UAB
Universitat Autònoma de Barcelona
Departament de Filosofia

Schopenhauer y el problema religioso de la voluntad

Trabajo de Fin de Grado
Grado en Filosofía

Autor: Arnau Luna Rivas
Tutor: Dr. Jordi Vallverdú

Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía
Universitat Autònoma de Barcelona

Curso académico 2025/2026
Bellaterra, junio de 2026

Declaració d'originalitat i no plagi

Grau: Filosofia

Curs acadèmic: 2025-2026

L'estudiant Arnau Luna Rivas, amb NIF 49295256T, lliura el seu TFG titulat:

Schopenhauer y el problema religioso de la voluntad

Declaro que el Treball de Fi de Grau que presento és fruit de la meva feina personal, que no copio ni faig servir idees, formulacions, cites integrals o il·lustracions diverses, extretes de cap obra, article, memòria, etc. (en versió impresa o electrònica), sense esmentar-ne de forma clara i estricta l'origen, tant en el cos del treball com a la bibliografia.

Soc plenament conscient que el fet de no respectar aquests termes implica sancions universitàries i/o d'un altre ordre legal.

SIGNATURA



Bellaterra, 8 de juny de 2026.

Agradecimientos

Quisiera expresar mi agradecimiento a mi tutor, el profesor Jordi Vallverdú, por su orientación, disponibilidad y acompañamiento durante la elaboración de este trabajo. Sus indicaciones han sido clave para encauzar el proyecto.

También deseo agradecer a mi familia y a las personas cercanas que me han acompañado durante este proceso, especialmente en un curso marcado por grandes exigencias académicas y personales. Su apoyo, paciencia y confianza han hecho posible que este trabajo pudiera llegar a término.

«Todo querer en cuanto tal nace de la carencia, o sea, del sufrimiento»

— Arthur Schopenhauer

El mundo como voluntad y representación I, § 65, 422

Índice

Introducción general 3
1. Planteamiento del problema filosófico 3
2. Estado actual de la investigación 4
3. Hipótesis y objetivos 5
4. Metodología 6
I. La Voluntad schopenhaueriana: marco ontológico y epistemológico 7
1. El mundo como representación y voluntad: estructura fundamental del sistema 7
2. Problemas epistemológicos: percepción, representación y límites del conocimiento conceptual 8
3. Lenguaje, metafísica y experiencia límite: filosofía, religión y mística 9
4. De la metafísica a la redención: arte, compasión y negación de la voluntad 10
II. Schopenhauer y las religiones dhármicas 12
1. La recepción de las tradiciones indias en Schopenhauer: entre influencia histórica y apropiación metafísica 12
2. Hinduismo, vedānta y Upaniṣads: māyā, ātman-brahman y unidad metafísica 13
3. Budismo y metafísica del sufrimiento: dukkha, deseo, anattā y negación de la voluntad 18
4. Límites de la comparación entre Schopenhauer, hinduismo y budismo 24
III. Schopenhauer y las religiones abrahámicas 25
1. Religión, mito y metafísica en Schopenhauer 25
2. Cristianismo: compasión y redención 28
3. Judaísmo e islam: creación, ley y voluntad divina 34
4. Balance crítico: Schopenhauer ante las religiones abrahámicas 39
Conclusiones 40
Bibliografía 42

Resumen: El presente trabajo examina la noción schopenhaueriana de voluntad a partir de las convergencias y tensiones que mantiene con las tradiciones dhármicas y abrahámicas. Desde una lectura crítica de su metafísica, se analiza principalmente la relación de Schopenhauer con el vedānta, el budismo y el cristianismo en torno a los problemas del sufrimiento, el deseo, la individuación y la redención. Al mismo tiempo, se muestran los límites de estas comparaciones: la voluntad no equivale al brahman, ni a la vacuidad budista, ni a la voluntad divina. Se defiende así que Schopenhauer incorpora motivos religiosos en una estructura metafísica occidental, culminando en un absoluto inmanente: un monoteísmo sin teísmo.

Palabras clave: Schopenhauer, voluntad, sufrimiento, metafísica comparada, redención.

Abstract: This dissertation examines Schopenhauer's concept of Will in light of the convergences and tensions it bears in relation to Dharmic and Abrahamic traditions. Through a critical reading of his metaphysics, it focuses primarily on Schopenhauer's relation to Vedānta, Buddhism and Christianity around the problems of suffering, desire, individuation and redemption. At the same time, it shows the limits of these comparisons: will is neither Brahman, nor Buddhist emptiness, nor divine will. The study thus argues that Schopenhauer incorporates religious motifs into a Western metaphysical framework, culminating in an immanent absolute: a form of monotheism without theism.

Keywords: Schopenhauer, will, suffering, comparative metaphysics, redemption.

Introducción general

1. Planteamiento del problema filosófico

El presente trabajo articula un problema filosófico de carácter fundamental: la posibilidad de pensar la voluntad de vivir como un principio ontológico y metafísico que subyace a la estructura misma de lo real. En este sentido, la filosofía de Arthur Schopenhauer ofrece un punto de partida privilegiado, al formular una concepción de la voluntad que trasciende el ámbito de la experiencia empírica y se sitúa en el nivel de aquello que permite interpretar, de manera indirecta, tanto el mundo fenoménico como las formas de conciencia que lo aprehenden.

En *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer sostiene que la realidad se articula a partir de una dualidad irreductible: por un lado, el mundo tal como aparece, organizado según las formas del espacio, el tiempo y la causalidad; por otro, un principio subyacente, no representable en sí mismo, que se manifiesta en todas las cosas como impulso, deseo, fuerza o tendencia (Schopenhauer 2009a, vol. I, §§ 1–5, 49–65). Esta instancia, a la que el filósofo denomina «voluntad», designa aquello que se revela en la experiencia del querer y del sufrir como fondo metafísico de la existencia. La voluntad no es, por tanto, un objeto de conocimiento en sentido estricto, dado que no describe un fenómeno observable ni explica causalmente procesos naturales; constituye, más bien, el límite en el que el conocimiento se vuelve problemático y el principio interpretativo desde el cual Schopenhauer intenta dar cuenta de una dimensión subyacente de la realidad que se manifiesta indirectamente en el fenómeno, en la finitud, en el sufrimiento y en las construcciones simbólicas mediante las cuales el pensamiento humano trata de orientarse ante el mundo.

El problema que se plantea, entonces, no consiste únicamente en determinar el estatuto ontológico de la voluntad dentro del sistema schopenhaueriano, sino en evaluar hasta qué punto dicha noción puede funcionar como clave hermenéutica para poner en relación tradiciones filosóficas y religiosas heterogéneas. En particular, resulta significativo que Schopenhauer establezca afinidades explícitas entre su concepción de la voluntad y determinadas doctrinas de Oriente y Occidente, especialmente allí donde reaparecen motivos como el sufrimiento constitutivo de la existencia, la fragilidad del yo individual, la crítica del deseo, la necesidad de una transformación del sujeto y la posibilidad de redención o liberación. Estas convergencias no autorizan por sí mismas a afirmar una identidad doctrinal entre tradiciones heterogéneas, pero sí permiten formular un problema filosófico preciso: hasta qué punto la voluntad schopenhaueriana puede servir como clave hermenéutica para comparar estructuras conceptuales relativas al sufrimiento, la individuación, el deseo y la redención.

Ahora bien, abordar este problema exige afrontar una serie de dificultades metodológicas de primer orden. La comparación intercultural en filosofía y en filosofía de la religión se encuentra expuesta de manera constante al riesgo de la simplificación, de la proyección de categorías occidentales sobre sistemas conceptuales ajenos o de la reducción de doctrinas complejas a esquemas interpretativos demasiado unificadores. En el caso que nos ocupa, este riesgo se intensifica por el hecho de que la voluntad schopenhaueriana no se presenta como un concepto cerrado y unívoco, sino como una noción que atraviesa la metafísica, la epistemología, la ética y la experiencia vivida. Ponerla en relación con motivos doctrinales como el *dukkha* budista, el velo de *māyā*, la relación entre *ātman* y *brahman* o determinadas concepciones abrahámicas de creación, caída, voluntad divina y redención exige, por tanto, una extrema cautela hermenéutica. El objetivo no será reducir esas tradiciones a una misma estructura doctrinal, sino examinar las afinidades, desplazamientos y límites que aparecen cuando se las interroga desde el problema schopenhaueriano de la voluntad.

2. Estado actual de la investigación

Arthur Schopenhauer (1788–1860) ocupa un lugar particular dentro de la historia de la filosofía: como uno de los pensadores decimonónicos que más atentamente confrontó las grandes tradiciones idealistas previas —en especial al sistema hegeliano— y que articuló una metafísica voluntarista cuya originalidad radica en su pretensión de situarse en el límite entre lo racional y lo existencial. A pesar de la coherencia sistemática y el alcance metafísico de su obra, su recepción académica ha sido durante largo tiempo parcial, ambigua y fragmentaria, quedando con frecuencia relegado a la condición de figura de transición entre Kant y Nietzsche o reducido a la gran influencia que tuvo sobre el desarrollo temprano de la psicología freudiana.

Esta lectura lateral ha contribuido a que la bibliografía especializada se haya concentrado en dos polos: por un lado, la exégesis interna del sistema de Schopenhauer —su metafísica, epistemología, estética y ética— y, por otro, estudios que abordan aspectos particulares de su afinidad con tradiciones orientales o con determinados momentos del cristianismo. Menos frecuentes, en cambio, son los trabajos que integran esas líneas de investigación en una lectura comparativa centrada específicamente en la voluntad como eje desde el cual interrogar, de manera conjunta, los problemas de la identidad, el sufrimiento, el deseo y la redención. En particular, siguen siendo escasos los estudios que pongan en conexión la noción schopenhaueriana de voluntad con estas problemáticas sin reducirlas a una identidad doctrinal entre sistemas distintos ni disolver sus diferencias históricas y conceptuales. Esto es notable si se tiene en cuenta que Schopenhauer fue uno de los primeros filósofos occidentales en reconocer explícitamente la relevancia de las *Upaniṣads* y de determinadas tradiciones filosófico-religiosas de Asia para su propia formulación de la metafísica de la voluntad.

Si bien es cierto que, en el ámbito de los estudios especializados, trabajos como los de Magee (1991) han permitido una reconstrucción rigurosa del sistema schopenhaueriano y de sus fundamentos epistemológicos, no obstante, incluso en estos enfoques, la voluntad ha sido tratada como una tesis doctrinal interna al sistema, más que como una clave interpretativa capaz de articular comparativamente tradiciones metafísicas heterogéneas. Esto se hace patente si tenemos en cuenta que, en el ámbito de la filosofía de la religión, no existe hoy en día un consenso claro sobre cómo interpretar críticamente la recepción de las grandes religiones dentro del esquema schopenhaueriano. Mientras algunos autores estudian la presencia de elementos religiosos en su obra —por ejemplo, las críticas a la teología cristiana, su declaración ateísta, y la valoración de ciertos aspectos del ascetismo y la compasión— otros enfatizan que Schopenhauer no trató la religión como objeto sistemático de filosofía de la religión (Escobar Gómez 2020). Esta dispersión temática refuerza la sensación de que la filosofía de Schopenhauer sigue siendo parcialmente marginal dentro de los estudios filosóficos sistemáticos, pese a su indudable influencia histórica.

Ahora bien, si atendemos a la relación entre Schopenhauer y las filosofías orientales —en particular el hinduismo y el budismo— podemos observar que aquí, en cambio, hay un gran reconocimiento de la recepción religiosa de dichas ideas dentro del sistema schopenhaueriano, aunque no siempre tratado con suficiente precisión conceptual. Estudios clásicos y contemporáneos han señalado la influencia de los *Upaniṣads*, del *vedānta* y de determinadas nociones budistas en la configuración de su metafísica, especialmente en lo relativo a la negación del yo, el sufrimiento y la redención (Nicholls 1999; Halbfass 1988; Roca Jusmet 2015). Sin embargo, una parte significativa de esta literatura tiende a oscilar entre dos extremos también: o bien se limita a rastrear influencias históricas y filológicas, o bien incurre en analogías generales que no profundizan en las similitudes o diferencias internas que se presuponen entre los sistemas comparados.

Por otro lado, en los estudios comparativos más recientes, autores como Nelson (2022; 2025) han profundizado en las convergencias estructurales entre la negatividad schopenhaueriana y determinadas concepciones budistas de la nada, el dukkha y la liberación. Asimismo, investigaciones centradas en el problema del yo y su negación han puesto de relieve la fecundidad del diálogo entre la metafísica de la voluntad y doctrinas como el anattā budista o el ātman-brahman hindú (Albahari 2002; Wynne 2009; Dmuchowska 2007). Con todo, estos trabajos suelen permanecer circunscritos a ámbitos temáticos concretos —identidad personal, experiencia mística, ética— sin integrarlos siempre en una reflexión de conjunto sobre la función hermenéutica de la voluntad dentro del sistema schopenhaueriano.

Puede observarse, además, una escasez de estudios que articulen de forma sistemática la teoría schopenhaueriana de la percepción, la representación y el conocimiento no conceptual con las reflexiones orientales sobre la conciencia y la disolución del yo, desde una perspectiva estrictamente filosófica y no empírico-científica. Aportaciones como las de Cabrera Rodríguez (2015) han mostrado la relevancia del trasfondo psicológico y epistemológico en Schopenhauer, así como la posibilidad de pensar la experiencia mística como un límite del conocimiento conceptual, pero estas líneas de investigación rara vez se integran en análisis comparativos de amplio alcance.

En conjunto, el estado actual de la investigación revela una doble laguna: por un lado, la ausencia de una lectura que sitúe la voluntad schopenhaueriana como eje metafísico capaz de atravesar y poner en relación sistemas religiosos y filosóficos diversos; por otro, la falta de un enfoque que, sin recurrir a modelos empírico-científicos, permita pensar comparativamente nociones como sufrimiento, negación del yo, redención y principio absoluto en tradiciones culturalmente heterogéneas. Es precisamente esta carencia teórica la que este estudio busca abordar.

3. Hipótesis y objetivos

El trabajo parte de la siguiente hipótesis: es posible identificar una unidad problemática en sentido metafísico-estructural que ponga en diálogo sistemas de pensamiento cultural y religiosamente heterogéneos, expresándose de formas muy diversas, pero remitiendo de manera recurrente a un mismo núcleo problemático que se reitera constantemente en estas tradiciones. Dicho núcleo se expresa en la comprensión del sufrimiento como rasgo constitutivo de la existencia, en la puesta en cuestión del yo individual como instancia última de identidad, en la redención concebida como superación o negación del querer, y en la subordinación del individuo a un principio absoluto que desborda el orden fenoménico. Ahora bien, esta comparación no presupone una identidad doctrinal entre los sistemas analizados, ni pretende reducir sus diferencias históricas, teológicas y conceptuales a una misma estructura universal; busca, más bien, esclarecer convergencias funcionales, desplazamientos conceptuales y límites de traducción entre marcos metafísicos diversos.

