



11
23.

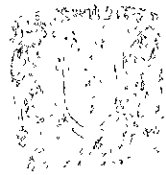


UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

ALGUNAS INFLUENCIAS DE LA SABIDURIA HINDU EN EL PENSAMIENTO
FILOSOFICO DE SCHOPENHAUER

GOBIERNO DE FILOSOFIA



FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Tesis que presenta Xicoténcatl Octavio Martínez Ruiz
para obtener el grado de Licenciado en filosofía

Asesor de tesis Mtro. Crescenciano Grave Tirado

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

19



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.

A

ŚRĪ GURUMAYI CHIDVILASANANDA

3

4

A mis padres Emilio y Olga quienes han
derramado el océano del amor sobre mí: les dedico
este trabajo. Que espero sea un motivo de alegría en sus vidas.

Agradezco infinitamente al Mtro. Crescenciano Grave la paciencia
y el tiempo ofrecidos en la realización de este trabajo. A la
Dra. Elsa Cross que ha sido una luz en los tiempos difíciles
quiero expresar le sincera gratitud. A la Dra. Dulce María Granja
le doy gracias por haber encendido en mí la llama del entusiasmo
filosófico.

ABREVIATURAS UTILIZADAS EN ESTE TRABAJO

MVR = El Mundo como Voluntad y Representación

SFM = Sobre el fundamento de la moral

Śv.U = Śvetâśvatara Upaniṣad

NOTA SOBRE LA PRONUNCIACION DE PALABRAS SANSCRITAS UTILIZADAS EN EL TERCER CAPITULO

Las vocales largas aparecen con un signo diacrítico que equivale a una pronunciación de dos tiempos:

â --- aa

î --- ii

û --- uu

Las consonantes con signo diacrítico deben pronunciarse así:

ś --- sh

ṣ --- como en show

ḥ --- indica sonido aspirado y cuando va al final de la frase se repite medio tiempo la vocal anterior

ṛ --- vibra y se pronuncia con un sonido vocálico entre "i" y "u"

ṅ --- como en singular

ṭ --- como en tambor

INDICE

ABREVIATURAS Y PRONUNCIACION DE PALABRAS SANSCRITAS.....	VI
INTRODUCCION	1

CAPITULO I

LA TAREA DE LA FILOSOFIA Y LA DOBLE LECTURA DEL MUNDO	4
I.1. La tarea de la filosofía en Schopenhauer:	
El asombro por la existencia	4
I.1.1 El plan de la obra: la doble lectura del mundo	9
I.2. La lectura del mundo desde la representación	10
I.2.1. El mundo escindido en sujeto y objeto. La representación racional	10
I.2.2. Hacia una filosofía del cuerpo (desde la representación)	14
I.2.3. El olvido de sí mismo. La representación estética	16
I.3. La lectura del mundo desde la voluntad	18
I.3.1. La voluntad es el Ser	18
I.3.2. Ser e ilusión: la objetivación de la voluntad	20
I.3.3. Hacia una filosofía del cuerpo (desde la voluntad)	23
I.3.4. ¿En qué sentido la voluntad es la cosa en sí?	25

CAPITULO II

METAFISICA Y ETICA	31
II.1. Ser e individualidad	31
II.1.1. La objetivación inmediata de la voluntad	33
II.2. La naturaleza del egoísmo: el problema de toda ética	35
II.2.1. La naturaleza del egoísmo en el libro cuarto de el <u>MVR</u>	37
II.2.2. La naturaleza del egoísmo en la obra <u>Sobre el fundamento de la moral</u>	40

II.3. De la lucha interior a la filosofía de la redención	43
II.3.1. ¿Qué significa negar la voluntad de vivir?	43
II.3.2. La idea de muerte y suicidio para Schopenhauer	47
II.3.3. El fundamento metafísico de la ética	49

CAPITULO III

SCHOPENHAUER Y ORIENTE	50
III.1. De la interpretación que hizo Schopenhauer del hinduismo	50
III.2. El velo de <u>mâyâ</u> . El mundo como representación	54
III.2.1. Upaniṣad	54
III.2.2. La noción de <u>mâyâ</u> en la <u>Śvetâśvatara Upaniṣad</u>	60
III.2.3. La noción de <u>mâyâ</u> en el Vedânta <u>advaita</u>	63
III.2.4. Schopenhauer y Oriente. Primera confluencia	68
III.3. Todo es Brahman. Todo es voluntad	74
III.3.1. La doctrina central de las Upaniṣads	74
III.3.2. Schopenhauer y Oriente. Segunda confluencia	78
III.4. La lectura schopenhaueriana de la <u>Bhagavad Gîtâ</u>	83
III.4.1. La Canción del Señor	83
III.4.2. La lucha interior de Arjuna. Tercera confluencia	85

CONCLUSIONES

Elementos ajenos al Vedânta y actualidad de Schopenhauer	89
--	----

BIBLIOGRAFIA	97
--------------------	----

INTRODUCCION

Uno de los méritos de la interpretación que Schopenhauer hizo del hinduismo, es haberlo considerado como parte del pensamiento filosófico universal y no solamente como una religión. El interés filosófico por Oriente es relativamente joven, aunque ya a fines del siglo XVIII el pensamiento europeo se interesó por el sánscrito desde un punto de vista lingüístico. En Alemania Friedrich Mayer y Karl Friedrich Krause entre otros, antecedieron en el estudio de la filosofía hindú a Schopenhauer. Pero sólo este último reconoció en sentido estricto la profundidad e importancia de la filosofía hindú a tal punto que influyó en su propio sistema filosófico. Argumentar esa influencia es precisamente la meta de este ensayo.

Schopenhauer tuvo acceso a textos sobre budismo después de la primera edición de el MVR; también conoció algo del sistema sâñkhya y sobre todo del Vedânta. Sin embargo, nuestro estudio se limita al Vedânta y no al budismo ni al sistema sâñkhya. Por ello el ensayo gira alrededor de dos reflexiones fundamentales: ¿cómo influyó en la filosofía de Schopenhauer la lectura de las Upaniṣads y la Bhagavad Gîtâ?, y, ¿cómo interpretó las tesis fundamentales del Vedânta? La resolución de ambas cuestiones integra nuestra tesis central que está formulada desde dos aspectos: el ontológico y el ético.

Cuando expresamos en nuestro título sabiduría hindú y filosofía de Schopenhauer, no se está negando de ningún modo la existencia del quehacer filosófico en la India; incluso el título puede cambiarse por el de filosofía hindú. Lo que nos interesa destacar con el término sabiduría, es el aspecto eminentemente práctico que tiene cualquier sistema filosófico de la India. Pues recordemos que en cierto sentido la tarea de la filosofía es afinar la comprensión y ayudar al ser humano a reconocer su propia naturaleza. Que el ser humano reconozca su propia naturaleza es la meta

misma del Vedānta. Dejar de identificarnos con lo transitorio es una de sus enseñanzas; así como lo es el desapego mental por los frutos de la acción. Ambas enseñanzas exigen una mirada a nuestro interior para contemplar qué más somos además de corporeidad. Estas y otras prescripciones tienen como única meta el reconocimiento de nuestra propia naturaleza; en este sentido hablamos de aspectos eminentemente prácticos de la filosofía hindú y que expresamos con el término sabiduría.

El diálogo filosófico abierto por Schopenhauer con Oriente tiene actualidad e importancia en nuestro siglo desde distintos aspectos. Schopenhauer fue un filósofo de la apertura que anunció la importancia de la sabiduría hindú y al mismo tiempo sostenía la futura influencia de ésta en nuestra comprensión del mundo.

En la segunda mitad del siglo veinte el reconocimiento e importancia que Schopenhauer dio a las enseñanzas del Vedānta surge con una inminente actualidad; pues la comprensión de esas enseñanzas exige ir al interior de nosotros mismos y reconocer la identidad entre Ser universal y Ser individual. El diálogo Schopenhauer-Oriente tiene importancia porque abre nuestra comprensión a otro horizonte que es el de la filosofía hindú; la cual inicia en la experiencia inmediata del Ser y no por la duda metódica o la curiosidad intelectual. El sabio hindú no busca el Ser por medio de conceptos, su saber inicia en el reconocimiento de su propia naturaleza. En conclusión, este es el tipo de actualidad que argumentaremos: el siglo veinte exige al quehacer filosófico considerar de nuevo la experiencia interior que trasciende cualquier concepto.

La tesis está organizada en tres secciones principales, las dos primeras exponen las ideas fundamentales de el MVR, en la tercera se formula nuestra investigación central. El primer capítulo tiene por objeto estudiar la médula del pensamiento schopenhaueriano a partir de un criterio que llamamos "doble lectura del mundo", es decir, dos formas de interpretar la realidad: como representación y como voluntad. El segundo capítulo formula la propuesta ética de Schopenhauer desde una fundamentación metafísica. Cabe aclarar que nuestra exposición no agota la totalidad de cuestiones que contiene el MVR; solamente nos enfocamos en las ideas

de Schopenhauer que permiten el desarrollo del tercer capítulo. En el capítulo tres señalamos principalmente tres confluencias entre Schopenhauer y el Vedānta; para establecerlas seguimos un proceso muy sencillo: primero vamos a las escrituras del Vedānta que Schopenhauer estudió; después recurrimos a Śāṅkara como un criterio seguro para interpretar algunas doctrinas del Vedānta; y enseguida vamos a la obra de Schopenhauer (MVR y SFM) para establecer si en verdad existe o no alguna influencia de la sabiduría hindú en su pensamiento. Por último, reservamos para nuestra conclusión el otro lado de la interpretación schopenhaueriana del Vedānta, esto es, los elementos ajenos al hinduismo que Schopenhauer le atribuyó en su interpretación; y cerramos nuestra investigación exponiendo la actualidad de la filosofía de Schopenhauer como un planteamiento de apertura a otras tradiciones.

CAPITULO I

LA TAREA DE LA FILOSOFIA Y LA DOBLE LECTURA DEL MUNDO

I.1. LA TAREA DE LA FILOSOFIA EN SCHOPENHAUER: EL ASOMBRO POR LA EXISTENCIA

¿Quién pregunta por lo que se muestra tan evidente y, sin embargo, no sabemos lo que es? ¿Quién pregunta por el Ser del mundo? ¿Quién lee ese enigma que juega a ocultarse? La búsqueda de este enigma en ese libro abierto que es el mundo impregna enteramente la tarea filosófica para Schopenhauer. Tarea que inicia para él desde la gramática única, es decir, desde un pensamiento único que busca comprender el fundamento último de la realidad. En la filosofía de Schopenhauer el pensamiento único funciona como una llave que descifra la trama del mundo. Una sola intuición filosófica es la que recorre la obra de Schopenhauer y podemos presentarla así; todas las cosas del mundo, todo lo que vemos como diferente emana de la misma fuente, se origina en un mismo principio, esencia única que se multiplica en todos los individuos. A esta esencia Schopenhauer la llamó voluntad y el modo en que se nos muestra esta esencia se nombra representación. Voluntad y representación son la llave para comprender la urdimbre de ese libro abierto que es el mundo.

Este pensamiento único recorre toda la obra de Schopenhauer convirtiéndose en guía de su reflexión filosófica, pues la lectura del mundo para él parte de que el mundo es esencialmente voluntad representada.¹ Leer el mundo para penetrar en su esencia es una necesidad metafísica en el hombre que Schopenhauer describe en estos términos: "Excepto el hombre ningún ser se sorprende de su propia existencia; para todos los demás animales, ésta es una cosa que se comprende por sí misma y que no les asombra."² La sorpresa y el asombro son médulas de la comprensión

1) La explicación ampliada de este pensamiento único no se agota aquí, sino que va a ocuparnos en los siguientes subcapítulos.

2) MVR, C.XVII, pág. 214

filosófica. Necesidad metafísica de explicación, mostrada por la sorpresa ante nuestra existencia, y que bien podemos asociar, con aquel estado de parálisis y perplejidad que para los filósofos griegos se llamaba thauma. ¿Qué es lo que activa esta sorpresa por nuestra existencia?, ¿qué hay por comprender?, ¿es que el mundo no es evidente por sí mismo? Podemos intuir entonces, que hay momentos en nuestras vidas en los cuales se activa la necesidad metafísica para explicar lo que el mundo es en su esencia. ¿No es acaso el misterio de la muerte el que nos lanza a esa necesidad de explicación metafísica?, ¿qué no es la experiencia de la ausencia la que nos pone frente a un vacío?, ¿quizá cuando la muerte nos arrebató a quien amamos dejándonos solamente notas de despedida, apuntes indescifrables, nos es evidente la posibilidad de ser y dejar de ser?, ¿qué no es este uno de los momentos en que el individuo queda poseído por el asombro y nuevamente mira para volver a preguntar por lo que parecía evidente y rutinario?

Recordemos la escena descrita en el diálogo platónico Fedón o del Alma, donde se nos muestra la figura de Sócrates ante la proximidad de la muerte. En este diálogo, la figura socrática es la imagen del filósofo poseído por el asombro despertado por el gran misterio de la muerte. Schopenhauer entiende la muerte como conciencia inspiradora para interrogar por el Ser del fenómeno, por ello escribió: "La muerte es el verdadero genio inspirador o el Musageta de la filosofía. Sócrates la definió como Tanatoi melete. Acaso no se hubiera pensado nunca en filosofar si ella faltara"³

Schopenhauer reconoce esta relación entre la conciencia de la muerte y la experiencia filosófica. La muerte es como un catalizador del asombro que, madura la pregunta por la esencia del mundo. Tal maduración de la pregunta filosófica en el caso de Schopenhauer, puede identificarse en distintos periodos de su vida que van desde el gran viaje por Europa con su familia en 1803, donde descubre la miseria y el dolor, hasta el descubrimiento de Platón y Kant en su juventud. Ambos, Platón y Kant siembran en Schopenhauer la invitación al quehacer filosófico como un intento para ir más allá de la miseria y el dolor, y quizá atisbar la esencia del mundo. Esencia insinuada en cada misterio que aparece ante nuestros ojos, relámpago incommunicable

3) MVR, C.XLI, pág. 116

por el concepto, pues el misterio que se insinúa en el fenómeno, sugiere por sí mismo en el estado de asombro la certeza de algo detrás de lo evidente. ¿Qué no te asombra tu muerte inminente?, ¿por qué no reconoces que eres la objetivación de un misterio el cual buscas en todas partes menos en tí mismo?, ¿por qué no habremos de entregarnos al misterio de que existimos, y que nuestra existencia está fundamentada en algo más que fenómeno y huesos, para finalmente explotar de asombro? Y, sin embargo, convertimos lo asombroso en rutinario:

Pues nada nos parecería más fácil que pensar que el mundo existe y es como es. Tan escasa conciencia tendríamos de su existencia, como tal existencia es decir, como problema de la reflexión, como del movimiento de la tierra, increíble por su rapidez.

Pero no es así. Sólo el animal, que carece de la facultad de pensar, parece comprender el mundo por sí mismo. En cambio, para el hombre, el mundo y la vida constituyen un problema que impresiona hondamente aun a los espíritus más incultos y limitados en sus breves momentos de lucidez ... En los cerebros organizados para los trabajos filosóficos, ese estado se agudiza hasta el Thaumacein mala filosoficon pathos (mirari, valde philosophicus affectus), es decir, hasta ese asombro que abarca en toda su extensión un problema que ocupa sin cesar a los espíritus superiores de todos los tiempos y países. En efecto, la agitación que mantiene la incesante marcha del reloj metafísico procede de la conciencia de que tan posible es la no existencia del mundo como su existencia. ⁴

El estado de sorpresa por el mundo y por la existencia se agudiza ---nos dice Schopenhauer--- hasta vivenciarse como asombro, tal estado de perplejidad que se convierte en necesidad de comprensión metafísica, ha estado presente en "...los espíritus superiores de todos los tiempos y países." Esta afirmación podemos interpretarla como el reconocimiento a otras tradiciones localizadas más allá de la geografía europea, las cuales han buscado y preguntado por lo mismo, por la esencia del mundo. Tal reconocimiento esta enunciado aquí de forma escueta, pero a través de la obra de Schopenhauer este criterio aparece constantemente recordando la presencia del asombro en "...todos los tiempos y países." Es decir, no sólo en el presocrático se da el saber de que el fundamento mismo de la existencia se oculta en el fenómeno, sino que, leemos repetidas veces en el MVR la referencia a otros horizontes. Pensamos que este es uno de los méritos filosóficos en el planteamiento

4) MVR, C.XVII, pág. 222

de Schopenhauer, pues recordemos que en los años posteriores a la primer edición de el MVR en 1818, prácticamente no hay oídos en las cátedras universitarias de Berlín para escuchar sobre otras vías de acceso al Ser del fenómeno, en las que la Razón es precisamente trascendida. En este clima donde impera el mensaje omniexplicativo de la razón, Schopenhauer encuentra palabras para reconocer que asombrarse por el mundo y su existencia no es cualidad limitada a la geografía occidental, sino que, está presente en otros lugares. Pero además, Schopenhauer se refería en este sentido a que la esencia del mundo no podía ser deducida de conceptos, sino que más bien, los conceptos han de conducir al punto donde ya no hay conceptos y, donde parece ser que el orden explicativo de la razón desaparece para dar paso al lugar donde impera el silencio. Punto donde se agudiza la inminente posibilidad de la "no existencia del mundo", es decir, de la absoluta permanencia de la nada o en otro sentido; se muestra la no existencia de lo que parecía ser real pero que en verdad revela su carácter irreal. Pensemos por un instante que contemplar la posibilidad de nuestra no existencia y la del mundo, en nosotros se traduce o encuentra su equivalente en la experiencia de pensar y recrear la muerte, finitud que nos acecha abismándonos a la pregunta por la infinitud, a la necesidad de comprensión metafísica.

Probablemente la experiencia del silencio interior sea una de las metas a las que apunta el asombro filosófico, o bien, la conciencia de nuestra muerte. Es interesante como Schopenhauer se refiere ya desde principios de 1813 a ése estado donde los conceptos son trascendidos, estado de perplejidad que él llamó "conciencia mejor". En torno al estado que Schopenhauer llamó "conciencia mejor", Rudiger Safranski escribe el siguiente comentario:

Pues la experiencia de la 'conciencia mejor' es resultado de un extraño desvanecimiento del mundo, un mundo que incita a actuar, a autoafirmarse y a integrarse dentro de él. Como resultado de tal desvanecimiento, el mundo deja de contraponérsese y pierde su objetividad. La 'conciencia mejor' no es conciencia de **algo**, no es un pensamiento que se aproxime al objeto con intención de captarlo o producirlo. No es algo que pensemos para obtener algo. La 'conciencia mejor' no es una presencia del espíritu en lucha; es simplemente una especie de lucidez que reposa en sí misma, nada teme, nada espera. 5

5) Safranski, Rudiger, Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía, Madrid, Alianza pág. 189

Si el mundo objetivo se desvanece, sabemos entonces de la ilusión que gobierna nuestra experiencia del mundo fenoménico. Por ello, "conciencia mejor" en palabras de Safranski se entiende como el desvanecimiento del yo y del mundo, que podemos interpretar del siguiente modo, cuando el mundo objetivo se desvanece aparece una experiencia que no es producto de la razón, así que preguntemos ¿qué queda al detenerse por un momento la capacidad de producir conceptos?, ¿qué sobreviene a la experiencia del desvanecimiento de lo que nombramos mundo objetivo? Es notorio, cómo la experiencia de la "conciencia mejor" alude a la experiencia del asombro filosófico del que Schopenhauer habla; y que se manifestó en la aurora de la filosofía occidental pues acaso sea, ese desvanecimiento el mundo objetivo lo que permite captar el Logos, y al que Heráclito se refería como "armonía invisible".⁶ El Ser del mundo se muestra como relámpago al abrirse una grieta en el mundo, pero no en el exterior sino dentro del sujeto. Pero esa grieta, ¿acaso no es abierta por el asombro o la conciencia mejor?, ¿y qué ha de revelarse cuando ocurre tal experiencia en el sujeto?, ¿cómo hemos de nombrar éso que finalmente aparece detrás de lo que antes era mundo objetivo? Anaximandro utilizó la palabra 'indeterminado' (Tó ápeiron) para referirse al Ser del fenómeno. Empédocles lo llamó "Uno" y Lao Tse utilizaba la palabra Tao:

Hay algo natural y perfecto
Existente antes que el cielo y la tierra
Inmóvil e insondable
Permanece sólo y sin modificación
Está en todas partes y nunca se agota
Se le puede considerar la madre de todas las cosas
no conociendo su nombre lo llamo Tao. 7

Schopenhauer entendió que todos éstos "espíritus superiores" se referían a lo mismo, pues, sin nombre es el Ser de todos los fenómenos, pero cada tradición y cada tiempo utiliza distintas palabras para referirlo. De ahí, que la pregunta filosófica para Schopenhauer debe ser aquella que indaga por el Ser del mundo. Esta es, precisamente la tarea de la filosofía, interrogar por la esencia. Es por tal razón

6) Eggers Lan, C. y E. Juliá, Victoria, Los filósofos presocráticos I, Madrid, Ed. Gredos, pág. 387, DK (22 B 54).

7) Lao Tse, Tao Te King, México, Ediciones Coyoacán, pág. 71

que la filosofía para Schopenhauer sea más bien una interpretación que una explicación de los misterios del universo; pues para Schopenhauer el mundo se lee y, al tiempo que es leído se pregunta ¿qué es?, mas no, ¿por qué es? Pues no hay palabras que expliquen y correspondan con el misterio, sin embargo, parece ser que si es posible para el lenguaje revelamos en insinuaciones un acercamiento a lo que es inabarcable. En suma, la tarea de la filosofía para Schopenhauer reúne en un primer momento la lectura del mundo desde el estado de asombro, lectura que interroga por el Ser con este lenguaje, ¿qué es el mundo? Esta, la auténtica pregunta filosófica no indaga por las razones o el por qué del mundo, sino por su esencia. El estado o experiencia de aquél que interroga por el Ser del mundo, se agudiza en un nivel, donde el mundo objetivo y el "yo" del que pregunta se desvanecen, para reconocer finalmente la ilusión del mundo objetivo y el Ser oculto en esa misma objetividad. Ese estado es reconocido por Schopenhauer en un principio (1813) como "conciencia mejor", pero después ese estado va a entenderse como una vía de resolución ética y que Schopenhauer va a llamar "negación de la voluntad de vivir" (1818) y posteriormente va a comprenderse de un modo más preciso; como el estado en que la individualidad desaparece y por tanto las limitaciones que impiden reconocer aquella esencia que está en todo fenómeno, y por tal comprensión el sujeto renuncia al perpetuo desear (1844).

I.1.1. El plan de la obra: La doble lectura del mundo

Al concluir su obra principal El Mundo como voluntad y representación, Schopenhauer decide emprender un viaje por Italia en octubre de 1818, al mismo tiempo le escribe a Goethe expresándole la huella que ha dejado en su ánimo la conclusión de dicha obra. Su estado de ánimo no es otro que el de tener la conciencia por haber cumplido con la tarea filosófica que le correspondía. Asimismo, Schopenhauer sabe que probablemente no volverá a producir otra obra de la magnitud de el MWR. Es cierto, pues las obras posteriores a 1818 tienen como misión apuntalar y reafirmar las tesis fundamentales de el MWR. Tesis que nos invitan sobre todo, a considerar que el mundo se lee de dos maneras, como voluntad y como representación. Así que,

el plan de la obra principal de Schopenhauer en sus cuatro libros muestra la doble lectura del mundo, como representación (libros I y III) y como voluntad (libros II y IV). El hilo conductor de estos cuatro libros que conforman la estructura de la obra, recae en un pensamiento único que aparece en la epistemología, metafísica, estética y ética. Este pensamiento único que recorre la obra de Schopenhauer puede plantearse desde una sencilla verdad: Ser e ilusión, voluntad y representación.

Por ello, es indispensable esbozar este pensamiento único planteándonos a modo de pregunta ¿qué es representación?, ¿qué es voluntad, ambas cuestiones y sus respectivas reflexiones nos mostrarán esta posibilidad de interpretar la realidad y sobre todo la de atisbar que el mismo mundo tiene una doble lectura. En adelante consideraremos el análisis de la filosofía de Schopenhauer desde la representación en un primer momento y en seguida desde la voluntad.

I.2. LA LECTURA DEL MUNDO DESDE LA REPRESENTACION

I.2.1. El mundo escindido en sujeto y objeto. La representación racional

En el pensamiento único que esta presente en toda la obra de Schopenhauer, es notorio que no se considere a la razón como la única médula explicativa de lo real y vemos que el fundamento de su reflexión filosófica no continua ni armoniza con el pensamiento de sus contemporáneos, sin embargo, si el sistema del mundo como voluntad y representación no esta a tono con la filosofía que ocupa las cátedras de la Universidad de Berlín, entonces, ¿a quién se dirige Schopenhauer? Pero, consideremos también que su filosofía no plantea que la razón sea la única herramienta hermeneútica para saber el sentido del mundo, preguntemos, ¿en qué pilares del pensamiento universal descansa la reflexión filosófica de Schopenhauer?, ¿quién ha de prestar oídos al lenguaje con el cual se explica la esencia del mundo desde la filosofía schopenhaueriana?

El mismo, se autodenominó como un hombre que no pertenecía a su tiempo, por ello hablaba a los siglos venideros y no al suyo. Schopenhauer escribió con un lenguaje

que conjunta diversos tiempos, que van desde la filosofía presocrática o los pensadores chinos hasta Kant, o de las escrituras de la India hasta la mística cristiana o las reflexiones del siglo XIX. Palabras y reflexiones antiguas que germinan como arquetipos en todas las culturas. Una de estas reflexiones causa una profunda influencia en Schopenhauer, nos referimos a la fundamental división del mundo en fenómeno y cosa en sí; formulada en estos términos por Kant y que Platón ya había apuntado en distintos diálogos con otro lenguaje, mundo ideal y mundo sensible.

Si Platón y Kant utilizaron ese lenguaje para comunicar su asombro filosófico, Schopenhauer inicia su lectura del mundo con las palabras que dan título a su obra principal, de ahí que, la primera lectura del mundo se inicia desde la representación racional, es decir, el conocimiento que se subordina al principio de razón suficiente.⁸ El mundo como representación sólo existe como objeto para un sujeto, sin sujeto no hay representación. Esta afirmación es para Schopenhauer una verdad ancestral que fue reconocida de distintos modos, asimismo es una verdad válida para todo ser humano que tiene conciencia de que el mundo intuido es representación: "No hay otra verdad más cierta, más independiente ni que necesite menos pruebas que la de que todo lo que puede ser conocido, es decir, el universo entero, no es objeto más que para un sujeto, percepción del que percibe; en una palabra: representación"⁹.

