

SCHOPENHAUER COMO FILÓSOFO DE LA RELIGIÓN

SCHOPENHAUER AS A PHILOSOPHER OF RELIGION

ABEL FERNÁNDEZ RIVERA

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

PROFESOR DE FILOSOFÍA, COLEGIO CULTURAL ELFO (MADRID)

RESUMEN: En el presente artículo trataremos de clarificar la ambivalente relación de Schopenhauer con la religión mostrando cómo, pese a ser un decidido ateo, podemos encontrar interesantes reflexiones en su obra que pueden ser caracterizadas como filosofía de la religión. Se intentará demostrar, asimismo, que dichos planteamientos poseen conceptos clave que contribuyen a comprender los fenómenos religiosos y la situación actual de las religiones en el mundo y, especialmente, en Occidente.

PALABRAS CLAVE: filosofía de la religión, pesimismo, ascetismo, budismo, cristianismo, judaísmo, brahmanismo, Schopenhauer.

ABSTRACT: The following article attempts to put light on the ambivalent relationship between Schopenhauer and religion. Even if he was a resolute atheist, it is possible to find interesting insights that could be categorised as philosophy of religion in his work. Additionally, this article will aim at demonstrating the existence of current key concepts submerged in Schopenhauer's approaches. These key concepts contribute to understand the religious phenomena and the current situation of religions, especially in the Western world.

KEYWORDS: philosophy of religion, pessimism, asceticism, buddhism, christianity, judaism, brahmanism, Schopenhauer.

INTRODUCCIÓN

Es un hecho incuestionable que Schopenhauer fue uno de los primeros filósofos canónicos que se presentó abiertamente a sí mismo como ateo. Dicha es la visión que, por lo general, aún actualmente se tiene de él. Que la filosofía del alemán parte de que el mundo no puede ser obra de un ser infinitamente bueno es incuestionable, pues él mismo lo afirma en múltiples ocasiones. De su pluma salieron algunos de los más furibundos ataques contra la religión institucionalizada y, especialmente, contra las concepciones teísticas que presentan un Dios creador del universo, sabio, omnipotente, bondadoso e interventor en su historia. No es exagerado afirmar que su sistema constituye uno de los primeros intentos de explicar filosóficamente la realidad sin recurrir en modo alguno a la existencia de Dios, la inmortalidad del alma u otros recursos conceptuales tomados de la religión.

Pese a este —absolutamente evidente— hecho existen empero ciertos fragmentos de su obra donde el pesimista autor elogia explícitamente algunas religiones y, especialmente, algunos aspectos de las mismas. Dichos pasajes se hallan muy presentes, además, en la parte que él reconoce como la más importante de su filosofía (y, en último término, de todo sistema filosófico que se tenga por completo¹): la reflexión acerca de la acción humana, esto es, la ética o la moral. La valoración, altamente positiva, que hace el alemán de ciertas facetas de las religiones ha sido en muchas ocasiones injustamente ignorada o tratada con un rigor menor que aquellos escritos que las critican con virulencia.

Muestra de ello es que haya escasa bibliografía secundaria respecto a este tema. En castellano, por ejemplo, es complicado encontrar algo más allá del excelente estudio introductorio de Sánchez Meca a *El dolor del mundo y el consuelo de la religión*, obra que por otra parte consiste en una presentación de los párrafos de los *Parerga y Paralipómena* que tratan sobre la religión. En inglés y en alemán, por otra parte, los pocos estudios que se pueden hallar al respecto suelen carecer de una visión holística del asunto, incidiendo por lo general en aspectos concretos de las relaciones entre Schopenhauer y la religión (como, por ejemplo, la relación de esta con su ética o su especial aprecio por las religiones orientales).

Reivindicar este aspecto de su pensamiento no resulta baladí, ya que, por lo general, aquellos que se introducen en el estudio de Schopenhauer suelen ignorar —tal vez porque la gran influencia de Nietzsche conduce a centrarse en el ateísmo de nuestro autor como precursor, en cierta manera, de la muerte de Dios— las conexiones positivas que su sistema tiene con la religiosidad. Encontraremos en sus reflexiones acerca de la misma cierta continuidad con una serie de problemas filosóficos que se remontan a las obras de Platón y Aristóteles, en cuya resolución la influencia de Kant (que dedicó una obra a ensalzar el cristianismo como religión racional y a Cristo como maestro de la moral: *La religión dentro de los límites de la mera razón*, de 1793) es absolutamente relevante, pero también, aunque en menor

¹ Vid. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, Alianza Editorial: Madrid, 2010, p. 493 (319).

medida, la de Averroes, Spinoza y otros autores clásicos, lo cual permitirá, asimismo, situar a nuestro autor dentro de una posible historia de la filosofía de la religión.

Mi propósito en este artículo será, tras establecer en qué sentido se puede hablar de una filosofía de la religión en Schopenhauer, analizar la compleja y aparentemente ambigua relación que sostuvo con las religiones desde una perspectiva lo más amplia posible. Ello ocasionará, necesariamente, que ninguno de los temas aquí tratados lo sean con exhaustividad. Me conformaré con delimitar el papel de las religiones (en general) en el sistema filosófico schopenhaueriano, explicando sus fundamentos teóricos y su función práctica, así como el puesto que cada una de ellas ostenta dentro del imaginario schopenhaueriano. Ello exigirá que en nuestra exposición se esbocen ciertos aspectos de su metafísica y de la teoría de la negación de la voluntad que, sin embargo, se dan por supuestos por parte del lector de cara a una correcta comprensión de la misma.

Mostraré, finalmente, que el estudio de la filosofía de la religión de Schopenhauer puede resultar francamente útil a la hora de comprender el papel de los fenómenos religiosos en el secularizado mundo actual, donde la religión, empero, sigue estando muy presente.

1. SCHOPENHAUER, ¿FILÓSOFO DE LA RELIGIÓN?

1.1. La filosofía de la religión y sus tipos

Uno de los problemas fundamentales que se nos presenta a la hora de examinar si existe una filosofía de la religión en Schopenhauer es que no existe un consenso claro a la hora de determinar con exactitud en qué consiste dicha disciplina filosófica. Ofreceremos en esta primera aproximación a la cuestión una breve historia de su surgimiento y un análisis de los diversos sentidos o enfoques en que de ella podemos hablar.

Se puede sostener razonablemente que la filosofía de la religión no surgirá como tal, al menos de forma explícita, hasta la Modernidad (siendo considerado por numerosos autores David Hume el padre de la disciplina²). Esta rama de filosofía, que en general podría ser definida como la reflexión filosófica acerca del fenómeno religioso, es empero complicada de delimitar. Aunque las primeras obras categorizadas bajo la etiqueta de «filosofía de la religión» se sitúen en los siglos XVIII y XIX (*Diálogos sobre la religión natural* de Hume, *La religión dentro de los límites de la mera razón kantiana* y *Lecciones sobre filosofía de la religión* de Hegel³) resulta manifiesto que en siglos anteriores los filósofos habían reflexionado acerca del hecho religioso. Para defender que autores como Platón, Aristóteles, san Agustín, Averroes, Descartes, etc. pueden ser considerados, en cierta medida, filósofos de la religión *avant la lettre*,

² Vid. Sádaba, J., *Lecciones de filosofía de la religión*, Mondadori: Madrid, 1989, p. 42.

³ Doy aquí por válido el criterio de Gómez Caffarena, que el lector puede encontrar en Gómez Caffarena, J., *Filosofía de la religión y sus tipos* en Gómez Caffarena, J. y Mardones, J. M. (eds.), *Estudiar la religión*, Anthropos: Barcelona, 1993, p. 123.

podemos recurrir a Jean Grondin, que propone en *La filosofía de la religión*⁴ tres posibles modelos o formas de entender esta disciplina y sus características:

a) En primer lugar, Grondin afirma que la filosofía de la religión puede ser temática, es decir, poner su foco de atención en una cuestión o aspecto concreto de la religión o religiones estudiadas. Aun así, los temas por él mencionados (la esencia de la religión, Dios o la inmortalidad del alma) son claramente religiocéntricos⁵ ya que o bien se presupone o bien se pretende establecer una esencia común a todas las religiones (un enfoque esencialista que puede ser muy debatido). Aun así, es en este sentido en el que autores como Platón, Aristóteles, santo Tomás, Descartes, etc. pueden ser considerados filósofos de la religión en tanto que «desmitologizadores» o «racionalizadores» de creencias religiosas tales como la transmigración de las almas o la existencia de Dios.

b) La filosofía de la religión puede consistir, asimismo, en un análisis o justificación racional de los fundamentos filosóficos de la religión y sus dogmas. Se trataría aquí de proponer una teología natural (o racional) sin recurrir a la revelación. La *Profesión de fe del vicario saboyano* del Emilio de Rousseau (denostado por Schopenhauer, que siempre consideró su pensamiento inferior al de Hobbes o Voltaire) o la crítica a la teología especulativa y la propuesta de una teología moral —en forma de postulados de la razón pura práctica— por parte de Kant constituyen ejemplos de este tipo de filosofía de la religión.

c) En último término, la filosofía de la religión puede interesarse por (en principio) todas las religiones y todas las formas de religiosidad. Consistiría así una suerte de reflexión acerca de «la religiosidad» o «la espiritualidad» e intentaría captar la esencia de la religión y explicar a partir de ella sus características —presuntamente— universales. El problema principal es que este enfoque puede resultar, de nuevo, demasiado esencialista: prueba de ello es, por ejemplo, *Lo santo (Das Heilige)* de Rudolf Otto⁶. Lo más interesante de este tipo de filosofía de la religión —si se practica con apertura— es su enfoque plural y comparativo.

1.2. Schopenhauer, filósofo de la religión

Considero que se puede hablar de una filosofía de la religión en Schopenhauer, en cierta medida y según la religión o el tema concreto que trate nuestro autor, en cualquiera de las tipologías propuestas. La concepción schopenhaueriana de la religión es, ante todo, una desmitologización de las doctrinas religiosas. El término «desmitologización», neologismo acuñado por Rudolf Bultmann en su obra *Nuevo Testamento y mitología* (*Neues Testament und Mythenologie*), de 1941, hace

⁴ Vid. Grondin, J., *La filosofía de la religión*, Herder: Barcelona, 2010, pp. 33-38.

⁵ El religiocentrismo, término acuñado por Francisco Díez de Velasco, se puede definir como etnocentrismo aplicado a los fenómenos religiosos (lo que conlleva, generalmente, juzgarlos y valorarlos pensando que nuestras propias creencias son las verdaderas o las más próximas a la verdad).

⁶ Este enfoque fenomenológico del estudio de las religiones, continuado por Gerardus van der Leeuw, se encuentra incluso en autores ajenos a la filosofía académica, como Aldous Huxley (*La filosofía perenne, Moksha...*) o Eliade (*El mito del eterno retorno*). En nuestro país destaca la obra de Juan Martín Velasco.

referencia a una actitud crítica frente a la tradición o los elementos míticos de un texto (o creencias, o prácticas...) religioso para extraer de ellos sus elementos racionales. En este sentido se puede afirmar que buena parte de la filosofía de la religión, tal y como se ha presentado en diversos autores canónicos a lo largo de la historia, consiste en una racionalización de las creencias religiosas que imperaban en su época:

El término «desmitologización» no aparecerá sino hasta Bultmann, en el siglo XX. No obstante, Aristóteles la practica ya cuando sostiene que hay en la tradición religiosa elementos «para el pueblo», pero que incumbe a la filosofía destilar de ellos la racionalidad. La prolonga Marx, cuando distingue el opio para el pueblo del potencial revolucionario de la religión, y Cicerón, Averroes, Maimónides, Spinoza y Kant la practican ya cuando extraen de la religión una sabiduría más racional y, por tanto, más universal.⁷

Aunque Schopenhauer mismo arremetió en el segundo tomo de *El mundo como voluntad y representación* contra «ese raro híbrido o centauro de la llamada filosofía de la religión, la cual, como un tipo de gnosis, se esfuerza por interpretar la religión dada y explicar lo verdadero en sentido alegórico por lo verdadero en sentido propio»⁸, no es menos cierto que él mismo hará una lectura crítica de las religiones. Si es legítimo hablar de una «desmitologización» incluso en autores como Marx, que fueron sin lugar a dudas al menos igual de críticos con la religión que Schopenhauer, ¿por qué no se ha de admitir que nuestro autor presenta, en diversos textos, una filosofía de la religión en este sentido? Si se toma la filosofía de la religión como un intento «desmitologizador» de las doctrinas religiosas es palmario que, como mostraremos, Schopenhauer la practica abiertamente cuando pretende extraer de diversas religiones un núcleo o esencia racional (esto es, su espíritu metafísico y moral) distinguiéndolo de aquellos elementos míticos cuyo destinatario es la imaginación de una masa de hombres incultos, incapaces de comprender dicho núcleo.

Encontraremos, de hecho, que muchas de las propuestas de Schopenhauer están en cierta medida esbozadas en autores mencionados por el propio Grondin: la necesidad metafísica (y por lo tanto, en gran medida, religiosa) de los seres humanos ya fue abordada sin ninguna duda por Kant, al igual que el uso práctico que podían tener los mitos de la religión; la distinción entre el saber filosófico y el saber religioso (es decir, entre razón y fe) es un clásico de la Edad Media especialmente crucial a partir de las aportaciones de Averroes; la crítica a los intereses ético-políticos que subyacen a la religión, que tantos problemas causó a Spinoza, será retomada en ciertos pasajes del idealista alemán, etc.