A partir de esta hipótesis, el trabajo adopta un marco filosófico que permite situar el problema de la voluntad más allá de las oposiciones tradicionales entre metafísica y física, razón y experiencia, filosofía y mito. En el sistema schopenhaueriano, estas dicotomías no constituyen planos irreductibles del conocimiento, sino momentos derivados de una misma intuición originaria: la voluntad como principio ontológico. En la medida en que la voluntad se manifiesta tanto en la estructura del mundo fenoménico como en las formas simbólicas, éticas y religiosas mediante las cuales el ser humano intenta dar sentido a su experiencia, la distinción entre lo racional y lo mítico, lo filosófico y lo religioso, pierde su carácter fundante y se revela como una diferencia de registro expresivo, no de contenido último.

Desde esta perspectiva, la voluntad no funciona como un concepto intermedio entre ámbitos separados, ni como una clave universal capaz de absorber sin resto la especificidad de cada tradición, sino como un eje transversal desde el cual comparar determinados modos de pensar la apariencia, el deseo, el sufrimiento, la individuación y la redención. En este aspecto, la experiencia, la representación conceptual, el mito religioso y la reflexión filosófica pueden ser leídos como registros distintos a través de los cuales se formula, se desplaza o se resiste un mismo problema metafísico: la relación entre el individuo finito y aquello que lo excede, lo constituye y, al mismo tiempo, lo vincula al sufrimiento.

4. Metodología

El presente trabajo se inscribe en el ámbito de la filosofía de la religión y de la metafísica comparada. Por tanto, el análisis será textual, conceptual y hermenéutico: partirá de una lectura sistemática de la teoría de Schopenhauer y pondrá sus categorías fundamentales en diálogo con una selección de textos y estudios pertenecientes a tradiciones dhármicas y abrahámicas. En coherencia con este planteamiento, el trabajo renuncia de manera deliberada a enfoques empíricos, experimentales o naturalistas, así como a interpretaciones basadas en modelos explicativos propios de las ciencias naturales o cognitivas. Esta decisión metodológica no responde a una desestimación de tales enfoques, sino a la convicción de que la cuestión de la voluntad, tal como es formulada por Schopenhauer y relacionada con determinados motivos religiosos, exige ser pensada desde sus propias categorías metafísicas y simbólicas.

Por un lado, se lleva a cabo una lectura sistemática de las obras fundamentales de Schopenhauer, prestando especial atención a aquellos pasajes en los que el propio autor establece vínculos explícitos o implícitos entre su metafísica de la voluntad y determinadas concepciones religiosas, así como a las interpretaciones ofrecidas por la bibliografía crítica contemporánea. Por otro lado, estas formulaciones son puestas en diálogo con textos y estudios especializados sobre tradiciones como el hinduismo, el budismo, el cristianismo, el judaísmo y el islam, con el fin de esclarecer afinidades, divergencias y reinterpretaciones.

Así, pues, el trabajo se estructura en cuatro apartados que recorren, en primer lugar, el marco teórico junto con el análisis de las principales obras de Schopenhauer; en segundo lugar, las relaciones entre su pensamiento y las doctrinas del vedānta y el budismo; en tercer lugar, su vínculo con la tradición abrahámica, especialmente con el cristianismo y la noción de redención, donde se somete a examen la pretendida universalidad del sistema de Schopenhauer, confrontándolo con perspectivas que pueden poner en tela de juicio su veracidad; finalmente, el recorrido propuesto culmina en una reflexión crítica sobre el alcance del sistema schopenhaueriano y sobre los límites del propio discurso filosófico cuando intenta dar cuenta de lo real. Por consiguiente, la investigación no presenta la voluntad como una respuesta definitiva ni como un fundamento último plenamente inteligible, sino como un problema filosófico persistente que atraviesa distintas tradiciones de pensamiento y que obliga a interrogar los fundamentos mismos del conocimiento metafísico cuando intenta dar cuenta de aquello que, por definición, excede la representación conceptual.

I. La Voluntad schopenhaueriana: marco ontológico y epistemológico

1. El mundo como representación y voluntad: estructura fundamental del sistema

La filosofía de Schopenhauer no puede entenderse como una yuxtaposición de doctrinas sobre conocimiento, metafísica, arte y moral, sino como el despliegue de una intuición unitaria. Ya Pilar López de Santa María subraya que, pese a la amplitud de su producción, puede decirse con razón que Schopenhauer fue autor de un solo libro y, en el fondo, de un solo pensamiento: el mundo como autoconocimiento de la voluntad (López de Santa María 2009a, 9–11). Con esa observación se fija el valor sistemático de la obra schopenhaueriana y se impone, por tanto, una lectura de conjunto: *El mundo como voluntad y representación* no es más que la articulación progresiva de un mismo núcleo filosófico.

Ese núcleo comparece ya en el título de la obra. El mundo se da bajo una estructura dual: como representación y como voluntad. Ahora bien, esta dualidad no remite a dos mundos separados al estilo platónico, sino a dos perspectivas sobre una misma realidad. En cuanto aparece para un sujeto, el mundo es representación; en cuanto remite a su fondo metafísico, es voluntad. En su dimensión fenoménica, el mundo es objeto para un sujeto, entramado de relaciones sometidas al espacio, al tiempo y a la causalidad, esto es, al *principium rationis sufficientis* (Schopenhauer 2009a, vol. I, §§ 1–5, 49–65). Schopenhauer lleva así el legado kantiano a sus últimas consecuencias: el fenómeno no constituye meramente el límite de la cognoscibilidad, como en Kant, sino el ámbito de objetivación en el que la voluntad, al hacerse representación, queda sometida a las condiciones de posibilidad del sujeto y, con ello, a las determinaciones del principio de razón. Por eso la ciencia puede explicar el *cómo* de los fenómenos —enlazarlos, describirlos y ordenarlos—, pero es incapaz de alcanzar el *qué* del mundo, el *en sí* de las cosas. En este sentido, la representación posibilita la inteligibilidad del mundo, pero no agota su verdad (Schopenhauer 2009a, vol. I, §§ 5–8, 65–81; Magee 1991, 129–156).

Ahora bien, Schopenhauer tampoco se detiene en ese límite. Su gesto más original consiste en sostener que la cosa en sí no permanece enteramente incognoscible. El acceso a ella no se produce mediante una intuición intelectual ni por una ampliación del conocimiento objetivo —ambos todavía presos de la lógica de la representación—, sino a través de la experiencia del propio cuerpo. Este se da bajo una modalidad doble: desde fuera, como objeto entre objetos sometido a las leyes de la extensión y la causalidad; desde dentro, como vivencia inmediata del querer. Tal duplicidad convierte al cuerpo en la instancia mediadora o bisagra del sistema, pues allí donde la representación parecía agotar todo acceso posible al mundo, emerge una autoconciencia que no es reducible a la objetividad. Schopenhauer no deduce abstractamente la voluntad, sino que parte de la inmediatez con la que el sujeto se experimenta a sí mismo como impulso y esfuerzo, para, desde ahí, realizar la extensión analógica hacia la totalidad de lo real[1] (Schopenhauer 2009a, vol. I, §§ 18–19, 145–159; Safranski 1991, 266–308).

A partir de este punto, la voluntad ya no designa una facultad psicológica particular o un acto deliberativo del sujeto racional; sino, más bien, el fundamento pre-intelectual y no teleológico de lo real. Schopenhauer adopta este término porque en la experiencia interna del cuerpo lo que comparece no es una esencia conceptualizable, sino una fuerza ciega, anterior a la escisión entre sujeto y objeto.

[1] Conviene precisar que el paso de la autoconciencia del cuerpo propio a la afirmación de la Voluntad como esencia de toda realidad no se produce mediante una inferencia lógica deductiva —la cual estaría sujeta al principio de razón suficiente—, sino a través de lo que Schopenhauer denomina un uso analógico del conocimiento inmediato. Dado que el sujeto solo posee un acceso interno a su propia manifestación fenoménica (el cuerpo), la extensión de este hallazgo a los demás fenómenos (objetos externos, fuerzas naturales) se fundamenta en la identidad de esencia. Como sostiene el autor, sería un «egoísmo teórico» (*theoretischer Egoismus*) suponer que solo el propio cuerpo posee ese fondo metafísico, mientras que el resto del mundo sería mera representación vacía. Así, la analogía actúa aquí como una clave hermenéutica que permite descifrar el macrocosmos a partir del microcosmos del sujeto (Cf. Schopenhauer 2009a, vol. I, §19, 153–156).

Por tanto, la voluntad no debe entenderse como conciencia, sino como el ímpetu originario de manifestación que, al objetivarse, se fragmenta en la multiplicidad fenoménica bajo el *principium individuationis*. En este punto se cifra la ruptura más profunda con la tradición idealista: allí donde esta había buscado el principio en el *Logos*, en el Yo o en la Idea, Schopenhauer sitúa en el origen una voluntad sin fundamento (*grundlos*). No hay, pues, una racionalidad constituyente del mundo, sino una legalidad fenoménica —el principio de razón— superpuesta a un fondo metafísico opaco que solo captamos indirectamente a través de sus objetivaciones (Magee 1991, 157–196; López de Santa María 2009a, 14–15).

La consecuencia de este desplazamiento es inmediata: si la esencia del mundo es voluntad, la realidad no puede pensarse como una totalidad armónica o moralmente ordenada. Al carecer de un fin último (*Telos*), la voluntad se afirma únicamente en la reiteración incesante del querer. Por ello, la negatividad no es un accidente existencial, sino un rasgo estructural de lo ente. El sufrimiento y la carencia no se añaden externamente a la vida, sino que brotan de su propio núcleo metafísico como consecuencia última. La metafísica schopenhaueriana se constituye, en este sentido, como una hermenéutica del conflicto: explica por qué el orden de los fenómenos, aun siendo inteligible, está internamente atravesado por el desgarro de una voluntad que se devora a sí misma en sus manifestaciones (Schopenhauer 2009a, vol. I, §§ 53–61, 325–390; Müller 2017, 184–185).

Desde aquí se comprende que la distinción entre representación y voluntad constituye la condición de posibilidad del sistema entero. Pero, si la voluntad solo puede ser pensada a partir de su objetivación fenoménica, entonces el problema ontológico remite de inmediato a una cuestión epistemológica: bajo qué formas se vuelve cognoscible la objetivación y cuáles son los límites del conocimiento que la aprehende.

2. Problemas epistemológicos: percepción, representación y límites del conocimiento conceptual

Para abordar esta cuestión debemos entender que Schopenhauer no concibe el conocimiento como acceso inmediato a las cosas, sino como mediación formal del fenómeno. En este punto conserva el nervio crítico del idealismo trascendental kantiano: el mundo, en la medida en que es representación, no se ofrece como dato bruto, sino como entramado ya sometido al *principium rationis sufficientis*; por eso mismo, la teoría del conocimiento schopenhaueriana comienza por la distinción entre intuición y concepto, entre lo dado inmediatamente y su ulterior fijación en el plano abstracto (Schopenhauer 2009a, vol. I, §§ 4–9, 54–99; Halbfass 1988, 108–109).

Para Schopenhauer, la razón no produce contenido alguno por sí misma; su función consiste, más bien, en abstraer, fijar y ordenar aquello que ha sido dado previamente en la intuición. Los conceptos, por tanto, no constituyen una fuente originaria de verdad, sino una forma derivada cuya validez depende de su remisión última a representaciones intuitivas. En virtud de ello, Schopenhauer niega al pensamiento abstracto toda autosuficiencia epistemológica: un concepto desligado de la intuición no es más que una forma vacía, desprovista de contenido efectivo. Villamil ha formulado con precisión este punto al recordar que, para Schopenhauer, «toda la esencia y existencia del conocimiento abstracto es su referencia a lo dado intuitivamente», de suerte que el mundo de la reflexión se funda en el intuitivo como su *Grund des Erkennens* (Villamil 2016, 46–47). La consecuencia filosófica de esta tesis es de largo alcance: el concepto no amplía el horizonte de lo dado, sino que lo presupone; es decir, el pensamiento abstracto, aun siendo indispensable para la ciencia y la comunicación, permanece epistémicamente subsumido a una capa previa de intuición de la que no puede emanciparse (Schopenhauer 2009a, vol. I, §§ 8–9, 81–99; Villamil 2016, 46–47).

Ahora bien, la intuición misma no debe entenderse como una recepción pasiva de datos. Uno de los rasgos más característicos de la epistemología schopenhaueriana consiste, precisamente, en que la percepción presupone ya una actividad del entendimiento, en la medida en que la sensación solo deviene percepción cuando es interpretada causalmente. Cabrera Rodríguez ha mostrado con acierto que, para Schopenhauer, la distancia entre sensación e intuición objetiva resulta irreductible: la sensación constituye el material inmediato de la afección, mientras que la percepción del objeto surge cuando el entendimiento la refiere a una causa exterior bajo la forma de la causalidad. Dicho de otro modo, el objeto no está simplemente «ahí» ante un sujeto receptivo, sino que se constituye en la medida en que el entendimiento aplica a la afección sensible la ley causal, cuya validez Schopenhauer considera *a priori* (Cabrera Rodríguez 2015, 97–101). Por tanto, la percepción, lejos de coincidir con la mera sensación, exige que el sujeto disponga ya de la causalidad como forma de inteligibilidad, razón por la cual el conocimiento perceptivo permanece confinado al ámbito de la representación; percibir no es padecer una impresión, sino constituir un objeto bajo causalidad. En consecuencia, la percepción pertenece de lleno al ámbito fenoménico y no puede confundirse con una supuesta inmediatez prerreflexiva del en sí (Schopenhauer 2009a, vol. I, § 4, 54–59; Cabrera Rodríguez 2015, 100–101).

3. Lenguaje, metafísica y experiencia límite: filosofía, religión y mística

Como la percepción y el concepto permanecen confinados en la representación, la filosofía schopenhaueriana se ve obligada a afrontar una cuestión ulterior: ¿cómo puede un sujeto finito situarse frente a una objetivación cuyo núcleo íntimo coincide con el impulso mismo que lo encadena al sufrimiento? En este punto, la reflexión de Schopenhauer se desplaza hacia la necesidad metafísica del hombre, esto es, hacia la exigencia específicamente humana de interrogar el sentido del mundo más allá de la mera explicación fenoménica (Ruiz Callejón 2013, 59–64). Como advierte López de Santa María al presentar el capítulo «Sobre la religión» de *Parerga y paralipómena*, Schopenhauer había vinculado ya esa necesidad a dos formas fundamentales de satisfacción: la filosofía y la religión, distintas no por su objeto último, sino por su modo de acceso y de formulación (López de Santa María 2009b, 22).

