



## LA RELIGIÓN EN ARTHUR SCHOPENHAUER

*Albert Miquel Bargalló*

### 1. Introducción

El objetivo del presente trabajo, dividido en dos partes, es explicar el análisis que Schopenhauer efectúa a la «religión» y, posteriormente, exponer su propuesta metafísica de «redención». Al inicio de cada una de las dos secciones efectuaré un breve repaso a sus conceptos metafísicos centrales: la «representación», en la primera, y la «voluntad», en la segunda, que se corresponderían aproximadamente con el «fenómeno» y la «cosa en sí» kantianos. En la primera parte, titulada «La religión en “el mundo como representación”», encontraremos el origen de la religión en la «necesidad metafísica» del ser humano. A continuación, expondré cuál es para Schopenhauer la esencia de la religión: la «revelación» y el «carácter alegórico». Por último, me centraré en la relación entre religión y filosofía, que se podría resumir en la distinción radical entre «creer» y «pensar». En lo que respecta a la segunda parte del trabajo, «Metafísica de la voluntad y “ateísmo religioso”», antes de recorrer el relevante camino que conduce a la «redención» schopenhaueriana, pasando por sus sucesivas etapas (justicia, compasión y negación), prestaré atención a la sustitución de Dios por la voluntad que Schopenhauer realiza al referirse a la cosa en sí. Por último, terminaré el

presente ejercicio de forma, quizás, poco convencional, pues cederé la palabra a Max Horkheimer en buena parte de las conclusiones.

Para cerrar la presente introducción sólo me resta poner brevemente en contexto el pensamiento schopenhaueriano con respecto a la religión. Schopenhauer se enfrenta al fenómeno religioso con una actitud ilustrada que defiende la conveniencia de que la filosofía se ocupe de la religión hasta la frontera de lo que se puede pensar y criticar. Sin embargo, esta actitud no le impedirá mantener una posición ambivalente («la religión, igual que Jano —o, mejor, como Yama, el dios de la muerte del brahmanismo— tiene dos caras»)<sup>1</sup>. Además, debemos tener en cuenta que Schopenhauer poseía un amplio conocimiento de las tradiciones religiosas asiáticas, judías y cristianas, y conocía los resultados recientes de la investigación histórico-crítica sobre los textos bíblicos. Asimismo, influyeron en su pensamiento las concepciones que, ya en su época, desarrollaron hegelianos de izquierda como Strauss o Feuerbach.

## **2. La religión en «el mundo como representación».**

Creo que es conveniente empezar con esta frase de Manuel Suances Marcos: «La primera afirmación que hace en su obra maestra *El mundo como voluntad y representación* es ésta: “El mundo es mi representación”»<sup>2</sup>. Esta sentencia schopenhaueriana quiere decir que el mundo, tal y como aparece a nuestros ojos, es un fenómeno cerebral; sólo existe como representación en la estructura sujeto-objeto. Al respecto, Schopenhauer recupera la distinción kantiana entre fenómeno y noúmeno, entre lo que aparece y lo que es. Según él, entre la cosa en sí y nosotros media siempre la inteligencia y por tanto aquélla no puede ser conocida tal como es. El universo entero no es más que

---

<sup>1</sup> SCHOPENHAUER, «Sobre la religión», 373.

<sup>2</sup> SUANCES MARCOS, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, 21.

objeto para un sujeto, percepción del que percibe, es decir, representación. Schopenhauer no parte del objeto, como hace el materialismo, ni del sujeto, como hace el idealismo, sino de la representación que supone a ambos. Por consiguiente, el mundo como «representación» tiene dos mitades necesarias, esenciales e inseparables: sujeto y objeto. De este modo, si desaparece cualquiera de los dos, desaparece, también, la representación; esta estructura sujeto-objeto conviene a toda representación. Siguiendo a Suances: «Dirá Schopenhauer que nuestra consciencia cognoscente, tanto en su sensibilidad exterior como interior, entrando en acción entendimiento y razón, se descompone en sujeto y objeto y no contiene nada más.»<sup>3</sup>. Schopenhauer, convencido de la reducción de la objetividad a representación, afirma un nuevo elemento unificador de nuestras representaciones: el «principio de razón suficiente» que, en su cuádruple formulación, viene a responder a las diversas formas a priori en que el sujeto representa al mundo.

## **2.1. La necesidad metafísica**

En el hombre existen una serie de instancias que le impulsan a trascender sus límites; se abren ante él nuevas realidades e interrogantes que no se pueden abordar adecuadamente con el método de conocimiento objetivo: la ciencia. Es decir, además de la necesidad de conocimiento, existe en el hombre una necesidad metafísica que la razón y las ciencias no satisfacen; ellas no pueden ir más allá de los fenómenos. En cambio, Schopenhauer escribe sobre la metafísica:

«Entiendo por metafísica todo supuesto conocimiento que vaya más allá de la posibilidad de la experiencia, es decir, más allá de la naturaleza o del fenómeno dado de las cosas, para proporcionar una

---

<sup>3</sup> Ibid., 25.

explicación sobre lo que hace que esa naturaleza esté, en un sentido o en otro, condicionada; o, dicho de manera popular, para dar una explicación sobre lo que está detrás de la naturaleza y la hace posible».<sup>4</sup>

Concretando un poco más lo expuesto por Schopenhauer, la explicación fenoménica del mundo adolece de varios defectos esenciales: el comienzo de la cadena ininterrumpida de causas y efectos es incomprensible; y, las fuerzas naturales resultan igualmente inexplicables. En el ámbito de las apariencias, el conocimiento objetivo es útil y suficiente, pero la esencia de las cosas, la cosa en sí, es ajena al principio de razón suficiente; es decir, es precisa una explicación última de las cosas más allá del fenómeno. Volviendo a Schopenhauer:

«Sin embargo, por grandes que sean los progresos que pueda realizar la física (entendida en el amplio sentido de los antiguos), no dará siquiera el más mínimo paso hacia la metafísica [...] Pues tales progresos completarán sólo el conocimiento del fenómeno, mientras que la metafísica aspira a ir más allá del fenómeno, hasta lo que se manifiesta».<sup>5</sup>

Por otro lado, cuando la ciencia cree haber llegado con su método a una explicación absoluta del mundo se convierte en naturalismo: «es el establecimiento de una física sin metafísica o, dicho en términos de Kant y Schopenhauer, la elevación del fenómeno a la categoría de cosa en sí»<sup>6</sup>. Esto sucede porque la ciencia ha excedido su orden propio, el fenoménico, y ha entrado en el orden de las cosas en sí, que es el que constituye el objeto de la metafísica.