Lo que distingue a Schopenhauer del resto de autores canónicos hasta aquí citados es precisamente que, en materia de religión, tuvo un enfoque propio del tercer tipo de filosofía

⁷ Grondin, J., *La filosofía de la religión*, op. cit., pp. 157-158.

⁸ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, Alianza Editorial: Madrid, 2010, p. 221 (185).

de la religión, mucho más abierto y comparativo que todos los mencionados con anterioridad (y que muchos de los que vendrían tras él). Su acercamiento y su apoyo incondicional a las religiones orientales frente a los grandes monoteísmos de Occidente fue, quizás, lo que ha mantenido en el ostracismo sus reflexiones acerca de las mismas. Tal vez el orgulloso Occidente prefiere la mera crítica a la religión cristiana (por ejemplo, la de Marx o la de Nietzsche) a una propuesta que afirma la superioridad de las religiones de Oriente frente a las propias. Puede también que sea ahora, precisamente en un momento histórico en el que las religiones «occidentales» (originarias de Oriente Medio) parecen cada vez más en declive, el momento de reivindicar la multiconfesional mirada de Schopenhauer.

2. LAS RELIGIONES COMO SISTEMAS METAFÍSICOS

2.1. El ser humano como animal metafísico

Que el ser humano es el único ser conocido, de entre todos los que habitan este planeta, que hace metafísica (o, simplemente, que alcanza la reflexión filosófica) no solo es un hecho empírico absolutamente evidente, sino que además ha sido puesto de relieve en numerosas ocasiones desde el comienzo de esta disciplina. Célebre es la caracterización de la admiración y el asombro que inicia todo quehacer científico y filosófico ya en las primeras páginas de la *Metafísica* de Aristóteles, así como las imperecederas frases acerca de la metafísica como disposición natural de la razón que debemos a la pluma de Kant: «que el espíritu de los hombres abandone completamente alguna vez las investigaciones metafísicas es algo que se puede esperar tan poco como que, para no respirar siempre aire impuro, prefiramos dejar por completo de tomar aliento»⁹.

Schopenhauer no pondrá en duda esta irresistible necesidad metafísica, esta innata disposición humana a asombrarse ante la realidad, y especialmente ante su existencia y la inevitable finitud de la misma: ante la muerte, musa indiscutible de la filosofía. Es, sin duda, la finitud humana la que pone en marcha ese cruel y doloroso —pues tiene por causa una carencia insalvable— mecanismo de la razón que consiste en buscar lo incondicionado de lo condicionado, lo uno de lo múltiple, la «cosa en sí» de lo fenoménico.

En Kant esta finitud aparece, la mayor parte de las veces¹⁰, como una finitud meramente cognoscitiva. En Schopenhauer, sin embargo, esta finitud del individuo particular toma un cariz mucho más existencial: consiste en la conciencia de su propia muerte, así como del sufrimiento que permea toda su vida. Son estos dos hechos irrefutables, estos dos males (desde el punto de vista del individuo que sigue afirmando su voluntad de vivir), los que mueven al ser humano a hacer metafísica, es decir, a filosofar y a crear sistemas religiosos:

⁹ Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Istmo: Madrid, 1999, p. 291 (AA. IV, 367).

¹⁰ Pues sin embargo el interés principal de la razón es más bien el práctico, como se pone de relieve en el «Canon de la razón pura» de la primera crítica, así como en otros pasajes de la obra kantiana.

Si nuestra vida fuera infinita y carente de dolor quizá no se le ocurriría a nadie preguntarse por qué existe el mundo y tiene justamente esta índole, sino que todo se comprendería por sí mismo. El interés que ha inspirado a los sistemas filosóficos y religiosos tiene su punto de apoyo más vigoroso en el dogma de una cierta persistencia tras la muerte; aun cuando los sistemas religiosos conviertan en cuestión capital la existencia de sus dioses y parezcan defender fervorosamente esta, en el fondo solo lo hacen porque se halla muy vinculada con su dogma de la inmortalidad y es algo inseparable de él: la inmortalidad es lo que les interesa realmente.¹¹

En este fragmento encontramos una continuación del tema de los intereses de la razón kantiana, además de un preludio de la tragedia unamuniana (la conciencia de nuestro único problema vital: la inmortalidad y la salvación de nuestra alma individual¹²). Pero, ante todo, debemos destacar que encontramos aquí, explícitamente, el origen psicológico del pensamiento religioso (que autores como Feuerbach, Marx, Nietzsche o Freud encararán) que nos permite comprender la religión como una respuesta a la angustia ante la muerte y el sufrimiento, como un consuelo ante la perspectiva de dejar de ser un individuo y volver a la nada, por una parte, y ante el hecho de esta tormentosa vida, por otra. Es el miedo a la muerte y la conciencia de nuestra insignificancia ante la naturaleza y sus fuerzas, lo que lleva al ser humano a crear dioses¹³: personifica las fuerzas naturales precisamente por el miedo que le produce su inmensidad, su infinitud y su eternidad, en contraposición a él mismo.

Según cómo las diversas religiones positivas encaren teóricamente estos dos hechos (el sufrimiento y la muerte), teniendo en cuenta asimismo la utilidad práctica o moral que de ello se deriva, establecerá Schopenhauer su clasificación y, a su vez, su jerarquía. Pero antes de abordar la caracterización schopenhaueriana de las religiones debemos examinar qué similitudes y diferencias presentan la filosofía y la religión como formas de metafísica.

2.2. Filosofía y religión, razón y fe: dos tipos de metafísica

La metafísica en general, entendida como «todo presunto conocimiento que sobrepasa la posibilidad de la experiencia y, por tanto, la naturaleza o el fenómeno dado de las cosas, para explicar aquello por lo que la naturaleza esté condicionada en uno u otro sentido»¹⁴, surge, por tanto, como una manera de satisfacer la necesidad que tienen los seres humanos de buscar sentido y consuelo ante la certeza de la propia muerte y el sufrimiento. Pero —defiende de una forma claramente elitista Schopenhauer— no todos los seres humanos tienen las mismas capacidades intelectuales, ni mucho menos las mismas oportunidades de desarrollar su intelecto. Por ello en todos los pueblos civilizados han existido dos tipos de metafísica: los sistemas filosóficos y los sistemas religiosos.

¹¹ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, II, op. cit., p. 212 (177).

¹² Vid. Unamuno, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe: Madrid, 1976, p. 85.

¹³ Vid. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, op. cit., p. 837 (607).

¹⁴ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, II, op. cit., p. 216 (180).

La principal diferencia entre ambos sistemas es en qué versa cada uno la confirmación de su verdad. La confirmación de los filosóficos viene dada por la razón, por lo que su reconocimiento necesita de meditación, formación, ocio y buen juicio. Esto hace que, según el alemán, sean solo accesibles a un ínfimo número de seres humanos. La mayor parte de los hombres no están capacitados para ejercer tal fuerza de pensamiento y reflexión, sino que necesitan de la creencia y la autoridad: necesitan de la religión, como metafísica popular, cuya confirmación se da de manera externa al sistema mismo en forma de revelaciones, prodigios y milagros (en definitiva, funda su verdad en dogmas de fe).

La filosofía tiene que ser verdadera en sentido estricto, mientras que la religión, que debe tener siempre la pretensión de llegar a cualquier ser humano independientemente de sus capacidades cognoscitivas, puede legítimamente ser verdadera solo en un sentido alegórico. Se podría afirmar que, mientras que los materiales básicos de la filosofía son los razonamientos, los de la religión son los mitos y los dogmas de fe. Así, podemos caracterizar las religiones como «revestimientos míticos de la verdad inaccesible al tosco sentido humano»¹⁵, de esa verdad que la filosofía pretende alcanzar racionalmente:

La verdad no está en oposición a la religión, pues ella misma enseña la verdad. Pero como su radio de acción no se limita a un aula estrecha, sino que se extiende al mundo y a la humanidad en general, no puede hacer aparecer la verdad desnuda, conforme a las necesidades y capacidad de comprensión de un público tan grande y variado, sino preparada, esto es, se ha de servir de un vehículo mítico. [...] Al pueblo solo se le puede revelar y presentar simbólicamente el profundo sentido y el elevado fin de la vida, puesto que no es capaz de captarlo en su significado propio. La filosofía debe ser, en cambio, como los misterios eleusinos, para los pocos, para los elegidos.¹⁶

Aunque a lo largo del presente artículo trataremos específicamente las reflexiones schopenhauerianas acerca de los mitos, podemos adelantar ya que nuestro autor defiende que en las religiones encontramos elementos negativos y elementos positivos, según cómo de apropiadas o cercanas a la «verdad desnuda» —que solamente puede ser alcanzada, en sentido estricto, por la razón y la filosofía— sean sus alegorías y según cuál sea su utilidad práctica a la hora de dirigir y dar consuelo a la población. Esto es: según el idealista alemán las religiones han de juzgarse en función de qué contenido de verdad teórica posean y cómo estas verdades sean capaces de afectar a la vida de los individuos que las profesan. Por ello, y tal y como podemos colegir con bastante certeza que le sucedía al propio Schopenhauer (cuyos textos al respecto se mueven en una tensa ambivalencia), podemos ser críticos con la religión y sus dogmas y, a la vez, reconocer en ella cierto valor. Podemos, a la vez pero en distintos sentidos, amarla y odiarla, pues:

¹⁵ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, op. cit., p. 616 (420).

¹⁶ Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena*, Valdemar: Madrid, 2009, pp. 836-837.

Tiene dos rostros: uno de la verdad y otro de la ilusión. Según en el que nos fijemos, la amaremos o la odiaremos. Por esto ha de considerarse como un mal necesario, cuya necesidad se basa en la lamentable debilidad intelectual de la gran mayoría de los hombres, que es incapaz de captar la verdad y por ello, en un caso urgente, necesita de un sustituto de la misma.¹⁷

Esta dicotomía, estas dos caras de la religión, son esenciales para entender la paradójica relación que el Buda de Frankfurt sostuvo con las religiones, la cual no se puede reducir —como suele a menudo ocurrir— a su orientalismo, como si Schopenhauer hubiera sido crítico con las religiones occidentales y abrazado acríticamente las orientales. Pues esto (que en líneas muy generales puede ser cierto) es, si acaso, efecto de su estudio de las mismas, y no, como se pretende, la causa de sus posturas. Gracias a su doble perspectiva, además, Schopenhauer se sitúa en un punto privilegiado de cara a no caer en las garras del religiocentrismo, a saber: culturalmente formado en las religiones occidentales, su evolución personal e intelectual le inclinarán cada vez más hacia las de orientales, haciendo que en cierta medida ambos factores se neutralicen o equilibren y le den un punto de vista más pluralista (y aconfesional) desde el que observar los fenómenos religiosos sin tantos prejuicios como los pensadores anteriores a él e incluso como sus contemporáneos¹⁸.

Ahora bien, que el ateo Schopenhauer otorgue una utilidad inestimable a las religiones no es óbice para que siga defendiendo, durante toda su obra, la estricta distancia que hay que interponer entre la religión y la filosofía ya que, aunque ambas intenten dar respuesta a la necesidad metafísica del ser humano, la segunda se halla en una situación privilegiada y siempre ha de quedar libre del posible yugo al que la puede querer someter la primera.

Así, aunque tanto los fundadores de religiones como los filósofos «vienen al mundo para sacarlo de su torpor y señalarse el elevado sentido de la existencia», las doctrinas religiosas no pueden ser «la piedra de toque de la investigación humana y el hilo conductor de todo pensar»¹⁹. La filosofía, tanto metafísica como moral, no debe tener por finalidad ni confirmar, ni afianzar, ni explicar los dogmas religiosos: «ambas son completamente diferentes, y para su provecho mutuo, han de permanecer rigurosamente separadas, de tal modo que cada una de ellas siga su camino, sin prestarse atención la una a la otra»²⁰.

Esta visión de las relaciones entre razón y fe, entre filosofía y religión, es heredera directa de los planteamientos de pensadores como Averroes y Spinoza. El primero de ellos ya defendió en su *Fasl al-maqál* (o *Doctrina decisiva y fundamento de la concordia entre la revelación y la ciencia*) que solo un número reducido de hombres está intelectualmente capacitado para

¹⁷ *Ibid.*, p. 841.

¹⁸ Si bien no se puede negar que caerá en otros prejuicios y errores por cuenta propia. Aun así, este punto de partida, en principio abierto y aconfesional, es el que debería adoptarse —y por lo general no se adopta— ante el estudio de las religiones a día de hoy. Nos remitimos, al respecto, al último apartado del artículo.

¹⁹ Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena*, *op. cit.*, p. 828.

²⁰ *Ibid.*, p. 863.

entender las verdades metafísicas que se hallan detrás de las escrituras²¹. Algo similar propuso Spinoza, al afirmar que la fe está dirigida al vulgo y adaptada a sus diversas capacidades intelectuales, por su afán universalista. Enlazando este tema con la política, llegó a la conclusión de que la fe era necesaria para introducir la obediencia y la piedad en el pueblo por medio de la imaginación, mientras que la filosofía o la razón tienen que fundamentarse, en cambio, en la libertad y en la verdad, y por ello ser ajenas a la religión²².

Analizaremos a continuación la cara más negativa de la religión, aquella que precisamente ha empañado la reflexión del género humano con nociones e imposiciones erróneas, trayendo consigo además una serie de problemas de orden ético-político de gran importancia. También en ellos podremos observar la continuidad de ciertos temas modernos e ilustrados en la filosofía de la religión schopenhaueriana, así como un antípodo de las críticas a la religión que se darán en la segunda mitad del siglo XIX.

