



UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE PREGRADO

Aciertos y errores en la interpretación nihilista de Schopenhauer sobre el budismo

Tesis para optar al grado de Licenciado en Filosofía

Estudiante: Fabián Olave Ramírez
Profesora guía: Sandra Baquedano Jer

Santiago de Chile

2018

Agradecimientos

A mi familia,
por el respaldo en mi estudio y en mis decisiones a lo largo de mi vida

A Lorena,
por la compañía en todo este proceso, la contención, las alegrías y mucho más

A la profesora Sandra Baquedano,
por mostrarme que el camino tradicional no es el único y por el apoyo en mis estudios
sobre Oriente.

Índice

Introducción.....	4
CAPÍTULO 1: Una exposición del concepto de nihilismo.....	8
1.1. El origen del término y su difusión.....	8
1.1.1. Iván Turguénev.....	8
1.1.2. Fiódor Dostoievski.....	9
1.1.3. Friedrich Nietzsche.....	10
1.2. El nihilismo en Schopenhauer.....	18
1.2.1. La voluntad como centro de su sistema filosófico.....	19
1.2.2. Una nueva actitud: el pesimismo.....	25
1.2.3. Negación de la voluntad de vivir.....	29
1.2.3.1. El camino estético.....	31
1.2.3.2. La compasión.....	34
1.2.3.3. La vida ascética.....	36
CAPÍTULO 2: Bases y planteamientos principales del budismo.....	40
2.1. El camino de Buda.....	40
2.2. Las Cuatro Nobles Verdades.....	42
2.2.1. La Primera Noble Verdad.....	43
2.2.2. La Segunda Noble Verdad.....	46
2.2.3. La Tercera Noble Verdad.....	49
2.2.4. La Cuarta Noble Verdad.....	51
CAPÍTULO 3: El budismo de Schopenhauer. Análisis y críticas.....	56
3.1. Primeros acercamientos y pensamientos de Schopenhauer sobre el budismo.....	56
3.1.1. Las influencias y sus efectos.....	57
3.1.2. Preferencia por el budismo sobre otras corrientes.....	59
3.1.3. Identificación con Buda y el pensamiento budista.....	63
3.2. Consideraciones sobre el rol del sufrimiento.....	65
3.2.1. La constatación e indagación del sufrimiento.....	65
3.2.2. La posibilidad de una superación: pesimismo en disputa.....	72
3.3. Vías de superación.....	78
3.3.1. La función del conocimiento.....	79
3.3.2. La compasión en ambos pensamientos.....	81
3.3.3. La inclinación por el ascetismo.....	84
3.4. Los prejuicios de un nihilista.....	90
Conclusión.....	94
Bibliografía.....	98

Introducción

Si se ofrece una mirada a lo largo de historia de la filosofía, es casi imposible que no llame la atención la figura de Arthur Schopenhauer. Este autor alemán presenta una serie de ideas innovadoras que no habían tenido claro precedente en la filosofía occidental, poniendo sobre la mesa una perspectiva de la existencia con aspectos deudores de su época, pero también yendo contra ella en ocasiones. En efecto, su pensamiento tiene como reconocidas influencias a importantes figuras como Platón e Immanuel Kant, tomando diferentes elementos de cada uno para construir su propio proyecto. No obstante, esto no impide que también los critique y se permita completar ciertos vacíos que nota en sus sistemas filosóficos, de manera que dicha rigurosidad de su trabajo no hace más que aumentar el atractivo de su persona, ya que con aquello polemiza con otras figuras de su tiempo, con las que, empero, comparte estar dentro de las corrientes del idealismo y romanticismo alemán. Por ejemplo, conocidos son sus repetidos comentarios, más de alguno en sentido de reproche, a G. W. F. Hegel.

Más allá de toda polémica y herencia, su filosofía tiene el ingenio suficiente para brillar por mérito propio, ya que exhibe como centro algo dejado en segundo plano por diversos autores anteriores: la voluntad. Ciertamente, es capaz de distanciarse lo suficiente del espíritu corriente en filosofía, cuyo foco era la facultad cognoscitiva, para superar aquello y percatarse de la importancia que tiene la volición en la existencia de los diversos seres. Esto lo realiza tomando como punto de partida una sólida teoría del conocimiento, tomada en gran parte de Kant, pero con agregados esenciales, como la forma a priori de la causalidad, ausente en su predecesor. A partir de aquello, podrá notar los principios que detienen al ser humano para acceder a la llamada «cosa en sí», acudir al cuerpo para resolver tal cuestión y descubrir que no es otra que la voluntad, desde lo cual desarrolla todo su pensamiento, partiendo de la universalidad de esto, pasando por el sufrimiento que causa, hasta las vías para la negación de aquella y la eventual supresión de la situación sufriente.

Adicionalmente, un elemento que es muy importante y remarcable en Schopenhauer es la otra gran influencia que toma, a saber, las corrientes de pensamiento de Oriente. Estas juegan un papel central a la hora de construir y explicar su propia filosofía, dado que en ellas encuentra eco y características que en Occidente no había hallado. Sin duda, religiones o filosofías como el hinduismo, el budismo, el islamismo, el taoísmo, entre otras, ofrecen

perspectivas innovadoras y lejanas para el mundo occidental, lo que las hace bastante atractiva e interesante, pudiendo ser su estudio un gran aporte para cualquiera que esté dispuesto a expandir sus fronteras.

Siguiendo en parte la tendencia de su era, analiza y recurre las ideas de antaño, tales como las de la antigua Grecia, tomándolas como fuente de gran sabiduría. No obstante, él da un paso ulterior y se atreve a ir hacia otras culturas ancestrales más alejadas, aunque no por ello menos valiosas. De tal manera, estudia las corrientes presentes en la India, China, Medio Oriente, entre otros lugares. Allí descubre grandes propuestas, algunas muy similares a lo desarrollado en Occidente y otras de una originalidad destacable. Por esto, conserva sólidamente lo rescatado y lo ocupa a lo largo de su obra, con diferentes objetivos y grados, pero centrándose principalmente en la corriente budista, la cual considera como la más valiosa dentro de sus estudios. Por lo demás, así logra acercar tales conocimientos a otros europeos, los cuales tenían poca o nula idea de tales regiones.

Ahora bien, Schopenhauer no puede rehuir de las influencias de su tierra y de su época, ya que, a la hora de interpretar y hacer uso de proposiciones de Oriente, no se escapa de cometer ciertos errores o, al menos, tergiversaciones mediadas por la actitud nihilista que posee y en favor de lo que busca expresar en su sistema. Por cierto, en la extensión de sus escritos, desarrolla y alude a distintos conceptos e ideas de aquel territorio oriental, ya sea usándolas de base o como apoyo para su propio pensamiento. Sin embargo, parece ineludible no detenerse en aquellas proposiciones para analizarlas rigurosamente y, por esta razón, es necesario un examen a profundidad de su exposición, libre de los prejuicios que en él pudieron estar. Puntualmente, se investigará la corriente oriental que más lo marcó a lo largo de su vida: el budismo. Esta escuela se encuentra presente en los puntos clave del sistema filosófico schopenhaueriano, además de presentar características que harán que el lector occidental pueda entenderlo fácilmente. Con esto en mente, el objetivo de este escrito será doble: 1) indagar en los diversos planteamientos que hace Schopenhauer implicando propiamente al budismo o a alguna de sus ideas, juzgando dónde acierta en su interpretación y dónde falla; 2) notar los aspectos nihilistas dentro de él que le harían interpretar la doctrina budista de tal modo.

Para esta tarea, se ha dispuesto una división en tres capítulos, con diferentes secciones y subsecciones cada uno. El primero se encargará de exponer el concepto de «nihilismo», desde sus exposiciones más primitivas hasta su conformación como un fenómeno concreto e identificable, además de explicar cómo este estaría presente en la filosofía de Schopenhauer, para que de tal manera sea claro que en su interpretación del budismo influiría un aire nihilista, lo que también permite mostrar los aspectos básicos de su pensamiento. En el capítulo dos se presentarán las enseñanzas budistas de forma básica pero completa, sin entrar en una subescuela específica, con el objetivo de que el lector sea capaz de opinar informadamente de su interpretación y juzgar sus matices. Por último, en el tercer capítulo se expone de lleno la presencia del budismo en su sistema filosófico, analizando paso a paso sus diferentes cruces, tanto implícitos como explícitos, de manera que se pueda clarificar la rectitud o desviación en la interpretación de la corriente oriental, a la vez que se muestran las razones que propiciarían aquella vía.

Finalmente, resulta indispensable hacer ciertas aclaraciones antes de enfrentarse a este escrito, con tal de que el lector lo comprenda de buena forma. Primeramente, se referirá a lo largo del texto a las escuelas del vedismo, brahmanismo e hinduismo. Efectivamente, las tres describen diferentes aspectos de una misma filosofía o religión, siendo la primera aquella que se basa en los llamados libros Vedas, identificando a cualquier corriente de pensamiento que tenga estos como base; la segunda corresponde a su periodo antiguo, pudiendo asimilarse a la primera; y la tercera apunta a toda la evolución de esta corriente, siendo basado o no en los textos Vedas, pero aun manteniendo las mismas ideas principales (Renou, 1960, p. 5). Sin embargo, cabe aclarar que Schopenhauer hace uso indistinto de estas tres escuelas, tomándolas como una y no haciendo diferencia entre ellas en sus escritos, por lo cual en la exposición de este trabajo tampoco se hará distinción, sino que su uso será en base a una mejor comprensión de lo que se quiere explicar en el pasaje en específico.

Secundariamente, se calificará al budismo de diversas formas, usando palabras como «doctrina», «corriente», «filosofía», entre otros. La utilización de estos términos no es arbitraria, en el sentido de simplemente asignarles una palabra para referirlos, sino que todos pueden ajustársele de alguna forma. Por ejemplo, el budismo es una doctrina en el sentido de enseñanza, pero no en la dirección de ser doctrinaria o dogmática, características contrarias

a él; también puede ser una filosofía, tomando el concepto como un sistema con proposiciones rigurosas y complejas, meditadas a cabalidad, pudiendo ser par de cualquier pensamiento occidental.

CAPÍTULO 1: Una exposición del concepto de nihilismo

1.1. El origen del término y su difusión

Para poder hacer una investigación seria y rigurosa de lo que significa nihilismo, es necesario exponer y explicar las primeras apariciones del término, tanto en su significado más aceptado, como en otros donde estaba en una fase primitiva o, derechamente, apuntaba a otros temas. Es importante destacar desde ya que el nihilismo es un concepto de gran importancia, tanto como tratamiento de la nada, como descripción de un fenómeno histórico real. Todo esto que se ha de exponer ayudará a vislumbrar de mejor manera, luego, cómo es que está presente en el autor a abordar mayormente en este escrito: Arthur Schopenhauer.

Si bien el término se puso en boga en el siglo XIX, su uso se remonta a muchos años antes, apareciendo ya un acercamiento durante la Edad Media en nombres como San Agustín o Pedro Lombardo para tratar diversos temas sobre religión. No obstante, esto fue solo un acercamiento, ya que ellos usaban el término «nihilianismo [*nihilianismus*]», refiriendo con ello a los herejes o no creyentes (Volpi, 2005, p. 23), y no nihilistas, aunque de igual forma pueden guardar cierta relación o características compartidas con la noción más desarrollada que darán a futuro los autores modernos. La aparición directa del término, es decir, ya como «nihilismo [*nihilismus*]», es algo más cercana a su masificación. Se puede apreciar, por ejemplo, en Goetz durante el siglo XVIII, pero su definición es ya otra, siendo “la convicción de que todo es nada” (Volpi, 2005, p. 24). Vuelve a usarse en aquel siglo e inicios del XIX en el contexto de la Revolución Francesa, refiriéndose tanto a aquellos que ni apoyaban ni se oponían a la rebelión como a la República al no ser ni teísta ni atea. También se encuentra en personajes como Schlegel, Jacobi y Schelling, por nombrar algunos, pero ninguno de ellos lo utilizó en el sentido con el que cobraría relevancia y perduraría a través de los años hasta nuestra época. Esto último solo llegaría a pasar con Iván Turguénev, quién lo figuraría en su célebre novela *Padres e hijos*, estableciendo el término en su uso habitual y actual, para luego ser popularizado por los conocidos Fiódor Dostoyevski y Friedrich Nietzsche, logrando así un término que describiría un fenómeno preciso y decidor para la cultura.

1.1.1. Iván Turguénev

En este escritor ruso se puede vislumbrar por primera vez la palabra «nihilista» en su sentido más aceptado actualmente y que daría pie a las demás explicaciones del término. Esto no es extraño de encontrar en este autor, ya que a lo largo de su obra literaria desarrolla pensamientos filosóficos para describir su situación histórica y las corrientes intelectuales que se enfrentaban. Es en su novela *Padres e hijos* donde presenta la palabra «nihilista» y esta marca el tema del libro a lo largo y ancho, ya que aquí presenta “la confrontación de dos ideales, el aristocrático y el nihilista” (Turguénev, 2010, p. 40), representándose en sus personajes que mantienen una línea filosófica clara y marcada. De este modo, usa el término «nihilista» como adjetivo para describir a su personaje principal, Bazarov, el cual se impone a su situación cultural y social, oponiéndose a los valores ya establecidos por las generaciones anteriores, ya que estas son indiferentes al estado del pueblo, cosa no aceptada por Bazarov, quien busca hacer algo por ello. Ante esto, el personaje se debe enfrentar a los valores tradicionales y someterse a las críticas de la generación anterior que lo llaman un nihilista:

–Nihilista –pronunció Nikolái Petróvich– ¿Término, que según tengo entendido, procede del latín *nihil, nada*; palabra que se refiere a la persona que... no reconoce nada?

–Dirás, la persona que no respeta nada –continuó Pavel Petróvich. (...)

–Un nihilista es la persona que no se inclina ante ningún tipo de autoridad, el que no acepta ningún principio de fe, por mucho respeto que éste le difunda. (Turguénev, 2010, p. 96)

Con esta caracterización, que por lo demás representaba en gran medida lo que estaba pasando en Rusia en su época, Turguénev marca la pauta para lo que sería el uso y el análisis del fenómeno del nihilismo, señalando a aquel opositor a los valores establecidos con una actitud rebelde y empoderada, elementos tomados por sucesores a él en todo el mundo.

1.1.2. Fiódor Dostoyevski

Escritor de procedencia rusa, Dostoyevski vivió en la misma época que Turguénev, pero gozó de mucho mayor reconocimiento y popularidad, por lo cual, a través de sus obras que alcanzaron grandes números, pudo expandirse a un mayor número de personas el tema del nihilismo, pero sin perder la esencia que le había dado Turguénev años antes.

Lo que logró Dostoyevski, además de difundir entre más personas este sentido de nihilismo inspirado por Turguénev, fue proveer un mayor desarrollo al término o fenómeno a través de su vasta obra, tratado como “la disolución de los valores, vivido como una crisis que consume el alma rusa, se despliega ante los ojos en todas sus consecuencias nefastas, hasta el crimen y la perversión” (Volpi, 2005, p. 44). Asimismo, este autor logró marcar una diferencia entre el nihilismo de su zona, es decir, Rusia, con el nihilismo que se desarrollaba en otras partes de Europa, en Alemania especialmente, ya que con sus textos le da una dirección al nihilismo más enfocada hacia la moral, viéndolo como una fase en la vida, pero no la última, sino que necesaria para luego poder superarla mediante el dolor (Heidegger y Jünger, 1994, pp. 17-18).

Se puede mostrar, como ejemplo de todos estos elementos que integra Dostoyevski, una cita de su prólogo a *Los hermanos Karamazov*:

Pues no solamente el hombre original no es siempre el individuo que se aparta de los demás, sino que algunas veces ocurre que es el que resume la quintaesencia del patrimonio común, mientras que sus contemporáneos lo repudiaron por algún tiempo. (1960, p. 38)

Con estos tipos de hombre, el original y el que resume la quintaesencia, es que el autor trata de exhibir una actitud nihilista, es decir, que se enfrenta a los valores tradicionales, presentando con esto la herencia de Turguénev, a la vez que expone este ingrediente de dolor descrito anteriormente que conlleva el nihilismo con el repudio que sufrirían esos hombres, como también detallaba *Padres e hijos* con el rechazo padecido por Bazarov ante aquellos hombres más conservadores y tradicionalistas.

1.1.3. Friedrich Nietzsche

Si bien el nihilismo fue tratado en Rusia largamente en varias obras literarias y cargado con contenido filosófico por sus autores, no es hasta Nietzsche que se establece como un fenómeno concreto descrito en todas sus partes e, incluso, dando datos históricos de su presencia, además de ofrecer una definición expresa y clara de este, la cual sería tomada como centro de discusión filosófica por diferentes pensadores y estaría en boga hasta nuestros tiempos. No obstante, esta concepción que conformaría no nació pura y completamente

originaria de él, sino que se puede decir más bien que fue el resultado de una serie de inspiraciones que tuvo a lo largo de su vida que lo llevaron a presentar finalmente una definición del fenómeno completa y ampliamente desarrollada. Dado esto, es pertinente primero presentar estas inspiraciones que tuvo el autor para conformar su concepción de nihilismo, que corresponden a dos escritores que él leyó en diferentes periodos de su vida, a saber, Philipp Mainländer y Paul Bourget. En base a los pensamientos expresados por ellos, Nietzsche pudo sacar diferentes elementos tanto de su lectura como de la propia crítica que les hizo, agregando contenido original de su propia cosecha, para así, finalmente, dar cuenta del nihilismo como hoy lo conocemos.

Por un lado, primero está Philipp Mainländer, pensador del siglo XIX que no gozaría de mucha fama sino hasta hace algunas décadas, de manera injusta dada la importancia que tuvo en pensadores como Cioran y el mismo Nietzsche. Él fue influenciado en gran medida por la filosofía de Arthur Schopenhauer, siendo su teoría del conocimiento muy similar en algunos aspectos a la postulada en *El mundo como voluntad y representación*, a la vez que también pone gran hincapié en la voluntad. No obstante, es en este último punto donde hay una gran diferencia con su predecesor y que marcaría la toma de un camino distinto que sería objeto de la atracción de Nietzsche para su posterior pensamiento. Esto es ya que Mainländer, ante el escenario de que no se es capaz de conocer la cosa en sí, sino solo fenómenos o apariencias, “extrae la consecuencia opuesta a la de Schopenhauer: la ‘cosa en sí’ no es identificada con la ‘voluntad de vida’ (*Wille zum Leben*) (...), sino, más bien, con la ‘voluntad de muerte’ (*Wille zum Tode*)” (Volpi, 2005, pp. 48-49), la cual tiene como fundamento la noción o postulación de que, al principio de los tiempos, la unidad precósmica o Dios dio un paso hacia la nada y se autodestruyó, hecho que puede ser llamado la “autocadaverización de Dios” (Volpi, 2005, p. 49). Con esto se dio paso a un constante movimiento de fragmentación entre sus partes, donde cada una de ellas posee una voluntad individual que está dirigida esencialmente a llegar algún día a la nada absoluta.

En base a este planteamiento, el autor desarrolló su teoría en diferentes aspectos, como la ética, la física, la estética, entre otras, pero teniendo como hilo conductor la idea de que los individuos, al estar engañados por una voluntad individual de vivir, no logran ver que la esencia de todo es voluntad de morir. A raíz de ello, propone una vía de redención donde

cada uno puede cobrar consciencia de eso y aspirar a encontrarse cuanto antes con la nada absoluta. En consecuencia, él sostiene ideas como la abstinencia sexual y el suicidio, hechos que pueden acelerar y realmente posibilitar ese encuentro, cosa que él mismo siguió al suicidarse a los 34 años.

La lectura que hizo Nietzsche se explicita en una carta de 1876 donde este último dice “hemos leído mucho a Voltaire; ahora le toca el turno a Mainländer” (2012, p. 187), mismo año en el que adquiere una copia de la *Filosofía de la redención*. El mayor aporte que sacará Nietzsche de este autor es, por una parte, la actitud pesimista que ya arrastraba desde Schopenhauer de una vida más bien dura con una voluntad imperante a la cual todos estamos subyugados necesariamente, y, por otra parte, y quizás la más notable, es la idea de la muerte de Dios. Mainländer expresa esto literalmente cuando explica el paso de la unidad precósmica hacia el gran salto a la nada que nos lleva a todos y todo a la inminente destrucción: “Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo” (2014, p. 137). Esta idea de la muerte de Dios es célebre en Nietzsche y es algo por lo que ha quedado en la historia, pero, sin embargo, Nietzsche le dio un matiz diferente al que le da Mainländer. Este último describe aquella muerte como algo que nace desde la misma voluntad de Dios siguiendo su naturaleza de pasar desde el ser a la nada, siendo Dios quien realmente se dirige voluntariamente a su muerte. En cambio, Nietzsche presenta que quien ha matado a Dios es el hombre al darse cuenta de la pérdida e ignorancia de los valores tradicionales y al botar su fe en la cristiandad. Así lo presenta en su famosa frase en el fragmento 125 de *La gaya ciencia*, donde dice “¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!” (2014, p. 802).

Por otro lado, está la segunda gran influencia para Nietzsche a la hora de definir el nihilismo y adoptar una posición frente a esto: Paul Bourget. Nombre también de poca fama, tanto en su propio pensamiento como en la influencia que tuvo en Nietzsche. Gozó de cierta popularidad como novelista y crítico en la década de los 80 del siglo XIX por escribir una serie de artículos tratando textos de autores como Baudelaire, Stendhal y Turguénev, pero en cuanto a sus postulados filosóficos no tuvo mucha notoriedad. No obstante, llegó a tener gran impacto en Nietzsche, especialmente con su idea de un análisis psicológico de la decadencia,

la cual tomaría casi al pie de la letra en una primera instancia para luego, desde eso, postular su propia teoría, sobreponiéndose a la decadencia y enfrentándosele.

Los postulados de Bourget comienzan desde un análisis crítico de la sociedad y de la literatura de su época, marcada por un carácter decadente que podía ser notado en diferentes ámbitos, pero que, empero, estaba siendo tomado común e irreflexivamente como algo negativo, a lo cual Bourget responde mostrando, con este método psicológico, que el fenómeno decadente puede ser visto desde una perspectiva neutral con consecuencias constructivas y favorables si se toman en cuenta consideraciones estéticas, además de políticas y morales. Por ello, en este método psicológico de Bourget se plantea, como punto de partida, que la decadencia de su época se ve en el pesimismo y en el nihilismo, configurando el mal del siglo, pero esto se debe aceptar como algo necesario. A su vez, este autor describe la decadencia desde dos perspectivas: la primera es social, la cual la describe como el acontecimiento que ocurre cuando los sujetos de la sociedad dejan de conformar un todo y comienzan a actuar más bien como individuos, por sus propios intereses y con su carácter propio; la segunda forma es extraída de la anterior y la denomina decadencia literaria, describiéndola como aquella forma de abordar un texto descomponiéndolo a sus partes cada vez más elementales, como desde un párrafo a una oración y desde esta a una palabra. Ante el fenómeno de la decadencia, Bourget propone dos actitudes: la moral-política que propone medir la cantidad de fuerza en el colectivo de sujetos y si esta no es suficiente para mantener al conjunto social, se está ante la decadencia, por lo que se buscará impedir aquello; y la psicológica que, contrariamente, pone su interés en la individualidad propiciada por la decadencia, ya que esta entrega un carácter original y de gran riqueza que puede aportar mucho en valores estéticos. Estos últimos son de gran importancia para el escritor, ya que encuentra que la actitud psicológica se manifiesta enteramente en el artista al poder valerse por sí mismo en la individualidad de la decadencia y esto le permite, a su vez, tomar cada pensamiento en la sociedad y analizarlo sin adherir a ninguno, además de hacer aquello sin ningún prejuicio. El artista puede sacar grandes riquezas de ello, ya que él podrá llevar a cabo todo esto en independencia del estado de la sociedad y las crisis que esta sufra. Es con esto que Bourget logra quitar el prejuicio negativo a la decadencia y ve que se puede analizar desde una perspectiva más neutral con la cual se pueden exponer los aportes que trae consigo si se toma en cuenta la perspectiva estética (Volpi, 2005, pp. 52-55).

Es este análisis psicológico el que encuentra gran eco en Nietzsche en diferentes aspectos, pero se puede ver claramente planteado a modo general en el fragmento 14 [75] de sus *Fragmentos póstumos*: “el *deshecho*, la *decadencia*, el *desperdicio* no es nada que, en sí, fuese condenable: es una consecuencia necesaria de la vida, del crecimiento de vida” (2008, p. 532). Así se ve manifiestamente que Nietzsche tomó como algo de mucho valor lo planteado por Bourget: ver la decadencia no como algo inmediatamente negativo, sino como algo más allá que puede traer otro tipo de añadidos a la sociedad. No obstante, Nietzsche no acepta esto sin más, sino que acepta la decadencia como algo necesario en la vida y en la situación del ser humano de su época, ya que permite traer algo de luz a los problemas que se producen en ella o al menos permitir vislumbrarlos, pero no como algo con lo cual hay que conformarse, sino que como un fenómeno que debe ser rechazado y superado. Es decir, no se debe quedar con la mera identificación de los aspectos decadentes en la cultura y de esto producir supuestos valores estéticos, sino que, más bien, lo que quiere hacer Nietzsche es enfrentarse a aquella fragmentación que trae la decadencia¹, dado que este fragmentar es visto por él como algo artificial, y a la actitud de conformismo ante valores débiles². En palabras de Volpi: “la extenuación de la decadencia en la individualidad no es productora de nuevos y más refinados valores estéticos, sino que, por el contrario, es indispensable reconquistar la vida del todo” (2005, p. 57). Así es como ya se ve un alejamiento de Bourget y la aparición de una propuesta más propia por parte de Nietzsche, que con esto empieza ya a conformar su doctrina perteneciente.

Nietzsche comienza la construcción de su pensamiento, entonces, en base a dos ideas heredadas de Mainländer y Bourget. En cuanto al primero, toma la idea de la muerte de Dios como el punto de partida donde el ser humano se da cuenta de este desconocimiento de los valores originales o tradicionales, es decir, su menosprecio en favor de aquellas postulaciones que trajo consigo la historia y tradición decadente. Con respecto al último, toma la idea de la decadencia y su connotación psicológica para describir la historia occidental, en tanto es historia del pensamiento platónico en adelante, donde no se han tomado en cuenta los valores reales. Estas dos influencias pueden verse claramente en el siguiente texto:

¹ Véase, por ejemplo, el fragmento póstumo 11 [321]: “esta sobrecarga insensata de detalles, este subrayado de los pequeños rasgos, el efecto de mosaico: Paul Bourget” (Nietzsche, 2008, p. 454).

² Descritos a lo largo de *La genealogía de la moral* (Nietzsche, 2016).

