

<sup>374</sup> *Id.*, 352, p. 200.

<sup>375</sup> *Id.*, p. 199.

experiencia vital frente a la experiencia del pensamiento. Es por esto por lo que su filosofía moral está orientada a una práctica que exige rebasar los límites mismos de lo estrictamente moral, práctica que, no obstante, pertenece a otra esfera, a la mística, pero que en Schopenhauer se confunde con la moral pues él las ha colapsado en lo que llama una mística práctica.

Toda buena acción totalmente pura, toda ayuda total y verdaderamente / desinteresada que, como tal, tiene su motivo exclusivamente en la necesidad del otro, es verdaderamente, si la investigamos hasta su razón última, una acción misteriosa, una mística práctica, en la medida en que nace del mismo conocimiento que constituye la esencia de toda mística verdadera<sup>376</sup>.

\*

En este último capítulo hemos retomado la teoría de la negación de la voluntad de vivir en la filosofía de Schopenhauer. La negación de la voluntad de vivir es el fondo de la forma de vida ascética, de las actitudes fundamentales que definen al ascetismo: renuncia al mundo, castidad, pobreza, etc.; el ascetismo, también llamado santidad por Schopenhauer, se presenta como el giro radical de la voluntad, como el *no* más fundamental. En el “espacio” que abre ese *no*, en su horizonte, el Ser del mundo es experimentado como *nada*. Sin embargo, esa experiencia culminante llega al silencio como su fin, pues en el *no* también han caído en inoperancia las estructuras del PRS que son condición de todo testimonio verbal. Esta experiencia (no-experiencia) indecible de lo místico es, en cambio, sujeta a ser mostrada en la forma de vida del santo.

---

<sup>376</sup> GE b, §22, 272-273, p. 320.

#### 4. CONCLUSIONES.

En el capítulo I vimos que para Schopenhauer el conocimiento humano está condicionado por las estructuras del PRS: espacio, tiempo y causalidad, y que sólo puede operar en el campo de la fenomenalidad. Este tipo de conocimiento es propio de las ciencias empíricas y del conocimiento ordinario. Además, para Schopenhauer por esta condición del conocimiento humano la realidad adquiere una consistencia de ilusión. El mundo se presenta como ilusorio y fatal.

El mundo más allá de su rasgo de ser *representación* para un sujeto se muestra, partiendo de la intuición de la propia corporalidad, como *Voluntad*. Para Schopenhauer la imagen del Ser del mundo, el Ser en sí, queda estructurada como Voluntad. Esta Voluntad no es racional ni racionalizable, no tiene principio ni fin, es siempre dinámica y está en un continuo desgarrarse a sí misma. Para Schopenhauer esta Voluntad se objetiva en dos grados: en Ideas y en fenómenos. Todo fenómeno participa de una o más Ideas. Las Ideas se hallan en una incesante lucha por la materia. Este conflicto a su vez se objetiva en los fenómenos como voluntad de vivir, una lucha por la vida. Es este impulso a la vida lo que desencadena en los fenómenos el continuo sufrimiento. El sufrimiento es la marca de la vida. La permanencia en la afirmación de la voluntad de vivir da pie al desarrollo de diversas actitudes, caracteres y formas de vida.

Sin embargo, también vimos que para Schopenhauer existe una segunda vía que es la de la negación de la voluntad de vivir o de la impotencia. La primera manifestación de esta segunda vía la encontramos en la contemplación estética, en la que sujeto y objeto se disuelven en una unidad (la Idea) y el conocimiento queda desligado, aunque sólo de manera pasajera, de su condición servil frente a la Voluntad.

Vimos que más allá de la vía estética se encuentra la vía moral. La moral, piensa Schopenhauer, sólo puede tener su fundamento en la compasión, es decir,



en cierta medida, en una identificación (mediante la representación y mediante la hermenéutica de sí) de uno mismo con el padecimiento de los otros y no, como pensaba Kant, en leyes morales *a priori*. El fundamento metafísico de la compasión es la Unidad metafísica de los seres, que nos es otra que la Voluntad. La compasión, por último, se despliega en dos virtudes: en justicia y caridad, que apuntan a grados más elevados de negación de la voluntad de vivir, anunciando, así, los momentos del ascetismo y la santidad. Esto nos condujo a revisar las posibles influencias del ascetismo místico cristiano. Para tal efecto nos vimos obligados a realizar un breve intermedio (capítulo II), en el que nos ocupamos de estudiar una de las corrientes más importantes del ascetismo místico cristiano de los primeros siglos: el ascetismo místico del desierto.