Desde esta perspectiva, la religión no aparece en Schopenhauer como un simple error que la filosofía deba disipar, sino como una forma alegórica de metafísica. En efecto, ambas responden a la exigencia de ofrecer una interpretación del mundo en su conjunto y, con ello, una orientación frente al sufrimiento, la finitud y la muerte. Sin embargo, lo hacen en registros diferentes; mientras la religión trabaja con imágenes, símbolos, dogmas y narraciones míticas, la filosofía aspira a la verdad desnuda, es decir, a la explicitación conceptual del fondo metafísico de la existencia. De ahí la conocida caracterización schopenhaueriana de la religión como una «metafísica del pueblo», esto es, una aproximación simbólica a la verdad para quienes no pueden acceder a ella en su forma propiamente filosófica. Sin embargo, Schopenhauer no establece esta distinción en términos puramente jerárquicos —como si la filosofía poseyera aquello que la religión solo alcanzaría de modo deficitario—, sino en virtud de la especificidad del lenguaje que cada una articula. La religión presenta *sensu proprio* aquello que solo puede valer *sensu allegorico*; por eso puede funcionar como sucedáneo de la metafísica allí donde el acceso al concepto resulta inviable, pero también por eso mismo permanece expuesta al riesgo de reificar sus imágenes y absolutizar aquello que solo debía valer como cifra. La filosofía, en cambio, procede con una cautela crítica mayor, precisamente porque reconoce que el concepto no puede sobrepasar el orden del fenómeno.

De ello se sigue una consecuencia decisiva: tampoco la filosofía posee un lenguaje plenamente adecuado para decir aquello que busca pensar. Si los conceptos extraen su contenido de la intuición fenoménica, entonces toda tentativa de expresar lo que rebasa el *principium individuationis* tropieza

con un límite interno. Villamil ha formulado este punto con claridad: en Schopenhauer, toda referencia a lo que subyace al fenómeno exige una caracterización negativa o metafórica (Villamil 2016, 42, 46–52). La filosofía schopenhaueriana no puede hablar del en sí como si dispusiera de él objetivamente; solo puede señalar el punto donde el lenguaje discursivo deja de ser autosuficiente. Esa cautela se explica porque Schopenhauer no concibe la metafísica como una construcción deductiva, sino como un desciframiento (Entzifferung) del mundo a partir de sus manifestaciones; y todo desciframiento de lo que se da solo indirectamente exige una forma de decir que no coincide con la demostración estricta.

En este contexto se comprende mejor por qué Schopenhauer concede tanta importancia a experiencias en las que el régimen ordinario de la representación parece aflojarse sin disolverse por completo. La experiencia estética constituye aquí un primer indicio (Ruiz Callejón 2013, 86–99): en ella, el sujeto deja momentáneamente de conocer las cosas según el *principium rationis sufficientis* y se orienta hacia el *qué* de la aparición más que hacia su *cómo*. De hecho, el propio Schopenhauer afirma que una obra de arte solo produce plenamente su efecto cuando deja tras de sí algo que, pese a toda reflexión ulterior, no puede ser reducido a la distinctividad de un concepto (Schopenhauer 2009a, vol. I, § 34, 230–233). Lo decisivo aquí no es todavía la teoría del arte en sentido estricto, sino la indicación epistemológica que ella encierra: existe una forma de aprehensión en la que el objeto es captado con intensidad cognoscitiva sin quedar por ello completamente traducido al plano abstracto.

Ahí es justamente donde entra la mística. Aunque Schopenhauer no elabora una doctrina confesional, reconoce la posibilidad de una experiencia en la que la individualidad y la forma sujeto/objeto quedan suspendidas. Si el conocimiento ordinario se halla inscrito en la legalidad fenoménica, entonces una experiencia de unidad o de desidentificación respecto del querer no podrá expresarse adecuadamente en el mismo lenguaje que sirve para describir objetos, causas o relaciones empíricas. De ahí que su formulación tienda a la negación, a la metáfora o a la paradoja. No se trata, por tanto, de abandonar la racionalidad, sino de reconocer que el pensamiento, cuando se aproxima a aquello que excede la objetivación, se ve obligado a alterar su propio régimen expresivo. Esa alteración no constituye todavía la negación de la voluntad, pero sí prepara el espacio en el que la experiencia de la compasión, la estética y, finalmente, el ascetismo podrán aparecer como formas de un saber que, sin dejar de tener alcance filosófico, ya no coincide plenamente con la transparencia del concepto.

4. De la metafísica a la redención: arte, compasión y negación de la voluntad

La propia arquitectura de *El mundo como voluntad y representación* indica que la metafísica de la voluntad solo alcanza su pleno sentido cuando desemboca en el problema de su posible aquietamiento o negación. Por tanto, la ética en Schopenhauer no es un derivado del sistema, sino el elemento que otorga unidad teórica y práctica a la totalidad de la obra, como bien ha señalado Müller (2017, 184–186); ya no se trata solo de pensar qué es la voluntad, sino de dilucidar qué ocurre cuando, en el fenómeno humano, el querer llega a conocerse a sí mismo como fuente de un desgarro incesante.

Esta quiebra del orden fenoménico que se produce por medio del autoconocimiento se articula de manera inmediata en la experiencia de la compasión. Frente a toda fundamentación racionalista de la moral, Schopenhauer sostiene que el único móvil auténticamente moral es el *Mitleid*, esto es, la participación inmediata en el sufrimiento ajeno. La compasión aparece entonces como el fenómeno originario en el que el egoísmo natural del individuo comienza a ceder: el dolor ajeno ya no se vive como enteramente extraño, porque el sujeto vislumbra, aunque sea de modo no conceptual, la identidad metafísica de la voluntad tras el velo de la individuación (Schopenhauer 2009a, vol. I, §§ 66–67, 426–433). Por eso Schopenhauer insiste en que no se trata de imaginar el sufrimiento del otro como si fuera

propio, sino de sufrir con él, en él. De esa experiencia brotan las dos virtudes cardinales: la justicia, que limita negativamente la irrupción del egoísmo, y la caridad (*Menschenliebe*), que asume positivamente la tarea de aliviar la miseria (Schopenhauer 2002, §§ 17–18, 236–254).

Sin embargo, ni la justicia ni la caridad constituyen todavía la culminación del sistema. En ambas se da ya una fractura del *principium individuationis*, pero no una negación plena del querer. Como observa Müller, la diferencia entre compasión y negación de la voluntad es de intensidad: en la primera, el sujeto deja de afirmarse absolutamente a sí mismo; en la segunda, la propia existencia individual se vuelve problemática ante el espanto que produce la esencia del mundo (Müller 2017, 193; 203 n. 9). Aquí comienza propiamente la vía ascética, que para Schopenhauer implica un proceso por el cual la voluntad, llegada al autoconocimiento de su índole, cesa de afirmarse en el individuo y abre así la posibilidad de su liberación. Al hacerlo, el sujeto, habiendo asumido el sufrimiento del mundo como propio, comienza a mortificar la voluntad allí donde esta se objetiva con mayor claridad: en su propio cuerpo (Peters 2023, 313–314). De ahí la centralidad de la castidad, la pobreza voluntaria, la renuncia al placer y la aceptación del sufrimiento como una forma de renuncia activa a esa forma de existir afirmativa (Schopenhauer 2009a, vol. I, § 68, 437–458).

Ahora bien, Schopenhauer no limita la posibilidad de la redención al santo o al asceta; reconoce también que el dolor mismo puede actuar como fuerza de desengaño, como otra vía de escape. En esta segunda vía, cuando el sujeto reconoce que la estructura misma de la existencia consiste en un querer sin reposo y que todo horizonte de felicidad duradera es ilusorio, el sufrimiento puede devenir aquietador del querer y preparar así la resignación. Müller (2017, 193–194) y Peters (2023, 312) coinciden en que el suicida no niega la voluntad, sino que la afirma desesperadamente al rechazar solo las condiciones de su vida (Schopenhauer 2009a, vol. I, § 69, 458–462). La negación de la voluntad exige algo mucho más radical: no la destrucción del fenómeno como tal, sino la abolición del querer que lo sostiene, esto es, la redención (Müller 2017, 196–198; Peters 2023, 312–314).

La salvación consiste, pues, en una completa ausencia de voluntad, una reconfiguración radical del sentido mismo de la existencia que niega aquella estructura de afirmación que reproduce incesantemente el sufrimiento. De ahí que la redención aparezca como algo extraño a la personalidad individual: exige precisamente la negación de esa persona en cuanto centro de deseo, interés y autoafirmación (Peters 2023, 312; Müller 2017, 198). La secuencia interna queda así nítidamente perfilada: el arte suspende provisionalmente la subordinación del conocimiento al querer; la compasión rompe, en el plano moral, la clausura del egoísmo; el ascetismo lleva esa ruptura hasta el punto en que la voluntad deja de afirmarse a sí misma.

II. Schopenhauer y las religiones dhármicas

1. La recepción de las tradiciones indias en Schopenhauer: entre influencia histórica y apropiación metafísica

La relación entre Schopenhauer y las tradiciones indias no puede entenderse como un simple episodio erudito dentro de su trayectoria intelectual, ni tampoco como una influencia accidental que venga a añadirse a un sistema ya cerrado. Desde sus primeras aproximaciones a los textos orientales, y especialmente a través de la recepción de los *Upaniṣads*, Schopenhauer reconoce en la India un horizonte filosófico capaz de confirmar, ampliar y reforzar algunas de las intuiciones fundamentales de su metafísica. Ahora bien, esta recepción se produce desde una posición filosófica ya determinada: Schopenhauer lee las doctrinas indias a partir de los problemas que vertebran su propio pensamiento, esto es, la distinción entre representación y voluntad, la crítica de la individuación, el carácter constitutivo del sufrimiento y la posibilidad de una liberación respecto del querer.

Por eso, Schopenhauer no se limita a descubrir en Oriente un objeto de estudio histórico, sino que encuentra allí un lenguaje simbólico y doctrinal que parece expresar, bajo formas distintas, una verdad metafísica que él considera alcanzada por su propio sistema. De ahí que las tradiciones y los motivos indios funcionen en su obra como una suerte de espejo filosófico: reflejan la naturaleza de la voluntad bajo otras categorías conceptuales.

En este sentido, la recepción schopenhaueriana de Oriente debe situarse dentro de una doble coordenada. Por un lado, pertenece al contexto decimonónico europeo del desarrollo de la indología, la traducción de textos sánscritos y la construcción romántica de la India como reserva de sabiduría originaria. Por otro, se integra en una problemática estrictamente filosófica: la búsqueda de un pensamiento capaz de ir más allá del racionalismo abstracto, de la teología dogmática y del optimismo especulativo propio de ciertos sistemas idealistas. La India no representa para Schopenhauer una curiosidad exótica, sino una alternativa a la autocomprensión filosófica de Occidente; sin embargo, esa alternativa aparece siempre filtrada por categorías europeas, especialmente por el horizonte kantiano y postkantiano desde el que el propio Schopenhauer piensa la relación entre fenómeno y cosa en sí.

Roca Jusmet ha señalado con gran acierto que el mérito de Schopenhauer reside precisamente en haber sido uno de los primeros filósofos europeos en ver en Oriente un verdadero pozo de sabiduría, aunque sus lecturas pudieran estar atravesadas por distorsiones y simplificaciones. Esa ambivalencia es importante: la recepción de Schopenhauer no debe ser idealizada como si ofreciera una comprensión filológicamente exacta del hinduismo o del budismo, pero tampoco debe ser descartada por completo a causa de sus límites históricos. Su fecundidad reside en haber abierto un espacio de diálogo filosófico entre Europa y Asia, situando las doctrinas indias en el centro de la discusión sobre el yo, el dolor y la liberación (Roca Jusmet 2015, 83–95). Con todo, la posición de Roca Jusmet debe matizarse. Que Schopenhauer no acceda al pensamiento indio desde el interior de esas tradiciones no implica que su recepción carezca de valor filosófico. La cuestión no reside en decidir si reproduce fielmente el hinduismo o el budismo, sino en analizar qué convergencias le permitieron reconocer en ellos una confirmación parcial de su propia metafísica. Precisamente por esa operación de lectura —selectiva, problemática, pero filosóficamente fecunda—, Schopenhauer se convierte en un mediador decisivo en la incorporación de motivos orientales al pensamiento filosófico europeo.

Esta mediación se advierte con especial claridad en el lugar que concede a los *Upaniṣads*. Schopenhauer los lee como textos de una profundidad metafísica excepcional, capaces de expresar alegóricamente la distinción entre apariencia fenoménica y realidad última. La noción de *māyā* le permite articular una imagen poderosa de la realidad empírica como velo, apariencia o mediación. Sin embargo, esta afinidad

no debe conducir a una identificación inmediata entre la voluntad schopenhaueriana y el *brahman* vedántico. Mientras que Schopenhauer concibe el fondo último de la realidad como un impulso ciego e irracional, ciertos desarrollos vedánticos remiten a una realidad absoluta cuyo estatuto espiritual no coincide necesariamente con el carácter oscuro y agónico de la voluntad. La proximidad entre ambos sistemas se da, por tanto, en el modo de problematizar la autosuficiencia del mundo fenoménico, no en una equivalencia doctrinal plena.

En este aspecto, Maneiro ha formulado una distinción especialmente útil: en lo relativo al mundo como representación y como voluntad, Schopenhauer se apoyaría de forma predominante en el *vedānta*, mientras que sus referencias a la negación de la voluntad remiten de manera más clara al budismo (Maneiro 2021, 93–117). El hinduismo y el *vedānta* proporcionan a Schopenhauer un marco vinculado a la apariencia, la unidad metafísica y la superación de la individualidad; el budismo, en cambio, se vuelve especialmente relevante cuando se trata de pensar la estructura del deseo, la insustancialidad del yo (*anattā*) y la posibilidad de liberación.