3. SCHOPENHAUER, EL ATEO MILITANTE

3.1. Problemas teóricos de la religión: crítica al teísmo

Que Schopenhauer fue ateo es irrefutable. La doctrina misma de la voluntad como cosa en sí del mundo lo corrobora: y es que, siendo la voluntad —ciega e irracional— la única base metafísica o nouménica sobre la que se fundamenta la naturaleza en su totalidad, no hay espacio alguno para un Dios, espíritu inteligente creador, sustentador y gobernador de todo lo real. Es casi seguro que, tal y como afirma Safranski en su célebre biografía del autor²³, fue un hecho afortunado que el primer tomo de *El mundo* no cobrara protagonismo alguno en el panorama filosófico hasta prácticamente veinte años después de su publicación, pues sin duda podemos hallar en el mismo pensamientos muy poco acordes al ambiente religioso de su época que podrían haber puesto en peligro (como ya había ocurrido, por ejemplo, con Kant o Fichte) la obra y la libertad de Schopenhauer.

A lo largo de su trayectoria nuestro autor dejará para la posteridad textos increíblemente explícitos en lo que a crítica del teísmo se refiere. Pese a que nos parece un grave error —como mostraremos en apartados ulteriores— que, como sucede a menudo, toda aproximación a la cuestión de las religiones en Schopenhauer se centre en este aspecto, creemos que lo más apropiado es comenzar por dar cuenta de aquello que ha sido y es más conocido de la misma: su lucha teórica contra toda forma de teísmo, contra toda postura que presente un ser personal, dotado de razón y voluntad, como origen y fundamento de la naturaleza. Dividiremos su crítica al teísmo en tres aspectos diferenciados pero íntimamente relacionados: la crítica a la idea de Dios como causa primera, la crítica a la teodicea y la crítica a la teleología como herramienta de la teología especulativa.

²¹ Vid., Alonso, M. (traductor), *Teología de Averroes*, Fundación El Monte: Sevilla, 1998, p. 197.

²² Vid., por ejemplo, Spinoza, *Tratado teológico-político*, Gredos: Madrid, 2011, p. 225.

²³ Vid. Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Editorial: Madrid, 2001, p. 358.

a) *Crítica a la idea de Dios como causa primera*

Ya desde Platón y Aristóteles —en cierta medida— se ha recurrido a la idea de una divinidad como causa primera de la naturaleza. En Platón esta divinidad era considerada un simple demiurgo, causa de la ordenación del mundo sensible (si bien no de la existencia de la materia ni de las ideas, que son eternas), mientras que en Aristóteles el motor inmóvil era ante todo la causa del movimiento del cosmos (también eterno). Empero, los autores medievales —especialmente Santo Tomás con sus célebres cinco vías— no tardaron en utilizar argumentos muy similares cuya pretensión era demostrar la existencia de Dios, como causa primera y ser necesario, a partir de la contingente existencia del mundo. Dicho argumento, rebautizado como *argumentum a contingentia mundi*, será en la Modernidad defendido por Leibniz y Wolff y duramente combatido por la filosofía trascendental kantiana. En la *Crítica de la razón pura* Kant dio, en palabras del propio Schopenhauer, un golpe mortal a todo tipo de teología especulativa. Ahora bien: aunque nuestro autor reconoce el gran mérito de Kant, no deja de achacarle ciertos errores en sus planteamientos.

A lo largo del apéndice «Crítica de la filosofía kantiana» del primer tomo de *El mundo como voluntad y representación* podemos observar en repetidas ocasiones (especialmente, como es lógico, en la sección dedicada a la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*) que el principal error de Kant en lo que a la cuestión teológica respecta es haber tomado la idea de Dios como una idea necesaria, universal, que pertenece a la razón pura: claro residuo de la formación racionalista, leibnizo-wolffiana, del prusiano. En efecto, para Kant el intento de pasar de lo condicionado (los diversos fenómenos) a lo incondicionado (la totalidad de los mismos) es un principio esencial de la razón humana. Ahora bien, lo absolutamente incondicionado, que reúne en su concepto la totalidad de los fenómenos externos e internos, es Dios, por lo que Dios ha de ser la tercera idea o ideal de la razón.

Cabe aquí mencionar a favor de Kant que, según él, el despertar de esta idea de la razón tiene condiciones empíricas e históricas. Así lo asume en un pequeño anexo que acompaña a sus *Lecciones sobre filosofía de la religión* (que constituyen, principalmente, una lectura crítica de la teología natural y una especie de prolegómenos a la propuesta kantiana de una teología moral) llamado *Historia de la teología natural según Historia doctrinae de uno vero Deo, de Meiners*. En dicho anexo, extremadamente breve, Kant hace gala de un conocimiento relativamente correcto —para la época en la que nos situamos y los recursos bibliográficos en ella disponibles— de la historia de las religiones antiguas. Hace mención explícita al politeísmo griego, al egipcio, a las religiones de Persia e India y al paganismo (además de a la adoración de los animales, sin especificar en qué cultura), si bien para denostarlas —en diferente medida— por no ser consecuentes con la fe racional o moral, es decir, por no suponer un Dios único que gobernaría moralmente el mundo:

Si se pone uno manos a la obra con probidad y con un imparcial espíritu de examen, se hallará que la razón tiene en efecto la capacidad de formarse un concepto de Dios moralmente determinado

y lo más completo posible para ella; pero, por otro lado, habrá también que reconocer que, por múltiples causas, este concepto puro de la deidad ciertamente no encontró fácil acogida en ningún pueblo de la Antigüedad. De esto no era responsable la propia razón, sino los impedimentos que se alzaban en su camino [...] El concepto moral que la razón nos da de Dios es tan simple y tan claro para el entendimiento común, que ciertamente no hace falta mucha cultura para creer en un supremo Gobernante del mundo [...] Pues casi nada puede haber más fácil que pensar un Ser supremo por encima de todo.²⁴

Kant considera, en efecto, que siempre que se ejercite la razón sin trabas esta alcanzará por sí misma una concepción monoteísta de la divinidad. Schopenhauer cree que, gracias a su mayor conocimiento de las diversas religiones históricas, está en condiciones para afirmar sin atisbo de duda que no existe tal idea —que casi podríamos denominar «innata» o natural— de Dios como primera causa o absoluto incondicionado:

Que el remontarse a una causa incondicionada, a un primer comienzo, no se fundamenta de ningún modo en la esencia de la razón lo demuestra también fácticamente el que las religiones primigenias de nuestra especie, que todavía hoy tienen el mayor número de adeptos sobre la tierra, o sea, el brahmanismo y el budismo, no conocen ni admiten semejante supuesto, sino que prolongan hasta el infinito la serie de los fenómenos mutuamente condicionados.²⁵

Es muy probable que, gracias a su temprano contacto²⁶ con las doctrinas hindúes (aunque fuera de una manera algo deformada, pues hoy sabemos que la *Oupnek'hat* era un *collage* de, sí, textos de las *Upanishads*, pero entremezclados con comentarios filosóficos muy tardíos, atribuibles a la escuela de Śankarācārya, ya muy influenciada por el budismo), Schopenhauer tomara conciencia de que había formas de religiosidad filosóficamente sólidas que no tenían nada que envidiar a la tradición religiosa occidental, haciendo de él un autor mucho más abierto que Kant a la hora de considerar las religiones no monoteístas. El indiscutible hecho de que haya religiones plenamente razonables y no monoteísticas implica que es erróneo sostener que la de Dios es una idea regulativa de la razón.

Nuestro idealista escapa así de una concepción muy arraigada en la producción filosófica de la modernidad: la idea de una religión racional o natural, que no distaba mucho, al fin y al cabo, del esencialismo consistente en creer en una *religio perennis* y universal que, mediante la razón, sería capaz de acabar con las disputas entre las diferentes confesiones (asunto harto importante tras la revolución luterana). Teniendo en cuenta que —como no debería

²⁴ Kant, I., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Akal: Madrid, 2000, pp. 161-162.

²⁵ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, *op. cit.*, p. 799 (574).

²⁶ Nos consta que Schopenhauer tomó prestado, gracias a la recomendación del orientalista Friedrich Majer, un ejemplar de la *Oupnek'hat* el 26 de marzo de 1814 de la Biblioteca de Weimar, haciéndose con uno propio ese mismo julio. *Vid.* Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, *op. cit.*, pp. 280-282.

sorprendernos— los principios de esa supuesta religión natural de la razón humana incluían la idea de un Dios creador del universo (incluso en autores con posiciones tan diversas frente a la religiosidad como Hume, Rousseau y Kant), Schopenhauer goza aquí de una mayor amplitud de miras y, gracias a la apertura hacia Oriente, podrá afirmar que, si este mundo tiene una causa primera, en ningún caso podrá ser un ser personal de suma bondad al que cada uno de nosotros haya de agradecerle —como veremos a renglón seguido— el habernos traído a una existencia plagada de dolor y sufrimiento:

Si intento imaginarme que estoy ante un ser individual, al que digo: «¡Mi creador!, antes yo no era nada, pero tú me has creado, de tal modo que ahora soy algo, soy yo», y además: «Te doy las gracias por este acto benéfico», y al final: «Si no he sido bueno, es mi culpa», he de reconocer que como consecuencia de mis estudios filosóficos e hindúes, mi mente se ha tornado incapaz de resistir semejante pensamiento.²⁷

b) Crítica a la teodicea

Que no todos los pueblos que ejercitan la razón defienden la noción de una primera causa incondicionada como origen del universo es un *factum* incuestionable. Otro *factum* que se nos impone con absoluta certeza a lo largo de nuestro conocimiento empírico del mundo es la existencia del mal que en él impera. Mientras que el primero de los hechos es el pilar sobre el que se asienta la crítica a la idea de Dios como causa primera, el segundo es la base sobre la que podemos criticar, asimismo, todo intento de teodicea.

Schopenhauer vilipendió a Leibniz no solo por su dogmático racionalismo, sino ante todo por su defensa de que este es «el mejor de los mundos posibles», *motu* principal de su *Teodicea* y de su ingenuo optimismo. Este pensamiento es, empero, una seña de identidad propia del teísmo, puesto que va ligado a la idea de un Dios omnípotente, omnisciente y bondadoso creador de lo real. Así, la crítica a la idea de Dios como causa primera y la crítica a la teodicea, aunque sean analizadas separadamente, van de la mano.

Ya un joven Schopenhauer observó tal grado de mal físico y moral en el mundo que llegó a la conclusión de que este no podía haber sido creado por un autor sabio y bondadoso, como afirman los dogmas monoteístas de las religiones abrahámicas:

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, dando como resultado lo siguiente: que este mundo no podía ser la obra de un ser

²⁷ Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena*, *op. cit.*, p. 872. Se puede encontrar ya una versión preliminar —más de veinte años anterior, de 1827— de este párrafo en *HN III (Manuscritos berlineses)*, 319. Todas las referencias a sus manuscritos las extraigo de Schopenhauer, A., *Notas sobre Oriente*, Alianza Editorial: Madrid, 2011.

infinitamente bueno, más bien la de un demonio que dio vida a las criaturas para recrearse la vista ante sus tormentos.²⁸

En efecto, la verdad del mal es totalmente empírica y, aunque solo el ser humano pueda llegar a ella gracias a su conciencia reflexiva, esta verdad se extiende a todos los seres de la naturaleza. Kant afirmó, pese a su talante ilustrado y su confianza en el progreso humano, que «la historia de la naturaleza comienza por el bien, pues es la obra de Dios; la historia de la libertad comienza por el mal, pues es obra del hombre»²⁹. Schopenhauer, a pesar de considerar que la naturaleza puede ser contemplada como algo bello o sublime (aunque solo considerada desde la perspectiva de un puro sujeto cognosciente), cree que su historia es también parte de la historia del mal, del dolor y del sufrimiento, pues es la historia de una voluntad ciega que lucha consigo misma sin fin, desde la más mínima fuerza física hasta el ser humano, producto más acabado de su proceso de objetivación y autoconocimiento:

Y a este mundo, a esta palestra de seres atormentados y angustiados que solo subsisten al devorarse mutuamente, donde cada animal feroz es la tumba viviente de otros miles y su propia conservación una cadena de martirios, donde además con el conocimiento aumenta la capacidad para sentir dolor, que por eso alcanza su grado más alto en el hombre y es tanto más elevado cuanto más inteligente es este, a este mundo —decía— se le ha querido amoldar el tema del optimismo y demostrarnos con él que se trata del mejor de los mundos posibles.³⁰

Y es que el mal es absolutamente incompatible con la existencia de Dios como un ser supremo y perfecto: no hay teodicea posible. Se han intentado a lo largo de la historia del pensamiento occidental muchas vías para escapar de esta conclusión³¹: para erradicar el mal moral, la religión cristiana inventó el concepto de libre albedrío; para negar el mal físico, este se achacó a un defecto de la materia, se intentó designar como una mera privación de bien, se inventó la figura del diablo, etc. Ninguno de estos intentos resolvieron absolutamente nada, precisamente porque el mal se nos presenta con una brutalidad que no atiende a racionalidad alguna, hasta el punto de que aquel que pretende negarlo es un necio:

No ha existido ningún hombre que no haya deseado más de una vez no presenciar el día siguiente. De acuerdo con ello la tan a menudo lamentada brevedad de la vida tal vez fuera justamente lo mejor que hay en ella. Si a cualquiera se le colocase ante los ojos los espantosos dolores y tormentos a los que constantemente se halla expuesta su vida, sería presa del horror: y si al más empedernido

²⁸ Schopenhauer, A., *HN IV (Manuscritos de los años 1830-1852)*, I, 96-97 (1832).