¿En qué se fundamenta la representación? Recordemos las líneas que dan inicio al libro primero de el MVR, donde Schopenhauer afirma "El mundo es mi representación", en otras palabras podemos decir que no hay mundo sin representación. Pues la estructura en que se edifica el mundo como representación descansa en la dualidad sujeto-objeto; de ahí que la representación se integra ya de dos condiciones insoslayables. La primer condición nos dice que el sujeto cognoscente es distinto del objeto conocido, y esto le nombramos primera escisión del sujeto con el mundo. La segunda condición presupone la multiplicidad y diferencia entre los objetos que el sujeto conoce, es decir, nuestra representación nos muestra la

8) Esquemáticamente podemos hablar de cuatro modalidades del PRS: a) Principio de razón suficiente del devenir o ley de causalidad, b) PRS del conocer, c) PRS del ser, d) PRS del obrar o ley de la motivación. Al respecto ver el estudio de Rábade Obradó, A., Conciencia y dolor, Schopenhauer y la crisis de la modernidad, Madrid, Ed.Trtta.

9) MVR, &1, pág.37

pluralidad de objetos y sus respectivas diferencias, esa doble visión de ruptura que el sujeto contempla la entendemos como una segunda escisión del sujeto con el mundo. Vemos así, una doble diferenciación en el modo como nos representamos el mundo en la experiencia. Por ello, si evaluamos el mundo como representación sabemos que es producto de una dualidad, la cual origina que veamos un mundo saturado de diferencias ambigüedades y sobre todo de ilusión y devenir. De ahí pues, podemos concluir que para Schopenhauer no se niega el mundo concreto, la materia, sino que se reconoce su carácter relativo, es decir, la representación nos informa acerca de lo que el mundo es en tanto dualidad y diferencia, pero nunca de lo que éste sea en sí. Que el mundo sea la representación que de él nos hacemos, está planteando el carácter ilusorio de nuestras representaciones. Esta noción nos dispone a una nueva sugerencia: ¿qué causa la ilusión del mundo que vemos todos los días?, ¿dónde inicia y dónde acaba el velo que oculta lo que el mundo es en su esencia?

Insinuar, no responder parece ser aquí nuestro punto de partida para tales cuestiones. Pues, preguntar por el origen de la ilusión implícita en nuestra representación del mundo nos remite a los inicios de la reflexión por el Ser del fenómeno. Pero bien, podemos insinuar un punto de partida sobre lo que causa que la representación sea ilusión, basta recordar la idea repetida constantemente por Schopenhauer, la cual dice que el conocimiento obtenido del mundo bajo los límites que la razón impone, nos presenta un saber parcial ya escindido en la condición del espacio y cambiante bajo la condición temporal. Ahora bien, en este sentido lo que nos muestra la parcialidad y diferenciación de todos los objetos que aparecen en el mundo de la experiencia es nuestra representación, es decir, el mecanismo de diferenciación no está en el mundo como su cualidad esencial, sino que, tal mecanismo está en el que capta al mundo y lo percibe, en el que abre los ojos y contempla la pluralidad para luego traducir en palabras su experiencia cotidiana. En este sentido nos referimos a la ilusión que conllevan nuestras representaciones. Edouard Sans en su estudio sobre Schopenhauer escribe en relación a la individuación y el dolor que nos muestra la representación:

El espacio y el tiempo constituyen dos aspectos esenciales del principio de razón, son la marca de la individualidad y del sufrimiento. El dolor de la existencia se vuelve real sólo en el

momento en que el que sufre tiene conciencia de ello, en el momento en que la representación entra en juego, en el que interviene el intelecto. 10

Toda la diversidad que aparece en nuestra experiencia cotidiana del mundo sensible nos revela precisamente su carácter ilusorio, devenir y multiplicidad sólo funcionan para la representación sometida al principio de razón. Sin embargo, reconocer la falta de permanencia del mundo representado no significa negar la materia. El nivel de los fenómenos es efectivamente el campo del conocimiento racional donde confluyen tiempo y espacio provocando la individuación, pero al mismo tiempo, Schopenhauer reconoce que la esencia del fenómeno que él llama voluntad, está en cada una de sus manifestaciones. De ahí que sea posible acceder a la esencia del fenómeno, no por la vía del conocimiento racional, pues la voluntad es en su esencia incognoscible; pero sí de un modo inmediato para el sujeto sólo cuando la dualidad sujeto-objeto desaparece, es decir, cuando no hay conocimiento sometido al principio de razón. Esto es cuando el sujeto deja de buscar en los objetos solamente relaciones espacio-temporales y deja de lado la indagación de una razón para cada cosa; se da finalmente la aprehensión de esa esencia que subyace a todo objeto. Pero esta vía de acceso que comprende el mundo soslayando el conocimiento racional de objetos; es completamente desarrollada por Schopenhauer en el libro cuarto de el MVR y que nosotros volveremos a retomar como la confluencia entre metafísica y ética en el capítulo dos, pero que nuevamente retomamos en el tercer capítulo de nuestro estudio.

Podemos concretar de lo anterior que la lectura del mundo bajo la representación sometida al principio de razón; ya conlleva la marca de la individuación. Y al mismo tiempo porta el sentimiento de escindido en el que el sujeto se sumerge al considerar el mundo sólo desde la representación racional, es decir, el ser conocido bajo la representación racional significa dualidad que se fundamenta principalmente en la relación sujeto-objeto que ya en sí misma es una relación dual; que funciona como punto de partida del conocimiento. Desde

10) Sans, E., Schopenhauer, México 1992, Publicaciones Cruz O. y CNCA, pág. 21

esta torre miramos y vivimos lo que nos representamos como mundo, sin embargo, lo que debemos recordar entonces, es que todo lo representado es ilusorio según el planteamiento de Schopenhauer, es decir, como en un juego donde el Ser se esconde en lo más obvio e inmediato. Heráclito habló de este juego de ocultamiento hace más de dos mil años en este fragmento: "A la naturaleza le place ocultarse".¹¹ Lo que oculta, es pues, la multiplicidad, las diferencias y en suma la representación; lo ocultado es la fuente esencial de donde emana el universo, es decir, la voluntad para Schopenhauer. Vemos que esta lectura del mundo desde la representación, no nos conduce al ser en sí, por ello la marcha filosófica no puede limitarse a la representación y cerrar con un planteamiento estrictamente epistemológico, pues ya la lectura del fenómeno sugiere la lectura desde la voluntad, pero antes consideremos un planteamiento que aparece en la filosofía de Schopenhauer y gira en torno a la reflexión por el cuerpo.

I.2.2. Hacia una filosofía del cuerpo (desde la representación)

¿Qué sentido tiene para la doble lectura del mundo una reflexión sobre el cuerpo desde la representación racional? Como apuntábamos más arriba, las reflexiones del mundo como representación van a tener implicaciones éticas sobre todo en el libro cuarto de el MVR y sus respectivos apéndices. Es pues, en diversas fases de la obra de Schopenhauer donde encontramos el esbozo de una genuina preocupación por el cuerpo y que enseguida exponemos. Dentro de la filosofía de Schopenhauer el cuerpo tiene una doble consideración, esto es, como representación y como voluntad, aquí nos enfocamos en el cuerpo en tanto es representación. Nuestro propio cuerpo es el punto de partida de la intuición del mundo, es decir, el individuo en su conocimiento del mundo parte de un primer objeto, de una primera representación: su cuerpo. Como Schopenhauer escribe en el MVR: "El objeto inmediato, es decir, la representación que sirve de punto de partida al sujeto para el conocimiento es aquí el cuerpo".¹² El cuerpo es la primera representación que un individuo se hace estando ya en el nivel

11) Eggers Lan, C., y E. Juliá, Victoria, Op.Cit., pág. 394

12) MVR, &6, pág. 48

fenoménico, pues el cuerpo anuncia materialmente su condición individual separada de la totalidad del mundo. Pensemos dónde surge la condición de escindido en la que el sujeto se encuentra cuando se considera como algo ajeno al objeto que conoce y al mismo tiempo contempla todo desde una visión de dualidad que parece indisoluble.

Punto de partida, y a su vez, punto de ruptura, encuentro y alejamiento, he aquí la paradoja de nuestra corporeidad. En el primer caso, nuestro cuerpo es punto de partida del conocimiento inicio de la captación conceptual del mundo, la cual nos informa de los diversos objetos a conocer y al mismo tiempo que señala las diferencias entre los mismos objetos. No podríamos conocer la materia sin la condición de nuestra corporeidad con todo lo que ella implica. Esto nos remite a preguntar ¿qué es el cuerpo?, ¿qué es la materia? Preguntas que permiten ingresar a la contraparte de la paradoja, es decir, la ruptura. Entendemos aquí por ruptura la vivencia que se experimenta al momento de sumergirse en la visión dualista del mundo, donde objetos y sujetos se contraponen y a su vez los mismos objetos aparecen como condición de la dualidad en la que el sujeto se afirma su individualidad, para luego considerarse separado de todo y de todos. En este momento se ve a sí mismo bajo la condición de escindido. Ya en este punto el cuerpo representa la convergencia y ruptura con el mundo.

Dentro del pensamiento de Schopenhauer la preocupación por la corporeidad nos lleva a indagar por lo que la materia sea.¹³ Schopenhauer considera en distintos pasajes del libro primero de el MVR la naturaleza de la materia, pues para él, la materia es acción no inmovilidad, pero al mismo tiempo es "permanencia temporal". Aclaremos esto que no es del todo contradictorio, es decir, la materia considerada así, es la unión de tiempo y espacio. Pero además es la confluencia de la voluntad y la representación en un nivel macrocósmico. Y por otra parte, a nivel del microcosmos el cuerpo es la confluencia del tiempo y el espacio en tanto materia, y al mismo tiempo, simultáneamente, ilusión y esencia, representación y voluntad respectivamente.

13) La materia es acción y sobre la relación entre acción y cuerpo Alexis Philonenko explica: "En resumen, ¿conoceríamos la materia sin la materia, quiero decir nuestro cuerpo, el objeto inmediato, que no es algo muerto, sino capaz de acción, o si se prefiere de causalidad? Nuestro cuerpo nos enseña en este punto a no forjarnos una idea perezosa de la materia: su ser es su acto." Philonenko, A., Schopenhauer, Una filosofía de la tragedia, Barcelona, Ed. Anthropos, pág.103

La diversidad no es la única experiencia que podemos tener del mundo; Schopenhauer entendió muy bien esto y sabía de otras posibilidades para nuestra consideración del mundo, que finalmente conducen a la resolución ética como una forma de comprensión de la impermanencia del mundo fenoménico. Con esto nos referimos a la experiencia estética como un tránsito o primer escalón hacia la ética schopenhaueriana.

I.2.3. El olvido de sí mismo. La representación estética

En la primera parte de la Crítica del Juicio, Kant expone una experiencia que no es producto de una relación cognoscitiva o moral y que él identifica como juicio de gusto; este tipo de juicio siempre es estético y desinteresado. La experiencia estética, para Kant, es una emancipación momentánea de los juicios de conocimiento. Insinuación y presentimiento de "algo más" son el juicio de gusto y el juicio de lo sublime. Ambas experiencias no fueron formuladas por Kant como vías para traspasar los límites de la razón; sino como otra posibilidad de relacionarse con el mundo, libre de móviles morales o cognoscitivos. En este sentido el juicio estético parece insinuar una teoría de la libertad como leemos en este comentario de Alexis Philonenko: "No es insensato ver en la metafísica de lo bello una teoría de la libertad y la liberación que Kant, demasiado ocupado por la doctrina del juicio reflexionante estético, había podido solamente presentir."¹⁴ Para Schopenhauer la experiencia estética va más allá de un presentimiento; es un tránsito del conocimiento particular a la contemplación libre del principio de razón. Es decir, el hombre deja de contemplar los objetos bajo la condición del principio de razón, para entregarse completamente a la intuición de la Idea. De este modo el hombre se eleva de la consideración ordinaria del principio de razón a la contemplación estética; olvidándose de su propia individualidad.

14) Philonenko, A., Op.Cit., pág. 163

¿Hacia dónde se dirige la experiencia estética en Schopenhauer? Quizá, en un primer momento abre la posibilidad de que el sujeto no busque en los objetos contemplados, "dónde, cuándo, el porqué y el para qué existen, sino únicamente lo que las cosas son."¹⁵ Es decir, si en la contemplación solamente indagamos por el ser de las cosas sin establecer relaciones de espacio, tiempo, causa, efecto, entonces se deja de lado la búsqueda de conocimientos para la razón. Se da de este modo la apertura para que el sujeto se emancipe de las condiciones que limitan la representación, esto es, por un momento los límites de la representación dejan de estar condicionados por el principio de razón. A esta emancipación momentánea viene un fugaz atisbo de disolución en la inmensidad. Parece ser que nuestra referencia para abarcar tal experiencia, es precisamente el olvido de la individualidad en toda la extensión del término:

Si nos perdemos en la contemplación de la incommensurable grandeza del mundo en el espacio y el tiempo, si meditamos en la infinidad de los siglos pasados y venideros o si, mirando al cielo estrellado, consideramos la infinidad de los mundos y la extensión inacabable del espacio, nos sentimos pequeños y como individuos, como cuerpos vivos, como fenómenos pasajeros de la voluntad, nos perdemos como gota de agua en el océano."¹⁶

Para Schopenhauer, esa grandeza que finalmente sumerge la finitud en la infinitud, trueca toda relación desinteresada en la dualidad sujeto-objeto, el objeto se disuelve y el individuo se pierde en él. De este modo la consideración del mundo desde la representación subordinada al principio de razón se detiene. Aquí, en la representación estética el experimentador encuentra por fin reposo. Breve emancipación, descanso después de la tormenta, momento sin tiempo ni espacio. Pero precisamente por su temporalidad limitante, la experiencia estética ha de transformarse en algunos casos en obra de arte, en intuición suspendida hecha espacialidad o temporalidad, escultura o pintura, poesía y música.

Perdersé y no saber de sí, abismarse en lo absolutamente grande, contemplar sin desear ni conceptualizar para la razón, en suma ser un sujeto puro del

15) MVR, &34, pág. 193

16) MVR, & 38, pág. 213

conocimiento, son rasgos de la representación estética en Schopenhauer. Sin embargo, ¿no es acaso evocar una soledad no acostumbrada para el individuo que ve al mundo desde todo tipo de relación cognoscitiva o de deseo? Soledad, en este sentido no tiene una denotación espacial, es decir, no significa estar solo en un lugar afirmando la individualidad y el desdoblamiento sujeto-objeto, sino que se refiere a la disolución del mundo conocido, a anular aquello que no nos permite recordar. La experiencia estética en este sentido, parece ser la soledad necesaria para re-encontrarnos con lo que las cosas son. Por ello, lo que se anula en el estado estético es la individualidad. Pues, si desaparece lo más conocido que nos representamos como lo más firme, entonces, sucede aquella soledad no acostumbrada que sólo nos visita cuando desaparece la representación subordinada al principio de razón suficiente. Así que, sólo al perdernos encontramos ése primer acceso a otra representación que nos invita, de algún modo, a disolver la individualidad. Ya en este punto podemos enumerar tres temas de la estética schopenhaueriana que han de ser fundamentales en este estudio, y que de algún modo ya hemos evocado de esta manera: Olvido de sí mismo y "la liberación del conocimiento del servicio de la voluntad".¹⁷ Es pues, este último tema el que nos permite ingresar a la segunda lectura del mundo ahora desde la voluntad en busca precisamente del "en sí", del Ser de la representación.

I.3. LA LECTURA DEL MUNDO DESDE LA VOLUNTAD

I.3.1. La voluntad es el Ser

Formular la pregunta por el ser del mundo por la esencia íntima de los fenómenos nos exige un punto de partida y un lenguaje desde el cual sea posible insinuar, lo que el mundo es además de ser representación. Sí, ¿qué más es el mundo? Para que el en sí del mundo pueda ser referido, es necesario tomar como punto de partida algo objetivado y que pueda evocarse de algún modo con lenguaje. En suma, es posible

17) MVR, & 38, pág. 208

indagar por el Ser del mundo a partir de uno de sus fenómenos, para Schopenhauer, este fenómeno no es otro que la voluntad objetivada como ser humano.¹⁸

La investigación del ser de las representaciones toma como punto de partida al ser humano. Pues, ¿qué acaso no está contenido el universo en nosotros?, ¿no es el ser del microcosmos idéntico al ser del macrocosmos? Así, la interrogación por el qué del universo inicia y termina en lo más inmediato que somos nosotros mismos; Schopenhauer reconoció en este sentido que para ir más allá de la representación el punto de arranque es el interior mismo del hombre, es decir, si buscamos la esencia del fenómeno partimos de lo más íntimo y patente en que se nos muestra esta esencia que somos nosotros mismos. Ingresamos con esto a la ontología schopenhaueriana que bien podemos llamar metafísica de la voluntad. Voluntad es el nombre asignado por Schopenhauer al en sí del mundo, al Ser del fenómeno. Por tal razón Schopenhauer no atribuye a la palabra voluntad el sentido clásico de una actividad deliberada o una cierta disposición para hacer algo; más bien lo que hace Schopenhauer es resignificar el término:

Esto es, hemos dado a aquella esencia, común a todos los fenómenos, el nombre de la manifestación en que se nos muestra más clara: voluntad, y observese que con esta palabra no designamos una X, una incógnita, sino, por el contrario, aquello que por una de sus caras, al menos nos es infinitamente más conocido y más familiar que todo lo demás. ¹⁹

Así que en el pensamiento de Schopenhauer las partes van a ser explicadas por el todo y el todo desde las partes. En otras palabras, la pluralidad que nos muestra el mundo como representación va a ser sustentada por una esencia común a todos los fenómenos, es decir, por la voluntad. Consideremos la exposición de la esencia del mundo fenoménico como una reflexión metafísica; pero a la vez física porque para Schopenhauer el Ser del fenómeno no está fuera del mundo, sino dentro de él, esto es, que la voluntad se objetiva enteramente en cada uno de sus fenómenos.

18) MVR, & 22, pág. 20

19) MVR, C.XXV, pág. 155

No estamos ante dos realidades esencialmente distintas, sino ante una sola que al manifestarse se objetiva como mundo fenoménico. Debe aclararse, por tanto, que el fenómeno como tal no es esa esencia en sí misma, sino la materialización y representación de la voluntad. Por ello, como apuntábamos más arriba la lectura del mundo no puede terminar en un planteamiento estrictamente epistemológico,²⁰ de ahí la necesidad de recordar que esa esencia nunca entra en la limitación que impone el conocimiento y por ello no puede ser conocida por la razón: "... la esencia íntima del mundo fenomenal, es una unidad metafísica, y por tanto, su conocimiento es trascendente, es decir, que no descansa en las funciones de la inteligencia ni puede ser aprehendido por ella." ²¹

Es pues, la voluntad para Schopenhauer la llave explicativa de la representación y por ello pensamos que el sistema metafísico schopenhaueriano se sustenta por un pensamiento aplicable a toda la diversidad fenoménica. Ahí vemos en conjunto la doble lectura del mundo nuestra doble posibilidad de vivenciar lo que está en nosotros y afuera, doble lectura voluntad o representación.

1.3.2. Ser e ilusión: la objetivación de la voluntad

Hemos visto, como la misma voluntad que subyace a los fenómenos, es para Schopenhauer una Unidad metafísica que permanece diferente a sus objetivaciones, en tanto nunca es afectada por las condiciones espacio-temporales que limitan al fenómeno. De ahí que pensamos sea posible concluir, que la voluntad para Schopenhauer es immanente y trascendente. Immanente, porque se presenta en todo lo individualizado, en tanto que todo fenómeno es objetivación de la voluntad. Y trascendente, pues no se reduce a ninguna de estas objetivaciones individuales, sino que, la voluntad es una unidad metafísica fuera del tiempo y el espacio. Considerar la voluntad en los dos sentidos antes mencionados, va a constituir un criterio fundamental en estas líneas. Ahora preguntemos ¿en qué sentido hablamos de Ser e ilusión en el mundo, o en otros términos ¿cómo puede surgir la ilusión en el mundo si

20) Supra I.2.1.

21) MVR, C.XXV, pág. 158

todo es voluntad, tanto en sentido trascendente como immanente? Interrogar por el Ser y la ilusión en el mundo, significa remitirnos a un nivel ontológico, pero no como especulación vacía y meramente abstracta, sino en un sentido de reflexión metafísica que parte del mundo y retorna finalmente a él como resolución ética. Pues el mundo es considerado por Schopenhauer como un libro abierto en el cual se hace una doble lectura. A partir de lo que nos precede podemos enunciar una primer conclusión donde reconocemos que la voluntad trascendente es completamente libre y sin forma, no la constriñe ni determina espacialidad ni temporalidad alguna. Al estar más allá de la condición impuesta por el principio de razón suficiente, no es determinada por devenir ni causalidad. Lo que podemos concretar es que la voluntad subyace primeramente a todas las formas, pues, al ser absolutamente libre ni espacio ni tiempo le afectan, por lo cual Schopenhauer enfatiza que a la voluntad le es ajena la muerte. La voluntad es una siempre idéntica a sí misma, pero además, Schopenhauer reconoce que la voluntad es inconsciente pues no aspira a nada, carece de un porqué. Preguntar el por qué de la voluntad en sí mismo es un sinsentido. De ahí que, el énfasis de Schopenhauer en su planteamiento filosófico recae en buscar el qué del mundo y no su porqué.

Si no podemos decir porqué la voluntad se objetiva, es decir, ¿para qué hacerse representación? En cambio sí podemos aproximarnos al cómo la voluntad llega a objetivarse. En otros términos, ¿cómo la voluntad que en sí misma es una e indivisa, aparece como multiplicidad de objetos en el tiempo y el espacio? La voluntad, sin forma, se objetiva por grados, según Schopenhauer, que van desde lo absolutamente libre sin forma ni nombre, para ser luego Idea en sentido platónico, esto es, como esencia que permanece inafectada por tiempo y espacio. En un momento posterior, piensa Schopenhauer aparece como el punto donde confluyen tiempo y espacio. Ya en este momento la voluntad se diversifica objetivándose en distintos grados, que van desde las manifestaciones más inferiores como son la fuerza de gravedad, hasta la objetivación más acabada que para Schopenhauer es el ser humano, precisamente porque sólo en éste aparece la conciencia. Hay un tema en sumo interesante en este planteamiento de Schopenhauer, pues pensamos que el momento o paso de la voluntad trascendente a la voluntad que empieza a objetivarse, es un tema por demás sugerente pues nos avisa del salto de lo sin forma a la forma, sobre lo cual, creemos que

la tradición filosófica occidental deba dirigir su reflexión a ésta especulación metafísica anunciada por Schopenhauer.

Ahora bien, nos debe quedar claro que la voluntad al objetivarse jamás deja de ser unidad indivisible siempre idéntica a sí misma. Ya en este punto de la objetivación de la voluntad en el fenómeno, lo que capta el sujeto es representación sometida al principio de razón y representándose al mundo como algo dividido, objetivaciones completamente diferentes entre sí. El sujeto bajo esa condición de pluralidad queda atrapado en un velo de ilusión y desigualdad irreconciliable. He ahí el inicio para considerar el mundo en su totalidad como fuente de sufrimiento interminable donde se desea todo, se necesita todo, afirmándose la condición individual. Esta es precisamente una de las claves para entender el eje de la preocupación ética en Schopenhauer, pero que, aún sobre toda condición de pluralidad él va asostener la idea de resolución ética desde una visión unitaria del mundo, por tal razón Schopenhauer repetidas veces enfatiza esta noción: "Como cosa en sí la voluntad se encuentra entera e indivisa en cada ser, como el centro es parte integrante en cada radio."²² Es por ello, que toda representación todo lo visible es voluntad representada. Tal exposición nos lleva a considerar que la doble lectura del mundo puede empezar a entenderse pues, como una lectura de unidad o de dualidad, es decir, si consideramos al mundo sólo como representación se nos muestra solamente como pluralidad completamente diferenciada. Pero por otra parte, si consideramos al mundo completamente como voluntad contemplamos en todo una y la misma esencia, visión monista donde todo esta impregnado por la misma esencia que sin un porqué se hace mundo fenoménico. Concluimos pues, la exposición de la objetivación en grados de la voluntad bajo la consideración ontológica, sin olvidar que la objetivación de la voluntad va a ser reconsiderada en el capítulo siguiente y la confluencia señalada en el tercer capítulo bajo el nombre Schopenhauer-Oriente.

22) Ibid., pág. 160

I.3.3. Hacia una filosofía del cuerpo (desde la voluntad)

Si bien, ya planteamos en páginas anteriores la reflexión del cuerpo desde la representación racional, ahora continuamos la reflexión en torno a la corporeidad desde la voluntad. Antes vimos que el cuerpo es el punto de partida en la intuición cognoscitiva del mundo y al mismo tiempo es punto de alejamiento de la comprensión unitaria del mundo, porque para el sujeto el cuerpo es uno de los condicionantes más fuertes que afirman la individualidad. Esta consideración del cuerpo como punto de alejamiento donde se rompe la noción de unidad, es central para entender como la individuación es retomada en el libro cuarto de el MVR como condición egoísta. Lo que podemos señalar como contraparte de este proceso de individuación, es el reconocimiento de la misma voluntad esencial en todo.

Veremos aquí, esa contraparte considerando el cuerpo como voluntad, es decir, pensamos que en cierto sentido la corporeidad se ha de considerar como la voluntad misma hecha materia en las páginas del segundo y cuarto libro de el MVR. Pues, basta recordar que la esencia del mundo fenoménico es la voluntad metafísica, unidad que se diversifica manifestándose en este caso como cuerpo. He ahí nuestra dirección filosófica bajo la cual consideramos el cuerpo como voluntad, pues por medio de la vivencia de la corporeidad tenemos noticia inmediata de la voluntad, en otras palabras la voluntad se capta en el cuerpo, desde nuestra corporeidad la voluntad se anuncia presentándose revestida de ilusión.