---

<sup>4</sup> SCHOPENHAUER, «Sobre la necesidad metafísica en el hombre», 186.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 201.

<sup>6</sup> SUANCES MARCOS, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, 49.

Por último, indagando sobre el origen de la necesidad metafísica, basta que el hombre reflexione para admirarse de todo y se asombre de la existencia del mundo y de la suya propia. «Por eso, de esta reflexión y de este asombro nace la necesidad de una metafísica, que es propia únicamente del hombre; pues el hombre es un animal metaphysicu»<sup>7</sup>. Pero, además, para Schopenhauer, «sin duda el conocimiento de la muerte y, junto con él, la consideración del dolor y la miseria de la vida, son los que dan el más fuerte impulso a la reflexión filosófica y a la interpretación metafísica del mundo».<sup>8</sup> Es muy posible que nadie se preguntara por la existencia y el porqué del mundo si nuestra vida estuviera exenta de dolores y límites. Principalmente, el interés por los sistemas metafísicos nace por la búsqueda de respuestas a los enigmas de la existencia.

## **2.2. La esencia de la religión: la revelación y el carácter alegórico**

Para Schopenhauer, existen dos clases de metafísica: «Los fundadores de las religiones y los filósofos vienen al mundo para despertarle [al hombre] de su letargo e indicarle el elevado sentido de la existencia: los filósofos, para los pocos, los que están exentos; los fundadores de religiones, para los muchos, la humanidad a gran escala.»<sup>9</sup> La distinción entre filosofía y religión es estructural: la primera exige reflexión, tiempo y razonamiento, por lo que es privilegio de pocos; la segunda, es la metafísica para la mayoría de los hombres, que se consigue por adhesión, mediante creencia en dogmas externos a la razón. Sin ningún tipo de prevención, Schopenhauer lo expresa de la siguiente manera: «Vemos, por tanto, que, en general y para la gran mayoría que es incapaz de pensar, las religiones ocupan el lugar de la

---

<sup>7</sup> SCHOPENHAUER, «Sobre la necesidad metafísica en el hombre», 182.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 183.

<sup>9</sup> SCHOPENHAUER, «Sobre la religión», 340.

metafísica, cuya necesidad siente el hombre tan imperiosamente.»<sup>10</sup> La metafísica que la religión contiene es suficiente para satisfacer las necesidades de la mayoría de los seres humanos de casi todos los pueblos y todos los tiempos; por lo general, mucho más capaces de creer que de pensar: «Por eso Schopenhauer la denomina metafísica del pueblo.»<sup>11</sup> Más allá de la diferencia entre religión y filosofía, que Schopenhauer nos ha dejado patente, «ambos tipos de metafísica, cuyas diferencias se resumen en dos designaciones: doctrina de convicción y doctrina de fe, tienen en común que cada uno de sus sistemas particulares se halla en una relación hostil con todo el resto de los sistemas de su especie.»<sup>12</sup> A pesar de ello, la religión es una propuesta adecuada para la mente humana porque la mayoría de los hombres aspira prioritariamente a la satisfacción de sus necesidades físicas y, por consiguiente, a la consecución del placer. El mérito de las religiones es que han comprendido las necesidades metafísicas de los hombres y han acudido con los medios adecuados para satisfacerlas y, por consiguiente, elevan a los humanos por encima de sí mismos y de su existencia temporal. «Por consiguiente, dice Schopenhauer, hay que tratarlas con todo el miramiento posible.»<sup>13</sup>

El aspecto esencial y más importante de la religión es, para Schopenhauer, que se basa en una revelación que se recibe sin crítica y cuya autoridad se acepta obedientemente. La fe en esta revelación se robustece y afianza en la infancia mediante amenazas de castigo y promesas de recompensa. Así, pocas personas tendrán la libertad de espíritu para poner en cuestión lo interiorizado en la infancia. «Por consiguiente, el poder de los dogmas religiosos tempranamente inculcados es tan grande, que es capaz de

---

<sup>10</sup> SCHOPENHAUER, «Sobre la necesidad metafísica en el hombre», 189-190.

<sup>11</sup> SUANCES MARCOS, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, 54.

<sup>12</sup> SCHOPENHAUER, «Sobre la necesidad metafísica en el hombre», 187.

<sup>13</sup> SUANCES MARCOS, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, 66.

ahogar la conciencia moral y en último término toda compasión y humanidad.»<sup>14</sup> La revelación es externa a la razón; por tanto, su naturaleza hace que pruebe su verdad de modo extraordinario a través de milagros y prodigios. Los «misterios» de las religiones son dogmas envueltos en una aura ultraterrena que tienen fondo de verdad, pero que no son literalmente verdaderos. En definitiva, son dogmas de naturaleza alegórica que exigen a las religiones de la obligación, que tiene la filosofía, de dar pruebas y demostraciones. Al pueblo no se le puede presentar la verdad desnuda, es mejor adaptarla a su capacidad de comprensión. Schopenhauer despeja cualquier duda al respecto: «el mito y la alegoría son realmente el elemento propio de la religión: pero bajo esa condición, indispensable debido a la limitación intelectual de la gran masa, satisface muy bien la indestructible necesidad metafísica del hombre y sustituye a la pura verdad filosófica, infinitamente difícil y quizá nunca alcanzable.»<sup>15</sup> Por este motivo, la religión pide fe y asentimiento voluntario a sus dogmas.