²⁹ Kant, I., *Probable inicio de la historia humana*, en Kant, I., *Critica del Juicio, ¿Qué es ilustración?, El conflicto de las facultades*, Gredos: Madrid, 2010, p. 354 (AA. VIII, 115).

³⁰ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 768 (667).

³¹ *Ibid.*, p. 227 (190).

de los optimistas se le llevase a través de los hospitales, lazaretos y el martirio de los quirófanos, por las cárceles, las cámaras de tortura y los recintos de la esclavitud, sobre los campos de batalla y las cortes de la justicia, se le abrieran todas las oscuras moradas donde la miseria se oculta a la mirada de la curiosidad más impasible y se le dejara finalmente echar un vistazo a la «torre del hambre» de Ugolino, entonces a buen seguro comprendería finalmente de qué tipo es este «el mejor de los mundos posibles». ³²

Schopenhauer defiende en sus obras no solo que este mundo podría ser mucho mejor que tal y como es, sino que este mundo es, de hecho, el peor de los posibles, un mundo cuya inexistencia sería preferible a su existencia y que, además, no podría existir en condiciones físicas solo un poco más desfavorables, siendo obra del azar y la suerte:

Este mundo está dispuesto como habría de estarlo para poder subsistir a duras penas: si fuera un poco peor no podría seguir subsistiendo. [...] El mundo alcanzaría pronto su final no solo si los planetas chocasen entre sí, sino también si las perturbaciones efectivas de su órbita fueran en aumento, en lugar de compensarse paulatinamente mediante las otras. [...] Además, bajo la sólida corteza del planeta se alojan violentas fuerzas naturales que, tan pronto como un azar las pusiera en juego, habrían de destruirlo junto a todo cuanto vive en él.³³

No queremos ahondar en más ejemplos de corte físico-químico que Schopenhauer pone en juego a renglón seguido, pues el argumento remite a la misma idea: si fallara una nimia parte de las azarosas condiciones que sostienen nuestro mundo (como sucedió en las extinciones masivas de otras épocas remotas), este cesaría de existir. Esto muestra que no hay una Inteligencia suprema que haya trazado un plan universal desde el comienzo de la creación. Y esto conduce al siguiente problema: el del orden y la finalidad naturales.

c) Crítica a la teleología teológica

Uno de los argumentos más utilizados incluso a día de hoy (véase la «teoría» del diseño inteligente) para defender la existencia de Dios es postular que, dado que observamos un orden y una aparente finalidad en los seres naturales, la naturaleza toda ha debido ser construida por una inteligencia superior según causas finales (según un plan). Se unen así la teleología y la teología: es la llamada prueba físico-teológica de la existencia de Dios.

La teleología (es decir, recurrir a causas finales como explicación de la naturaleza y sus características) no es, en sí misma, una postura errónea. De hecho, es indispensable para comprender la naturaleza orgánica³⁴, pues los seres vivos se conducen según motivos (es decir, metas, objetivos: causas finales) y su propia anatomía y fisiología responden a una suerte de

³² Vid. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, op. cit., p. 571 (383).

³³ Vid. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 772 (669).

³⁴ Ibid., pp. 434-444 (375-383).

finalidad impuesta por la voluntad (a saber, poder llevar a cabo con mayor efectividad el objetivo de toda vida: sobrevivir en la gran lucha por la existencia).

Ahora bien, se origina un grave problema cuando se pretende convertir la teleología en una sierva de la teología suponiendo que las causas finales en la naturaleza responden a un designio, a un plan divino llevado a cabo por una inteligencia ordenadora del mundo. En esto consiste el argumento físico-teológico —denominación que debemos a Kant— de la existencia de Dios, cuyo origen podríamos retrotraer incluso hasta Anaxágoras³⁵, pero que cobrará decisiva importancia en autores medievales como san Agustín o santo Tomás. Lo más escandaloso, según Schopenhauer, es que después de Kant y de él mismo siga siendo defendido, por parte de algunos autores (Schopenhauer cita a Richard Owen, pero también lanza invectivas relativamente anónimas que con casi toda seguridad van dirigidas, en buena parte, a los tres grandes filósofos del Idealismo alemán), que la finalidad de la naturaleza implica una inteligencia, un propósito, una reflexión, etc. detrás de su existencia³⁶.

De los anteriores apartados se deduce perfectamente que, en contra de estos autores, no hay intelecto alguno que dirija providentemente el mundo hacia un fin. Podemos además observar en el mundo natural causas finales que solo atienden al puro instinto (las telarañas, los panales de las abejas...), es decir, a la voluntad sin mediación de la inteligencia. Y es que el intelecto, como prueba Schopenhauer en innumerables partes de su obra, es un mero epifenómeno de la voluntad, único y primordial fundamento metafísico del mundo. Al ser su origen posterior al de la voluntad misma, no podemos postular una inteligencia (que dirigiría a la voluntad según un plan preestablecido) como causa del orden natural³⁷.

3.2. Problemas prácticos de la religión: crítica al adoctrinamiento y el fanatismo

a) El adoctrinamiento religioso contra la filosofía y la ciencia

Es innegable que en Occidente, al menos a partir de la Edad Media y por lo general, las relaciones entre filosofía, ciencia y filosofía han sido cuanto menos complicadas. Tras varios siglos de ciencia aristotélica y filosofía de corte religioso, el pensamiento moderno amanece con las obras de Descartes, Copérnico, Galileo, etc. Aunque estos autores fueran más o menos religiosos, sus ideas suponían tal cambio de paradigma que todos ellos tuvieron, en mayor o menor medida, problemas con las autoridades eclesiásticas. Kant, asimismo, llegó a recibir una carta firmada por Federico Guillermo II donde este le ordenaba apartarse de los temas de índole religiosa en sus cavilaciones. Este tipo de problemática, desgraciadamente, se extiende incluso hasta el Occidente contemporáneo. Muestra de ello es, entre muchos otros asuntos que nos llevarían a reflexiones de índole política que no tienen aquí su lugar, el debate

³⁵ Vid. Platón, *Fedón*, Alianza Editorial: Madrid, 2009, p. 108 (97bc).

³⁶ Vid. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, op. cit., p. 839 (608) y *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., pp. 447-450 (385-388).

³⁷ Vid. Schopenhauer, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza Editorial: Madrid, 1979, pp. 64 y 85.

que todavía existe en las aulas de Estados Unidos acerca de la enseñanza del creacionismo como alternativa al evolucionismo.

Schopenhauer no era ajeno a estos asuntos, y los explica de la siguiente manera: la religión, que como hemos visto solo puede presentar la verdad, en el mejor de los casos, en sentido alegórico, pretende poseerla *sensu proprio*. Esto es: su intención es hacerse pasar —de cara a no perder su legitimidad y su poder³⁸— por la verdad misma, que solo pertenece en sentido estricto a la filosofía y a la ciencia, saberes que se fundamentan en la experiencia y en la demostración racional. De aquí surgen los conflictos entre filosofía, ciencia y religión. Esta última pretende silenciar, eliminar o apropiarse de, en la medida en que le es posible, aquellos saberes que compiten con ella por ostentar el trono de la verdad.

El arma más poderosa que la religión posee para asegurarse la consecución de este fin es el adoctrinamiento, como imposición, mediante la educación, de una metafísica popular (es decir, de una serie de dogmas religiosos) apelando a que esta es una verdad revelada:

No es más que un niño grande quien en serio pueda creer que alguna vez un ser, que no era humano, ha dado a nuestra estirpe alguna clave sobre su existencia o la del mundo o sobre su meta. No hay más revelación que los pensamientos de los sabios, si bien conforme al sino de todo lo humano, están sometidos al error, hallándose a menudo también revestidos de asombrosas alegorías y mitos, donde entonces se llaman religiones [...].

El secreto fundamental y la astucia primigenia de todos los curas, en toda la tierra y en todas las épocas, ya sean brahmanes, mahometanos, budistas o cristianos, es el siguiente. Han reconocido y captado correctamente la gran fortaleza e indestructibilidad de la necesidad metafísica del ser humano: ellos pretenden poseer la satisfacción de la misma, al haber recibido directamente la palabra del gran enigma por un camino extraordinario. Tras haber convencido de esto a los hombres, los pueden guiar y dominar, según sus deseos. De entre los regentes, los más listos sellarán alianza con ellos; los otros serán dominados por ellos.³⁹

Schopenhauer está siendo, en estos párrafos, no sólo nuevamente un continuador de Spinoza (en su caracterización política de los profetas), sino un precursor del concepto de alienación religiosa marxista y del análisis de la moral sacerdotal —y la voluntad de poder que secretamente la sustenta— que realizará Nietzsche en la *Genealogía de la moral*. Y es que la religión, a lo largo de la historia, se ha mostrado en innumerables ocasiones como una herramienta de opresión y dominación, como aparato que ha incentivado la ignorancia para garantizar su existencia, atacando e incluso matando a aquellos que pretendían escapar de su adoctrinamiento, pues estos ponían en peligro su supremacía frente al saber racional. Por ello afirma Schopenhauer, en una bella y dura metáfora, que «las religiones son como las luciérnagas, necesitan de la oscuridad para lucir. Un cierto

³⁸ *Vid.*, por ejemplo, Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena, op. cit.*, pp. 837 y 845.

³⁹ *Ibid.*, p. 863.

grado de ignorancia general es la condición de todas las religiones, es el único elemento en el que pueden vivir».⁴⁰

La religión es de tal manera inoculada por los sacerdotes desde la infancia que ha impedido la auténtica libertad de pensamiento. Cualquier teoría que se alejara de ella ha sido impedida, haciendo imposible que la metafísica y la ciencia progresaran. Schopenhauer no se está refiriendo aquí, por así decirlo, a una «libertad de pensamiento externa», a la libertad de expresar los pensamientos (que, sin duda, fue también coartada), sino a algo incluso peor: el adoctrinamiento religioso impide la libertad de pensamiento interna, al abonar la fértil tierra de la razón humana con dogmas y nociones preconcebidas que a tal punto echan raíces en ella que llegan a ser consideradas, prácticamente, ideas innatas⁴¹.

b) La temible atrocidad del fanatismo

Lo más problemático de este asunto, y sin duda la peor cara de las religiones, es que el adoctrinamiento, que se realiza en la más tierna infancia y por lo tanto cuando el ser humano adquiere la base intelectual y el carácter (su «segunda naturaleza», como afirmó bellamente Aristóteles) que determinarán el resto de su existencia, puede fácilmente acarrear consecuencias desastrosas para la moral: «tan fuerte es, por consiguiente, el poder de los dogmas religiosos grabados en la mente infantil que son capaces de asfixiar la conciencia y, por último, toda compasión y toda humanidad»⁴².

El fanatismo, en efecto, es la piedra de escándalo —para Schopenhauer, pero también hoy para nosotros— de las religiones. Adoctrinar puede conducir a considerar a aquellos que no siguen la religión propia impíos o herejes, suponiéndolos seres tan inmorales que su vida no tiene valor alguno ante los ojos de Dios y del fanático religioso. Puede llevar a la grave ceguera de no distinguir entre lo teórico y lo práctico, entre ateísmo (o herejía) y maldad:

Los sacerdotes dan la bienvenida a esta confusión conceptual y solo a consecuencia de ella podía originarse esa temible atrocidad que es el fanatismo, el cual no solo ha llegado a perseverar en algunos individuos excepcionalmente perversos y malvados, sino sobre pueblos enteros, y a la postre materializarse en este Occidente como Inquisición.⁴³

Solo hay que observar la historia de Occidente para contemplar las peores consecuencias prácticas —las que más importan— de la religión. La historia del cristianismo, por ejemplo, está plagada de intolerancia, guerras de religión, persecuciones de herejes, etc. En efecto, las religiones están ligadas a estos atroces sucesos, y a ellos no escapa ninguna de ellas (ni siquiera,

⁴⁰ *Ibid.*, p. 848.

⁴¹ Vid. Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, *op. cit.*, p. 246 (207-208).

⁴² Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena*, *op. cit.*, p. 830.

⁴³ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, *op. cit.*, p. 625 (428), nota al pie.

aunque Schopenhauer no contara con datos históricos suficientes al respecto, las orientales), pues siempre habrá individuos que encuentren en la fe una justificación para sus barbaries y su inmoralidad. Podemos sostener con Schopenhauer, así, que «las religiones tienen con mucha frecuencia una influencia decididamente desmoralizadora»⁴⁴, especialmente cuando la ignorancia lleva al odio contra otras confesiones y, lo que es peor, contra los seres humanos que las siguen. Esta es, sin duda, la cara más negativa de las religiones y contra la que hoy, todavía y para nuestra desdicha, debemos combatir:

En verdad esta es la peor parte de todas las religiones: que los creyentes se permiten todo contra los demás y por lo tanto proceden contra ellos con toda crueldad y perfidia: los mahometanos contra los cristianos y los hindúes; los cristianos contra los hindúes, los mahometanos y los pueblos americanos, negros, judíos, herejes, etc. Pero tal vez haya ido demasiado lejos al decir todas las religiones, pues en honor a la verdad he de añadir que el principio surgido de esta fanática crueldad solo lo conocen las religiones monoteístas.⁴⁵

4. ADECUACIÓN TEÓRICA DE LAS RELIGIONES

4.1 Religiones de la verdad y religiones del error

Anteriormente hemos hecho hincapié en que la doctrina schopenhaueriana sobre la religión no puede ser, ni mucho menos, reducida a su crítica al teísmo. Razón de ello es que, para el Buda de Frankfurt, la esencia de una religión no está constituida meramente por sus dogmas teológicos, es decir, su creencia en uno o varios principios divinos con determinadas características. Schopenhauer es, seguramente, uno de los autores canónicos de la filosofía que más ha tratado el fenómeno religioso haciendo omisión, en sus reflexiones sobre el mismo, de la tradicional centralidad de las cuestiones de Dios y del alma. Y ello es debido a que, al contrario de lo que sucedía en otros autores de su época, daba mayor importancia a otros aspectos de la religión. Su prácticamente total desinterés por las discusiones teológicas contrasta con su gran interés en la religiosidad, aspecto que, como veremos, es solidario con la situación actual de la religión en Occidente.