Esta noticia inmediata de que la voluntad nos constituye enteramente y es el fundamento de donde emana toda corporeidad, no va a conducirnos pues, a la vivencia de ruptura o escisión del "yo" individual con todo lo demás, sino al atisbo de una segunda posibilidad de ser en el mundo, esto es, autoreconocemos enteramente como voluntad, como unidad idéntica que subyace en todas las objetivaciones. La Voluntad es el Ser y presentándose a través de sus representaciones de modo idéntico en cada una de ellas, por ello, desde este planteamiento de una filosofía del cuerpo estamos sustentando que la corporeidad misma es el medio desde el cual reconocemos la voluntad esencial que constituye todo, desde nuestra propia vivencia de la voluntad en sentido unitario y no dualista, reconocemos la misma esencia en las demás

corporeidades. El ser del fenómeno, es entonces reconocido desde aquello que en otro momento era precisamente el obstáculo para dicho reconocimiento y que en esta segunda lectura se convierte en el medio para captar la voluntad objetivada. El cuerpo es algo más que representación, pensamos con toda intención de parafrasear una especie de paradoja, donde se considera que el cuerpo es claro ejemplo de diversidad e ilusión que invita a la undimbre de los opuestos donde placer y dolor surgen al sujeto en una condición dualista. Pero a la vez, el mismo cuerpo es el punto desde el cual se reconoce la unidad, la permanencia, esto sucede precisamente por un cambio de concepción que nos lleva a la simple contemplación monista de todas las representaciones. He ahí, lo que consideramos el esbozo de una clara y genuina reflexión filosófica del cuerpo en el pensamiento de Schopenhauer y como ha dicho Raúl Fomet en un artículo que alude a la reflexión filosófica del cuerpo:

En este contexto debe observarse que Schopenhauer concede una importancia de primer orden al cuerpo humano. El hombre es, ciertamente, el sujeto cognoscente que representa al mundo. Igualmente cierto es, sin embargo, que el hombre está encarnado en el mundo y que, en cuanto tal, está presente a sí mismo como realidad corporal. El hombre no es únicamente sujeto. Es también un cuerpo: un cuerpo que hace su individualidad y que pertenece, por lo mismo, a la conciencia inmediata que el hombre tiene de sí mismo. 23

Más adelante, Raúl Fomet se refiere a la consecuencia inmediata que resulta de considerar el cuerpo como voluntad, pues en un primer momento tal vivencia de la corporeidad revela el dolor del perpetuo desear sinsentido. Es decir, que por la vivencia del cuerpo como representación, la voluntad se muestra también como indigencia con toda la necesidad a la que nos empuja la voluntad pero ahora como voluntad de desear; perpetuo querer. Lo cual puede sugerimos que la vivencia del cuerpo como constante necesidad, sea un condicionante para que se opere la renuncia a la voluntad que se manifiesta como perpetuo deseo sin fin, que Schopenhauer llamó negación de la voluntad.

23) Fomet, B., Raúl, "En favor de Schopenhauer", en Logos, Vol.XI, nº 33, México, septiembre 1993, pág. 65

El cuerpo es el punto donde se revela la voluntad de distintas maneras; primero como perpetua necesidad y eterno querer que nos lleva a experimentar la indigencia del cuerpo. En segundo lugar parece que tal vivencia es un catalizador o un tránsito para renunciar a la rueda del deseo. Esto es, negar la voluntad de deseo hasta reconocer que la misma esencia subyace a todo; vivencia última hacia la que se dirige el asceta. En efecto, estas ideas nos llevan al umbral del siguiente capítulo, pero antes de ingresar a la ética es necesario precisar dos sentidos de interpretación a partir de los cuales delimitaremos nuestra comprensión de la voluntad como cosa en sí.

I.3.4. ¿En qué sentido la voluntad es la cosa en sí?

(...) ¿qué es en absoluto y por sí misma esa voluntad que aparece en el mundo y que constituye el mundo?, es decir, ¿qué es, abstracción hecha de su manifestación como voluntad, o de que en general aparece, es decir, es conocida? Problema es este que no puede ser resuelto nunca, porque, como he dicho, ser conocido envuelve contradicción con ser en sí y todo lo que cae en la esfera del conocimiento no es más que fenómeno por el hecho mismo de ser conocido. Pero la posibilidad de plantear el problema indica ya que la cosa en sí que conocemos más inmediatamente en la voluntad puede tener, fuera de toda su manifestación, condiciones, propiedades y maneras de ser que no podemos ni conocer ni concebir y que subsistirán como esencia suya. 24

¿En que sentido la voluntad es la cosa en sí?, pregunta que debe dirigimos a una meta en común que nos muestre dos sentidos de interpretación para aclararnos la correspondencia o alejamiento de la voluntad con la cosa en sí. Vamos al primer sentido de interpretación de la voluntad, esto es, como lo absolutamente fuera del tiempo; voluntad siempre idéntica a sí misma. Cuando preguntamos qué es la voluntad fuera de toda manifestación, ingresamos precisamente al terreno de algo que nunca puede ser resuelto, aunque la voluntad se manifiesta por medio de la representación es siempre inaccesible a la razón como objeto de conocimiento, es

decir, es imposible conocer las condiciones propias de la voluntad que está más allá de toda representación. La voluntad en sí fuera de toda manifestación es imposible conocerla. Este sentido de correspondencia entre voluntad y cosa en sí lo encontramos constantemente en el MVR; recordemos que Kant también sostenía la absoluta incognoscibilidad de la cosa en sí. Y del mismo modo para Schopenhauer lo que sea en sí misma esa voluntad es algo desconocido. Este ha sido un sentido clásico de interpretación, o más bien, de correspondencia de la voluntad con el noumeno. Subrayemos este primer sentido de interpretación donde se afirma que la voluntad como cosa en sí es absolutamente incognoscible:

Ahora bien: si esta cosa en sí es, como creo haber demostrado clara y suficientemente, voluntad, residirá como tal y considerada separadamente de su fenómeno fuera del tiempo y del espacio y, por consiguiente, le es ajena toda multiplicidad y es, por consecuencia, una; sin embargo, como ya lo he dicho, es una, no como individuo, ni como un concepto, sino como algo a lo cual le es completamente extraña la condición que hace posible la multiplicidad, el principium individuationis. 25

Schopenhauer sostiene una visión unitaria de la pluralidad fenoménica y tal visión se argumenta reconociendo que la voluntad como unidad metafísica es inafectada por la multiplicidad de fenómenos. Cosa en sí y voluntad, en Kant y Schopenhauer no son alteradas por espacio y tiempo. Dentro del planteamiento metafísico de la voluntad como unidad indivisible que subyace al fenómeno es posible señalar una formulación monista por parte de Schopenhauer.²⁶ Visión monista que funciona para comprender la diversidad fenoménica excluyendo la posibilidad de la dualidad metafísica.

Recordemos que el pensamiento filosófico de Schopenhauer se fundamenta desde una idea central que recorre toda su obra, es decir, la voluntad es todo; todo es voluntad. Y si todo es voluntad ¿en qué sentido lo múltiple, lo cambiante

25) MVR, & 25, pág. 53

26) Al respecto ver: Schopenhauer, A., Sobre el fundamento de la moral, Madrid 1993, Siglo Veintiuno de España Editores, págs. 291-294. Schopenhauer hace un recuento en esta obra desde las antiguas escrituras de la India, Pitágoras, la tradición de la mística islámica, los neoplatónicos, Giordano Bruno hasta Kant; para señalar

es esencia siempre idéntica a sí misma? Schopenhauer explica que este mundo es voluntad; pero voluntad representada, ella misma es siempre idéntica y eterna, lo que no tiene permanencia son sus representaciones. La voluntad aparece enteramente en cada una de sus objetivaciones sin ser afectada su esencia. Ahí el segundo sentido de interpretación con el cual podemos identificar la voluntad con la cosa en sí; pero en esta segunda interpretación es donde pensamos aparece la propuesta filosófica de Schopenhauer y a su vez, el punto en el que se aleja de la concepción kantiana de cosa en sí. Entendamos este segundo sentido de interpretación de la voluntad como cosa en sí, pero ahora agregando la noción de voluntad manifestada, es decir, voluntad representada que no es afectada por la individuación y está enteramente en cada una de sus objetivaciones.

Recapitemos la idea central de este segundo sentido de interpretación, esto es, comprendamos que la voluntad sin dejar de ser cosa en sí se manifiesta ella misma a través de la representación y se mantiene diferente del mundo fenoménico manifestado. Ya observamos aquí algunas distinciones respecto de nuestro primer sentido de interpretación. En primer lugar Schopenhauer sostiene la absoluta incognoscibilidad de la voluntad como unidad siempre idéntica a sí misma, pero al mismo tiempo la voluntad se manifiesta y aparece como mundo fenoménico. Pero aunque ella misma es lo que se manifiesta y lo manifestado no resulta afectada su unidad metafísica. Y en un sentido específico, para Schopenhauer, es posible al ser humano acceder en su interior a la voluntad de un modo inmediato fuera de toda representación cognoscitiva. Bajo qué condiciones: primeramente la de que el individuo está esencialmente constituido por voluntad y porque sólo en el ser humano la voluntad puede autoreconocerse.

Ahora bien, este acceso inmediato del individuo a la voluntad jamás se da por el entendimiento o la razón, jamás por la captación conceptual regida por el principio de razón; sino por una cierta experiencia interior que desarrollaremos en el siguiente capítulo y concluiremos en el tercer capítulo alrededor de la confluencia Schopenhauer-Oriente.

que todos ellos han reconocido que la pluralidad fenoménica es sólo aparente, es decir, que no tiene permanencia, pero en toda esa multiplicidad de fenómenos se manifiesta una esencia única e idéntica en cada fenómeno.

Sin embargo, tal experiencia del individuo que accede de modo inmediato a la voluntad, no concierne ya al sentido clásico de correspondencia entre la voluntad de Schopenhauer y la cosa en sí de Kant, puesto que para Kant no existía ningún modo de acceso a la cosa en sí. Empero, esta noticia inmediata de la voluntad, no significa que se conoce la voluntad en sí y por sí misma, no, lo que nos está diciendo Schopenhauer es que se accede a la voluntad no en tanto cosa en sí sino en tanto voluntad que se manifiesta en todo:

Así la voluntad como cosa en sí, es completamente distinta del fenómeno así como también de todas sus formas. Sólo entra en los lindes del fenómeno cuando se manifiesta; por tanto, las formas del fenómeno sólo afectan a su objetividad, ... Se olvida, sin embargo, que el individuo la persona, no es la voluntad en cuanto cosa en sí, sino manifestación de la voluntad, y como manifestación, es decir, como fenómeno, está sometida a la forma del fenómeno, o sea al principio de razón suficiente." 27

Creemos que la cita anterior aclara lo que queremos conceder a nuestra segunda interpretación de la voluntad como cosa en sí. Así nuestro segundo sentido nos está diciendo que el mundo es voluntad manifestada que se despliega y constituye todo. Por ello, pensamos que la noción de monismo en Schopenhauer es sustentable desde distintos aspectos, pero consideramos que es en esos dos sentidos de interpretación, donde la visión monista es innegable y desde el cual podemos volver a subrayar que todo es voluntad. Todo, aquí significa que el mundo fenoménico en su totalidad es voluntad manifestada. Todo es voluntad, también significa que lo absolutamente trascendente es voluntad, es decir, Ser sin determinaciones ni límites o diversidad, tan sólo Ser, esencia inmutable, sin nombre, diferente a todo pero a la vez origen de todo.

Se nos preguntará, quién es el que accede a la comprensión vivencial de que todo es voluntad, o de un modo más general preguntemos pues, ¿cuál es la vía de acceso a la esencia inmutable de todas las cosas? Schopenhauer es explícito en este punto y escribe:

27) MVR, & 23, págs. 22 y 23

Esta cosa en sí (queremos conservar la expresión kantiana como fórmula definitiva) que como tal nunca es objeto, precisamente porque todo objeto es un mero fenómeno y no ella misma, necesita, si queremos pensarla objetivamente, albergarse dentro de un nombre y de un concepto, de algo dado objetivamente en alguna parte, por consiguiente de uno de sus fenómenos, pero este punto de partida, para servir de tal no podría ser otro que la voluntad del hombre, que es el más perfecto de todos ellos, el más evidente, el más desarrollado e iluminado inmediatamente por el conocimiento." 28

La voluntad en el ser humano ha de entenderse para Schopenhauer como el punto más perfecto de la objetivación de la voluntad, donde ésta se autoreconoce y por ello se experimenta inmediatamente. No esta de más, sin embargo, recordar que en algunos momentos Schopenhauer va a identificar la voluntad en el ser humano como voluntad de vivir sobre todo en el libro cuarto.

Concretamos pues, que hay dos amplios sentidos para interpretar la voluntad como cosa en sí. El primer sentido de interpretación nos avisa que la voluntad corresponde completamente con el planteamiento kantiano de la cosa en sí. Es decir, la voluntad como cosa en sí significa que es absolutamente incognoscible pues no sabemos lo que sea en sí misma la voluntad. El segundo sentido de interpretación pensamos que es un distanciamiento respecto a Kant. Y significa que la voluntad sin dejar de ser cosa en sí se manifiesta ella misma como el mundo. Al manifestarse como mundo fenoménico permanece siempre diferente del fenómeno, lo que estamos diciendo es que la objetivación fenoménica no le afecta y es en uno de los momentos de dicha objetivación donde la voluntad llega a la más perfecta manifestación que Schopenhauer identifica en el ser humano, pues, es el único que puede autoreconocer la voluntad en su interior. En este segundo sentido de interpretación aunque la voluntad se objetiva sigue siendo incognoscible en tanto es irrepresentable, nunca es en sí misma objeto para un sujeto de conocimiento y siempre es diferente de la representación fenoménica.

Son pues, estos los dos sentidos de interpretación que damos a la voluntad como cosa en sí. Asimismo es el segundo sentido de interpretación el que nos permite etablar una especie de puente entre este capítulo y el siguiente; puente que se

28) MVR, & 22, págs. 20 y 21

edifica entre la metafísica y la ética, conexión que nos da la visión general del pensamiento filosófico de Schopenhauer para recordarnos nuevamente que desde este puente veremos en la ética de Schopenhauer el lugar en el cual se reconoce la esencia inmutable de los fenómenos, es decir, la vivencia de una misma fuente de donde se origina toda representación.

CAPITULO II

METAFISICA Y ETICA

II.1. SER E INDIVIDUALIDAD

Ya en nuestro capítulo anterior enumeramos algunos de los rasgos más importantes de la filosofía de Schopenhauer partiendo del criterio llamado la doble lectura del mundo, esto es, desde la representación y desde la voluntad. Es a partir de tales conclusiones que iniciamos el planteamiento ético, pues en el campo de la ética recurrimos principalmente a la fundamentación metafísica expuesta más arriba. Hemos visto dos vías interpretativas de la voluntad, en primer lugar la voluntad como cosa en sí en sentido trascendente, es decir, como esencia siempre idéntica e inmutable y de la cual nunca sabemos lo que sea en sí misma. En segundo lugar nos referimos a la voluntad como el ser de los fenómenos que al objetarse permanece enteramente en cada fenómeno. Ambos sentidos han de constituir la base para comprender la conexión entre metafísica y ética dentro del pensamiento de Schopenhauer.

La prioridad que concedimos a la doble lectura del mundo, nos permite identificar la voluntad y la representación con la noción que aquí desarrollamos y nombramos Ser e individualidad. Pues si la voluntad es el Ser, la individualidad es la marca de la diversificación de esa voluntad. Asimismo Ser e individualidad nos sugiere el paso del Ser metafísico sin determinación alguna, al ser individual que se contempla a sí mismo y a su entorno desde la diferencia.

Ser e individualidad, paso del Ser trascendente al Ser individual de lo sin forma a la forma, de lo innumerable a la determinación lingüística. En suma, todo esto ha de permitirnos estudiar la ética pero sin olvidar la recurrencia constante a la metafísica. La noción de Ser e individualidad funciona para explicar lo que vamos a llamar el descenso o constricción del Ser trascendente al nivel de la individualidad; para lo cual hemos de concentrarnos en el ser humano.

Veremos la doble posibilidad que tiene el ser humano de reconocerse a sí mismo; posibilidad en cada uno de nosotros de la doble lectura del mundo, doble manera en que podemos reconocernos en el mundo: como voluntad esencial a todo lo manifestado o como individualidad aislada. Es por esto que nuestro énfasis en la ética se dirige a evidenciar que la ética es una vía de comprensión del mundo, es decir, que desde ella es posible el reconocimiento de la voluntad esencial que está oculta en toda la realidad fenoménica.

En este nombrado descenso de la voluntad metafísica a la voluntad individualizada vemos dos momentos primordiales; la manifestación inmediata de la voluntad y el segundo momento se refiere al cuerpo como objetivación visible de la voluntad, esto es, nuestro cuerpo como uno de los últimos grados de manifestación de la voluntad donde confluyen espacio y tiempo. Más adelante veremos que la condición para que la voluntad se muestre objetivada en sus últimos grados, como este de la corporeidad, es posible porque la voluntad en un momento de su objetivación se recubre con el velo de la individualidad; el principio de individuación va a ser el origen de la confusión entre Ser e ilusión, confusión que tiene un grado muy elevado en la condición egoísta que para Schopenhauer constituye un problema presente en toda ética antigua y moderna. A la condición egoísta se le va a confrontar la posibilidad de anular tal estado de egoísmo presente en todos los individuos; lo que nos sugiere una lucha interna desde donde se abre la posibilidad de anular la individualidad y por ende tal condición. Lucha que nos plantea un pensamiento filosófico que se resuelve en la redención del ser humano. Tal redención en el contexto de la filosofía de Schopenhauer se explica en lo que él nombra negación de la voluntad de vivir y veremos que esa negación no es un llamado al suicidio ni un anhelo de muerte. Por lo cual negar la voluntad de vivir es una noción que debe entenderse dentro del contexto de todo el pensamiento filosófico de Schopenhauer, al mismo tiempo que entendemos la significación dada en el MVR a la muerte. El título Ser e individualidad, nos invita entonces a reflexionar en el descenso de la voluntad trascendente a la voluntad immanente en todo lo que vemos, pero también; la nombrada conexión entre metafísica y ética debe invitarnos a la reflexión de la vía inversa, es decir, de la individualidad al Ser trascendente que sin más encuentra sustento argumentativo

en lo que Schopenhauer nombró el fundamento de la moral; con cuya exposición concluiremos este segundo capítulo y que bien podemos concretar en una idea sencilla: ética y metafísica confluyen finalmente en el momento en que el sujeto reconoce la misma esencia que subyace a todo fenómeno.

II.1.1. La objetivación inmediata de la voluntad

Entre el Ser absoluto y el Ser individual, entre la voluntad absolutamente metafísica y la voluntad individualizada existen grados de objetivación intermedios. Dentro de estos grados intermedios hay un momento que en particular nos atrae y nos invita a reflexionar, nos referimos a ese momento en que la voluntad inicia su objetivación y pasa de lo absolutamente trascendente sin forma a su objetivación en las ideas, modelos que no son afectados por tiempo o espacio. Pensemos en ese instante de la objetivación de la voluntad que es anterior incluso a las ideas, ¿qué es ése instante?, ¿qué es esa objetivación inmediata de la voluntad? Lo que pueda ser ese instante en que la voluntad inicia su manifestación es desconocido, pero quizá sea útil para comprender la objetivación inmediata de la voluntad auxiliarnos de una noción hipotética que vamos a nombrar el paso-salto; este término vamos a utilizarlo para designar el momento anterior a toda objetivación de la voluntad, que nos permite conectar conceptualmente el paso de lo absolutamente trascendente a las objetivaciones de la voluntad.

Parece ser que Schopenhauer proporciona una herramienta explicativa de esto que llamamos paso-salto, precisamente en la estética cuando se reconoce que la música es la manifestación más inmediata de la voluntad en el nivel del microcosmos. Para esto recordemos que Schopenhauer en repetidas ocasiones reconoce la correspondencia del microcosmos con el macrocosmos y este caso pensamos no es la excepción. En la estética Schopenhauer concede un lugar privilegiado a la música, porque la música es entendida como el designio perceptible de la voluntad sin mediación alguna, es el espíritu manifestándose de modo inmediato. Si efectivamente

el microcosmos está en correspondencia con el macrocosmos, es probable que exista algo similar a la manifestación musical en el macrocosmos y que pudiese ser la objetivación inmediata de la voluntad trascendente. Pues ¿de qué otro modo lo absolutamente libre e indeterminado puede manifestarse inmediatamente? Así como la música es la objetivación inmediata de la voluntad para el microcosmos, es posible que en el macrocosmos exista un símil en que lo absolutamente indeterminado pase a un primer momento de manifestación sin dejar de ser lo que es, por medio de algo parecido a la música.¹

Esta noción de la música como objetivación inmediata de la voluntad en el nivel del microcosmos; puede aludir en el macrocosmos a una primera conexión entre lo metafísico y los distintos niveles de manifestación de la voluntad. Este símil con la música creemos que es comprensible también como un descenso de lo indeterminado a lo determinado como la reverberación de la cosa en sí, que sin dejar de ser Unidad se manifiesta enteramente en cada una de las cosas de este universo.

En efecto, esta noción que llamamos paso-salto de la voluntad trascendente a sus distintas manifestaciones, exige incorporar uno de los elementos que Schopenhauer imprime a toda la metafísica de la voluntad nos referimos a la ausencia de fines y razones que argumenten el porqué de la manifestación de la voluntad. Si preguntamos ¿para qué se manifiesta éso que es completo en sí mismo siempre idéntico y libre en su totalidad?, no encontramos una argumentación para ese enigma. Por ello lo que pensamos sustituye aquélla cuestión es esta otra, ¿cómo entenderemos entonces el paso de la voluntad a la representación, esto es, su manifestación? Lo que sustituye a una explicación del por qué del mundo, es la noción de juego. Si para el nivel de la individualización encontramos siempre razones justificaciones y fines; para la voluntad trascendente y su manifestación según Schopenhauer no encontramos ningún fin último que la justifique. Pero si

1) A falta de otro término que pudiesemos utilizar para ilustra esta idea, utilizamos la palabra música; pero claro está que no nos referimos a la música como algo emitido por medio de instrumentos, sino a una especie de reverberación que pulsa desde algo sin movimiento, es decir, algo así como la música de la voluntad trascendente que pudiese hacemos comprensible el paso de lo inmóvil a lo dinámico.

incluimos la noción de juego en el descenso de la voluntad metafísica todas las justificaciones quedan de lado; pues el juego en sí mismo es sin un porqué no se determina por razones; tan solo existe y de hecho Heráclito se refería a una medida siempre existente para este universo: "Este mundo, el mismo para todos, ninguno de los dioses ni de los hombres lo ha hecho, sino que existió siempre, existe y existirá en tanto fuego siempre vivo, encendiéndose con medida y con medida apagándose." ² Para Heráclito este mundo es como fuego que no muere ni se genera porque es eternamente vivo; "encendiéndose con medida", sin necesitar un porqué nos insinúa un juego siempre vivo y al mismo tiempo nos ayuda a parafrasear la idea del juego de la voluntad objetivándose en distintos grados sin un porqué. Objetivación que se enciende y se apaga según medida pero nunca deja de ser un "fuego siempre vivo". Juego y música, planteamiento que no pretende ser la explicación de los misterios y enigmas del universo, sino una posible lectura del mundo donde la esencia íntima de todos los fenómenos juega, y al jugar se manifiesta en el mundo que vemos; juego que posiblemente inicia en la objetivación inmediata de la voluntad que más arriba consideramos como algo parecido a la música.

II.2. LA NATURALEZA DEL EGOISMO: EL PROBLEMA DE TODA ÉTICA

Ahí donde la voluntad metafísica desciende y se constriñe en voluntad individualizada, donde Ser e individualidad son simultáneos, ahí donde cielo y tierra confluyen la voluntad absolutamente libre se recubre con el velo de la individuación generando la prole infinita de la condición egoísta. Vemos por tanto que lo sin forma viene precisamente a manifestarse con forma; y con ésta ha de originarse lo que hemos nombrado junto con Schopenhauer el problema de toda ética: el egoísmo. Por ello nuestra reflexión actual se encamina a evidenciar la naturaleza de la condición egoísta y por ende cuál es su relación con la ética.

2) DK (22 B 30)

Para esbozar la naturaleza del egoísmo el primer fundamento que vamos a mencionar es el metafísico; y en este sentido la voluntad es considerada como unidad siempre idéntica a sí misma jamás afectada por determinaciones de espacio y tiempo. El segundo fundamento para entender la naturaleza del egoísmo es la objetivación de la voluntad en distintos grados, y aunque se manifieste de distintos modos jamás pierde su unidad, es decir, nunca deja de ser una y la misma voluntad que subyace a todos los fenómenos. Asimismo podemos identificar dos grandes momentos de la objetivación; el primero es cuando aún no hay afectación espacio-temporal y, en un segundo momento, cuando todas las objetivaciones son afectadas por la condición del espacio y el tiempo. Las ideas integran ésa primer objetivación y el cuerpo o la materia constituirían claros ejemplos del segundo momento.

En el nivel de la objetivación afectada por espacio y tiempo opera lo que Schopenhauer nombra Principium individuationis, término escolástico que designa el nivel de las diferencias del mundo fenoménico. Así que el Principium individuationis va a ser la condición para que lo sin forma y sin nombre, la voluntad trascendente; aparezca en el nivel fenoménico como multiplicidad completamente diferenciada que contemplamos todos los días. Aunque la voluntad se objetiva y aparece como algo individualizado nunca deja de encontrarse completamente en cada una de sus objetivaciones, pero Schopenhauer enfatiza que dentro de esas objetivaciones existe una que es la más perfecta pues sólo en ella la voluntad toma conciencia de sí, esta objetivación es para Schopenhauer el ser humano y desde aquí partimos para considerar al egoísmo como la fuente de todo conflicto.

Toda objetivación considerada bajo el principium individuationis nos va a mostrar un mundo dual, siempre diferente donde se suceden sin cesar el placer y el dolor. Para el ser humano en particular existe un estado o condición que va a ser el origen y la fuente de todo sufrimiento o placer; tal estructura es el egoísmo que se eleva en el ser humano a niveles inconcebibles. La reflexión sobre el egoísmo vamos a ubicarla concretamente en dos obras de Schopenhauer, nos referimos al libro IV de el MWR y a los párrafos catorce, quince y dieciséis del opúsculo Sobre el fundamento de la moral.

II.2.1. La naturaleza del egoísmo en el libro cuarto de el MVR

En el párrafo sesenta y uno de el MVR Schopenhauer se pregunta: "A este fin vamos a investigar cuál es el origen del egoísmo, punto de partida de toda lucha"³. La condición egoísta es el "punto de partida" de batallas internas y externas; ¿y acaso no es el mismo egoísmo lo que nos arroja al conflicto interno con nosotros mismos? Pues cuántas veces no nos debatimos con ladrones que nunca distinguimos claramente y sólo nos lanzan a un remolino interno al que no le encontramos salida. Estos ladrones no son mas que las distintas máscaras que utiliza el egoísmo para escenificar el drama de una batalla interna. Conflicto interior que se proyecta al exterior en dimensiones que sobrepasan a un individuo. Lucha interna que Sócrates señalaba como la causa de distintas guerras donde se desean posesiones materiales. Fuente de luchas que se eleva a niveles muy sofisticados para negación del otro metamorfoseándose en destrucción que aparenta orden. Es aquí donde Schopenhauer explica que la condición egoísta puede estar también bajo la dirección de la razón de ahí que cite como ejemplo la función del Estado que es una suma de egoísmos creada para proteger precisamente la condición egoísta. Así que para entender tal condición es necesario remitirnos a su origen, que se enuncia desde una explicación ontológica en torno a la idea de que la condición egoísta en los individuos es un síntoma de; "El antagonismo interior de la voluntad de vivir consigo misma".⁴

¿Cuál es el significado de dicho antagonismo, de qué lucha estamos hablando? En uno de los grados de objetivación la voluntad escenifica una rivalidad que se revela cuando el individuo considera lo exterior a él, es decir, todas las otras individuaciones que aparecen como no-yo son consideradas solamente como representaciones ajenas al individuo que afirma la condición egoísta, y por ello este individuo se considera a sí mismo como lo único que debe afirmarse no importando la negación de las otras individualidades que el considera diferentes a él y meras representaciones; de ahí que Schopenhauer de esta descripción de la condición egoísta:

3) MVR, & 61, pág. 53

4) Idem.