Schopenhauer distingue nítidamente la relación que tanto filosofía como religión tienen con la verdad:

«Una filosofía tiene la pretensión, y por eso la obligación, de ser verdadera *sensu stricto et proprio* en todo lo que dice, pues se dirige al pensamiento y a la convicción. En cambio, una religión, destinada a la multitud innumerable, incapaz de examen y de pensamiento, que nunca comprenderá *sensu proprio* las más profundas e importantes verdades, tiene sólo la obligación de ser verdadera *sensu allegorico*».<sup>16</sup>

Parece obvio que este carácter alegórico de la religión lleve aparejado una condición de oscuridad, pues la revelación carecería de sentido si los

---

<sup>14</sup> SCHOPENHAUER, «Sobre la religión», 342.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 349.

<sup>16</sup> SCHOPENHAUER, «Sobre la necesidad metafísica en el hombre», 189.

hombres consiguieran llegar a la verdad de forma autónoma. Este razonamiento de Schopenhauer le da pie a pensar que «existe un punto de evolución en la escala de la cultura donde se evaporan la fe, la revelación y la autoridad y donde el hombre exige un conocimiento de causa propio.»<sup>17</sup>

Avanzando un poco más, la debilidad de las religiones se encuentra en el hecho de que siendo alegóricas aspiran a ser verdaderas en sentido estricto. Schopenhauer deja bien claro que el carácter alegórico es la nota constitutiva de la religión, por lo que todo intento de privarla del mismo sólo contribuye a disolverla. Así, los intentos de fundamentarla con la razón conducen al escepticismo y la misma religión acaba siendo víctima de la crítica de la razón. Entonces, si la religión niega el carácter alegórico de sus dogmas y los afirma *sensu proprio*, introduce un elemento distorsionante que acaba corrompiendo su naturaleza esencial. Sin embargo, las religiones no pueden confesar abiertamente su naturaleza alegórica y se ven obligadas a presentarse como verdaderas en sentido estricto: «el punto negro de todas las religiones sigue siendo siempre que no pueden ser alegóricas de forma reconocida sino solo encubierta, y por ello han de exponer sus teorías con toda seriedad, como verdaderas *sensu proprio*; lo cual, con los absurdos necesarios que hay esencialmente en ellas, da lugar a un engaño continuado y es un gran inconveniente.»<sup>18</sup> En el trabajo citado de José Planells Puchades lo encontramos expuesto de la siguiente manera: «Lo chocante y paradójico de las religiones, al mismo tiempo que ineludible si quieren mantener su efectividad social, es que no deben confesar su naturaleza alegórica, por lo que se ven obligadas a afirmar la verdad de sus dogmas *sensu stricto et proprio*»<sup>19</sup> Al afirmarse las religiones como verdaderas *sensu proprio*, invaden el terreno de la filosofía y provocan su antagonismo. En este contexto y dentro del

---

<sup>17</sup> SUANCES MARCOS, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, 68.

<sup>18</sup> SCHOPENHAUER, «Sobre la religión», 376.

<sup>19</sup> PLANELLS PUCHADES, «Los dos rostros de rama. Schopenhauer y la filosofía de la religión», 129.



cristianismo, el no querer reconocer este carácter alegórico y sostener la verdad de los dogmas en sentido propio ha dado lugar a disputas internas entre «supranaturalistas» y «racionalistas». Schopenhauer lo recoge de la siguiente manera:

«El cristianismo es una alegoría que reproduce un pensamiento verdadero; pero lo verdadero no es la alegoría en sí misma. Suponer esto es el error en el que coinciden los supranaturalistas y los racionalistas. Aquellos pretenden afirmar la alegoría como verdadera en sí; estos, darle una nueva interpretación y modelarla hasta que pueda ser verdadera en sí de acuerdo con su escala.»<sup>20</sup>

El error de ambos es que buscan la verdad simple y sin mezcla en la religión. «Sin embargo, *simplex sigillum veri*: la verdad desnuda ha de ser tan simple y comprensible que se la pueda presentar a todos en su verdadera forma sin mezclarla con mitos y fábulas (un diluvio de mentiras), — es decir, sin entontecerla en forma de religión.»<sup>21</sup> En este territorio de disputas dentro de la fe cristiana, Planells cree que Schopenhauer hipotéticamente suscribe «sin reservas la posición de Tertuliano, san Agustín o Lutero en su defensa del carácter misterioso de la fe y se enfrenta a los intentos racionalizadores de un Pelagio o del protestantismo racionalista de su época, en cual, en el intento de liberar a la religión de su dimensión mitológica, acaba destruyendo su propia sustancia.»<sup>22</sup>

Retomando la argumentación de Schopenhauer, la religión no está en contradicción con la verdad aunque la enseñe en forma mítica y accesible para todos. Los misterios de las religiones encierran en sí una sublime verdad inaccesible a una inteligencia vulgar: «la religión —escribe el filósofo— trata en

---

<sup>20</sup> SCHOPENHAUER, «Sobre la religión», 401.

<sup>21</sup> *Ibíd.*, 351.

<sup>22</sup> PLANELLS PUCHADES, «Los dos rostros de rama. Schopenhauer y la filosofía de la religión», 129.

el fondo de un orden de cosas totalmente diferente, el de las cosas en sí, que no está sometido a las leyes del mundo fenoménico según las cuales debe hablar, y que, por eso, no sólo los dogmas contrarios al sentido común, sino también los inteligibles, son sólo alegorías y adaptaciones a la capacidad mental humana.»<sup>23</sup> Por consiguiente, el valor de una religión dependerá del mayor o menor contenido de verdad que, bajo el velo de la alegoría, contenga, y, luego, de la mayor o menor claridad con que la verdad sea visible a través de ese velo. Además, esta verdad alegórica tiene un influjo benéfico sobre la conducta moral y sobre los sentimientos de los hombres; es decir, el argumento a favor de la religión tiene esencialmente carácter pragmático. «De ahí –sigue diciendo Schopenhauer– que la religión sea siempre un revestimiento alegórico de la verdad y tanto desde el punto de vista práctico como en el anímico, es decir, como pauta de conducta y como tranquilidad y consuelo en el sufrimiento y la muerte, les proporcione quizá tanto como podría ofrecerles la verdad si la poseyeran.»<sup>24</sup> En este sentido, las religiones son garantes del Estado y del orden social; Schopenhauer afirma que no hay cimiento más sólido en un Estado que una metafísica, o religión, compartida por todos los miembros de la comunidad. Asimismo, a lo largo de la historia se ha visto la incidencia que la religión ha tenido en la configuración socio-política de una comunidad, pues, a menudo, la autoridad ha sido garantizada y sostenida por el orden religioso. Aunque, Schopenhauer deja claro que no ha sido algo absolutamente necesario, ya que los casos de Grecia y Roma demuestran la independencia de los órdenes moral, social y político con respecto a la religión.