Para Schopenhauer el hecho fundamental a tener en cuenta cuando se analizan y critican —en el sentido técnico del término— las religiones es la cosmovisión y el mensaje moral que, detrás de sus doctrinas alegóricas, estas otorgan a los seres humanos que las practican. La diferencia fundamental entre las diversas religiones o formas de religiosidad estriba en la perspectiva teórica con la que se enfrentan al universo y el papel que otorgan a la existencia humana dentro del mismo. Las religiones, pues, han de comprenderse en función de si son realistas o idealistas, optimistas o pesimistas: «yo no puedo establecer, como se hace usualmente, la *diferencia fundamental* de todas las religiones en si son monoteístas, politeístas, panteístas o ateas, sino sólo en si son optimistas o pesimistas»⁴⁶.

⁴⁴ Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena*, *op. cit.*, p. 858.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 860.

⁴⁶ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 224 (187).

Denominaré a partir de aquí a estos dos pares de elementos o actitudes enfrentadas (a saber, realismo-idealismo y optimismo-pesimismo) elementos *teóricos* de una religión, distinguiéndolos de sus elementos *míticos* (los dogmas de fe que dan apoyo a los elementos teóricos) y *éticos* (las posturas y leyes acerca del vivir y el obrar humanos, tanto individual como socialmente considerados). Estos elementos, si bien no explicitados, están claramente diferenciados en la doctrina schopenhaueriana de las religiones y ayudan enormemente a ordenar sus ideas —bastante diseminadas en su obra— al respecto de las mismas.

Los elementos teóricos que nos ocuparán en el presente apartado pueden a su vez clasificarse en elementos epistemológicos, cosmológicos y antropológicos. Veremos a continuación que, a partir del análisis de los mismos, nos resultarán mucho más claras las razones que guiaron a Schopenhauer a establecer una jerarquía entre diversos sistemas religiosos ya desde el primer tomo de *El mundo como voluntad y representación*.

a) Elementos epistemológicos: religiones realistas y religiones idealistas

El judaísmo tiene como atributos fundamentales el realismo y el optimismo, con los cuales está estrechamente emparentado y son las auténticas condiciones del teísmo; puesto que este nos proporciona el mundo material como algo absolutamente real y la vida como un agradable regalo hecho a nosotros. El brahmanismo y el budismo, en cambio, tienen como atributos fundamentales el idealismo y el pesimismo, puesto que ellos atribuyen al mundo una existencia onírica y consideran la vida como consecuencia de nuestra culpa.⁴⁷

Realistas son aquellas doctrinas que atribuyen a la materia una existencia independiente del sujeto cognosciente. El mundo material es, así, considerado como un entramado de objetos o cosas en sí mismas ubicadas en el espacio y el tiempo, concebidos también como realidades independientes del sujeto que conoce. Las religiones realistas, por tanto, son aquellas que creen en un mundo físico externo ya dado tal y como se presenta a los sentidos, sin parar mientes en que sus objetos necesitan de un sujeto para tener entidad ontológica. Estas religiones se identifican con las teístas, pues postulan que este mundo material fue creado a partir de la nada (*ex nihilo*) gracias al poder de una entidad divina.

Idealistas, por su parte, son aquellas religiones que, como la filosofía de Schopenhauer, no aceptan que lo material tenga una existencia independiente de la mente que lo percibe. Es decir, consideran que el mundo tiene una «consistencia onírica», pues solo existe gracias a los sujetos cognoscentes. Dichas religiones son, según Schopenhauer, las principales religiones orientales: el brahmanismo (especialmente la doctrina Vedanta) y el budismo.

⁴⁷ Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena*, *op. cit.*, p. 873.

b) *Elementos cosmológicos: religiones optimistas y religiones pesimistas*

Hay que considerar a la existencia como un extravío cuya redención es desistir del mismo: la existencia porta siempre ese carácter. En este sentido la concibieron las antiguas religiones indias y también, aunque con un rodeo, el auténtico y originario cristianismo: incluso el propio judaísmo alberga cuando menos en el pecado original (su único rasgo redentor) el germen de este parecer. Solo el paganismo griego y el islam son enteramente optimistas; por eso en el primero la tendencia opuesta tuvo que desahogarse al menos en la tragedia: pero en el islam, que es la más nueva y también la peor de todas las religiones, dicha tendencia apareció como sufismo, ese bello fenómeno de origen y espíritu indio.⁴⁸

De la creación del mundo por un ente sabio y bondadoso (personal) se sigue que este mundo debe ser bueno, y que todo el mal que hay en él ya está *a priori* justificado. Por ello, observamos de nuevo que las religiones teísticas no son despreciadas por Schopenhauer simplemente por postular un Dios personal, sino ante todo porque dicha creencia conduce irremediablemente a una concepción optimista del mundo; concepción obviamente, si tomamos en cuenta los presupuestos de nuestro autor, muy alejada de la contrastada verdad del mundo y nuestra propia existencia como radicalmente malos.

Las religiones con tendencias panteísticas, por su parte, se situarían a caballo entre las ateas y las teísticas, si bien son mucho más cercanas a las segundas. Al ser el mundo o bien la divinidad misma o bien una emanación de la divinidad, este ha de ser esencialmente bueno. Ahora bien, por ser en cierta medida una «fenomenalización» de esa supuesta divinidad, una teofanía, cae en el mismo problema que el teísmo ante la explicación del mal. Este sería el caso, por ejemplo, del brahmanismo o, dentro de la filosofía, de la teoría emanantista de corte neoplatónico, la teología negativa de Escoto Eriúgena o el spinozismo⁴⁹.

Las religiones ateas, que sostienen que este mundo no tiene por origen una supuesta divinidad, son a su vez religiones pesimistas, pues lo consideran una apariencia ilusoria de la que hay que escapar. De hecho, el fin último de la vida, recogido en esta concepción, es el conocimiento de que sería preferible que no existiéramos: «esta es la más importante de todas las verdades y por eso hay que explicitarla, por mucho que contraste con el actual modo de pensar en Europa: por el contrario, en toda el Asia no islamizada es la verdad fundamental más reconocida tanto hoy como hace tres mil años»⁵⁰.

c) *Elementos antropológicos*

La noción de que un Dios ha creado el mundo no solo conduce a una visión optimista del mundo en su conjunto, sino que acarrea necesariamente otras ideas de carácter antropológico.

⁴⁸ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 799 (695).

⁴⁹ *Vid. ibid.*, pp. 853-855 (739-741).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 799 (695).

Para Schopenhauer, el teísmo hace imposible postular la inmortalidad humana (pues es absurdo sostener que algo creado de la nada pueda ser infinito) y la libertad. En efecto, la libertad es ininteligible si suponemos que hemos sido creados *ex nihilo*, incluyendo nuestros rasgos de carácter más profundos, y que nuestras acciones están además predeterminadas por un plan divino. Esta cuestión es más grave aún cuando se introduce la noción de pecado y culpabilidad: es una aberración defender que, a pesar de que he sido creado por otro, he de culparme por ser como me hicieron.

Solo si suponemos que el mundo no está predeterminado por una inteligencia superior podremos asegurar que, aunque no sea posible cambiarlo, nuestro carácter nos pertenece. Solo si nuestro «yo más profundo» (nuestro carácter inteligible) es de algún modo libre con arreglo a nuestra voluntad —aunque por ella estemos condicionados— podemos hacernos cargo de nuestras acciones y ser responsables de nuestro destino vital⁵¹.

Además de ser incompatible con un asunto tan serio como la libertad y la responsabilidad, el teísmo inculca una visión errónea —y moralmente nociva— de nuestro puesto en el universo: nos sitúa como centro de la creación, llevándonos a considerar a los animales (y, en general, a la naturaleza) como meras cosas para nuestro uso y disfrute:

Otro error fundamental del cristianismo [...] es que ha desprendido al ser humano, de una manera antinatural, del mundo animal, al que pertenece en esencia, y que solo pretende hacer valer, considerando los animales como cosas. [...] El mencionado error fundamental es una consecuencia de la creación de la nada, según la cual el creador, capítulo 1 y 9 del *Génesis*, entrega todos los animales al hombre como si fueran cosas.⁵²

Contra esta visión teísta y errada de la realidad zoológica y antropológica, «el brahmanismo y el budismo, fieles a la verdad, reconocen decididamente el evidente parentesco del ser humano, en general con toda la naturaleza, pero en particular y sobre todo con el reino animal, parentesco que representan en estrecho vínculo con la metempsicosis»⁵³. Las religiones no teísticas, por tanto, pueden presumir, según Schopenhauer, de hacer de nuevo honor a una verdad metafísica y ética fundamental de su sistema: *Tat tvam asi*, «Eso eres tú». El ser humano es un animal más de la naturaleza, pues es meramente una objetivación, como el resto de seres naturales, de la voluntad.

5. UTILIDAD PRÁCTICA DE LAS RELIGIONES: ÉTICA Y RELIGIÓN

Kant realizó un giro copernicano no solo en epistemología y ética, sino también en las reflexiones en torno a la religión al subordinar esta, en cierta medida, a la moral. Schopenhauer

⁵¹ Esto, en las religiones orientales, es propiamente lo que se comprende bajo el concepto de *karma*.

⁵² Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena*, *op. cit.*, pp. 869-870.

⁵³ *Ibid.*, p. 869.

tomará su relevo y afirmará que no debemos interpretar tanto desde una perspectiva teórica el hecho religioso como desde una vertiente práctica, pues «si la metafísica personificada es su enemiga, la moral personificada será su amiga»⁵⁴: su papel positivo es eminentemente práctico (pese a que puedan conducir, por avatares históricos, a graves problemas de índole ético-política, como ya hemos explicado): «el problema de la religión es que se presente como teóricamente verdadera. Pero su papel positivo es práctico: por una parte da consuelo metafísico a la humanidad y por otra otorga una moral a los perversos que no pueden atender a razones»⁵⁵.

Este apartado continúa la senda trazada en el anterior, mas esta vez apoyándonos en las reflexiones morales de Schopenhauer y su doctrina de la negación de la voluntad como fin último de la vida humana, explicando así de qué manera «el espíritu y la tendencia ética son lo esencial de una religión, no los mitos con los que se reviste».⁵⁶

5.1. Los mitos *postmortem*: apoyo moral y consuelo metafísico

El principal vehículo mítico con el que las religiones son capaces de dirigir moralmente y dar consuelo a la vida de los seres humanos son sus posturas acerca de la vida después de la muerte. Dos grandes respuestas religiosas se han dado, según Schopenhauer, acerca del destino *postmortem* del individuo: el mito del más allá y el mito de la transmigración de las almas (o metempsicosis). Estos mitos responden no solo a nuestra necesidad de obrar éticamente y a nuestro metafísico anhelo de inmortalidad, sino también a nuestra sed de justicia, de proporción —como diría Kant— entre virtud y felicidad. La filosofía siempre ha intentado poner en conexión la virtud y la felicidad mediante razonamientos. La religión, mediante la afirmación de una existencia posterior a esta donde ambas irían parejas⁵⁷.

Además de otorgar una cosmovisión teórica, una metafísica popular, las religiones tienen un papel decisivo en la forma de actuar de los seres humanos. Su papel teórico es secundario comparado con su decisiva importancia en su vertiente práctica, pues la meta final de las religiones es dar pautas para vivir. El carácter mítico de la religión, más que para facilitar verdades teóricas al pueblo, sirve para presentar verdades morales a través de alegorías y mitos. Lo mejor que se le puede dar a la gran masa, incapaz de captar racionalmente las verdades, es «una bella alegoría, que baste completamente como hilo conductor para la vida práctica y como consuelo y esperanza»⁵⁸. Podemos denominar a esta vertiente ética y existencial de las religiones —su cara más importante— su uso práctico:

⁵⁴ *Ibid.*, p. 843.

⁵⁵ *Idem*.

⁵⁶ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 825 (716).

⁵⁷ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, *op. cit.*, p. 624 (427).

⁵⁸ Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena*, *op. cit.*, p. 865.

Lo que confiere su enorme fuerza a cualquier credo positivo, al punto de apoyo que le permite adueñarse de los ánimos, es su vertiente ética; bien que no inmediatamente como tal, sino en tanto que esta se halla firmemente conectada y entrelazada con el dogma mítico que por lo demás es característico de todo credo religioso, hasta punto de que solo parece explicable por él; aunque el significado ético de las acciones no es explicable en absoluto conforme al principio de razón, todo mito sigue este principio y los creyentes tienen el significado ético del obrar por algo inseparable de su mito e incluso lo identifican con él.⁵⁹

A pesar de que «la verdadera moral y la moralidad no dependen de ninguna religión» (puesto que la verdadera moral, que renuncia a la propia voluntad y abraza la compasión, ha de surgir del conocimiento), cada religión «la sanciona y la proporciona con ello un apoyo»⁶⁰ al presentar, al menos, mitos que fomentan la negación de la voluntad a través de la creencia en premios y castigos en una vida posterior a esta. Este es el oculto enlace entre religión y moral según Schopenhauer: si bien la verdadera moral es independiente de la religión (y en esto nuestro autor está siendo fiel a Kant), la religión puede ayudar, aunque mediante un rodeo mítico, a hacer que el pueblo se comporte moralmente (si bien puede que no en su intención, como exigiría la moral kantiana, al menos sí en sus actos, que es lo único que se le puede exigir al vulgo).