La filosofía griega de la moral había hecho todo lo posible para preparar y hacer aceptable un fanatismo moral, incluso entre los griegos y los romanos... Platón, fue el gran lazo de unión de la perdición, el primero que no quiso comprender la naturaleza en la moral, que ya había quitado su valor a los dioses griegos con su concepto del «bien», que ya era judío y una especie de beato. (Nietzsche, 2006, pp. 160-161)

Es con esto que Nietzsche expone su definición de nihilismo para describir todo este proceso y lo que conlleva. En sus propias palabras: “¿Qué significa el nihilismo?: *Que los valores supremos pierden validez*. Falta la meta; falta la respuesta al «por qué»” (Nietzsche, 2006, p. 35). Así Nietzsche da cuenta con el término «nihilismo» del proceso de desorientación que ocurre cuando las respuestas tradicionales al por qué, al para qué u otras preguntas, ya no tienen sentido ni base real, ya que las opciones que planteaba la tradición, tales como Dios, la esencia, la verdad, la idea de bien, entre otras, son generadas desde una nada, desde un mundo creado no existente, sino que engendrado en favor de dar apoyo a ciertos grupos y que en realidad, al ser suprasensible e ininteligible, nunca podrá llegar a ser alcanzado por nosotros y, por tanto, presenta una gran falta de sentido, siendo no más que “la verdadera fuerza calumniadora del mundo del hombre, una fuerza que extendió por la realidad su aire envenenado, la gran seducción de la nada...” (Nietzsche, 2006, p. 273). Nietzsche hace un análisis del modo en que esto ocurrió desde Platón de diversas formas y en varios de sus textos. Por ejemplo, está el análisis que hace en base a una moral jerarquizada en *Más allá del bien y el mal* o en *La genealogía de la moral*, donde describe una «moral de los débiles» que quiere sobreponerse a una «moral de los señores», a través de una vía donde se concibe un mundo ideal o suprasensible donde todos los débiles tengan la posibilidad de ser de alguna forma superiores o iguales a todos (Nietzsche, 2016). Por otro lado, está también el análisis que se hace en el *Crepúsculo de los ídolos* donde se ven las seis distintas etapas de esto: creación, desarrollo, maduración, tambaleo, rechazo de aquel mundo ideal e, incluso, en última instancia, la también abolición del mundo sensible en cuanto aparente (Nietzsche, 2016, pp. 634-635), ya que la concepción de que este mundo, en el cual realmente nos movemos y existimos, sea de tal característica, es algo que surge ya desde legitimar otro mundo más allá de este. Aquí se puede ver la influencia de Bourget en las primeras tres o cuatro etapas, ya que Nietzsche las describe como aquel periodo de la historia donde se presentó la decadencia, donde se vela realmente por el individuo y, según Bourget, podría

entrar a actuar el artista con su mirada desapegada. Ejemplo de esto es cómo ve el autor alemán la marca de Dios y la bondad en la sociedad: “Tras los nombres más sagrados deduje las tendencias más destructoras; se ha llamado Dios a todo lo que debilita, a todo lo que predica la debilidad, a todo lo que infecta de debilidad...; descubrí que el «hombre bueno» era una autoafirmación de la decadencia” (Nietzsche, 2006, p. 67). Sin embargo, también se puede ver cómo Nietzsche se despega de él en los últimos dos pasos, ya que propone el rechazo a ese mundo ideal inútil y, por consiguiente, a la concepción del mundo más cercano o sensible como aparente. No obstante, hace esto último no con la idea en mente de rechazar ambos mundos y, por ende, quedar en una nada, sino que él busca una superación de esta idea dual que traía el nihilismo y, por tanto, ver al mundo sensible como aparente.

Para emprender esta tarea más a fondo, a saber, de destruir el mundo ideal y toda la concepción que lo apoya, Nietzsche verá que la necesidad del nihilismo como estado psicológico está basada en tres postulados (2008, pp. 394-396):

1. La idea de un sentido intrínseco en el mundo: Nietzsche analiza que en un principio el ser humano buscaba en el devenir de la vida un sentido que lo pudiera guiar, un fin al cual apuntar, cualquiera sea este (la felicidad, el no dolor, el conocimiento, un orden prestablecido, etc.) con tal de que le diera algo de tranquilidad y una dirección. Sin embargo, al darse cuenta finalmente que el devenir no tiene ningún objetivo, que no provee ningún sentido, se desilusiona de este y propicia el surgimiento del nihilismo, el cual dará la orientación y fin que tanto buscaba. No obstante, aquí mismo está el error, ya que se supone que en el mundo debe haber esencialmente un fin determinado para todos, cosa que se conjetura sin mayor base y no permite ver el valor del devenir y su falta de fundamento como algo igualmente rico.
2. La suposición de una totalidad u organización en el mundo y subyacente a él: Ante la impotencia del ser humano en diferentes ámbitos, al darse cuenta de su debilidad (como lo ve Nietzsche también con la moral de los débiles), este necesita de un principio superior que pueda darle un orden a las diferentes partes caóticas del mundo y, de tal modo, a su vez, que algo pueda proveerle la base para que él mismo, el ser humano, pueda creer en su poder y fuerza. En consecuencia, puede verse aquí que el

sujeto se autoengaña para poder autoafirmarse, con respecto a sus capacidades, en un ente superior, dado que ha dejado de creer en sí mismo.

3. La clasificación de este mundo como engañoso y la postulación de otro como verdadero: Una vez botados los postulados anteriores del sin sentido del devenir y la totalidad subyacente, el ser humano busca como última alternativa calificar este mundo del devenir como engañoso, al no soportarlo y no darle los resultados que quería. Por ende, también persigue defender un mundo suprasensible o ideal que sea realmente el verdadero mundo que contiene los valores importantes a los cuales aspirar. Pero es fácil esclarecer aquí que esta creación de un «otro mundo» no responde a nada más que la necesidad psicológica de obtener la seguridad y poder que no se pueden conseguir en el mundo del devenir, pretendiendo un mundo creado, que en realidad es nada.

Al destruir estos tres pilares o categorías del nihilismo (fin, unidad y verdad), Nietzsche hace ver que no queda otra opción que “admitir como única realidad el mundo en su eterno fluir y devenir” (Volpi, 2005, p. 63). Empero, esto trae el problema de que el mundo se quedaría sin valores, por lo que habría que crear unos nuevos. Ante esto, el autor presenta diferentes tipos de actitudes con distintas formas de actuar para tal situación y variadas graduaciones para enfrentar el problema del nihilismo. Por un lado, está el nihilismo incompleto, el cual consiste en que empieza a ocurrir la destrucción de los valores de la tradición platónica y también a construir unos nuevos, pero estos últimos ocuparán el mismo estrato que ocupaban los primeros, es decir, también estarán en un mundo ideal o suprasensible y, a su vez, tendrán esas mismas características: “el nihilismo *incompleto*, sus forma[s]: vivimos en medio de él. Los intentos de escapar al nihilismo sin transmutar los valores aplicados hasta ahora: producen el efecto contrario, agudizan el problema” (Nietzsche, 2006, p. 48). Por ende, no se está superando el fenómeno del nihilismo del todo. Por ejemplo, se puede ver claramente que se mantendría la dualidad entre un mundo sensible o del devenir y uno ideal o suprasensible.

Solo puede llegar a realizarse la destrucción total de los valores platónicos y el lugar que ellos ocupaban con el llamado nihilismo completo, el cual tiene dos etapas: 1) la primera es un nihilismo pasivo, donde el espíritu está cansado y agobiado, lo que produce que no se

puedan instaurar concreta y firmemente nuevos valores, sino que se genera más bien un “desvelo por la Nada” (Volpi, 2005, p. 64) y todos los valores que se intentan crear “son inadecuados y no encuentran ya crédito –(...) los diferentes valores se hacen la guerra: descomposición” (Nietzsche, 2008, p. 242); 2) la segunda etapa es un nihilismo activo, el cual es caracterizado por un “acrecentado poder del espíritu” y por una “fuerza violenta de DESTRUCCIÓN” (Nietzsche, 2008, pp. 241-242), lo cual permite acelerar el proceso de transvaloración. Cabe mencionar que esta última etapa tiene una forma más de nihilismo llamada extrema, la cual logra destruir tanto los valores platónicos como el lugar donde descansaban, esto es, el mundo ideal o suprasensible, o bien, para decirlo con la tradición, se destruye la cosa en sí y su mundo nouménico: “Que no hay verdad; que no hay constitución absoluta de las cosas, que no hay «cosa en sí» –*esto mismo es un nihilismo, y el más extremo*” (Nietzsche, 2008, p. 242).

Ahora bien, ya dada la destrucción completa y la realización total del nihilismo, pueden llegar a instaurarse nuevos valores, pero esto no puede hacerse sin el concepto de «eterno retorno» postulado por Nietzsche, el cual expresa que la existencia no tiene un fin en sí –ya que, si así fuese, ya lo habría alcanzado–, sino que en realidad la vida retorna eternamente, no tiene ni sentido ni fin. Pero esta verdad de la realidad como eterno retorno no es fácil de soportar por todos, sino que el único capaz es el superhombre, el cual, dado que puede aguantar esa condición, podrá crear nuevos valores, instaurarlos y por fin conseguir “la transvaloración de todos los valores [el cual] es el movimiento que se opone al nihilismo y lo supera” (Volpi, 2005, p. 66).

Así Nietzsche consigue la base para poder construir los nuevos valores, teniendo al superhombre y el eterno retorno, y de tal modo completar su doctrina y la caracterización general e íntegra del nihilismo.

1.2. El nihilismo en Schopenhauer

Si bien Schopenhauer estaba con vida durante los años en que el término «nihilismo» y sus repercusiones nacieron, él nunca se ocupó con atención de este fenómeno. Por este motivo, nunca se declaró un nihilista, le puso ese calificativo a su sistema filosófico ni tampoco lo trató en sí o en sus consecuencias. Pero, no obstante, sí pueden analizarse ciertos aspectos de su pensamiento que podrían tener una inspiración o aplicación nihilista, entendida de acuerdo

con lo explicado en las secciones anteriores. Esto ocurre dado que Schopenhauer se enfrenta a algunos de los valores tradicionales de su época y de la filosofía en general, rompiendo sus esquemas y proponiendo nuevas ideas originales o, incluso, valores auténticos, acercándolo a terminología nihilista. Puede verse este hecho en diferentes planteamiento de su obra, los cuales pueden agruparse en tres grandes propuestas: 1) La concepción de la voluntad como centro de su sistema filosófico, en contra de la tradición moderna que ponía la mayor importancia en la razón y relegando la facultad volitiva a un segundo plano; 2) el pesimismo como principal actitud en su concepto de mundo, oponiéndose a la tendencia optimista heredada del cristianismo y, principalmente, de Leibniz; y 3) la negación de la voluntad de vivir, que tendría aspectos nihilistas en el sentido de que va contra la corriente natural del ser humano de afirmar la vida, según la concepción schopenhaueriana, proponiendo una serie de vías para lograrlo que, a su vez, no habían sido planteadas con mayor detención antes en la historia de la filosofía.

1.2.1. La voluntad como centro de su sistema filosófico

Es ampliamente conocida la importancia que pone Schopenhauer en la voluntad dentro de todo su sistema filosófico, guiándolo a construir toda una perspectiva de vida que no sería ignorada por los pensadores que vendrían, tanto tomando su postura, como criticándola. Puede verse desde ya una inspiración nihilista en el nivel en el que pone a la voluntad el autor, yendo contra gran parte de la tradición moderna que se había estado centrando en la facultad cognoscitiva, representada en el intelecto, entendimiento, razón, entre otros términos, mientras que situaban a la voluntad en planos secundarios. No obstante, el proceso o método que sigue para realizar esto aclarará y fundamentará de mucho mejor manera por qué rompe con la corriente habitual de pensamiento y puede ser calificado de nihilista.

La innovación que lleva a cabo Schopenhauer nace de forma destacada en la postura que toma en comparación a Kant en cuanto a la llamada «cosa en sí». Conocida es la distinción kantiana entre el fenómeno y la cosa en sí, refiriendo el primero al objeto en cuanto a cómo es presentado a nosotros, es decir, bajo las formas a priori de la sensibilidad del espacio y el tiempo, mientras que lo segundo apunta al mismo objeto, pero fuera de nuestras capacidades y del cual no podríamos saber nada (Kant, 2007, pp. 110-115). Sin embargo, es en el tratamiento de esta diferencia del cual se distancia nuestro autor, ya que, inspirado en

Platón (Lapuerta, 1997, p. 80), él interpreta que este planteamiento de Kant lleva a la conclusión de que lo vinculado al fenómeno tendría una naturaleza más bien aparente, ya que aquella forma de conocer está en base solo a la experiencia y capacidades del sujeto, dando como resultado que no puede “ser nuestro hilo conductor cuando procedemos a la explicación de la existencia del mundo y de nosotros mismos” (Schopenhauer, 2009a, p. 484). En este último punto Kant no estaría tan en desacuerdo, puesto que él mismo reconoce que hay entidades que van más allá de nuestras capacidades cognitivas, por lo cual no podrían ser parte de nuestro mundo fenoménico ni podríamos saber algo de ellas. El escritor de Königsberg da precisamente ejemplos de ello con sus populares antinomias, donde algunos de los temas en los que no se puede dar una respuesta ni un análisis propio son Dios, la libertad y el mundo –las llamadas “ideas regulativas”–, siendo este último el mismo que nombra Schopenhauer en la cita anterior. A este respecto, la respuesta que da Kant es que “las ideas cosmológicas no tienen un sentido constitutivo, sino solo regulativo” (Höffe, 1986, p. 138). Pero en lo que se aleja totalmente de Kant es en darle el carácter de aparente al mundo fenoménico, por lo cual lo real estaría en otro lado, en la otra cara de la dualidad kantiana, en la cosa en sí. Por tanto, para Schopenhauer, el aporte de Kant de mostrar los límites de la razón iría enfocado en mostrar que esa no es la vía al mundo verdadero, sino que este hay que buscarlo en nosotros mismos (Schopenhauer, 2009a, p. 485).

Esta interpretación lo llevará a pensar que, al mostrar Kant que la facultad cognoscitiva no puede llevar a ese mundo verdadero, debe tomarse otra vía para llegar aquello y buscar lo propiamente verdadero, dejando el enigma y la apariencia de lo fenoménico. En sus palabras:

El hecho de que la esencia del mundo nunca pueda llegar a ser comprendida cabalmente y hasta el fondo con toda claridad estriba en la circunstancia de que su origen y su núcleo no es en modo alguno intelectual, sino acognoscitivo, y el conocimiento se agrega como un extraño accidente fortuito de su manifestación” (citado en Lapuerta, 1997, p. 79)

Con esto se mostrará una de las grandes bases del filósofo alemán: la necesidad metafísica intrínseca en el hombre, ya que, al no encontrar las respuestas que busca en lo cognoscitivo,

intelectual³ o físico, debe ir más allá, hacia lo que está fuera del mundo objetivo que nos hemos creado y, empero, aparente. Se debe llegar a un nivel metafísico. Para aclarar de mejor manera esto, es prudente hacer una breve mención al rol de la causalidad en el sistema schopenhaueriano.

Otra diferencia que tiene nuestro autor con la teoría epistémica kantiana es al esclarecer cuáles son las formas a priori del conocimiento humano. Lo que plantea Kant es que son dos y van de acuerdo con la sensibilidad: una correspondiente al sentido externo, es decir, cómo nos representamos los objetos fuera de nosotros, cuya forma a priori es el espacio; y otra según el sentido interno, esto es, cómo nos representamos las cosas en nuestra mente [*Gemüt*]⁴, y su forma a priori es el tiempo (Kant, 2007, pp. 90-91). Hasta aquí Schopenhauer está de acuerdo, pero agrega algo más que hace el desvío con su predecesor. Lo que plantea es que esta tarea de captar los objetos o intuiciones del mundo externo no es algo solo de la sensibilidad, sino que también cumple una tarea el entendimiento. Kant ponía esta facultad en un segundo orden temporal (y no jerárquico), posterior al recibimiento de las intuiciones. Nuestro autor, en cambio, plantea que solo con las formas de la sensibilidad, a saber, el espacio y el tiempo, no se sale de un plano subjetivo, es decir, no hay una conexión expresa con el objeto, sino que esto se da cuando el entendimiento capta el objeto en cuanto es un efecto producido por una causa, adquiriendo así propiamente un carácter objetivo. En esta labor ve una tercera forma a priori del conocimiento: la causalidad (Schopenhauer, 2009, pp. 75-76). Llega más propiamente a esto al ver la importancia de la materia en el proceso de conocimiento, pero, especialmente, en su relación con el espacio y el tiempo, ya que ellos no se podrían percibir sin materia y esta sin ellos. Sin embargo, no se dan de forma separada en la materia, sino que mantienen una estrecha relación: la causalidad, la cual puede ser definida más oportunamente como “la síntesis de ambas [espacio y tiempo], es decir, consiste en la sucesión de posiciones en un mismo lugar del espacio y en la coexistencia de posiciones en un mismo instante del tiempo” (Suances, 1989, p. 26).

³ Se usarán estos términos sinónimamente, a menos que se haga notar en su debido lugar, dado que en la cita recién pasada Schopenhauer hace uso indistinto de ellas.

⁴ En Kant esta palabra tiene cierto carácter especial que es preciso exponer, ya que no solo refiere a lo intelectual, sino que va más allá aludiendo a la facultad de representar en general y reuniendo en ella varias facultades, no solo de tipo intelectual, sino que todo lo que pertenezca a nuestro ánimo o fuero interno. Esto se muestra con mayor claridad en el hecho de que Kant usa este término para traducir tanto la palabra latina *mens* como *animus*, pudiendo verse la conjunción de sentidos que tiene. Cf. Caimi *et al.*, 2017, p. 310.

Ahora bien, dada la causalidad en el mundo y que sea algo a priori en el sujeto, se produce que el ser humano llega a un punto en su acto de conocer donde no puede llegar a una causa sin que esta tenga, a su vez, otra causa, o un efecto que lleve a otro efecto, y así al infinito. En palabras del escritor alemán:

Toda ciencia en sentido propio, por la cual entiendo el conocimiento sistemático al hilo del principio de razón, nunca puede alcanzar un fin último ni ofrecer una explicación plenamente satisfactoria; porque no llega nunca a la esencia íntima del mundo, nunca puede ir más allá de la representación sino que en el fondo no alcanza más que a conocer la relación de una representación con otras. (Schopenhauer, 2009a, p. 77)

Con esto puede verse, entonces, que el intelecto queda corto en sus funciones, al no poder encontrar el principio de la cadena causal o de las representaciones. Esto ocurre no porque no lo tenga, sino que esta es la forma como se le presentan los objetos al ser humano en el mundo como representación, bajo las ya nombradas formas del espacio, tiempo y causalidad, no siendo capaz de concebir algo fuera de esas condiciones. Pero esto no quiere decir que no se pueda, ya que “además de la necesidad de conocimiento, existe en el hombre una necesidad metafísica indestructible” (Suances, 1989, p. 46), a tal punto que Schopenhauer lo llama “*animal methaphysicum*” (2009b, p. 198), por lo que el hombre puede ver que ese principio que busca no lo encuentra ya que no está en clave causal, esto es, dado que va más allá de su conocimiento, por lo que debe verlo metafísicamente, fuera de las formas a priori y del principio de razón suficiente:

La contradicción que resulta aquí de forma necesaria encuentra su solución en el hecho de que, hablando el lenguaje kantiano, tiempo, espacio y causalidad no pertenecen a la cosa en sí sino únicamente a su fenómeno, del que son forma; lo cual significa en mi lenguaje que el mundo objetivo, el mundo como representación, no es el único sino solo uno de los aspectos, algo así como el aspecto externo del mundo, que posee además otro aspecto totalmente distinto constituido por su esencia íntima, su núcleo, la cosa en sí. (Schopenhauer, 2009a, p. 79)

De tal modo, el ser humano se puede dar cuenta de que en esa cosa en sí podrá encontrar las respuestas que busca, la verdad propia, la realidad. No obstante, le es aún vedada la entrada a ese mundo auténtico, pero la vía para su ingreso está más cerca de lo que cree.

El ser humano al notar que no puede encontrar la solución a sus indagaciones en lo intelectual cree que son callejones sin salida. Pero también se da cuenta de que logra captar que su meta debe separarse de las formas a priori y el principio de razón suficiente. Además, si solo fuese sujeto cognoscente, las puertas le estarían cerradas de forma permanente. Y advierte que no es así ya que halla en sí mismo un elemento que lo comunica directamente con la esencia del mundo, con la cosa en sí, a saber, su cuerpo. Esto sucede puesto que se tiene una doble aproximación a él: una donde no es más que otro objeto condicionado por las formas a priori, una representación más a su haber; y otra donde el cuerpo posee un aspecto inmediato y, de algún modo, libre de lo anterior. Lo último es posible al ser el cuerpo la manifestación de una fuerza natural, de la voluntad, siendo dos caras de una misma moneda:

Al sujeto del conocimiento, que por su identidad con el cuerpo aparece como individuo, ese cuerpo le es dado de dos formas completamente distintas: una vez como representación en la intuición del entendimiento, como objeto entre objetos y sometido a las leyes de estos; pero a la vez, de una forma totalmente diferente, a saber, como lo inmediatamente conocido para cada cual y designado por la palabra *voluntad*. (Schopenhauer, 2009a, p. 152)

De tal manera, Schopenhauer logra hacer la conexión entre lo que era el mundo fenoménico o el mundo como representación y la cosa en sí o, ahora clarificada, la voluntad, a través del cuerpo. Consigue, así también, fijar que solo tenemos una aproximación o “conciencia de la existencia *objetiva* de nuestra propia voluntad, mientras que de todo lo demás no tenemos sino la conciencia *subjetiva* del conocimiento intuitivo” (Lapuerta, 1997, p. 130)⁵. Además, alcanza finalmente el mundo verdadero o real que buscaba en la voluntad y, de tal modo, logra separarlo de lo aparente. Esto lo hace volviendo a analizar la relación del cuerpo con la voluntad de la siguiente forma: ya habiendo mostrado que él se aproxima de una forma al intelecto y de otra a la voluntad, distingue en esta última forma otra subdivisión: se presenta, o bien, inmediatamente como querer, o bien, mediatamente como obrar. En cuanto querer, se muestra en la experiencia interna del sujeto, ya sea como dolor o

⁵ Es conveniente reparar en que se usan deliberadamente palabra como «aproximación» o «conciencia» para referir a lo que se tiene de la voluntad, y no así de la representación, donde se suele decir que se posee «conocimiento» de ella. Esto ocurre dado que de la voluntad no se puede tener conocimiento en sentido estricto, ya que es algo que va más allá de los límites de la esfera estrictamente cognitiva y que no es aprehensible bajo sus formas del espacio, tiempo y causalidad.

como placer, dependiendo de si esta o tal afección va en contra o a favor de la voluntad, respectivamente; mientras que como obrar se expone en la experiencia externa mediante órdenes del cerebro o motivos, llevándonos a hacer una u otra cosa:

Solamente en la reflexión difieren el querer y el obrar: en la realidad son una misma cosa. Todo acto de voluntad inmediato, verdadero y auténtico es enseguida e inmediatamente un manifiesto acto del cuerpo; y, en correspondencia con ello, toda acción sobre el cuerpo es enseguida e inmediatamente una acción sobre la voluntad: en cuanto tal se llama dolor cuando es contraria a la voluntad, y bienestar, placer, cuando es acorde a ella. (Schopenhauer, 2009a, p. 153)

De esta forma, se podría decir que la voluntad se presenta a uno de algún modo, pero no se capta en sí, sino que solo de un modo relativo, ya que sucede a través de su manifestación en el cuerpo, ya sea en el querer o en el obrar. Si bien, con esto, no se tiene un conocimiento de la cosa en sí, al menos ya consta que ella se manifiesta en cada uno, pudiendo decir “además de que el mundo es *mi* representación, que el mundo es *mi* voluntad” (Lapuerta, 1997, p. 134).

Ahora bien, para expandir este descubrimiento a cada uno, es decir, que la voluntad sea válida como cosa en sí para todos, Schopenhauer acude a dos argumentos. Primeramente, usando el sentido común, expone que, ya que él llegó a aquella conclusión a través del cuerpo y dado que todo ser humano lo posee, todos pueden usar la misma vía y lograr la iluminación. Y, en segundo lugar, yendo hacia un argumento más concreto, muestra que en la voluntad es imposible una multiplicidad, es decir, no puede ser distinta en cada ser, sino que es una y la misma en todos, dado que está libre de las formas a priori del espacio, del tiempo y de la causalidad, las cuales permiten la división en el mundo como representación. En las palabras del mismo autor:

Si, tal y como creo haber demostrado y clarificado suficientemente, esa cosa en sí es *la voluntad*, entonces esta, considerada en cuanto tal y fuera de su fenómeno, se halla fuera del tiempo y el espacio, de modo que no conoce la pluralidad y es, por consiguiente, *una*. (2009a, p. 181)

Por último, así es cómo se ve la universalidad del sistema schopenhaueriano de la voluntad y, también, que esta tiene el carácter de estar interconectada y ser interdependiente, dado que se llega a la voluntad mediante la representación, específicamente, del cuerpo, y luego, a través de la voluntad, se alcanza la idea de que es una y la misma para todas las representaciones: “Microcosmos y macrocosmos se explican mutuamente, y en lo esencial resultan ser lo mismo” (Schopenhauer, 2009d, p. 49).

Con todo esto, puede verse cómo Schopenhauer se va en contra del pensamiento moderno, desafiándolo al relegar a un segundo plano el intelecto o razón y poniendo sobre ellos a la voluntad. De ello, puede desprenderse una actitud nihilista en cuanto se botan los valores tradicionales, esto es, se aleja de la concepción común de estudiar la facultad cognoscitiva como el centro de la filosofía, dejando provisionalmente un campo vacío al descubrir que se debe enfocar en la cosa en sí, pero sin saber cómo ni qué es específicamente. Así se arma aquel escenario descrito por Nietzsche donde falta la respuesta al por qué (2006, p. 35). Pero Schopenhauer no se detiene ahí, sino que busca nuevos valores al descubrir que aquel plano nouménico está dominado por la voluntad y, por consiguiente, ella rige también en el mundo fenoménico, en el mundo como representación.

1.2.2. Una nueva actitud: el pesimismo

Durante la modernidad hubo un ambiente ampliamente esparcido de optimismo, ya sea apoyado en el mundo en general, en la razón, en el ser humano o en otros elementos. Sin embargo, esto es algo que viene a romper nuestro autor al imponer una visión de corte pesimista, botando los valores optimistas que estaban en boga y reemplazándolos por sus propuestas. Para hacer esto, se enfrenta especialmente contra Leibniz y sus inspiraciones cristianas, cuyo pensamiento contiene un marcado aire optimista. Ante esto, es prudente explicar brevemente sus planteamientos al respecto, para luego ver cómo se le opone.

Si bien la bibliografía y el pensamiento de Leibniz es extenso, sus planteamientos acerca del optimismo se pueden ver concentradamente en una de sus pruebas a la existencia de Dios. Esta se basa, primeramente, en notar la armonía en el mundo, a pesar de que sean muchas las sustancias y no tengan comunicación entre ellas, por lo cual debe haber un principio que haga posible tal nivel de armonía: Dios. Lo que Él haría es que, antes de la creación, analiza y tiene a su haber todos los mundos posibles, es decir, cada posibilidad que

puede llegar a ocurrir con cada creatura y con el universo en general. Ante esto, “Dios, como agente racional, elige crear el mejor de todos los mundos posibles. (...) la suprema sabiduría de Dios, unida con infinita bondad, no pueden haber fallado en elegir el mejor” (Kenny, 2006, trad. propia, p. 313). Con esto, dice que hay una cantidad infinita de mundos posibles, pero son solo metafísicamente posibles, ya que lo que los hace real es un aspecto moral de Dios, es decir, su carácter de ser supremamente bondadoso. Se le puede criticar que aun así hay mal en el mundo, por lo cual no sería en realidad el mejor de los mundos posibles. Ante esto, él responde que, al ser este un mundo con libre albedrío, la posibilidad del mal está siempre presente; no obstante, es mejor un mundo de estas características que un mundo totalmente determinado y sin mal, razón por la cual Dios lo creó (Kenny, 2006, pp. 312-314).