En cada una de sus manifestaciones la voluntad se da entera e indivisa y en torno suyo se ve la imagen repetida hasta lo infinito de su propio ser. (...) De aquí que cada individuo lo quiera todo para sí o, por lo menos, dominarlo todo, tratando de arrollar lo que le opone resistencia. A esto hay que agregar que en los seres dotados de conocimiento, el individuo es el sustentador del sujeto consciente y éste el portador del mundo; lo que quiere decir que la naturaleza exterior y, por tanto, también los demás individuos no existen más que en su representación, ni tiene conciencia de ellos más que como representación suya, es decir, de una manera mediata; en efecto, si desapareciese su conciencia también desaparecería con ella el mundo, lo que quiere decir que su ser o no ser son para él idénticos y no pueden ser discernidos. 5

Vemos que cuando el individuo está absolutamente inmerso en la ilusión de autoconsiderarse como el centro del mundo, la individualidad se afirma al máximo grado y con ello todas las diferencias. Se afirma la existencia como existencia única porque los otros son considerados sólo como representaciones; la condición egoísta niega las otras existencias porque el individuo que se considera a sí mismo el centro de todo el universo se aterra por el miedo a la muerte y quiere alejar a toda costa cualquier recuerdo de ésta. Este hecho representa para Schopenhauer una manifestación del conflicto de la voluntad al aparecer como multiplicidad; por ello él ubica el origen del egoísmo en la constricción del macrocosmos en microcosmos:

Pues dicho egoísmo debe su origen y su esencia a la mencionada oposición entre el microcosmos y el macrocosmos, o también a que la objetivación de la voluntad tiene por forma el principium individuationis, apareciendo la voluntad en los innumerables individuos de la misma manera, y en cada uno de ellos completa y acabada en sus dos aspectos (voluntad y representación). 6

El origen del egoísmo para Schopenhauer radica en una oposición resultante de la individuación de la voluntad trascendente. De cualquier forma entendemos que el egoísmo es resultante del momento en que la voluntad metafísica se contrae; en el paso de lo que está fuera del tiempo y del espacio a la forma individualizada la representación de la voluntad queda condicionada espacio-temporalmente, revistiéndose con el velo de la individuación con un nombre y forma específica

5) Ibid., pág. 54

6) Idem.

lo cual conforma la multiplicidad fenoménica. En otras palabras la voluntad metafísica que es absolutamente incognoscible sin forma ni nombre; entra a la esfera de la individuación al movimiento de ahí que para Schopenhauer la voluntad que se individualiza no denota algo estático, sino más bien algo dinámico. La voluntad que entendida como algo dinámico se contrae en la individuación; siempre es esencialmente idéntica a sí misma sin modificación alguna se presenta del mismo modo en todas sus objetivaciones, es decir, conserva su trascendencia aunque aparezca contraída en las distintas manifestaciones individuales.

El egoísmo emana en ésa contracción que Schopenhauer llama Principium individuationis donde ya ocurre la afectación de tiempo y espacio y el modo de manifestarse es por medio de la representación; de ahí que Schopenhauer explique: "(...) la objetivación de la voluntad tiene por forma el principium individuationis, apareciendo la voluntad en los innumerables individuos de la misma manera." ⁷ En nosotros la voluntad está completamente indivisa; bajo una condición contraída que reconocemos como nuestra propia individualidad y por ello al identificarnos con tal estado nos afianzamos a una de las más radicales e ilimitadas formas de ser en el mundo, es decir, la condición egoísta. Pues ¿cuántas veces no se reviste el egoísmo con distintas apariencias o se afirma interiormente el propio bienestar a costa de los otros que se consideran sólo como representaciones?, ésta condición causada por el principio de individuación nos muestra precisamente que su afirmación proviene de una incapacidad de discernir el ser del no ser.

Ya hemos visto algunos aspectos que explican la condición egoísta desde niveles ontológicos, ahora analicemos las repercusiones del egoísmo en la acción y para lo cual extraemos este pasaje de el MWR:

(...) se explica que el individuo, perdido en la inmensidad del mundo y empequeñecido hasta la nada, se considere, no obstante, como centro del universo y no se preocupe más que de su conservación y de su bienestar, y que desde el punto de vista natural esté dispuesto a sacrificar todo lo que no es él, siendo capaz de destruir el mundo entero, sólo por prolongar un instante su propia persona, que es como una gota de agua en el mar. ⁸

7) Idem.

8) Idem.

La condición egoísta se afirma pues por la confusión entre el ser y el no ser, es decir, se confunde lo ilusorio creyendo que es lo único real y todo lo demás que es no-yo son obstáculos que impiden prolongar la individualidad. Esta visión errónea que es el egoísmo sólo es traspasada por aquél que precisamente discierne entre realidad e ilusión; y logra elevarse por encima de ésa limitación para darse cuenta que lo mismo que está en él está en toda individuación. El egoísmo es como una especie de falsa identificación donde se considera la individualidad como la única existencia real y por ello se afirma a toda costa; la condición egoísta es de algún modo causa de confundir el fenómeno con la cosa en sí y de ahí que el individuo inmerso en la creencia que le afianza en su condición, se considere a sí mismo como lo más real; "como centro del universo y no se preocupe más que de su conservación y de su bienestar". Por tal razón ser y no ser desde esta óptica, parecen lo mismo; al no ser discernidos se pierde por tanto la interpretación unitaria del universo y con ello se da cabida a la visión dualista del mundo, que va a afirmar por ende la existencia de un individuo inmerso en la vivencia de los opuestos que aparecen ante él como dualidad irreconciliable. El hastío y la carencia constituyen así la única realidad que el individuo vislumbra para fijar su existencia y darle un sentido a ésta en torno a tal confusión. Pues bien, cerramos aquí nuestra interpretación ontológica de la naturaleza del egoísmo según el MVR. Ahora nos detendremos en la reflexión sobre la naturaleza del egoísmo desde otra perspectiva contenida en el opúsculo titulado: Sobre el fundamento de la moral.

II.2.2. La naturaleza del egoísmo en la obra Sobre el fundamento de la moral

Recordemos que nuestro título para esta sección inicia así, "La naturaleza del egoísmo: el problema de toda ética"; y como hemos visto esbozar la naturaleza del egoísmo significa para nuestro estudio evidenciar el origen de la condición egoísta desde dos aspectos: el metafísico y el ético. Lo cual también significa poner a la luz su origen y sus múltiples formas en que se reviste, por tanto, vamos a enfocarnos en las distintas manifestaciones del egoísmo en el ser humano.

Es en el párrafo catorce de SPM, donde Schopenhauer da una extensa definición del egoísmo como móvil de las acciones:

El móvil principal y básico en el hombre como en el animal es el egoísmo, es decir, el impulso a la existencia y el bienestar. La palabra alemana Selbstsuch (amor propio), lleva consigo el concepto secundario de enfermedad. Pero la palabra Eigennutz (interés), designa el egoísmo en tanto que se encuentra bajo la dirección de la Razón que, en virtud de la reflexión, le capacita para seguir sus fines planificadamente; de ahí que se pueda llamar a los animales egoístas, pero no interesados. Quisiera pues, mantener la palabra egoísmo para el concepto más general.⁹

Hombres y animales, como objetivaciones de la voluntad forman parte de su individuación espacio-temporal, en ambos casos, según Schopenhauer, reconocemos la condición egoísta. Pero es en el hombre que tal condición se reviste con otras determinaciones, pues sólo en el ser humano la voluntad aparece en su más perfecta y acabada manifestación: la conciencia de sí mismo. La inteligencia viene a ocupar un lugar posterior a la voluntad, primero es la voluntad luego el intelecto. En el ser humano el egoísmo implica amor propio bajo la condición del interés guiado planificadamente por la razón. El raciocinio cobra aquí una función directora que conduce las acciones hacia el placer: "(...) la Razón que, en virtud de la reflexión le capacita para seguir sus fines planificadamente". Que la razón sea identificada aquí, como un instrumento director que en algunos momentos planifica las acciones para que algún móvil egoísta llegue a su culminación, sin más debe sugerirnos una actitud de análisis ante la función que se ha dado históricamente a la razón y sobre todo revisar el papel de la razón en la afirmación de la condición egoísta. Pues consideremos que la individualidad consciente de sí misma y poseedora de razón es simultáneamente una contracción de la voluntad metafísica que puede reflexionar y planificar acciones para satisfacer un móvil egoísta; en este sentido entenderemos que la razón no sólo sería facultad de conocimiento, sino también, facultad directora de móviles egoístas.

Sin límites es el egoísmo, la existencia del individuo se representa desde la condición egoísta como lo único real, lo único que existe y que en todo momento aspira a evitar el dolor; acciones que emanan de una fuente ilimitada como expresa

9) Schopenhauer, A., Sobre el fundamento de la moral, pág. 221

Schopenhauer: "El egoísmo es, por su naturaleza, ilimitado: el hombre quiere mantener incondicionalmente su existencia, la quiere incondicionalmente libre de dolor." 10 El dolor se evade porque pone en riesgo la integridad de la condición egoísta, y bajo tal representación del mundo y la vida el individuo se sabe diferente de todos los otros pues está absolutamente sumergido en la ilusión fenoménica de la individuación y jamás ve algún indicio de unidad esencial en el mundo. Ese individuo sólo capta por ende toda dualidad y sufrimiento para afirmar a toda costa la satisfacción de la prole infinita de deseos que nacen sin cesar de tal condición egoísta. Desde esta óptica el individuo sólo ve sufrimiento y es ahí donde el velo ilusorio que recubre a la voluntad individualizada se afirma y parece cada vez más impenetrable. El egoísmo se solidifica y el individuo bajo esta condición transita así su vida afirmando el egoísmo: "Todo para mí y nada para los demás, es su lema. El egoísmo es colosal: domina al mundo." 11

Ahora bien, ¿cuáles son los modos en que se nos presenta el egoísmo?, bajo qué máscaras se reviste ese estado que Schopenhauer entiende como colosal y hegemónico: "Tal ética deduciría del egoísmo la avidez, la gula, la lujuria, el interés, la avaricia, la codicia, la injusticia, la dureza de corazón, el orgullo, la soberbia, etc." 12 Inmensa es la prole del egoísmo que jamás pierde oportunidad para revestirse de cualquier forma y aparecer sin tardanza en nuestras acciones. Por ello Heráclito hace veinticinco siglos ponía de relieve en un fragmento, que la condición humana debe acecharse constantemente y decía: "Me investigué a mí mismo!"¹³

Es por ello que el egoísmo es considerado por Schopenhauer el problema de toda ética; condición que va a transformarse en Estado político o suma de egoísmos. Por tal razón Schopenhauer descartaba el efecto del Estado para transformar la condición humana, el Estado vendría representando un acuerdo de egoísmos pero nunca una mejora radical. El que va por encima de la condición escindida del egoísmo no depende del Estado político para superar tal condición limitante; sino que tal transformación se da en el interior del individuo y no en el exterior, transmutación que bien podemos entender como una batalla interior donde el individuo

10) Ibid. pág. 222

11) Idem.

12) Ibid. pág.226

13) DK (22 B 101)

Lucha para vencerse a sí mismo y no a los demás; en este sentido vencerse a sí mismo significa vencer la condición egoísta al mismo tiempo que se disuelve la confusión que nos lleva a considerar la cosa en sí como fenómeno y viceversa. A esta lucha interior sobreviene entonces, la experiencia de un individuo sin individualidad que se eleva a la contemplación de la unidad anulando las diferencias y olvidándose de su propia individualidad. Cobra entonces claridad la disolución de la condición egoísta y sólo así viene la comprensión de que somos efectivamente gotas, que siempre al final se reintegran al océano se funden y desaparecen en él, nada entonces se ve separado porque no había ciertamente algo diferente.

II.3. DE LA LUCHA INTERIOR A LA FILOSOFIA DE LA REDENCION

II.3.1. ¿Qué significa negar la voluntad de vivir?

Si hubiese una imagen que ilustrara en gran parte la ética schopenhaueriana, sin duda, elegiríamos una batalla, no una lucha exterior sino interior. Librada en el interior contra el egoísmo y sus múltiples formas; tal lucha conlleva en último término la disolución de la condición egoísta y reconocer su ilusión, es decir, su impermanencia. Al mismo tiempo que se disipa la confusión que impide discernir entre el Ser y el no Ser. La lucha en el interior del ser humano contra el egoísmo conduciría a una victoria interna, no externa, cuyo efecto inmediato sería el de discernir entre lo que es ilusorio y lo que siempre es idéntico: la voluntad como cosa en sí, como esencia de todo fenómeno. Tal victoria permitiría reconocer que una y la misma esencia está en toda la multiplicidad de fenómenos.

Por tales razones, decimos que para Schopenhauer la ética sería un momento culminante en su planteamiento filosófico, donde por vía de la acción se reconocería la esencia del mundo. De ahí que es probable que todo el sistema schopenhaueriano se dirija claramente a una resolución ética que hemos llamado aquí filosofía de la redención. Decir que el pensamiento filosófico de Schopenhauer plantea su

meta última en la disolución de la condición egoísta, es referimos a una especie de invitación para que el ser humano se redima de su condición limitada; que quite los grilletos que le han sido impuestos no por la organización política, sino por la condición originada en el principium individuationis, en la contracción de la voluntad metafísica en voluntad individualizada. Por ello consideramos de aquí en adelante el pensamiento ético de Schopenhauer como el planteamiento de una filosofía de la redención; que inicia ya desde el momento en que el individuo lucha por vencerse a sí mismo en el interior. Existe una noción en la ética schopenhaueriana que corresponde a esta nombrada lucha interior y que Schopenhauer llamó negación de la voluntad de vivir.

Dilucidar el significado que Schopenhauer dio a la negación de la voluntad de vivir debe primeramente llevarnos, para una mejor hermenéutica a la comprensión de lo que se entiende a lo largo de la obra el MVR, por afirmación de la voluntad de vivir. La experiencia en la que con mayor fuerza se afirma la voluntad de vivir es en el acto de procreación. También en el apego a la vida que se manifiesta como un "no querer morir", en ambas experiencias Schopenhauer identifica la afirmación de la condición individual, pero son considerados por él como símbolos de ilusión no porque se niegue su existencia, sino que son pasajeros.

Afirmamos la voluntad de vivir al apegarnos a la vida creyendo que ésta es eterna, es decir, se confunde la individualidad que es efímera con la permanencia. El ser humano se afianza a todo lo que considera puede asegurar su permanencia, sin embargo, la objetivación espacio-temporal tiene un límite es finita; todo el esfuerzo por conservar la individualidad es un esfuerzo vano porque surge de una confusión en la que se toma lo temporal por eterno. Cada uno de las acciones que tiene por objeto conservar la individualidad son entendidas como afirmación de la voluntad de vivir. Cuando esa confusión por conservar lo efímero cubre completamente la visión del hombre; aparece con toda su fuerza la ignorancia, es decir, la imposibilidad de comprender que la misma unidad esencial subyace a todo fenómeno. Todo este mecanismo de confusión sostiene la condición egoísta y es de algún modo su cimiento. Vemos que la armazón de la individualidad no es más que una confusión y de ahí que se quiere conservar lo impermanente. Es decir, nuestro

sentimiento de apego a la vida y, por tanto, la afirmación de la voluntad se edifican en lo ilusorio o lo que existe limitado por el tiempo y el espacio. El meollo de tal afirmación es una confusión entre lo fenoménico y lo nouménico. Nos afianzamos precisamente en lo impermanente y por ello quedamos inmersos en la multiplicidad fenoménica.

Negar la voluntad no significa suicidarse, para Schopenhauer, la teoría de la negación de la voluntad conlleva no un mensaje de aniquilamiento de la existencia por la vía del suicidio; sino una negación que nos conduce a reconocer la permanencia y al mismo tiempo a traspasar la condición egoísta. La teoría de la negación sólo se comprende desde el horizonte de la metafísica, esto es, desde la visión no dualista del mundo que considera todo como voluntad.

Enseguida vamos a considerar dos aspectos que nos permiten entender de modo más claro el significado de la negación de la voluntad de vivir. El primer aspecto es explicado desde sus connotaciones éticas y que llamaremos el reconocimiento de la misma unidad esencial en todos los fenómenos; el segundo aspecto ha de enfocarse en el pensamiento schopenhaueriano sobre la muerte y el suicidio, a este segundo aspecto le reservamos un apartado más adelante. El primer aspecto, que desarrollaremos enseguida, toma como horizonte de explicación la ontología y su conexión con la ética. El horizonte ontológico es fundamentalmente el de la voluntad como unidad metafísica que permanece siempre idéntica a sí misma, y que subyace en cada una de sus objetivaciones del mismo modo sin resultar nunca afectada por tiempo, espacio o causalidad. Este fundamento metafísico, piedra angular en la filosofía de Schopenhauer, proporciona una visión unitaria de la multiplicidad fenoménica y al mismo tiempo nos da la comprensión de lo que hay detrás de toda individuación, el fundamento metafísico permite entender lo que significa negar la voluntad de vivir en el nivel de la ética. Sólo porque se da en el individuo la visión de la unidad sustentadora de la pluralidad es posible operar la negación de la voluntad de vivir. El que logra comprender que toda multiplicidad e incluso la relación sujeto-objeto no son más que una ilusión existente pero sin permanencia; puede desde tal reconocimiento negar la voluntad. Lo que se niega no es la voluntad como unidad metafísica, sino la voluntad de deseo. Se niega la rueda del deseo que nunca tiene fin, siempre encadena al hombre a la constante búsqueda de satisfacción

momentánea; se detiene esta rueda de perpetua insatisfacción porque se comprende la armazón del mundo, porque se ha vislumbrado la aspiración sin termino y sin sentido del deseo. Ahora bien, la negación de la voluntad no es meramente una propuesta teórica tomada exclusivamente de conceptos, sino algo que está tomado de ejemplos concretos como son los renunciantes o ascetas que han logrado discernir entre lo ilusorio que es sin permanencia, y lo real o que permanece siempre inafectado. Schopenhauer cita distintos ejemplos de renunciantes siempre con el objetivo de mostrar que la negación de la voluntad no es un mero concepto, sino una posibilidad de redención para el ser humano.

Negar la voluntad en su connotación ética es suprimir la individualidad y la condición egoísta; por ello la virtud para Schopenhauer no es algo que pueda adquirirse por conceptos, sino que nace de la comprensión unitaria del mundo. De ahí la estrecha relación de la comprensión última del mundo con la acción. Se niega la voluntad de vivir porque se vislumbra el fundamento ontológico del mundo y a su vez, como consecuencia, el individuo vive en la práctica de la virtud:

(...) así vemos que el hombre que ha llegado a la negación de la voluntad de vivir, por muy pobre y triste que nos parezca su condición vista desde fuera, goza de la más perfecta beatitud interior y de una paz verdaderamente celestial.(...) A él ya nada le puede agitar, pues ha cortado los mil lazos con que la voluntad nos ata a la tierra y que bajo la forma de concupiscencia, de miedo, de envidia o de cólera nos conmueven dolorosamente en todos los sentidos. 14

Schopenhauer describe el estado del hombre que ha renunciado a la voluntad de deseo; como alguien que se despoja de un traje usado y contempla todo lo que antes le causaba sufrimiento, sin que le afecte de ningún modo pues vive en una perfecta beatitud. La negación de la voluntad de vivir resulta ser un estado de reconocimiento de la unidad esencial; negar la voluntad significa negación de la multiplicidad que no permanece, de ahí entendemos que la acción con auténtico valor moral vendría como resultado de comprender directamente que en toda individualidad está presente la misma esencia. Así el significado que da Schopenhauer a la negación de la voluntad no constituye ninguna invitación al suicidio ni a dejarse morir; más bien, entendemos que negar la voluntad de vivir es anhelo de muerte, pero muerte de la

individualidad y de la condición egoísta. Muerte y aniquilamiento del estado de escindido. Schopenhauer también aclara el significado de la negación de la voluntad tomando como referente la tradición mística cristiana y la tradición hindú:

Pero a esto hay que añadir la asombrosa coincidencia que encontramos cuando se compara la vida de un penitente cristiano con la de un penitente indio. A pesar de ser tan diferentes los dogmas, las costumbres y el ambiente, la aspiración y la vida interior son las mismas, así como también las reglas de conducta. 15

La negación de la voluntad de vivir es una de las vías de acceso que propone Schopenhauer para abrir la puerta y contemplar el punto donde el cielo y la tierra se encuentran. Por tal razón, dentro del sistema filosófico schopenhaueriano, la negación de la voluntad de vivir apunta claramente a la redención, esto es, la emancipación del individuo de su condición egoísta que le muestra solamente dualidad. Tal negación se plantea como transformación radical de la naturaleza humana que no funciona de un modo conceptual; sino práctico, pues el hombre no llega a ser virtuoso por el hecho de leer un manual de ética, así como el artista no llega a ser tal por leer un libro de estética. La negación de la voluntad va desde la lucha interior con el egoísmo recorriendo distintos momentos como son la compasión, la justicia y el amor hasta la renuncia última que para Schopenhauer es la redención por medio de ascesis. La exposición que hemos presentado aquí sobre la negación de la voluntad de vivir, vamos a completarla en la siguiente sección donde indagaremos acerca de la noción de muerte para Schopenhauer.

II.3.2. La idea de muerte y suicidio para Schopenhauer

Ya habíamos dicho que, para comprender lo que significa la negación de la voluntad de vivir, debemos indagar en la idea schopenhaueriana sobre la muerte y el suicidio con el objeto de mejorar nuestra comprensión sobre lo que Schopenhauer entiende como renuncia a la voluntad de vivir. Para Schopenhauer la muerte es

15) MVR, & 68, pág. 95

solamente muerte de la individualidad, muerte de la manifestación limitada por tiempo y espacio. Esta disolución de la individualidad es la que siempre queremos evitar a toda costa, pues al ser humano le aterra la idea de su individualidad muerta. ¿Por qué? Es quizá la profunda identificación que el hombre tiene de su corporeidad, su nombre, posesiones, etc.; a esto se aferra la vida y para asegurarla se afirma la individualidad lo que es considerado como lo único permanente. He ahí lo que Schopenhauer considera afirmación de la individualidad y que para él, es en sentido estricto, ilusión porque la individuación como tal ha de disolverse con la muerte. El ser humano sufre cuando considera cercana su muerte. Para Schopenhauer, este sufrimiento es causado por la confusión de creer que la individualidad es permanente, es decir, lo que no ve el individuo que sufre es que su esencia es indestructible. La voluntad no muere, lo único que se disuelve es su manifestación condicionada por tiempo y espacio. La muerte no toca de ningún modo la esencia real del fenómeno, pues la cosa en sí no muere cuando desaparece la individualidad.

Schopenhauer reconoce que la única muerte que existe es la muerte de la individualidad, la muerte de la condición egoísta. Puesto que la esencia unificadora e idéntica en todas las individuaciones permanece inalterada, pero a esa comprensión de la muerte sólo se llega desde la negación de la voluntad. La muerte es ilusión porque el Ser del fenómeno no desaparece, pero esto sólo es evidente para aquel que logra discernir entre el Ser y el no Ser; y que ha renunciado a la afirmación de la individualidad que se sabe es efímera y por ello se comprende la unidad esencial que penetra todo.

Otro elemento que debe ser explicado para una mejor comprensión de la negación de la voluntad es el suicidio. El suicidio significa para Schopenhauer la afirmación más aguda de aquel que ya no soporta su individualidad y todo lo que ella implica. El suicidio es afirmación de la voluntad, y no debe confundirse con la renuncia a la voluntad de deseo. Vemos que la concepción schopenhaueriana de la muerte es medular para entender su planteamiento ético, al mismo tiempo que tal comprensión sólo es sustentable desde la comprensión de la voluntad como unidad metafísica. Tal entendimiento del mundo puede manifestarse como virtud de un modo

práctico y que nos recuerda cada uno de los ejemplos citados por Schopenhauer, al mismo tiempo que la reflexión se dirige a estas cuestiones: ¿cómo se arriba a la negación de la voluntad de vivir?, ¿cómo sucede tal comprensión del mundo?, es decir, ¿cómo se atisba el Ser del fenómeno desde nuestra condición individualizada?

II.3.3. El fundamento metafísico de la ética

Una misma afirmación recorre la obra de Schopenhauer, la argumentación que se expone en el MVR parte de un pensamiento único; el mundo es voluntad y representación. Y esa voluntad esencial en todo fenómeno es unidad metafísica, y constituye para Schopenhauer el fundamento de la ética:

(...) la significación ética de las acciones tiene que ser al mismo tiempo metafísica, es decir, una significación que sobrepase el mero fenómeno de las cosas y así también toda posibilidad de la experiencia y que, por consiguiente, se encuentre en la más estrecha conexión con la totalidad de la existencia del mundo y con el destino del hombre; pues la cumbre máxima en la que culmina el significado de la existencia en general es, con seguridad, lo ético. 16

El fundamento mismo de la ética es el fundamento metafísico de todo el sistema filosófico de Schopenhauer. Y tal conexión sugiere que la ética es la puerta de salida hacia la comprensión del Ser del fenómeno; cumbre máxima de nuestra experiencia del mundo. Del mismo modo es probable que la ética sea la salida más inmediata del mundo velado por la ilusión fenoménica que carece de permanencia. Es por tal razón que la puerta de salida que se abre en la cúspide ética pueda entenderse como "el significado de la existencia en general". Cada acción ética remite al fundamento metafísico del mundo; es entonces el reconocimiento del ser de los fenómenos desde nuestra condición individualizada "la cumbre máxima en la que culmina el significado de la existencia en general. Cumbre máxima, expresión que ya nos permite anunciar la confluencia Schopenhauer-Oriente y que constituye el tema de nuestro tercer capítulo: la influencia de la tradición hindú en el pensamiento de Schopenhauer.