El mito del más allá, en efecto, postula que tras esta existencia seremos juzgados según la calidad moral de nuestras acciones en la misma. En función de nuestra bondad o maldad seremos recompensados con una vida dichosa en el cielo o con un castigo eterno en el infierno. Este mito, pese a conectar virtud y felicidad tal y como exige nuestra noción de justicia, es inferior al mito de la transmigración, puesto que este último no postula mundos trascendentes y casi inimaginables, sino que sostiene que la recompensa o el castigo por nuestras acciones se darán en este mismo mundo, solo que en una nueva vida terrenal, donde recogeremos lo que en la anterior, con nuestras acciones, sembramos. Además, el fin último de la transmigración es precisamente dejar de encarnarse en nuevos cuerpos, es decir: dejar de existir como ser individual y alcanzar la unión con lo divino (o el *Nirvana*).

Una transmigración de las almas presentada como dogma sería un falso dogma. Sin embargo, la transmigración de las almas presentada como mito, como imagen de la verdad, resulta excelente: es sumamente práctica como principio regulador de las acciones. Tal es el fin de todas las religiones, en tanto que ellas son revestimientos míticos de la verdad inaccesible al toscio sentido humano. Nunca un mito se ha ceñido tan estrechamente —ni lo hará jamás— a una verdad filosófica que solo es accesible a unos pocos como esta doctrina del más noble y antiguo de los pueblos; dicha verdad, tan degenerada actualmente en muchos elementos, prevalece todavía en ese mito como creencia popular y sigue teniendo hoy, como hace cuatro mil años, una decisiva influencia sobre la vida.⁶¹

⁵⁹ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, op. cit., p. 625 (427), nota al pie.

⁶⁰ Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena*, op., cit., p. 885.

⁶¹ Schopenhauer, A., *HN I*, 440-441 (1817). *Vid.*, también, una versión ampliada —y un año posterior— de este texto en Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación I*, op. cit., pp. 616-618 (420-421).

Pero, además de dar un significado ético al obrar, estos mitos otorgan un profundo consuelo a aquellos que en ellos creen. Como ya adelantamos en el apartado 2.1, Schopenhauer considera que toda filosofía y toda religión pueden juzgarse según cómo respondan a la cuestión del sufrimiento y de la muerte⁶². En general, se puede afirmar de todas las religiones que, consideradas bajo esta óptica y sin dejar de lado la crítica antes analizada, «son necesarias para el pueblo y suponen un beneficio inestimable para este»⁶³, si bien, igual que los sistemas filosóficos, unas (las que creen en la metempsicosis, pues su doctrina es mucho más comprensible para la imaginación de la masa y más cercana a la verdad teórica de la eternidad de la voluntad) cumplirán mejor estos objetivos que otras (las que creen en un inconcebible más allá y en una falsa inmortalidad del individuo concreto):

La reflexión que conlleva el conocimiento de la muerte proporciona también pareceres *metafísicos* destinados a consolarnos al respecto, de los que el animal no precisa ni tampoco es capaz. Todas las religiones y todos los sistemas filosóficos se dirigen principalmente a este fin de procurar un antídoto contra la certeza de la muerte que sea producido por la razón reflexiva con sus propios medios. El grado en que alcanzan este fin es muy distinto y *una* religión o filosofía facultará mucho más que las otras a los hombres para mirar con tranquilidad el rostro de la muerte.⁶⁴

5.2. Negación de la voluntad y santidad

La doctrina ética más importante de Schopenhauer es la negación de la voluntad, fin práctico último de la vida humana (única salvación posible ante una existencia que se presenta como dolor y sufrimiento) y culminación de su sistema. En efecto, la negación de la voluntad —el ascetismo, la santidad, la verdadera virtud—, que procede de un conocimiento intuitivo de la gran verdad teórica que mencionamos en el apartado 4.1 (que sería preferible que no existiéramos), es la renuncia final a la vida que, por ello, es origen asimismo de la verdadera compasión o amor puro, es decir, de toda filantropía.

Al tener por origen un conocimiento intuitivo de la esencia íntima del mundo, la negación de la voluntad es universalmente alcanzable —*virtualiter*— por cualquier ser humano independientemente de su nivel intelectual, educación, nacionalidad, sexo, etc. Y, por supuesto, tal como podemos observar en la historia, independientemente de los dogmas religiosos que se hayan insertado, a lo largo de su periplo vital, en su mente. En efecto, reconocemos en las vidas de los grandes maestros y santos religiosos que el ascetismo, la renuncia a la voluntad de vivir, ha sido la esencia de su mensaje y sus obras, siendo ejemplos de ella independientemente de su credo o religión positiva particular:

⁶² Vid., por ejemplo, *Parerga y Paralipómena*, *op. cit.*, pp. 840-842.

⁶³ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 222.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 607 (529).

Y lo que relato aquí con una torpe lengua [el ascetismo como fin último de la vida] y solo con expresiones genéricas no es un cuento filosófico inventado para la ocasión: no, fue la envidiable vida de muchos santos y almas bellas entre los cristianos, y todavía más entre los hindúes y los budistas, por no hablar de otros correligionarios. Por muy diferentes que fueran los dogmas que impregnaban su razón, a través de la conducta de su vida se expresó de idéntico modo el único conocimiento íntimo, inmediato e intuitivo del que puede provenir toda virtud y santidad.⁶⁵

En esta, la parte más importante de su filosofía, Schopenhauer recurre a las religiones más que nunca. Diversas lecturas del significado ético del brahmanismo, el budismo y el cristianismo, así como ejemplos de santos y ascetas de las más diversas creencias, pueblan las páginas finales de *El mundo como voluntad y representación*⁶⁶: san Francisco de Asís, san Buenaventura, la señora Guyon (quizás la mujer más encomiada por nuestro autor), la señorita Klettenberg... y, por supuesto, Gautama Buda y Jesucristo (de los que daremos cuenta algo más adelante), son modelos de la doctrina ética de Schopenhauer:

La ética procedente de nuestra consideración global y que coincide coherentemente con todas sus partes, aun cuando sea nueva e inaudita en lo tocante a su formulación, no lo es en modo alguno con arreglo a lo sustantivo, sino que coincide plenamente con los genuinos dogmas cristianos e incluso estaba contenida y presente en estos mismos, con arreglo a lo sustancial, al igual que también coincide exactamente con las teorías expuestas a su vez con formulaciones enteramente distintas y con las prescripciones éticas de los santos libros indios.⁶⁷

Nuestro autor identifica negación de la voluntad y santidad: es aquí donde realmente puede brillar el gran valor de las religiones. En los santos se muestra, empíricamente, la poderosa capacidad que tiene la fe a la hora de alentar a la consecución de la complicada meta de la vida: la autonegación de la voluntad como redención de esta tortuosa existencia.

Esa gran verdad fundamental, contenida en el cristianismo, al igual que en el brahmanismo y el budismo, a saber, la necesaria redención de una existencia que está relegada al sufrimiento y a la muerte, así como su consecución mediante la negación de la voluntad, o sea, mediante una decisiva oposición a la naturaleza, es la verdad más importante que pueda haber, pero al mismo tiempo es la más antagónica respecto a la orientación natural del género humano y la que resulta más difícil de captar por sus verdaderas razones, pues todo lo que solo cabe pensar universal y abstractamente es inaccesible para la mayor parte de los hombres. De ahí que, para llevar esta gran verdad al terreno de la aplicación práctica, se necesitara por doquier un vehículo mítico para la misma, algo así como un recipiente sin el cual se perdería y evaporaría⁶⁸.

⁶⁵ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, op. cit., p. 655 (452).

⁶⁶ Vid. *ibid.*, pp. 658 (454) y ss.

⁶⁷ Vid. *ibid.* p. 694 (483).

⁶⁸ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 834 (722-723).

6. UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EXISTENCIAL Y MORAL

De lo hasta aquí dicho podemos ya extraer una serie de conclusiones generales: Schopenhauer realiza una axiología, valoración o jerarquización de las religiones no según criterios teológicos o metafísicos (en sentido especial: metafísica *qua* teología, psicología y cosmología racional), sino según su adecuación a verdades teóricas ya establecidas en su filosofía que tienen también, ante todo, un carácter existencial y moral (práctico).

Así, solo tras el análisis filosófico que establece en qué consiste la verdad metafísica y moral del mundo (es decir, solo cuando ha quedado demostrado que el mundo es representación y voluntad, con todo lo que ello conlleva para nuestra existencia) se permite Schopenhauer hacer una evaluación o una crítica de las religiones. Para nuestro arrogante —pero apreciado— autor, una religión será mejor o peor según su adecuación con su propio sistema filosófico, pues en él está contenida la verdad del mundo, así como de hasta qué punto se presente la verdad con ropajes lo suficientemente sencillos para que sea entendida por el vulgo: «el valor de una religión depende del mayor o menor contenido de verdad que porte en sí bajo el velo de la alegoría y luego de la mayor o menor claridad con que dicha verdad se deje vislumbrar a través de ese velo, o sea, de la transparencia del último»⁶⁹.

A cambio, Schopenhauer considera ciertas religiones como pruebas de que su filosofía es una suerte de *filosofía perennis* cuyos aspectos estaban, en cierta manera, ya esbozados en antiquísimas doctrinas, como las religiones orientales, con las que reconoce su deuda.

Para aquellos que se introducen en el pensamiento schopenhaueriano —y aquí estoy casi realizando una confesión— puede resultar sorprendente que un autor abiertamente ateo muestre en sus obras una relación prácticamente simbiótica entre su filosofía y la religión, pero así es: los fenómenos religiosos otorgan material indispensable en su filosofía, mientras que su pensamiento es el único que, por otra parte, ha logrado por primera vez explicar el núcleo racional —tanto teórico como práctico— de dichos fenómenos.

Estamos, pues, capacitados ya también nosotros para emprender la tarea de analizar sucintamente la peculiar valoración que realiza Schopenhauer de las religiones históricas o positivas, centrándonos en su axiología de las grandes religiones pero también —aunque de manera todavía más breve— de otras formas que él considera menores de religiosidad.

7. LAS RELIGIONES HISTÓRICAS: CLASIFICACIÓN Y JERARQUÍA

A lo largo de este artículo hemos puesto de relieve las claves de la posición de Schopenhauer frente a la religión y a las religiones en general. Para su dilucidación ha sido necesario recurrir, en varias ocasiones, a religiones históricas concretas. Creemos que, aun así, no es baladí realizar, a modo de recapitulación y profundización en el tema, un análisis de la consideración que nuestro autor sostuvo sobre diversas religiones positivas en sus obras. Cabe decir que sus valoraciones tienden a ser políticamente incorrectas bajo la óptica del siglo presente (pues el

⁶⁹ *Ibid.*, p. 222 (186).

respeto a todo tipo de confesión se reconoce ahora como un deber fundamental), así como en algunas ocasiones poco rigurosas y parciales, pues debemos tener en cuenta que la jerarquía propuesta por Schopenhauer depende en gran parte de su idiosincrasia intelectual y es, como tal y pese a todo, un producto de su época.

7.1 Las dos grandes religiones primigenias: Zend (*Avesta*) y Brahmanismo

Una de las hipótesis que maneja Schopenhauer para explicar su caracterización de las religiones sostiene que existieron en el mundo antiguo dos religiones primigenias de las cuales habrían surgido las actuales: la «religión de los *Vedas*» y la «religión Zend»⁷⁰. La religión de los *Vedas* (denominada ahora religión védica), por su parte, toma su nombre de las primeras obras que conservamos de la religión que se practicó en la India antes del surgimiento del propio hinduismo (así como del budismo y el jainismo). La religión Zend es la que hoy se llama zoroastrismo o mazdeísmo, cuyos principios están recogidos en el *Avesta* (escrito en lengua zend, de ahí la terminología conocida por Schopenhauer), atribuido precisamente a Zarathustra o Zoroastro, autor mítico de origen persa que propuso por primera vez una suerte de monoteísmo, si bien con tintes dualistas, ya que presentó la historia del universo como un combate entre Ahura Mazda y Ahriman.

Cabe decir que, aunque no existe aún un consenso claro al respecto, podemos situar el origen de ambas en al menos un milenio antes de nuestra era (pues, por diversas pruebas que no contemplaremos aquí, podemos estar seguros de que ya antes de ser compilados sus textos fueron transmitidos oralmente). Por lo tanto, y aunque en el siglo XIX era imposible manejar con detalle información sobre ambas, Schopenhauer no se equivocó a la hora de dar un peso histórico importante a estas dos grandes religiones.

Según él, de la religión de los *Vedas* surgieron las que ya hemos caracterizado anteriormente como «religiones de la verdad»: el brahmanismo —hinduismo, en sentido lato— y el budismo. De la religión Zend proceden las «religiones del error»⁷¹, esto es, el judaísmo y el islam. Mención aparte merece el cristianismo, sin duda el caso más interesante —y controvertido— de la filosofía de la religión de Schopenhauer, pues, aun asentado en una mitología de corte judío, presenta un espíritu directamente emparentado con las religiones orientales. Analizaremos someramente la posición que ocupan estas religiones en el sistema schopenhaueriano (partiendo de las mejor valoradas a las más denostadas y terminando con aquellas que apenas captaron, por razones filosóficas o históricas, su atención).