De tal modo, Leibniz concibió un optimismo intrínseco en el mundo al ser el mejor de los posibles y poniendo el mal como algo secundario y no substancial. Pero, para Schopenhauer, esto es una falsedad y un absurdo, ya que no contempla la real situación del mundo:

Y a este mundo, esta palestra de seres atormentados y angustiados que solo subsisten a base de devorarse unos a otros, donde cada animal carnicero es la tumba viviente de miles de otros animales y su autoconservación una cadena de martirios, donde con el conocimiento crece la capacidad de sentir dolor, alcanzando este su mayor grado en el hombre, y tanto más cuanto más inteligente es: a este mundo, digo, se le ha pretendido adaptar el sistema del *optimismo* y se ha querido demostrar que es el mejor de entre los posibles. El absurdo es patente. (Schopenhauer, 2009b, p. 636)

Ahora bien, ¿por qué tiene esta visión de mundo nuestro autor? Esto nace en su investigación de la voluntad como esencia del mundo. Luego de haber establecido eso y ver que el mundo no es más que su representación y manifestación, descubre que ella es “una fuerza ciega, sin conciencia ni finalidad” (Lapuerta, 1997, p. 137) que impulsa a cada una de las energías en el mundo, siendo cada una no más que la forma que se manifiesta de diferente graduación: “he de conocer que las fuerzas insondables que se exteriorizan en todos los cuerpos de la naturaleza son de la misma clase que lo que en mí es voluntad y solo difieren de ella en el grado” (Schopenhauer, 2009a, p. 179). Esto es en cuanto a cómo se representa la voluntad, refiriendo a aquellas fuerzas o energías de las cuales, en la ciencia, siempre se

puede ver su causa, pero nunca a una causa originaria, es decir, a la voluntad en sí, pues ella está libre de causalidad y su fuerza tampoco está condicionada por el espacio y el tiempo, sino que ella es un ímpetu universalmente abarcador y eterno. Solo en la representación se logra objetivar y diferenciar de algún modo, ya que muestra diversas expresiones. Ejemplos son en lo humano, en el resto de los animales, en las plantas y en lo inorgánico. En las palabras de Schopenhauer:

Esta voluntad, digo, presta a cada cosa, sea la que fuere, la fuerza porque puede existir y obrar, que, por consiguiente, no sólo las acciones arbitrarias de los animales, sino hasta los instintos orgánicos de su cuerpo animado y la forma y constitución misma de ellos, hasta la vegetación de las plantas, y, por último, en el reino inorgánico, la cristalización, y, en general, toda fuerza originaria que se manifieste en fenómenos fisicoquímicos y hasta la gravedad misma que todo esto en sí, y fuera de la representación, es lo mismo que en nosotros hallamos cual *voluntad*, de la que tenemos el conocimiento más inmediato e íntimo que cabe. (2006, pp. 40-41)

No obstante, hay una forma común que va desde el ser humano a la planta y puede decirse que es la máxima manifestación de la voluntad, a saber, la reproducción y el instinto sexual. Esto es así dado que la voluntad encuentra en el individuo solo una expresión temporal de ella, es decir, el sujeto está destinado a perecer tarde o temprano. Sin embargo, la voluntad no muere con él, ya que ella es eterna, por lo cual debe asegurar su perduración en algo que va más allá: en la conservación de la especie. Con esto, la esencia íntima del mundo asegura seguir haciéndose presente y pone su máxima fuerza en la procreación, para siempre así tener individuos donde manifestarse, pero siendo ellos meros medios para el fin que es la especie:

El instinto sexual es el núcleo de la voluntad de vivir y, con ello, la concentración de todo querer; por eso en el texto he denominado los genitales el foco de la voluntad. (...) La voluntad de vivir se manifiesta ante todo como tendencia a la conservación del individuo; pero este no es más que un escalón en la tendencia a la conservación de la especie, y esta última tendrá que ser mucho más vehemente en la medida en que la vida de la especie supere en duración, extensión y valor la del individuo. Por eso el instinto

sexual es la más perfecta manifestación de la voluntad de vivir. (Schopenhauer, 2009b, p. 567)

De tal modo, puede verse que la voluntad es un anhelo sin término, una cadena interminable de deseo en deseo sin fin claro, ya que este es un término que está fuera de su concepto, en tanto que la voluntad no depende de las formas a priori, por lo cual no dirige su esfuerzo a nada en particular (Suances, 1989, p. 87), sino que es en sus objetivaciones que las metas aparecen. Desde esto se explica el carácter pesimista y de sufrimiento de la existencia, puesto que la voluntad en cada una de sus objetivaciones busca obtener la materia, bajo el espacio y el tiempo, en la cual manifestarse y cumplir sus deseos. Pues esa es la aspiración natural de la vida, un querer ininterrumpido para poder satisfacer cada deseo y así obtener la llamada felicidad. Pero este es un estado frágil, ya que, ante el menor obstáculo, el sufrimiento aparece, mostrando el deseo insatisfecho. Sin embargo, este no es más que otro punto de partida para otro deseo y así se produce una cadena infinita que variará entre la felicidad y el sufrimiento. Por esto, la lucha por la dominación de la materia en la cual satisfacer nuestro querer, es un estado constante y natural en el mundo, enfrentando a todos los individuos entre sí para su propia conservación. Este no es sino el escenario que años antes había descrito Hobbes en su *Leviatán*:

Si dos hombres cualesquiera desean la misma cosa, que, sin embargo, no pueden ambos gozar, devienen enemigos; y en su camino hacia su fin (que es propiamente su propia conservación, y a veces sólo su delectación) se esfuerzan mutuamente en destruirse o subyugarse. (1980, p. 223)

Pero, en perspectiva general, aquel estado no es más que la voluntad manifestada de forma particular en cada uno de ellos, donde ella no sufre ningún daño, sino que se mantiene viva en el mundo en cada uno de los deseos, independiente de su dirección. En las palabras de Schopenhauer, él describe este marco de la siguiente manera:

Cada animal no puede conservar su existencia más que mediante la constante supresión de la ajena; de modo que la voluntad de vivir se consume a sí misma y es su propio alimento en diversas formas, hasta que al final el género humano, al imponerse sobre todos los demás, considera la naturaleza como un producto para su propio uso; si bien, como veremos en el libro cuarto, ese género revela en sí mismo con la más atroz

claridad aquella lucha, aquella autoescisión de la voluntad, y se produce el *homo homini lupus*⁶. (Schopenhauer, 2009a, p. 201)

Y es así cómo nuestro autor se opone a la tradición optimista y, con más ahínco, a Leibniz (Schopenhauer, 2009b, p. 223), mostrando que este no es el mejor de los mundos posibles, ya que en su esencia no es más que una voluntad que lleva al sufrimiento eterno de la especie, pudiendo llegar a decir que, en realidad, este es el peor de los mundos posibles:

Si el optimismo tuviera razón, nuestra existencia sería un regalo que habría que agradecer a una Bondad superior y guiada por la sabiduría, por lo que en sí misma sería loable, encomiable y satisfactoria (...). Por el contrario, esta existencia es una especie de paso en falso o de error; es la obra de una voluntad originariamente ciega cuyo desarrollo más feliz consiste en volver sobre sí misma y suprimirse. (Schopenhauer, 2009b, 624)

Con esto se puede ver nuevamente una suerte de nihilismo en Schopenhauer, proponiendo nuevos valores pesimistas en vez de los optimistas, los cuales no mostraría la real esencia de la existencia, sino que la ocultan y ayudan a conformarse con una realidad creada de felicidad falsa.

1.2.3. Negación de la voluntad de vivir

La tercera y última forma de nihilismo que se puede encontrar en Schopenhauer tiene un carácter distinto a las antes mencionadas, ya que esta se produce una vez entendida y aceptada la concepción schopenhaueriana de la existencia. Con esto se quiere decir que el contramovimiento que se producirá es un enfrentamiento a la forma de vida que se lleva comúnmente según nuestro autor, proponiendo, en su lugar, una nueva manera de llevar esta adelante. Me refiero, sin más ni menos, que a las conocidas expresiones de la afirmación de la voluntad de vivir y a la negación de la misma, respectivamente. Estas refieren a la posición que se tomará frente a las consecuencias de la voluntad como esencia íntima del mundo, es decir, si se adoptarán motivos que afiancen el querer inconstante de la existencia u otros que, más bien, la apacigüen e, incluso, la eliminen (Suances, 1989, pp. 178-179).

⁶ “El hombre es un lobo para el [propio] hombre” (traducción propia).

En primer lugar, la afirmación de la voluntad de vivir es lo más común en los entes y consiste, básicamente, en seguir el flujo de querer constante de la vida, es decir, saber lo que se quiere, tratar de realizarlo para satisfacerse y no caer en un estado deprimido. La mayoría o, al menos, los más notorios de estos deseos en el querer son referidos al cuerpo, en cuanto que este es la objetivación de la voluntad más directa para nosotros, por lo cual también podría haber una sinonimia entre afirmación de la voluntad y afirmación del cuerpo. Además, esto nos lleva a descubrir cuáles son los máximos deseos que guían la vida, a saber, la conservación (a un nivel individual) y la procreación (a un nivel de especie). Todos los demás deseos son referidos de alguna manera a ellos, dado que son la guía de la existencia en tanto afirmación de la voluntad. En palabras del autor:

La afirmación de la voluntad es el continuo querer no perturbado por conocimiento alguno y tal como llena la vida del hombre en general. Dado que ya el cuerpo del hombre es la objetividad de la voluntad según se manifiesta en ese grado y en ese individuo, su querer desplegado en el tiempo es algo así como la paráfrasis del cuerpo, la explicación del significado del todo y de sus partes (...). El tema fundamental de todos los múltiples actos de voluntad es la satisfacción de las necesidades que son inseparables de la existencia del cuerpo sano, que tienen ya en él su expresión y que se pueden reducir a la conservación del individuo y la propagación de la especie. (Schopenhauer, 2009a, p. 385)

En cuanto a estas dos expresiones máximas de la voluntad en nuestro cuerpo, la que realmente le importará será la segunda, es decir, la procreación para mantener la especie, porque la voluntad encuentra en el individuo una manifestación solo temporal, por lo cual estimula su instinto sexual y lo insta a reproducirse, para así mantenerse en el nuevo individuo procreado, y así eternamente, siendo ella misma perpetua. En algunas palabras de Schopenhauer podemos ver cómo el individuo es un mero medio: “Encontramos la naturaleza, libre de la alusión del individuo, tan preocupada por la conservación de la especie como indiferente al aniquilamiento de los individuos: estos son siempre simples medios, aquella es su fin” (Schopenhauer, 2009b, p. 537). Este es, por ende, el camino común que siguen los sujetos: persiguen los instintos de reproducción y esto les causa placer. Ante esto, el dolor y la muerte del individuo se hacen algo connatural a la existencia en favor de la

preservación de la voluntad en la descendencia, haciendo parte común de la sociedad. Así se muestra el engaño que crea la voluntad, al darle entender al individuo que satisfecerá un deseo, de hecho, el más fuerte en él, al reproducirse, cuando en realidad luego lo abandonará a su suerte y a la caída en el dolor y la muerte, poniendo su atención luego en la descendencia.

Este último punto es algo que puede extrapolarse más allá de solo la conservación y la procreación, sino que también incluye a todo deseo que es parte del querer continuo de la existencia. Pues ante cualquier apetito que tenga el individuo, su instinto natural le dirá que lo satisfaga y así llegará a la felicidad. No obstante, una vez llegado a ello, nacerán aún más anhelos y mayores ansias, continuando así una cadena interminable del querer. Esto producirá que eventualmente el individuo no alcance a cumplir todo lo que quiere y sufra, o bien, que se dé cuenta que nunca podrá llegar a una satisfacción completa al notar que está dentro de una serie infinita de deseos, sin una llegada real a la felicidad. Así el sujeto se forma una concepción de la existencia donde esencialmente no será más que insatisfacción y dolor.

Ante este escenario, la única salida que queda es tratar de hacer un movimiento contrario, esto es, negar la voluntad de vivir, y, para ello, tenemos que recurrir a una facultad que, en el sistema schopenhaueriano, ha sido desplazada a un segundo plano, pero que, sin embargo, es la única que nos puede hacer tomar consciencia de la voluntad y, en algún nivel, sacarnos de la eterna espiral de deseo y sufrimiento: el intelecto o facultad cognoscitiva. Nuestro autor plantea una serie de formas en las que esto puede llegar a pasar a diferente escala y por distintos caminos, pero pueden ser reunidos en tres grandes vías.

1.2.3.1. El camino estético

La primera senda que propone Schopenhauer para aproximarnos al camino de negación de la voluntad es la del arte, la cual proporcionará al individuo la posibilidad de acceder provisionalmente a la esencia de las cosas (Suances, 1989, p. 184).

La manera en que se hace esto es, primeramente, poniendo la atención en lo que hasta ahora se había dilucidado, a saber, que se tiene el mundo como representación, captándolo cada uno como sujeto de conocimiento en sentido trascendental, y que la voluntad es la esencia de ese mundo, percibido a través del querer manifestado como obrar en el cuerpo. Ahora bien, también se había llegado al planteamiento de que esa voluntad no solo se expresa

en uno, sino que es algo común a todas las cosas y, en especial, a todos los individuos, tanto por analogía, como porque ella está libre de las formas a priori del espacio, tiempo y causalidad, que proporcionan los medios para una división; por lo cual ella es universal y una. Esto lleva a decir que no puede darse más en una cosa que en otra, pero lo que esclarece aquí Schopenhauer es que sí puede darse en diferentes grados de objetivación, a los cuales les dará el nombre –heredado de Platón– de ideas:

Aquellos diferentes grados de objetivación de la voluntad que, expresados en innumerables individuos, existen como ejemplares inaccesibles para estos o como formas eternas de las cosas, que no entran nunca en el tiempo y el espacio –el medio de los individuos– sino que se mantienen fijos, no sometidos a cambios, que siempre son y nunca devienen, mientras que aquellos nacen y perecen, siempre devienen y nunca son: esos *grados de la objetivación de la voluntad* no son más que *las ideas de Platón*. (Schopenhauer, 2009a, p. 182)

Con esto, el autor alemán recurre a las ideas platónicas para explicar un elemento intermedio entre los diferentes fenómenos y la voluntad única, refiriendo con ella a la objetivación de la voluntad mientras no es todavía representación, sino que es un paso previo. Además, son de carácter objetivo y real al estar fuera de las formas a priori del conocimiento, por lo cual, al fijarse en ellas, se captará el objeto sin atender a su individualidad, sino que en una forma anterior, donde ya se tienen las características del objeto, pero aún no se representa. Schopenhauer proporciona un ejemplo para entender de mejor manera esta proposición:

Cuando se levantan nubes, la[s] figuras que forman no son esenciales a ellas sino indiferentes: pero el hecho de que, al ser vapor elástico, el viento las comprima, las empuje, las ensanche y las desgare, eso constituye su naturaleza, la esencia de las fuerzas que se objetivan en ellas, la idea. (Schopenhauer, 2009a, p. 236)

Por esto, quién será capaz de acceder a ellas no es el sujeto trascendental de conocimiento, en cuanto está sometido a las formas a priori, sino que el individuo empírico convirtiéndose en sujeto puro de conocimiento (Lapuerta, 1997, pp. 177-178).

Ahora bien, para lograr hacer esto, se debe recurrir al intelecto, dado que él tiene las armas suficientes para desligarse de las formas a priori del espacio, del tiempo y de la

causalidad. Pero para ser capaz de ello, es condición necesaria que se deje de lado toda inclinación particular, ya que, como dice Schopenhauer, “una captación puramente objetiva y correcta de las cosas solo es posible cuando las examinamos sin ningún interés personal, o sea, bajo un total silencio de la voluntad” (2009b, p. 419). En resumen, el sujeto debe lograr que su intelecto se sobreponga, al menos en alguna medida, a la voluntad, suspendiendo así todo interés personal y desligándose de las formas a priori. De tal modo, el individuo logra ser un sujeto puro de conocimiento y llegar a una contemplación estética, liberándose, a su vez, del dolor, al no estar amarrado, aunque sea momentáneamente, al querer constante de la voluntad.

Así plantea la forma para conocer el mundo a través de las ideas, dejando atrás el principio de razón suficiente y, también, el principio de individuación. El sujeto se entrega a una contemplación más bien pasiva del mundo, dado que cualquier esfuerzo implicaría un deseo hacia el objeto, con lo cual se perdería el estado avolitivo y de puro conocimiento que se ha alcanzado. Este carácter es el que Schopenhauer cree propio de un placer estético, poniéndolo en un poético ejemplo:

¿Por qué la visión de la Luna llena actúa de forma tan beneficiosa, tranquilizadora y sublime? Porque la Luna es un objeto de la intuición pero nunca del querer:

Las estrellas no las deseamos,
Nos contentamos con su esplendor –G. (Schopenhauer, 2009b, p. 421)

Ahora bien, esta vía de negación de la voluntad es solo provisional, dado que, si bien el intelecto se libera de la voluntad para contemplar las ideas, esto es solo de modo temporal y está apreciando algo que es objetivación de la misma esencia de las cosas, esto es, la voluntad.

Por último, cabe mencionar que, a pesar de su carácter provisional, Schopenhauer encuentra en esta vía un elemento de gran valor para provocar el despertar en los individuos: la tragedia. Ella muestra la verdadera cara de este mundo que nos oculta la voluntad, esto es, que es una cadena interminable de sufrimiento y que la existencia está dominada por aquello si no se detiene la cadena continua de querer. Por eso, a través de su contemplación, el

individuo puede despertar de su sueño y deje de afirmar la vida, para luego seguir alguna de las vías de su negación y detener su sufrimiento:

Como cumbre de la poesía, tanto por la magnitud de su efecto como por la dificultad del resultado, debe ser y es de hecho reconocida la tragedia. Para el conjunto de nuestro análisis es muy importante observar que el fin de esta máxima producción poética es la representación del aspecto terrible de la vida; que lo que aquí se nos exhibe es el indecible dolor (...). Es el conflicto de la voluntad consigo misma lo que aquí, en el grado superior de su objetividad, se despliega de la forma más plena y aparece de forma atroz. (Schopenhauer, 2009a, p. 308)

1.2.3.2. La compasión

El segundo camino que traza es el de la compasión como vía para romper el principio de individuación, dar cuenta que todos tenemos la misma esencia y que se puede compartir el dolor de la existencia. Sin embargo, para poder explicar de mejor manera esta noción, se debe recurrir antes a los conceptos de egoísmo y justicia.

Schopenhauer, en su búsqueda de una vía para negar la voluntad, considera el estado de lucha en que se encuentran los individuos para satisfacer cada cual sus deseos, enfrentándose así la voluntad consigo misma. Ahora bien, ocurre que cada uno de esos individuos cree que posee la totalidad de la voluntad, que sus deseos son los más importantes y que deben ser satisfechos, no captando así la universalidad de la voluntad como esencia de todas las cosas. Este sentir es el egoísmo, que lleva, además, a que ese individuo pase a llevar a los demás de diversas formas, creyendo que todos deben someterse enteramente a su voluntad y que puede traspasar la individualidad para afirmarse incluso en otros. Lo describe de la siguiente forma:

Cada individuo, diminuto y reducido a la nada en el ilimitado mundo, no obstante se convierta en su centro, que tenga en cuenta su existencia y bienestar propios por delante de todos los demás, y que incluso desde el punto de vista natural esté dispuesto a sacrificar a aquellos todo lo que no sea él (...). Esa manera de sentir es el *egoísmo* esencial a cada cosa de la naturaleza. Pero es precisamente aquello en lo cual llega a su terrible manifestación el conflicto interno de la voluntad consigo misma. Pues ese

egoísmo tiene su existencia y su ser en aquella oposición entre el microcosmos y el macrocosmos. (Schopenhauer, 2009a, p. 391)

Ahora bien, en sentido social e histórico, la acción egoísta ha sido conocida como injusticia, en tanto que se traspasan los propios límites en favor de dominar o pasar a llevar los deseos de otro para que, de tal manera, se pueda satisfacer el querer personal. Por ende, de forma derivada y por oposición, la justicia correspondería a mantenerse en los propios límites, evitando importunar a los demás. Así, además, se evitan los daños a otros que eran causados por el simple hecho de no respetar la voluntad de cada uno (Suances, 1989, pp. 198-200).

La compasión nace desde esta concepción de justicia, pero yendo un poco más allá, es decir, no se conforma con el mero respeto a los límites de la voluntad de cada uno y así no hacer daño, sino que rompe el principio de individuación y comparte el sufrimiento ajeno, ayuda a sobrellevar esa carga existencial con tal de que al otro se le haga más liviana, lo que es llamado caridad (Schopenhauer, 2002, p. 252). Esto ocurre debido a que el sujeto se ve identificado en los otros, porque todos comparten la esencia que es la voluntad, a través de la cual están sometidos a una cadena de deseos que provocan dolor y sufrimiento. Dada esta identificación, el sujeto compasivo se atreve a ir más allá y compartirá ese sentimiento con los otros para así alivianar la existencia:

Al margen de lo que la bondad, el amor y la nobleza hagan por los demás, se tratará siempre de un simple alivio de sus sufrimientos; y, por consiguiente, lo único que les puede mover a las buenas acciones y las obras de la caridad es el *conocimiento del sufrimiento ajeno* que se hace inmediatamente comprensible a partir del propio y se equipara a él. Pero de ahí resulta que el amor puro (*ἀγάπη*, *caritas*) es por naturaleza compasión, sea grande o pequeño el sufrimiento que mitiga, en el cual se incluye cualquier deseo insatisfecho. (Schopenhauer, 2009a, p. 437)

Cabe aclarar que, si el sentimiento es puro, no se hará por alguna recompensa más que alivianar el sufrimiento ajeno, ya que somos impulsados por la identificación con el otro y no por un reconocimiento, ya sea terrenal o de otro tipo, traspasando el principio de individuación y viéndonos en el otro, tanto en el que nos puede llegar a hacer daño, como en

aquel que ayudamos, ya que la voluntad es una y la misma, manifestándose en todos por igual.

De tal manera, se logra una negación de la voluntad de vivir al romper las barreras con el otro y abnegando los impulsos que la voluntad pone naturalmente en cada uno. No obstante, esta vía también queda en un término medio, ya que puede traer alivio al sujeto, pero no logra una supresión completa de la voluntad al nivel de escapar de su espiral de sufrimiento.

1.2.3.3. La vida ascética

Con este planteamiento, Schopenhauer alcanza propiamente lo que tanto había estado buscando: una efectiva negación de la voluntad. Traspasa los límites que dejaban sus anteriores opciones a medias, concretando al fin en el ascetismo el término del sufrimiento y del impulso volitivo en general, conformando una vida de renuncia y nulidad.

Esta vía se deriva de la anterior, es decir, de la compasión, al notarse que esta no lograba una absoluta negación de la voluntad, ya que hay todavía una dependencia a un yo, en tanto que las acciones del compasivo tienen una motivación, no siendo egoísta, pero sí originada en la voluntad al ser una de las formas del principio de razón suficiente (Lapuerta, 1997, p. 314). Ante esto, se deberá dar un paso más allá y atacar la esencia del problema, para así dejar de ser sin más.

A diferencia de la vía compasiva, se propone en el ascetismo, en vez de querer el bien de los otros, una suspensión del querer en general, dejando atrás cualquier esbozo del principio de razón suficiente. Esto se hace patente en el hecho de que el asceta busca una libertad ya no empírica, por medio de las acciones, como lo hacía el compasivo, sino que metafísica, atacando su propio ser al ir en contra de él. Esta es postulada como la única ocasión donde se da una libertad en lo fenoménico, ya que se está poniendo fin a eso mismo, se está suprimiendo su carácter propio y negando toda voluntad. En palabras de Schopenhauer, lo que ocurre en el paso de la compasión al ascetismo es lo siguiente:

Ya no le basta con amar a los demás como a sí mismo y hacer por ellos tanto como por sí, sino que en él nace un horror hacia el ser del que su propio fenómeno es expresión: la voluntad de vivir, el núcleo y esencia de aquel mundo que ha visto lleno de miseria.

Por eso niega aquel ser que se manifiesta en él y se expresa ya en su propio cuerpo, y su obrar desmiente ahora su fenómeno entrando en clara contradicción con él. No siendo en esencia más que fenómeno de la voluntad, cesa de querer cosa alguna, se guarda de cualquier apego de su voluntad y busca consolidar en sí mismo la máxima indiferencia frente a todas las cosas. (2009a, p. 441)

Ahora bien, como ya se vislumbra en la cita, para lograr hacer esto, nuestro autor recurre nuevamente al intelecto y al conocimiento, ya que esta negación de la voluntad, desde su propia forma, se produce al conocer cómo es realmente el mundo en el que se está, lleno de miserias y sufrimiento. Esto lo hará al tomar su conocimiento en forma meramente intuitiva, no abstracta, para comprender el mundo en su esencia y quitar los velos que lo hacían parecer dirigido a cierto fin y a cierta satisfacción. Por esta razón, “tan pronto como aparece el conocimiento que supera la individuación y llega a la identidad esencial de las cosas en sí, se habrá conseguido un aquietador de la voluntad” (Suances, 1989, pp. 207-208). Así se muestra de forma aún más clara que esta negación de la voluntad se origina desde ella misma, al hacer constar y reparar en la misma afirmación de la voluntad y todas sus consecuencias, para que luego, en un paso medio, se quieran apaciguar sus efectos de sufrimiento al aligerarlo y evitarlo en otros, llegando finalmente a un no-querer en general. Aquel estado es el llamado tempranamente por Schopenhauer como «consciencia mejor» (Schopenhauer, 1999).

Para lograr esta condición, se plantean una serie de disposiciones que ayudarán a conseguirla y quedar libre de todo influjo de la voluntad, inspiradas especialmente por la figura de los ascetas hindúes. “La perfecta castidad voluntaria es el primer paso en el ascetismo o la negación de la voluntad de vivir” (Schopenhauer, 2009a, p. 442), ya que desde aquí se ataca a la máxima forma de deseo impulsada por la voluntad, esto es, al instinto sexual en favor de perpetuarse a través de la especie. De esta forma, se pone en evidencia una vez más que se va contra el empuje natural de la voluntad, al no usar sus fuerzas para llevar a cabo lo que ella quiere, a saber, mantenerse eternamente con la procreación, sino que se redirigirán a negarse a sí misma.

Otra medida que toma el asceta es el voto de pobreza, no con motivo de ayudar con esto a los otros, aliviando su dolor, sino que “es ya un fin es sí misma” (Schopenhauer, 2009a,

p. 443), en cuanto se renuncia a toda riqueza en favor de mantener su estado de autoconocimiento y negación, evitando no estimular la voluntad a cumplir sus deseos y satisfacciones. Esto ocurre dado que las fuerzas volitivas en este estado siguen llegando al sujeto, pero él, tomando la actitud ascética, las suprime, con la única intención de aniquilarlas en su propio juego (Schopenhauer, 2009a, p. 443).

Ante este último punto, nace otro precepto de esencial importancia, el cual es la aceptación del dolor y sufrimiento sin oposición, sino que abierto a ello. Se plantea esto dado que el despertar de la existencia, es decir, el descubrimiento del velo que ponía la voluntad sobre nosotros y nos hacía creer que había un fin tal como la felicidad o la satisfacción, nos pone de manifiesto que la vida en su centro es sufrimiento: “Desde la totalidad de la existencia humana, el sufrimiento se expresa claramente como su verdadero destino. La vida está hondamente sumida en él y no puede evitarlo” (Schopenhauer, 2009b, p. 694). Pero esto no debe hacernos la existencia aún más pesada, sino que debe animarnos a hacer el movimiento contrario, darnos cuenta de la realidad y que aquel dolor y sufrimientos sean alientos para negar la voluntad. Por esto, el asceta “no se opondrá al mal que otro le cause; lo aceptará gozoso” (Suances, 1989, p. 209), puesto que no hará más que reafirmar su posición de que esta vida está llena de miseria y debe ser negada su esencia, que es la voluntad. A partir de esta misma razón, el asceta adopta el ayuno y la flagelación como partes de su vida, ya que estas no harán más que dañar a su cuerpo, manifestación y conexión máxima del individuo con la voluntad.