---

<sup>23</sup> SCHOPENHAUER, «Sobre la necesidad metafísica en el hombre», 189.

<sup>24</sup> SCHOPENHAUER, «Sobre la religión», 340.

### 2.3. Las relaciones de la religión con la filosofía y la ciencia

En primer lugar, es preciso insistir, una vez más, en la distinción entre religión y filosofía (y ciencia) que hace Schopenhauer. La religión es una verdad con un velo mítico-alegórico; en cambio, la filosofía y la ciencia son portadoras de la verdad en sentido estricto. «El que quiera ser un racionalista ha de ser un filósofo y, en cuanto tal, emanciparse de toda autoridad, seguir adelante y no vacilar ante nada. Pero si se quiere ser un teólogo, séase consecuente y no se abandone el fundamento de la autoridad, tampoco cuando esta pide que se crea lo inconcebible. No se puede servir a dos señores: así que o la razón, o las Escrituras.»<sup>25</sup> Teóricamente, filosofía y religión no tendrían motivo para entrar en conflicto, ya que:

«La filosofía, en cuanto ciencia, no tiene nada que ver con lo que se debe o se puede creer, sino únicamente con lo que se puede saber. Si esto hubiera de ser algo totalmente distinto de lo que se ha de creer, ello no supondría ningún inconveniente para la fe: pues es fe porque enseña lo que no se puede saber. Si se pudiera saber, entonces la fe resultaría inútil y ridícula, más o menos como si se asentara un dogma en relación con las matemáticas».<sup>26</sup>

No obstante, sus relaciones no han sido pacíficas ni de entendimiento. Suances nos lo explica de la siguiente manera: «Pero en estas relaciones que debieran estar presididas por la independencia, ya que están fundadas en cosas diversas, Schopenhauer afirma que la religión ha sido agresiva con la metafísica y con la ciencia [...] Por eso los filósofos han solido ser hostiles a la religión aunque debieran considerarla como un mal necesario».<sup>27</sup> Para Schopenhauer, cuando se enfrentan la una contra la otra, quien pierde es la fe,

---

<sup>25</sup> *Ibíd.*, 402.

<sup>26</sup> *Ibíd.*, 373.

<sup>27</sup> SUANCES MARCOS, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, 70.

por la inconsistencia de sus razones, y quien gana es la filosofía, por la fuerza de sus convicciones. Sin embargo, la realidad es que muchas veces las religiones se han impuesto a la filosofía y se han servido de ésta como instrumento para su inculcación y desarrollo. La intolerancia ha sido, principalmente, patrimonio de ciertas religiones monoteístas: un solo Dios es, por naturaleza, celoso porque no admite otro; de ahí que las religiones politeístas hayan sido más permisivas. Schopenhauer vaticina que la religión irá perdiendo terreno a medida que el hombre madure en su inteligencia. «La cuestión es que los conocimientos de todo tipo se multiplican cada vez más y se difunden en todas las direcciones, ensanchando el horizonte; tanto que el conjunto adquiere un carácter contra el cual los mitos se encogen de manera que la fe se hace ya insostenible.»<sup>28</sup> Pero, al mismo tiempo, Schopenhauer se muestra pesimista en si llegará, realmente, el momento en que los hombres serán capaces de comprender la verdad por sus propios medios; pues, la sumisión que se ha visto obligada a prestar la filosofía a la religión ha sido principalmente la causa por la cual el hombre no ha llegado todavía a su madurez intelectual: «La religión ha considerado a la filosofía como una hierba silvestre, un trabajador ilegal o una horda de gitanos, y, por regla general, la toleraba sólo con la condición de que se resignara a servirla y a seguirla.»<sup>29</sup> Queda claro para Schopenhauer que la religión ha sido nefasta para el progreso de la verdad en el género humano; y recuerda con dureza las persecuciones efectuadas contra el libre pensamiento. Dicho esto, Schopenhauer concluye que las dos metafísicas, la filosófica y la religiosa, deben permanecer separadas, ocupando cada cual su propio terreno, a fin de poder desarrollarse sin estorbos y según su naturaleza. «En todo caso, ambas son cosas radicalmente distintas que por su respectivo bien han de permanecer estrictamente separadas, de forma que cada una siga su camino

---

<sup>28</sup> *Ibíd.*, 71.

<sup>29</sup> SCHOPENHAUER, «Sobre la necesidad metafísica en el hombre», 210.

sin tener noticia de la otra.»<sup>30</sup> Sin embargo, la realidad es que están en la misma relación que mantienen entre sí los platillos de la balanza: cuando una sube, la otra baja y viceversa. Pensar que pueden convivir y crecer sin perjudicarse mutuamente es ser, quizás, demasiado optimista. «Están inmersos en un gran error quienes se figuran que las ciencias pueden avanzar y difundirse cada vez más sin que ello suponga un impedimento para que la religión se siga manteniendo y estando en boga.»<sup>31</sup>

A Schopenhauer le produjo un profundo desagrado el intento de combinar religión y filosofía que se dio en algunos sistemas de pensamiento de su contemporaneidad. En este ámbito, su crítica se afila especialmente frente a la armonización de tesis filosóficas con dogmas religiosos. Su alternativa es tajante: «creer o filosofar». Max Horkheimer destaca esta faceta del pensamiento schopenhaueriano:

«La filosofía moderna quería reconciliar religión y ciencia, ofrecer rigurosas demostraciones a favor del creador sobrenatural, sin cuestionar los mandatos religiosos de las confesiones, socialmente condicionados. Schopenhauer ha dado base filosófica al amor al prójimo, más aun, a la criatura como tal, sin tocar siquiera las afirmaciones hoy problemáticas y las prescripciones de las confesiones».<sup>32</sup>

### **3. Metafísica de la voluntad y «ateísmo religioso»**

Ahora me acercaré a la propia propuesta metafísica de Schopenhauer. Para ello, empezaré centrando la atención en la esencia de la representación y desplazando el foco desde el fenómeno hacia la cosa en sí. Schopenhauer nos ha mostrado que sabemos que hay algo detrás del objeto representado, pero

---

<sup>30</sup> SCHOPENHAUER, «Sobre la religión», 373.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, 403.