⁷⁰ Schopenhauer se hubiera sorprendido de la conexión descubierta entre ellas en los dos últimos siglos. Ambas son indoarias, surgieron como un culto a Mitra/Mithra (dios solar), mostraban nombres muy similares para las divinidades de la luz y la oscuridad —aunque con papeles invertidos—, como *Ahura/Asura* o *Daeva/Deva*, usaban términos casi iguales para el brebaje al que rendían culto (*soma* en sánscrito y *haoma* en avéstico), etc., si bien no tardaron en separarse en sus concepciones cosmológicas y teológicas.

⁷¹ A pesar de que ella misma constituye una suerte de «término medio» entre el optimismo y el pesimismo, al contar con la figura de Ahrimán —el principio espiritual malo— como contrapeso a Ahura Mazda —principio bueno del universo—. *Vid. El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 826 (716).

7.2. Las grandes religiones del mundo (I): budismo y brahmanismo

a) Budismo

A pesar de que Schopenhauer entró realmente en contacto con el budismo tras acabar el primer tomo de *El mundo*⁷², no debemos olvidar que su adorada *Oupnek'hat* tenía mucho, si bien no de budismo *sensu stricto*, sí de hinduismo ya permeado por las revolucionarias doctrinas de Buda. No es sorprendente, así, que nuestro Buda de Frankfurt identificara brahmanismo y budismo y que, cuando por fin tuvo acceso a mayor conocimiento del budismo, diera superioridad a este último, situándole en la cúspide de su personal jerarquía de sistemas religiosos. Las razones de este primer puesto son cristalinas teniendo en cuenta lo que se ha expuesto a lo largo de este artículo: el budismo⁷³ niega la existencia de cualquier tipo de trascendencia —pues el *Nirvana* solo puede comprenderse en un sentido negativo, como estado carente de sufrimiento, muerte y renacimiento—, y además es idealista y pesimista (siempre desde el punto de vista de Schopenhauer), presentando de forma clara la negación de la voluntad, la negación de *samsara*⁷⁴, como único camino o medio hacia la salvación, que es exemplificado en la vida de su avatar: Siddharta Gautama, el Buda.

b) Brahmanismo

El brahmanismo (término que designa ahora la religión de transición entre la védica y la hindú, pero que Schopenhauer utiliza vagamente para referirse al hinduismo en general⁷⁵) es para nuestro autor la segunda religión más cercana a la verdad. Aunque tiene dioses, estos no tienen un papel significativo (la *trimurti*, sus tres dioses más importantes —Brahma, Vishnu y Shiva— simplemente representan para el idealista la creación, la conservación y la destrucción⁷⁶) y, en cambio, las *Upanishads* constituyen las primeras obras donde encontramos un resuelto idealismo, al distinguir entre *Brahman* (como unidad metafísica primordial, voluntad) y *māyā* (el mundo ilusorio de la materia, representación). Para Schopenhauer es, asimismo, la primera religión que presentó el mito de la

⁷² Vid. Safranski, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 281.

⁷³ O más bien la doctrina original de Buda, ya que hay múltiples escuelas de budismo y muchas de ellas gustan de realizar añadidos —como, por ejemplo, cosmogonías— a ese mensaje original de Gautama.

⁷⁴ *Samsara* hace referencia al ciclo de renacimientos en esta existencia suficiente.

⁷⁵ Gracias a los grandes avances en indología, tenemos pruebas más que suficientes para sostener que lo que Schopenhauer entiende por brahmanismo es, sobre todo, los textos de las *Upanishads* con algunos comentarios muy posteriores a las mismas (que compondrían la ya mencionada *Oupnek'hat*). De hecho, en el parágrafo 185 de *Parerga y Paralípómena* (página 890 de la edición citada) nuestro autor arremete contra los textos más clásicos de la religión védica (contra el *Rg-Veda* y el *Sama-Veda*, concretamente), siendo ya consciente de que tienen que deben tener un origen diferente a las *Upanishads*. Seguramente a nuestro autor le habría agrado conocer que la serie de libros que constituyeron su «consuelo vital» se comenzaron a redactar aproximadamente en la misma época en que surgieron el budismo y el jainismo, fruto precisamente del rechazo al politeísmo/henoteísmo védico y a la casta de los brahmanes.

⁷⁶ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, op. cit., p. 680 (472).

transmigración de las almas, así como el ascetismo como herramienta para conseguir una futura vida mejor.

Su inferioridad respecto al budismo se explica, aparte de por su barroca mitología (ese exceso de «corteza religiosa» que impide alcanzar fácilmente el verdadero núcleo filosófico de lo planteado y del que el budismo, creía Schopenhauer erróneamente, se había liberado en gran medida), por darle un carácter positivo a la negación de la voluntad, al utilizar la metáfora de la «reabsorción en Brahman» (un concepto vacío) para explicar el estado en el que se introduce el *Ātman* (yo personal) que se ha liberado del dominio de *māyā*.

7.3. Las grandes religiones del mundo (II): judaísmo e islam

a) Judaísmo

Con el judaísmo nos introducimos en el escabroso terreno de las religiones del error: es una religión realista, optimista y teísta. Ya en el libro III del primer tomo de *El mundo* realiza Schopenhauer invectivas que se volverán recurrentes contra el pueblo judío, tachándolo de aislado, egoísta, jerárquico y despreciado por todos los grandes pueblos de Oriente y Occidente, lamentándose de que este sea precisamente nuestra base cultural⁷⁷.

Y es que, sin pretender aquí analizar el probable antisemitismo de nuestro autor, esta religión cumple casi todos los requisitos para ser la antítesis de su pensamiento. Los principales asertos de la misma son que el mundo material existe realmente, pues fue creado por *Yahvé* a partir de la nada, y además su existencia —y por tanto la nuestra— es un regalo divino que debemos agradecer, un fin en sí mismo. El mundo es esencialmente bueno y sus insustanciales males se atribuyen casi en su totalidad —en consonancia con el dualismo cosmológico del zoroastrismo— a una maligna entidad superior: Satán, que cuenta con un papel secundario en la teología judía, que tiende a ser un monoteísmo absoluto⁷⁸.

El único «rasgo redentor» que observa Schopenhauer en el judaísmo (es decir, el único mito que le parece presentar una verdad adecuada a la realidad del mundo) es la doctrina del pecado original⁷⁹. Por lo demás, el judaísmo presenta, además de los errores teóricos descritos, la más nociva de todas las nociones teórico-prácticas para Schopenhauer: la idea de que el objetivo de esta vida es alcanzar la felicidad. En efecto, a los virtuosos se les promete una larga vida, una descendencia numerosa, riqueza, etc., pues no se contempla —al menos en el

⁷⁷ *Ibid.*, p. 439 (274).

⁷⁸ Cabría aquí especificar, además, que la figura de Satán en el *Antiguo Testamento* —texto que maneja Schopenhauer, ajeno a la *Torá*— es controvertida, pues además de ser su adversario es también, como se observa claramente, por ejemplo al comienzo del *Libro de Job*, uno de los siervos de *Yahvé*.

⁷⁹ Es destacable y sorprendente que Schopenhauer, ya sea por desconocimiento o por falta de interés, no realice mención alguna al *Libro de Job* —del que ya Kant dio cuenta en su libro sobre teodicea—, único libro del *Antiguo Testamento* que podría haber casado a la perfección con su pesimista visión del mundo.

judaísmo primitivo— la inmortalidad del individuo⁸⁰. Y, por supuesto, cae en el error de poner como motivo para practicar la virtud la mera voluntad de Dios, haciendo de su ética una ética egoísta, cuyo fin cae dentro de la afirmación de la voluntad. Por eso no es de extrañar, además, que su principal ley moral (la ley del talión, que aparece en tres de los cinco libros del Pentateuco) fuera una fundamentación del derecho a la venganza: algo, desde luego, muy alejado de la compasión y la renuncia a sí mismo.

b) Islam

Para Schopenhauer el islam, la más reciente de las religiones, es también la peor de todas ellas⁸¹. Comparte espíritu teórico con el judaísmo (de hecho es, según nuestro autor, una mera variedad del mismo⁸²), al ser una religión optimista y teísta. Pero, además, su moral es —según Schopenhauer— una moral egoísta, «pagana»⁸³, que afirma la voluntad de vivir, y cuyo paraíso no es más que la realización máxima de la felicidad terrenal. Además, la mayoría de los países mahometanos, según observa Schopenhauer, tienen una constitución regida por la «injusticia positiva»⁸⁴, por la ley del talión (devolver mal por mal) de origen judío.

Su libro sagrado, por otra parte, es el peor de todos los que conoce nuestro autor:

El Corán: este pésimo libro fue suficiente para fundar una religión mundial y satisfacer la necesidad metafísica de innumerables millones de personas desde hace 1.200 años, inspirando las bases de su moral y un colosal desprecio por la muerte, así como también guerras sangrientas y vastas conquistas. En ese libro encontramos la más triste y pobre forma de teísmo. Puede que se pierdan muchos matices con su traducción, pero yo no he podido descubrir allí ningún pensamiento valioso. Ello demuestra que la necesidad metafísica no va cogida de la mano de la capacidad metafísica.⁸⁵

Si en el judaísmo solo podíamos encontrar, como aspecto redentor, el pecado original, para encontrar algo positivo en el islam debemos alejarnos de su «metafísica del pueblo» y centrarnos en su vertiente mística, de gran valor y, según Schopenhauer, «espíritu indio»: el sufismo. Pero de la mística nos encargaremos en el penúltimo apartado de nuestro trabajo.

7.4. Las grandes religiones del mundo (III): cristianismo

Una de las grandes obsesiones que acompañaron a Schopenhauer durante toda su trayectoria filosófica fue su creencia —que esperaba fuera confirmada por los futuros investigadores de

⁸⁰ Vid., por ejemplo, Schopenhauer, A., *HN III*, 114-115 (1821), *HN IV*, I, 310 (1851) y *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 641 (558).

⁸¹ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 799 (695).

⁸² *Ibid.*, p. 583 (507).

⁸³ Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipómena*, *op. cit.*, p. 854.

⁸⁴ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, *op. cit.*, p. 603 (409).

⁸⁵ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 213 (177-178).

la Biblia— en que, por compartir un espíritu común con las doctrinas orientales⁸⁶, el cristianismo debe proceder de algún modo del hinduismo⁸⁷. Según nuestro autor, el Nuevo Testamento tiene en común con las religiones de la verdad lo más esencial de cualquier religión (recordemos: su espíritu y su vertiente ética): es pesimista al presentar este mundo como un valle de lágrimas⁸⁸ cuyo principio solo puede ser Satán, proponiendo como salvación la resignación, el abandono del querer, la negación de la voluntad, etc.⁸⁹

Actitud encarnada además, como en la India, en un avatar o maestro⁹⁰ que sustituye la antigua ley del talión por el mandamiento del amor al prójimo o la compasión⁹¹. En efecto, mientras que Adán y el pecado original simbolizan la afirmación de la voluntad⁹², «se debe concebir universalmente a Jesucristo como el símbolo o la personificación de la negación de la voluntad de vivir»⁹³. El propio Schopenhauer reconoce que, en su vertiente ética, el cristianismo es lo que se halla más próximo a su filosofía⁹⁴, y no le tiembla el pulso al afirmar, pese a su marcado orientalismo, que «se podría denominar mi teoría como la genuina filosofía cristiana, por muy paradójico que esto pueda parecer a los que no profundizan en las cosas»⁹⁵, contra lo cual, por cierto, se rebelaría Nietzsche años después, caracterizando la ética de la compasión y la negación de la voluntad como un nihilismo.

Es muy curioso el intento que realiza Schopenhauer para explicar los milagros y fábulas que rodean a la figura de Cristo. Recurre para ello a la hipótesis de que Jesús fue educado por sacerdotes egipcios (que a su vez debían de provenir de la India⁹⁶, de ahí un posible nexo con el hinduismo) en el dominio de la magia —es decir, del magnetismo animal— hasta llegar a realizar obras extraordinarias a través de la voluntad⁹⁷. Este afán de explicar algunas doctrinas controvertidas de los Evangelios a través de hipótesis sobre «los años desconocidos de Jesús» (no tenemos noticias canónicas de su vida de los doce a los treinta años), relacionándolos con supuestos viajes a Egipto, la India e incluso al Tíbet se replicará en autores posteriores y, aún hoy, supone un filón de la literatura académica y esotérica.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 797 (693).

⁸⁷ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 641 (558).

⁸⁸ *Ibid.*, p. 773 (671).

⁸⁹ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, *op. cit.*, p. 440 (275).

⁹⁰ *Vid.*, por ejemplo, Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipomena*, *op. cit.*, p. 874.

⁹¹ *Ibid.*, p. 875.

⁹² Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 833 (722).

⁹³ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, *op. cit.*, p. 691 (480).

⁹⁴ *Ibid.*, p. 661 (456).

⁹⁵ Schopenhauer, A., *Parerga y Paralipomena*, *op. cit.*, p. 819.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 892.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 877.

Lo que está claro es que, aunque el relato de la vida de Jesús pueda ser un caso parecido a los del Rey Arturo o el Cid (figuras totalmente humanas pero revestidas de elementos legendarios o míticos para engrandecerlas⁹⁸), el mensaje moral recogido en el Nuevo Testamento y el espíritu que porta son una guía esencial para la conducta humana que están en consonancia (si bien bajo los ropajes de la alegoría) con la filosofía schopenhaueriana.