No obstante, esta vía ofrecida por Schopenhauer no nos hace llegar a la voluntad, al todo, sino que conseguimos “un conocimiento objetivo e inmediato de su esencia; repárese en esto porque es de importancia: no de *la* esencia, sino de *su* esencia” (Lapuerta, 1997, p. 323). Por lo demás, un conocimiento de esa esencia sería imposible, dado que está fuera de las formas a priori necesarias del conocimiento o lo único que se llegaría es a sus ideas, como ocurre con la contemplación estética. Por este motivo, puede decirse que, con la negación de la voluntad de vivir, especialmente con el ascetismo, se llega más bien a un estado de nada, al desligarse de todo deseo y de cualquier influjo de la voluntad, negándolo y manteniendo un estado avolitivo de mortificación. Sin embargo, esta nada no debe ser tomada en sentido absoluto, dado que no se alcanza una negación de toda la esencia, sino que solo del propio

estado volitivo. Ante esto, es lícito decir que se entra, más bien, a un estado de nada relativa o privativa. Con esto se refiere a una condición donde se define el mundo por lo que no es. En este caso, hace referencia a que se toma una concepción de mundo en base a una no-voluntad. En sus palabras:

Con esto concuerda el que mi filosofía adopte un carácter *negativo* cuando ha llegado a su cima, es decir, que concluya con una negación. En efecto, solo puede hablar de aquello que se niega y a lo que se renuncia: lo que se gana a cambio es necesario caracterizarlo (en la conclusión del libro cuarto) como nada, y solo se puede añadir el consuelo de que es una nada meramente relativa, no absoluta. (Schopenhauer, 2009b, p. 668)

Por esto, el asceta, como máxima expresión de la negación de la voluntad de vivir, llegaría a ese estado de una nada relativa, en tanto vive y existe en un mundo que no es voluntad, en cuanto que tiene marcados los límites para no llegar a ella.

Con la exposición de estas tres vías de negación de la voluntad, se ha podido distinguir nuevamente el carácter nihilista subyacente en la filosofía de Arthur Schopenhauer, en este caso, mostrando la forma de ir contra la corriente natural del mundo, el cual tiene sus bases en una común afirmación del mundo. Pero nuestro autor muestra la realidad de aquella visión de mundo en cuanto es propiamente sufrimiento, por lo cual busca la forma de ir contra ello y lograr una existencia más llevadera y libre de aquellos impulsos, consiguiéndolo en diferentes niveles con los caminos recién mostrados.

CAPÍTULO 2: Bases y planteamiento principales del budismo

La marcha de esta investigación conduce ahora a la profundización de la otra vereda de pensamiento en cuestión: el budismo. Para esto, es importante una exposición general de las ideas budistas que ayude a formar un concepto general de ellas y sus objetivos, para aquel lector común que puede no estar muy familiarizado con el tema. Pero, no obstante, es también de consideración que esta tarea sea clara y distinta, con tal de que el planteamiento de esta corriente siembre las bases para la posterior confrontación con las ideas schopenhauerianas que se inspiran en el budismo.

El desarrollo de este capítulo comenzará con la presentación del camino que siguió el Buda Siddhartha Gautama para descubrir las ideas que lo llevarían a la Iluminación y la preparación que tuvo para llegar a tal estado. A partir de esto, se podrán mostrar las llamadas Cuatro Nobles Verdades, que reúnen casi a modo completo el pensamiento budista y fueron lo profesado por Buda en sus enseñanzas a lo largo de su vida. De tal modo, se analizará de modo acucioso los planteamientos contenidos en cada Noble Verdad, deteniéndose en cuestiones principales para nuestra investigación tales como el sufrimiento, sus causas, el Nirvana y la vía de liberación. A esto último se le brindará una atención especial, dada la importancia que tiene su formulación y características, en la medida que es el punto cúlmine del budismo al mostrar cómo es posible liberarse efectivamente de las cadenas del sufrimiento inherente del mundo.

2.1. El camino de Buda

Según lo cuenta la narración tradicional, Siddhartha Gautama fue un príncipe de las regiones de India y Nepal, donde su padre, el rey, había actuado como soberano por largo tiempo y de buena forma. Sin embargo, este rey solo había logrado tener hijas y ningún hijo (Cutillas, 2006, p. 53), por lo cual la llegada de Siddhartha fue algo maravilloso para él. Pero su alegría no duraría para siempre. Al nacer su hijo, consultó a una serie de astrólogos y uno de ellos le dijo que su hijo gozaría de gran honor, pero no como rey, sino en el ámbito espiritual (Cutillas, 2006, p. 59). Ante esto, el rey tomó una serie de medidas para que tal premonición no se cumpliera, alejando a los ascetas de su ciudad, ordenando que no se hablara de temas espirituales en su hogar y que su hijo fuera criado sin interacción con el mundo exterior. No obstante, esta situación no perduró, ya que Siddhartha, al cumplir aproximadamente treinta

años, quería conocer el mundo y su padre no se lo pudo negar, por lo cual el príncipe comenzó a recorrer la ciudad, enfrentándose a la realidad y a la miseria que en ella había. Esto provocó un gran efecto en él, suscitando que años más tarde abandonara toda aquella riqueza y a su familia para consultar diferentes corrientes espirituales y de alguna forma ayudar a combatir la miseria. Vivió el ascetismo y diferentes prácticas brahmánicas. Siddhartha “se sometió a muchas prácticas de meditación hinduistas” (Trungpa, 2006, p. 63) que lo llevaron a flagelarse y automortificarse, con lo cual no encontró sentido ni produjo una real sensación meditativa en él, sino que solo trucos inducidos, llevándolo a abandonar finalmente tal vía, ya que tales prácticas “en vez de procurarle paz y claridad mental, había[n] arruinado su salud y embotado su mente” (Saddhatissa, 1974, p. 15). No obstante, para él no era una opción volver a la vida riqueza que tenía en el palacio junto a su padre, ya que aquel era el otro extremo en cuanto a actitud de vida. Por esta razón, decidirá más bien seguir el camino medio (Saddhatissa, 1974, p. 15), que consistió en ver la vida de forma simple, tal cual es, consiguiendo una tranquilidad inmensa. Este proceso llevó a Siddhartha a un estado de despertar, en el sentido de estar abierto al universo, por lo cual empezó a analizar su relación con el todo. Es así como llegaría a un estado de Iluminación y develaría las verdades del estado del mundo y la vida, para luego acercarlas a los demás y que ellos también tuvieran la opción de descubrirlas. He aquí un rasgo esencial de Buda y del budismo en general, el cual es la no presencia de un dogmatismo en él (Revel y Ricard, 1998, pp. 36-37), es decir, las enseñanzas que transmitió Buda después de su despertar no fueron máximas que deben ser seguidas de manera ciega por los interesados, sino que para él “la práctica es la clave” (Hanh, 2013, p. 13). Con esto, Siddhartha nos muestra que su pensamiento no va acorde a otras religiones que son más doctrinarias y, a veces, de fe ciega, sino que el camino que expone es algo que está a la disposición de todos y que nadie lo alcanzará si no es mediante la vía de la experiencia propia. La función de Buda Siddhartha sería más bien la de un guía, que describe a grandes rasgos cómo es el camino a la verdad de la vida, pero la comprensión de aquello no se logrará sino mediante la práctica propia. No obstante, él representa también una figura de cierta esperanza, al mostrar que tal camino fue obtenido por alguien, generando la confianza para que, en base a ese antecedente, otros puedan llegar a tal nivel (Trungpa, 2010, p. 92).

Este fue el proceso de descubrimiento de Buda y la manera en que lo expuso. El gran mensaje que él daba puede ser recogido a través de las llamadas Cuatro Nobles Verdades, donde se comprende gran parte del pensamiento budista y sus guías fundamentales. Por esta razón, su exposición individual es elemental y servirá para abordar diferentes aspectos de esta corriente.

2.2. Las Cuatro Nobles Verdades

Luego de su Iluminación, Buda comenzó a enseñar aquello que había podido captar mediante la meditación profunda, reuniéndolo en las Cuatro Nobles Verdades y desde ellas explicando cada aspecto de la realidad. En términos muy generales, la Primera expresa la existencia del sufrimiento o malestar; la Segunda, la causa de tal sufrimiento; la Tercera dice que aquel sufrimiento puede cesar y vencerse; por último, la Cuarta muestra el camino que lleva a que el sufrimiento cese (Hanh, 2013, p. 17; Trungpa, 2010, pp. 17-18).

Se deben aclarar ciertos aspectos que hay que tener en cuenta a la hora de abordar de modo general estas Nobles Verdades. Ellas son llamadas “nobles” en base a que llevan al término del sufrimiento, por lo cual podría alcanzarse la felicidad. No obstante, sufrimiento y felicidad no son dos mundos aparte, sino que guardan una estrecha relación entre sí al complementarse en cuanto a las enseñanzas de cómo es el mundo. Esto puede verse en la formulación de las Cuatro Nobles Verdades, ya que las dos primeras proporcionan el conocimiento de la realidad del mundo, del sufrimiento tan presente en él, cómo se comporta y qué lo compone. A su vez, las dos últimas, ya con tal conocimiento del sufrimiento, brindan las opciones para poder liberarse del sufrimiento y llegar a un nivel más pleno y feliz. Por esta razón, puede decirse, siguiendo a Thich Nhat Hanh (2013) que hay una relación de inter-ser en toda la concepción budista.

Por otro lado, la denominación de “verdades” a estas formulaciones no debe ser tomado en el sentido, quizás, más occidentalizado y tradicional de que ellas sean irrefutables y permanentes, sino que el budismo las toma en la forma de un propio descubrimiento del practicante, dándoles cierto estándar con respecto a que muchos han llegado a su develamiento. Pero estas nunca deben ser consideradas como máximas de fe ciega, sino que la clave en su comprensión está en la propia vivencia de ellas: “todo verdadero discípulo de Buda tiene que razonar por sí mismo cada paso y tiene que llegar a la propia experiencia de

la verdad en el tiempo, no por lo que ha oído, sino por conocimiento directo durante su propia vida” (Saddhatissa, 1974, p. 33).

Por último, al momento de enfrentar y querer seguir este planteamiento, se debe siempre hacer desde la calma, ya que solo así puede comprenderse cada paso en la explicación y aprehender ideas fundamentales que pueden ser no tan obvias en nuestro diario vivir. Para lograr esto, el budismo aconseja la práctica de la respiración consciente (Hanh, 2013, pp. 21-24). A través de ella y su constante presencia, hará que el individuo se tome un segundo ante el develamiento de una idea y no hacer algo con ella de modo inmediato e imprudente, sino que comprenderla correctamente y completar todo el camino de las Nobles Verdades que inter-son y se deben entender en su conjunto.

2.2.1. La Primera Noble Verdad

Esta Verdad, en su forma básica, introduce a la existencia del sufrimiento. No obstante, para que de verdad pueda ser penetrada, uno no se debe conformar con la simple postulación, a la manera de una regla, sino que se tiene que seguir el espíritu fiel del budismo hacia la práctica.

A partir de lo anterior, para ver el sufrimiento en la vida no se debe hacer más que mirar alrededor y se verán variadas señales del sufrimiento adherido al mundo, tales como la pobreza, la injusticia, la delincuencia, entre otras. Empero, a través de esa constatación básica y de vista general al mundo, puede llevarse esta observación hacia una mayor profundidad, y esto se puede hacer fácilmente desde lo más inmediato, que es cada individuo para sí mismo, comprobando “cómo se manifiesta en forma de tensión y dolor en el cuerpo y en la mente” (Hanh, 2013, pp. 31-32). También esto puede ser corroborado desde la ansiedad que uno siente comúnmente, la cual produce una constante intranquilidad al estar en una disputa con el mundo en uno u otro sentido (Trungpa, 2010, p. 28). Esta situación puede brindar desde ya, de forma personal e inmediata, la evidencia de la verdad del sufrimiento, aunque tampoco debe ser encerrada al ámbito individual. Pues todos los sufrimientos del mundo están interconectados de una u otra forma en el constante dolor de todas las personas, afectando a otro de alguna manera y produciéndole sufrimiento, siendo una constante cadena y lucha.

Pero ¿por qué surge este sufrimiento? ¿qué lo provoca y qué hace que se luche en función de ello? La base de todo esto se encuentra en la acción volitiva: cada vez que se quiere algo, se lucha por conseguirlo contra otros que también lo puedan querer. Si no es conseguido, eso traerá sufrimiento; pero si se obtiene, puede que el sujeto pierda el interés por ello y busque algo más, llegando, ya sea por la pérdida o por la falta de interés, al sufrimiento. Lo terrible de esta situación es que le es algo corriente al individuo y no hace nada por salir de ese eterno deseo que siempre conlleva al dolor. Está inmerso en lo que los budistas llaman «samsara», que es la realidad en la que se vive, donde se sigue el círculo de voliciones que provoca sufrimiento de manera normal, como si esta fuera la única forma de vida. Chögyam Trungpa plantea esto de manera muy clara: “A veces nos acostumbramos a nuestro sufrimiento y a veces lo echamos de menos; por eso, de forma deliberada, buscamos más sufrimiento. Ésa es la manera samsárica de existir” (2010, p. 30).

Ante esta situación, es necesaria la constatación del sufrimiento personal y común de la existencia, para que pueda ser comprendido y de él aprender, de tal forma que luego los diferentes seres sean capaces de hacerle frente y trabajar por conseguir un estado más pleno y armónico. Para tal propósito, sería útil la exposición de los diferentes tipos de sufrimiento descritos por el budismo (Trungpa, 2010, pp. 39-51):

1. El nacimiento: Ya desde el inicio de cada vida el sufrimiento se hace presente. En esta ocasión, este surge desde el hecho de pasar de una situación muy confortable, como lo es el vientre materno, a un lugar inhóspito y frío, sin poder expresar de forma clara los propios sentimientos hacia los otros ante la falta de lenguaje. Sin embargo, el sufrimiento como nacimiento no es solo de este tipo, sino que también refiere al tipo de dolor que se siente al enfrentar nuevas situaciones, a encarar lo innovador, cosas a las que no se está acostumbrados y que sacan del área de comodidad de cada uno.
2. La vejez: Este sufrimiento tiene tanto aspectos físicos como mentales. En lo físico, el dolor se manifiesta en el sujeto al no tener las mismas habilidades corporales que alguna vez poseyó para realizar una u otra actividad. En cuanto a lo mental, le produce cierto aburrimiento, dadas las pocas cosas que quedan por descubrir, porque, al ya haber vivido tanto, muchas experiencias y gran conocimiento se formó, pero ahora

ya no se encuentra mucho evento innovador ni se tiene las capacidades para encontrarlo fácilmente.

3. La enfermedad: El dolor aquí experimentado es en su mayoría el terror que se tiene a enfermarse, tanto porque es una incomodidad, como porque impide realizar ciertas tareas que comúnmente gusta hacer al individuo. Además, esto lo deja en un estado desvalido, donde no existiría defensa ante cualquier amenaza, lo que conlleva cierta entrada al sufrimiento con respecto a la muerte.
4. La muerte: Este dolor no es solamente el que se produce de forma física al momento de morir, sino que también la sensación de que todo vaya a acabar y no se podrá seguir realizando lo que uno quiere, que básicamente consiste en vivir. Por lo demás, la idea de la muerte trae consigo la separación. Ella obliga a despojarse de todo lo que se posee, desde los útiles más banales hasta el propio cuerpo, experimentando el desapego de aquellas tantas cosas que alguna vez se quisieron mucho conseguir.
5. Pasar por lo que no es deseable: Comúnmente, la gente suele esquivar aquellas situaciones que les incomodan o derechamente no le gustan. Pero cuando esto no se logra y se tiene que vivenciar algo desagradable, se produce sufrimiento dado el fastidio que eso causa.
6. No poder mantener lo que es deseable: Es el sufrimiento que ocurre cuando se trata de conservar algo muy querido, pero este se escapa por las clemencias del tiempo, incomprendido en su forma correcta por cada uno.
7. No conseguir lo que se quiere: Tal como lo dice su nombre, este dolor se produce cuando el objeto de deseo se aleja hasta el nivel de ser inalcanzable. Todo esto causará una sensación de desesperanza al nunca poder satisfacer los propios anhelos.
8. La aflicción general: Este tipo de dolor es el que está de manera subyacente a la existencia, pasando de forma desapercibida y constituyendo la realidad samsárica. Este sufrimiento evitará de una u otra forma que se experimente agrado de una situación, tanto por el constante avanzar del tiempo y las idas y venidas de nuestros deseos, como por la ansiedad permanente en cada cual de querer satisfacer lo que sea y, en su mayoría, no lograrlo.

De esta forma, se ha corroborado la presencia del sufrimiento como elemento importante que moldea toda vida e influye de gran manera en las decisiones que en ella se tomen, además de la actitud vital a adoptar.

2.2.2. La Segunda Noble Verdad

Ya instaurada la verdad del sufrimiento, siguiendo el espíritu budista, se debe profundizar en ello de manera consciente y práctica. De tal modo, para resolver la miserable situación de la existencia samsárica hay que sumergirse aún más en el dolor, de forma que se encuentren sus causas y raíces.

Alguien podría preguntarse por qué buscar estas causas, por qué hundirse aún más en la espiral del sufrimiento en vez de dedicarse directamente en superarlo. La respuesta a esto es que, para poder conseguir realmente tal fin, tal liberación, hay que comprender el fenómeno en su completitud, para poder atacarlo de la manera más eficiente, con tal de que la emancipación sea efectiva e, idealmente, permanente: “Si comprendemos cómo y por qué hemos estado andando por el camino del sufrimiento, entonces podemos ver su opuesto” (Hanh, 2013, p. 48).

Una vez a bordo de esta empresa, puede notarse que el sufrimiento es causado por una sensación de distracción o perdimiento en el mundo, donde no se sabe bien qué hacer, cómo comportarse, provocando una constante incomodidad al no armonizar con el entorno. Aquel sentimiento puede rápidamente evolucionar en “un rencor activo contra el mundo” (Trungpa, 2010, p. 60), ante lo cual se produce una constante lucha con los otros y, como resultado, el dolor de perder o seguir en esa situación. La causa básica de todo esto, de este estado de desconcierto, es la falta de consciencia, la ausencia de uno mismo en el quehacer cotidiano. Esto ocurre al haber una preferencia por centrarse cada cual en su propia persona e ignorar el panorama general del mundo, con tal de evitar cualquier dolor innecesario. No obstante, esto no hace más que provocar más sufrimiento, al hacer que uno se centre en los propios deseos y en conseguirlos para sí, poniéndose en una situación de competencia con lo demás. Aún más, el sujeto prefiere quedarse en tal situación antes de enfrentar el esfuerzo y posible dolor que le traería una perspectiva más consciente del mundo. Un ejemplo ilustrativo de esto es que alguien prefiera seguir con una enfermedad dentro de sí que le causa dolor,

cualquiera sea esta, en vez de operarse o llevar a cabo un tratamiento que conllevaría un dolor mayor, pero que finalmente lo sanaría (Trungpa, 2010, p. 61).

Ante este análisis, podría tenderse a decir que, a final de cuentas, la causa principal del sufrimiento sería el deseo, y esto ha sido apoyado por tradiciones y autores (Saddhatissa, 1974), pero lo que la anterior descripción ayuda a dilucidar es que la causa es más profunda que solo el deseo. Lo que realmente establece esa situación es una consciencia o visión errónea (Hanh, 2013, p. 48; Trungpa, 2010, p. 59). Esta es la que influye en todos los demás elementos de la vida y los encamina hacia la dirección del sufrimiento, poniendo un velo a las posibilidades de considerarlos más favorablemente para uno mismo.

Ahora bien, se tiene la esperanza de poder superar esta situación, tal como Buda lo logró. Para esto, se debería transformar aquella visión errónea en un estado consciente y de mirada recta. Por ende, es fundamental el examen exhaustivo de aquella visión, que ha sido descrita por los budistas como una cadena de causalidad compuesta por doce eslabones, todos interconectados y sin una primacía temporal ni jerárquica (Saddhatissa, 1974, pp. 36-38 y 121; Trungpa, 2010, p. 62). Estos escalones y su funcionamiento es el siguiente: primero se da la ignorancia, aquel estado elegido con tal de no ocuparse con el resto del mundo. En base a esa situación, al llegar sensaciones o impulsos a nosotros, no se hace un filtro de ellos, al no tener uno, dada la ignorancia, provocando el segundo eslabón, a saber, la formación de acciones intencionales. Si bien no se posee un conocimiento de aquellos impulsos en forma de acciones, se hacen propias y se permite que entren en el interior de cada uno, siendo este el tercer paso. Ya en la mente, se produce el proceso de clasificar tales impulsos dándoles un orden o, con una terminología más occidental, dándoles su materia y forma, conformando el cuarto eslabón. En base a esa clasificación, surge el quinto escalón de los seis sentidos (vista, audición, olfato, gusto, tacto y mente⁷), los cuales se condicionan para recibir los impulsos en base a la falta de filtro. Esto lleva directamente el sexto paso del contacto, que es cuando el impulso exterior se relaciona o toca con los sentidos ya en la nueva situación de ignorancia. Esta ausencia de cedazo propio hace que se forme una sensación, una respuesta emocional, ya sea positiva, negativa o neutra, conformando el séptimo estrato. La sensación nos generará

⁷ El budismo reconoce seis sentidos básicos en el humano, incluyendo la mente al esquema tradicional. Véase Hanh, 2013, p. 102.

el octavo paso: un deseo o un rechazo a lo recibido. Aquello llevará al importante noveno eslabón de la adhesión o permanencia, que sucede cuando se quiere mantener lo que ha generado un deseo positivo en nosotros, sin aceptar que aquello es parte de un flujo constante imposible de aferrarse. Esto conduce al décimo eslabón del cambio a la nueva situación, este estado de ignorancia que lleva a querer agarrar empecinadamente lo que es deseado, pero que, por su propia constitución, pasará y provocará sufrimiento. A partir de eso se pueden mostrar los escalones decimoprimeros y decimosegundos, el nacer y el morir, respectivamente, que será la situación regular dentro de esta visión errónea atrapada en la eterna cadena samsárica del deseo.

Se podría hacer la pregunta por qué se permanece cotidianamente en este estado que hace tan miserables a los individuos y no les produce más que sufrimiento, en vez de buscar rápidamente una salida y llegar a una mejor situación. El motivo para que se sigan consumiendo los nutrientes del mundo (Hanh, 2013, p. 50) con una visión errónea es un miedo originario en cada cual (Hanh, 2013, p. 59) de enfrentar las nuevas situaciones y el sufrimiento que conllevan. Aquel miedo lleva a querer volver al pasado, un tiempo donde se tenía menos dolor que el actual, provocando que nunca se viva en el presente. Con la vista en el aquel tiempo anterior, se tienen hechos ya acabados y se pudieron analizar todas sus coyunturas, dando una sensación de completitud y de saber todo lo que se podía. Pero en el presente cada uno se enfrenta a lo sorpresivo, a lo inmediato y que no se puede prever, teniendo internamente el sentimiento de incertidumbre, básico en el sufrimiento. Más aun, con la visión errónea es más fácil vivir en esa incertidumbre, ya que no es uno el que conduce la vida, el que se enfrenta al miedo, sino que uno sigue los instintos del cuerpo y la mente. Sin embargo, el sujeto no se da cuenta de que aquella dirección no le hace más que permanecer en la rueda samsárica del eterno deseo y sufrimiento, dado que esos son los impulsos básicos del cuerpo y la mente, satisfacer sus necesidades, sus voliciones, sin importar lo que conlleve.

Ante esta situación desesperada, es natural pensar en salidas rápidas como el suicidio o la renuncia a todo, pero aquí es donde cae la experiencia de Buda Gautama y la totalidad de las Nobles Verdades, ya que, una vez teniendo el panorama general de lo que es el sufrimiento, se puede vislumbrar una salida, una liberación, un renacimiento (Saddhatissa,

1974, pp. 38-39), tal como Buda pudo hacerlo, y encontrar lo que llevará a una existencia más llevadera y armónica. Justamente, esta luz en medio de la oscuridad es lo que proporciona la siguiente Verdad.

2.2.3. La Tercera Noble Verdad

Las Verdades anteriores han mostrado la existencia del sufrimiento y sus causas, describiendo el vivir común en el mundo. No obstante, esta no es la única opción vital que se tiene, sino que hay otro camino donde se podrá salir del mar del dolor y conseguir una situación plena y de paz.

Esta esperanza puede nacer desde la misma perspectiva del sufrimiento en el que los seres están inmersos al pensar su contrario, su ausencia, esto es, una situación de bienestar libre de sufrimiento. Efectivamente, incluso, se podría decir, en términos lógicos, “la cesación del malestar significa la presencia del bienestar” (Hanh, 2013, p. 72). No obstante, se puede tener una experiencia más cercana de esto acudiendo a las experiencias propias. Tal como el sufrimiento se constató a través de las vivencias más cercanas, tales como el cuerpo y la mente, lo mismo puede hacerse con su contrario, acudiendo a las pequeñas muestras de no-sufrimiento en la vida. Esto presenta, a su vez, el carácter real y personal de la cesación del sufrimiento, ya que no es un proceso imaginario, sino que se debe necesariamente recurrir a la experiencia individual, para que así la posibilidad de salir del eterno dolor sea comprendida y, eventualmente, realizada. Sin embargo, estas cercanías vivenciales no ayudan a concebir de una forma completa la cesación del sufrimiento, sino que debe ser tratado en profundidad y transformarlo.

Para esta tarea, Buda advirtió que comúnmente diversas corrientes de pensamiento no hacen más que atacar los síntomas del sufrimiento, batalla de nunca acabar, ya que no se hacía más que aplacar su presencia, pero no sacarla profundamente de uno. Por esto, se tiene que atacar el origen y base del sufrimiento, ya que “solamente arrancando de raíz la causa de *dukkha* [sufrimiento] se puede alcanzar un estado en el que no vuelva a surgir dicho *dukkha*” (Saddhatissa, 1974, p. 41). Tomando esto en cuenta, el budismo se cuelga desde el concepto de Buda para mostrar la posibilidad de la liberación del sufrimiento de una doble forma: 1) Buda Gautama como “la persona que ya experimento la cesación del sufrimiento” (Trungpa, 2010, p. 92), siendo el referente y la esperanza para quien quiera alcanzar tal estado; 2) la

concepción de Buda más allá de Siddhartha Gautama, cuyo concepto original significa “despierto” (Trungpa, 2006, p. 92), representando a cualquiera que llegue al estado de liberación del sufrimiento, de volver a ser conscientes y lograr una visión recta. A partir de este concepto de Buda, se puede observar que sus cualidades las puede poseer cualquiera de forma potencial, por lo cual, solo basta su cultivo para su realización efectiva.

Sin embargo, así como se puede cultivar la semilla del Buda (Hanh, 2013, p. 72), también existe su semilla contraria, que es el obstáculo para el alcance del estado búdico. Esta contraparte es el samsara, cuyo significado literal es “girar dando vueltas” o “circulación sin fin” (Trungpa, 2010, p. 93). Viéndolo de un modo más profundo, el origen del samsara es lo dado por la Segunda Noble Verdad, aquella visión errada que es inconsciente y deja a todos en incertidumbre, queriendo aferrarse a cualquier cosa y sufriendo, dada la imposibilidad de mantener algo para siempre en el constante flujo de la existencia. Ahora bien, el afán por superar tal situación hace que la figura del Buda cobre importancia. Para desarrollar tal figura en cada uno se debe tener en cuenta toda la enseñanza anterior de la Primera y la Segunda Noble Verdad, ya que convertirse en Buda es un proceso continuo y no espontáneo. Por esta misma razón, se debe ser prudente y primero poner la atención en el propio individuo, no de modo egoísta, sino que para autodisciplinarse y no dar una mala enseñanza a los otros (Trungpa, 2010, p. 101). En este mismo espíritu de cautela, el sujeto no se debe acelerar en cuanto al logro de los objetivos, especialmente la cesación del sufrimiento, sino que debe ser paciente y esperar que esto surja en el momento que haya comprendido a cabalidad todas las enseñanzas necesarias. El monje Chögyam Trungpa describe este proceso del siguiente modo:

La simplicidad procura un alivio tremendo. Sin embargo, no buscas resultados finales y no llegas a estar condicionado por el objetivo; sólo sigue practicando. Habiendo practicado bastante, la consecución llega de forma natural. Si estás tratando constantemente de alcanzar la cesación, eso es un problema: no la lograrás de esa manera. Cada vez que tienes un planteamiento orientado por el ego, te vuelves alérgico a ti mismo. No hay ninguna otra manera de apartarse de eso. Así pues, alcanzar la salvación individual no es algo que se derive de buscar salvación; la salvación simplemente surge. (2010, p. 102)

Con esta práctica, el estado al que se llegaría como Buda es denominado «nirvana», que, en términos simples, es la no-aparición del sufrimiento. No obstante, en cuanto a una definición más profunda de ese estado, nunca ha habido mucha claridad en el budismo. Se dice que es algo que se puede conocer, está abierto a todos, pero “se resiste a toda descripción” (Saddhatissa, 1974, p. 41). De tal modo, se podría decir, el nirvana no ha sido más que descrito de forma negativa, mostrando aquellos rasgos que no pueden serle propios de ninguna manera. Ejemplos esenciales de esto son los siguientes (Saddhatissa, p. 42): el nirvana no es algo personal, algo que le corresponda solo a un ente en particular, sino que va de la mano del espíritu budista de dejar de encerrarse en uno mismo, poniéndolo como un estado alcanzable por quien lo busque. Por otra parte, el nirvana no es una suerte de aniquilación, dado que, al no haber un individuo en tal proceso, no hay qué destruir, sino que es simplemente un estado abierto para todos donde simplemente no hay sufrimiento.