En ambos casos, Schopenhauer reconoce afinidades profundas, pero esas semejanzas operan en planos distintos de su sistema. Su lectura es, en este sentido, selectiva: extrae de las tradiciones indias aquellos elementos que le permiten reforzar su crítica del mundo fenoménico y los somete a una reinterpretación occidental de raíz kantiana. De este modo, el influjo de la India entra en la filosofía de Schopenhauer como un repertorio de imágenes, doctrinas y prácticas que le permite reconocer su propio pensamiento bajo una forma extraña. Su lectura es sugerente precisamente porque no es transparente: ilumina algunos núcleos de la metafísica de la voluntad, pero al mismo tiempo los somete a una traducción conceptual que modifica el espesor originario de las tradiciones que invoca. Esa tensión entre la afinidad filosófica y la apropiación hermenéutica será el punto de partida para abordar, en primer lugar, el diálogo con el *vedānta* y los *Upaniṣads*.

2. Hinduismo, vedānta y Upaniṣads: māyā, ātman-brahman y unidad metafísica

El primer núcleo doctrinal que permite establecer un diálogo filosófico entre Schopenhauer y las tradiciones dhármicas se encuentra en el horizonte védico, upaniṣádico y vedántico. La razón de esta elección no es solo histórica, sino filosófica: en ese horizonte, la pregunta por la realidad última no se separa de la pregunta por la liberación. Dicho de otro modo, la metafísica india no aparece como una especulación puramente teórica, sino como una forma de conocimiento orientada a transformar la relación del sujeto con el mundo. Tal como subraya Glasenapp, en la India religión y filosofía aparecen históricamente unidas, de modo que los sistemas metafísicos no pueden comprenderse al margen de sus presupuestos soteriológicos: conocer la realidad implica, de una u otra forma, orientarse hacia la liberación (Glasenapp 2007, 17–18, 30–37). Por tanto, el hinduismo no constituye un sistema unitario comparable, sin más, a una doctrina filosófica occidental, sino una constelación de textos, prácticas, escuelas y formas de vida articuladas históricamente en torno a la autoridad del Veda, la función del *Dharma* y la búsqueda de liberación (*mokṣa*). En este sentido, la dificultad señalada por Biardeau a propósito de la exposición unificada del hinduismo constituye un problema metodológico de primer orden: Schopenhauer no se confronta con «el hinduismo» como totalidad homogénea, sino con ciertos motivos especulativos que extrae de un horizonte religioso y filosófico internamente ramificado (Biardeau 2005, 7–20).

Dentro de esta vasta geografía textual, los *Upaniṣads* ocupan un lugar privilegiado porque aparecen precisamente en un momento en que la literatura védica ya no se orienta de manera predominante hacia el himno, la fórmula litúrgica o la ritualidad, y, en cambio, se concentra en una especulación más interiorizada sobre el principio que sostiene lo real. Así, pues, la especulación upaniṣádica no abandona

el mundo védico, pero lo interioriza: la pregunta por el sacrificio, el orden cósmico y la palabra sagrada se transforma progresivamente en una pregunta por el fundamento, por el sí mismo y por la liberación. En consecuencia, como expone Juan Arnau en su edición crítica, los *Upaniṣads* se presentan como una constelación de diálogos, poemas, imágenes y enseñanzas que buscan desentrañar las correspondencias ocultas entre los distintos estratos de la existencia (Arnau 2019, 17–23). Esta dimensión articula la fascinación de Schopenhauer, pues en esos textos encuentra no solamente una doctrina religiosa, sino una forma de pensamiento, una metafísica donde la cosmología, la interioridad y la liberación aparecen profundamente entrelazadas.

Como recuerda Nicholls, los *Upaniṣads* constituyen la consumación de la tradición védica, de ahí que el corpus que se desarrolla a partir de ellos reciba el nombre de *vedānta*, «conclusión del Veda»; dentro de ese marco, el *advaita vedānta* de Śaṅkara se convertirá en una de las formulaciones más influyentes de la identidad entre *ātman* y *brahman* (Nicholls 1999, 182–183). Lo decisivo, para el presente trabajo, no es reconstruir la totalidad de esta tradición, sino aislar el punto en que se vuelve filosóficamente relevante para Schopenhauer: la realidad inmediata del mundo y del individuo queda sometida a sospecha porque remite a una unidad más profunda que no se deja captar desde la experiencia ordinaria.

Ahora bien, Schopenhauer interpreta esta tradición desde su propio horizonte filosófico. Su acceso a la India se produce a través de mediaciones textuales e históricas concretas —especialmente el *Oupnek'hat*, las traducciones disponibles y la indología europea de comienzos del siglo XIX—, no mediante una reconstrucción filológica plenamente segura de los sistemas indios. Por ello, Schopenhauer no puede considerarse un historiador de las religiones, sino un filósofo que reconoce en las doctrinas indias una formulación simbólica de problemas que ya atraviesan su propio sistema y que lo ratifican a posteriori (App 2006, 35–76). En lo relativo al mundo como representación y como voluntad, Schopenhauer se apoya de forma predominante en el *vedānta*, mientras que sus referencias a la negación de la voluntad remiten de manera más clara al budismo (Maneiro 2021, 108–110).

Del *vedānta* Schopenhauer extrae la noción de *māyā.* En ella, Schopenhauer encuentra una figura alegórica para expresar aquello que, desde su propio marco kantiano, había formulado como mundo de la representación. El mundo empírico no se da como realidad absoluta, sino como aparición sometida a las formas del sujeto —espacio, tiempo, causalidad y principio de individuación— (Schopenhauer 2009a, vol. I, §§ 1–4, 49–59). Por eso, cuando Schopenhauer aproxima el fenómeno kantiano al velo de *māyā*, no pretende simplemente adornar su filosofía con una metáfora oriental, sino mostrar que la experiencia ordinaria del mundo posee un estatuto secundario, derivado: lo que aparece no es falso en el sentido de una pura inexistencia, pero tampoco puede ser tomado como lo real en sentido último (Schopenhauer 2009a, vol. I, § 3, 52–54).

De esta forma, tanto Schopenhauer como las doctrinas upaniṣádicas problematizan la autosuficiencia del mundo fenoménico, impugnando la tesis de que la multiplicidad individual constituya la forma definitiva de lo real. No obstante, *māyā* no equivale a una «ilusión» en sentido vulgar, como si el mundo fuera una fantasía subjetiva sin consistencia alguna. Designa, más bien, el modo en que la realidad se presenta bajo una forma que intercepta su fundamento, ocultándolo tras un velo exterior (Schopenhauer 2009a, vol. I, § 5, 59–65). Ahora bien, a pesar de su naturaleza ilusoria, esta apariencia posee una efectividad insoslayable para la experiencia. El sujeto no se limita a conocer la representación; vive dentro de ella, se orienta por ella y toma su orden como si fuera la realidad misma. En otras palabras, el velo de *māyā* constituye el marco dentro del cual el sujeto padece y actúa. Es la forma misma de la apariencia que, en su despliegue, se impone con pretensión de absoluto, de sustancialidad, cuando solo es una configuración transitoria.

Este carácter efímero de *māyā* remite a la multiplicidad o, lo que es lo mismo, al *principium individuationis*. Bajo las formas de espacio y tiempo, la realidad aparece fragmentada en una multiplicidad de individuos separados (Schopenhauer 2009a, vol. I, § 25, 178–181). Cada ser se presenta como algo distinto de los demás, encerrado en su propio cuerpo, en su propio deseo y en su propio sufrimiento. El individuo se percibe a sí mismo como un centro autónomo de querer, enfrentado a otros centros igualmente separados. Sin embargo, ahí radica lo que podríamos llamar, en clave schopenhaueriana, el «error metafísico originario»: confundir la forma individualizada de la existencia —lo que el *vedānta* denomina *avidyā* o ignorancia— con la estructura última de lo real (Schopenhauer 2009a, vol. I, §§ 63, 66; Schopenhauer 2002, § 22, 294–295). Desde esta clave interpretativa, la asimilación del fenómeno a la figura de *māyā* permite a Schopenhauer pensar la representación no solo como un límite del conocimiento, sino como un velo de individuación que organiza la experiencia ordinaria de tal manera que el sujeto se toma por una entidad autosuficiente, ocultando que toda multiplicidad se sostiene, en última instancia, bajo el flujo unitario de la voluntad (Schopenhauer 2009a, vol. I, § 25, 178–181).

Conviene precisar, no obstante, que la fecundidad de esta analogía descansa sobre el hecho de que Schopenhauer y el *vedānta* fundamentan la constitución de la multiplicidad fenoménica en planos distintos. Mientras la representación schopenhaueriana es una función estrictamente epistemológica —el mundo como producto de las formas *a priori* del intelecto—, la *māyā* vedántica opera como una categoría ontológica que desborda al sujeto: es la potencia obstructora que proyecta la multiplicidad antes incluso de que el individuo la perciba. Para Schopenhauer, el velo cae si desaparece el intelecto; para el *vedānta*, *māyā* es una fuerza cósmica autónoma que requiere la disolución de la ignorancia metafísica (*avidyā*)[2].

Con ello, el *vedānta* plantea un problema ineludible: la doble naturaleza del Absoluto como fundamento cósmico (*brahman*) y fundamento interior (*ātman*). En el horizonte upaniṣádico, el *brahman* designa la realidad incondicionada tras la multiplicidad fenoménica. Su identidad con el *ātman* descentra al individuo empírico[3]. En este sentido, el *ātman* no remite al ego biográfico, ni a una sustancia pensante de tipo cartesiano; constituye el sustrato inmutable, la pura conciencia testigo (*sākṣin*) que subyace a la experiencia sin verse afectada por las envolturas transitorias de la mente o el cuerpo (Albahari 2002, 7–8). Al interiorizar la especulación védica, los *upaniṣads* aíslan este fundamento último para oponerlo diametralmente al ego ilusorio que padece el ciclo de existencias (Nicholls 1999, 182). Reconocer que esta interioridad pura coincide punto por punto con la totalidad cósmica es lo que disuelve la ignorancia (*avidyā*) y rasga el velo de *māyā* que mantiene la «ilusión» de separación. En consecuencia, lo que el sujeto es en su verdad última no coincide con su individualidad psicológica o corporal, sino con aquello que sostiene la totalidad de lo real. En este punto, la proximidad con Schopenhauer resulta evidente: también para él la persona empírica no constituye una realidad soberana, sino la objetivación individualizada de un fondo metafísico más profundo.

[2] La afirmación de que, en Schopenhauer, el velo de *māyā* depende del intelecto debe entenderse en sentido estrictamente idealista: el mundo como representación solo existe para un sujeto y bajo las formas de su conocimiento. Si desaparece el sujeto cognoscente, desaparece también el mundo como representación, aunque no la voluntad como cosa en sí. Ahora bien, esto no implica que «rasgar» o «levantar» el velo de *māyā* se produzca por la mera supresión del aparato cognitivo, sino por un tipo de conocimiento intuitivo-metafísico que atraviesa el *principium individuationis* y se manifiesta, primero en la compasión, y finalmente, en la negación ascética de la voluntad: (Cf. Schopenhauer 2009a, vol. I, §§ 1–5, 25).

[3] Esto se formula paradigmáticamente en el Chāndogya Upaniṣad mediante la sentencia *tat tvam asi* —«tú eres eso»—, y en la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad mediante la identificación «yo soy brahman» (*ahaṃ brahmāsmi*) (Chāndogya Upaniṣad VI.8.7, en Upaniṣad 2019, 256; Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad I.4.10, en Upaniṣad 2019, 86).

Sin embargo, esa aparente similitud proyecta una diferencia aún mayor. Aunque en ambos sistemas la persona empírica es una manifestación derivada, el sentido metafísico de la profundidad que la sustenta es diametralmente opuesto. Mientras que el *brahman* es caracterizado frecuentemente en las *Upaniṣads* como una plenitud de conciencia y beatitud (*sat-cit-ānanda*), la voluntad schopenhaueriana es una instancia ciega, irracional, carente de autoconciencia y de finalidad moral. Para el *advaita vedānta*, la realidad última es una conciencia luminosa cuya realización posee un sentido liberador; para Schopenhauer, el fondo del mundo es un abismo de deseo insaciable que no ofrece consuelo alguno (Schopenhauer 2009a, vol. I, § 54, 328–341).

En este punto, el recurso a las doctrinas indias termina diciendo más de las grietas del sistema schopenhaueriano que de los propios principios del *vedānta*. Tal como indica Halbfass, Schopenhauer intentó asimilar el *brahman* a términos como «fuerza» o «deseo», pero dicha operación solo expuso los límites de su apropiación; la variedad de conceptos indios que Schopenhauer asocia a la voluntad no solo muestra el alcance de su recepción, sino también la ambivalencia de su propio concepto de voluntad (Halbfass 1988, 119–120). Dicho de otro modo: al tratar de traducir *brahman* como voluntad, Schopenhauer no solo reinterpreta el *vedānta*, sino que expone la tensión interna de su propio pensamiento, obligado a nombrar lo absoluto mediante un término tomado de la experiencia interna del querer. En este sentido, Cooper formula este límite con precisión: el *brahman* no puede ser equiparado sin más a la voluntad, pues en los textos indios aparece como aquello con lo que se busca la unión o el reencuentro, no como un impulso voraz que deba ser superado (Cooper 2012, 272–273).

Frente a esa plenitud, Schopenhauer rechaza cualquier conato de divinización del fundamento. Si para el *vedānta* el rebasamiento del velo de *māyā* conduce a la identidad gozosa del *ātman* con el *brahman* (*tat tvam asi*), para Schopenhauer ese mismo descubrimiento revela una verdad pavorosa: somos la manifestación de un impulso que se devora a sí mismo. En consonancia con el planteamiento de Maneiro, Schopenhauer «seculariza» la metafísica india al despojarla de sus promesas de plenitud espiritual, transformando el sustrato del universo en una fuerza pura de gravitación y dolor (Maneiro 2021, 108–117). En última instancia, la asimilación schopenhaueriana del pensamiento indio deviene en una traducción pesimista: toma la estructura no dual del *advaita* pero le inyecta la negatividad del querer.

En consecuencia, el proceso de liberación se bifurca. En el *advaita vedānta*, la liberación consiste en reconocer una identidad ya presente: el sujeto no debe destruir el fundamento, sino atravesar la ignorancia que lo separa de él. En Schopenhauer, por el contrario, el acceso cognoscitivo al fondo metafísico no precipita reconciliación alguna; exige, antes bien, esgrimir ese conocimiento como un quietativo capaz de detener la afirmación del querer en nosotros (Schopenhauer 2009a, vol. I, § 68, 437–458). Por tanto, la verdadera afinidad entre ambos sistemas no radica en la naturaleza ontológica del principio último, sino en la necesidad perentoria de fracturar la identificación ordinaria con la individualidad fenoménica. El *vedānta* orienta esa superación hacia el reconocimiento del *brahman* como matriz de plenitud espiritual; Schopenhauer, hacia el desasimiento ascético respecto de una voluntad que constituye, inexorablemente, la raíz misma de todo sufrimiento (Schopenhauer 2009a, vol. I, §§ 68–71, 437–473).