<sup>32</sup> HORKHEIMER, «El pensamiento de Schopenhauer con relación a la ciencia y a la religión», 142-143.

que no sabemos qué. Las ciencias nada pueden decir sobre la esencia del fenómeno, por tanto, no servirán ni las representaciones ni sus principios.

### **3.1. La voluntad, la cosa en sí y Dios**

Según Schopenhauer, el sujeto que conoce no sólo es sujeto cognoscente, que tiene representaciones, sino que tiene, también, cuerpo. El mundo como representación está todo él mediatizado por nuestro cuerpo, cuyas afecciones son para la inteligencia el punto de partida del conocimiento fenoménico. Para el sujeto cognoscente, su cuerpo es, también, una representación, un objeto, como otros, sometido a la ley de la causalidad. Pero se sigue sin desentrañar la fuerza incognoscible (que da lugar a esa causalidad): la voluntad. Además, ésta puede mostrar que nuestro cuerpo no es sólo representación, sino que tiene algo en sí que da la clave de nuestro modo de ser y obrar. Por lo tanto, para el sujeto, el cuerpo tiene dos dimensiones: una como representación y otra como voluntad. El conocimiento de nuestro cuerpo como voluntad debería ser inmediato a la conciencia, pues, no necesita traducirse a una representación en la que se opongan sujeto y objeto; sino que la voluntad se revela de una manera inmediata fundiéndose en ella sujeto y objeto. Esto mismo Schopenhauer lo aplica luego a los demás cuerpos y descubre en ellos una voluntad que da sentido a su existencia. Es decir, atribuimos, por analogía, al resto del mundo la realidad que experimentamos en nuestro cuerpo, que nos dará la pista para conocer la esencia de los fenómenos de toda la naturaleza. Horkheimer nos ayuda a comprenderlo un poco mejor: «La verdadera esencia que está en la base de todas las cosas exteriores, la cosa en sí, por contraposición a los fenómenos, puede encontrarla cada uno en sí mismo si mira dentro de sí con suficiente claridad,

si sabe extraer el resultado de las experiencias con su propia naturaleza.»<sup>33</sup> De este modo, reconocemos la voluntad en la fuerza que palpita en toda cosa; todas las fuerzas y cuerpos de la naturaleza son manifestaciones fenoménicas de una sola esencia que Schopenhauer llama «voluntad». Cada hombre es un «microcosmos» que tiene dentro de sí su propia esencia, la voluntad, que agota, también, la esencia del «macrocosmos». El mundo entero, igual que cada uno de los individuos, es voluntad y representación. Sólo la voluntad es la cosa en sí, el núcleo de todo lo individual y del universo, que se manifiesta tanto en la naturaleza como en la conducta reflexiva del hombre.

El carácter metafísico, originario y absoluto de la voluntad es la «aseidad»: existe por sí misma o por necesidad de su propia naturaleza; siendo libre como cosa en sí, no sujeta al principio de razón suficiente, la voluntad no puede depender de ninguna otra cosa ni en su esencia ni en su existencia. El mundo entero se nos presenta como objetivación de la voluntad incausada, que está al margen de la estructura causal fenoménica. Por lo tanto, la voluntad es la cosa en sí que crea y mantiene las cualidades del mundo como representación. «En este sentido, la voluntad es puesta por Schopenhauer en el lugar que la prueba cosmológica ponía al Dios creador y en el lugar que el panteísmo ponía a Dios como esencia del mundo».<sup>34</sup> El origen de esta idea schopenhaueriana está en la omnipotencia de la voluntad que es la esencia del hombre y de toda la naturaleza. Para él, los dioses no son más que hipóstasis mediante las cuales los creyentes se hacen concebible lo metafísico. Planells afirma que «La “muerte de Dios” que Nietzsche proclamará, se consuma en Schopenhauer.»<sup>35</sup> Éste argumenta su rechazo a la existencia de Dios tanto por la destrucción de las pruebas tradicionales que pretenden acceder a Él mediante el principio de causalidad, como por el argumento moral que hace

---

<sup>33</sup> HORKHEIMER, «Actualidad de Schopenhauer», 52.

<sup>34</sup> SUANCES MARCOS, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, 84.

<sup>35</sup> PLANELLS PUCHADES, «Los dos rostros de rama. Schopenhauer y la filosofía de la religión», 133.

inconcebible la existencia de un Ser bueno como fundamento de un mundo esencialmente corrupto. Así, llamar «Dios» a la esencia del mundo fenoménico es una prueba de cinismo o ceguera. Horkheimer, desde una posición menos beligerante, destaca esta línea del pensamiento schopenhaueriano: «La revolucionaria aportación filosófica de Schopenhauer radica sobre todo en haber mantenido, frente al puro empirismo, el dualismo original que constituyó hasta Kant el motivo central y, con todo, en no haber divinizado el mundo en sí, la auténtica esencia.»<sup>36</sup>

### **3.2. La redención: la justicia, la compasión, la negación y la nada.**

La voluntad alberga en sí dos manifestaciones esenciales: la afirmación y la negación de sí misma, que en el hombre adquieren especial claridad y significación. El mundo fenoménico es, mayoritariamente, una manifestación inconsciente de ambas, que, en el caso del ser humano, se explicitan de manera consciente. Por lo tanto, afirmación y negación de la «voluntad de vivir» constituyen la esencia del universo y de la propia existencia humana. El mundo y el desarrollo de la vida son un despliegue de estas dos fuerzas, positiva y negativa, que están en la entraña misma de la voluntad; en la naturaleza todo es nacer y morir, todo es construcción y destrucción. Desde el primer momento de consciencia, el hombre se siente como ser de voluntad y su conocimiento está al servicio de ésta. El hombre puede querer satisfacer sus deseos, pero puede querer, también, reprimirlos. Schopenhauer defiende que cuando la consciencia ve ante sí todo el cúmulo de fracasos, angustias y miserias que la vida conlleva, entonces el conocimiento tiene que decidirse por la afirmación o la negación de la voluntad de vivir.