Tomando en cuenta todas estas enseñanzas, la cesación del sufrimiento se ve como algo posible al tener todo el escenario claro. En la vida, el sufrimiento ya no se esconde, el individuo ya no está cubierto por la preocupación personal y la ignorancia cuasi voluntaria de ello, sino que ahora todos “los pensamientos se vuelven transparentes” (Trungpa, 2010, p. 107), permitiéndole ver dónde debe arrancar la raíz del dolor. De esta manera, se hacen claros varios aspectos que se deben dejar atrás, como la ignorancia, la exageración de los problemas, el claustro en uno mismo, el egoísmo, la no-consciencia del proceso, la despreocupación del cultivo del intelecto, la impaciencia, el no reconocimiento propio, la santidad, entre otros (Trungpa, 2010, pp. 108-120).

Si bien con toda esta exposición no se ha presentado el método efectivo para la superación del sufrimiento, esto no ha sido un error ni un agujero en la corriente del budismo, ya que ese no es el objetivo de la Tercera Noble Verdad. Su función no es más que mostrar que es posible liberarse del dolor, a través de la sola muestra de un esbozo de cesación. Esto es lo mismo que decir que el nirvana es posible. Esa es la otra tarea anexa a esta verdad en clave budista, es decir, mostrar que aquel estado de no-sufrimiento es alcanzable y existe.

2.2.4. La Cuarta Noble Verdad

Esta Verdad viene a concretar lo ya anunciado en la anterior, la posibilidad de liberarse del sufrimiento. Aquí se muestra explícitamente cuál es el camino que lleva a que el sufrimiento cese y, por ende, da el mapa hacia el nirvana.

Antes de ir a la presentación del camino en sí, es bueno mostrar las directrices generales que guían la conformación de él y qué es lo elemental que se busca superar. Como lo han mostrado las pasadas Verdades, son muchos los vicios que llevan a los sujetos a sufrir, que los mantienen en esa situación y evitan que vean una salida. Pero se pueden reconocer cuatro grandes problemas que deben ser superados de forma irrestricta para tomar el camino y comprenderlo a cabalidad (Trungpa, 2010, pp. 124-125). En primer lugar, está el requerimiento de superar la noción de eternidad, que se puede ver en el constante esfuerzo por mantener las diferentes situaciones de la vida, esperar que no se acaben. Esto no hace más que negar la impermanencia y el flujo constante que hay en el mundo, que en la cosmovisión budista “no ha tenido comienzo temporal, es eterno” (Dragonetti y Tola, 2006, trad. propia, p. 714). Por lo tanto, es necesario acudir a la sabiduría que se ha adquirido con las anteriores verdades y ver la impermanencia y transitoriedad de todo. Secundariamente, se debe descorrer el velo que está en los ojos y ver la realidad del sufrimiento del mundo, dejar de buscar el placer en él. Se tiene que aceptar que eso no es más que parte del círculo vicioso del deseo que lleva al dolor y constatar que el sufrimiento es parte de la vida. En tercer lugar, hay que admitir la posibilidad de un vacío en la vida, en el sentido de que no hay una sustancia subyacente a ella que asegure todo y sea el respaldo para cualquier acción. Esa no es la realidad, ya que en ella todo es impermanente. Este vacío puede incluso verse en el concepto de nirvana, el cual no puede ser definido más que negativamente, por lo cual su real imagen es vacía. Se debe comprender que en todo eso no hay problema, ese es el modo del flujo constante del cosmos. Por último, se debe romper la egolatría tan presente en cada uno, porque ella no hace más que mantener a los seres en la ignorancia y llevarlos a la lucha dolorosa contra otros.

Ahora bien, con respecto al camino en sí, esto es manifestado en la conocida idea budista del «Noble Sendero Óctuple», siendo la culminación de sus enseñanzas. No obstante, aquel camino está compuesto por una serie de vías anexas que preparan para enfrentar tal sendero. En primer lugar, está lo que podría llamarse el camino de la acumulación (Trungpa,

2010, p. 134), que consiste en la actitud del estudiante de recibir y almacenar todas las enseñanzas que sus maestros le transfieran, con tal de aprender lo más que se pueda y formar una buena base para lograr la propia claridad. Luego, está lo que se nombra como el camino de la unificación (Trungpa, 2010, p. 139), en el cual se juntan las enseñanzas acumuladas y el ser propio, es decir, se empieza a vivir en mente y cuerpo de acuerdo con lo aprendido. A continuación, se encuentra el camino del ver (Trungpa, 2010, p. 142), donde uno aclara su mirada y se limpia de todo velo que pueda existir, comprendiendo y aceptando la realidad tal cual es, ya no ignorante, sino que con una cierta sabiduría. Recién en el cuarto paso se halla el camino de la meditación, donde se presenta el Sendero Óctuple. Es aquí donde, mediante la meditación, uno podrá llegar a la dilucidación del camino que hay que seguir para liberarse del sufrimiento. Este camino está compuesto por la visión recta, el pensamiento recto, la palabra recta, la acción recta, el medio de vida recto, el esfuerzo recto, la atención recta y la concentración recta. Sin embargo, qué es lo que define la rectitud de cada uno de estos elementos, no es algo tan claro, por lo cual el budismo ha esclarecido su significado (Saddhatissa, 1974, p. 46; Hanh, 2013, pp. 86-95). Por un lado, lo recto corresponde a lo que causa felicidad y aleja el sufrimiento. También contiene rectitud todo lo que va en beneficio de uno y del mundo, no perjudicándolo. Luego, se encuentra también lo recto en la claridad del despertar, contrario al estado de engaño común. En cuarto lugar, está el buen criterio para dar la justa medida en cualquier situación, impidiendo algo perjudicial o promoviendo algo beneficioso. Por último, es recto saber cuándo hacer algo en apariencia o en esencia, es decir, que nuestra acción sea motivada por nuestra interioridad y creencia firme o que solo sea una apariencia para evitar un mal mayor. Bajo estos criterios y la correcta armonización de cada elemento, el camino puede ser llevado a cabo de forma correcta.

Con estas consideraciones, es bueno explicar brevemente en que consiste cada uno de los eslabones del Óctuple Sendero:

1. Visión recta: Este elemento refiere al abandono de todos los prejuicios e ideas fijas que se tenían en la existencia samsárica común, para dar paso a una nueva perspectiva que acepta el sufrimiento, la impermanencia, la no-egolatría, entre otros. Esta nueva mirada que uno tiene ya puede ser aguantada de forma autónoma y sin recurrir a los

maestros, sino que, en caso de cualquier vicio, el individuo se da cuenta y es capaz de corregirlo.

2. Pensamiento recto: Aquí se instaura la comprensión de la nueva mirada a un nivel consciente y se es capaz de llevarla a cabo mediante “la intención recta” (Hanh, 2013, p. 109), influenciando de manera radical cualquier producto del pensamiento.
3. Palabra recta: Se expande tanto al ámbito de la escritura como al habla. La palabra recta se dirige a un modo consciente de expresarse, teniendo en cuenta todo lo aprendido en el camino de las Nobles Verdades. Esto puede resumirse en el tener en cuenta siempre al comunicarse la sinceridad, la coherencia, el respeto y la veracidad. Todos estos valores sostendrán una comunicación sana y libre de sufrimiento.
4. Acción recta: Este eslabón indica desde ya la expresión más notoria de un camino recto y consciente, que es la hora de realizar lo pensado y lo dicho. Con la acción recta, el compromiso búdico se hace patente en la manera de comportarse, la cual debe ser de forma natural en favor de la ausencia de dolor.
5. Medio de vida recto: Con esta guía se pone en juego especialmente la relación con los otros, donde se debe hacer presente el rompimiento de la egolatría y desechar la provocación de dolor hacia otros mediante la interacción. Por el contrario, se les tratará de ayudar y comprender.
6. Esfuerzo recto: Tiene que ver con el correcto uso de las fuerzas propias para llevar a cabo acciones rectas y dejar fuera los impulsos dolorosos. Esto se ve tanto en el sentido de ocuparse en obras correctas, como ocupar el nivel preciso de energía en ellas, para no ocasionar un cansancio excesivo y, por ende, un dolor innecesario.
7. Atención plena recta: Este es el factor que mantiene andando todo el sendero, que mantiene a flote todo lo ya aprendido. La atención plena es la capacidad de continuar consciente de uno mismo y de la realidad tal cual es, devolviendo al individuo a ella ante cualquier desliz o duda. Aquí juega un rol muy importante la capacidad de respirar conscientemente, ya que ella da la opción de esperar algunos segundos antes de tomar cualquier decisión y sopesar bien cada situación, luego soltando cualquier elemento adverso que no ayude al camino del no-sufrimiento (Hanh, 2013, p. 129).
8. Concentración recta: En conjunto con el elemento anterior, se encarga de mantener siempre el enfoque en la realidad, en ir más profundo de lo meramente aparente. De

este modo, siempre se tienen en cuenta condiciones como la impermanencia. Por lo demás, este tipo de concentración permite realizar esta tarea de manera tranquila, haciendo que el sujeto se enfoque solo en lo de interés y que vaya de acuerdo con el recto modo del no-sufrir.

Después de haber captado y comprendido el Óctuple Sendero, queda aún un camino en la vía consciente, que es el camino final del aprendizaje (Trungpa, 2010, p. 149). En él es donde ya se alcanza la Iluminación plena y el grado de Buda, habiendo comprendido toda la enseñanza anterior.

Así, la doctrina budista presenta sus principales propuestas y las deja desplegadas para que aquel que le interese las practique y sienta el descubrimiento que hace tantos años hizo Buda. Esto permitirá que, en el próximo capítulo, se enfrente este pensamiento puro con la interpretación de Schopenhauer, viendo sus diferentes matices.

CAPÍTULO 3: El budismo de Schopenhauer. Análisis y críticas

Expuestas las bases de ambas partes, a saber, tanto del pensamiento de Schopenhauer como del budista, el campo está preparado para avanzar hacia el estudio crítico sobre sus proposiciones relacionadas con la corriente oriental. El objetivo de esto será ir esclareciendo la cuestión central de este escrito: la precisión de la mirada schopenhaueriana a la hora de interpretar e interpelar ideas del budismo. Aquello se realizará tanto en un nivel general, examinando la coherencia total de su concepción sobre la existencia y su correlación con su notoria inspiración budista, como en un nivel más puntual, analizando diferentes elementos de su proyecto filosófico y evidenciando cuándo ha errado en su interpretación y cuándo ha acertado. Con esto también se podrá mostrar la influencia de su propia cultura y de su actitud nihilista, direccionando su pensamiento.

Para la rigurosidad de esta investigación, se comenzará por indagar en las primeras aproximaciones que tuvo a Oriente, especialmente al budismo, tanto en sus influencias como en sus esfuerzos personales. A partir de este último punto, se podrá apreciar por qué considerará de gran valor a aquella corriente, al nivel de considerarla una de las fuentes de conocimiento más ricas, además de identificarse con Buda, por una parte, y con sus ideas, por otra. A continuación, se analizará desde diferentes aproximaciones uno de los puntos de encuentro más grandes entre ambos pensamientos: el sufrimiento. En tercer lugar, la indagación se centrará en las vías de superación de aquel, deteniéndose en diferentes aspectos de cada una. Por último, a modo de síntesis y aclaración, se pondrán sobre la mesa los prejuicios que harían a Schopenhauer interpretar el budismo del modo que lo hizo.

3.1. Primeros acercamientos y pensamientos de Schopenhauer sobre el budismo

La actitud que sostuvo hacia Oriente fue notable y poco frecuente durante su época, donde pocos se adentraban al estudio de aquella zona o ni siquiera estaba dentro de su espectro de posibles conocimientos. Por esto, él se convierte en alguien remarcable al atreverse a ingresar a un área mínimamente cultivada y, más aún, por realizar un examen profundo a las corrientes de pensamiento de Oriente, rescatando grandes ideas también presentes en Occidente o totalmente innovadoras.

Dado el hito que produce en este campo, es prudente explorar las influencias y motivaciones que lo llevaron a ello. Desde aquí, podrá verse su preferencia por el budismo frente a otros pensamientos orientales y las razones para ello, concretándose en analogías entre él y Buda o su pensamiento y el budista.

3.1.1. Las influencias y sus efectos

Su entrada al mundo oriental se daría inicialmente a través de sus viajes, donde se encontraría con una estatua de Buda y una serie de lecturas (Lapuerta, 1997, p. 25) que lo llevarían a maravillarse con esta otra cultura, tan alejada, pero que, no obstante, la sentía tan cercana y similar a sus primeras ideas.

Este primer interés quedaría medianamente relegado por unos cuantos años mientras cursaba sus estudios. Sin embargo, no lo olvidaría, sino que luego de entregar su tesis doctoral, su afición por Oriente resurgiría y tendría como mentor a Friedrich Majer, historiador y de los pocos orientalistas en su tiempo. A su vez, este había sido discípulo de un renombrado indólogo, Johann Gottfried Herder, que es incluso considerado como quien introdujo el mundo indio y oriental a Alemania (Lapuerta, 1997, p. 26). De ambos se inspiraría de distintas maneras, además de conducirlo a formar su propio pensamiento y a adentrarse aún más en tierras orientales.

Por una parte, la lectura de Herder le ofreció la base para mirar a otras zonas del planeta de una forma abierta y sin establecer una jerarquía, sino como poseedoras de otras formas de expresar la sabiduría, pudiendo, incluso, ofrecer nuevos conocimientos y perspectivas al mundo occidental. Tal intención de Herder puede ser vista en la siguiente cita:

El tono general, filosófico y filantrópico de nuestro siglo ¿no concede gustosamente a toda nación alejada, a toda época del mundo, aun la más remota, «nuestro propio ideal» de virtud y felicidad? ¿No es de esta forma el juez único capaz de juzgar las costumbres de esas naciones, de condenarlas, de recrearlas bellamente, todo ello según los propios criterios? (...) Como una sola forma de la humanidad y una sola región de la tierra era incapaz de abarcarlo, se dispersó en mil formas de humanidad y recorre ahora –eterno Proteo– todos los continentes y todas las épocas. (Herder, 1982, pp. 302-303)

De esta manera, Herder consideró de gran valor el estudio de otras culturas diferentes a las europeas tradicionales. Además, su admiración por la cultura india fue de tal nivel que la llegó a considerar más positiva que la de Europa (Lapuerta, 1997, p. 42), rasgo que en algún grado fue heredado a Schopenhauer.

Por otro lado, la influencia más cercana que tuvo fue Majer, a quien conoció en el círculo de intelectuales que su madre reunía en casa. El discípulo de Herder, además de recomendarle bibliografía, le transmitió su admiración por algunos rasgos de la India como la compasión (Lapuerta, 1997, p. 44), elemento que le sería central a futuro. Así mismo, logró contagiar la idea de su maestro de un parentesco entre la cultura europea y la india, siendo necesario su estudio para un mejor entendimiento de sus aspectos sociales más cercanos. Este espíritu puede verse transmitido en lo siguiente:

Es probable que la misma relación remota que tienen el griego y el latín con el sánscrito la tenga también la *mitología de los griegos y romanos con la de los hindúes* y la egipcia con ambas. (¿Es el copto de raíz jafética o semítica?) Zeus, Poseidón y Hades son quizá Brahma, Visnu y Siva: esta última tiene un tridente cuya finalidad no está clara en Poseidón. (Schopenhauer, 2009d, p. 413).

Estas dos grandes influencias lo guiaron a emprender su propio camino de lectura, investigación y aprendizaje de la cultura india. De tal modo, ya bajo el alero de Majer, escribe sus primeros reportes y pensamientos aludiendo explícita o implícitamente a Oriente. Ejemplo de esto es un comentario a la revista *Asiatisches Magazin* entre los años 1813 y 1814, donde reflexiona sobre una serie de postulaciones del brahmanismo e hinduismo (Schopenhauer, 2011, pp. 51-52). Otro caso de tipo más profundo y conectado con el propio desarrollo de sus ideas es lo que se puede ver en un fragmento de 1814 de sus *Escritos inéditos de juventud*, donde expone su idea de que el mundo sensible tiene el carácter de ilusorio o de una mera representación, nombrándolo como similar a Maya de los hindúes (Schopenhauer, 1999, pp. 43-44). Un último texto que destacar es la primera mención explícita a la corriente central aquí del budismo. Esto ocurre entre los años 1815 y 1816, en medio de una lectura de un volumen de las *Asiatic Researches*, revista popular de la época, donde reseña que “con la ayuda del sánscrito, podemos leer la obra de los *Saugata*, de los

budistas, de los *Arhant*, de los jainas y de otros filósofos heterodoxos” (Schopenhauer, 2011, p. 52).

De esta manera, Schopenhauer comienza a formar su pensamiento a la par de su estudio de Oriente, el cual irá profundizando progresivamente, dándole las herramientas y la confianza necesaria para explicarlos, opinar y recurrir a ellos para apoyar su propia concepción sobre la existencia.

3.1.2. Preferencia por el budismo sobre otras corrientes

A medida que los años pasaron, su conocimiento sobre la cultura oriental se incrementó, abarcándola tanto de modo general como específico e incluyendo no solo las corrientes que más lo influirían –vedismo y budismo–, sino que también algunas que llegarían al Oriente más alejado, como el taoísmo o el islamismo. Ahora bien, dado que su saber acerca de ellas se iba haciendo cada vez más riguroso, pudo ser capaz de criticarlas e ir incluyendo en su pensamiento solo aquellas ideas que concordaban con él. Por esta razón, fue apareciendo progresivamente una inclinación general hacia el budismo. Sin embargo, esto no significa que no rescate aportes de otras doctrinas o que, incluso, se acercara más a algunas en aspectos específicos de su argumentación, especialmente, al vedismo.

Dentro de su sistema, considerándolo a grandes rasgos, puede observarse una compatibilización del brahmanismo y del budismo (Lapuerta, 1997, p. 364). Para esto, se apoya constantemente en la familiaridad que guardan ambas corrientes, tanto por territorios comunes como por ideas similares o iguales, por ejemplo, sobre la muerte (Schopenhauer, 2011, pp. 116-117) o sobre una supuesta mirada pesimista hacia la existencia (Schopenhauer, 2011, p. 98). Pero, por sobre todo, es innegable que ambas doctrinas estaban en la más alta estima del autor y las tenía siempre en consideración: “Las dos primeras y más importantes religiones y, por lo tanto, las más dignas de tener en cuenta porque son las más antiguas y extendidas y ostentan su primacía a lo largo del tiempo y del espacio son, evidentemente, la budista y la doctrina de los Vedas” (Schopenhauer, 2011, p. 39).

No obstante, esta equiparación entre las dos corrientes orientales no es tal al ofrecer una mirada más acuciosa a su pensamiento, ya que él encuentra una mayor afinidad de proposiciones con el budismo, por una serie de elementos que concuerdan también con su

leve alejamiento de las doctrinas occidentales. La persecución de ídolos, la búsqueda de mitos, la inconsecuencia de los fieles o practicantes y el carácter dogmático son algunos de los aspectos que critica en el vedismo y en el cristianismo, factores que lo llevarán a aproximarse de forma más vehemente al budismo, en el cual se ausentaban aquellos:

Incluso la doctrina hindú de los dioses, tan fantástica y a veces barroca, que todavía hoy como hace milenios constituye la religión del pueblo, no es, si llegamos al fondo del asunto, más que la doctrina de las *Upanishads* simbolizada, es decir, revestida de imágenes, personificada y en forma de mito, en consideración a la capacidad de comprensión del pueblo; gracias a esa versión todo hindú, según la medida de sus fuerzas e instrucción, sigue el rastro de aquella doctrina, la siente, la barrunta o la comprende claramente, –mientras que el burdo y obtuso reverendo inglés, en su monomanía, la ridiculiza y maldice como *idolatría*: solo él –piensa– está en lo cierto. En cambio, la intención del buda Shakya-Muni⁸ era desprender el núcleo de la cáscara, liberar la elevada doctrina de todas las imágenes y divinidades y hacer comprensible y accesible su contenido puro incluso al pueblo. Eso lo logró de forma asombrosa, y de ahí que su religión sea la más excelente y la representada por mayor número de fieles en la Tierra. (Schopenhauer, 2009d, p. 244)

Con este tipo de frases, exhibe una mayor cercanía con el budismo, su modo de considerar la existencia y de enseñar sus postulados, dándole gran importancia a la superación de los elementos antes descritos, como la mitología. En efecto, se detiene a comentar y analizar algunos de estos factores con detalle, ya que los valoraría para que guiaran su propio pensamiento y dieran muestra de las intenciones de su proyecto.

En primer lugar, la existencia de ídolos y de dioses es un punto de gran importancia para él, llevándolo a alejarse de una tradición cercana, como es el cristianismo, y de una corriente oriental que lo había maravillado y ayudado a explicar su propio sistema, como es el vedismo. Por el contrario, el budismo desde su origen ha estado exento de tales creencias, no existiendo un Olimpo, un cielo o una mitología donde puedan descansar. Precisamente, se destaca tal aspecto budista en el siguiente fragmento:

⁸ Nombre con el que también se conocía a Buda Gautama.

El budismo muestra un universo sin rector moral, director ni creador alguno; la única función del Buda y de todos los dioses es exhortar y predicar, así como la de mantener la metempsicosis y los castigos de los infiernos tales como los requiere el destino (*dhammatâ*) de acuerdo con la conducta moral o inmoral de la humanidad... Su sistema moral es de lo más ejemplar, hasta el punto de que podría hacer sonrojarse a muchísimos cristianos. (...) El propio Buda no aspira a tener la calidad de dios, tal como nosotros entendemos esta palabra; se lo llama maestro, hacedor de milagros, el que ha de ser servido atendiendo a sus *bhâna* (sermones) y venerando su doctrina. (...) Buda es un maestro divino o Muni, no un Dios supremo de acuerdo con nuestra acepción de la palabra. (2011, pp. 63-64).

De tal modo, se subraya la falta de un ser supremo, creador o máximo juez presente en el budismo, a la vez que le maravilla que, a pesar de lo anterior, es capaz de sostener un sistema o código moral muy completo y refinado (Schopenhauer, 2011, p. 95). No obstante, se debe mirar críticamente esta proposición de Schopenhauer, ya que pueden notarse ciertos aspectos que son discutibles respecto del budismo. Primeramente, a pesar de que reconoce que no existe algo similar a un rector o creador, cuestión con la que el budismo estaría totalmente de acuerdo, ya que “no postula la noción de un demiurgo que haya creado el mundo y a los seres” (Revel y Ricard, 1998, p. 133), sí le da a Buda el carácter de alguien al que tiene que servirse, venerar o, incluso, como alguien que hace milagros. Pero esto no es del todo verdad, dado que la naturaleza que guarda Buda dentro de la corriente no es ni divina ni de alguien al que hay que seguir incondicionalmente. Por el contrario, las enseñanzas de Buda, tales como las Cuatro Nobles Verdades o cualquiera de sus dichos, no tienen el carácter de una máxima absoluta a la que hay que plegarse, sino que lo crucial es la experiencia personal, que cada cual sea capaz de vivenciar tales consejos y solo desde ahí darles una validación mayor (Saddhatissa, 1974, pp. 33-34). Se puede todavía objetar que hay estatuas de Buda a las cuales los budistas se inclinan, mostrando un comportamiento similar al que se mantiene cuando en occidente se está ante algún santo o dios. Esto efectivamente ocurre, pero la significación que tiene este acto en el budismo no es de absoluta obediencia y agradecimiento, como si todo fuera debido a él, sino que “la prosternación ante Buda es un homenaje respetuoso que se rinde no a un dios, sino a quien encarna la sabiduría última” (Revel y Ricard, 1998, p. 245), hacia aquel que logró dilucidar un modo de contemplar la

existencia y hacerla llevadera. Secundariamente, algo que se debe aclarar es la mención en la cita a dioses que también cumplen una función dentro del budismo. Esto podría resultar contradictorio con la idea ya presentada de que no hay dioses en esta corriente, pero el sentido que se le da a ellos es totalmente distinto al que tienen en otras doctrinas, ya sean occidentales u orientales. Las deidades budistas no cumplen otra función más que simbólica o arquetípica, es decir, ayudan al practicante a lograr un entendimiento más fácil de las enseñanzas mediante su representación en imágenes simples y claras. Con esto, el logro de la ya mencionada visión recta del Óctuple Sendero se hace más accesible y contribuye a una mejor concentración (Revel y Ricard, 1998, pp. 133-134 y 244).

En segundo lugar, es muy apreciado por el escritor alemán la actitud no dogmática que guarda el budismo y la importancia que este le da a la práctica y a la experiencia, dos aspectos en los que usualmente el cristianismo y, a veces, también el vedismo no se adentran, sino que, incluso, siguen el camino contrario. De hecho, esto lo constata claramente, mostrando que esta posición “se ajusta más estrictamente a la verdad y (...) es menos trascendente, en la medida en que no alberga ningún elemento que no esté presente en este mundo real de la experiencia, sino que más bien todos sus conceptos pueden ser contrastados con las intuiciones provenientes de este mundo” (Schopenhauer, 2011, p. 112). En efecto, la condición de no ser un dogma en el budismo se puede ver a lo largo de sus enseñanzas: la importancia de la propia puesta en práctica y la recolección de una experiencia personal que se corresponda con lo anterior es algo muy admirado en sus practicantes (Revel y Ricard, 1998, p. 23). Ciertamente, el propio Buda Gautama expresaba que “el budismo no es un «dogma»” sino que siempre “había que examinar sus enseñanzas y meditarlas, mas no aceptarlas por simple respeto hacia él” (Revel y Ricard, 1998, p. 37). Esto será rescatado notablemente en *El mundo como voluntad y representación*, pudiendo verse en el esfuerzo que hace en su argumentación por mostrar una constatación común para todos –en su caso, a través del cuerpo– del papel central que juega la voluntad en la existencia y del sufrimiento que subyace a cada acción. Efectivamente, el razonamiento que se sigue en aquel segmento (Schopenhauer, 2009a, p. 152) expele una inspiración budista claramente apreciable, llegando a ponerla en su obra capital.

Así, pueden advertirse los elementos que hicieron que Schopenhauer se inclinara en el panorama general por el budismo, frente a las demás corrientes orientales y de su propia zona, lo que direccionaría e inspiraría el camino que seguiría en la propuesta de su propio sistema filosófico.

3.1.3. Identificación con Buda y el pensamiento budista

La afinidad con el budismo no se quedaría solo en el reconocimiento y comentario de algunos aspectos destacables presentes en él, sino que iría más allá. Su compenetración alcanzaría tal grado que hallaría en él y en su fundador, Buda Gautama, una similitud casi perfecta con su propia visión del mundo y de su proceso de descubrimiento de esta. Por esta razón, pueden encontrarse a menudo en su obra el uso de analogías entre él y Buda o entre su sistema y el budismo.