7.5. Otras religiones: el politeísmo y las religiones de China

Schopenhauer desprecia el politeísmo y, en general, las religiones europeas precristianas (el druidismo, el odinismo y la mitología griega) por ser sus dioses burdas personificaciones de los principios cosmológicos y las fuerzas físicas de la naturaleza⁹⁹, así por no tener ni una dogmática determinada ni una tendencia moral definida¹⁰⁰. Parecen más que religiones, según él, juegos fantasiosos de creadores de leyendas populares que probablemente tienen su origen en hombres asiáticos emigrados a Europa. Ni siquiera el politeísmo de los *Vedas* se libra de su crítica¹⁰¹. Solo el druidismo¹⁰² y la religión egipcia, por creer en la metempsicosis, presentan cierto grado de adecuación con la verdad. A la egipcia, de hecho, la considera (como algunos testimonios antiguos) el origen de las doctrinas de Pitágoras y Platón. Es seguro que la religión órfica hubiera sido de su agrado de haberla conocido.

Un trato más favorable tienen de su parte las religiones de China, principalmente porque ninguna de ellas reconoce, según Schopenhauer, ni Dios ni dioses¹⁰³. Ciento es que el confucianismo apenas le interesa, por consistir en una serie de preceptos morales y legales sin base metafísica que los sustente. A cambio, el taoísmo le interesa enormemente (llegando a citar, en la apertura del tercer libro de los *Complementos*, un fragmento de la traducción del *Tao Te King* que publicó Stanislao Julien en 1842, que nuestro autor poseía) por proponer un principio inmanente a todas las cosas (el *Tao* o *Dao*) y un camino moral cuyo fin último es la redención del mundo¹⁰⁴. El buda de Frankfurt cree, así, que el sentido y el espíritu del taoísmo coincide plenamente con la tercera religión de China (aunque de origen Indio), el budismo, del que ya hemos hablado suficientemente.

Aunque lo mejor de las religiones chinas, sin duda, es que —según nuestro autor— el fanatismo no ha llegado a derramar sangre entre ellas, pues «estas tres religiones de China [...] están muy lejos de luchar entre sí, sino que más bien coexisten tranquilamente, y aún hay más,

⁹⁸ *Ibid.*, p. 879.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 898.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 851 y 864.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 890.

¹⁰² Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., p. 834 (722).

¹⁰³ *Ibid.*, p. 828 (717).

¹⁰⁴ Schopenhauer, A., *Sobre la voluntad en la naturaleza*, op. cit., p. 185.

y es que tal vez por el recíproco influjo tienen una cierta concordancia entre sí»¹⁰⁵, siendo así un gran ejemplo para el resto de confesiones por su pacífica convivencia.

8. MÍSTICA Y FILOSOFÍA

Hemos mostrado que la filosofía de la religión de Schopenhauer no debe ser reducida, meramente, a su ateísmo. Aun así, donde más va a cristalizar el cariño del alemán por ciertas manifestaciones religiosas es en su explicación de la mística, fenómeno que podemos hallar, con importantes diferencias pero con un profundo fondo común, en cualquier confesión histórica, desde los santos hindúes y budistas hasta los sufies del islam (que bajo esta óptica están mucho más cerca de la verdad que el resto de musulmanes).

Ya al tratar su teoría de la negación de la voluntad en el primer tomo de *El mundo* la relaciona directamente con los místicos cristianos, budistas e hindúes, observando una gran coincidencia entre tan diferentes pueblos y épocas¹⁰⁶, si bien es en los *Complementos* a su obra magna donde explorará más detenidamente el tema de la mística¹⁰⁷. En ella comienza dando una definición general de la misma, siendo esta «toda enseñanza para percibirse inmediatamente de aquello hasta donde no alcanza ni la intuición ni el concepto, o sea, ningún conocimiento en general»¹⁰⁸. El místico, en efecto, sean cuales sean los dogmas bajo los que explica sus vivencias, recurre a su experiencia interna, individual e inefable, que consiste en la «consciencia de la identidad de su propio ser con el de todas las cosas o con el núcleo del mundo»¹⁰⁹, la cual está ligada con el quietismo y el ascetismo. Con ello se aleja del filósofo, que parte de la experiencia externa y de la autoconciencia, experiencia por tanto intersubjetiva y comunicable. Pero ¿qué es exactamente la experiencia del místico?

El mundo como voluntad y representación concluía con un precioso capítulo acerca de la nada a la que conduce la negación de la voluntad, indicando siempre que esta nada es relativa (*un nihil privativum*) y no absoluta (*nihil negativum*). La metafísica, que pretende ser un conocimiento del mundo —y que por lo tanto está subordinada a la relación sujeto-objeto y a la voluntad de vivir— solo puede llegar hasta aquí. La filosofía solo puede expresar negativamente lo que la mística, si la consideramos auténtica, experimenta interior y positivamente: el místico logra, gracias a su santidad, alcanzar y mantenerse en esa nada y vivirla como éxtasis, iluminación, comunión con Dios, unión con *Brahman*, *Nirvana*, etc., palabras que, desde el punto de vista de la filosofía, son meramente alegorías y *flatus vocis*¹¹⁰.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 186.

¹⁰⁶ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, *op. cit.*, pp. 665-666 (460).

¹⁰⁷ Aunque, nos consta, estas reflexiones comenzaron mucho antes, hacia 1827. Podemos encontrar ya en sus manuscritos de dicho año los temas esbozados en 1844. *Vid.*, por ejemplo, *HN III*, 345, 352 y 353.

¹⁰⁸ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, *op. cit.*, p. 808 (701-702).

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 811 (704).

¹¹⁰ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación I*, *op. cit.*, pp. 697-699 (485-487).

Ahora bien: que la filosofía no pueda ni deba imitar a la mística no implica que haya de negarla. Schopenhauer muestra con claridad que lo más sensato es creer en el testimonio de los místicos, pues han relatado —con diferentes ropajes, debido a los diversos dogmas y términos que culturalmente poseían— idénticas experiencias en muy distintas condiciones:

Nada puede resultar tan sorprendente como la coincidencia entre quienes exponen esas doctrinas en medio de la enorme diversidad de sus épocas, países y religiones, así como la inquebrantable seguridad y la confianza íntima con la que relatan su experiencia interior. No forman algo así como una *secta* que mantenga, defienda y propague un dogma abrazado para siempre tras haberlo acreditado teóricamente; antes bien, por lo común se desconocen unos a otros: es más, los místicos, quietistas y ascetas, ya sean hindúes, cristianos o mahometanos, son heterogéneos en todo salvo en el espíritu y sentido interno de sus doctrinas.¹¹¹

Para Schopenhauer, esto es un motivo más por el que se debería elogiar su filosofía, y es que es la única que da cuenta del fenómeno místico, siendo a su vez este una confirmación de la misma: «y si, a juicio de mis coetáneos, la paradójica e inaudita coincidencia de mi filosofía con el quietismo aparece como una obvia piedra de escándalo, por el contrario yo veo justamente en ello una prueba de su corrección y verdad únicas»¹¹².

9. LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN DE SCHOPENHAUER, HOY

Si observamos la situación de las religiones en el mundo occidental del siglo XXI es fácil percibirse de un cada vez más intenso proceso de secularización. Los profundos y vertiginosos cambios sociales acaecidos en los dos últimos siglos, propiciados por revoluciones científico-técnicas, políticas y filosóficas, han conducido al conocido desencantamiento del mundo que ya anunció Max Weber hace aproximadamente cien años.

Prosperan en la actualidad dos movimientos con los que la religión ha de entenderse: un creciente ateísmo o agnosticismo y un pluralismo cultural (propiciado por los movimientos migratorios y la cada vez más completa globalización) que impiden que un discurso religioso, por lo general, pueda llegar a ser planteado como hegemónico. Ante estos hechos algunos individuos particulares abrazan nuevos ídolos o ideales —políticos, económicos, científicos, etc.— que les permitan dar un sentido o dirección a su existencia.

Una de las propuestas actuales cada vez más potentes ante la insuficiencia de las religiones monoteístas por conseguir dirigir la vida y dar consuelo a los occidentales es sumarse a productos religiosos o pseudorreligiosos de raigambre orientalista. Los ejemplos más obvios son los movimientos *New Age*, el yoga, el *reiki* y demás doctrinas que tienen cada vez una mayor aceptación entre las grandes masas. Prueba de este «renacimiento oriental» que Schopenhauer vaticinaba —aunque seguramente imaginaba de forma muy distinta— es

¹¹¹ Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación II*, op. cit., pp. 811-812 (704-705).

¹¹² *Ibid.*, p. 815 (707).

también la actual moda del mindfulness (que, en términos schopenhauerianos, buscaría fomentar la «conciencia mejor») o la gran popularidad de ideas como las del karma o la reencarnación (con obras audiovisuales y literarias como *Me llamo Earl, Maldito Karma*, etc.).

No son pocos los occidentales que siguen estas nuevas tendencias sin ser conscientes de lo que ellas implican. Su puesta en práctica suele acarrear una comprensión muy superficial, en cierta manera vacía de contenido teórico. Adentrarse en textos como la *Bhagavad Gita*, los *Yoga Sutras* de Patanjali o el *Canon Pali* budista puede ser una tarea muy ardua para el público general, dada la complejidad y también la lejanía espacio-temporal de dichas obras. Aunque ello sería recomendable, es probable que Schopenhauer, por su cercanía y lenguaje, sea una vía de acceso más sencilla —aunque menos rigurosa— a las doctrinas orientales.

Al realizar nuestro autor un intento, sin recurrir en ningún momento a cuestiones teológicas —y por tanto, defendiendo un ateísmo solidario con nuestros días—, de mostrar un posible enlace entre las religiones (y por tanto, en gran medida, culturas) occidentales y orientales, resulta muy enriquecedor para los tiempos que corren leer sus obras y reflexionar con ellas. Tiempos en los que, además, se intenta ante todo fomentar el diálogo entre religiones y la inclusión del otro. Mérito suyo es hacer hincapié en lo que más nos podría unir —a saber, nuestras similares aspiraciones éticas y nuestro anhelo de consuelo vital—, y no en lo que nos separa irremediablemente de otras creencias: sus dogmas de fe.

Asimismo, aunque con errores, fue un autor que intentó zafarse del religiocentrismo y criticó duramente el adoctrinamiento religioso, sin que esto suponga automáticamente —como el fanático religioso puede creer— negar el valor que puede tener para la población ser educada en materias de religión. Todavía hoy —y más en los países hispanohablantes— la enseñanza de la religión en Occidente es generalmente confesional (aunque se haya abierto algo el espectro al ofrecer, a veces, alternativas también confesionales y monoteístas al cristianismo). La filosofía de la religión schopenhaueriana nos invita, en cierta medida, a respetar las diferentes religiones por su utilidad práctica, y sobre todo a mostrar su carácter innegablemente alegórico: una tarea aún pendiente en la docencia de las mismas.

Por estas y otras razones que se coligen a lo largo de mi exposición espero haber mostrado suficientemente la gran actualidad de la filosofía de la religión schopenhaueriana. A dos siglos de la publicación de su primera y mayor obra, las concepciones del autor de *El mundo como voluntad y representación* nos invitan, de una forma muy particular, a respetar todas las creencias y confesiones, siempre que estas no caigan en el error de presentar sus dogmas como verdades irrevocables y de fomentar el fanatismo, problema que, por desgracia, también sigue teniendo hoy tanta vigencia como hace doscientos años.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO, Manuel (traductor), *Teología de Averroes*, Fundación El Monte: Sevilla, 1998.
- GÓMEZ CAFFARENA, José y MARDONES, José María (eds.), *Estudiar la religión*, Anthropos: Barcelona, 1993.
- GRONDIN, Jean, *La filosofía de la religión*, Herder: Barcelona, 2010.
- KANT, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Istmo: Madrid, 1999.
- , *Critica de la razón pura*, Taurus: Madrid, 2005.
- , *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Akal: Madrid, 2000.
- , *Critica del Juicio, ¿Qué es ilustración? El conflicto de las facultades*, Gredos: Madrid, 2010.
- MANNION, Gerard, *Schopenhauer, religion and morality: The humble path to ethics*, Ashgate Publishing: Aldershot, 2003.
- PLATÓN, *Fedón*, Alianza Editorial: Madrid, 2009.
- RYAN, Christopher, *Schopenhauer's philosophy of religion: The death of God and the Oriental Renaissance*, Uitgeverij peeters: Lovaina, 2010.
- SÁDABA, Javier, *Lecciones de filosofía de la religión*, Monadori: Madrid, 1989.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Alianza Editorial: Madrid, 2001.
- SÁNCHEZ MECA, Diego, *El dolor del mundo y el consuelo de la religión*, Aldebarán Ediciones: Madrid, 1998.
- SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como voluntad y representación I*, Alianza Editorial: Madrid, 2010.
- , *El mundo como voluntad y representación II*, Alianza Editorial: Madrid, 2010.
- , *Parerga y Paralipómena*, Valdemar: Madrid, 2009.
- , *Sobre la voluntad en la naturaleza*, Alianza Editorial: Madrid, 1979.
- , *Notas sobre Oriente*, Alianza Editorial: Madrid, 2011.
- SPINOZA, Baruch, *Tratado teológico-político*, Gredos: Madrid, 2011.
- UNAMUNO, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe: Madrid, 1976.