---

<sup>36</sup> HORKHEIMER, «Actualidad de Schopenhauer», 51.



Aquí sale a relucir el pesimismo existencial de Schopenhauer, para quien la voluntad es esencialmente dolor y la existencia una «caída»; siendo la muerte el consuelo que queda y que lo acaba destruyendo todo. Sin embargo, un deseo metafísico de seguir viviendo nos empuja y hace superar todo esto con la esperanza de que esta vida llena de sufrimientos sea el pago que debemos satisfacer por nuestro rescate. Así, somos seres metafísicamente necesitados de redención al ser productos de una caída radical. Entonces, la propuesta de Schopenhauer es que, en el decurso de nuestro existir, debemos recorrer un camino que tiene etapas, en el que no hay atajos, con el objetivo puesto en alcanzar la plenitud final: la redención. Para él, puede pensarse y realizarse esta redención sin la supuesta existencia de un ser trascendente, es decir, en clara sintonía con el budismo que lo realiza bajo la forma de autorredención: «“la fe en la metempsícosis, en la palenginesia”, es decir, la idea de la “sucesión de los sueños de vida de una voluntad en sí indestructible”, que, “instruida y mejorada a través del conocimiento en formas siempre nuevas, al fin se disuelve a sí misma”»<sup>37</sup>

### 3.2.1. *La justicia*

La naturaleza es una guerra donde los individuos de todas las especies luchan encarnizadamente entre sí por la supervivencia; la raíz de esta lucha es el egoísmo por mantener la propia vida a cualquier precio. Este antagonismo refleja la pugna interna de la voluntad consigo misma, aunque Schopenhauer especifica que en cada una de sus manifestaciones, en cada individuo, la voluntad se da entera e indivisa y su imagen se repite indefinidamente en la multiplicidad. Sin embargo, para el individuo concreto la naturaleza exterior y los demás individuos sólo existen como representación; por tanto, se

---

<sup>37</sup> HORKHEIMER, «El pensamiento de Schopenhauer con relación a la ciencia y a la religión», 139.

considera a sí mismo la totalidad de la voluntad de vivir y el centro del mundo. Esto explica por qué el individuo se ocupa ciegamente de su bienestar y está dispuesto a sacrificar todo lo que no sea él. Este radical «egoísmo metafísico», que carece de límites y niega la vida de otros para conservar y aumentar la propia, es la «injusticia». Su origen está en que quien sufre la injusticia siente la imposición de la voluntad ajena y esto le produce un dolor espiritual inmediato. Según esto, el hombre justo es quien no niega la voluntad de los demás para afirmar la propia; el justo no hace padecer al prójimo para acrecentar el propio bienestar. Schopenhauer nos señala que el justo traspasa el «principio de individuación» en cuanto considera que la individualidad de los demás es igual a la suya y, por tanto, no la perjudica.

En esta perspectiva schopenhaueriana, la «justicia» parece ser una virtud meramente negativa, consistente en no hacer el mal a otro, reconocer su derecho a vivir y ahorrarle los dolores que se le podría causar. «Así es como nace el principio de justicia *neminem laede* (no hagas daño a nadie).»<sup>38</sup> No obstante, es importante en cuanto muestra el fundamento: todos somos propensos a la injusticia porque nuestras necesidades y pasiones se presentan a la consciencia directamente; por el contrario, los sufrimientos que nuestra injusticia causa se presentan al espíritu mediante la representación. En la justicia se encuentra la primera fuente del obrar moral.

### 3.2.2. *La compasión.*

La «compasión», cuyo verdadero sentido es el literal «padecer-con», da un paso más: es una virtud positiva. No debemos contentarnos con no hacer el mal, sino que debemos hacer el bien; y este bien va a consistir principalmente en compartir el dolor del prójimo. El hombre compasivo

---

<sup>38</sup> SUANCES MARCOS, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, 200.

reconoce su ser en las demás criaturas, compartiendo su suerte e imponiéndose sacrificios por ellas. La compasión se distingue de la justicia en que se hace propio el sufrimiento ajeno, por sí mismo y sin intermediario, convirtiéndolo en motivo de los propios actos. Esta participación en los males del otro es inmediata y no razonada; más allá del sentimiento radical que experimentamos al tomar parte en las cargas de los demás no hay nada. «En contra de la teología, de la metafísica y de toda filosofía positiva de la historia, Schopenhauer despojó de sanción filosófica a la solidaridad con el sufrimiento, a la comunión de los hombres abandonados en el universo, pero no por eso cedió en absoluto la palabra a la dureza.»<sup>39</sup> La acción compasiva es buena y se justifica a sí misma sólo por el hecho de compartir el dolor ajeno. La expectativa de recompensas y castigos en el más allá, guía de alguna acción humana en este mundo, no tiene carácter moral e incluso destruye la pureza moral de la acción. Así, para Schopenhauer, el fundamento de la moral no está en los preceptos religiosos ni en los argumentos de la razón; sino en la compasión, en la empatía con el sufrimiento ajeno. «La vida heroica, en definitiva la vida santa, sin ideología, es consecuencia de la compasión, del compartir la alegría, de la vida con los otros; los hombres lúcidos no pueden dejar de luchar contra el horror hasta la muerte.»<sup>40</sup>

Por lo expuesto hasta aquí, la esencia del sentimiento de compasión, o piedad, es la destrucción de las barreras que el principio de individuación ha puesto entre los seres. La verdadera virtud procede del conocimiento intuitivo e inmediato de la identidad metafísica de todos los seres; no procede de una supuesta superioridad intelectual. Por consiguiente, quien haya alcanzado este tipo de conocimiento comprenderá que, siendo la voluntad la esencia de todos

---

<sup>39</sup> HORKHEIMER, «Actualidad de Schopenhauer», 53.