Ahora bien, al cambiar la naturaleza del principio absoluto, cambia también por completo el eje del problema: ya no se trata de determinar qué es el fondo último del mundo, sino cómo se atraviesa su apariencia. El foco se desplaza de la ontología a la función del conocimiento, es decir, saber qué tipo de conciencia permite romper la falsa identificación con la individualidad empírica. Para Śaṅkara, pensador del siglo VIII y principal sistematizador de la escuela *advaita,* la identidad absoluta entre

ātman y *brahman* se traduce de inmediato en una rigurosa metodología del discernimiento (*viveka*). Atravesar el velo de *māyā* no implica producir una mutación ontológica en el sí mismo, sino ejecutar un acto de depuración cognitiva que deconstruya una separación ficticia. Tal como se expone sistemáticamente en *La joya del discernimiento*, la emancipación (*mokṣa*) resulta inalcanzable mediante la mera acumulación de praxis ascéticas o méritos morales; las acciones, si bien purifican la mente, no poseen por sí mismas una verdad liberadora frente a la ignorancia. La liberación depende del conocimiento (*viveka*), que es lo que permite deshacer la atribución errónea (*adhyāsa*) —ilustrada en la clásica metáfora de la cuerda confundida con una serpiente— para aislar la conciencia pura (*ātman*) de las determinaciones del fenómeno (Śaṅkara 2003, vv. 8–20).

Desde esta perspectiva, la ignorancia es la falsa identificación que desaparece cuando el fundamento es reconocido. El individuo se toma por cuerpo, nombre, historia y deseo, cuando en realidad su ser profundo pertenece a una dimensión que no puede reducirse a esas determinaciones. Śaṅkara lo formula de manera muy precisa: el necio se identifica con el cuerpo, mientras que el sabio reconoce el *ātman* como lo único real y puede decir «yo soy *brahman*» (Śaṅkara 2003, vv. 157–164). Esta distinción entre el punto de vista empírico (*vyavahāra*) y el punto de vista último (*paramārtha*) blinda la doctrina *advaita* contra cualquier equiparación al idealismo subjetivo occidental (Nicholls 1999, 182–183). Desde el primer nivel, el mundo ordinario conserva validez práctica: hay sujeto, objetos, acción, ignorancia y camino de liberación. Desde el segundo, en cambio, la multiplicidad queda disuelta en la realidad indiferenciada de *brahman*. En consecuencia, la realización no altera el ser, puesto que el *ātman* jamás ha dejado de ser *brahman*; el sí mismo solo parece estar sometido y solo parece liberarse después.

Schopenhauer comparte parcialmente esta estructura, en la medida en que también considera que la individuación es una forma de desconocimiento metafísico (Ruffing 2013, 97–108). El sujeto ordinario se experimenta como individuo separado del resto del universo porque permanece bajo el dominio del *principium individuationis.* Solo cuando esa forma de conocimiento se resquebraja —en la experiencia estética, en la compasión o en el ascetismo— aparece la posibilidad de una relación distinta con la realidad. No obstante, la consecuencia última de este descubrimiento subvierte el sentido védico original. Para Śaṅkara, el conocimiento libera porque revela una identidad absoluta de plenitud; para Schopenhauer, el conocimiento libera únicamente en la medida en que conduce a la negación del querer. Dmuchowska precisa esta encrucijada desde el problema del autoconocimiento. En Śaṅkara, el autoconocimiento tiende a la disolución de la escisión entre sujeto y objeto, porque la conciencia individual remite finalmente a una conciencia absoluta no dual; en Schopenhauer, en cambio, el sujeto no se descubre primariamente como conciencia absoluta, sino como puro querer. La interioridad del ser no remite a una plenitud ontológica, sino que revela el fondo preintelectual de la voluntad. Por consiguiente, si bien ambos sistemas coinciden en desplazar la subjetividad fenoménica hacia un fundamento transpersonal, divergen de manera irreductible en la determinación ontológica de dicho sustrato: autoconciencia absoluta en el *advaita* frente a voluntad sufriente en Schopenhauer (Dmuchowska 2007, 31–39).

El horizonte védico-upaniṣádico dota de este modo a Schopenhauer de un instrumental simbólico de primer orden para sabotear la autosuficiencia de lo empírico, aproximando el mundo como representación a la fenomenología de *māyā*. Sin embargo, la disonancia entre una metafísica de la conciencia absoluta y una metafísica de la voluntad ciega termina por romper la analogía. Si en el *vedānta* el despertar culmina en la reconciliación del sí mismo con la totalidad, en Schopenhauer el autoconocimiento empuja al sujeto hacia el espanto y el desasimiento de una esencia que, al conocerse, solo puede querer dejar de querer. Esta diferencia en el desenlace del saber clausura la vía hinduista y prepara el tránsito definitivo hacia el budismo, donde la liberación ya no se articulará desde la

restauración de un yo profundo vinculado a un absoluto, sino desde la crítica al deseo, la confirmación de la impermanencia y la insustancialidad del yo.

3. Budismo y metafísica del sufrimiento: *dukkha*, deseo, *anattā* y negación de la voluntad

A diferencia del *advaita*, que cifra la emancipación en el reconocimiento de una identidad entre el sí mismo y lo absoluto, la enseñanza búdica desplaza el problema hacia un examen estrictamente clínico de la existencia condicionada[4]. La reflexión ya no parte de la afirmación de un principio incondicionado ni de la recuperación de una conciencia inmaculada, sino del diagnóstico de una experiencia inexorablemente marcada por la insatisfacción, la impermanencia y la ausencia de un yo ontológico. Al prescindir de cualquier postulado equivalente al *brahman*, el budismo ofrece a Schopenhauer un terreno hermenéutico todavía más próximo a su propia metafísica del sufrimiento: una existencia atravesada por el deseo y la frustración que no requiere de un sustrato divino para ser explicada (Schopenhauer 2009a, vol. I, §§ 56–57, 363–377).

Precisamente por esta renuncia a cualquier fundamentación teológica, resulta más adecuado abordar el budismo como una filosofía práctica antes que como una metafísica especulativa en sentido occidental. Al situarse en la confluencia entre una religión no teísta y una sabiduría existencial, carece de un Dios creador o de un dogma revelado, pero desborda los límites de una ética secular al conservar un poderoso núcleo soteriológico orientado a la supresión del dolor (Santos 2015, 43–45). Por consiguiente, la primacía recae enteramente en la praxis del *Dharma*, entendida como el conocimiento directo de la realidad fenoménica, cuya asimilación transforma la mente y permite erradicar la tríada de codicia, odio e ignorancia (Williams, Tribe y Wynne 2013, 19–22).

Esta orientación práctica se refleja en el *Dhammacakkappavattana Sutta*, el discurso fundacional de Benarés. La puesta en movimiento de la rueda del *Dharma* elude cualquier digresión sobre el origen del universo para concentrarse de inmediato en la formulación de las Cuatro Nobles Verdades: el sufrimiento, su origen, su cesación y el sendero que la consuma. Aquí, el concepto de *dukkha* designa la condición estructural de una existencia sometida al nacimiento, la enfermedad, la muerte y al apego de los cinco agregados (*skandhas*). La ilusión existencial radica, entonces, en aferrarse a nuestra experiencia cambiante creyendo que conforma un «yo» permanente. Esto genera un ciclo incesante de sufrimiento que solo desaparece al renunciar a la pretensión de dominio sobre lo que es intrínsecamente efímero (*Dhammacakkappavattana Sutta* 2014, 8–10).

El contraste con el *vedānta* queda entonces perfilado. Lejos de buscar un absoluto tras el fenómeno, el pensamiento budista se organiza alrededor de cuatro determinaciones fundamentales —impermanencia, ausencia de sí mismo, interdependencia y vacuidad—, cuyo desarrollo atraviesa las distintas escuelas de la tradición (Edelglass y Garfield 2009, 9–10). Bajo ese prisma el budismo introduce un nuevo giro más radical: desmontar no solo la falsa identificación con el yo empírico, sino la propia necesidad de hallar una sustancia inmutable que sostenga toda la experiencia.

Esta impugnación de la sustancia constituye el núcleo sobre el cual se apoyará el sistema de Schopenhauer. Como ha mostrado Nicholls, su conocimiento del budismo fue más tardío y progresivo que su recepción de los *Upaniṣads*, intensificándose sobre todo después de 1818, cuando las fuentes disponibles en Europa empezaron a diversificarse (Nicholls 1999, 176–179). En consecuencia, el

[4] Esta caracterización terapéutica remite a la célebre metáfora tradicional que concibe al Buddha como un médico supremo (*Bhaiṣajyaguru*) abocado a curar la afección existencial del sufrimiento mediante un método netamente clínico: diagnóstico (*dukkha*), etiología (*samudaya*), resolución (*nirodha*) y prescripción terapéutica (*magga*). Para un análisis más detallado véase Williams, Tribe y Wynne (2013, 19–22), así como el marco exegético que acompaña a la edición del *Dhammacakkappavattana Sutta* (2014, 8–10).

budismo no opera como el semillero genético de la voluntad, sino como la más rotunda confirmación *a posteriori* de sus intuiciones más sombrías: el carácter agónico de la vida, la inconsistencia de la individualidad y la necesidad de una redención forjada en la renuncia. Semejante validación cruzada no legitima, sin embargo, una identificación doctrinal absoluta. El budismo no postula una voluntad metafísica que se objetive devorándose a sí misma, sino una red de existencias condicionadas por la ignorancia y el deseo.

Ahora bien, este deseo no representa una simple inclinación psicológica o una mera pulsión empírica, ni tampoco se manifiesta siempre de la misma forma. Precisamente, la tradición budista distingue dos tipos: por un lado, *chanda*, que designa la intención neutra o la motivación para actuar, y por el otro, *taṇhā*, que nombra propiamente el deseo aflictivo, la sed devoradora que engendra apego y sufrimiento de forma incesante (Nelson 2025, 14). La Segunda Noble Verdad no condena, por tanto, la motivación práctica en sí misma, sino el ansia de pertenencia que aflora con el anhelo posesivo hacia los objetos, la existencia e incluso la no-existencia. *Taṇhā* pierde así el estatuto de pasión individual para revelarse como una estructura de apropiación: el empeño irracional por fijar como propio aquello que, por su caducidad intrínseca, rechaza cualquier asidero estable.

El *Dhammacakkappavattana Sutta* (2014, 55–56) cataloga esta dinámica situando el origen del sufrimiento en el deseo que «genera nueva existencia» (*ponobbhavikā*), asociado al placer y a la pasión, y que se deleita «aquí y allí». Este se clasifica en: sed sensual (*kāma-taṇhā*), sed de devenir (*bhava-taṇhā*) y sed de aniquilación (*vibhava-taṇhā*). Lo más destacable de este diagnóstico reside en que la aflicción no brota de la frustración accidental de un anhelo concreto, sino de la exigencia misma de fijación que lo constituye. El deseo reclama permanencia donde impera el tránsito, exige posesión donde rige la contingencia y postula identidad donde solo existe agregación. La existencia condicionada no padece, en consecuencia, de forma fortuita; es estructuralmente sufriente porque se vertebra sobre la tensión irresoluble entre la avidez de apropiación y la disolución ineludible de lo real.

Semejante riqueza connotativa desborda con creces la traducción convencional de *dukkha* como mero dolor o malestar subjetivo. En un sentido interpretativo más amplio, el término designa la condición entera de la vida no iluminada: el nacimiento, el deterioro, la separación de lo amado, la colisión con lo aversivo y, en última instancia, el aferramiento ciego a los cinco agregados (Williams, Tribe y Wynne 2013, 70–72). Esta complejidad polisémica impide confinar el budismo a las fronteras de un pesimismo emocional. La doctrina no postula, en un sentido unívoco, que toda percepción empírica sea inmediatamente dolorosa, sino que cualquier experiencia asimilada bajo el dominio del apego alberga la inminencia de su propia ruina por la misma estructura del deseo. Lo condicionado puede dispensar placer fenoménico, pero jamás salvación; puede otorgar satisfacción transitoria, pero nunca plenitud ontológica.

La similitud con el pesimismo metafísico de Schopenhauer resulta en este punto irrefutable. En la arquitectura schopenhaueriana, el sufrimiento tampoco emana de una disfunción anímica accidental, sino de la morfología misma del querer. La dinámica volitiva entraña, por definición, una carencia insubsanable: el deseo manifiesta un defecto, la necesidad perpetúa el vacío y la satisfacción se revela como un mero espejismo temporal antes de que el impulso resurja (Schopenhauer 2009a, vol. I, § 58, 377–381; Prigal 2022, 84–85). La voluntad ciega carece de un *télos* capaz de clausurar su voracidad, condenando al sujeto a la oscilación pendular entre el dolor y el hastío (Schopenhauer 2009a, vol. I, § 57, 367–377). Al hipostasiar esta carencia, la metafísica schopenhaueriana lleva hasta su máxima expresión la intuición oriental: mientras el budismo circunscribe la sed (*taṇhā*) a la mecánica aflictiva del *saṃsāra* —el ciclo perpetuo de la existencia condicionada que, sin poseer principio alguno ni comienzo discernible, gira como la rueda incesante del puro devenir a causa de la ignorancia o el

apego—, Schopenhauer eleva el querer incesante a principio ontológico universal, esto es, al origen que sostiene la estructura de la existencia y se configura como su esencia última.

De este modo, el budismo elude consagrar el deseo como la realidad última del cosmos, limitándose a describirlo como el motor aflictivo de la existencia no redimida. Schopenhauer, en cambio, sostiene todo lo contrario; el deseo remite a una voluntad metafísica que precede a todo individuo y se afirma en cada uno de ellos. Por consiguiente, la cesación búdica de la sed (*nirodha*) no equivale sin más a la negación ascética de la voluntad, aun cuando ambas doctrinas compartan la misma intuición trágica: la persistencia del querer garantiza la perpetuación del dolor. Como advierte Nelson (2022, 84–87), Schopenhauer halla en el corpus budista una gramática de la negatividad que utiliza para ratificar su comprensión de la vida como desgarro y enfermedad, pero siempre mediada y deformada por las lentes del pesimismo europeo.