Vimos que el ascetismo místico del desierto surgió en los primeros siglos de la era común y que los motivos que impulsaron su florecimiento aún son discutibles. Nosotros nos decantamos por ver en este movimiento una reacción a la cultura grecorromana del Imperio y una contestación a la decadencia del espíritu evangélico en el cristianismo institucionalizado, ambas muestras claras de un espíritu optimista. Repasamos algunas consideraciones generales sobre las diversas formas que desarrolló el ascetismo: eremitismo, semi-eremitismo y cenobitismo. Recurriendo al juicio de diversos estudiosos de la materia señalamos que la forma de vida eremítica fue el ideal de vida ascética y que, por el contrario, el cenobitismo representó la decadencia y teologización del movimiento original. Después pasamos a exponer e interpretar las enseñanzas y forma de vida de los místicos del desierto. En los místicos del desierto la *fuga ad desertum* parte de una experiencia negativa del mundo, es decir, de la experiencia del sufrimiento. Señalamos que entre las prácticas recurrentes de los místicos del desierto se hallaba una hermenéutica de sí como atención, conocimiento y cuidado de los propios “fenómenos internos”, cuyo resultado era un conocimiento negativo de sí como voluntad demoníaca y criatura caída necesitada de redención. Dicho conocimiento era llamado por los ascetas *humilitas*. Ese conocimiento negativo de sí daba lugar al despliegue de dos actitudes, cada una de ellas reflejo de una virtud: justicia y caridad. Por último, en los místicos del desierto encontramos el *momentum* de la experiencia mística de Dios

bajo la forma de la *hesyquía*, en la que el mundo, frente a la plenitud de Dios, queda indicado como nada y viceversa. El contenido de la *hesyquía* no es verbalizable, sino sólo actualizable.

Esta experiencia mística registrada en el ascetismo místico del desierto nos recondujo al pensamiento de Schopenhauer (capítulo III) con el objeto de revisar la posible influencia del ascetismo místico dentro de su filosofía. Retomamos la exposición de la filosofía de Schopenhauer. Indicamos que más allá de la vía moral aparece, dentro de la filosofía de Schopenhauer, la vía ascética que consiste en la negación de las formas en las que se manifiesta la afirmación de la voluntad de vivir: sexualidad, propiedad y alimentación dan paso a las prácticas de la abstinencia, la pobreza y el ayuno. Para Schopenhauer el ascetismo representa la realización de la impotencia humana y que en ella cifra la redención del mundo. El ascetismo, además, parte no ya del sufrimiento conocido en los otros, sino en el sufrimiento experimentado. En la vía ascética las formas del PRS entran en inoperancia. Por último, defendimos la existencia del *momentum* místico dentro de la filosofía de Schopenhauer en el que, en la experiencia genuina (no-experiencia) del Ser, el mundo queda indicado como pura nada. Dicha experiencia no es codificable en el lenguaje, sino sólo actualizable.

Por último, me gustaría señalar, de forma sucinta, los puntos generales en los que Schopenhauer y los místicos del desierto coinciden y también sus lugares de discrepancia para confirmar la propuesta de esta investigación, la cuál era que, *tanto para Schopenhauer como para los ascetas cristianos, el sufrimiento impulsa una forma de vida ascética, y, más allá, una forma de vida según la santidad, que conforma una posibilidad de apertura hacia la experiencia de lo místico.*

Encontramos como coincidencias que:

- A. La Unidad metafísica de todos los seres. Aunque, efectivamente, en los místicos del desierto esta convicción más bien aparece atenuada, tal vez bajo el temor de incurrir en herejía, no obstante, podemos encontrarla manifiesta en los apotegmas de, por ejemplo, abba Besarión y abba Daniel. El primero

afirma: “Dios está aquí y en todas partes”<sup>377</sup>, abba Daniel enseña: “Dios está en la celda, y también afuera está Dios”<sup>378</sup>.