<sup>40</sup> *Ibíd.*, 53.

los fenómenos, tanto los tormentos infligidos a los demás como los que él mismo padezca afectan siempre a un único y mismo ser.

Si el reino de los fenómenos, la realidad experimentable no es obra de un poder positivo, expresión del ser en sí mismo bueno y eterno, sino de la voluntad que se afirma en todo lo finito, que se refleja, desfigurada, en la multiplicidad y es, con todo, profundamente idéntica, entonces todo ser tiene razón para sentirse uno con cualquier otro ser, no con sus motivos específicos, pero sí con su misma condición de estar atrapado en la ilusión y en la culpa y movido por la misma pasión, con el gozo y el ocaso.<sup>41</sup>

De este modo, el engaño del principio de individuación desaparece y se comprende el absurdo de la voluntad de vivir que se ignora a sí misma, gozando en un individuo, mientras que en otro soporta el dolor y la miseria.

El «amor» es el signo inconfundible de la compasión, que Schopenhauer ha subrayado como hecho innegable de la consciencia humana y producto primitivo e inmediato de su naturaleza. Horkheimer ve cierto paralelismo entre el amor cristiano y este amor schopenhaueriano: «El cristianismo proclama la humildad y el amor como su esencia más íntima. Schopenhauer no veía entre este amor y su propia idea del rechazo de la afirmación del propio yo cerrado, de la venganza y la persecución, en el fondo ninguna diferencia, salvo que en él el trabajo a favor de los demás no estaba ligado a ninguna esperanza en la propia salvación.»<sup>42</sup> De todas maneras, para Schopenhauer la compasión nos dirige acertadamente hacia la redención porque «niega» el principio de individuación, que es precisamente el origen del egoísmo.

---

<sup>41</sup> HORKHEIMER, «Religión y filosofía», 101.

<sup>42</sup> HORKHEIMER, «Actualidad de Schopenhauer», 57.

### 3.2.3. *La negación y la nada*

Superando a la compasión, Schopenhauer propone el medio definitivo para alcanzar la redención: la «renuncia absoluta» a la voluntad de vivir. Tan pronto como aparece la intuición que deshace la individuación y se vislumbra la identidad esencial en la cosa en sí, se consigue un aquietador de la voluntad de vivir que se aparta de una existencia orientada a la satisfacción de los deseos. Entonces, el hombre asoma a un estado de renuncia voluntaria, a la resignación, al quietismo y al aniquilamiento de la voluntad. «Pero he aquí, que de pronto, la voluntad reconoce su naturaleza monstruosa tras el velo de Maya de los fenómenos en el espejo del conocimiento y, en el único acto de libertad posible, decide autoanularse: asistimos a la negación de la voluntad, a la contradicción consigo misma.»<sup>43</sup> Cuando se ha superado definitivamente el principio de individuación, la voluntad de vivir se convierte, negando su propia esencia, y el apego a la vida desaparece: esta transformación es el paso de la virtud al ascetismo. En el alma del asceta brota un horror hacia la voluntad de vivir que se manifiesta en su persona; su cuerpo expresa la afirmación de la voluntad, pero él la niega castigando al cuerpo: desecha el placer sexual, haciendo de la castidad voluntaria el primer paso de la vida ascética, y se mortifica, también, por medio del ayuno y la flagelación. Asimismo, el ascetismo se manifiesta en la pobreza libremente aceptada, que no nace para paliar la necesidad del prójimo, sino que brota por sí misma para mortificar continuamente la voluntad a fin de que los goces de la vida no vengan de nuevo a excitar el querer. Además, como el asceta reniega de la voluntad manifestada en su persona, no se opondrá al mal que otro le cause; lo aceptará gozoso y le servirá para cerciorarse de no afirmar ya la voluntad. De este modo, cuando llegue la muerte, que destruirá un cuerpo muy quebrantado, el asceta la recibirá como una redención ardientemente deseada.

---

<sup>43</sup> PLANELLS PUCHADES, «Los dos rostros de rama. Schopenhauer y la filosofía de la religión», 135.

Simultáneamente, con esta muerte no sólo desaparecerá un cuerpo fenoménico, sino también su esencia misma: la voluntad de vivir, que jamás volverá a manifestarse fenoménicamente. El hombre que ha llegado a la negación de la voluntad de vivir, por penosa que nos parezca su condición, goza de una perfecta beatitud interna y de una gran paz. Según Schopenhauer, el asceta está allí donde mora la verdad; pues la verdadera redención está en la negación de la voluntad por medio del conocimiento intuitivo y el ascetismo. Sin embargo, el aquietamiento de la voluntad no es un bien definitivamente adquirido; hay que conquistarlo continuamente mediante la lucha, pues, mientras el cuerpo perdure, la voluntad de vivir tratará de afirmarse.

En la figura del asceta («santo» o místico), representante de lo que Schopenhauer llama «negación de la voluntad», se encuentra cierta explicación religiosa como consciencia superior, pero independiente en sí misma de toda religión positiva. En este sentido se expresa Planells: «Si queremos llamar “religiosa” a esta apertura hacia lo misterioso, la negativa a cerrar con una solución de carácter positivista o materialista el enigma de la existencia, no cabe duda de que el sistema de Schopenhauer, a pesar de toda su inmanencia, está transido de religiosidad.»<sup>44</sup> Por lo tanto, no es de extrañar que Schopenhauer valorase la mística como el nivel más elevado de consciencia humana, pero ajena a los dogmas de cualquier religión positiva. «Schopenhauer veía en ella el complemento de su propia filosofía, al menos en el sentido de la teología negativa en cuanto se alcanza “el punto en el que todo conocimiento termina necesariamente, un punto por tanto en el que el pensamiento sólo puede ser expresado mediante negaciones”»<sup>45</sup>. Cuando la filosofía se hace mística, su pensamiento se hace, en lo esencial, negativo. Así, para Schopenhauer, la noción de la «nada» es algo esencialmente relativo o

---

<sup>44</sup> *Ibíd.*, 134.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, 128.

privativo, pues está referida a la disolución de la voluntad, que conlleva la supresión del mundo fenoménico. Donde no hay voluntad, no hay representación y el universo desaparece; sólo queda la nada. Cuando nos convencemos de que la voluntad es una inacabable fuente dolor, lo único que puede proporcionarnos verdadero consuelo es volver a la nada.