Efectivamente, ya desde su juventud, con las primeras lecturas sobre Oriente, experimentó una cercanía con Buda y sus experiencias al vivir un proceso semejante en cuanto al descubrimiento del sufrimiento latente de la existencia. Al respecto, declara que

A los diecisiete años, sin ningún tipo de formación escolar de alto nivel, fui sacudido por la *miseria de la vida* de igual forma que le ocurrió a Buda en su juventud, cuando divisó la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte. La verdad, la cual brotaba de una forma clara y manifiesta del mundo, superó muy pronto los dogmas judíos, de los cuales también yo me hallaba impregnado. (Schopenhauer, 2011, p. 15)

De esta forma, al igual que Buda cuando consiguió salir de su palacio y ver la realidad de su pueblo, logró divisar lo que yacía bajo el velo engañoso de las riquezas y la ingenuidad: un malestar común a todos que amenaza con ir haciendo más y más terrible la vida.

Más aun, con una filosofía más formada y madura, alcanza también a percibir las similitudes con el budismo y sentirse orgulloso de ello, poniéndolo incluso por sobre un pensador occidental como lo es Eckart:

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

Si se profundiza en el asunto resultará evidente que el maestro Eckhart y Shakyamuni enseñan lo mismo, sólo que el primero no puede, no *sabe* realmente expresar sus pensamientos como el segundo, ya que precisa traducirlos en el lenguaje de la mitología del cristianismo. (Schopenhauer, 2011, p. 29)

No obstante, no se queda solo en compararse con la figura de Buda y homologar sus experiencias, sino que da un paso ulterior y se atreve a asemejar partes de sus pensamientos, explicando y esclareciendo el primero con el segundo y viceversa. Este es el caso de un comentario de 1853, donde reafirma su proposición de una raíz común a todos los seres, en cualquier locación, la cual es la voluntad y sus imparables influjos. En esta oportunidad, hace uso del diagnóstico budista del deterioro común causado por el sufrimiento que se da en toda la naturaleza, además de referir a un caso, a modo de ejemplo, en China:

Es propio de las representaciones *budistas* que, cuando narran el paulatino deterioro de las generaciones humanas, presenten el deterioro *físico* o las catástrofes en la naturaleza exterior como el efecto de los errores *morales* cometidos. De ahí que aún hoy en China las epidemias, malformaciones y cosas por el estilo sean contempladas como consecuencia de la decadencia moral del emperador. En todo ello se percibe como fundamento el pensamiento de que la naturaleza es la objetivación de la voluntad de vivir y resulta conforme a su condición moral. Lo he dicho en *El mundo...* (vol. I, pág. 327): «Tal como es la voluntad, así es el mundo»⁹. (Schopenhauer, 2011, pp. 89-90)

De esta manera, expresa una de sus ideas capitales, como lo es la magnitud de la voluntad, asimilándola con proposiciones del budismo, como si fueran hermanas de distintas tierras, pero con un mismo espíritu.

Así, puede apreciarse cómo es que las conexiones entre él y la corriente oriental se comienzan a formar y construyen una estrecha relación, que se hace constantemente partícipe de sus explicaciones y proposiciones. Este recorrido por los aspectos generales y primeros atisbos ayudarán a las siguientes indagaciones que calarán más profundamente en los elementos centrales que unen ambas filosofías.

⁹ Esto refiere a Schopenhauer, 2009a, p. 412.

3.2. Consideraciones sobre el rol del sufrimiento

El concepto de sufrimiento toma gran relevancia tanto en el pensamiento de Schopenhauer como en el del budismo. En efecto, las conexiones entre ambos se siguen haciendo patentes y, con esto, se hacen más profundas, ya no formando analogías en aspectos tangenciales o solo en comentarios a la corriente oriental, sino que yendo al centro de ella y relacionándola con su propio sistema. Y así, puede observarse que el punto del sufrimiento parece coincidir en ambas concepciones, pero quizás solo de un modo superficial, ya que, si se penetra un poco más en los detalles de cada doctrina, se apreciará que las diferencias existen y que la interpretación está algo desviada.

Para poder develar tanto los aciertos como los errores en este proceder, se podrán frente a frente elementos de ambos sistemas, comenzando por el descubrimiento y análisis del sufrimiento como aspecto importante en la existencia, para luego proseguir a la indagación sobre la posibilidad de su superación y conseguir una vida más llevadera, además de que en qué condiciones y hasta qué grado sería esto logable. Por último, a partir de lo anterior, se pondrá en cuestión la conclusión de Schopenhauer de que el budismo es una corriente de tipo pesimista, mostrando que esto no está realmente en el espíritu budista y las razones de tal inclinación.

3.2.1. La constatación e indagación del sufrimiento

Podría fácilmente sentenciarse que el estatus que se le da al sufrimiento por parte de ambas filosofías se corresponde, tal como el occidental se enorgullece y lo expresa en una reflexión sobre las religiones:

Si yo quisiera tomar los resultados de mi filosofía como medida de la verdad, tendría que admitir la preeminencia del budismo sobre las demás. En todo caso, me ha de alegrar ver mi teoría en tan gran concordancia con una religión que es mayoritaria sobre la Tierra; pues cuenta con muchos más fieles que ninguna otra. (Schopenhauer, 2009b, p. 207)

Sin embargo, al hablar de las vías para descubrir esto y las consecuencias sacadas, la distancia entre ambos pensamientos se va acrecentando. En efecto, si bien comparten conceptos y

proposiciones similares, la posición que ocupa este hallazgo dentro de cada filosofía es distinta.

Para encaminar este estudio, es útil ir comparando las etapas de la argumentación schopenhaueriana, que constata la presencia central del sufrimiento en la existencia, con las enseñanzas de las Cuatro Nobles Verdades budistas, que encierran de modo general el análisis de esta corriente sobre el sufrimiento. Ciertamente, ambas formas de proceder se relacionan y tienen un tema común. Y, de hecho, así también lo capta Schopenhauer al traer a colación aquella proposición budista en reflexiones sobre su ética y la de otras religiones: “En este último [el budismo] toda mejora, conversión y esperanza de salvación de este mundo de sufrimiento, de ese *sansara*, nace del conocimiento de cuatro verdades fundamentales: 1) *dolor*, 2) *doloris ortus*, 3) *doloris interitus*, 4) *octopartita via ad doloris sedationem*”¹⁰ (Schopenhauer, 2009b, p. 680). No obstante, esta es la única referencia explícita en su obra a las Cuatro Nobles Verdades (Lapuerta, 1997, p. 246), por lo que su tratamiento o aceptación de ellas se haría ya de forma implícita en otras partes de sus escritos, ya que no quiere mostrar expresamente su semejanza con ellas o, derechamente, es algo de lo cual no tenía demasiado conocimiento, ante lo cual prefiere tratarlo más en su propia terminología. La segunda opción no es algo tan alejado de la realidad. Su actitud en algunos pasajes es bastante soberbia y justifica que su pensamiento es solo corroborado por Oriente y han nacido de forma independiente. De hecho, inmediatamente después de la cita presentada más arriba donde se enorgullece de la conformidad entre sus ideas y las budistas, se escuda alegando la poca información de Oriente que había en el tiempo en que sus proposiciones aparecieron:

Mas ese acuerdo me ha de resultar tanto más grato cuanto que en mi filosofar no me he hallado bajo su influjo. Pues hasta 1818 en que apareció mi obra, las noticias que en Europa se podían encontrar sobre el budismo eran muy escasas, sumamente incompletas y pobres, limitándose casi todas a algunos artículos en los primeros volúmenes de las *Asiatic researches* que se referían principalmente al budismo de los birmanos. (2009b, p. 207)

¹⁰ La traducción para estos términos es 1) dolor, 2) origen del dolor, 3) supresión del dolor y 4) vía óctuple para la cesación del dolor.

Sin duda que el punto es controversial y puede discutirse esta actitud. Sin embargo, no se puede obviar que aquella fórmula budista tiene su correlación en su sistema y, ya sea su mención explícita o implícita y reconocida o no, las referencias esporádicas están presentes con diferentes intenciones, además de que se admiten coincidencias.

En primer lugar, el encuentro del sufrimiento como el causante de la miseria del mundo es algo presente en ambas doctrinas y dirigirá el futuro comportamiento de las investigaciones. Esto es algo patente y un acierto de Schopenhauer en cuanto a sus dichos de coincidencia con el budismo. Sin embargo, si bien el camino de llegada es el mismo, a saber, el sufrimiento, los caminos para llegar a tal conclusión son distintos, lo que ya marca una diferencia de dirección entre ambos pensamientos.

Por su parte, la argumentación schopenhaueriana sobre este tema parte desde la confirmación de la voluntad como la cosa en sí que rige el mundo fenoménico. Al ser cada cual mera representación de aquella voluntad se está indefenso ante los constantes influjos de deseo que ella trasmite y que todos llevan a cabo por medio del querer y del obrar. El problema es que este querer y obrar se puede ver constantemente obstaculizado por las voliciones de otros seres, al estar todos bajo el dominio de la voluntad. Por esta razón, el choque entre ellas es recurrente y lleva a que haya una lucha incesante (Schopenhauer, 2009a, p. 201). Ante ello, el cumplimiento de los propios deseos no ocurre o, si se consigue, no es agradable al haber aún más deseos, lo que se traduce en nunca conseguir una satisfacción efectiva y, por ende, caer en el sufrimiento cíclico. Este estado se hace permanente si se sigue en esa constante de dejar a la voluntad actuar y que domine, no pudiendo escapar de aquella situación sufriente inherente al mundo.

Por otro lado, el camino que toma el budismo para explicar esto es la Primera Noble Verdad. Recuérdese que lo que dice su planteamiento base es que existe el sufrimiento (Hanh, 2013, p. 17; Saddhatissa, 1974, p. 16; Trungpa, 2010, p. 17). Para poder llegar a esta constatación, el budismo recurre a la experiencia personal de contemplar y sentir el mundo circundante, donde se podría encontrar miseria en distintos rincones y de diversas maneras. Este descubrimiento se puede reflexionar y corroborar en que aquellas desgracias están en cada uno, pudiendo vivirlas en cuerpo y mente (Hanh, 2013, pp. 31-32). De tal modo, el sufrimiento es algo que a simple vista es imperceptible, a menos que uno tenga una

contemplación un poco más atenta y pueda dejar constancia de que es algo que afecta a todos. Tal estado, no obstante, se normaliza y se está acostumbrado a no notarlo, dejando que el sufrimiento ocurra continuamente.

Así, puede verse que ambos recorridos son distintos, pero desembocan en la misma verdad del sufrimiento. La vía de Schopenhauer podría decirse que marcha por un campo más de tipo metafísico, al aludir a la voluntad y ser esta la cosa en sí. En cambio, el camino budista apela más a lo empírico y personal, haciendo ver a cada individuo el sufrimiento a su alrededor y en sí mismo, para notar la universalidad de tal afección. Puede que se objete que esto último no profundice tanto, pero es por la diferencia en la forma de proceder, ya que este hallazgo es recién el inicio de esta enseñanza budista, mientras que la constatación schopenhaueriana ya trae tras de sí la formación de un sistema basado en el mundo como voluntad y el mundo como representación.

Es interesante destacar un elemento que es común a ambas filosofías en cuanto a su observación del sufrimiento en la existencia. Con esto me refiero a las formas en que este se expresa y guarda ciertos parámetros generales. Este aspecto está desarrollado de manera más clara y ordenada en el budismo con la Primera Noble Verdad y las manifestaciones del sufrimiento. Empero, aquí solo nos referiremos a tres, dado que son las que Schopenhauer menciona y desarrolla. Estas son la vejez, la enfermedad y la muerte. Primeramente, de hecho, los menciona en algunas ocasiones como parte de la doctrina budista. Por ejemplo, al hablar de la liberación, en su caso al negar la voluntad, dice que “en cuanto uno se ve liberado o desembarazado de la ignorancia, se ve liberado de la vejez y de la muerte” (Schopenhauer, 2011, p. 23), o incluso los nombra como parte del budismo: “Tienes que tener *nirvâna*, es decir, un estado en el que no existen cuatro cosas: pesar, vejez, enfermedad y muerte” (Schopenhauer, 2011, p. 112). Ahora bien, en segundo lugar, también les da un tratamiento más profundo. En el caso de la vejez, se separa un poco del tratamiento que hace el budismo de ella, donde se la ve como un estado donde uno sufre debido a encontrarse incapacitado para realizar los propios deseos o impedir que dañen, ya que se van perdiendo las fuerzas para ello, asunto que va sucediendo progresivamente en la medida que se envejece, además de tener menos experiencias y emociones que vivir (Trungpa, 2010, pp. 41-43). En cambio, Schopenhauer tiene una visión positiva de la vejez y lo que conlleva, ya que es el tiempo

donde se tiene una mejor contemplación y, por tanto, mayor capacidad de liberarse de la voluntad, no siendo “perturbado por las pasiones” (Lapuerta, 1997, p. 248) y evitando al menos algo de sufrimiento. Esto se expresa en diferentes pasajes, pero puede notarse, por ejemplo, aquí:

La segunda mitad de la vida, como la segunda mitad de un periodo musical, contiene menos ambición, pero más tranquilidad que la primera, lo cual se debe en general a que en la juventud se piensa que en el mundo se pueden encontrar una felicidad y un placer prodigiosos, que simplemente son difíciles de alcanzar; mientras que en la vejez se sabe que ahí no hay nada que ganar; y así, completamente tranquilo al respecto, se disfruta un presente soportable e incluso se alegra uno con pequeñeces. (Schopenhauer, 2009c, 495)

De esta forma, se podría ver que hay un proceso natural de liberación del sufrimiento al envejecer, dado por una mirada más tranquila y menos desiderativa, mientras que en el budismo se piensa que, por sí, la vejez es una manifestación del sufrimiento como una incapacidad de realizar los deseos y limitación a nuevas experiencias, siendo la única forma de liberarse de esto el lograr una visión recta, conseguida por sus enseñanzas.

En cuanto a la enfermedad y a la muerte, hay mayor coincidencia entre las partes. El budismo ve esto, en tanto manifestaciones del sufrimiento, como expresiones del no querer separarse de las posesiones (desde objetos hasta el propio cuerpo) y como llegada a un estado impotente, donde el deseo no se podrá manifestar, ya sea por la invalidez de una enfermedad o por estar muerto (Trungpa, 2010, pp. 43-47). Por su parte, Schopenhauer también ve la muerte y la enfermedad como formas de sufrimiento en tanto coartan la expresión de los deseos. El individuo siente que le cortan su flujo de fuerzas, que algo se cortará con él, sin percibir que en realidad esa corriente es independiente de él. La voluntad se seguirá manifestando sin su presencia viva, ya que trasciende el individuo y se mantiene en la especie. Estas ideas sobre la muerte se expresan de la siguiente forma:

Así como nuestro andar no es más que una caída constantemente impedida, la vida de nuestro cuerpo no es más que un morir continuamente evitado, una muerte siempre aplazada: y, finalmente, también la actividad de nuestro espíritu es un aburrimiento constantemente apartado. Cada respiración rechaza el constante asedio de la muerte

con la que luchamos de esa manera a cada segundo y luego también en intervalos mayores cada vez que comemos, dormimos, nos calentamos, etc. (Schopenhauer, 2009a, p. 369)

De este modo, puede verse que, con respecto a la constatación del sufrimiento en la existencia, en un panorama general la concepción budista y la schopenhaueriana coinciden, compartiendo el mismo hallazgo y tomando esta afección como algo central en sus sistemas. Además, en cuanto a las modalidades en que se manifiesta, también hay una correspondencia en cuanto a la muerte y la enfermedad, tomando papeles centrales y recurrentes. Sin embargo, también hay que hacer notar la distancia que toman en cuanto al recorrido que siguen para llegar a tales conclusiones y, adicionalmente, respecto al papel que le brindan a la vejez. El budismo es tajante sobre que ella representará un modo de sufrir, en tanto pérdida de energías para cumplir los deseos, mientras no se corrija el camino, pero Schopenhauer parece no lograr comprender este último punto. Al otorgarle él un papel más alto, con una suerte de natural negación de la voluntad, recurre a una idealización de esta etapa donde el conocimiento y la serenidad se despliegan plenamente, sin tomar en cuenta que también puede haber ancianos entregados a sus deseos y con otras vicisitudes en su vida, lo que los seguiría llevando al sufrimiento. Por el contrario, el budismo acepta tal posibilidad y, por ello, aclara que mientras no se logre una visión recta, en cualquier tramo de la vida, aquel escenario no cambiará.

Tomando lo ya dicho, es bueno pasar al segundo punto sobre el sufrimiento donde se tocan ambos pensamientos: la causa del sufrimiento. Aquí es más notoria la diferencia entre ambos estudios del sufrimiento, ya que la respuesta de Schopenhauer ya está esbozada, habiendo mostrado desde antes la causa del sufrimiento y desde ella mostrar lo central que es este. Por su parte, el budismo toma el camino contrario, primero haciendo notar la efectiva presencia del sufrimiento en el mundo y de allí continuar a conocer sus causas.

Por cierto, en el primer caso, la causa del sufrimiento ya ha sido mostrada previamente: la voluntad. Esto sucede dado que en la argumentación lo que se hace es primeramente descubrir aquella cosa en sí del mundo, eso llamado voluntad, y desde ese develamiento se es capaz de revelar que ella es la culpable del sufrimiento inherente a la existencia. Es el interminable ciclo de deseos creado por ella la que causa, de uno u otro modo, insatisfacción, llevando a un constante dolor y el individuo sufre. Por lo demás, hay

un elemento que permite continuar en esta situación, a saber, el principio de individuación, que consiste en aquel fundamento que reúne las formas a priori del espacio y el tiempo, posibilitando la diferenciación entre individuos: “Denominaré el tiempo y el espacio el *principium individuationis*, lo cual pido que se observe de una vez por todas. Pues el tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión” (Schopenhauer, 2009a, p. 165). Es este principio el que domina, junto con la causalidad, el mundo de la representación, por lo cual aquel ser ensimismado en él no será capaz de captar que está bajo su influjo, siéndole aún más lejana la posibilidad de superarlo y descubrir que todo tiene la misma esencia. En efecto, el segundo tomo de *El mundo como voluntad y representación* expone esta ceguera de una forma bastante ilustrativa: “Mi existencia individual, por mucho que resplandezca sobre mí a semejanza del Sol, en el fondo no es más que un obstáculo que se interpone entre mí y el conocimiento del verdadero alcance de mi esencia” (Schopenhauer, 2009b, p. 657).

En la otra vereda, pero muy cercano en esta zona, está el budismo, el cual expone este tema en su Segunda Noble Verdad, encargada de constatar que el sufrimiento tiene una causa y cuál es esta. En resumen, la causa que se concluye es la visión errónea, la cual brinda una perspectiva viciada o cegada de la realidad, sin que los individuos puedan ver sus puntos en común. En este escalón es donde puede verse una gran conexión entre ambas doctrinas, ya que la visión errónea sumerge al individuo en la ignorancia “y esta es, en esencia, el apego al «Yo» y a la solidez de los fenómenos” (Revel y Ricard, 1998, p. 25). Al igual que la concepción schopenhaueriana, en el budismo cobra gran relevancia la separación entre individuos y la exacerbación del yo, poniéndolo como obstáculo central a superar para lograr superar el sufrimiento. Ciertamente, es el yo de cada uno el que lleva a cabo sus deseos y termina sufriendo por ellos (Revel y Ricard, 1998, p. 40). Este pedestal en el que se pone al yo no permite ver su carácter ilusorio, que, a la vez, imposibilita contemplar la existencia con altura de miras o descubrir que cada individuo es afectado por el deseo y el sufrimiento.

De esta manera, se puede apreciar cómo coinciden desde diferentes ángulos el descubrimiento de la causa del sufrimiento en cada filosofía, manteniendo sus conceptos una estrecha conexión, como con el *principium individuationis* y la exacerbación del yo,

pudiendo ser encontrada aún más marcada en la siguiente frase de Schopenhauer (citado en Lapuerta, 1997, p. 125): “el término «yo» es en el fondo la mayor equivocación y constituye la fuente de todo engaño”. Por lo tanto, al menos en este punto, puede juzgarse que el pensamiento de Schopenhauer, con las referencias tanto explícitas como implícitas al budismo, coincide con este y acierta en su interpretación, guardando una rectitud rigurosa en diversos detalles.

3.2.2. La posibilidad de una superación: pesimismo en disputa

Una vez ya verificada la existencia del sufrimiento, además de sus causas, en la existencia y el papel principal que en ella juega, ambas doctrinas proceden a proponer una rebelión contra tal situación. Efectivamente, se centran ahora en buscar una solución a esto, cada uno en su terminología y estilo, pero con puntos de encuentro notables y destacables. A partir de aquello, esta etapa de la investigación se concentrará en analizar y comparar el carácter que le da cada filosofía a una superación del sufrimiento, recurriendo especialmente al concepto de nirvana que poseen. Junto con ello se indagará en las implicancias que aquello provoca, influyendo en la actitud que tomará cada uno frente a la existencia, esto es, si tendrán una inclinación pesimista, optimista o algún grado intermedio.

En el caso del budismo, la posibilidad de este cese es presentada en la Tercera Noble Verdad. Lo que propone esta corriente es una vuelta de perspectiva de lo que ya se había expuesto en las anteriores Verdades. Así como en un principio se podía constatar el sufrimiento en la experiencia personal, lo mismo se puede hacer con su superación, interpelando a las buenas vivencias que se tienen y se contemplan. Desde aquí, por lo demás, cobran gran relevancia las figuras de Buda y del nirvana, siendo el primero la encarnación de quien consiguió tal empresa, y el segundo el estado al cual se aspira, conteniendo ambos las condiciones que se deben alcanzar para enfrentar un camino donde progresivamente desaparecerá el sufrimiento.

En cuanto a Schopenhauer, luego de describir cómo los individuos están sujetos al flujo constante de deseos provocados por la voluntad y, por ende, sumergidos en el sufrimiento, su argumentación marcha hacia un desafío a la corriente natural de la existencia, ahora ya con consciencia de los efectos que causa la voluntad en el sujeto. Su explicación se desplegará más expresamente en sus vías de negación de la voluntad. No obstante, hay un

paso previo que vale la pena estudiar, ya que, así como también lo hace el budismo dividiendo entre el estudio de la verdad de la superación del sufrimiento y la verdad del camino para ello, se toman precauciones y se prepara el terreno para aquellas sendas de superación. Es aquí donde igualmente recurre a lo que Buda significa y a lo que representa el nirvana, siendo esto último quizá lo de mayor debate en cuanto a su interpretación.

Ciertamente, cuando Schopenhauer empieza a configurar la necesidad de darle un vuelco a la natural afirmación de la voluntad y optar más bien por su negación, entonces hace uso del término nirvana y lo que este representaría en el budismo, contraponiéndose a la existencia samsárica, equivalente a no hacer nada ante el influjo constante de la voluntad y el sufrimiento resultante. Claramente puede verse esta intención en lo siguiente:

Esa es la voluntad de vivir, o sea, aquello que con tanto apremio desea la vida y la perduración. Y ella precisamente es respetada por la muerte. Pero tampoco puede alcanzar un estado mejor que el presente: por eso tiene asegurado, junto con la vida, el continuo sufrimiento y la muerte de los individuos. El librarse de ello está reservado a la *negación* de la voluntad de vivir, por la que la voluntad individual se arranca de raíz de la especie y renuncia a existir en ella. Para lo que hay después nos faltan los conceptos e incluso los datos para estos. Solo podemos caracterizarlo como aquello que tiene libertad para ser voluntad de vivir o no. El último caso lo designa el budismo con la palabra *nirvana*. (Schopenhauer, 2009b, pp. 613-614)

Con esto, se intenta homologar el nirvana con aquel estado de negación de la voluntad liberado del *principium individuationis*, libre de las formas a priori. Aquí es necesario retomar el carácter que se le da a tal situación durante la exposición del ascetismo como vía para ello. Se le da el estatus de indefinible, dado que va más allá de todo concepto captable por el intelecto, es decir, espacio, tiempo y causalidad, siendo desconocidas las características que tendría la negación. En efecto, se compara aquella circunstancia a una nada, pero en el sentido de una nada relativa y no absoluta (Schopenhauer, 2009b, p. 668), donde solo se es capaz de decir lo que no le corresponde. Se procede a hacer lo mismo con el nirvana, dándole el carácter de una nada, mientras se define el estado de quien muere libre de las ataduras de la voluntad:

Morir voluntariamente, a gusto, alegre, es privilegio del resignado, de aquel que ha suprimido y negado la voluntad de vivir. Pues solo él quiere morir realmente y no en apariencia, por lo que no necesita ni reclama una permanencia de su persona. La existencia que conocemos la abandona con gusto: lo que tendrá a cambio es, a nuestros ojos, *nada*; porque nuestra existencia, en comparación con aquello, no es *nada*. La creencia budista lo llama *nirvana*, es decir, extinción. (Schopenhauer, 2009b, p. 562)

Inmediatamente después de este pasaje, se ofrece en una nota al pie la etimología de la palabra nirvana y justificando su traducción por “extinción”, aunque deja claro que se refiere a la desaparición de la miseria de la existencia (Schopenhauer, 2009b, p. 562).

Hasta este punto, Schopenhauer está muy cerca de la exposición budista de este término. Por más que Buda se haya resistido a definirlo, su uso y cómo se expresaba sobre él logran brindar luces de qué es lo que significa tal palabra en su corriente. Ciertamente, en el budismo, nirvana tiene un sentido negativo, en tanto es el estado donde no se está más bajo el samsara, bajo la existencia sufriente y sometida al deseo, con una vista incorrecta y una ignorancia profunda. Todo aquello ya no está y el individuo se libra de ello. Se logra una nada, pero solo en la dirección en que están ausentes los síntomas desagradables de la vida. De hecho, tal como antes hubo una aclaración de la etimología de nirvana, el budismo también aclara que no es una simple extinción. Esto puede exhibirse visiblemente en la explicación de Matthieu Ricard, monje budista:

No se trata de fundirse en una especie de extinción, sino de descubrir el conocimiento último en uno mismo. El objetivo no es «salir» del mundo, sino dejar de estar sometido a él. El mundo no es malo en sí mismo, es nuestra manera de percibirlo la que es errónea. Un maestro budista ha dicho: «No son las apariencias las que te sojuzgan, es tu apego a las apariencias». (1998, p. 122)

Por tanto, en este lugar Schopenhauer acierta en su interpretación y capta correctamente el carácter negativo del nirvana, comparándolo adecuadamente con su propio pensamiento. No obstante, falla en su complementación para el resto del sistema, dado que no es capaz de ver la correcta relación que guarda el samsara y el nirvana. Justamente, estos dos términos son definidos como equivalentes a la afirmación de la voluntad de vivir y a la negación de esta (Schopenhauer, 2009b, p. 666), siendo estados contrarios en esta filosofía,

lo que implica que se debe estar en uno o en otro y no se entrecruzan. En consecuencia, del mismo modo se relacionan los dos conceptos budistas:

Los budistas, con total franqueza, designan el tema de forma puramente negativa, como el *nirvana*, que es la negación de este mundo o del *sansara*. Pues *nirvana* se define como la nada; así que eso solo quiere decir que el *sansara* no contiene un solo elemento que pudiera servir a la definición o construcción del *nirvana*. (Schopenhauer, 2009b, p. 665)

Ahora bien, ocurre un desacierto en este punto y se les da una falsa contraposición a ambos términos, inexistente en el budismo. Si bien en esta corriente son usados para definir dos actitudes diferentes frente a la existencia, son caracterizados como complementarios más bien que contrarios. Todo esto es delimitado en base a la experiencia y enseñanza de Buda Gautama, quien vio su complementación como necesaria para trascender el sufrimiento y tener una vida tranquila. En efecto, el budismo nos dice que

Quien alcanza el estado de buda no reside ni en el *samsara* ni en el *nirvana*, llamados ambos «extremos». No reside en el *samsara* porque es liberado de la ignorancia (...). Pero debido a la infinita compasión que siente por los seres que continúan sufriendo, tampoco permanece en la paz del *nirvana*. (Revel y Ricard, 1998, pp. 124-125)

De este modo, puede apreciarse que hay una complementación de ambas experiencias, tanto del *samsara* como el *nirvana*, en vista de un factor del budismo que es el paso de lo individual a lo colectivo. Por cierto, en conexión con el carácter práctico y cercano a todos de esta corriente, se busca que estos descubrimientos se logren primero de modo individual y luego se lleve a la sociedad, guiados tanto por el motivo de evitar conflictos con los demás, que aún estarían bajo la visión incorrecta e ignorantes, como por compasión, virtud de gran importancia en el budismo.