16) Schopenhauer, A., Sobre el fundamento de la moral, pág. 285

CAPITULO III

SCHOPENHAUER Y ORIENTE

III.1. DE LA INTERPRETACION QUE HIZO SCHOPENHAUER DEL HINDUISMO

¿Qué impresionó a Schopenhauer del hinduismo?, ¿qué comprensión tuvo de las escrituras orientales conocidas en el siglo XIX? Parece ser que tal impresión de ningún modo fue una fascinación efímera pues el mismo Schopenhauer decía que las Upanishads, la Bhagavad Gîtâ y algunos textos budistas, contenían la sabiduría más elevada. Quizá también un buen grado de sorpresa vivió Schopenhauer al encontrar en su acercamiento al hinduismo y al budismo que algunas ideas que él había madurado anteriormente ya estaban en los textos clásicos del hinduismo, sin embargo, los comentarios que Schopenhauer hace sobre la sabiduría de Oriente nos sugieren la idea de alguien que ha descubierta un conocimiento invaluable, así como la sensación del viajero errante que está ante algo nunca visto. La impresión causada por el hinduismo y el budismo en la filosofía de Schopenhauer exige para nuestro estudio hacer un primer deslinde, esto es, que nuestro objetivo en el tercer capítulo será enfocarnos en la influencia del hinduismo y no del budismo, aunque elementos budistas, como el nirvânâ o extinción del sufrimiento, también tengan alguna importancia en la filosofía de la voluntad y la representación. De hecho la lectura de los textos budistas aparece claramente en la segunda edición de el MWR, por si misma sugiere un estudio bastante interesante sobre todo desde nuestro siglo veinte, pero, como decíamos más arriba está más allá de nuestro interés y esfuerzo, que aquí se enfocan a la influencia hinduista en la filosofía de Schopenhauer.

El hinduismo y no el budismo será el tema que nos ocupe, por ello es necesario partir de un criterio que nos ayude a comprender lo que es el hinduismo, para tener una orientación con la cual dirigir nuestro estudio. Sin duda, nuestros criterios para establecer las posibles influencias hinduistas en Schopenhauer

deben ser apuntaladas con un método que nos permita ir primero a las escrituras clásicas del hinduismo y después conocer cuál fue la interpretación que Schopenhauer les dio, y así, en un tercer momento establecer si tal interpretación distorsiona o se encuentra dentro de las interpretaciones más aceptadas de las escrituras hindúes; entonces tendremos acceso a un cuarto y último nivel de reflexión en nuestro estudio, que es precisamente saber si existe una clara y reconocible influencia del hinduismo en la filosofía de Schopenhauer señalando los pasajes de el MVR donde encontramos la lectura, asimilación, distorsión, influencia, desconocimiento o reconocimiento de la sabiduría hindú en la tarea filosófica schopenhaueriana.

Ya que hemos esbozado nuestro método de estudio vale recordar la importancia que daremos al primer criterio que nos permite acercarnos a la lectura de los textos orientales, este primer criterio inicia desde esta pregunta: ¿qué es el hinduismo? Louis Renou explica en su libro El hinduismo lo siguiente:

No es una religión como las nuestras, que se pudiera definir primero negativamente, aislando de ella el conjunto de las formas no religiosas de la existencia. En ciertos aspectos es inseparable de la especulación filosófica, y en otros de la vida social (...) El hinduismo está constituido por aportaciones diversas: en primer lugar, una propiamente védica, que resulta de la transmisión directa de las creencias y especulaciones del Veda. 1

Los Vedas son las escrituras en las que recae la mayor autoridad e importancia dentro de los textos de la India. En la tradición hindú los Vedas son considerados como parte de la Śruti o escrituras reveladas. Los Vedas son cuatro: Rg Veda o colección de himnos, Sâma Veda o colección de melodías, Yajur Veda o colección de fórmulas rituales y Atharva Veda relacionado con himnos mágicos. Para ubicar los Vedas cronológicamente, Fernando Tola sostiene la hipótesis de que hayan sido compuestos después de 1500 a.C., sin embargo, el Veda o sabiduría es eterno, sin comienzo: "En el inicio de cada creación el Veda es recordado por Dios (...) El Veda viene a ser el modelo que guía al creador en su obra. El Veda, en el inicio de cada creación, es revelado por el Principio Supremo, Dios o algún dios, a los primeros

1) Renou, Louis, El hinduismo, México 1991, Ed. Paidós, págs. 39-40

rishis, videntes o sabios, y luego es transmitido de maestros a discípulos en una tradición ininterrumpida."² El Veda o sabiduría, se da a conocer para mostrar y recordar el orden que rige tanto el macrocosmos como el microcosmos, los ritos, los himnos, las fórmulas rituales para el sacrificio, todo esto constituye el contenido de los Vedas. Además de los cuatro Vedas que ya nombramos, existen otros textos que forman parte de la literatura védica y son los Brâhmanas, Aranyakas y Upanișads. Los Brâhmanas son textos de orientación para realizar los ritos de sacrificio. Los Aranyakas son llamados "libros del bosque" y contienen especulaciones filosóficas sobre los ritos. Las Upanișads son conocidas como la parte final de los Vedas y de ahí el término Vedânta que significa literalmente "final de los Vedas".

En las Upanișads o doctrinas secretas, el contenido místico y la especulación filosófica son explícitas. Los aspectos filosóficos, las formas religiosas y la vida misma en su sentido más práctico se muestran indisolubles; de hecho, el significado o los significados de la palabra upanișad nos sugieren desde su aspecto etimológico la imagen de "alguien que se sienta frente a otra persona para recibir enseñanza". Ese alguien es el discípulo que se aproxima con respeto y humildad ante el Maestro, quien es el que imparte el conocimiento y disipa las dudas del discípulo, llevándolo a reconocer la verdad que habita en su interior. Otro significado que se le atribuye al término upanișad, es el de "doctrina secreta". Son las Upanișads los primeros textos del hinduismo que vamos a estudiar, recordemos que esas escrituras fueron bien conocidas por Schopenhauer a través de traducciones latinas y sus enseñanzas le llevaron a decir que contenían una sabiduría sublime y sagrada; consideramos por ello nuestra lectura de algunas Upanișads, primordial para buscar la posible influencia de estas doctrinas secretas en la filosofía schopenhaueriana. Pues bien, vamos a señalar cuáles fueron las fuentes y traducciones de los textos clásicos del hinduismo que Schopenhauer conoció, es decir, a qué traducciones era posible acceder en el siglo XIX antes de primera edición de el MVR.

2) Tola, F., y Dragonetti, C., Filosofía y Literatura de la India, Buenos Aires 1983, Editorial Kier, pág. 49

Schopenhauer siempre tuvo preferencia por la versión latina de las Upaniṣads que Anquetil Duperron dio a conocer por primera vez en Occidente en 1801 y 1802. La traducción de Anquetil Duperron tuvo ciertas objeciones en el siglo diecinueve, aún así Schopenhauer reconoció que esa traducción era la más fiel a las enseñanzas originales.³ Anquetil Duperron tradujo 50 Upaniṣads al latín de una traducción persa auspiciada por el príncipe Dara Shikuh en 1657, a pesar de que en el siglo XIX se hicieran otras traducciones directas del sánscrito al inglés como la de Henry Colebrooke en 1805, Schopenhauer atesoró la traducción al latín de 1802. Antes de la primera edición de el MWR, otras traducciones de las Upaniṣads fueron las siguientes, Rixner Thaddäus en 1808 traduce algunas Upaniṣads al alemán de la traducción persa de 1657, Ram Mohun Roy entre 1816 y 1819 traduce la Kena Upaniṣad, Īśā Upaniṣad, Muṇḍaka Upaniṣad y Kaṭha Upaniṣad.

La Canción del Señor o Bhagavad Gītā, es otra escritura sagrada del hinduismo que vamos a estudiar en algunas de sus partes, la Bhagavad Gītā es uno de los textos imprescindibles para aproximarnos al hinduismo, parte integrante de el Mahābhārata el poema épico más extenso del mundo, que narra en dieciocho libros una gran batalla que probablemente se refiere a un hecho histórico, pero sin duda alude a la lucha entre el bien y el mal. La antesala de la batalla representa el clamor del guerrero Arjuna por recibir instrucción sobre lo que debe hacer, es entonces que el Señor Kṛṣṇa instruye a Arjuna sobre el deber, dando inicio a los dieciocho capítulos que componen la Bhagavad Gītā. Schopenhauer conoció la Gītā, pues en 1785 Charles Wilkins hizo una traducción del sánscrito al inglés, posteriormente en 1823 se publica una traducción al latín con comentarios críticos hecha por A. Von Schlegel, esta traducción es la que Schopenhauer cita en su obra. Las Upaniṣads y la Bhagavad Gītā son las escrituras orientales en las que nos vamos a enfocar para nuestro estudio. Ahora bien, de entre las principales interpretaciones que se han hecho sobre las Upaniṣads, nos apoyamos en la de Śāṅkara (788-820? d.C.), quien expuso el Vedānta advaita o no-dualista; más adelante explicaremos con mayor amplitud el no dualismo de Śāṅkara que constituye un parámetro para interpretar las Upaniṣads.

3) Schopenhauer conoció dichas objeciones, pues en Sobre el fundamento de la moral escribió la siguiente apología de la traducción de A. Duperron: "La autenticidad del Upanekhat fue impugnada a raíz de algunos comentarios marginales añadidos por transcritores mahometanos y que fueron a parar al texto. Pero fue completamente

Podemos ahora preguntar directamente, ¿qué interpretación hizo Schopenhauer de las escrituras clásicas del hinduismo? Sabemos ya cuales fueron las traducciones que estuvieron al alcance de Schopenhauer y tenemos como guía de interpretación el Vedānta advaita de Śāṅkara. Ahora bien, lo que no hemos establecido aún son los parámetros que ayuden a reconocer qué interpretación hizo Schopenhauer de las escrituras clásicas de la tradición hindú, es decir, ¿cuáles son los parámetros para establecer qué tipo de interpretación hizo Schopenhauer del hinduismo? Sin duda, funcionarán para nuestro estudio tres parámetros que debemos recordar de aquí en adelante, pues, orientan el planteamiento de nuestras tesis posteriores.

Nuestro primer parámetro significa que la interpretación hecha por Schopenhauer de algunas Upaniṣads o de la Bhagavad Gītā, corresponde con la interpretación de Śāṅkara, el primer parámetro establece la confluencia Schopenhauer-Oriente. El segundo parámetro se refiere a ciertos momentos de la interpretación en que Schopenhauer atribuye elementos ajenos al hinduismo, propios de su planteamiento filosófico y que distorsionan la enseñanza del Vedānta, este segundo parámetro es de no confluencia Schopenhauer-Oriente. El tercer parámetro funciona en un sentido hipotético, es decir, en algunos pasajes Schopenhauer se aproxima a otras doctrinas de la tradición hindú que no fueron conocidas por él, así el tercer parámetro es solamente una hipótesis.

III.2. EL VELO DE MĀYĀ. EL MUNDO COMO REPRESENTACION

III.2.1. Upaniṣad

El tema principal de las Upaniṣads es Brahman, el Absoluto; quizá por ello en su traducción del sánscrito Juan Mascaró las llamó "Himalayas del Alma". Claro que esta metáfora no se refiere exclusivamente a un logro intelectual,

reivindicada por el sanscritólogo F.H.H. Windischmann (hijo) en su Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum, en 1833, p. XIX, así como por Bochinger, De la vie contemplative chez les Indous, 1831, p.12." Schopenhauer, A., Op.Cit., pág. 292

pues aquí la proeza de la razón se trasciende y queda a las faldas de la montaña. La vivencia directa y permanente de los principios enseñados será la verdadera cúspide. A ésa cúspide del alma, el punto más elevado en el interior del hombre, se refería San Juan de la Cruz en términos poéticos o en dibujos que trazan la ascensión al Monte Carmelo. Es sabido para ellos, los místicos, que el diagrama que conduce al alma hacia el monte más elevado es una "doctrina secreta", no porque sea prohibida para algunos hombres, sino más bien, porque sólo en algunos nace y se conserva el anhelo de transitar por las cúspides del alma para finalmente llegar a su punto más alto. Curiosa paradoja se nos muestra aquí; la senda hacia los Himalayas del Alma se revela en doctrinas secretas no porque éstas se encuentren fuera escondidas en algún bosque o cueva, sino porque están dentro, en el interior del hombre. Estas doctrinas secretas pueden ser des-veladas, pero exigen incursiones al interior. Los Himalayas del Alma están dentro del hombre y no fuera de él, sin embargo, siempre es difícil entender como estando dentro de nosotros el conocimiento más elevado es al mismo tiempo un secreto oculto para nosotros mismos.

Doctrinas secretas, es otro modo en que conoceremos a las Upaniṣads, pero aunque ése no sea el significado etimológico de la palabra sin duda hay una relación entre ambos sentidos, el etimológico y el de doctrina secreta. Basta recordar cual es la significación etimológica según la raíz sánscrita: "El significado etimológico del término 'Upaniṣad' es 'sentarse (sad) cerca (upa) con devoción (ni)' e indica la manera en que las doctrinas contenidas en las Upaniṣads eran aprendidas en un principio por los discípulos en pequeños cónclaves, sentados cerca de sus respectivos maestros." ⁴ En las Upaniṣads el discípulo que aspira al conocimiento más elevado, sabe la necesidad de buscar a quien pueda impartir tal conocimiento, pero no sólo en el sentido de transmisión conceptual, sino que, las Upaniṣads acentúan el conocimiento de lo Absoluto por experiencia directa. Ahí la importancia del Maestro, quien disipa los velos que recubren el alma individual. El significado etimológico de la palabra Upaniṣad nos recuerda

4) Mahadevan, T.M.P., Invitación a la Filosofía de la India, México 1991, Ed. FCE, pág. 25

una imagen de la Brhadâranyaka Upaniṣad, cuando el Rey Jânaka desciende de su trono para ofrecer humildad y respeto al sabio Yâjñavalkya y pedirle que le instruya en el conocimiento de Brahman, el Absoluto. Imaginemos otras escenas, aspirantes en grupos pequeños sentados cerca de un Maestro que imparte el conocimiento del Ser; pasajes que aparecen en las distintas Upaniṣads y deben recordarnos que el contenido de las Upaniṣads no es obra de un sólo autor sino de diversas ordenes ascéticas. Las Upaniṣads no conforman un solo tratado filosófico al estilo de los que conocemos en Occidente, pues son diversas enseñanzas contenidas en ciento ocho Upaniṣads cuya composición va del 900-800 a.C. al 200 d.C. Diversos autores occidentales coinciden en estas fechas, aunque debemos observar que para aquellos que estudian la tradición hindú no son tan relevantes las fechas como el contenido de los textos. Vamos a referirnos en este estudio sólo a algunas Upaniṣads consideradas como clásicas y representativas de las enseñanzas principales. Utilizaremos dos criterios para poder ubicar los textos leídos. El primero lo extraemos de la obra de Mahadevan quien juzga la autenticidad de una Upaniṣad según dos aspectos; si ha sido comentada por Śaṅkara y si es una de las ciento ocho Upaniṣads nombradas en la Muktikâ Upaniṣad:

Uno de los criterios mediante los cuales puede juzgarse la naturaleza canónica de una Upaniṣad es preguntar si ha sido comentado o citado por un pensador como Śaṅkara. Juzgados según este criterio, las diez primeras Upaniṣads mencionadas en la Muktikâ, junto con unas cuantas del resto, pueden considerarse antiguas y auténticas. Ellas son: Īśāvâsya, Kena, Katha, Praśna, Mundaka, Mândûkya, Taittirîya, Aitareya, Chândogya, Brhadâranyaka, Kauṣîtakî, Maitrâyanîya y Svetâśvatara. 5

De entre esas Upaniṣads, las que nos ocuparan aquí son Brhadâranyaka, Chândogya, Svetâśvatara y Mundaka. El segundo criterio que empleamos para ubicar las cuatro Upaniṣads anteriores está basado en la clasificación de Fernando Tola y Carmen Dragonetti; ambos aplican un criterio que ubica a las Upaniṣads según su relación con los Vedas.⁶ En torno a la clasificación de Tola y Dragonetti

5) Mahadevan, Op.Cit., pág. 26

6) La clasificación completa que hace F. Tola y C. Dragonetti es como sigue: "a) Vinculadas con el Rig Veda: Aitareya/ Kaushîtaki/ b) Vinculadas con el Sâma Veda: Chândogya/ Kena/ c) Vinculadas con el Yajur Veda 'negro': Taittirîya/ Mahânârâyana/ Kâthaka/ Svetâśvatara/ Maitrî/ d) Vinculadas con el Yajur Veda 'blanco':

las Upaniṣads que vamos a estudiar corresponden a los siguientes grupos: Bṛhadāraṇyaka y Chāndogya están vinculadas al Yajur Veda blanco y corresponden a las Upaniṣads más antiguas o védicas, escritas en prosa aproximadamente entre los años 800 al 500 a.C. La Śvetâśvatara Upaniṣad está vinculada con el Yajur Veda negro y corresponde a las Upaniṣads intermedias, escrita en verso entre los años 500 a 400 a.C. a esta Upaniṣad también se le conoce como "la puerta de ingreso al hinduismo". La Mundaka Upaniṣad escrita en verso está vinculada con el Atharva Veda, parece ser atribuida a una orden ascética en la que se exigía cumplir con el voto de afeitarse completamente la cabeza, esta Upaniṣad tiene la misma ubicación cronológica que la Śvetâśvatara Upaniṣad.

Aunque las enseñanzas contenidas en las Upaniṣads son diversas y muy variadas, podemos hablar de enseñanzas principales sin importar los distintos senderos de aprendizaje todos finalmente conducen a un mismo punto: la experiencia del Absoluto.

¿Qué enseñan las Upaniṣads? En la Mundaka Upaniṣad se dice: "Esta es la verdad: Así como de un fuego bien encendido salen, a miles, las chispas, que tienen su misma esencia, así, oh amigo, de lo imperecedero nacen los diversos seres, y ahí mismo regresan."⁷ Lo único imperecedero para el Rṣi es Brahman, enseñanza última y tema central de las distintas Upaniṣads; Brahman es lo Absoluto sin forma para el contexto upaniṣádico, pues retomando la significación etimológica del término procede de la raíz brh que significa en sánscrito "brotar o crecer", así que puede referirse a lo Absoluto sin forma del cual brota todo. El fundamento de la diversidad es el mismo principio. Todo emana de lo mismo y regresa finalmente ahí. El mundo puede comprenderse según la Mundaka Upaniṣad como manifestación de Brahman, todos los seres provienen de Él y a Él regresan. Sin embargo, debe quedarnos claro que el mundo para las Upaniṣads no es creado a partir de materia externa, es decir, de la nada donde su creador permanece fuera y ajeno a su creación. Este Brahman no es un objeto ni un sujeto, ¿qué significa tal afirmación? En la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, el sabio Yājñavalkya describe a Brahman por vía

Bṛhadāraṇyaka/ Ishā/ e) Vinculadas con el Atharva Veda: Mundaka/ Prahna/ Māndūkya." (Tola, F. y Dragonetti, C. Op.Cit., pág. 84. Las diagonales que aparecen son nuestras.)
7) Mundaka Upaniṣad, II,1,1. Trad. de Fernando Tola.

negativa, "no esto", "no eso", lo cual significa que Brahman no es ni objeto ni sujeto específicos sino que subyace a todos los objetos y sujetos. Mahadevan explica de qué modo Brahman es la enseñanza más importante de las Upaniṣads: "La realidad última de acuerdo con las Upaniṣads, no es un sujeto contrapuesto a los objetos, tampoco es un objeto, un ser ahí, es aquello que subyace tanto en el sujeto como en el objeto y los trasciende".⁸ Brahman en las enseñanzas upaniṣádicas no se comprende como Ser fuera del mundo sino como Ser que penetra todo lo que existe; la realidad es una aunque se presente ante nosotros como múltiple, esta enseñanza se ejemplifica en el pasaje de la Mundaka Upaniṣad que más arriba citamos: "(...) Así como de un fuego bien encendido salen, a miles, las chispas, que tienen su misma esencia, así, oh amigo, de lo Imperecedero nacen los diversos seres." Miles de chispas se elevan y brotan del mismo fuego, la diversidad brota de la Unidad, el universo brota de Brahman que es al mismo tiempo la causa y el efecto. Sin embargo, ¿por qué si todo emana de la misma fuente vemos un mundo de diferencias? La diversidad es ilusoria para el sabio de las Upaniṣads, el ṛṣi o sabio no niega la existencia del fenómeno más bien reconoce su carácter efímero y entiende que la diversidad es manifestación de Brahman. El mundo que contemplamos aparece como diversidad que no permanece; pero en última instancia para el ṛṣi de las Upaniṣads no hay sujeto ni objeto separado porque ambos son en esencia lo mismo, pues Brahman es quien asume al mismo tiempo todas las formas.

Aunque los diversos seres nacen de la misma esencia, como afirma la Mundaka Upaniṣad, el hombre se identifica con todo menos con su esencia al grado de considerar su individualidad que es transitoria como lo único real. Esto da origen a que el hombre se vea a sí mismo siempre separado del objeto que contempla; en este sentido, el término sánscrito māyâ o principio que vela al Ser y al mismo tiempo muestra la multiplicidad fenoménica, corresponde con el término avidyâ, la ignorancia, o desconocimiento de la auténtica naturaleza.

¿Cuál es nuestra auténtica naturaleza según las Upaniṣads? La Bṛhadâraṇyaka Upaniṣad enseña que Brahman, Absoluto trascendente, está al mismo tiempo en todas

8) Mahadevan, Op.Cit., pág. 31

Las formas y seres del universo. Por ello las Upaniṣads enfatizan que Brahman está en el jīva o alma individualizada,⁹ pero ¿de qué modo habita Brahman, lo infinito, en el individuo, en lo finito? Âtman, es el término clave que si bien en un principio pudo significar "aliento", en las Upaniṣads se entiende como el alma individual. Brahman y Âtman son lo mismo, reconocen los ṛsis o sabios, ésa es la gran afirmación upaniṣádica. Estamos frente a una doctrina que afirma la unidad y reconoce la identidad entre el Ser individual y el Ser universal. Sin embargo, aunque Brahman, el Absoluto, sea la auténtica naturaleza del individuo, el jīva siempre se mira a sí mismo como un ser diferente del principio que lo crea. ¿Cuál es la causa por la que el ser humano no ve lo que realmente es? Distintas Upaniṣads afirman que es por causa de la ignorancia o avidyâ, que el hombre vive en esta condición escindida. El individuo se mira condicionado por distintos velos que recubren el alma individual y son causa de que el alma se identifique con lo que ella no es. Pero según las Upaniṣads, ¿cómo puede el alma advertir su verdadera naturaleza? Las Upaniṣads son enfáticas, ni los ritos ni los himnos por sí mismos muestran al jīva su verdadera naturaleza; sólo el conocimiento, vidyâ, le revela dentro de sí mismo la identidad absoluta del Âtman con Brahman. Conocimiento en este contexto significaría, conocimiento del Absoluto. Por tal razón la vía del conocimiento y el desapego cumplen la función de disolver todos los velos que cubren al alma individual y de este modo desvela la cumbre más elevada del alma.

9) Jīva procede de la raíz sânskrita jiv que significa vivir, por ello el término se entiende aquí como alma encarnada o individualizada espacio-temporalmente.

III.2.2. La noción de mâyâ en la Śvetâśvatara Upaniṣad

La doctrina de mâyâ no es una formulación reciente ante el problema que representa la contraposición Ser y mundo, pues ya en el Rg Veda se alude a un dios personal (Indra) quien se reviste con distintas formas por medio de la ilusión. Posteriormente la idea de mâyâ aparece de modo latente en las Upaniṣads; aunque en pocas ocasiones el término significa ilusión, la idea de cambio e impermanencia del mundo está presente en las enseñanzas upaniṣádicas. El concepto de mâyâ es desarrollado en el Vedânta advaita (no dualista) de Śaṅkara, pero fue Gauḍapâda el primero que introdujo esta noción en el Vedânta no dualista. Gauḍapâda es conocido como el Maestro espiritual de Govinda, quien a su vez, fue el Maestro de Śaṅkara. El concepto de mâyâ desarrollado por Śaṅkara lo exponemos en otra sección, aquí sólo nos limitamos al contexto de la Śvetâśvatara Upaniṣad.

La Śvetâśvatara Upaniṣad inicia inquiriendo: "¿Cuál es la causa: Brahman? ¿De dónde hemos nacido? ¿Y por lo cual vivimos? ¿Sobre qué estamos establecidos? ¿Oh teólogos, por quién existimos en distintas condiciones, en placeres y dolores?"¹⁰ En distintos pasajes de las Upaniṣads, los ṛṣis o sabios, revelan que conocer a Brahman es la razón por la cual ha nacido un ser humano. Quien se ha marchado sin ese conocimiento no logró la meta de su nacimiento. Si el hombre vive para conocer el Ser que penetra todo, ¿por qué Brahman no es evidente y se muestra tal cual ante el ser humano? Aunque Brahman asume todas las formas de este mundo sin dejar de ser lo Absoluto ilimitado, aparece velado por determinaciones espacio-temporales. Este poder que oculta al Absoluto mostrándolo como algo transitorio y limitado es mâyâ. El poder de ilusión que vela al Ser no es un principio independiente con existencia propia ya que proviene de Brahman. Así en vez de contemplar a Brahman, lo que permanece, el hombre queda atrapado en una red que le hace ir de un lugar a otro en la dualidad placer y miseria. Esta dualidad no es real, es decir, existe pero no permanece, es efímera y en ese sentido es irreal.

El término mâyâ es utilizado en dos sentidos dentro de las Upaniṣads, como poder de proyección y como principio de ilusión. Ambos significados los encontramos

10) Śv.U, I.1. En Radhakrishnan, S. and Moore, Charles, A., A source book in Indian Philosophy, Princeton, New Jersey 1967, pág. 89.

en la Śvetâśvatara Upaniṣad, donde el término está claramente identificado como ilusión y poder que proyecta algo aparente. Mahadevan se refiere al significado de mâyâ en el contexto de esta Upaniṣad: "Cuando pasamos al Śvetâśvatara, encontramos el término mâyâ usado en el sentido de ilusión y se describe al Señor de todos los seres como mâyin." ¹¹ La mención al "Señor de todos los seres" probablemente se refiere a un dios personal que es el hacedor de la ilusión, especie de hechicero que crea el mundo. Este dios personal no debe identificarse con Brahman, puesto que Brahman es sin atributos (nirguṇa), y el mâyin es con atributos (saguṇa). Veamos enseguida el pasaje de la Śvetâśvatara Upaniṣad en donde aparece la noción de mâyâ:

IV.9. Himnos sagrados (chandas), los sacrificios, las ceremonias, las ordenanzas, el pasado y el futuro los Vedas lo declaran. Este mundo en su totalidad es proyectado fuera de este (Brahman) por el hacedor de la ilusión (mâyin). Y por la ilusión (mâyâ) el otro está confinado.