- B. Una perspectiva pesimista del mundo. El mundo y la vida se presentan como un continuo espasmo de dolores y sufrimientos.
- C. La vía de la redención y de la salvación no es otra que la de la negación de la propia voluntad, es decir, la vía de la impotencia. En esto Schopenhauer se reconoce heredero del ascetismo cristiano. Para ambos la vía de la impotencia arranca a partir de la experiencia del mundo como ámbito de sufrimientos.
- D. La vía de la impotencia se presenta como la configuración de una nueva forma de vida: la forma de vida según la santidad, que es también una disposición óptima para una experiencia más fundamental del Ser o de Dios. La vía de la impotencia exige, también, una hermenéutica de la voluntad.
- E. El rechazo del suicidio como vía de liberación de los sufrimientos del mundo.
- F. La práctica ascética se desenvuelve dentro de una perspectiva renovada del mundo, sea esta la perspectiva de lo sagrado o la del horizonte del misterio. El ascetismo busca alcanzar un nuevo uso del cuerpo, de la voluntad y del mundo, sustrayéndolos de sus fines naturalizados, de los valores que los constriñen.
- G. La convicción de que las obras no salvan, sino que la redención es un acontecimiento que se da como gracia.
- H. La forma de vida según la santidad culmina en la experiencia genuina del Ser o Dios que se sustrae a la codificación normal del pensamiento y del lenguaje, precisamente porque la inoperancia de estos es una condición de posibilidad para el acontecer de aquella. En Schopenhauer esa experiencia (no-experiencia) queda indicada como una orientación hacia la *nada*. En los místicos del desierto queda indicada como el *momentum* de la *hesyquía*. En ambos casos, en la no-experiencia, en el no-conocimiento del no-Ser el Ser se barrunta como serrado con relación al mundo. Es *lo místico*.

---

<sup>377</sup> *Los dichos de los padres del desierto. Colección alfabética de los apotegmas*, B, “Abba Besarión”, §156, p. 54.

<sup>378</sup> *Id.*, Δ, “Abba Daniel”, §187, p. 64.

I. *Lo místico se actualiza, se muestra, no se verbaliza en discurso.*

Pero lo anterior no implica pasar por alto claras diferencias:

- A. Tal vez la diferencia más acusada es que en los místicos del desierto la experiencia de la descreación y la vía de la impotencia, así como la unión mística, son interpretados desde una concepción religiosa de la vida y del mundo. Posteriormente, el testimonio místico de los desiertos de Egipto será apropiado por los teólogos cristianos y expuesto según una teología, es decir, según una dogmática que eclipsará los elementos irracionales que podrían hacer dicho testimonio más familiar a la filosofía de Schopenhauer.
- B. Los ascetas cristianos poco o nada dicen acerca de Dios como Ser irracional e impersonal. La Voluntad de Schopenhauer, en cambio, no podría ser nunca pensada como una entidad racional, omnisciente y metafísicamente buena, al modo del Dios de algunos místicos cristianos. La Voluntad de Schopenhauer no tiene el mismo estatuto que el Dios de los ascetas cristianos frente al mundo.
- C. En tanto que Schopenhauer nos expone una concepción metafísica del mundo y una teoría del conocimiento completa desde la cual podemos dimensionar y comprender el fenómeno del ascetismo y de la mística, estos elementos están ausentes dentro del ascetismo cristiano. Como hemos visto ya, los místicos del desierto no escribieron grandes tratados, la mayor parte de las veces no escribieron nada que pudiera arrojar luz sobre sus concepciones religiosas más profundas, tanto menos filosofaron sobre la vida, el mundo y la forma en que el hombre conoce mundo, en el sentido de que no estructuraron una teoría del conocimiento ni una metafísica que pudiera brindarnos más elementos para dimensionar sus propias vivencias y creencias.
- D. Schopenhauer piensa que el ser del hombre no es otro que su misma voluntad y no un alma creada por algún Dios. En general, rechaza todo presupuesto teológico, por lo que la “perspectiva de lo sagrado” que sostienen los místicos del desierto no es del todo simétrica al “horizonte del

misterio” sostenido por Schopenhauer, pues el primero implica ciertas asunciones teológicas, ciertas prácticas litúrgicas y actitudes que se sostienen en un conjunto de creencias de corte teológico.

Es así como se ha podido cumplir con el cometido de esta investigación que se planteó como un esfuerzo para desentrañar las relaciones entre el ascetismo y la mística cristiana de los primeros siglos con la filosofía de Schopenhauer, particularmente en la relación entre sufrimiento, santidad y experiencia mística.