Así, puede verse que Schopenhauer consigue entender el *nirvana*, solo según es definido negativamente, pero no alcanza a captar que no es un estado en el que se permanece, tal como la negación de la voluntad, sino que su fin está puesto en que se tomen las enseñanzas ahí aprendidas y pueda complementarse con la existencia en perspectiva *samsárica*, pero ya sin sufrimiento al haber superado los obstáculos que esta tenía. En base a

este desvío es que entran en conflicto las actitudes que tienen ambos sistemas frente a la existencia, esto es, si son pesimistas o no.

Ya se ha exhibido el marcado pesimismo presente en el pensamiento de nuestro autor, yendo en contra de cualquier tipo de optimismo, juzgándolo como un engaño y algo perjudicial. Para recordar, se puede recurrir al siguiente pasaje:

El *optimismo*, cuando no es acaso el atolondrado discurso de aquellos bajo cuyas aplastadas frentes no se hospedan más que palabras, no me parece simplemente una forma de pensar absurda sino verdaderamente *perversa*, ya que constituye un amargo sarcasmo sobre los indecibles sufrimientos de la humanidad. (Schopenhauer, 2009a, p. 385)

Por tanto, no es solo una actitud que toma para ir contra la tradición y contra Leibniz, especialmente, cargada del ya explicado nihilismo, sino que domina su sistema y lo sostiene recurrentemente. Ahora bien, bajo este mismo espíritu, y siguiendo la tónica de su procedimiento, nuevamente construye relaciones al respecto con el budismo, donde, básicamente, le da el carácter de ser también una corriente pesimista, coincidiendo con lo que él quiere expresar. Esto puede apreciarse ya en su análisis general de las religiones:

El judaísmo tiene como carácter fundamental el *realismo* y el *optimismo*, que se hallan estrechamente relacionados y son las condiciones del verdadero *teísmo*; porque este hace pasar el mundo material por algo absolutamente real, y la vida, por un agradable regalo que se nos hace. El brahmanismo y el budismo, por el contrario, tienen como carácter fundamental el *idealismo* y el *pesimismo*, ya que atribuyen al mundo una simple existencia onírica y consideran la vida una consecuencia de nuestra culpa. (Schopenhauer, 2009d, p. 390)

Asimismo, repite este tipo de afirmaciones sobre el budismo como pesimismo al relacionarlo con el cristianismo:

El punto central y el corazón del cristianismo es la doctrina de la caída, del pecado original, del carácter impío de nuestro estado de naturaleza y de la perversidad del hombre natural, todo ello unido a la justificación y reconciliación a través del Redentor, de las que participamos mediante la fe en él. Mas de ese modo el cristianismo se

muestra como pesimismo –diametralmente opuesto al optimismo del judaísmo y de su hijo auténtico, el islam– y afín, en cambio, al brahmanismo y el budismo. (Schopenhauer, 2009d, p. 399)

De la misma manera lo reafirmará en diversos lugares de su obra¹¹. Sin embargo, no se quedará en solo calificarlo como tal en unas cuantas menciones, sino que calará más hondo y justificará el porqué de esto.

Además de las ya mostradas y nombradas citas donde se alude al budismo como una corriente que concibe la existencia como sumida en la miseria, dirá que Buda expresó sus enseñanzas con tal intención y las mantenía: “Buda no ha considerado como una teofanía a un mundo hundido en el pecado y la pena, cuyos seres, caídos todos en la muerte, subsisten un breve momento, mientras uno devora a otro” (Schopenhauer, 2006, pp. 188-189). Con esto figura una equivalencia entre su actitud pesimista frente a la existencia y la budista que él concibe, por medio de lo cual sus ideas se podrían entremezclar y conservar el mismo espíritu general de cada doctrina.

No obstante, estas pretensiones son ilegítimas, dado que el budismo nunca se ha definido como poseedor de pensamientos que enseñan una vida pesimista o una actitud de tal descripción ante ella. Este es un lamentable error que se ha esparcido a través de generaciones de estudios foráneos sobre la corriente misma, por lo cual se ha dado casi por hecho tal afirmación. Si bien hay factores que podrían llevar a pensar aquello, tales como la concepción del *samsara* como existencia dominada por el deseo y con el sufrimiento alcanzando hasta lo más profundo de ella, con raíz en la visión equivocada y en la ignorancia, esto no es sino no ver el sistema budista en su totalidad. Ciertamente, esta filosofía no se queda en la sola constatación de tal verdad, sino que busca cómo solucionarla y superarla, tal como ha sido expuesto en la Tercera Noble Verdad y con el nirvana, además del camino para ello. Esto es expresado por Ricard de forma clara y vehemente:

Este estado de insatisfacción es característico de un mundo condicionado que, por su naturaleza, sólo puede aportar satisfacciones efímeras. En términos budistas se dice que el mundo o «rueda» de los renacimientos, el *samsara*, está impregnado de

¹¹ Véase, por ejemplo, Schopenhauer, 2009b, pp. 635, 660, 681 y 682, y 2009d, p. 400.

sufrimiento. Pero esto no supone en absoluto una visión pesimista del mundo, es una simple comprobación. La etapa siguiente consiste, en efecto, en buscar remedios a este sufrimiento, Para ello es preciso conocer la causa. (Revel y Ricard, 1998, p. 41)

Esto desaprueba la postulación de que el budismo sea pesimista en un sentido absoluto, guiando a mostrar que su real pretensión es más cercana al optimismo, en cuanto que la posibilidad de superar el sufrimiento es real y eso es lo que busca esta corriente. En cambio, Schopenhauer marcha por un camino distinto, afirmando y repitiendo que la felicidad no es conseguible en esta vida (Schopenhauer, 2011, p. 101). De tal modo, cierra la posibilidad de liberarse totalmente de la voluntad y el sufrimiento, dado que su sistema cala más hondo en lo metafísico y ve la imposibilidad de que la voluntad deje de ser la cosa en sí, aun con las vías de superación que propone. No así el budismo, que propone una salida auténtica y conseguible, donde el sufrimiento ya no tendrá cabida (Lapuerta, 1997, p. 391). En efecto, de esto se sigue que “el budismo se halla en las antípodas del pesimismo” (Revel y Ricard, 1998, p. 148), siendo su concepción de la vida como sufrimiento una simple etapa del proceso de superación de este.

De allí se puede observar que, en ambos temas, tanto en la concepción de nirvana como de la actitud hacia la existencia, Schopenhauer comete casi el mismo error, el cual es no lograr ver en su totalidad y profundidad las enseñanzas del budismo, sino que se queda en la concepción del nirvana como una nada relativa y dejando fuera la posibilidad efectiva de salir del ciclo samsárico. Lamentablemente, esta perspectiva fue legada a los futuros investigadores de Oriente, que quedan ya impregnados de tal prejuicio pesimista. Ejemplo de esto son los puntos de vista que tienen Francisco Lapuerta y Manuel Suances sobre el budismo, donde ambos mantienen la línea de tomar la actitud de la corriente oriental como análoga a la del alemán (Lapuerta, 1997, pp. 361 y 388; Suances, 1989, pp. 217-225).

3.3. Vías de superación

Ya teniendo claras las actitudes y posiciones que toman ambas doctrinas respecto del sufrimiento y su rol en la existencia, además de los lugares en donde hay conflicto entre ellas y ocurre, por ende, un alejamiento, se puede continuar al análisis de los caminos efectivos para superar o aplacar el sufrimiento. Si bien cada filosofía contiene en sus sistemas vías similares, con este estudio se será capaz de distinguir leves y grandes diferencias entre ellos.

Desde allí, también, se conseguirá evaluar las razones del alejamiento, considerando los aciertos y errores que se llevaron a cabo en la interpretación.

3.3.1. La función del conocimiento

El primer factor por examinar es la importancia que cobra la facultad cognoscitiva en ambas filosofías para conseguir una salida del círculo constante de sufrimiento. En efecto, ya se puede apreciar, en algún grado, el rol que juega el conocimiento en el pensamiento schopenhaueriano, observando cómo él es el encargado de separarse, aunque sea momentáneamente, de los influjos de la voluntad y contemplar las ideas. Pues, de tal modo, a través de un camino estético, se presenta una opción para alcanzar tranquilidad y dejar de sufrir, aunque no de un modo total. También juega un papel lo cognoscitivo al momento de romper el principio de individuación, acción tan importante para lograr una efectiva compasión y compartir el sufrimiento del otro. Y, por último, también es el conocimiento el que guía la llegada al estado de asceta, dejando fuera todo querer.

Este aspecto goza igualmente de gran relevancia en el pensamiento budista. Sin embargo, esta relación entre ambas doctrinas no tiene un reconocimiento explícito en textos. En efecto, aunque esto es tratado una multiplicidad de veces por Schopenhauer, seguidamente no hay una inmediata y clara referencia al budismo. No obstante, las semejanzas en este punto entre una y otra parte son manifiestas, lo que podría sugerir, de igual manera, cierta inspiración o consideración.

Por cierto, Schopenhauer verá en tal elemento el motor inicial para todas sus vías de negación de la voluntad. Si bien previamente, en los inicios de su sistema filosófico, había relegado al intelecto y al conocimiento a un puesto secundario, siendo dominado por la voluntad, en esta etapa lo trae de vuelta y lo ve como el único capaz de dar la fuerza al individuo para hacer su existencia más tranquila. Con esto en mente, exhibirá que no es sino por medio de conocer este mundo, esto es, la representación de la voluntad y toda la miseria que hay en ello, que podrá desatarse el poder necesario para que el intelecto haga un contramovimiento y sobrepase el influjo volitivo (Lapuerta, 1997, p. 315). En efecto, expone esto manifiestamente:

Para que se produzca este giro de la voluntad es necesario tener una visión panorámica sobre la vida, esto es, un conocimiento que salte por encima del presente para el cual es imprescindible la razón, que por ello constituye una condición de la *libertad*. (Schopenhauer, 1999, p. 91)

En consecuencia, se deberán dejar atrás todos aquellos aspectos a los cuales el conocimiento estaba sometido, es decir, liberarse de las formas puras a priori, de los principios de razón y de individuación. De esta forma, el individuo se convertirá en un sujeto puro de conocimiento:

Al mismo tiempo que concibo esa idea perfecta, *eo ipso* llego a cobrar consciencia de mí mismo como puro sujeto del conocer. Mi volición queda en suspenso y en esa íntima captación del objeto, haciéndosele sitio a esa función del *entendimiento* en que consiste propiamente todo verdadero conocimiento y a la que se denomina muy impropiamente *actividad*, cuando es justo lo contrario de cualquier actividad, es decir, de todo *querer*, y supone *la otra cara del mundo*. Esta consciencia de mí mismo como sujeto del mundo y el comprender la idea son inseparables, *son una y la misma cosa*, vista y expresada desde un punto de vista subjetivo, en un caso, y desde una óptica objetiva en el otro. (Schopenhauer, 1999, pp. 78-79)

Así, el individuo será capaz de escapar de los constantes deseos de la volición y, por ende, ya no estar más bajo un recurrente sufrimiento y una existencia desesperanzadora. Efectivamente, se mantiene esta propuesta para una vida tranquila a lo largo de sus obras, pudiendo encontrarse, por ejemplo, en el segundo tomo de su obra capital, *El mundo como voluntad y representación*, donde escribe:

Cuando los poetas cantan la clara mañana, la bella tarde, la serena noche de luna y otras cosas semejantes, el verdadero objeto de su exaltación es, sin que ellos lo sepan, el sujeto puro del conocimiento, que es suscitado por aquellas bellezas naturales y con cuya aparición la voluntad desaparece de la conciencia; y con ello aparece aquel descanso del corazón que no se puede alcanzar de otro modo en el mundo. (Schopenhauer, 2009b, p. 416)

Una vez el sujeto logre este estado, podrá finalmente dirigirse a negar en algún nivel la voluntad de vivir (Suances, 1989, p. 266), por cualquiera de las vías propuestas, a saber, el camino estético, la compasión o el ascetismo.

Por su parte, el budismo contiene elementos bastante similares a las ideas aquí planteadas. Si bien Schopenhauer no admite la familiaridad, sí lo han hecho comentaristas de él, donde destacan aquella relación (Lapuerta, 1997, p. 362). En efecto, para poder superar la ignorancia y las ilusiones causadas por el sufrimiento, se debe lograr tomar conocimiento de aquellos efectos y lograr la visión recta, para lo cual la facultad cognoscitiva es crucial. De este modo, el individuo será capaz finalmente de sacar la venda ante sus ojos, darse cuenta del dominio que tiene sobre la cadena de deseos y conseguir “la transmutación del deseo en conocimiento” (Revel y Ricard, 1998, p. 282). Entonces, el sujeto develará la verdadera naturaleza de su mente y podrá disolver todos esos impulsos bajo los cuales está sometido habitualmente y, así, no seguir ninguno que lo guíe al sufrimiento. Con esto, el practicante del camino budista completará su preparación para enfrentar el camino que lleva a la superación del sufrimiento, procurando meditar y postmeditar¹² lo ya aprendido.

En base a lo aquí mostrado, puede verse la relación que guardan ambas filosofías, compartiendo un factor tan esencial como este mecanismo que propulsa la superación del sufrimiento, esto es, el conocimiento. La influencia del budismo y corroboración de este aspecto en Schopenhauer sería más que posible, dada la similitud que guardan, tanto por el carácter que le dan a la facultad cognoscitiva de ser la capaz de voltear el sufrimiento, como por el lugar que le dan, siendo el paso decisivo antes de tomar cualquier vía de superación. Por esta razón, si efectivamente se inspiró en este punto en el budismo y lo interpretó bajo su lenguaje, el acierto fue mayor, dado que se corresponde excelentemente con su propio pensamiento, por una parte, y porque son proposiciones casi equivalentes, por otro.

3.3.2. La compasión en ambos pensamientos

¹² Al contrario de lo que habitualmente se piensa, la meditación en el budismo no es solo un estado para relajarse y olvidar las preocupaciones cotidianas, casi con algún carácter místico (Revel y Ricard, 1998, p. 261). En esta corriente, el meditar es una actividad, primero analítica y luego contemplativa, que tiene por objetivo esclarecer la mente y su contenido, para así depurarla de cualquier vicio nacido producto de la ignorancia y la mala visión. Siguiendo esto, lo que tendría que practicarse es la postmeditación, que corresponde al proceso de interiorizar lo ya aprendido en la meditación y procurar que no vuelvas las ilusiones originadas del sufrimiento (Revel y Ricard, 1998, p. 163).

Una de las vías expuestas por Schopenhauer para conseguir una liberación de las fuerzas de la voluntad es mediante la virtud de la compasión. Esta compone la base de su ética y la admite como el único móvil moral auténtico (Schopenhauer, 2002, p. 234). Sin embargo, aquí encontramos otro aspecto de encuentro con el pensamiento budista que, como también lo posee el cristianismo, considera la actitud compasiva como algo elemental en el comportamiento dirigido a superar el sufrimiento y sus causas. A causa de ello, es interesante abordar este tema, ver las ideas que se comparten y nuevamente dar una crítica a la interpretación ofrecida.

Su funcionalidad en el sistema schopenhaueriano tiene como base los valores de la justicia y de la caridad, y como un todo consigue romper las barreras entre los sujetos, es decir, el *principium individuationis*, para que, de tal modo, sean capaces de reconocer la igualdad que se tiene con otros, dado que comparten la misma esencia, esto es, son todos representaciones de la voluntad y sufren bajo su influjo contante de deseos. Así pues, los individuos son capaces de ir contra ella, quiebran el tiempo y espacio entre ellos y se reconocen en los demás, llevándolos a compartir el sufrimiento, de manera que la existencia les sea un poco más llevadera.

No obstante, hay que detenerse primero en la relación que guarda esta vía de superación con la importante facultad cognoscitiva. En efecto, el intelecto detenta la capacidad de adquirir el suficiente y certero conocimiento para conseguir captar que aquel al que se llama «otro» se parece más a uno de lo que se cree comúnmente. De allí se es capaz de anular la división entre ambos y, por ende, el principio de individuación:

Dado que no me hallo *en la piel* del otro, solo a través del *conocimiento* que tengo de él, es decir, de su representación en mi cabeza, puedo identificarme con él hasta el punto de que mi hecho manifieste la supresión de aquella diferencia. (Schopenhauer, 2002, p. 233)

Inmediatamente después de haber conseguido esto, se presenta el sentimiento de compasión al otro, reduciendo el sufrimiento de la existencia y logrando captar un atisbo de felicidad:

El proceso aquí analizado no es imaginario o tomado del aire sino totalmente real y en absoluto infrecuente: es el fenómeno cotidiano de la *compasión*, es decir, de la

participación totalmente inmediata e independiente de toda otra consideración, ante todo en el *sufrimiento* de otro y, a través de ello, en la obstaculización o supresión de ese sufrimiento, en la que en último término consiste toda satisfacción y todo bienestar y felicidad. Únicamente esa compasión es la base real de toda justicia *libre* y de toda caridad *auténtica*. (Schopenhauer, 2002, p. 233)

Ciertamente, esto encuentra eco o, mejor dicho, anticipación en la corriente de Buda, donde tal virtud también es identificada como sustancial para disminuir el sufrimiento. Por esta razón, Schopenhauer declara explícitamente el nexo que existe entre ambos, acudiendo a uno de sus componentes, como lo es la caridad:

La caridad ha existido, en la práctica y de hecho, en todas las épocas: pero tratada teóricamente y establecida formalmente como virtud –por cierto, la mayor de todas–, e incluso extendida también a los enemigos, lo fue por primera vez por el cristianismo, cuyo mayor mérito consiste precisamente en eso: aunque eso es sólo en relación a Europa; porque en Asia, ya mil años antes, el amor ilimitado al prójimo había sido tanto objeto de doctrina y precepto como de ejercicio, ya que el Veda y el Dharma-Sastra, el Itihasa y el Purana, como también la doctrina del Buda Shakia Muni, no se cansaban de predicarlo. (Schopenhauer, 2002, p. 251)

En efecto, tal como se relata, tanto la caridad como la compasión encuentran su lugar en la doctrina budista. Ya se pudo vislumbrar el papel que juega la noción de yo que se tiene comúnmente en la vida, donde esta se exagera y no permite contemplar la existencia con una visión correcta. Por esta razón, el budismo exhibe el egocentrismo como una causa secundaria del sufrimiento. Por cierto, este aspecto llevará al individuo a no reconocer los verdaderos motivos de su miseria y escapará de sus responsabilidades, no proporcionándole jamás el verdadero conocimiento del mundo (Revel y Ricard, 1998, pp. 43 y 94). A causa de esto, es necesario despejar tal ilusión en él, de modo que considere los demás sujetos junto a sí como parte del mismo mundo y con factores en común, dando ocasión para un movimiento colectivo de superación.

Es este último movimiento de lo individual a lo general que le da la entrada a la compasión en el pensamiento budista. Efectivamente, la labor del practicante no queda en la mera constatación y superación personal del sufrimiento llegando al estado de nirvana, sino

que, como se aclaró más arriba, aquel estado no es una anulación del mundo, sino que brindará las herramientas para poder reducir el sufrimiento global (Revel y Ricard, 1998, p. 172). Por esto, Buda, luego de su despertar, no siguió en su retiro, sino que se dejó guiar por el sentimiento compasivo y llevó sus enseñanzas a los demás (Revel y Ricard, 1998, p. 120 y 125). De esta forma, la compasión cumple el papel de completar el camino budista al volver al mundo, pero ya en una situación de mezcla entre samsara y nirvana, enfrentando las antiguas circunstancias de sufrimiento, pero ahora con una visión recta y enseñando esto a otros, para que de tal modo el afán de deseo y mal se aplaque a nivel general. En efecto, con tal perspectiva nueva y bien encaminada, se logra captar que el otro está en la misma vía anterior de uno, buscando superar el sufrimiento y conseguir la felicidad. Por esta razón, no se debe desechar a quien aún mantenga una conducta egoísta, sino que guiarlo y darle compasión, rompiendo aquel principio de individuación:

Tomemos el ejemplo de alguien que, en un acceso de ira, nos golpea con un palo. Es evidente que a nadie se le ocurrirá montar en cólera contra el palo. ¿Vamos a enfurecernos contra la persona que nos ha agredido? Si reflexionamos bien, esa persona ha sido consumida por una llamarada de cólera cuya fuente es la ignorancia. Ha perdido todo control sobre sí misma. De hecho, esa persona es un objeto de compasión, como un enfermo o un esclavo. No podemos odiarla de verdad. (Revel y Ricard, 1998, p. 45)

Así, se aprecia que ambas posiciones se relacionan muy estrechamente, colocando ambas a la compasión en un papel central a la hora de querer superar el sufrimiento. Dejando de lado algunas diferencias con respecto al lugar que ocupa esta virtud en cada sistema y en cuanto al grado de felicidad que se consigue —ya que en Schopenhauer no es una vía total de negación de la voluntad—, ambas concepciones sobre la compasión guardan una equivalencia notable, cumpliendo el papel de ser la encargada de anular aquella distancia entre individuos y, por ende, detener aquella lucha constante de deseos. Con esto en consideración, lo que aquí presenta el filósofo alemán se correlaciona de buena forma con la propuesta original del budismo y es adaptado correctamente a su propio pensamiento.

3.3.3. La inclinación por el ascetismo

Ciertamente, Schopenhauer ofrece como punto cúlmine de su sistema, como efectiva vía de liberación de la voluntad, la opción del ascetismo, dado que sus anteriores alternativas no

lograban negar totalmente la voluntad de vivir. Para exponer esto, se influencia y basa mayoritariamente en las ideas provenientes del hinduismo, donde hay similitudes bastante cercanas a lo que pretendía explicar, siendo este, por ende, uno de los lugares donde se acerca más a otras corrientes orientales, dejando el budismo en un segundo plano. No obstante, sus referencias a este no se detienen y constantemente hace uso de él para tratar este tema con la intención de apoyar el desarrollo de sus ideas, exhibir como el ascetismo también estaría presente en los pensamientos de Buda o complementar lo ya extraído de aquellos. Sin embargo, esto no sería del todo correcto e, incluso, iría contra las enseñanzas de esta escuela. A causa de esto, es necesario un examen de este elemento en el sistema schopenhaueriano, ver su relación con la filosofía budista y analizar qué dice ella al respecto.

Por cierto, este elemento surge en su filosofía como respuesta a sus anteriores opciones para una posible negación de la voluntad, ya que ellas, hasta ahora, habían sido deficientes en uno u otro aspecto, no consiguiendo una superación total del sufrimiento y sus causas. Por esto, apuesta por ir más allá, atacar la esencia misma del problema y dejar atrás los obstáculos que tenían las otras vías, considerando el ascetismo como el arma para aquello:

Mas aquel que, traspasando el *principium individuationis*, conoce el ser en sí de las cosas y con ello la totalidad, no es ya susceptible de tal consuelo [la ilusión]: él se ve en todos los lugares a la vez y se sale. – Su voluntad cambia, ya no afirma su propio ser que se refleja en el fenómeno sino que lo niega. Eso se manifiesta en el tránsito de la virtud al *ascetismo*. En efecto, ya no le basta con amar a los demás como a sí mismo y hacer por ellos tanto como por sí, sino que en él nace un horror hacia el ser del que su propio fenómeno es expresión: la voluntad de vivir, el núcleo y esencia de aquel mundo que ha visto lleno de miseria. Por eso niega aquel ser que se manifiesta en él y se expresa ya en su propio cuerpo, y su obrar desmiente ahora su fenómeno entrando en clara contradicción con él. No siendo en esencia más que fenómeno de la voluntad, cesa de querer cosa alguna, se guarda de cualquier apego de su voluntad y busca consolidar en sí mismo la máxima indiferencia frente a todas las cosas. (Schopenhauer, 2009a, p. 441)

En efecto, con el ascetismo el individuo no solo logra romper el principio de individuación, como lo hacía el móvil de la compasión, sino que se vuelve contra su propia

esencia, contra aquello que lo había envuelto originalmente en aquel principio, es decir, contra la voluntad. Por ello, se decide a desechar todo aquello que lo tenía bajo su dominio, dejando de querer completamente, apoyando prácticas como la castidad, la pobreza, la mortificación y la inanición (Schopenhauer, 2011, pp. 144-145).

Con la intención de inspirarse y apoyarse, Schopenhauer acudió a proposiciones del hinduismo, otra de las corrientes orientales que lo atrajeron más durante su vida. En aquella, el ascetismo es una práctica habitual y respetada dentro de los individuos, dado que siguen un camino difícil para poder superar el sufrimiento en el que está hundido el mundo. La figura que representa aquello “es el *yogui* o *saniasi*, que con una preparación metódica retrae hacia su interior todos los sentidos y olvida el mundo y a sí mismo” (Schopenhauer, 2009d, p. 413), por lo tanto, suspende todo influjo de la voluntad, negándola fervientemente. Ahora bien, al respecto también alude reiteradamente al budismo, pero en vistas de dos enfoques específicos: 1) la búsqueda de un punto final más apropiado que el que le ofrecía el recorrido hindú y 2) la presencia de un supuesto ascetismo en las enseñanzas de aquella filosofía.

En primer lugar, su filosofía sigue casi fielmente la doctrina hindú en cuanto al camino que se sigue en el ascetismo, con alusiones, por ejemplo, a la automortificación del cuerpo o el ayuno constante. No obstante, el lugar de terminación de la vía asceta hinduista no es acorde a lo que Schopenhauer buscaba para su propio sistema, dado que aquella propone que, luego de llevar una vida de renuncia, se dará una “absorción en el absoluto *Brahman*” (Lapuerta, 1997, p. 346), lo que denota dos aspectos no atractivos para él: 1) La inmersión en una mística y mitología que prefería evitar, razón por la cual le atrajo en general más el budismo, falto de aquellas características:

Los *dogmas brahmánicos* y las distinciones de *Brahm* y *Brahma*, *Paramatma* y *Jivatma*, *Hiranya-grabha*, *Pradjapati*, *Purusha*, *Prakriti*, etc. (que se encuentran muy bien sintetizadas en el excelente libro de Obry *Du Nirvana Indien*, 1856) son en el fondo simples ficciones mitológicas (...); precisamente por eso *Buda* ha renunciado a ellas y no reconoce más que el *sansara* y el *nirvana*. Pues cuanto más embrollados, confusos y complicados se hacían los dogmas, tanto más mitológicos eran. (Schopenhauer, 2009d, p. 413)

2) La implicancia de considerar un final positivo, una unión con algo absoluto y, por tanto, que el individuo trascendiera, algo que no se permitía en su sistema al existir la diferencia entre mundo como representación y como voluntad, siendo este último incognoscible. Por esto, rechaza cualquier concepto absoluto al cual pueda llegar el sujeto, recordando también su oposición a autores como Hegel: “¿Espíritu? ¿Quién es ese mozo? ¿Y de qué lo conocéis? ¿No es acaso una hipótesis arbitraria y cómoda que no definís una sola vez, por no hablar de deducirla o demostrarla?” (Schopenhauer, 2009c, p. 197).

Con razón de aquello, Schopenhauer buscará este elemento final más bien en el budismo, donde tendrá como recurso el nirvana. En efecto, a diferencia de la cúlmene hinduista, esta proposición budista le provee la dirección de tipo negativa que buscaba, aquella llegada a una nada, pero a una nada relativa. Ciertamente, el nirvana, como ya se ha explicado más arriba, se ha entendido en la corriente oriental como un estado no definible fácilmente, sino que se recurre más bien a indicar qué es lo que no se le puede atribuir, pudiendo decirse, más bien, que sus propiedades son «no x» o «no y». Por esto, le calza perfectamente en su sistema, optando por tomar el camino asceta del hinduismo, pero el punto de llegada budista.