IV.10. Ahora uno debe saber que la Naturaleza (Prakṛiti) es ilusión (mâyâ), y que el Gran Señor (maheśvara) es el hacedor de la ilusión (mâyin). Este mundo en su totalidad está lleno con seres que son parte de Él. 12

En ambos pasajes leemos algunos de los aspectos más importantes que constituyen la doctrina de mâyâ, latentes en esta Upaniṣad, y desarrollados por Gauḍapâda y Śaṅkara. En el pasaje IV.9. se dice: "Este mundo en su totalidad es proyectado fuera de este (Brahman) por el hacedor de la ilusión (mâyin)." El señor de mâyâ (mâyin) es el artífice de la ilusión; el hechicero que proyecta el universo y al mismo tiempo arroja un velo de ilusión. Este velo es lo que oculta la Realidad Brahman-Âtman. En IV.9. se hace referencia al ocultamiento del Ser: "Y por la ilusión (mâyâ) el otro está confinado." En su traducción de este mismo pasaje Daniel de Palma apunta: "(...) el otro (purusa), por mâyâ, está confinado".¹³ El "otro" es purusa, el espíritu, quien queda atrapado por el velo de mâyâ.¹⁴ En este sentido mâyâ es la ilusión que oculta la Realidad Brahman-Âtman, es decir,

11) Mahadevan, Op.Cit., pág. 36

12) Śv.U., IV.9. y IV.10. En Radhakrishnan, S., and Moore, Charles, A source book in Indian Philosophy, Princeton, New Jersey 1967, pág 91

13) Śv.U., 4.9. De Palma, Daniel, Op.Cit., pág. 275

14) En el sistema Śaṅkya, purusa es el espíritu que es consciente pero inactivo. Prakṛiti es lo opuesto, la materia que es activa pero inconsciente.

lo que no permanece y es efímero vela lo permanente e inmutable que es la Realidad última. El Ser queda oculto por el velo (mâyâ) que arroja el artífice de la ilusión. Mâyâ se entiende en dos sentidos dentro del pasaje IV.9., como poder del mâyin para proyectar el universo y como velo de ilusión que oculta la Realidad absoluta.

Más adelante en IV.10. leemos: "Ahora uno debe saber que la Naturaleza (Prakriti) es ilusión (mâyâ), y que el Gran Señor (maheśvara) es el hacedor de la ilusión (mâyâ).". Este pasaje identifica claramente la naturaleza como ilusión, no se le considera una ficción mental o alucinación inexistente, sino que ilusión se emplea en el sentido de mutabilidad y falta de permanencia. La naturaleza existe pero no es permanente, cambia, por tanto no puede ser considerada la Realidad última que es siempre la misma. El Gran Señor (maheśvara) crea el mundo y lo cubre con un velo de dualidad, que proyecta el mundo fenoménico afectado por las diferentes relaciones espacio-temporales que le determinan. Es interesante la conexión de las ideas precedentes con la conclusión del pasaje IV.10.: "Este mundo en su totalidad está lleno con seres que son parte de Él." Maheśvara, el Gran Señor, aunque proyecta el mundo como una existencia relativa y determinada espacio-temporalmente; no crea el mundo de una materia ajena a él sino como una proyección de sí mismo. De ahí que la Śvetâštara Upaniṣad afirma "(...) los seres que son parte de Él. Sin embargo, los distintos seres del mundo que son como los miembros del maheśvara, no lo determinan ni condicionan, esto es; el mundo que él proyecta no compromete de ningún modo su existencia. De la misma manera que Brahman permanece inafectado por la dualidad, el mâyin, no queda condicionado por el velo de ilusión que él arroja (mâyâ).

Ruth Reyna en su estudio sobre el concepto de mâyâ se refiere de este modo al pasaje IV.10.:

Sankarâchârya en sus comentarios a los Vedânta Sûtras explica el uso de mâyâ en este pasaje de la Sv.U. y otras líneas similares, en cuanto significa ilusión y el "poder del Señor", diciendo, "cualquier cosa fuera del Ser Supremo es ilusoria...el mundo es creado por mâyâ, el inescrutable poder del Señor, y es por tanto irreal", y nuevamente, "la dualidad es una ilusión y la no-dualidad es la Realidad última." 15

15) Reyna, Ruth, The concept of Mâyâ, from the Vedas to the 20th Century, Bombay, 1962, pág. 7

En efecto, el uso de mâyâ en esta Upaniṣad denota ilusión y el "poder del Señor". El mundo creado por el mâyin es dual y por ello irreal, el mundo es mâyâ, algo fuera del Ser pero que no existe independientemente de Él. El Ser es no-dual y por ello lo único Real. Mâyâ oculta la realidad Brahman-Âtman, pero ese ocultamiento no es permanente; sólo cuando se disuelve el velo ilusorio de la dualidad aparece la identidad Brahman-Âtman, lo único que permanece. Mostrar que el Ser individual y el Ser universal (Âtman-Brahman) son lo mismo y que mâyâ es irreal, sin permanencia, fueron las doctrinas centrales del Vedânta advaita de Śaṅkara y que enseguida expondremos.

III.2.3. La noción de Mâyâ en el Vedânta advaita

Gauḍapâda vivió a finales del siglo VII y principios del VIII, es considerado como el primer exponente sistemático del Vedânta no dualista (advaita). Antes de Śaṅkara, Gauḍapâda fue el primero en analizar el concepto de mâyâ que sólo había sido sugerido en las Upaniṣads.

Gauḍapâda escribió un comentario a la Mândūkya Upaniṣad conocido como Mândūkya-Kârikâ, que es una de las primeras obras donde se expone la doctrina advaita. La obra está dividida en cuatro capítulos, el primero llamado Âgama expone los grados o estados de conciencia mencionados en la Mândūkya Upaniṣad. Los estados de conciencia que se analizan son los siguientes: la vigilia, el ensueño, el sueño profundo y un cuarto nivel llamado Turiya que está más allá de los otros tres, pero que subyace a ellos. El estado de turiya es identificado con el Ser. El segundo capítulo conocido como Vaitathya, y reflexiona sobre el carácter ilusorio del mundo. El tercer capítulo, Advaita, establece argumentos que fundamentan la teoría no-dualista. El último capítulo llamado Alâtasânti, establece el carácter relativo del mundo fenoménico y afirma la no-dualidad como un principio verdadero.

Para Gauḍapâda la dualidad no existe, es irreal, lo único que existe es el

Absoluto que es no dual. Radhakrishnan menciona dos aspectos de la argumentación de Gauḍapāda para demostrar la irrealdad del mundo de la experiencia: "(...) por ser similar al estado de sueño" y "por no persistir todo el tiempo".¹⁶ La argumentación de Gauḍapāda sostiene principalmente la irrealdad de la apariencia del mundo por ser pluralista, en contraposición al Absoluto que es no-dual y permanente. Toda distinción entre sujeto y objeto, pluralidad y unicidad son resultado de mâyâ. Para Radhakrishnan el término mâyâ fue utilizado por Gauḍapāda en tres sentidos: "(1) la inexplicabilidad de la relación entre Âtman y el mundo; (2) la naturaleza o poder de Îśvara; (3) el carácter del mundo como apariencia ilusoria."¹⁷

Śaṅkara fue quien desarrolló el concepto de mâyâ y maduró los distintos aspectos de la doctrina dentro del Vedānta advaita. Śaṅkara (788-820?) vivió aproximadamente treinta y dos años; la extensión de su vida contrasta con su prominente obra monástica, filosófica y mística. Su actividad quedó reflejada en la fundación de distintos monasterios en la India, la creación de ordenes monacales y la maduración del Vedānta advaita. La obra escrita de Śaṅkara abarca desde comentarios a las Upaniṣads principales, la Bhagavad Gîtâ y los Brahma-Sûtras. Además le son atribuidos tratados independientes como el Upadeśasâhasrî, Âtma-bodha y Vivekacûdâmani, entre otros.

Recordemos que en la Mândûkya Kârikâ de Gauḍapāda se analizan tres niveles de conciencia y un cuarto que corresponde al estado de no-dualidad llamado turîya. Del mismo modo que existen diferentes niveles de conciencia, estados subjetivos; Śaṅkara reconoce tres grados de realidad (niveles objetivos). La realidad es de tres tipos: prâtibhâsika satta es la realidad aparente (estado de sueño). Vyâyahârîka satta es la realidad empírica (estado de vigilia). Y pâramârthika satta es la Realidad Absoluta (estado de turîya).

El conocimiento de los objetos del estado del sueño y el conocimiento empírico sólo se consideran válidos en tanto no ha surgido el conocimiento del Ser, de la Realidad Absoluta que es no-dual. Mahadevan comenta los tres niveles de realidad

16) Radhakrishnan, S., Indian Philosophy, Vol II, London 1958, Ed. George Allen & Unwin LTD, pág. 458

17) Ibid., pág. 461

en relación a la doctrina de mâyâ:

Sin embargo esta triplicidad no es definitiva. Todas las distinciones incluyendo la distinción entre lo absoluto y lo empírico, son producto de la nesciencia o ignorancia (avidyâ o ajñâna), que no es más que mâyâ.

La ignorancia es lo que conduce al error. El error metafísico consiste en confundir al yo con el no-yo o en transferir de manera equivocada las características de uno al otro. Esto se conoce como adhyasâ, superposición. 18

Mâyâ en el nivel subjetivo se manifiesta como ignorancia (avidyâ), es causa de la atribución de características limitadas e irreales al Ser. Este proceso que es consecuencia de la ignorancia es adhyâsa. Por este proceso de superposición se toma la pluralidad fenoménica como el Ser.

El Vedânta advaita utiliza ejemplos de superposición empírica para ilustrar la superposición metafísica. Ejemplos clásicos como aquel donde se superponen las características de una serpiente a la cuerda ilustran la noción de adhyâsa. Como el individuo que se asusta pensando que hay una serpiente en el suelo cuando en verdad sólo es una cuerda; al descubrir que no hay tal serpiente en el suelo, el individuo sabe que tanto su miedo como las atribuciones impuestas a un objeto inerte desaparecieron al momento de reconocer la auténtica naturaleza del objeto; el miedo y la serpiente no existían en realidad, todo "parecía ser". ¿Qué ocurrió? El individuo impuso atributos y características que no pertenecían realmente a la cuerda y si no hubiese constatado que sólo era una cuerda, el individuo se hubiera retirado del lugar con toda cautela, lleno de espanto. De este mismo modo imponemos al Ser, atributos de dualidad y diferencia que no son permanentes, ya que sólo duran hasta que el hombre se libera del efecto de la ignorancia (avidyâ).

Esta referencia a la superposición (adhyâsa), es un ejemplo de error empírico que nos ayuda a comprender como superponemos al Ser, la Realidad no dual, el universo. La noción de adhyâsa es el indicador de una cuestión primordial en la filosofía no-dualista: la relación entre Brahman y el mundo. Si Brahman es

18) Mahadevan, Op.Cit., pág. 210

el Absoluto sin forma ni atributos ¿cómo puede ser el fundamento de algo cambiante y sin permanencia como lo es el universo? Ante este problema el Vedânta advaita plantea la teoría de la apariencia fenoménica (vivarta-vâda). Radhakrishnan explica el significado de vivarta de este modo: "Vivarta literalmente significa un viraje en círculo, una perversión (...) Vivarta significa la apariencia del Absoluto Brahman como el mundo en relación al espacio y al tiempo (...) El mundo reside en Brahman así como la ilusión de una serpiente se dice que reside en la cuerda." 19

De la misma manera en que la serpiente es una apariencia ilusoria de la cuerda, así el mundo que es dual y sin permanencia es una apariencia ilusoria de Brahman. La apariencia fenoménica no afecta de ningún modo la Realidad última que es Brahman; tal como la cuerda no resulta afectada porque le atribuimos las características de la serpiente.

Con la teoría de vivarta-vâda no se están postulando dos realidades permanentes, Brahman y la apariencia fenoménica, sino más bien dos formas de la Realidad última; una permanente siempre idéntica a sí misma, Brahman, y otra sin permanencia e ilusoria, apariencia fenoménica: "Estas son dos formas (duirûpa) de Brahman, no dos Brahmanes: Brahman como-es-en-sí-mismo y Brahman como-es-en-relación-con-el-mundo. El primero es el Brahman incondicionado; el segundo es el Brahman condicionado por la nominación, la configuración y el cambio." 20 Brahman es el Absoluto no-dual, pero hay un aspecto de Él llamado Ísvara, esto es, Dios con atributos (saguña) y mâyâ denota la energía de Ísvara al mismo tiempo que un principio condicionador: "El momento en que tratamos de vincular a mâyâ con Brahman, el último se transforma en Ísvara, y mâyâ denota la śakti, o la energía de Ísvara. Sin embargo, Ísvara no es afectado de ninguna manera por su mâyâ." 21

Mâyâ es la energía de Ísvara y tiene dos propiedades que son, vikṣepa y âvarana. El poder de proyección es vikṣepa y el poder de ocultamiento del Ser es âvarana. Mâyâ al mismo tiempo que proyecta el universo oculta al Ser. Mâyâ vela la Realidad última (no-dual) y revela la realidad fenoménica (dual); de modo proporcional

19) Radhakrishnan, S., Op.Cit., págs. 569-570

20) Mahadevan, Op.Cit., pág. 213

21) Radhakrishnan, S., Op.Cit., pág. 571

Lo permanente es velado y lo cambiante revelado. Por ello en el Vedānta advaita mâyâ no representa un principio independiente y paralelo a Brahman. Mâyâ no es una substancia pero tampoco es una alucinación. Existe, pero su existencia es relativa por estar condicionada por las relaciones espacio-temporales. Mâyâ es finita y sin permanencia y en este sentido se entiende como ilusión.

Para Śaṅkara, mâyâ está estrechamente relacionada con la ignorancia (avidyâ). Pues la causa de que contemplemos un universo dual no está en la naturaleza de Brahman sino en la del intelecto que capta la pluralidad bajo esquemas de espacio, tiempo y causalidad. Por esta razón cuando la ignorancia desaparece, la identidad Ātman-Brahman se revela:

El Ātman,
que parece limitado
debido a la ignorancia,
cuando ésta es destruida,
brilla solo, por sí mismo,
como el sol radiante
cuando las nubes se dispersan. 22

La identidad Ātman-Brahman (Ser individual-Ser universal) de ningún modo es afectada por avidyâ: "Pero la naturaleza de Brahman no es afectada en este sentido, simplemente porque nuestro conocimiento imperfecto lo toma así." 23 El Ser permanece sin cambios aunque nuestra visión del mundo sea dual y errónea; lo cual quiere decir que la causa de la ignorancia está en nuestra mente y no en el Ser, es psicológica y no metafísica. De ahí que para Śaṅkara es posible trascender la ignorancia.

Mâyâ y avidyâ en el Vedānta no-dualista están estrechamente relacionadas como explica Radhakrishnan: "Cuando miramos el problema desde el lado objetivo, hablamos de mâyâ, y cuando lo miramos desde el lado subjetivo hablamos de avidyâ. Así como Brahman y Ātman son uno, mâyâ y avidyâ son uno. La tendencia de la mente humana a ver lo que realmente es uno como si fuera muchos, es avidyâ; pero esto es común a todos los individuos." 24 Mâyâ es una limitación de Īśvara que él se impone a sí

22) Sankara, Atmabodha, v.4. (Trad. Fernando Tola y Carmen Dragonetti).

23) Radhakrishnan, S., Op.Cit., págs. 578-579

24) Ibid., pág. 587

mismo, y avidyâ es una limitación del intelecto (buddhi). Ambas limitaciones no son permanentes y por ello se consideran irreales. Surendranath Dasgupta comenta la relación mâyâ--avidyâ en este sentido: "Mâyâ o ilusión no es una entidad real, es sólo conocimiento falso (avidyâ) que hace la apariencia (...) Mâyâ o avidyâ tiene una existencia aparente sólo mientras perdura, pero en el momento que se conoce la verdad se disuelve."²⁵ En efecto, ni mâyâ ni avidyâ son permanentes, ya que el conocimiento del Ser destruye la ignorancia y en ese momento mâyâ se disuelve. Lo cual no significa que el mundo desaparezca literalmente sino que la percepción errónea se destruye. El jîva deja de contemplar la dualidad porque ésta es trascendida; al contemplar la no-dualidad deja de ser una alma limitada por la ignorancia y se convierte en un jîvamukta o liberado en vida; para él ya no hay dualidad ni mâyâ ni avidyâ sólo deleite en el Ser.

III.2.4. Schopenhauer y Oriente. Primer confluencia

Después de exponer la noción de mâyâ en el Vedânta advaita, enseguida se formula lo que consideramos es el primer punto de confluencia entre la tradición hindú y el pensamiento filosófico de Schopenhauer. La idea del mundo como representación viene gestándose desde la tesis doctoral en 1813, pero esta noción madura en el lapso que va de 1814 a 1818. Es cierto que en este periodo la idea de representación toma forma bajo la influencia de Kant y Platón; pero también es cierto que las escrituras clásicas del hinduismo influenciaron ese aspecto de la filosofía de Schopenhauer. Ahora lo que interesa saber es cómo fueron asimiladas e interpretadas las doctrinas del Vedânta y poder establecer en qué medida Schopenhauer y Oriente se alejan o confluyen.

En el prólogo a la primer edición de el MWR leemos lo siguiente: "El conocimiento de la filosofía india ejercerá, creo yo, sobre los siglos venideros una influencia no menor que la que ejerció en el siglo XV el renacimiento de la literatura griega."²⁶ Hay dos criterios fundamentales para establecer la influencia

25) Dasgupta, S., A History of Indian Philosophy, Vol.I, Cambridge 1963, University Press, pág. 442.

26) MWR, pág. 25

del hinduismo en el pensamiento de Schopenhauer y que debemos aclarar. Primeramente, no vamos a argumentar que en la filosofía de Schopenhauer se encuentre la comprensión absoluta de la filosofía hindú; sino que el pensamiento de él es entendible a partir de ciertas nociones propias del Vedānta. Por otra parte dejemos en claro que este estudio no pretende soslayar las influencias occidentales en que se apoya el pensamiento schopenhaueriano.

Es interesante cómo la noción de mâyâ puede ser asociada con la idea de representación; de hecho Schopenhauer utiliza repetidas veces el símil y afirma que ambas concepciones se refieren a lo mismo. Sin embargo, la recurrencia a la doctrina de mâyâ no es una simple confirmación de la idea del mundo como representación; sino que el conocimiento de esa doctrina oriental influyó en gran medida para madurar la idea de representación.

Recordemos que la idea del mundo como representación madura en el periodo que va de 1814 a 1818, y es en 1814 cuando Schopenhauer conoce en Weimar a Friedrich Majer quien le inicia en la lectura de los textos orientales. Schopenhauer conoce en el verano de 1814 la traducción latina de las Upaniṣads y un año más tarde, en Dresde, se encuentra con Karl Friedrich Krause quien estaba interesado en la tradición hindú y además conocía el sánscrito.²⁷

Desde el momento que Schopenhauer entró en contacto con el hinduismo manifestó constantemente su admiración por la sabiduría hindú. Este reconocimiento aparece en ocasiones como argumento de autoridad que corrobora la filosofía de el MVR; sin embargo, además de ese reconocimiento existe la influencia del Vedānta en la parte neural de la filosofía schopenhaueriana.

La interpretación que Schopenhauer hizo de la doctrina de mâyâ corresponde en gran medida con la de Śaṅkara. En este sentido la noción de mâyâ no fue distorsionada por Schopenhauer, pues su interpretación influye en la idea de

27) "Al contrario que Schopenhauer, Krause dominaba el sánscrito y llevó a cabo sus propias traducciones. Schopenhauer recibió consejo especializado de este estudioso de la India, tomó libros prestados y tuvo además cierto trato con él. También pudo aprender de Krause alguna cosa sobre técnicas de meditación". Safranski, R., Op.Cit. pág. 281.

representación. En el MVR leemos las siguientes líneas entorno a esa idea: "No hay otra verdad más cierta, más independiente ni que necesite menos pruebas que la de que todo lo que puede ser conocido, es decir, el universo entero, no es objeto más que para un sujeto, percepción del que percibe; en una palabra: representación." 28

En el primer capítulo de este estudio se expuso la doctrina de la representación y ahí concluimos que su estructura descansa en la dualidad sujeto-objeto. La representación sometida al principio de razón es la causa por la que el individuo no conoce el fundamento de la realidad que es inmutable. Cuando el mundo es conocido sólo desde la representación, el efecto inmediato es un conocimiento parcial de algo sin permanencia. El resultado de esta captación del mundo es confundir las representaciones con el Ser, lo que permanece. Las representaciones son ilusión porque existen pero de un modo relativo, es decir, no permanecen y están condicionadas siempre por el principio de razón suficiente. En ese sentido Schopenhauer afirma que las representaciones son ilusión; lo cual no niega la existencia de la materia ni del mundo empírico, pues lo único parcial y efímero es la representación que nos hacemos del mundo.

Pero, ¿por qué contemplamos solamente lo relativo y transitorio de este mundo?, ¿dónde inicia y dónde acaba el velo que oculta lo que el mundo es en su esencia? En las Upaniṣads, el Absoluto indiferenciado proyecta el universo, emerge delante de Él. Es el Absoluto quien proyecta la diversidad fenoménica, pero permanece diferente a la pluralidad, es decir, el Absoluto no queda condicionado por su proyección al contrario el universo está determinado por Él. Brahman proyecta el universo por medio de un aspecto "dinámico" que no es más que Él mismo. Este aspecto dinámico no es diferente de Brahman, sin embargo, no es Brahman. Dicha paradoja que ya había sido expuesta en el pensamiento upanisadico fue esclarecida por Śāṅkara en el Vedānta advaita.

Para el advaita lo único que permanece siempre idéntico a sí mismo es Brahman, en este sentido Brahman es la realidad última. En el Vedānta no-dualista Brahman tiene dos aspectos (duirūpa), lo cual explica la paradoja. Brahman es lo único real

28) MVR, & 1, pág. 37.

además de Él nada tiene permanencia; este aspecto de Brahman es el de Absoluto indiferenciado sin atributos (nirguna). El otro aspecto de Brahman es saguna (con atributos), y se le llama Íśvara. Mâyâ es el poder indescriptible de Íśvara que tiene dos funciones: proyección del universo (viksepa) y ocultamiento del Ser (avarana).

Schopenhauer entendió que mâyâ era un velo de ilusión que fundamentalmente oculta al Ser; aspecto que corresponde con la representación. Para él ni mâyâ ni la representación significan negación del mundo objetivo y de la existencia de la materia; sino que ambas nociones expresan el carácter limitado de nuestra percepción del mundo. Mâyâ y la representación sólo nos informan de la realidad fenoménica que es cambiante, relativa, y efímera. Cuando nuestra contemplación del mundo sólo nos muestra ese tipo de realidad parcial queda oculto el Ser:

Es maya el velo de la ilusión que cubre los ojos de los mortales y las hace ver un mundo del cual no se puede decir que sea ni que no sea, pues asemejase al ensueño, al reflejo del sol en la arena que el viajero toma por un manantial o al trozo de cuerda que toma por una serpiente (estas comparaciones se repiten en innumerables pasajes de los Vedas y los Puranas). Pues bien, de lo que todas ellas hablan y a lo que se refieren no es otra cosa que lo que nosotros estamos examinando: el mundo como representación sometido al principio de razón. 29

En efecto, Schopenhauer equipara la doctrina de mâyâ con su idea del mundo como representación. Hay que recordar que la doctrina de la representación ya había sido esbozada por él en la tesis doctoral antes de conocer los textos clásicos del hinduismo; pero en el desarrollo posterior de esa idea influye la doctrina de mâyâ que Schopenhauer conoció a partir de 1814 con la lectura de las Upaniṣads y los artículos sobre investigaciones de Oriente que él consultó.

Pensamos que la interpretación schopenhaueriana de la doctrina de mâyâ corresponde con la interpretación que hizo Śaṅkara para el Vedānta advaita. En la Vivekachūḍāmaṇī Śaṅkara se refería en estos términos a mâyâ:

29) MVR, & 3, pág. 40.

La ignorancia, o Maya, como también se llama lo indiferenciado (avyakta), es el poder (sakti), del Señor. (...) El hombre dotado de inteligencia es capaz de remontarse hasta ella, a partir de los efectos, y comprender que el universo es su proyección.

Maya no es existente, ni no-existente, ni participa de las dos cosas. No es igual ni diferente, ni ambas cosas. No está compuesta de partes, ni es divisible, ni es a la vez una y otra cosa. Maya es la gran maravilla y escapa a toda descripción. 30

Para el Vedānta advaita, mâyâ se asocia a la ignorancia o avidyâ que también es ilusión, es decir, sin permanencia. Al mismo tiempo mâyâ constituye ese aspecto dinámico (śakti) como expresa Śāṅkara. Por otra parte en la Vivekachûdāmāni la asociación de mâyâ con la ignorancia significa que mientras el ser humano esté dominado por ella, el Ser permanece oculto; lo cual le impide comprender que el universo es la proyección de mâyâ.

La reflexión schopenhaueriana del cuerpo es otro aspecto es otro aspecto interesante para comprender la confluencia entre representación y mâyâ. Para Schopenhauer el sujeto se representa "el mundo partiendo de lo más evidente, su cuerpo lugar donde confluyen espacio y tiempo. De ahí, el sujeto toma conciencia de las constantes fluctuaciones a partir de la diversidad que mira en él mismo y en el mundo. Enseguida comprendemos por qué el hombre se experimenta a sí mismo sólo como algo plural en donde no existe ninguna posibilidad para comprender unitariamente el mundo. A través de la corporeidad se experimenta la constante variedad de contenidos mentales, pasiones, necesidades, etc. Todo esto en términos schopenhauerianos es algo que sólo existe por un tiempo y no tiene permanencia.

Es muy significativo cómo Śāṅkara en la Vivekachûdāmāni también se refiere a ese estado de ilusión al que Schopenhauer se refería como egoísmo y afirmación del principium individuationis. Para el Vedānta advaita ese estado de desconocimiento de la Realidad última se llama ignorancia (avidyâ), razón por la que se toma el no-Ser como el Ser. Śāṅkara explica ese estado en la Vivekachûdāmāni:

El cuerpo grosero, los órganos, la energía vital, el órgano interno en sus diferentes funciones, los objetos de los sentidos, el placer el dolor, los elementos groseros y sutiles, y en fin el universo

30) Śāṅkara, Op.Cit., pág. 75

entero, comprendido lo indiferenciado, todo, todo, son el no-Ser (Anatma).

Desde la Inteligencia cósmica (Mahat), hasta el cuerpo grosero, el mundo no es más que un efecto de Maya, constituyen ambos el no-Ser, y son tan irreales como el espejismo que aparece en las arenas del desierto. 31

Schopenhauer considera que el cuerpo es la representación más inmediata que tiene el sujeto, desde esta primer representación el sujeto afirma su individualidad. Śāṅkara entiende que el cuerpo es como una envoltura que comunica la información de los sentidos, el cambio y la impermanencia. Por falta de discernimiento el ser humano considera el no-Ser como lo único real. Esta confusión y lo que deriva de ella son efectos de la ignorancia. Por tanto el hombre debe discernir entre el Ser y el no-Ser, entre la realidad y la ilusión.