No obstante, aun asumiendo esta distorsión cultural, el indiscutible paralelismo entre Schopenhauer y el budismo respecto a la naturaleza insaciable del querer es tan palmario que autores como Ñāṇājīvako (1970, 15) han cedido a la tentación de asimilarlos, interpretando la voluntad de vivir schopenhaueriana como una «sed inextinguible» estrictamente análoga al *taṇhā* budista. Semejante lectura, sin embargo, confunde la plena sintonía en la diagnosis del malestar —donde el sufrimiento se descubre invariablemente causado por el deseo— con una identidad real en sus fundamentos últimos, pues equipara la avidez entendida como un mero factor relacional de la existencia transitoria con el querer concebido como sustrato metafísico absoluto. En el pensamiento búdico, la sed no constituye jamás un noúmeno ni una *cosa en sí*; opera como un eslabón puramente relacional dentro del surgimiento condicionado (*paṭiccasamuppāda*), codeterminado por la ignorancia (*avijjā*), el contacto perceptivo (*phassa*), y la afección sensorial (*vedanā*). Para Schopenhauer, por el contrario, la voluntad excede la génesis psicológica del sufrimiento para erigirse como el sustrato preintelectual que sostiene y devora la totalidad de la representación, siendo el sufrimiento, justamente, la consecuencia última de la naturaleza volitiva del ser.

La Segunda Noble Verdad deja así planteado el punto de máxima convergencia entre ambos sistemas y también su límite. En los dos casos, el sufrimiento se comprende como la fricción incesante de un deseo que no alcanza reposo; pero mientras Schopenhauer descubre en esa dinámica la esencia metafísica del mundo, el budismo la analiza como un proceso condicionado que puede ser desactivado. La pregunta ya no es solo por qué sufrimos, sino qué debe hacerse para que el sufrimiento cese. Y esa pregunta conduce de manera necesaria al problema del yo, porque el deseo no se sostiene en abstracto, sino que requiere la apropiación constante de una experiencia impermanente como si perteneciera a un «yo» sustancial.

Ese «yo» sustancial constituye, precisamente, la ficción que el budismo temprano trata de desarticular. Si el deseo se adhiere a la experiencia bajo el espejismo de que existe alguien capaz de poseerla y dominarla, la doctrina de *anattā* (insustancialidad) invierte de raíz los términos del problema: aquello que llamamos sujeto no es una sustancia simple y permanente, sino una amalgama transitoria de procesos psicofísicos. La crítica budista no se limita, por tanto, a denunciar la inestabilidad de los objetos anhelados; impugna de raíz al supuesto propietario de la experiencia. El desgarro no emana exclusivamente de la mutabilidad del mundo, sino del hecho de que una estructura igualmente contingente se erija a sí misma en centro fijo de apropiación.

El *Anattalakkhaṇa Sutta*, segundo discurso del Buda, articula esta impugnación diseccionando la experiencia humana en los cinco agregados (*skandhas*): forma material (*rūpa*), sensación (*vedanā*), percepción (*saññā*), formaciones volitivas (*saṅkhārā*) y conciencia (*viññāṇa*). Con ello, la doctrina no

somete a escrutinio un «yo» abstracto, sino la materia misma que conforma la identidad ordinaria de lo que tomamos por sujeto: el cuerpo que ocupa el espacio, las afecciones que lo asaltan, las percepciones que vertebran su mundo, las disposiciones que impulsan su obrar y la conciencia que engendra el espejismo de la unidad. La persona no aparece aquí como una sustancia que posea esos elementos de forma subyacente, sino como la articulación provisional de dichos procesos. Bajo ese prisma, el segundo discurso del Buda despliega las tres marcas de la existencia —impermanencia (*anicca*), insatisfactoriedad (*dukkha*) y no-yo (*anattā*)— en un encadenamiento lógico continuo: aquello que surge y perece es, por naturaleza, impermanente; lo impermanente se vuelve insatisfactorio cuando se lo toma como fundamento de identidad; y aquello que es impermanente, insatisfactorio y ajeno a un dominio absoluto no puede ser considerado propiamente un «yo» (*anattā*) (Mendis 1979, 4–7). No estamos, por tanto, ante una tesis meramente abstracta sobre la inexistencia del alma, sino ante una desactivación de los lazos de identificación: nada de lo que cambia, enferma o se disuelve puede ser apropiado legítimamente bajo las fórmulas «esto es mío», «esto soy yo» o «esto es mi sí mismo» (Anattalakkhaṇa Sutta, en Mendis 1979, 17–22)

La fuerza del argumento reside en su estricta sobriedad. El Buda no comienza proponiendo una doctrina metafísica alternativa, sino examinando la relación del sujeto con aquello que cree ser. Si la forma corporal fuera verdaderamente el yo, no estaría sometida al padecimiento ni escaparía al dominio del individuo; resultaría factible dictaminar: «que mi cuerpo sea así» o «que no sea así». Sin embargo, el cuerpo envejece, enferma, se deteriora y no responde al mandato último de la voluntad individual. Lo mismo vale para la sensación, la percepción, las formaciones mentales y la conciencia; ninguna de ellas permanece idéntica, ninguna puede ser poseída de manera absoluta, ninguna obedece por completo al imperio del «yo». Wynne ha mostrado que esta enseñanza puede entenderse como un argumento desde la falta de control: los agregados son *anattā* porque ninguno de ellos posee la estabilidad ni la soberanía que debería tener aquello que pudiera ser llamado propiamente sí mismo (Wynne 2009, 81–83).

Esta falta de control muestra el modo en que la transitoriedad conduce al sufrimiento. Lo cambiante no genera aflicción por dispensar un dolor ininterrumpido, sino por su incapacidad crónica para ofrecer la firmeza que el apego exige. Todo fenómeno condicionado nace expuesto a la contingencia y la corrupción; por consiguiente, cuando el sujeto lo inviste como una propiedad, queda expuesto irrevocablemente a la frustración. La transitoriedad deviene sufrimiento en el mismo instante en que es apropiada por la sed (*taṇhā*). Bajo esta misma lógica se muestra la insustancialidad: si el sujeto que reclama la posesión está compuesto, a su vez, por procesos mudables, resulta imposible que ejerza como un fundamento absoluto de dominio.

Visto así, el error que la vía búdica pretende extirpar apunta al núcleo de la metafísica tradicional: atribuir a los fenómenos —incluida la subjetividad— un núcleo estático e independiente. La persona, a imagen de los objetos que codicia, carece de una sustancia interior que permanezca idéntica a sí misma bajo sus variaciones; subsiste únicamente como un continuo causal de factores momentáneos e interdependientes sin una identidad fija (Edelglass y Garfield 2009, 4–6). Por tanto, la crítica del *anattā* no aniquila una realidad previamente sólida, sino que deshace la lectura sustancialista de unos procesos que jamás poseyeron estatuto de sustancia.

Con todo, esta postura no se traduce en un nihilismo absoluto. Frente a la falacia de reducir el *anattā* a una simple ontología negativa —como si el budismo se limitara a decretar dogmáticamente que «no existe ningún yo» en sentido absoluto—, Albahari (2002, 5–6) advierte con precisión que esta doctrina opera fundamentalmente como una estrategia práctica de desidentificación: el propósito no estriba en formular un inventario metafísico sobre lo que hay o no hay, sino en desarticular el apego hacia cualquier sustrato que el sujeto reclame como «yo» o «mío». Al restituir el carácter terapéutico del

budismo temprano, la insustancialidad no opera como una declaración de la nada, sino como el bisturí que cercena la apropiación aflictiva de los agregados.

Este enfoque práctico marca una separación clara respecto al *advaita*. En la exégesis *advaita*, el extravío procede de la falsa identificación del *ātman* con sus envolturas empíricas: las cinco *kośas* —desde la envoltura material hasta la envoltura de dicha— deben ser trascendidas mediante el discernimiento negativo (*neti neti*) hasta que solo permanece el *ātman* como testigo y conocimiento absoluto; de igual modo, Śaṅkara interpreta los *upādhis* como cualidades sobreimpuestas por la ignorancia que hacen que el individuo se tome erróneamente por un compuesto de cuerpo, mente, intelecto y facultades (Śaṅkara, *La joya del discernimiento*, vv. 207–211, 357). En esa misma línea, Albahari subraya que, para Śaṅkara, el sentido individual del yo surge de la identificación ilusoria del *ātman* con las coberturas físicas y mentales de *māyā*, generando la impresión de un «yo» agente y poseedor que la realización debe disolver (Albahari 2002, 7–8). Frente a ello, la doctrina búdica no ofrece el consuelo de un *ātman* más profundo, sino la claudicación de cualquier afán identitario. La liberación no postula que tras la fractura del cuerpo y la mente aguarde una interioridad luminosa; advierte que esos mismos elementos, en virtud de su impermanencia, inhabilitan la proposición «esto soy yo».

La insustancialidad del individuo guarda un cierto paralelismo con los planteamientos de Schopenhauer, para quien el individuo empírico también carece de consistencia última al no agotar el fondo que lo sustenta. No obstante, la distancia filosófica se mantiene inquebrantable: Schopenhauer disuelve la individualidad en la matriz transpersonal y unívoca de la voluntad, mientras el budismo examina la persona como una mera agregación condicionada sin núcleo. Si bien ambas doctrinas coinciden en destronar la soberanía del yo ordinario, el movimiento dialéctico que ejecutan se despliega desde premisas ontológicas contrapuestas. La metafísica de Schopenhauer opera mediante un reduccionismo de corte monista, donde el sujeto consciente queda sometido a una manifestación secundaria y efímera de la voluntad de vivir; el individuo es aquí un mero accidente de la representación, una máscara fenoménica subsumida en la corriente de un querer ciego e impersonal (Schopenhauer 2009a, vol. I, § 23, 163–170; Prigal 2022, 74–76). El budismo temprano, en cambio, procede a través de una vía analítica y pluralista, que no busca subordinar el yo a una fuerza oculta, sino disolver su aparente unidad en el flujo interdependiente de los procesos psicofísicos que configuran los agregados (Edelglass y Garfield 2009, 4–6). Esta disparidad estructural explica por qué la asimilación schopenhaueriana de la enseñanza asiática exigió traducir un engranaje relacional y condicionado a los términos de un principio cósmico sustancial, forzando una equivalencia entre la cesación de la sed y la negación ascética de la voluntad (Schopenhauer 2009a, vol. I, § 71, 469–473; Nelson 2022, 85–87). Así, la afinidad entre ambos horizontes descansa en una estricta convergencia funcional de carácter práctico: en los dos sistemas, la disolución del yo y la crítica a su supuesta absolutización constituyen la premisa indispensable para detener la mecánica del sufrimiento.

Ahora bien, al desactivarse el yo, la interrogante sobre el origen del dolor desemboca inexorablemente en el problema de la identidad: ¿qué significa alcanzar la liberación existencial cuando ya no resta un «yo» que deba ser salvado? En esta encrucijada, Schopenhauer halla en el budismo una confirmación a posteriori de su propio diagnóstico: vivir es querer, querer es padecer, y la liberación exige una completa suspensión de la fuerza vital que encadena al sujeto a la existencia. Pero ¿cómo puede el individuo volverse contra el mismo impulso que constituye su propio querer? La respuesta a esta contradicción se halla en la negación de la voluntad, que representa el momento en que el conocimiento deja de servir a la afirmación de la vida y se vuelve contra el principio mismo que vertebra el mundo fenoménico. El asceta, al descifrar que todo querer perpetúa la rueda del tormento, abandona la pretensión de satisfacer el apetito para aniquilar la raíz metafísica que lo engendra. La liberación no se concibe aquí como un

perfeccionamiento moral ordinario o una mera domesticación de los instintos, sino como una conversión absoluta del sujeto, quien transita de afirmar la existencia a negar aquello que en él exige vivir (Schopenhauer 2009a, vol. I, §§ 68–71, 437–473). Tal como se desprende de la lectura de Prigal (2022, 84–91), el sujeto no se enfrenta a una voluntad abstracta situada en la exterioridad del mundo, sino que reconoce esa misma fuerza cósmica, ciega y devoradora dentro de sí mismo. Por tanto, la liberación schopenhaueriana consiste en que el sujeto apague el motor del universo negando aquello que exige vivir dentro de él: su propio cuerpo, su propio querer. El sujeto se convierte así en el caballo de Troya que destruye la voluntad desde el interior de su propia individualidad.

La consumación de este socavamiento plantea de inmediato el problema de determinar qué estatuto ontológico aguarda tras el colapso. Si la voluntad constituye el sustrato íntimo de lo real, su suspensión en el individuo arrastra consigo la disolución del mundo fenoménico en su totalidad, abriendo un umbral de cesación absoluta que Schopenhauer aproxima naturalmente al *nirvāṇa*. Ahora bien, es en la interpretación de este «vacío» búdico donde el pensamiento occidental y, especialmente, la indología decimonónica proyectan sus propias categorías. Nelson (2022, 83–85; 2025, 13–15) ha documentado cómo, en un clima intelectual marcado por el nihilismo y el pesimismo, pensadores desde Hegel hasta Nietzsche redujeron la iluminación budista a una simple doctrina de la nada absoluta. Esta malinterpretación hermenéutica operó en un doble movimiento: primero, al reducir *śūnyatā* (la vacuidad relacional, la falta de esencia propia) a una «nada destructiva» u ontológica (*Nichts*); y segundo, al proyectar esa nihilidad sobre el *nirvāṇa*, confundiendo la extinción de las aflicciones con la extinción del ser. Inmerso en este mismo horizonte conceptual, Schopenhauer afirma de manera consecuente que, para quien permanece ligado a la existencia fenoménica, el estadio posterior a la negación de la voluntad solo puede aparecer como la nada absoluta (Schopenhauer 2009a, vol. I, § 71, 469–473).

Esto no implica, sin embargo, que el budismo constituya de igual modo una doctrina de la nada o una religión de la extinción que postule la aniquilación de una voluntad cósmica, sencillamente porque ignora la existencia de semejante monstruo ontológico. En efecto, la lectura de Schopenhauer confunde dos categorías: el *śūnyatā* y el *nirvāṇa*. El *śūnyatā* no designa la «nada» en un sentido destructivo, ni el vacío, sino la vacuidad, es decir, la suspensión de las fijaciones categoriales sobre el ser y el no-ser; del mismo modo, el *nirvāṇa* no refiere a una desaparición ontológica o una disolución del yo, sino a la emancipación de la mente con respecto a las matrices de apego que engendran el sufrimiento (Nelson 2025, 14–19). De este modo, queda manifiesto cuál es la consecuencia de la confusión schopenhaueriana: entender la vacuidad del *śūnyatā* como si fuera una nada destructiva y adjudicar posteriormente esta misma condición a la naturaleza del *nirvāṇa*, convirtiendo una vía de emancipación en un decreto de aniquilación. En rigor, la negatividad budista no aniquila el mundo; destruye la compulsión de sustancializarlo.