#### **4. Conclusión**

Schopenhauer sitúa el centro neurálgico del que emerge la religión en lo que él llama «la necesidad metafísica del hombre», que el conocimiento fenoménico de las ciencias no puede satisfacer. La religión es la metafísica que mejor se adapta a las capacidades humanas, pues la filosofía sólo está al alcance intelectual de unos pocos. Como hemos visto, para Schopenhauer la religión tiene dos caras bien diferenciadas: la «alegre» y la «tenebrosa». Hablando de la primera, la religión encierra bajo la envoltura alegórica un contenido de verdad metafísica que lleva aparejada una utilidad pragmática: proporciona el consuelo metafísico que necesita todo hombre ante el dolor en el mundo y ante el enigma de la existencia, educa las pasiones y fundamenta el orden sociopolítico. Por contra, en la cara tenebrosa, la religión ha servido a veces de pretexto para guerras santas, conquistas y organizaciones injustas de Estados; y ha sido un grave impedimento para el desarrollo intelectual de la humanidad. Además, Schopenhauer recalca que las religiones incurren en un error ineludible: sostienen la verdad literal, sensu proprio, de su alegoría. En referencia a este hecho connatural de las religiones, subraya constantemente que no pueden confesar su carácter alegórico, pues perderían la autoridad necesaria para ejercer la función positiva que llevan a cabo. Por lo tanto, una religión verdadera en sentido propio no existe ni puede existir, pero Schopenhauer no niega el valor de las creencias religiosas. Sin embargo, es taxativo al diferenciar entre religión y filosofía: cada una debería permanecer

en su ámbito sin interferirse mutuamente, pues la filosofía busca la verdad en sentido estricto y la religión en sentido alegórico. Su alternativa es tajante: «creer o filosofar».

El pesimismo existencial de Schopenhauer da buena cuenta de su aportación metafísica. El hombre se encuentra desamparado y ello es producto de una caída originaria en el mundo, cuya esencia, la voluntad, es la fuente del dolor. Por lo tanto, el ser humano necesita una redención que le haga salir de este estado de horror. El conocimiento intuitivo del principio de individuación y su superación, que son condición para la compasión, y la definitiva negación de la voluntad y su disolución, que sólo alcanza el asceta, serán las bases de la propuesta schopenhaueriana de redención. Son las etapas ineludibles de un camino que ha de desembocar en la nada metafísica, asimilable al nirvana budista, donde se da una ausencia de voluntad, representación, mundo y dolor. En el siguiente texto de 1971, Max Horkheimer nos ofrece una visión de conjunto del pensamiento de Schopenhauer revestido de una radical actualidad:

«A la vista de que la actual marcha de la sociedad tiende a liquidar la fe religiosa, el pensamiento de Schopenhauer no es más pesimista que el conocimiento que se limita a la investigación científica. Más bien, al contrario, la negación de la voluntad, la “paz que es más elevada que toda razón”, la esperanza de redención, que en Schopenhauer al menos se conserva, aunque solo sea a través del no-ser, corre peligro de desvanecerse, junto con la teología, como restos del idealismo, como romanticismo. Entonces el mundo ya no será manifestación, fenómeno, que con todo su horror deja al menos abierta la idea de un Otro, de un más allá, sino que será solo estructura de hechos y, como tal, única realidad verdadera reconocida por el sano pensamiento».<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> HORKHEIMER, «El pensamiento de Schopenhauer con relación a la ciencia y a la religión», 138.



Después de leer este pasaje, me queda poco por añadir. En pocas líneas Horkheimer ha explicado el núcleo de la metafísica de Schopenhauer, a la que, en cierto sentido, José Planells Puchades se ha referido como «ateísmo religioso». <sup>47</sup> Es verdad que al recurrir al lenguaje místico o teológico Schopenhauer ha difuminado la frontera que tan nítidamente había trazado entre filosofía y religión. Sin embargo, es, quizás, meritorio el haber dicho en términos religiosos aquello que la filosofía difícilmente puede expresar.

Finalmente, reflexionando con Horkheimer sobre la «actualidad de Schopenhauer», de nuevo le tomo prestadas unas palabras, que seguramente se podrían aplicar también a Nietzsche: «Hay pocos pensamientos de los que nuestra época esté tan necesitada y que en medio de la ausencia de esperanza, justamente porque la expresan, tanto sepan de esperanza, como el suyo.»<sup>48</sup>

## 5. Bibliografía

HORKHEIMER, Max, «Actualidad de Schopenhauer», «Religión y filosofía» y «El pensamiento de Schopenhauer con relación a la ciencia y a la religión» en *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, ed. Juan José Sánchez, (Colección Estructuras y Procesos. Serie Religión), Madrid: Trotta 2000.

PLANELLS PUCHADES, José, «Los dos rostros de rama. Schopenhauer y la filosofía de la religión», *Documentos A 6* (1993) 126-136.

SCHOPENHAUER, Arthur, «Sobre la religión» en *Parerga y Paralipómena*, trad. Pilar López de Santa María, (Clásicos de la cultura), vol. II, Madrid: Trotta 2009, pp. 339-406.

—, «Sobre la necesidad metafísica en el hombre» en *El mundo como voluntad y representación*, trad. Rafael-José Díaz Fernández y M<sup>a</sup> Montserrat

---

<sup>47</sup> PLANELLS PUCHADES, «Los dos rostros de rama. Schopenhauer y la filosofía de la religión», 132.

<sup>48</sup> HORKHEIMER, «Actualidad de Schopenhauer», 58.

Armas Concepción, trad. revisada Joaquín Chamorro Mielke, vol. II, en *Arthur Schopenhauer*, (Biblioteca de grandes pensadores), vol. II, Madrid: Gredos 2010, pp. 182-211.

SUANCES MARCOS, Manuel, *Arthur Schopenhauer. Religión y metafísica de la voluntad*, (Biblioteca de Filosofía 26), Barcelona: Herder 1989.