Podemos concluir que la noción de mâyâ expuesta en el Vedânta influye en el desarrollo de la representación. Es muy interesante cómo la interpretación hecha por Schopenhauer de la doctrina de mâyâ corresponde en su aspecto más general con la de Śāṅkara: el mundo es un efecto de mâyâ, o en palabras de Schopenhauer: "El mundo es mi representación."³² Mâyâ y la representación desaparecen finalmente cuando se conoce el Ser. Cuando en cada cosa de este mundo se contempla la Voluntad como esencia permanente. Cuando se reconoce que todo es Brahman, desde el Absoluto indiferenciado hasta la partícula más pequeña de este universo.

31) Śāṅkara, Op.Cit., pág. 78.

32) MVR, & 1, pág. 37.

III.3. TODO ES BRAHMAN TODO ES VOLUNTAD

III.3.1. La doctrina central de las Upaniṣads

Múltiples son las formas en que las Upaniṣads explican la naturaleza de lo Imperecedero, de aquello sobre lo cual están tejidas todas las formas. Como el pasaje de la Chândogya Upaniṣad donde se narra que el dios Indra y el demonio Virochana anhelan el conocimiento de lo Imperecedero. Ambos pasaron treinta y dos años con Prajâpati, el señor de las criaturas, para recibir el conocimiento del Ser. Prajâpati les dio una primer enseñanza: "Aquel ser que se ve en el ojo, aquél es el Âtman, es la inmortalidad, la ausencia de temor, Brahman." ³³ Indra y Virochana interpretaron la enseñanza pensando que el Ser era aquella imagen reflejada en el ojo, es decir, identificaron al Ser con el cuerpo. Prajâpati les ordenó mirarse en el agua y los dos creyeron comprobar su interpretación; que el cuerpo y su reflejo son lo Imperecedero. Virochana regresó y enseñó a los otros demonios que el cuerpo es el Ser, el Âtman, por tanto había que adorarlo y servirlo.

Indra no regresó con los demás dioses, pues penso que si el cuerpo envejece y muere también el Ser. Indra regresó nuevamente otro periodo de treinta y dos años para recibir enseñanza de Prajâpati; quien le explicó de otra manera la naturaleza del Ser: "Aquel que se mueve feliz en el sueño, aquel es el Atman, la inmortalidad, la ausencia de temor, Brahman." ³⁴ Sin embargo, Indra contempló nuevamente la enseñanza y concluyó que lo que podía herir al cuerpo físico no afectaba al estado de sueño, pero en el estado de sueño también hay sufrimiento. Por esta razón Indra regresó otra vez con Prajâpati para exponerle su reflexión y recibir una nueva enseñanza al final de otro periodo de treinta y dos años: "Cuando uno está completamente dormido, sumido en una calma profunda, y no ve ningún sueño, ése es el Âtman, la inmortalidad, la ausencia de temor, Brahman." ³⁵ Indra reflexionó en las palabras de Prajâpati; pensó que en el estado de dormir profundo se está libre de sueños y por ello ningún sufrimiento nos aflige. Pero Indra concluyó que en ese estado uno no tiene conciencia de nada, por tanto es próximo a la

33) Chândogya Upaniṣad, 8.7,4

34) Ibid., 8.10,1

35) Ibid., 8.11,1

aniquilación. Una nueva duda afectaba a Indra por lo cual decidió regresar con Prajâpati. Esta vez Indra sólo pasó un periodo de cinco años con el sabio. Y así Prajâpati le reveló la enseñanza última:

Generoso, este cuerpo es mortal, está bajo el dominio de la muerte. El es la morada del Atman inmortal, incorpóreo. Cuando el Atman está unido al cuerpo, está bajo el dominio del placer y del dolor; no puede liberarse del placer y del dolor, mientras está unida al cuerpo; el placer y el dolor no le afectan, cuando está libre del cuerpo. 36

Indra, el dios que anhelaba el conocimiento de lo Imperecedero finalmente lo obtuvo. Comprendió que el cuerpo es mortal pero en él habita el Ser que es Inmortal. El Ser, entendió Indra, es diferente de la imagen que aparece en el ojo, sin embargo, por el Ser hay visión en el ojo. Asimismo Él deambula gozoso en el sueño pero es diferente de éstos. Ese Ser es Brahman, la enseñanza principal de las Upaniṣads.

Prajâpati da una enseñanza más a Indra con la cual se concluye la Chândogya Upaniṣad: "Aquel que encuentra y conoce a este Âtman, aquel alcanza todos los mundos y todos los deseos."³⁷ Y así, Indra llevó este conocimiento a los demás dioses quienes contemplaron al Ser (Brahman). De este mismo modo el ser humano debe buscar a Brahman que es diferente del cuerpo físico y de los contenidos cambiantes de la mente. Brahman es el Ser Imperecedero, por tanto la meta del ser humano es contemplarlo.

Prajâpati imparte el conocimiento del Ser a Indra después de noventa y siete años dice la Chândogya Upaniṣad. Śvetaketu después de doce años de estudio fuera del hogar regresa con su padre Uddâlaka, quien le revela el conocimiento del Ser (Brahman). El rey Jânaka desciende de su trono con humildad implorando al sabio Yâgñavalkya que le guíe al conocimiento de Brahman. De esta manera leemos a lo largo de las Upaniṣads que el tema al que confluyen las distintas enseñanzas es Brahman.

36) Ibid., 8.12,1.

37) Ibid., 8.12,6.

Las Upaniṣads enfatizan que el conocimiento de lo Imperecedero (Brahman) no se da por vía conceptual sino por vivencia directa. De hecho, en la Mundaka Upaniṣad son nombrados dos tipos de conocimiento: uno inferior y otro superior. Como ciencia inferior se enumeran los cuatro Vedas, la fonética, la Astronomía, la Gramática, las Leyes, la Lógica, la investigación filosófica, etc. Y la ciencia superior según la Mundaka Upaniṣad es: "(...) La superior es aquella por la cual es alcanzado lo Imperecedero, que es invisible, inagarrable, sin familia, sin casta, sin ojos y sin oído, sin manos y sin pies, eterno, omnipresente, omnipenetrante, muy sutil, inalterable; y que los sabios consideran la matriz de lo que existe" ³⁸

El conocimiento superior es el conocimiento de Brahman; y a éste, de ningún modo se llega por la transmisión conceptual. Sólo por la vivencia directa y nunca por los textos o el aprendizaje de conceptos.

Brahman el Absoluto indeterminado no debe confundirse con Brahma; pues Brahma es un dios creador y forma parte de la trinidad hindú (Trimurti) compuesta por Brahma, Viṣṇu y Śiva; cuyas funciones son creación, sostenimiento y disolución del universo. Brahman con "n" al final es el Absoluto que está más allá de toda forma, la realidad última:

Aquello que es brillante y más sutil que lo sutil, en que están colocados los mundos y las gentes, aquello es lo Imperecedero, Brahman, el aliento vital, la voz y la mente; la verdad, la inmortalidad. Sabe, oh amigo, que aquello es lo que se debe alcanzar. ³⁹

Conocer el Ātman (Ser individual) que es idéntico a Brahman (Ser universal), constituye la razón de la existencia humana. Por tal razón el discípulo que aspira al conocimiento de Brahman sabe la importancia de un Maestro que está en posesión del conocimiento de lo Imperecedero. En las Upaniṣads leemos constantes referencias sobre la función del Maestro quien guía al aspirante hacia el conocimiento del Ātman (Ser individual).

38) Mundaka Upaniṣad, I.1,5 y 6. (Todas las citas de esta Upaniṣad son tomadas de: Tola, F., y Dragonetti, C., Filosofía y Literatura de la India, Buenos Aires 1983, Ed. Kier.

39) Ibid., II.2,2.

En las Upaniṣads distintos Maestros con diferente forma de enseñanza llevan a los discípulos al conocimiento de Brahman. Y es así como Uddālaka expone a Śvetaketu el conocimiento de Éso (Brahman), diciéndole que en un principio existía solamente el Uno sin par; quien expresó a sí mismo su propia voluntad de ser muchos. El Uno se proyectó fuera de sí mismo y esa proyección se llama universo. Después de esa enseñanza Uddālaka le revela a Śvetaketu una de las cuatro grandes afirmaciones de las Upaniṣads: "Todo está constituido por aquel elemento sutil; él es la realidad; él es la esencia y tú eres eso, oh Śvetaketu."⁴⁰

Tú eres Éso, es una de las mahāvakyas o grandes afirmaciones que encierran la sabiduría de las Upaniṣads. Esta afirmación es la enseñanza final que Uddālaka da a Śvetaketu; en la que se reconoce la presencia del Absoluto en todo y la identidad entre el Ser universal (Éso) y el Ser individual (tú).

Pero, ¿cómo puede estar el Absoluto indeterminado en algo que es finito y completamente limitado por el espacio y el tiempo? Ese Absoluto indeterminado que Yājñavalkya llama akṣara (lo Imperecedero) en la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, es lo mismo que el fuego bien encendido del cual salen miles de chispas como se explica en la Muṅḍaka Upaniṣad. El Absoluto indeterminado (Éso) es el fundamento de todo: dioses, hombres, animales, sonidos, aves, inhalación y exhalación, del trigo, la verdad, las montañas; todo emerge de Éso y así como un río se funde finalmente en el océano, así todo se disuelve en el Absoluto.

Eso, es para el sabio de las Upaniṣads el océano al que desembocan todos los ríos y el Ser individual se funde borrando todo rastro de individualidad y sufrimiento. Tú eres Éso, reconciliación mística expresada en forma de mahāvakya. El Ser individual (tú) es idéntico al Ser universal (Éso); el Ātman y Brahman son uno y lo mismo. Así como el río cuando se funde en el océano y se vuelven uno; de esta manera cuando el Ser individual (Ātman) reconoce que es el Ser universal (Brahman), entonces ninguna dualidad prevalece porque se comprende que todo es Brahman.

40) Chāndogya Upaniṣad, 6.9.4.

Por ello en la Muṅḍaka Upaniṣad se dice:

Es el gran fundamento, que se ha manifestado, y que es llamado "el que está en lo recóndito del ser". En el está fijado lo que tiembla, respira y parpádea. Sabed que es el ser y el no ser; que es excelente, aquello que está más allá del conocimiento, lo mejor de los seres (...) En el supremo envoltorio está Brahman puro, indiviso. Es brillante, la luz de las luces, aquello que conocen quienes conocen el Atman." 41

Brahman es el fundamento único de todo, que se ha manifestado en todos los seres. Una de las enseñanzas primordiales de las Upaniṣads, es que el Ser Absoluto está más allá de toda determinación pero al mismo tiempo está en todo. El Ser supremo (Brahman) está fuera de toda forma y nombre, sin embargo, es "la luz de las luces" que puede ser contemplada por el ser humano en su interior como el Âtman. En efecto, Brahman habita "en lo recóndito" del ser individual. El Âtman es el ser individual (Tú) y es idéntico a Brahman (Éso), ambos son lo mismo, son uno; y por tanto no hay distinción real entre el Ser individual y el Ser universal. Tú eres Éso, la enseñanza final de Uddâkaka a Śvetaketu y que afirma la identidad entre el Âtman y Brahman.

III.3.2. Schopenhauer y Oriente. Segunda confluencia

En el primer capítulo de este estudio esbozamos la posibilidad de una doble interpretación del mundo: como representación y como voluntad. Ya desarrollamos la primer interpretación, ahora para argumentar la segunda confluencia entre Schopenhauer y Oriente partimos de la metafísica de la voluntad. Uno de los criterios fundamentales para esta argumentación consiste en reconocer una concepción monista en la filosofía de Schopenhauer y comprender que el mundo y todos los seres son objetivación de la voluntad. Por tal razón deberos ir a pasajes de el MWR ya citados anteriormente y a las nociones expuestas sobre el Vedânta advaita. Lo cual permitira asegurar la correspondencia o alejamiento de la interpretación

41) Muṅḍaka Upaniṣad, II.2,1 y 10.

schopenhaueriana de Brahman respecto de la tradición hindú. La correspondencia Brahman--Voluntad que se argumenta es sólo parcial y no una confluencia absoluta; Porque Schopenhauer entiende que la voluntad en esencia carece de sentido y además es inconsciente. Brahman se entiende en el Vedânta como sat-chit-ânanda, que significa, existencia, conciencia y gozo. Brahman no es inconsciente ni mucho menos una entidad causante de sufrimiento; Brahman está más allá de toda determinación moral, conceptual, temporal, etc. La voluntad en ocasiones se entiende como algo sin conciencia y sinsentido. De ahí que la confluencia argumentada es entorno a dos ideas que integran la metafísica de Schopenhauer y a su vez corresponden con el Vedânta: la metafísica monista y el reconocimiento de la misma esencia en todas las objetivaciones que conforman este universo.

Para Schopenhauer la voluntad es la esencia íntima del fenómeno y es concebida como unidad metafísica siempre idéntica a sí misma: "(...) la esencia íntima del mundo fenomenal, es una unidad metafísica, y por tanto, su conocimiento es trascendente, es decir, que no descansa en las funciones de la inteligencia ni puede ser aprendido por ella." ⁴² Esta esencia íntima del fenómeno es la voluntad, que en palabras de Schopenhauer, es una unidad metafísica nunca afectada por sus representaciones ni por el mundo fenoménico. Esta es una de las afirmaciones --entre otras-- por las que se puede interpretar la metafísica de Schopenhauer como monista. La voluntad es el Ser; lo único que no es afectado ni por tiempo, espacio o causalidad. La voluntad como unidad metafísica es eterna, completa y sin limitaciones. Lo opuesto a esta permanencia es el fenómeno, lo cambiante, afectado por espacio, tiempo y causalidad, el fenómeno es sin permanencia.

La voluntad es, en el contexto de el MVR un planteamiento monista donde la diversidad fenoménica es relativa y sin permanencia. Pero sólo por medio del mundo fenoménico, la voluntad como unidad metafísica aparece, es decir, se representa a sí misma bajo las determinaciones espacio-temporales y permanece enteramente en toda objetivación. ¿Qué no es este uno de los puntos donde evidenciamos la confluencia entre Schopenhauer y las enseñanzas del Vedânta?

Recordemos el fragmento de la Śvetâśvatara Upaniṣad en el cual se afirma que

42) MVR, Cap. XXV, pág. 158

la misma esencia penetra todo: "(...) Este mundo está lleno de seres que son sus miembros." 43 La unidad metafísica (voluntad) se diversifica en las distintas formas que componen este universo sin afectar su naturaleza.

En un pasaje de el MVR Schopenhauer afirma que aún cuando la unidad metafísica se diversifica permanece diferente de la pluralidad, es decir, la voluntad no está determinada por el mundo fenoménico sino que este depende completamente de la voluntad. En la metafísica de Schopenhauer no tiene cabida la concepción dualista. Su metafísica es no-dualista, pues la única realidad siempre permanente es la voluntad.

El mundo fenoménico no es un principio independiente a la voluntad, pues su existencia es relativa a esa unidad metafísica (Ser); y por ello es considerado como transitorio. Nuestras representaciones nos muestran sólo lo finito bajo determinaciones espacio-temporales impuestas por el principio de razón suficiente. Schopenhauer explica en el siguiente fragmento esa idea: "La voluntad como cosa en sí, es completamente distinta al fenómeno así como también de sus formas. Sólo entra en los lindes del fenómeno cuando se manifiesta; por tanto las formas del fenómeno sólo afectan a su objetividad." 44

La idea del mundo como voluntad fue madurada sin olvidar la noción upanišádica del Absoluto indeterminado (Brahman). Parece que en la afirmación schopenhaueriana de una esencia única aparece la influencia de la doctrina central de las Upanišads: Brahman, la realidad última completamente distinta a cualquier forma. Rüdiger Safranski en su estudio sobre Schopenhauer explica lo siguiente: "Schopenhauer cree haber encontrado en las Upaniśadas algo que corresponde con la 'voluntad', esa voluntad que anida en nosotros en cuanto 'cosa en sí' por detrás de todos los fenómenos: el Brahma, el alma del mundo." 45

La voluntad como la concibe Schopenhauer es la esencia que subyace a todos los fenómenos, pero siempre permanece distinta al fenómeno. Lo cual significa que la voluntad está presente en cada fenómeno y al mismo tiempo está más allá de

43) Svetâśvatara Upaniśad, 4.10.

44) MVR, & 23, pág. 22.

45) Safranski, R., Op.Cit., pág. 282.

toda multiplicidad. En otras palabras, la voluntad como unidad metafísica está fuera del tiempo, el espacio y de cualquier limitación, jamás resulta afectada por sus objetivaciones; pero al mismo tiempo la voluntad está en cada una de sus manifestaciones.

Es cierto que en la doctrina de la voluntad esta asimilada la influencia kantiana de la cosa en sí, pero como expusimos más arriba, existen ciertos aspectos de la doctrina schopenhaueriana en que se aleja de Kant y se aproxima a las enseñanzas del Vedânta. De hecho podemos formular la cuestión así: ¿en qué medida la lectura de las Upaniṣads influye en la interpretación que Schopenhauer dio a la cosa en sí? En el primer capítulo de este estudio la cuestión se planteó de este modo: ¿en qué sentido la voluntad es la cosa en sí? Se expusieron dos sentidos para interpretar y comprender con mayor claridad la correspondencia de la voluntad con la cosa en sí. El primer sentido corresponde con la interpretación clásica en la que el significado de la voluntad corresponde con el de la cosa en sí.

Kant repetía que la cosa en sí es absolutamente incognoscible. Schopenhauer reconoció en el MVR que no es posible conocer lo que la voluntad sea en sí misma, es decir, fuera de toda manifestación no conocemos lo que la voluntad es en su esencia. La voluntad en este sentido es la cosa en sí, pero: "Como cosa en sí la voluntad se encuentra entera e indivisa en cada ser, como el centro es parte integrante en cada radio." ⁴⁶ En torno a esta cita es posible argumentar la otra interpretación que Schopenhauer hizo de la cosa en sí; pero ya en esta interpretación encontramos la influencia de las escrituras clásicas del hinduismo. Es decir, que "la voluntad se encuentra entera e indivisa en cada ser", significa el sostenimiento del no-dualismo dentro del pensamiento schopenhaueriano, planteamiento muy cercano a las enseñanzas del Vedânta.

La cita anterior nos recuerda el pasaje de la Bṛhadâraṇyaka Upaniṣad en que el sabio Yâjñavalkya habla a Maitreyî, su esposa, sobre lo Imperecedero:

El es así: como un trozo de sal arrojado en el agua, se disuelve en ella y ya no se le puede encontrar; y de donde quiera que se tome el agua, está salada, así también este Gran Ser es infinito, ilimitado, masa compacta de conciencia. ⁴⁷

46) MVR, Cap. XXV, pág. 160.

47) Bṛhadâraṇyaka Upaniṣad, 2.4,12.

De este modo se explica que el Ser mora en cada uno de los seres; aparece con formas y nombres distintos pero es uno siempre idéntico a sí mismo. Ese ser es el fundamento de todo y mora en todas las formas, eso es Brahman. Esta es una enseñanza neural del Vedānta y que Schopenhauer conoció durante el periodo en que escribe el MVR. Es posible sostener que en el segundo sentido de interpretación de la voluntad como esencia que penetra cada ser; está la influencia del Vedānta. La idea de la voluntad que está "entera e indivisa" en todos los seres y al mismo tiempo permanece inafectada, es muy próxima a las doctrinas del Vedānta advaita sobre el Absoluto indeterminado que mora en cada ser.

En conclusión, Schopenhauer entiende que la esencia del mundo fenoménico es la voluntad (unidad metafísica). La voluntad es distinta del fenómeno y nunca resulta afectada por las determinaciones espacio-temporales. Como cosa en sí, la voluntad está enteramente en cada una de sus objetivaciones y aunque cada objetivación está condicionada por límites; la voluntad jamás queda determinada ni subordinada al fenómeno. Los aspectos de la metafísica schopenhaueriana que se han mencionado están expresados en otros términos en las tesis del Vedānta advaita, y sobre todo en la Vivekachūḍāmaṇi de Śaṅkara:

Brahman, está más allá de todo lo que se manifiesta
a nuestros ojos dominados por la ignorancia.
Brahman, es eterno y jamás la sombra de un
sufrimiento podrá existir en Él.
Brahman, es indivisible, incommensurable, sin
forma, indiferenciado, inmutable.
Brahman resplandece con su propia luz y está
presente en cada cosa que puede ser
experimentada en este universo. 48

Para Śaṅkara, Brahman es lo único real y permanente que jamás resulta condicionado por la realidad empírica (vyāyāhārika). Esta última es transitoria y en sentido estricto como no permanece y es relativa se dice que es irreal. Sin embargo, aunque esta realidad empírica sea transitoria, Brahman está en "cada cosa que puede ser experimentada en este universo". Schopenhauer accedió a estas doctrinas y las consideró en parte una comprobación de su sistema, pero también fueron integradas a la metafísica de el MVR.

48) Śaṅkara, Op.Cit., pág. 119.

III.4. LA LECTURA SCHOPENHAUERIANA DE LA BHAGAVAD GĪTĀ

III.4.1. La Canción del Señor

Gandhi se refería a la Bhagavad Gītā como la guía donde encontraba esperanza y consuelo frente al tormento y la duda. Para Schopenhauer también constituyó una fuente inagotable de enseñanza; este criterio es respaldado por las constantes citas y referencias a la Gītā que aparecen sobre todo en los apéndices de el MVR. Para la tradición hindú la Canción del Señor constituye una de las gemas donde confluyen las enseñanzas principales del hinduismo. Como mencionamos antes, la Bhagavad Gītā integra la parte final del Mahābhārata y su extensión está constituida por dieciocho capítulos en los que el Señor Kṛṣṇa instruye al guerrero Arjuna.

Así como en las Upaniṣads el Maestro conduce al discípulo hacia el conocimiento del Ser (Brahman), del mismo modo; en la Gītā el Señor Kṛṣṇa revela a Arjuna los distintos caminos que conducen a lo Impercedero. Aunque sean distintas las vías todas confluyen finalmente en el mismo punto: el Absoluto. En la Gītā se exponen principalmente tres senderos: jñāna, bhakti y karma; conocimiento, devoción y acción.

Jñāna el conocimiento, es también uno de los temas centrales de las Upaniṣads y del Vedānta advaita. Recordemos que para el no-dualismo ni el rito ni el ceremonial revelan al Absoluto, sólo por el conocimiento se disuelve el velo de māyā y la ignorancia queda destruida. El Señor Kṛṣṇa enseña a Arjuna el discernimiento entre el Ser y el no-Ser que elimina la ignorancia y rasga el velo de māyā:

Si cualquier hombre piensa que mata y si otro piensa que es homicida, ninguno de ellos conoce los caminos de la verdad. Lo eterno del hombre no puede dar muerte. Lo eterno del hombre no puede morir. Eso nunca nació y eso nunca muere. Él es la eternidad. Él es para siempre jamás. Nunca nacido y eterno, más allá de los tiempos pasados y por venir. Él no muere cuando muere el cuerpo. 48

48) Bhagavad Gītā, II, 19 y 20

No hay nacimiento ni muerte en realidad ya que todo está en Él, lo eterno e inmortal; lo Único que muere es lo que nace y el cuerpo es de esta índole. Eso (el Ser) nunca resulta afectado por la disolución del cuerpo. Tal comprensión permite discernir entre lo transitorio y lo permanente, entre el no-Ser y el Ser. Estar en posesión de este conocimiento es jñāna, la vía del discernimiento que Kṛṣṇa revela a Arjuna.

La devoción (bhakti) es la otra vía descrita en la Gītā; Kṛṣṇa describe en el capítulo séptimo un tipo particular de ser humano que ama la Uno. Y por ese amor está completamente inmerso en el Uno (Ser); no existe otra realidad para ese hombre más que lo Uno: "Toda su alma es una en mí y yo soy su camino Supremo."⁴⁹ La bhakti es la identidad entre lo Absoluto y el Ser individual. Identificación entre el adorador y lo que se adora. Alma inmersa en su identidad con lo Absoluto que reconoce finalmente la identidad Ātman-Brahman. San Juan de la Cruz lo comunicaba con estas palabras:

¡O noche, que guíaste!
¡Oh noche amable más que la alborada!
¡O noche que juntaste
amado con amada,
amada en amado transformada! 50

Bhakti es el amor divino por el cual se contempla al Ser en todas partes; el bhakta está completamente intoxicado e inmerso en la conciencia de unidad. Aunque el esté frente a la multiplicidad reconoce que lo Uno está en todo, la misma esencia impregna todo el universo. En el comentario a la Bhagavad Gītā escrito en el siglo trece por Jñānēśwar Maharaj (1275-1296), se describe el estado del bhakta quien está inmerso en el Uno y le contempla en todo:

Oh, Arjuna, quien me adora como Aquel que existe en todos los seres por medio de su conciencia de unidad, y sabe que ha pesar de la multiplicidad de los seres no existe dualidad en su corazón, y que Mi esencia penetra todo en todas partes, es inútil decir que él y Yo somos uno. No hables así, Arjuna, pues Yo soy verdaderamente él. 51

49) Ibid., VIII, 18.

50) De Ta Cruz, San Juan, Poesía, México 1988, Red Editorial Iberoamericana, pág. 262.

51) Jñānēśwar, La Gītā de Jñānēśwar, VI, 392-395, Nueva York 1989, SUNY Press.

Bhakti es transmutación del amor egoísta en amor divino, es pérdida de la individualidad que subsume finalmente al adorador en aquello que adora, ---"amada en amado transformada" escribe San Juan. Inmerso en bhakti el ser humano mantiene la conciencia de unidad con el Ser universal. Entonces desaparece toda visión dualista y el bhakta vive identificado con aquello que adora.

En la Bhagavad Gîtâ se dice: "La acción es más grande que la inacción"⁵² La acción (kama) no debe atarse a la recompensa, es decir, la Gîtâ enfatiza renunciar a los frutos de la acción, al apego mental por la recompensa; pero nunca a la acción en sí misma. En este sentido el Señor Kṛṣṇa instruye a Arjuna diciéndole: "Pon tu corazón en tu trabajo, pero nunca en su recompensa. No trabajes por la remuneración, pero nunca dejes de hacer tu trabajo."⁵³ El fruto de la acción nunca debe ser un móvil para actuar. Cuando la acción es guiada por el interés y la recompensa hablamos de una acción ignorante que considera lo transitorio como lo único permanente.

A la acción condicionada por la recompensa le sigue el olvido de lo Imperecedero (Ser). Por ello la Gîtâ recomienda el desapego mental a los frutos de la acción. Lo que debe eliminarse es el apego mental por la recompensa. Jñâna, bhakti, y kama; el conocimiento, la devoción y la acción libre de apegos, son tres enseñanzas fundamentales de la Canción del Señor y que retomamos enseguida para exponer la tercer confluencia entre Schopenhauer y Oriente.