El budismo sortea así la trampa dualista: ni afirma que todo exista en sentido absoluto, ni niega toda existencia convencional. Históricamente, esta postura recupera el sentido originario del camino medio (*madhyamā pratipad*), planteado por el filósofo Nāgārjuna —pensador indio del siglo II, fundador de la escuela *madhyamaka* cuya deconstrucción analítica de la noción de sustancia anticipa en siglos a autores occidentales como David Hume o Jacques Derrida— como el rechazo radical de los dos grandes extremos de la ontología india: el eternalismo (*śāśvatavāda*), que postula identidades permanentes y esencias inmutables, y el nihilismo (*ucchedavāda*), que aboca a la pura negación y aniquilación del mundo fenoménico (Arnau 2007, 88–91). En su lugar, Nāgārjuna sostiene que los fenómenos poseen existencia convencional, pero carecen de existencia inherente; son reales en tanto que procesos interdependientes, pero vacíos de esencia propia (Edelglass y Garfield 2009, 4–6). De otro modo, admitir una esencia fija (*svabhāva*) equivaldría, paradójicamente, a negar el mundo empírico, ya que

una sustancia autónoma e inmutable sería incapaz de cambiar, interactuar o verse afectada. A través del método de reducción al absurdo (*prasaṅga*), el filósofo prueba que categorías metafísicas como la causalidad o la dualidad sujeto-objeto carecen de autonomía. En consecuencia, identifica la vacuidad (*śūnyatā*) con el surgimiento dependiente: lo vacío no es lo inexistente, sino aquello que, al depender de causas y designaciones, no puede sostenerse como sustancia autónoma, pues los elementos se co-definen mutuamente y no pueden preexistir a sus relaciones (Edelglass y Garfield 2009, 26–33).

Gracias a esto podemos entender el gran contraste con la tradición metafísica occidental, la cual, edificada históricamente sobre la noción de sustancia, el pensamiento identificativo y la primacía ontológica del ser, carece de las herramientas conceptuales necesarias para concebir una realidad que sea plenamente operativa sin una esencia propia. Al identificar lo real con lo permanente e independiente, el pensamiento europeo queda desarmado ante la deconstrucción de las esencias, tendiendo a interpretar el desmantelamiento de las sustancias como un despeñadero nihilista o una capitulación ante el vacío absoluto (Nelson 2025, 13–15).

Schopenhauer encarna de manera paradigmática este régimen categorial clausurado por la *episteme* europea. Para él, la salvación solo admite una formulación privativa, toda vez que cualquier lenguaje positivo pertenece por decreto al mundo de la representación y a la afirmación del querer. La redención definitiva solo puede enunciarse como una «nada» relativa: nada para el apetito, nada para el fenómeno, nada para el individuo incapaz de concebirse al margen de la pulsión vital (Schopenhauer 2009a, vol. I, §§ 71, 469–473). Semejante negatividad aproxima genialmente a Schopenhauer al budismo, pero a la vez traza su frontera insalvable: mientras que el budismo desmantela la noción misma de sustancia (*svabhāva*), Schopenhauer necesita obligatoriamente presuponer un absoluto metafísico (la voluntad) para poder negarlo.

En definitiva, Schopenhauer se erige como un exégeta del budismo tan genialmente intuitivo como inevitablemente deformante. Afín, porque advierte que la redención proscribe la satisfacción del deseo y exige aniquilar la estructura que lo engendra. Deformante, porque vampiriza esa intuición asiática para alimentar una metafísica europea de la voluntad y la nada. Su asimilación resulta filosóficamente magistral, pero doctrinalmente asimétrica respecto al budismo histórico. Más que un calco entre sistemas, aflora una profunda sintonía trágica: la convicción compartida de que la existencia no se salva acumulando posesiones, sino transmutando de raíz nuestra servidumbre hacia el querer. En esa lucidez clínica reside la máxima grandeza de la afinidad; en el abismo que separa a la voluntad de *taṇhā*, y a la nada schopenhaueriana de la vacuidad relacional, descansa su límite definitivo. Sin embargo, este límite no clausura la investigación, sino que exige examinar una cuestión más fina donde confluyen el vacío, el lenguaje, la causalidad y la identidad. Se disponen así los elementos para encarar el último apartado del capítulo, dedicado a establecer los límites de la comparación entre Schopenhauer, el hinduismo y el budismo a partir de la confrontación de sus tres modelos fundamentales: el *principium individuationis*, el *ātman-brahman* y el *anātman*.

4. Límites de la comparación entre Schopenhauer, hinduismo y budismo

Tras el análisis de la apariencia, el deseo, el sufrimiento y la liberación, el problema ontológico se desplaza hacia el modelo de subjetividad que presupone cada sistema. Schopenhauer, el budismo y el *vedānta* coinciden en impugnar la autosuficiencia del yo empírico: el individuo ordinario no constituye una realidad última, ni puede erigirse en centro soberano de la existencia. Sin embargo, esa coincidencia se fractura cuando se indaga acerca de lo que queda tras la desactivación del individuo. Schopenhauer disuelve el yo en la unidad metafísica de la voluntad; el *advaita vedānta* lo resuelve en la identidad

entre *ātman* y *brahman*. El budismo, en cambio, desmonta la sustancialidad del yo mediante la doctrina de anātman.

Esta triple confrontación permite fijar con mayor rigor el alcance real de la proximidad entre Schopenhauer y las tradiciones dhármicas. Frente al vedānta, comparte la crítica de la individuación y el esquema monista, pero invierte de raíz el sentido del absoluto: allí donde el advaita encuentra conciencia, plenitud y reconocimiento, el pensador alemán descubre voluntad, carencia y tormento. Frente al budismo, asume la negatividad soteriológica, la desconfianza hacia el deseo y la crítica del yo empírico, pero introduce exactamente aquello que el camino medio precisamente evita: un principio metafísico universal que engendra y sostiene la totalidad del fenómeno. Schopenhauer se aproxima, por tanto, al hinduismo por la forma de la unidad y al budismo por la forma de la renuncia, pero no coincide plenamente con ninguno a nivel sistemático.

Con ello se desmantela el mito historiográfico que consagra a Schopenhauer como un pensador oriental; Schopenhauer se parece a Oriente allí donde Oriente confirma su diagnóstico del sufrimiento, pero deja de parecerse a Oriente allí donde su metafísica necesita un fundamento absoluto que esas tradiciones no comparten del mismo modo. Su pensamiento, entonces, constituye un híbrido: incorpora motivos orientales dentro de una arquitectura metafísica occidental que sigue dependiendo de la cosa en sí, del fundamento único y de la redención por negación. Por eso, Schopenhauer no se limita a recibir pasivamente el pensamiento indio, sino que lo reinscribe en una polémica europea contra Hegel, contra el optimismo histórico y contra la centralidad teológica judeocristiana (Bhatt 2000, 28–41).

En ese contexto, las religiones dhármicas muestran hasta qué punto la filosofía de Schopenhauer orientaliza categorías occidentales. Aunque iluminan zonas esenciales de su sistema —la apariencia del mundo, la fragilidad del individuo, la estructura sufriente del deseo y la posibilidad de una liberación por desasimiento—, también delatan sus límites internos. El *vedānta* muestra que la unidad metafísica no tiene por qué adoptar la forma de una voluntad ciega; el budismo evidencia que la crítica del deseo y del yo no exige postular una cosa en sí volitiva.

Por consiguiente, el hinduismo y el budismo no deben ser leídos como anticipaciones de Schopenhauer; antes bien, Schopenhauer debe ser interrogado a partir de aquello que no consigue absorber de ellos. La identidad *ātman-brahman* del horizonte upaniṣádico, la insustancialidad de *anātman* en el budismo temprano y el *principium individuationis* schopenhaueriano no ofrecen tres nombres distintos para una misma verdad, sino tres soluciones incompatibles al problema de la individualidad. En Schopenhauer, el yo se revela como fenómeno de la voluntad; en el advaita, como desconocimiento de una conciencia absoluta; en el budismo, como una ficción nacida del apego a lo impermanente. Esta divergencia impide cualquier síntesis cómoda y prepara el paso al capítulo siguiente, donde la comparación se desplazará hacia las religiones abrahámicas: un horizonte marcado por creación, voluntad divina, pecado, culpa, gracia y redención.

III. Schopenhauer y las religiones abrahámicas

1. Religión, mito y metafísica en Schopenhauer

La relación de Schopenhauer con la religión no puede reducirse a una simple crítica atea del dogma. Es cierto que su filosofía excluye la existencia de un Dios creador, providente y moralmente ordenador del mundo; también lo es que sus ataques contra la religión institucionalizada, la teología positiva y la autoridad sacerdotal son constantes en su obra. Sin embargo, esta dimensión polémica no agota su posición. Como ha señalado Fernández Rivera, en Schopenhauer puede hablarse legítimamente de una

filosofía de la religión precisamente porque su ateísmo no elimina el fenómeno religioso, sino que lo interpreta como una respuesta histórica, simbólica y práctica a una necesidad metafísica —y antropológica— constitutiva del ser humano (Fernández Rivera 2018, 197–203).

El punto de partida de esta interpretación se encuentra en el análisis de la «necesidad metafísica del hombre», expuesta en los Complementos a su obra principal. Para Schopenhauer, el ser humano no se limita a vivir dentro del mundo, sino que convierte la totalidad de la existencia en un problema. Esta disposición nace del asombro, pero sobre todo de la conciencia del sufrimiento, de la finitud y de la muerte. Si la vida estuviera libre de dolor y fuera infinita, nadie se preguntaría por qué existe el mundo ni por qué tiene precisamente esta constitución; pero, al presentarse la existencia atravesada por la miseria y la caducidad, el ser humano se ve impulsado a buscar una interpretación que vaya más allá de la mera explicación física de los fenómenos (Schopenhauer 2009b, vol. II, cap. 17, 198–201). En este sentido, la religión y la filosofía responden a una misma raíz: ambas intentan satisfacer la exigencia de sentido que surge cuando el mundo deja de ser un dato inmediato y se convierte en un enigma.

La diferencia radica en el modo de satisfacer esa necesidad. La filosofía constituye la metafísica en sentido propio, al exigir reflexión, formación, juicio y capacidad de pensar conceptualmente. La religión, en cambio, constituye una «metafísica popular» (Volksmetaphysik): no busca imponerse mediante una justificación conceptual interna, como hace la filosofía, sino mediante formas de legitimación externas al pensamiento racional. Su autoridad procede de la revelación, de la tradición heredada, del prestigio de lo sagrado y, sobre todo, de una educación temprana que incorpora sus imágenes, relatos y mandatos antes de que el individuo pueda someterlos a examen crítico. Por tanto, su fuerza no reside en la demostración intelectual, sino en configurar imaginativamente la conciencia de la mayoría, incapaz —según el elitismo intelectual schopenhaueriano— de acceder a la verdad filosófica en sentido estricto (Schopenhauer 2009b, vol. II, cap. 17, 202–206). De ahí que la religión no sea el reverso antitético de la metafísica, sino su modalidad inferior: una respuesta no filosófica a una necesidad que, en su raíz, es plenamente metafísica.

De este modo, la religión no es verdadera en el mismo sentido que la filosofía: no formula conceptos, no demuestra racionalmente sus proposiciones ni aspira a una transparencia teórica absoluta. Su verdad no se da *sensu proprio*, sino *sensu allegorico*. En *Parerga y paralipómena*, Schopenhauer insiste en que exigir a una religión que sea literalmente verdadera supone desconocer su naturaleza específica: el mito y la alegoría constituyen su elemento propio, porque solo mediante imágenes, relatos, símbolos y misterios puede hacerse accesible a la mayoría aquello que excede su capacidad de abstracción (Schopenhauer 2009c, vol. II, cap. 15, 348–355). La religión, por tanto, no dice adecuadamente lo verdadero, pero puede conducir hacia ello mediante una figuración imaginativa.

Ahora bien, esta función alegórica contiene una tensión interna. Para ser eficaz, la religión no puede presentarse abiertamente como alegoría, pues perdería su fuerza normativa, afectiva y comunitaria; debe afirmarse como una verdad literal, aun cuando su valor profundo dependa precisamente de no ser tomada al pie de la letra. De ahí surge su ambigüedad constitutiva: en tanto mito, puede conservar intuiciones metafísicas y morales profundas; en tanto dogma, tiende a absolutizar su ropaje simbólico y a bloquear la búsqueda filosófica de la verdad, supeditándola al sentido teológico preconcebido. Schopenhauer detecta aquí el núcleo conflictivo de toda religión positiva: necesita la forma del mito para orientar la vida, pero al mismo tiempo convierte esa forma en autoridad, revelación y literalidad. Por eso la religión puede ser, simultáneamente, vehículo de verdad práctica y obstáculo para el pensamiento; porque toda certidumbre queda subordinada a una verdad revelada que la filosofía no puede examinar libremente.

Esta naturaleza mixta determina el acercamiento de Schopenhauer al fenómeno religioso, distanciándolo tanto del creyente dogmático como del librepensador ilustrado tradicional. Su rechazo implacable a las pretensiones teístas y reveladas coexiste con un reconocimiento explícito de su valor existencial, moral y soteriológico. El interés schopenhaueriano se concentra de forma selectiva en aquellos aspectos éticos que logran transformar la relación del individuo con el sufrimiento, enlazando su enseñanza con un aparato narrativo y simbólico que la vuelve eficaz para la vida común (Fernández Rivera 2018, 218–219). Allí donde una religión enseña a debilitar el egoísmo, a reconocer el dolor ajeno como propio y a desactivar la afirmación inmediata del querer, el filósofo encuentra una intuición práctica que sobrevive a la demolición de su contenido teológico. Lo esencial de una religión no reside, pues, en lo que afirma acerca de Dios, sino en su espíritu ético: aquello capaz de conducir a la compasión, la ascesis y la negación de la voluntad (Muñoz Molina 2015, 5–8, 29–33). La religión queda situada, así, en una zona intermedia: filosóficamente insuficiente, pero existencialmente significativa, al constituir la respuesta popular al mismo problema que la filosofía aborda conceptualmente.

Desde esta perspectiva, Schopenhauer no se limita a rechazar las religiones, sino que las traduce. Pecado, caída, redención, gracia, salvación, compasión o ascetismo pierden su sentido teológico propio para ser reinterpretados como figuras de la voluntad, del sufrimiento y de su posible negación. Esta operación constituye una traducción del mito a la metafísica por la cual los relatos religiosos, especialmente los judeocristianos, son tomados en serio en la medida en que pueden reinscribirse en la arquitectura de su propio sistema (Northover 2022, 1–2). En su lectura del cristianismo, por ejemplo, la caída no es un acontecimiento histórico de desobediencia, sino la expresión alegórica de la afirmación de la voluntad de vivir. Asimismo, el pecado original ya no remite a una culpa heredada en sentido dogmático, sino a la complicidad ontológica del individuo con el deseo y la perpetuación del dolor, mientras que la gracia y la redención se transforman en símbolos de la renuncia ascética y la liberación respecto al ciclo de la existencia (Northover 2022, 3–4). En este sentido, Schopenhauer no interpreta el cristianismo desde su propia teología, sino desde su clave metafísica: Adán simboliza la afirmación de la vida; Cristo, la negación redentora del querer.