Lo anterior está relacionado estrechamente con el segundo motivo por el cual se recurre al budismo a la hora de proponer el ascetismo. Primeramente, Schopenhauer contempla reiteradamente un parentesco indiscutible entre el cristianismo, el brahmanismo y el budismo, manteniendo todos una hermandad entre sus principales ideas (2009d, p. 393), lo cual le hace creer que también es válido extender hacia el budismo este carácter asceta que encuentra en el brahmanismo y, en algunos aspectos, también en el cristianismo, tal como él lo ha expuesto en su propia doctrina, junto con todas las implicancias ahí establecidas. De allí que equipare a la figura del saniasi antes mencionado con la del budista (Schopenhauer, 2009d, p. 333) o escriba expresamente que el budismo sigue la ruta del ascetismo:

Y qué clase de ganado irracional tendrían que ser los partidarios de la religión más distinguida de la Tierra por el número de sus adeptos, los budistas, cuyo celo religioso es tan grande que en el Tíbet casi un hombre de cada seis pertenece al estado sacerdotal, con lo que se consagra al celibato, y cuyo dogma, pese a conllevar y sostener una moral altamente pura, sublime, caritativa y estrictamente ascética (que no ha olvidado, como

la cristiana, a los animales), no solo es claramente ateo sino que incluso aborrece expresamente el teísmo. (Schopenhauer, 2009c, p. 213)

Sin embargo, ante esto y por el deber de velar por la verdad, se debe aclarar que estas pretensiones por describir el budismo como asceta, equipararlo con sus propuestas y/o usar al nirvana como punto final de su recorrido asceta son muestra de una incorrecta interpretación o un estudio insuficiente de algunos aspectos de esta escuela.

El espíritu del budismo no marcha a la par del ascetismo. Esto puede comprobarse fácilmente incluso desde la vida de Buda Gautama, quien, en sus primeras búsquedas por enfrentar la miseria descubierta por él en el mundo, optó por la vía asceta, pero finalmente la rechazó totalmente, debido a las debilidades mentales y físicas que su práctica le causaba, dejándolo sin fuerzas para realmente hacer frente a la existencia. Por esta razón eligió un camino medio entre eso y el lujo (el cual había tenido antes de descubrir el sufrimiento a su alrededor) para direccionar sus enseñanzas (Saddhatissa, 1974, p. 15). No obstante, alguien podría objetar que el budismo efectivamente sigue prácticas ascetas, tales como la castidad o la pobreza, aunque no llegue al límite de la mortificación como el brahmanismo. De hecho, el mismo Schopenhauer fue capaz de dar cuenta de esto y notar la diferencia entre ambas corrientes orientales:

Puesto que ya el pleno ejercicio de las virtudes morales genera la pobreza, las privaciones y diferentes clases de sufrimiento, muchos, quizás con razón, rechazan como superfluo el *ascetismo* en sentido estricto, o sea, la renuncia a toda propiedad, la búsqueda intencionada de lo desagradable y repulsivo, la mortificación, el ayuno, el cilicio y la laceración. La justicia misma es el cilicio que causa a quien la ejerce una continua molestia, y la caridad que se priva de lo necesario es el ayuno permanente. Precisamente por eso el *budismo* está libre de aquel estricto y exagerado ascetismo que juega un papel tan importante en el brahmanismo: la mortificación voluntaria. En aquel se conforma con el celibato, la pobreza voluntaria, la humildad y obediencia de los monjes, y la abstinencia de alimento animal, como también de relaciones con el mundo. (2009b, p. 663)

Por cierto, él dilucida aquellas prácticas que el budismo deja de lado en el ámbito del ascetismo. Empero, si bien dice que no es estricto, sigue atribuyéndole tal característica a

esta corriente, la cual no le pertenece, dado que aquellas prácticas que realizan los seguidores de Buda no son llevadas a cabo con motivos ascetas, sino que su intención es otra. En efecto, tal espíritu no está presente en el budismo, sino que tales acciones son abandonadas tanto por el innecesario y perjudicial debilitamiento notado por Buda, como porque la liberación del sufrimiento y de sus causas, perseguida aquí, no implica una anulación o “anestesia de la voluntad” (Revel y Ricard, 1998, p. 149). Por el contrario, el renunciamiento al dinero y al deseo sexual, por ejemplo, no son efectuados en vista de evitar que la voluntad tenga oportunidad de expresarse o mantenerse, ni tampoco se persigue un mayor sufrimiento con tales prácticas, como ocurre en la filosofía schopenhaueriana y brahmánica, sino que la tendencia budista es otra:

Constatar la inexistencia del yo no lleva a aceptar estoicamente lo que nos ocurre, sino a actuar con mayor libertad, liberados de las coacciones impuestas por ese «yo» que tanto se complace a sí mismo, que piensa que es permanente, sólido, etc., y produce una cadena interminable de atracciones y repulsiones. Liberarnos del egocentrismo nos da una mayor libertad de acción. El pasado ha sido actuado, el futuro, no. (Revel y Ricard, 1998, pp. 301-302)

De aquí se puede apreciar que el interés del budista por tales hábitos no es para aplacar la voluntad, sino que con ello se consigue una mayor libertad, al no estar atado ya a los deseos y, por ende, no se necesitan riquezas para satisfacerlo ni tampoco la reproducción es una preocupación. Por lo tanto, las pretensiones de Schopenhauer por calificar el budismo como asceta son desechadas y calificadas como inválidas.

Al mismo tiempo, a partir de lo anterior, se puede esclarecer que la consideración del nirvana como punto final para el camino ascético tampoco corresponde en totalidad. En primer lugar, ya se puede observar que no hay un parentesco en este tema entre las diferentes corrientes de pensamiento antes mencionadas, por lo cual el camino de renuncia propuesto, basado en el brahmanismo, no tiene una continuidad natural, por así decirlo, con el estado liberador del nirvana budista. Secundariamente, aquí renace el problema sobre la no tan correcta percepción que tiene el escritor alemán sobre algunos aspectos del nirvana. Esto sucede dado que su motivo para desechar la meta hindú de unión con lo absoluto fue la búsqueda de un estado más bien negativo y que no implique una trascendencia, características

que efectivamente se le pueden atribuir al nirvana, pero desde las cuales no puede ser entendido en su completitud. En efecto, aquel estado de despertar no es algo en lo que el individuo vaya a permanecer, sino que en el budismo es considerado como una etapa que luego se une con el mundo de perspectiva samsárica antes experimentado, para que ahora sea visto correctamente en base a las enseñanzas aprendidas durante el camino recorrido para llegar al nirvana y en este estadio mismo (Revel y Ricard, 1998, pp. 124-125). En consecuencia, aquel lugar rastreado por Schopenhauer para que fuera el término de su camino de renuncia ascética no existe, en el sentido de que el nirvana no tiene las características que él ha requerido y pretendido, cayendo nuevamente en los errores que también le hicieron considerar el budismo como una corriente pesimista.

De este modo, se ha podido apreciar que sus alusiones al budismo y, por tanto, su interpretación de él, no han sido del todo correctas al abordar el punto cúlmine de su sistema filosófico. Si bien ha habido coincidencias y adecuadas interpretaciones en puntos anteriores que también han sido mostradas, no se puede decir lo mismo con el ascetismo, inexistente en el budismo, según la perspectiva aquí expuesta de aquel.

3.4. Los prejuicios de un nihilista

Con el estudio llevado a cabo durante este capítulo, se han podido esclarecer los lugares en los que Schopenhauer acertó y erró en mayor o menor medida al momento de acudir al budismo, ya sea como apoyo para su doctrina o como inspiración para guiar a la misma. Sin embargo, hasta el momento no se han clarificado los motivos exactos por los cuales ha tomado tal dirección en su interpretación de la escuela de Buda. Por esta razón, es necesario explicitar aquellas causas que provocaron el desvío en su mirada a las ideas budistas.

Ciertamente, se ha podido apreciar que a modo general su pensamiento coincide con el sistema budista, compartiendo elementos como la posición central del sufrimiento, la necesidad de superar las diferencias con otros individuos, la importancia del conocimiento para ello, la compasión como principal móvil, entre otros. No obstante, también se ha indicado que, en algunos puntos más específicos, pero no por esto menos importantes, su interpretación del budismo se aleja de lo que este realmente quiere expresar. Este hecho no es algo azaroso o un mero descuido de parte suya, sino que “es hijo de su tiempo” (Lapuerta, 1997, p. 62) y no puede evitar ser influenciado por el espíritu romántico y nihilista de su

época. En efecto, en algún sentido se puede decir que Schopenhauer fue un autor con tendencia nihilista, botando los valores comunes de su época con su innovador sistema filosófico que pone a la voluntad como centro, es decir, como cosa en sí. Sin embargo, este nihilismo presente en él es orientado por el romanticismo de su época, donde se vuelve la mirada a culturas antiguas para exponer nuevas ideas a futuro. Esto efectivamente lo hace, pero yendo más allá de Europa y alcanzando más bien a Oriente, donde verá corrientes de gran valor para sus pretensiones filosóficas. Pero esta intención es llevada a cabo demasiado lejos en ocasiones, lo que provoca una idealización del mundo oriental (Lapuerta, 1997, pp. 29 y 338), que, a su vez, produce que sobreinterprete algunos aspectos o caiga en falacias de autoridad al usar ideas equivalentes indias para apoyar su propio sistema. Esta tendencia está injerta en él y lo lleva a cometer errores o inexactitudes a la hora de referir al budismo.

A causa de aquello, algo que se reitera bastante en su exposición es la asimilación o, simplemente, no distinción entre el brahmanismo y el budismo, tal como también lo dice Giovanni Gurisatti (citado en Schopenhauer, 2011, pp. 212-213). Por cierto, un ejemplo donde ocurre esto es en el libro *Sobre la voluntad de la naturaleza*, donde dice que su “ética es enteramente ortodoxa respecto al Upánishada de los santos Vedas, como respecto a la religión universal de Buda” (2006, p. 202), por tanto, equiparándolas. Son reiterados los casos donde vuelve a ocurrir aquello, ante lo cual se puede apoyar tal idea de que Schopenhauer no procura diferenciar ambas corrientes con gran rigurosidad, tarea que se debería hacer por sus enfoques a veces distintos.

Otro vicio en el cual se adentra es el prejuicio pesimista que le atribuye al budismo, motivado por la dirección que quería darle a su propia propuesta sobre la existencia y por el espíritu nihilista que nacía junto a él, el cual se encaminaba, como con Turguénev y Dostoyevski, a una mirada hacia un mundo perdido ante la falta de valores que lo guiaran. No obstante, tal pretensión ha sido discutida largamente con el pasar de los años, con algunos comentaristas que reniegan tal determinación, como Francisco Lapuerta (1997) y otros que la afirman, como Giovanni Gurisatti (citado en Schopenhauer, 2011, pp. 213-214). Pero con el procedimiento realizado aquí, se está capacitado para confirmar tal intención, ya que aquellos rasgos que él ha logrado ver en el budismo que podrían calificarse como pesimismo son parte de un panorama más amplio que, en realidad, está más cerca de un optimismo.

Ciertamente, lo que la corriente budista busca hacer con su reconocimiento del sufrimiento como gran mal de la existencia es que eso sea el punto de partida para su superación, a la vez de compartir las enseñanzas necesarias para tal objetivo.

Por lo demás, se puede apreciar que, si bien Schopenhauer superó con creces a otros pensadores en su estudio y entendimiento de Oriente, aquello no fue suficiente y careció aun de profundidad, recurriendo más bien solo a aquellos puntos que lo ayudaban a sustentar su filosofía. Esto puede notarse, por ejemplo, en su error al describir el nirvana, el cual es tomado solo en su carácter negativo, en cuanto se puede describir solo bajo sus deficiencias, para poner un punto de llegada a su negación de la voluntad de vivir. Sin embargo, aquello no considera el rol completo que cumple tal estado, siendo descrito por el budismo también como algo transitorio y que se une con el samsara, con el fin de superar y ver rectamente la existencia, ahora libre de sufrimiento. Esto puede ser atribuido además al poco desarrollo que le dio en sus textos a aquel estado que se alcanza luego de negar efectivamente la voluntad (Lapuerta, 1997, p. 328) y su inclinación por la nada, mostrando una vez más su naturaleza nihilista (Revel y Ricard, 1998, pp. 89 y 124) donde están ausentes los valores tradicionales. De hecho, a partir de lo anterior, se puede decir que el nihilismo presente allí se acerca más a la idea del nihilismo pasivo descrito por Nietzsche donde ocurre una atracción hacia la nada (Volpi, 2005, p. 64).

Así también, algo que se puede relacionar con los vicios y prejuicios anteriores es que Schopenhauer nunca fue propenso a admitir mucho su relación con el budismo, en el sentido de tomarlos como inspiración o base para su propio sistema, sino que solo se limitó a referirlos expresamente como confirmaciones de su teoría. Esto puede verse ya con su estudio del vedismo donde dice:

Si no sonara demasiado orgulloso, yo podría afirmar de cada una de las sentencias aisladas e inconexas que componen las Upanishads podría inferirse como consecuencia del pensamiento que voy a comunicar, si bien en modo alguno puede, a la inversa, encontrarse este en ellas. (Schopenhauer, 2009a, p. 35)

Esto lo reitera en el budismo justificando que no pudo tener influencia de él, dado que no había mayor información de esta corriente a la fecha de 1818, año de la publicación de *El mundo como voluntad y representación* (Schopenhauer, 2009b, p. 207). Pero esto es una

excusa no muy plausible al ya haber comentarios de él sobre el budismo anteriores a tal fecha, además de ya existir estudios sobre Oriente, como los de sus maestros Herder y Majer, y otros comentaristas (Schopenhauer, 2011, pp. 188-189). Aun así, sí se debe admitir que tales estudios no eran tan profundos como lo son actualmente o en algún tiempo posterior a aquella época, razón por la cual no deja de ser sobresaliente su nivel de acierto en algunos aspectos, mas no se puede negar que alguna mínima inspiración debe haber habido al momento de escribir su obra capital.

En resumen, puede sostenerse que su interpretación sobre el budismo, que entra en juego a la hora de referir en sus diversas obras a ideas de esta corriente, si bien tiene aciertos y destacables comprensiones en algunos niveles, no puede evitar errar en puntos clave de las enseñanzas de Buda. Todo esto tendría como causa el espíritu nihilista y romántico inherente en él, lo que lo lleva a inclinarse por ciertos aspectos de una forma específica, buscando apoyo para su pesimismo y llegada a una nada relativa, haciéndolo caer en ciertos prejuicios al enfrentar la escuela budista.

Conclusión

A través de esta revisión, es posible afirmar sin duda que la interpretación de Schopenhauer del budismo contiene un avanzado adentramiento en la corriente, lo que ha permitido una mejor y más grande aproximación de Occidente a Oriente. Este factor no hace más que reforzar su originalidad y genialidad, ya no solo innovando en un sistema filosófico con centro en la voluntad y que pone al intelecto en un segundo plano, sino que ahora planteando una mirada a la existencia que recurre a una sabiduría desconocida, pero extremadamente valorable. Por cierto, la marcha conjunta de ambas doctrinas por superar el sufrimiento brinda opciones más que viables para el individuo que busca sobreponerse a tal situación, no teniendo que introducirse a una terminología confusa y específica, sino que acudiendo a los recursos más cercanos que tiene, como pueden ser su cuerpo y su experiencia.

Sin embargo, a pesar de esta noble empresa por hacer más llevadera la existencia al sujeto, no se pueden dejar pasar aspectos en esta interpretación que no serían del todo correctos, por lo cual su examen ha sido enteramente necesario y justificado. De este modo, el análisis llevado a cabo a lo largo de este escrito no ha buscado otra cosa más que considerar en sus principales aspectos las proposiciones de Schopenhauer sobre las enseñanzas budistas, sin ningún sesgo o polarización previa. Por el contrario, la indagación ha marchado por una vía rigurosa, objetiva y fría, sopesando cada elemento por sí y viendo su papel en la relación de ambos pensamientos. Así pues, ha sido posible esclarecer de modo recto y certero los lugares en donde la interpretación ha tenido aciertos remarcables o tergiversaciones lamentables.

Por todo esto, la indagación ha procedido de un modo ordenado, mostrando primero aquel factor presente en el filósofo alemán y qué es lo que lo lleva a interpretar el budismo de la forma que lo hace, esto es, el nihilismo. Se ha podido observar cómo es que el término surgió a lo largo de la historia de la filosofía con diferentes usos, para luego conservar un sentido transversal con autores como Turguénev y Dostoyevski, los que le atribuirían por primera vez características que hasta al día de hoy encontramos en él y que serían recogidas inconscientemente por Schopenhauer; y, por último, conformarse como un fenómeno concreto con la propuesta de Nietzsche, que clarificaría su significado y sus implicancias, siendo aquel momento donde los valores tradicionales caen y, por tanto, falta la respuesta al

por qué. Esto podría ser usado, entonces, como base para analizar cualquier presencia que haya tenido anterior o posteriormente. Parece ser este el tipo de caso donde se está en presencia de un autor que no se calificó como nihilista ni lo trató en sus escritos, pero que, sin embargo, tiene rasgos que llevarían a nombrarlo como tal. Aquello es lo que se ha visto en el espíritu que sigue a lo largo de su pensamiento, iniciando con el rechazo a la idea tradicional del intelecto como foco de la filosofía, mostrando, en vez, a la voluntad como aquello que lo llegaría a remplazar y responder los por qué. Ocurre también esto en la actitud que toma ante la existencia, no adoptando el optimismo imperante en sus predecesores, sino que botando tales pretensiones y, en cambio, comprometiéndose con una mirada pesimista, dado el constante influjo de deseos que no llevan a nada más que el sufrimiento. La última muestra que se puede ver en su filosofía es el contramovimiento que propone a su misma mirada, es decir, a la afirmación de la voluntad de vivir. En efecto, el individuo comúnmente vive sumido en el sufrimiento y la condición del *homo homini lupus*, sin darse cuenta de aquello. Sin embargo, aquí se presentan fórmulas o vías para detener estas adversidades en diferentes niveles, haciendo caer esa afirmación normal que se da en la existencia mediante diferentes vías que niegan la voluntad y, por ende, suprimen el sufrimiento, ofreciendo diferentes grados, pero haciéndose del todo efectivo en el ascetismo.

Adicionalmente, se pudo ofrecer una exposición de los principales aspectos de la escuela de Buda, reunido todo en las Cuatro Nobles Verdades, desde las cuales se derivan los demás elementos presentes en esta corriente. Esto brindó la base para que en el tercer capítulo fueran discutidos estos en función de la interpretación que les dio Schopenhauer.

Ciertamente, es la tercera parte de esta revisión la que contiene la discusión central y el tema principal perseguido: los aciertos y errores en esta interpretación. Aquí se pudo observar desde los primeros acercamientos que el autor alemán tuvo con Oriente y, específicamente, el budismo, además de las figuras e ideas que tuvo como influencias para formar su actitud amigable e interesada hacia tales regiones. Esto lo llevaría a constituir su propio saber sobre las corrientes de Asia, lo suficiente para inclinarse por el budismo por sobre las demás corrientes y profundizar más en él, al punto de combinarlo con sus propios pensamientos para construir su filosofía hasta hoy conocida. En efecto, los puntos en que se cruzan ambos son centrales, siendo mostrados aquí principalmente en el enfoque que tienen

en el sufrimiento y las vías de superación que ofrecen para él. A lo largo de este capítulo, se examinó punto por punto lo que Schopenhauer opinó e interpretó del budismo, pudiendo apreciarse los niveles en los que se apegó o alejó de las ideas originales de este, para luego ver cómo se relaciona ello con el nihilismo subyacente a aquel.

Efectivamente, como resultado de lo indagado se puede decir que Schopenhauer es una figura notable con respecto al estudio del budismo, dado que alcanzó en él un nivel de comprensión y rigurosidad que estaba ausente en su época, plagada de pequeñas consideraciones sobre la escuela oriental. Puntos como la importancia del sufrimiento en la existencia, la crucial función del conocimiento a la hora de intentar suprimirlo y la consideración de la compasión como vía para realizarlo, son aciertos totales, conservando el mismo espíritu que le ha dado a estos temas la corriente budista. Esto, indudablemente, debe ser tomado como un aporte para el desarrollo del pensamiento en Occidente, ya que proporcionó al individuo nuevas herramientas que antes no estaban en su espectro de posibilidades a la hora de intentar superar el sufrimiento. Además, dichas herramientas no fueron presentadas superficialmente, sino más bien han sido señaladas con su respectiva descripción profunda, con tal de que el sujeto pueda hacer un correcto y efectivo uso de ellas.

No obstante, así como hubo aciertos en la interpretación, también se hallaron errores. Es difícil no notar en la propuesta schopenhaueriana cierto filtro o límite a la hora de recurrir al budismo para apoyar o explicar sus planteamientos. Desde un principio existe la problemática de un no reconocimiento explícito de algunos elementos de influencia budista en su pensamiento, asunto que es claro y patente, según lo mostrado a lo largo de este escrito. Aún más, a la hora de sí admitir un apoyo o influencia, el elemento utilizado no es considerado en su totalidad. Este es el desacierto que se ha manifestado al analizar los puntos del pesimismo supuestamente presente en las enseñanzas de Buda y el del nirvana. Específicamente, la falta que aquí comete es no reparar en estos elementos a completitud, ya que, en ambos casos, solo reflexiona sobre ellos hasta el nivel que se llega a una nada. Es decir, por un lado, toma como pesimista a esta corriente puesto que cree que ella postula una vía a la nada sin posibilidad efectiva de felicidad, y por otro, juzga al nirvana como aquella nada a la que se llega, momento en el cual la voluntad ya no se manifestaría. Pero lo que aquí ocurre es que Schopenhauer no capta a completitud el paso siguiente en el budismo, a saber,

la vuelta al mundo samsárico con una volición activa, aunque ahora con lo aprendido en el nirvana, lo que propicia una liberación del sufrimiento al desligarse de la visión errónea que él proporcionaba, proveyendo la real posibilidad de vivir feliz sin la necesidad de acallar la voluntad.

En consecuencia, se podría establecer que el filósofo alemán cae en malinterpretaciones o errores al apreciar aspectos del budismo dada su motivación por validar su propio sistema, por encontrar un eco ancestral y, a la vez, que este no se notara, ya que aquello le quitaría originalidad. Triunfó más su pretensión de erigir un sistema que desafiara los valores tradicionales y que entregara el camino definitivo que suprimiera el sufrimiento presente en la existencia. De este modo, no es sino el nihilismo subyacente a su sistema el que lo lleva a tomar sesgada y prejuiciosamente una escuela como el budismo, la cual ofrece más de lo que él pudo comunicar.

Bibliografía

- Caimi, M., Beade, I., González, J., Marey, M., Moledo, F., Paolucci, M., Pringe, H. y Thisted, M. (2017). *Diccionario de la filosofía crítica kantiana*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Cutillas, F. (2006). *La vida de Buda (el Kitab Bilawhar va Budasf según la versión persa)*. Alicante: Universidad de Alicante.
- Dostoyevski, F. (1960). *Los hermanos Karamazov – Crimen y castigo – Stepanchikovo y sus habitantes – El jugador* (J. Zambrano Barragán, trad.). Madrid: E. D. A. F.
- Dragonetti, C. y Tola, F. (2007). Buddhism: science, philosophy, religion [Budismo: ciencia, filosofía, religión]. *Pensamiento*, 63 (238), 713-742.
- Hanh, T. (2013). *Buenos ciudadanos* (Agustín López Tobajas y María Tabuyo, trad.). Buenos Aires: Ediciones Oniro. (Obra original publicada en 2008)
- Heidegger, M. y Jünger, E. (1994). *Acerca del nihilismo* (José Luis Molinuevo, trad.). Barcelona: Ediciones Paidós.
- Herder, J. (1982). *Obra selecta* (Pedro Ribas, trad.). Madrid: Ediciones Alfaguara.
- Hobbes, T. (1980). *Leviatán* (Antonio Escotado, trad.). Madrid: Editora Nacional. (Obra original publicada en 1641)
- Höffe, O. (1986). *Immanuel Kant* (DIORKI, trad.). Barcelona: Editorial Herder. (Obra original publicada en 1983)
- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura* (Mario Caimi, trad.). Buenos Aires: Ediciones Colihue. (Obra original publicada en 1781)
- Kenny, A. (2006). *The rise of modern philosophy* [El nacimiento de la filosofía moderna]. New York: Oxford University Press.
- Lapuerta, F. (1997). *Schopenhauer a la luz de las filosofías de Oriente*. Barcelona: Editorial CIMS.

- Mainländer, P. (2014). *Filosofía de la redención* (Manuel Pérez, trad.). Madrid: Ediciones Xorki. (Obra original publicada en 1876)
- Nietzsche, F. (2006). *La voluntad de poder* (Aníbal Froufe, trad.). Madrid: Editorial Edaf. (Obra original publicada en 1901)
- (2008). *Fragmentos póstumos. Volumen IV* (Juan Luis Vermal y Joan B. Linares, trad.). Madrid: Editorial Tecnos.
- (2011-2016). *Obras completas (vols. I-IV)* (Diego Sánchez Meca, ed.). Madrid: Editorial Tecnos.
- (2012). *Correspondencia. Friedrich Nietzsche (vols. I-VI)* (Luis Enrique de Santiago Guervós, ed.). Madrid: Editorial Trotta.
- Renou, L. (1960). *El hinduismo. Los textos. Las doctrinas. La historia* (Lysandro Z. D. Galtier, trad.). Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires. (Obra original publicada en 1951)
- Revel J. y Ricard M. (1998). *El monje y el filósofo* (Juan José del Solar, trad.). Barcelona: Ediciones Urano. (Obra original publicada en 1997)
- Saddhatissa, H. (1974). *Introducción al budismo* (Eduardo Castillo, trad.). Madrid: Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1971)
- Schopenhauer, A. (1999). *Escritos inéditos de juventud* (Roberto R. Aramayo, trad.). Valencia: Pre-textos.
- (2002). *Los dos problemas fundamentales de la ética* (Pilar López de Santa María, trad.). Madrid: Siglo XXI de España Editores. (Obra original publicada en 1841)
- (2006). *Sobre la voluntad en la naturaleza* (Santiago González Noriega, trad.). Madrid: Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1836)
- (2009a). *El mundo como voluntad y representación I* (Pilar López de Santa María, trad.). Madrid: Editorial Trotta. (Obra original publicada en 1819)
- (2009b). *El mundo como voluntad y representación II* (Pilar López de Santa María, trad.). Madrid: Editorial Trotta. (Obra original publicada en 1844)

- (2009c). *Parerga y paralipómena I* (Pilar López de Santa María, trad.). Madrid: Editorial Trotta. (Obra original publicada en 1851)
- (2009d). *Parerga y paralipómena II* (Pilar López de Santa María, trad.). Madrid: Editorial Trotta. (Obra original publicada en 1851)
- (2011). *Notas sobre Oriente* (Giovanni Gurisatti, ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Suances, M. (1989). *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*. Barcelona: Editorial Herder.
- Trungpa, Ch. (2010). *La verdad del sufrimiento y el camino de la liberación* (Agustín López Tobajas y María Tabuyo, trad.). Barcelona: Editorial Kairós. (Obra original publicada en 2009)
- (2006). *El mito de la libertad* (Ricardo Gravel, trad.). Barcelona: Editorial Kairós. (Obra original publicada en 1976)
- Turguénev, I. (2010). *Padres e hijos* (Bela Martinova, trad.). Madrid: Ediciones Cátedra. (Obra original publicada en 1862)
- Volpi, F. (2005). *El nihilismo* (Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo, trad.). Buenos Aires: Editorial Biblos. (Obra original publicada en 1996)