III.4.2. La Lucha interior de Arjuna. Tercer confluencia

La Bhagavad Gîtâ inicia con una doble referencia: la lucha externa entre los hijos de Dhṛtarâṣṭra y los cinco hijos de Pându; y la lucha interior del pândava Arjuna. La batalla externa donde Arjuna dirige los ejércitos de Pându, es un símbolo

52) Bhagavad Gîtâ, III,8.

53) Ibid., II,47.

de la lucha interior que libra el hombre para decidir entre la acción correcta y la incorrecta. El conflicto de Arjuna al inicio de la Gîtâ es el conflicto de la condición humana cuando es incapaz de discernir entre lo permanente y lo transitorio, entre el Ser y el no-Ser.

El primer capítulo de la Bhagavad Gîtâ revela la lucha que Arjuna libra consigo mismo al no poder discernir entre la acción de conocimiento y la acción ignorante. Su estado de confusión nos recuerda el mito de Indra y Virochana; quienes en un principio interpretaron la enseñanza de Prajâpati creyendo que el cuerpo era lo Imperecedero. Después Indra comprende que en el cuerpo que es mortal mora el Ser que es inmortal. La misma enseñanza da el Señor Kṛṣṇa a Arjuna en la Gîtâ.⁵⁴

Lo que Kṛṣṇa revela a Arjuna es el conocimiento de lo eterno (jñâna). El conocimiento de lo Imperecedero es la comprensión metafísica que Arjuna desconoce y por ello sufre; pues confunde lo transitorio con lo permanente. Entonces el Señor Kṛṣṇa explicó a Arjuna: "Lo irreal nunca es, lo real nunca deja de ser. Esta verdad indudable ha sido comprendida por quienes pueden ver la verdad."⁵⁵

El Ser que es imperecedero habita en el cuerpo y aunque el cuerpo muera lo Real nunca deja de ser. El Señor Kṛṣṇa muestra que Arjuna se lamenta por algo que no tiene permanencia: el cuerpo. Sin embargo, dentro de este cuerpo sin permanencia está lo que permanece y mora en todos los seres.

Lo Imperecedero está más allá pero al mismo tiempo está en todo, por tanto no le daña la espada. Él es el fundamento de los ejércitos de Pându y Dhytarâstra; Él es la espada y quien la empuña; Él es todo y nunca le afecta la muerte. Jñanêshwar en su comentario escribe lo siguiente:

Ahora escucha, Arjuna. Te diré algo más. Los sabios entienden esto: Dentro de este cuerpo habita la misma Conciencia, que penetra todas las cosas. Los filósofos lo aceptan (...) No consideran que sean reales las cosas transitorias, porque han conocido la verdad. 56

54) Ibid., II,11.

55) Ibid., II,16.

56) Jñanêshwar, Op.Cit., II.125,126 y 132.

Lo Único real es la Conciencia que habita en todo, porque es eterna. El conflicto de Arjuna y en general de la condición humana es irreal, es decir, se sufre por algo transitorio y al mismo tiempo se olvida lo permanente (Ser). Por ello la resolución del conflicto interior de Arjuna inicia con el conocimiento de lo Imperecedero (jñāna). Esto significa que la acción con conocimiento, es una acción libre de ignorancia guiada por el entendimiento de que lo eterno mora en todas las cosas de este universo.

Schopenhauer explicaba en este sentido que la comprensión de lo Imperecedero era la guía de toda acción ética. El fundamento de la acción ética para él es el mismo que Kṛṣṇa revela a Arjuna en la Bhagavad Gītā, esto es, el conocimiento del Ser (jñāna) es la comprensión metafísica que debe guiar la acción. Esta confluencia la encontramos principalmente en Sobre el fundamento de la moral:

Por lo tanto, la multiplicidad y la divisibilidad pertenecen sólo al mero fenómeno, y es una y la misma esencia la que se presenta en todo lo viviente; y así, aquella concepción que supera la diferencia entre el yo y el no-yo no es la equivocada: (...) ella sería la base metafísica de la ética y consistiría en que un individuo reconoce inmediatamente en el otro a sí mismo, su propio ser verdadero. 57

Para Schopenhauer , absolutamente todo está impregnado por el mismo fundamento. De ahí que la muerte sea considerada como algo transitorio y no absoluto; porque lo Único que muere es la individualidad limitada por espacio y tiempo; el Ser que mora en esa individualidad es eterno. La voluntad como esencia de todo nunca deja de ser, nunca muere. Schopenhauer exaltó las enseñanzas de la Bhagavad Gītā en el MVR, las citas que él hacía de esa escritura corresponden incluso con su propia argumentación y que en algunos casos es inegablemente monista. Pues el fundamento metafísico de la ética descansa en que la misma esencia está en todo. En este sentido Schopenhauer citó un fragmento de la Bhagavad Gītā advirtiendo que era un lenguaje místico con el que expresaba uno de los temas más importantes de la metafísica de la voluntad.⁵⁸ El pasaje que Schopenhauer citó para expresar que la voluntad es una unidad metafísica, y a su vez el fundamento de la ética fue el siguiente: "Es Uno

57) Schopenhauer, Sobre el fundamento de la moral, Madrid 1993, Ed. Siglo XXI, págs. 293 y 294.

58) MVR, Cap. XXV, pág.160.

en todo, pero él semeja como si fuera muchos. Apoya a todos los seres; de él viene la destrucción y de él viene la creación."⁵⁹ El Uno en todo es una afirmación no-dualista y que Schopenhauer grabó en su metafísica de la voluntad; de esa visión monista se desprende la fundamentación ética que Schopenhauer expuso en su obra. Al mismo tiempo que es la comprensión de cómo la multiplicidad fenoménica proviene de una misma esencia: el mismo principio metafísico está detrás de todo.

De ahí que Schopenhauer concluyó su argumentación sobre el fundamento metafísico de la ética; simplemente afirmando que tal conocimiento ya estaba presente en la tradición hindú y es explícito en escrituras como la Bhagavad Gîtâ; tal vez por esa razón la obra SFM finaliza con el reconocimiento a la enseñanza del Vedânta; donde ya está presente la fundamentación de toda acción libre de ignorancia y de apego a lo transitorio:

Antes bien, todo lo que puedo hacer por mi parte, (...) es documentar con una cita cómo aquella metafísica de la ética era ya hace milenios la visión fundamental de la sabiduría hindú, a la que yo me remito como Cópernico al sistema cosmológico de los pitágoricos que Aristóteles y Ptolomeo desplazaron. 60

Enseguida Schopenhauer cita en latín un verso de la Bhagavad Gîtâ en el que confluyen claramente la metafísica y la ética; pero ambas concepciones son trascendidas ante la afirmación de el Uno en todo. Así como quedan traspasadas todas las diferencias entre el yo y el no-yo, entre el sujeto y el objeto; puesto que lo único que se reconoce es la misma esencia en todo:

Aquel que ve que el Señor de todo es siempre el mismo en todo lo que es, inmortal en el campo de lo mortal, ése, ve la verdad. Y cuando un hombre ve que el Dios en sí mismo es el mismo Dios en todo lo que es, él no se hace daño dañando a los demás; de ese modo él va sin duda al *Camino Supremo*. 61

59) Bhagavad Gîtâ, XIII, 16.

60) Schopenhauer, Sobre el fundamento de la moral, pág. 297.

61) Bhagavad Gîtâ, XIII, 27 y 28.

CONCLUSIONES

ELEMENTOS AJENOS AL VEDÂNTA Y ACTUALIDAD DE SCHOPENHAUER

Si establecemos un recuento de lo que hemos considerado en los capítulos anteriores encontramos tres confluencias importantes entre la sabiduría hindú y el pensamiento de Schopenhauer. Principalmente localizamos esta influencia en tres aspectos: la representación, la voluntad y el fundamento metafísico de la acción. Estas nociones confluyen en gran parte con las doctrinas del Vedânta conocidas como: mâyâ (ilusión), Brahman (el Absoluto) y jñâna (conocimiento). La confluencia que argumentamos a través de este estudio no es absoluta; es en relación a la influencia de esas tres doctrinas del Vedânta en la filosofía de Schopenhauer.

Sin embargo, pensamos que el diálogo abierto por Schopenhauer con la tradición hindú aparece nuevamente en otras secciones del libro cuarto de el MVR. Por ejemplo, la filosofía de la redención como parte final del pensamiento schopenhaueriano nos remite de nuevo a la influencia de los textos sánscritos, así como a la mística cristiana. Es por ello que nuestra conclusión está dirigida a enlazar o exponer ideas y cuestiones que han quedado solamente insinuadas a lo largo del ensayo.

La totalidad de nuestra conclusión tiene dos aspectos principales: I.- Los elementos ajenos al Vedânta que Schopenhauer le atribuyó y que no son propios de la tradición hindú. II.- La actualidad del pensamiento de Schopenhauer como apertura al estudio de Oriente.

La exposición de esos dos aspectos daría término a lo que hemos considerado en este estudio, como la lectura schopenhaueriana de los textos del Vedânta y su influencia en El Mundo como Voluntad y Representación.

I

Los elementos ajenos al Vedānta que Schopenhauer le atribuyó son principalmente: la visión pesimista de la vida, y sobre todo; atribuir al hinduismo un principio de culpabilidad originaria que determina completamente la vida del ser humano antes de nacer.

Al parecer la visión pesimista en la filosofía de Schopenhauer es un rasgo común que le identifica en los distintos manuales de historia de la filosofía; nosotros no negamos que en ciertos pasajes el pensamiento de Schopenhauer es efectivamente pesimista, pero también hay que reconocer que el pesimismo es traspasado cuando él expone que la redención de toda miseria y dolor es posible para el ser humano. Por tal razón si se interpreta la filosofía de Schopenhauer como un pesimismo insalvable, se está haciendo una lectura simplista de el MVR.

Vale recordar ahora que la visión pesimista fue atribuida por Schopenhauer al Vedānta. El pesimismo y la tragedia son elementos ajenos a los textos clásicos del hinduismo; sin embargo corresponde con las características propias de la voluntad: "Por su origen y por su esencia la voluntad esta condenada al dolor".¹

Quizá el pesimismo inicia en atribuir a la voluntad una condición moral aunque la voluntad como unidad metafísica es neutra. La condena al dolor que por esencia está en la voluntad; se muestra con toda su fuerza en el cuerpo y específicamente en sus necesidades, deseos, etc. Por ello Schopenhauer entendió, en un primer momento, que para detener esa rueda de sufrimiento y dolor que representaba la vida era necesario negar desde su fuente el ciclo perpetuo de deseos y dolor que condiciona la existencia:

Ahora bien, entre el querer y el lograr se desliza la vida humana. El deseo es por su naturaleza doloroso; la satisfacción engendra al punto la saciedad; el fin era sólo aparente; la posesión mata el estímulo; el deseo aparece bajo una nueva figura, la necesidad vuelve otra vez, y cuando no sucede esto, la soledad, el vacío, el aburrimiento, nos atormentan y luchamos contra éstos tan dolorosamente como contra la necesidad. ²

1) MVR, & 57, pág. 39.

2) Id., pág. 40

De ahí que Schopenhauer afirme que "toda vida es dolor", pues el deseo busca ser satisfecho y renovarse o anclarse en el hastío. Este círculo de deseos y satisfacciones tiene su origen, según Schopenhauer, en el fundamento mismo de la vida que es la voluntad. He aquí la atribución pesimista a la voluntad de vivir que por esencia está condenada al dolor. Schopenhauer imprimió esta visión pesimista al Vedānta; pero ni en las Upaniṣads, la Bhagavad Gītā o el Vedānta advaita se considera que la fuente de la vida esté condenada esencialmente al sufrimiento.

En el Vedānta el sufrimiento es un efecto de la ignorancia (avidyā), y no algo inherente a la existencia que es precisamente lo que Schopenhauer sostiene. En este sentido el artículo "Recuperación de elementos védicos para la cosmovisión estética de Schopenhauer" de Chantal Maillard; comenta sobre el elemento pesimista que Schopenhauer imprimió al Vedānta:

(...) a partir de Schopenhauer la tragicidad le fue atribuida a Oriente como su rasgo más característico, y se convirtió en el punto de arranque de esta concepción que contempla el pensamiento oriental como fundamentalmente pesimista y nihilista. 3

En las Upaniṣads el fundamento de la existencia de ningún modo está caracterizado por el sufrimiento; para el ṛṣi la condición dual de sufrimiento y placer no es algo permanente sino transitorio. Para el Vedānta toda concepción pesimista de la existencia proviene de la ignorancia (avidyā) y nunca del fundamento mismo de la existencia. En el Vedānta nunca se atribuye una determinación moral al fundamento de la existencia (Brahman).

El otro elemento ajeno al Vedānta y que Schopenhauer le atribuyó fue: el principio de culpa o pecado original que condiciona la vida de todo ser humano antes de nacer. Para Schopenhauer el hombre es culpable por el simple hecho de venir a la existencia. Ese elemento es propio de la tradición occidental, sin embargo Schopenhauer lo atribuyó al hinduismo: "La sustancia y el sentido verdadero del cristianismo son los mismos del budismo y del brahmanismo: los tres enseñan que el hombre es culpable por el mero hecho de su existencia." 4

3)Maillard, Chantall, "Recuperación de elementos védicos para la cosmovisión estética de Schopenhauer.", en *Philosophica Malacintana*, Universidad de Málaga 1992, pág. 98.

4)MVR, Cap. XLVIII, pág.224.

Esa atribución ajena al Vedānta influye en la comprensión que se dió después de Schopenhauer al hinduismo; pues ni en las Upaniṣads, la Bhagavad Gītā o el Vedānta advaita se parte se una concepción como la del pecado original. En el apéndice XLVIII de el MVR leemos que el principio de culpa o pecado original está en la esencia del hombre y no en el acto. De ahí que siguiendo a Pedro Calderón de la Barca, Schopenhauer reconozca que "el delito mayor del hombre es haber nacido". Esta falta que según Schopenhauer condiciona la existencia está en la esencia del ser humano como determinación insoslayable antes de cualquier acción. Al respecto leemos en el MVR:

El único fin que podemos señalara a la existencia es el de convencernos de que valdría más no existir. Esta es la más importante de todas las verdades y es necesario proclamarla, por contradictoria que sea con las opiniones que dominan actualmente en Europa. En cambio, es reconocida y profesada, lo mismo hoy que hace tres mil años, por todo el Oriente no musulmán.

De nuevo vemos la atribución del pecado original a la tradición hindú. Es probable que Schopenhauer haya tomado como una confirmación del supuesto pecado original en el Vedānta; el proceso constante de nacimientos y muerte conocido como saṁsāra. El saṁsāra no es resultado de ningún pecado grabado en la esencia humana, sino que es un efecto de acciones pasadas. Por ello el ciclo repetido de nacimientos y muerte es el mundo del devenir donde se experimenta el fruto de acciones pasadas; pero que puede ser trascendido cuando se destruye la ignorancia y se reconoce la identidad Ātman-Brahman:

¿Hasta qué punto te has asociado con la ignorancia que tú que eres el Ser supremo (Ātman), has llegado a ser esclavo del no-Ser, (Ānatma)? He aquí la única causa del ciclo de nacimientos y muertes. El fuego del conocimiento, atizado por el discernimiento entre el Ser y el no-Ser, consumirá hasta la raíz los efectos de la ignorancia.

El ciclo repetido de nacimientos y muerte (saṁsāra), no es resultado de ningún pecado original sino de la ignorancia. Confusión que resulta de no poder discernir entre el Ser y el no-Ser. Por ello Śaṅkara escribe que sólo por el conocimiento

5) Ibid., pág. 225.

6) Śaṅkara, Vivekachūḍāmaṇi, pág. 54.

se rompe con el sañsàra. Por tanto, la idea de pecado original como algo grabado en la esencia del ser humano no existe para el Vedànta.

Tambièn es muy probable que Schopenhauer haya atribuido la idea de culpa a las tesis del Vedànta, tomando como referencia las practicas de aquel que renuncia a los privilegios de la vida mundana (sannyàsi). Es un asceta que ha hecho el voto de renuncia para dedicarse exclusivamente a la meta de la realizaci3n del Ser. Sin embargo, el sannyàsi no practica la ascesis para expiar algùn pecado original, sino para purificar su mente. En este sentido Sañkara expresa en la Vivekachùdàmanì lo siguiente: "Las buenas acciones sirven para purificar la mente, pero no para lograr la percepci3n directa de la Realidad, lo cual es siempre el fruto del discernimiento y no de las obras, por numerosas que éstas sean." ⁷

La mortificaci3n excesiva de la corporeidad es lo que evoca para Schopenhauer el tÈrmino sannyàsi; precisamente porque él lo asocia con la noci3n de culpa que debe expiarse. En la tradici3n hindù el renunciante practica la ascesis para purificarse y así eliminar los velos que impiden discernir la autÈntica naturaleza del mundo.

Atribuir la noci3n de pecado original a las tesis del Vedànta, es una de las distorsiones mäs graves que Schopenhauer imprimi3 en su interpretaci3n de las escrituras cläsicas del hinduismo. Pues la noci3n de pecado original no existe en los tÈxtos que componen el Vedànta, pero sí estä presente en el pensamiento de Schopenhauer.

La atribuci3n de elementos ajenos al Vedànta debe extirparse de cualquier interpretaci3n o estudio de la tradici3n hindù, pues s3lo así serä posible comprender el mensaje de los textos sànscritos. De hecho, las tres doctrinas en las que encontramos la confluencia Schopenhauer-Oriente exigen para su estudio la consulta directa de las fuentes. Traducciones recientes y nuevas investigaciones sobre los textos cläsicos del hinduismo revelan la inmensidad de escuelas y doctrinas de la filosofìa hindù tan poco estudiadas. Ya Schopenhauer se anticipaba

7) Sañkara, Op.Cit., pág. 37.

a nuestro siglo anunciando la filosofía hindú y la necesidad occidental de asimilar sus enseñanzas; que confluyen finalmente en esta sencilla verdad que es la meta última de nuestra existencia: reconocer en nosotros mismos la identidad entre Ser universal y Ser individual, entre Atman y Brahman.

II

En el párrafo sesenta y tres de el MVR hay un pasaje muy interesante, porque sin rodeos se explica cuál es la importancia de la sabiduría hindú en los siglos venideros: "Al contrario, la sabiduría hindú invade Europa y está llamada a operar una radical transformación en nuestras opiniones y en nuestros pensamientos." ⁸ El diálogo Schopenhauer-Oriente nos ha revelado precisamente el reconocimiento y apertura a otras tradiciones además de la occidental; este es un mérito al que Schopenhauer dedicó parte de su obra. La apertura a las doctrinas del Vedānta es parte de la actualidad que tiene la filosofía schopenhaueriana. Así como la correspondencia que él mismo encontraba entre la mística europea y las experiencias de los sabios upanísádicos; pues ambos expresan por medio de diferentes palabras la misma confluencia que trasciende toda dualidad: la vivencia del Ser interior.

El reconocimiento a la tradición hindú debe ser replanteado desde nuestro siglo sin prejuicios o distorsiones, sobre todo con el acceso actual a las fuentes sánscritas que Schopenhauer no conoció y que permiten un estudio más profundo de la filosofía de la India. Asimismo nuestro siglo tiene por tarea reconocer en qué medida el diálogo Schopenhauer-Oriente fue una apertura o invitación a la filosofía de la India; y sobre todo, en qué sentido la sabiduría hindú "está llamada a operar una radical transformación en nuestras opiniones y en nuestros pensamientos."

Para Schopenhauer no existe algo externo que mejore radicalmente nuestra condición, ningún sistema político o reforma jurídica puede operar un cambio de esa índole en el ser humano. La actualidad de Schopenhauer también radica en reconocer la importancia de la transformación interna del ser humano, pero no desde

8) MVR, 863, pág. 72.

el exterior sino desde lo más profundo del hombre; y que él ejemplificó con diversas citas de las Upaniṣads, la Bhagavad Gītā o la mística cristiana; como esta de Eckart en la que se expresa la transformación interior:

Meister Eckart, el padre de la mística alemana, (...) recomienda al asceta consumado que no busque a Dios en otra parte que en sí mismo (...), y lo hallamos también expresado cándidamente por la hija espiritual de Eckart, la cual, luego de haber experimentado esta metamorfosis, acude a decirle, traspasada de júbilo: "Maestro, regocíjate conmigo; me he hecho Dios." 9

Replantear la actualidad de Schopenhauer en nuestro siglo, significa hacer un recuento de sus doctrinas y cómo han quedado impresas en otros pensadores occidentales. Pero también significa volver a mirar las otras enseñanzas; el Vedānta y tantos otros sistemas filosóficos de la India y de los cuales aún no tenemos un juicio claro. Mirar de vuelta la confluencia Schopenhauer-Oriente significa "actualidad ancestral", es decir, traer al presente algo más antiguo que la misma cuna de Occidente.

La apertura a Oriente que Schopenhauer expresó en su filosofía, es una forma de volver a considerar la experiencia presocrática; incluso a la luz de dicha apertura podemos preguntar: ¿qué relación existe entre las palabras de los primeros sabios griegos y las enseñanzas upaniṣádicas?, ¿existe una influencia más profunda que la que conocemos entre la filosofía presocrática y las doctrinas secretas de la India?

Schopenhauer ha revelado que la filosofía es una forma de vida y no un mero teorizar argumentado y vacío. El Mundo como Voluntad y Representación es un ejemplo de éso; la obra termina exponiendo un camino de salvación que no es otra cosa que redención de la miseria, liberación de la condición de sufrimiento y dolor. Para Śaṅkara, filósofo y místico, la reflexión metódica es un camino hacia la identificación más elevada. Puesto que la enseñanza final del Vedānta es la identificación Ātman-Brahman, es decir, reconocer que entre el Ser universal y el Ser individual no existe diferencia alguna. La aspiración filosófica de Schopenhauer

9) MVR, Cap. XLVIII, pág. 231.

conduce finalmente a un reconocimiento similar, esto es, que en cada uno de los seres de este universo late la misma esencia y por ello debe buscarse en nuestro interior. Sólo por la identidad entre el Ser universal y el Ser individual ocurre la transformación interior que el discípulo expresa en términos de gozo; y que Schopenhauer ejemplificó con las palabras de la discípula de Eckart: "Maestro, regocíjate conmigo; me he hecho Dios."

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE SCHOPENHAUER

- SCHOPENHAUER, Arthur, El Mundo como Voluntad y Representación, Trad. Eduardo Ovejero y Mauri, Buenos Aires, Ed. Aguilar, 1960.
- Sobre la Voluntad en la Naturaleza, Trad. Miguel de Unamuno, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- Los dos problemas fundamentales de la ética, Trad. Pilar López de Santa María, Madrid, Siglo XXI de España, 1993.
- Arte del Buen Vivir, Madrid, Ed. EDAF, 1983.
- El Amor, las Mujeres y la Muerte, Trad. Miguel Urquiola, Madrid, Ed. EDAF, 1987.

SOBRE SCHOPENHAUER

- GARDINER, Patrick, Schopenhauer, México, Ed. FCE, 1975.
- MANN, Thomas, Schopenhauer, Nietzsche y Freud, Barcelona, Plaza & Janes Ed., 1984.
- PHILONENKO, Alexis, Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia, Barcelona, Ed. Anthropos, 1983.
- RABADE OBRADO, Ana Isabel, Conciencia y Dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad, Madrid, Ed. Trotta, 1995.
- SAFRANSKI, Rudiger, Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- SANS, Edouard, Schopenhauer, México, Publicaciones Cruz y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- SAVATER, Fernando, Schopenhauer. La abolición del egoísmo, Barcelona, Ed. Montesinos, 1986.

- SUANCES MARCOS, Manuel, Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad, Buenos Aires, Ed. Herder, 1989.

ARTICULOS DE REVISTA

- CHANTAL, Maillard, "Recuperación de elementos védicos para la cosmovisión estética de Schopenhauer", en *Philosophica Malacintana*, Universidad de Málaga, Vol.V, 1992, pp. 97-116.
- FORNET BETANCOURT, Raúl, "En favor de Schopenhauer", en *Logos*, Universidad La Salle, Año XI, Nº33, México Sep.-Oct, 1993, pp.57-81
- NICHOLLS, Mora, "The Kantian Inheritance and Schopenhauer's Doctrine of Will", *Kant-Studien* 85, Heft 3, Alemania 1994, pp.257-279.

UPANISHADS, GÎTÂ Y VEDÂNTA

- El Bhagavad Gîtâ, Trad. de Rubén Vasconcelos, versión inglesa del sánscrito de Juan Mascaró, México, Ediciones Monarca, 1996.
- GONZALEZ REIMAN, Luis, La Maîtrâyanîya Upanisad, México, Ed. por el Colegio de México, 1992.
- JÑANESHWAR, La Gîtâ de Jñanêshwar, Cap. I y VI, Edición en español presentada por Swami Kripananda, bajo autorización de SYDA Foundation y SUNY PRESS, 1989.
- SANKARA, Viveka-Sûda-Mani, Trad. Roberto Plá, Málaga, Ed. Sirio, 1989.
- The Upanishads, Translated by Swami Prabhavananda and Frederick Manchester, California, Vedanta Press, 1983.
- TOLA, Fernando, Doctrinas secretas de la India. Upanishads, Barcelona, Seix Barral Editores, 1973.
- TOLA, Fernando, Las Mil enseñanzas del Maestro Shankara, México, Premia Editora, 1974.

- TOLA, Fernando y Dragonetti, Carmen, Filosofía y Literatura de la India, Buenos Aires, Ed. Kier, 1983.

TRADUCCIONES EN REVISTAS

- "La Svetasvatara Upanisad", Trad., Introducción y notas de Daniel de Palma, en Estudios de Asia y Africa de El Colegio de México, Vol. XXVIII, México, Mayo-Agosto 1993, pp. 335-356
- "Katha Upanisad", Trad., Introducción y notas de Daniel de Palma, en Estudios Asia y Africa de El Colegio de México, Vol. XXX, México, Mayo-Agosto 1995, pp. 335-356.

SOBRE FILOSOFIA DE LA INDIA

- CROSS ANZALDUA, Elsa, La experiencia interior. Confluencias de la tradición hindú en la figura y obra de Jñaneshwar, Tesis Doctoral en Filosofía, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- DASGUPTA, Surendranath, A history of Indian Philosophy, Vol I, Cambridge, Cambridge University Press, 1963.
- MAHADEVAN, T.M.P., Invitación a la Filosofía de la India, Trad. Leticia García Urriza, México, Ed. FCE, 1991.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli, Indian Philosophy, Vol. I-II, London, Ed. George Allen & Unwin, 1958.
- RADHAKRISHNAN, Sarvepalli and Moore A., Charles, A source book in Indian Philosophy, New Jersey, Princeton University Press, 1967.
- RENO, Louis, El hinduismo, Tr. Lysandre Galtier, Barcelona, Paidós Ibérica, 1991.
- REYNA, Ruth, The concept of mâyâ. From the Vedas to the 20th century, Bombay, Asia Publishing House, 1962.