Hemos visto que, en última instancia, la forma de vida según la santidad y con ella la experiencia (de unión) mística adquieren gran parte de su sentido en la experiencia propia del sufrimiento, la experiencia de la vida como un continuo sufrimiento. Es decir, ambos, Schopenhauer y el ascetismo místico cristiano, parten de una concepción pesimista del mundo. Por último, quiero remarcar que he considerado pertinente y muy necesario incluir un breve estudio sobre el ascetismo místico del cristianismo de los primeros siglos, esto en estricta observancia de lo que el mismo Schopenhauer recomendaba hacer si uno en verdad quería acercarse a la comprensión intuitiva de lo que él exponía *in abstracto*: el estudio de las vidas y enseñanzas de los hombres santos, pues éstos son el *signum* de esa otra región de la que nos vemos privados, nosotros que aún transitamos este desierto de ilusiones que es la vida y vagamos alucinados por los oscuros caminos de *māyā*.

## Bibliografía básica

### De Schopenhauer:

Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación* (2 vols.), Trad., Pilar López de Santa María, Editorial Trotta, Madrid, 2006.

-----, *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Trad., Pilar López de Santa María, Siglo XXI de España Editores, Madrid, 2007.

-----, *Metafísica de las costumbres*, Trad., Roberto Rodríguez Aramayo, Editorial Trotta, Madrid, 2001.

-----, *El dolor del mundo y el consuelo de la religión. (Paralipómene 134-182)*, Diego Sánchez Meca (ed.), Aldebarán Ediciones, Madrid, 1998. [Col. Sileno, nº 1].

### De ascetismo y mística del desierto:

Athanase D'Alexandrie, *Vie D'Antoine*, Trad., G. J. M. Bartelink, Les éditions du Cerf, Paris, 2011. [Col. Sources chrétiennes, nº 400].

Jérôme, *Trois vies de moins*, texte critique par Edgardo M. Morales, Trad., Pierre Leclerc, Les Editions du Cerf, Paris, 2007. [Col. Sources chrétiennes, nº 508].

*Los dichos de los padres del desierto. Colección alfabética de los apotegmas.*, Trad., Martín de Elizalde, osb, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, 1986.

## Bibliografía complementaria

### Sobre Schopenhauer:

Aramayo, R.R., *Schopenhauer: la lucidez del pesimismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2018. [Colección: El libro de bolsillo, serie: Filosofía].

Cabada C., M., *Querer o no querer vivir: el debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*, Editorial Herder, Barcelona, 1994.

Maceiras Fafián, M., *Schopenhauer y Kierkegaard: sentimiento y pasión*, Editorial Cincel, Madrid, 1985. [Serie: Historia de la filosofía, 21].

Safranski, R., *El mal o el drama de la libertad*, Trad., Raúl Gabás, Tusquets Editores, Barcelona, 2005. [Col.: Fábula, 246].

Suances Marcos, M. villar Ezcurra, A., *El irracionalismo. De los orígenes del pensamiento hasta Schopenhauer*, (vol. I), Madrid, Síntesis, 2000.

Urdanibia, Javier, *Los antihegelianos. Schopenhauer y Kierkegaard*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1990.

Sobre ascetismo y mística cristiana:

Agamben, G., *Altísima Pobreza. Reglas monásticas y forma de vida, Homo sacer IV, 1*, Trad., Flavia Costa y María Teresa D'Meza, Pre-Textos, Valencia, 2014. [Serie: Filosofía e historia].

Burckhardt, J., *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, Trad., Eugenio Ímaz, FCE, México, D. F., 1996.

Cabrera, I. *El Dios de arena y otros ensayos*, UNAM-FFyL, México, D. F., 2011. [Opúsculos].

Cabrera, I., Nathan, E. (Comp.). *Religión y sufrimiento*. UNAM-FFyL, México, D. F., 1996.

Cabrera, I., Silva, C., (comps.), *Umbrales de la mística*, UNAM/ Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF), México, D. F., 2006. [Cuadernos].

Colombás, G. M., osb, *El monacato primitivo*, Biblioteca de Autores Cristianos (BAC), Madrid, 1998.

Evdokimov, P., *Las edades de la vida espiritual. De los padres del desierto a nuestros días*, Trad., Federico de Carlos Otto, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2002. [Col. Verdad e imagen, 158].

Johnson, P., *La historia del cristianismo*, Trads., Aníbal Leal y Fernando Mateo, Ediciones B, Barcelona, 2010.

Lacarrière, J., *Los hombres ebrios de Dios*, Trad., Antonio Valiente, Ayma, Barcelona, 1964.

Leloup, J.-Y., *Écrits sur l'hésychasme. Une tradition contemplative oubliée*, Éditions Albin Michel, París, 1990.

Sotomayor, M., Fernández Ubiña, J., (Coord.). *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, Editorial Trotta/Universidad de Granada, Madrid, 2006.]