Esta lectura permite entender por qué Schopenhauer puede valorar ciertos mitos religiosos sin aceptar su contenido doctrinal. Las religiones «verdaderas» son, a sus ojos, aquellas que expresan bajo un ropaje mítico una intuición pesimista de la existencia y una ética de la compasión. Por este motivo, el cristianismo ascético, el budismo y el hinduismo le resultan más próximos que las formas religiosas orientadas hacia la prosperidad, la providencia o la afirmación de una creación bondadosa (Northover 2022, 2). La diferencia entre las religiones no pasa, entonces, por su clasificación externa —como el monoteísmo, el politeísmo o el panteísmo—, sino por su orientación metafísica de fondo: si celebran la vida o si descubren en ella sufrimiento, culpa y necesidad de renuncia. La religión queda así despojada de su autonomía doctrinal y convertida en material simbólico para una metafísica atea, inmanente y pesimista; su verdad ya no consiste en lo que dice, sino en aquello que Schopenhauer puede extraer de ella como confirmación alegórica de la voluntad y de su negación (Northover 2022, 2–4). La comparación religiosa queda, de este modo, gobernada por una clave interna al sistema schopenhaueriano.

El problema, sin embargo, es que esta absorción convierte a Schopenhauer en juez de las religiones desde una instancia que él mismo considera superior a ellas. Sus mitos solo valen en la medida en que pueden ser traducidos al lenguaje de la voluntad; sus dogmas solo tienen sentido cuando se leen como alegorías de la afirmación o negación del querer; sus promesas de salvación solo resultan filosóficamente fecundas cuando se transforman en símbolos de una liberación inmanente respecto al sufrimiento de existir. En consecuencia, la religión ya no habla desde sí misma, sino desde el sistema

que la interpreta. La confrontación con el monoteísmo abrahámico no persigue, por tanto, la destrucción de sus relatos, sino su desdogmatización, su despersonalización y su reescritura como formas míticas de la voluntad.

2. Cristianismo: compasión y redención

El primer punto de contacto entre Schopenhauer y el cristianismo se halla en la interpretación de la caída y del pecado original. En el relato del Génesis, la desobediencia primordial introduce una fractura en la relación entre la humanidad y el orden del cosmos: el acceso al conocimiento —simbolizado en el fruto prohibido— no conduce a una plenitud inmediata, sino a la vergüenza, el miedo, la fatiga, el dolor de la generación y la certeza de la muerte. La expulsión del Edén representa la entrada en una existencia marcada por la finitud, donde el ser humano debe trabajar la tierra con sufrimiento y regresar finalmente al polvo del que fue tomado (*Gen* 3:16–19, en Coogan et al. 2018, 16–17). Desde la recepción teológica posterior, este relato desborda el acontecimiento inaugural para transformarse en la figura mítica de una condición universal.

Esta universalización encuentra su desarrollo sistemático en la teología paulina, articulada principalmente en torno a la antítesis entre Adán y Cristo. En la *Epístola a los Romanos* y en la *Primera Epístola a los Corintios*, ambas figuras operan como dos polos contrapuestos: si por la mediación de un hombre entran el pecado y la muerte en el mundo, por el otro se abre la posibilidad de la justificación y de la vida (Rom 5:12–21; 1 Cor 15:21–22, en Coogan et al. 2018, 1622, 1658). De este modo, la lectura de Pablo convierte a Adán en el arquetipo de una humanidad entera constitutivamente sometida al dominio de la caducidad. Por consiguiente, la redención no se concibe como una absolución externa o jurídica, sino como una transmutación ontológica que exige la muerte de una forma de existencia y el nacimiento de otra. Salvarse implica incorporarse a la muerte de Cristo, crucificando al «viejo yo» para destruir el cuerpo del pecado y liberarse de su yugo (Rom 6:6–11, en Coogan et al. 2018, 1622); un vaciamiento existencial que halla su formulación más célebre en la *Epístola a los Gálatas*: «ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí» (Gal 2:20, en Coogan et al. 2018, 1684). Esta quiebra radical del sujeto se acopla de manera precisa con el himno de *Filipenses 2*, que vincula la figura de Cristo a la *kénosis*, es decir, al vaciamiento voluntario, al descenso y a la renuncia absoluta a la autoafirmación (Phil 2:5–11, en Coogan et al. 2018, 1703). Es justamente en esta honda reconfiguración de la subjetividad donde se abre el espacio para la reapropiación filosófica de Schopenhauer: el pecado original ya no representa una falta histórica cometida por un primer individuo, sino la expresión simbólica de una estructura más profunda. Aquí no es que el ser humano haya cometido un pecado particular, sino que su existencia misma aparece ya inscrita en una condición caída.

Dicha condición se profundiza en la escisión interior del sujeto descrita en Romanos 7, donde se hace eco, desde otro horizonte, el viejo problema platónico del conflicto interno del alma: el individuo se descubre incapaz de realizar el bien que desea y acaba ejecutando aquello que aborrece. El pecado se revela aquí como una potencia instalada en la propia subjetividad, que divide al hombre contra sí mismo y demuestra que la voluntad moral no coincide con el dominio racional de la conducta (Rom 7:15–25, en Coogan et al. 2018, 1624–1625). Schopenhauer lee esta impotencia interior desde su clave metafísica: el individuo no es dueño transparente de sus actos, sino la manifestación de un impulso ciego que lo atraviesa antes de toda deliberación, lo que sitúa a la facultad racional en un plano estrictamente secundario. De manera semejante, *Romanos* 8 amplía la caída al conjunto de la creación: no solo el ser humano, sino la realidad entera aparece sometida a la vanidad, al gemido y a la espera de una liberación todavía no cumplida (*Rom* 8:18–25, en Coogan et al. 2018, 1625). La negatividad cristiana alcanza así una dimensión cósmica: el mundo no comparece como orden reconciliado, sino como totalidad herida por sufrimiento, servidumbre y caducidad.

El tránsito de esta negatividad bíblica al sistema schopenhaueriano resulta inteligible porque la tradición cristiana concibe el mundo desde el prisma de la voluntad. La naturaleza no es un agregado autosuficiente de fenómenos, sino una creación dependiente del querer de Dios. Yahvé no aparece simplemente como una causa exterior añadida al mundo, sino como el principio personal del que proceden su ser, su orden y su sentido. Si en el plano fenoménico la naturaleza puede describirse mediante leyes, en el plano teológico su dimensión interna queda remitida a una voluntad creadora y normativa. Dicho de otro modo: el mundo procede de Dios; Dios quiere; por tanto, el mundo conserva la huella de una voluntad originaria. Sin embargo, mientras que esta voluntad bíblica es personal, providente y moral, la voluntad schopenhaueriana es impersonal, ciega y amoral. Schopenhauer despersonaliza este querer creador y conserva su función metafísica de fondo: la voluntad deja de ser un atributo de la divinidad para convertirse en la esencia misma de la existencia, en el principio inmanente del mundo.

De este modo, en El mundo como voluntad y representación I, la doctrina de Adán y Cristo se reinterpreta como una alegoría de la afirmación y la negación de la voluntad de vivir. Adán simboliza la naturaleza, la procreación y la afirmación de la vida; Cristo, por el contrario, representa la gracia, la salvación y la negación de la voluntad. El pecado original adquiere así su pleno sentido; representa la unidad de todos los sujetos en la misma voluntad que se afirma temporalmente mediante la procreación. En Adán se expresa míticamente la condición de todo viviente en cuanto fenómeno de la voluntad (Schopenhauer 2009a, vol. I, § 70, 467–469). Esta lectura se apoya también en el análisis schopenhaueriano del acto sexual: al engendrar, la voluntad no solo conserva la especie, sino que reafirma con ella el sufrimiento y la muerte (Schopenhauer 2009a, vol. I, § 60, 386–388).

Ahora bien, si *Génesis* y *Romanos* ofrecen la prueba narrativa y doctrinal de la caída, *Eclesiastés* proporciona el tono sapiencial que más directamente anticipa el pesimismo schopenhaueriano. Este libro no se limita a constatar la fugacidad de los bienes humanos, sino que contiene algunas de las meditaciones más sombrías del canon bíblico sobre el valor de la vida. En él, la existencia aparece atravesada por la vanidad, la repetición, el cansancio y la imposibilidad de hallar una plenitud estable en el mundo. Las generaciones se suceden, el deseo no se sacia, la sabiduría no elimina el dolor y el trabajo humano se revela incapaz de producir una satisfacción definitiva (*Eccl* 1:2–11; 2:17–23, en Coogan et al. 2018, 947–949). Esta negatividad queda formulada con especial claridad cuando el texto describe la existencia como una carga impuesta al ser humano: «he aplicado mi mente a buscar y examinar con sabiduría todo cuanto se hace bajo el cielo; es una ocupación desdichada la que Dios ha dado a los seres humanos para que se ocupen de ella. He visto todas las obras que se hacen bajo el sol; y he aquí que todo es vanidad y persecución del viento» (*Eccl* 1:13–14, en Coogan et al. 2018, 948; trad. propia).

Esta visión alcanza incluso un tono antinatalista cuando declara más afortunados a los muertos que a los vivos, y más aún a quienes no han llegado a nacer, porque no han contemplado la maldad que se comete bajo el sol: «consideré más felices a los muertos, que ya han muerto, que a los vivos, que aún viven; pero más feliz que ambos es quien todavía no ha existido y no ha visto las malas acciones que se hacen bajo el sol» (*Eccl* 4:2–3, en Coogan et al. 2018, 950; trad. propia). Aunque no se trata de una ontología formal de la voluntad ni de un dualismo equivalente al velo de *māyā*, el texto presenta una clara fractura entre un mundo contingente, perecedero y huérfano de sentido último, y un horizonte divino que permanece opaco para la comprensión humana. A diferencia del Génesis, el *Eclesiastés* no sitúa la negatividad en una transgresión originaria, sino en la experiencia directa de la inanidad de la vida: el mundo defrauda porque la existencia misma es esfuerzo, desgaste y frustración. Es el

antecedente bíblico más próximo al diagnóstico schopenhaueriano: vivir es querer, esforzarse y descubrir que ningún objeto finito colma la estructura escindida del deseo.

Por ello, Schopenhauer reconoce en el cristianismo una intuición metafísica profunda bajo su ropaje dogmático. El filósofo extrae de allí una visión radicalmente negativa de la existencia, donde la vida no constituye en modo alguno un don armónico concedido por la divinidad, sino una deuda que se contrae con el nacimiento y se salda finalmente con la muerte (Escobar Gómez 2020, 45–46). Esta imagen de la vida coincide con el núcleo pesimista de la metafísica schopenhaueriana: existir es estar ya implicado en un proceso de corrupción, necesidad y tormento. La caída cristiana, la vanidad sapiencial de *Eclesiastés* y la afirmación schopenhaueriana de la voluntad dicen, por vías distintas, que la existencia no es inocente.

Esta afirmación se vincula directamente con el pecado original y la culpa de la existencia misma. En su análisis de la tragedia, Schopenhauer sostiene que el héroe no expía sus faltas particulares, sino el delito mismo de haber nacido (Schopenhauer 2009a, vol. I, § 51, 309–310). La tragedia desvela la verdad que el cristianismo expresa bajo el mito: no hay dolor accidental ni culpa empírica, porque el individuo pertenece a una realidad cuya afirmación misma genera el conflicto y la muerte. De este modo, la caída designa la afirmación de la voluntad; el pecado original, la culpa de existir como voluntad individuada; y la muerte, la consecuencia forzosa de una vida encadenada al deseo.

Ahora bien, si la existencia lleva inscrita su propia condena y la voluntad empuja inexorablemente al individuo hacia el egoísmo, ¿cómo es posible abrir una brecha en la afirmación del querer? La respuesta a este callejón sin salida conduce al segundo gran punto de contacto entre Schopenhauer y el cristianismo: la ética de la compasión.

En los Evangelios, esta ética se manifiesta bajo la forma de una inversión radical de los valores mundanos espontáneos. Las bienaventuranzas no exaltan al fuerte, al satisfecho o al dueño de sí, sino al pobre, al manso, al que llora, al misericordioso y al perseguido por causa de la justicia. En el Evangelio de Mateo, esta inversión adopta un cariz preferentemente espiritual y moral: los pobres «en espíritu», los limpios de corazón y los pacificadores son presentados como los verdaderos destinatarios del Reino (Mt 5:3–12, en Coogan et al. 2018, 1390–1391). En Lucas, en cambio, la oposición adquiere una dureza más inmediata y social, pues las bendiciones se dirigen de forma directa a los desposeídos, los hambrientos y los afligidos, mientras que los ricos y los saciados son censurados mediante imprecaciones correlativas (Lk 6:20–26, en Coogan et al. 2018, 1481). El horizonte evangélico invierte, por tanto, la lógica de la voluntad afirmada, y se alinea con la exigencia schopenhaueriana de su negación: allí donde el mundo reconoce éxito y dominio, el evangelio localiza un peligro espiritual; allí donde la experiencia común constata carencia y humillación, descubre una posibilidad de apertura moral.

Esta inversión alcanza su cénit en el mandato del amor al enemigo. En el Sermón de la Montaña, Jesús no se limita a prohibir la venganza, sino que desactiva el principio retributivo que estructura las relaciones sociales: frente al golpe, la otra mejilla; frente al pleito por la túnica, el manto; frente al enemigo, el amor y la oración por el perseguidor (Mt 5:38–48, en Coogan et al. 2018, 1392). La ética evangélica interrumpe así la respuesta reactiva. En este sentido, Lucas formula esta misma exigencia con una claridad aún más directa: amar a los enemigos, hacer el bien a quienes odian, prestar sin esperar devolución y ser misericordiosos como el Padre es misericordioso (Lk 6:27–36, en Coogan et al. 2018, 1481). La moral cristiana se sitúa así en el punto exacto donde el egoísmo natural pierde su evidencia: no se trata solo de no dañar, sino de dejar que el sufrimiento del otro determine la propia acción, incluso cuando ese otro no pertenece al círculo de los amigos, los iguales o los benefactores.

La parábola del buen samaritano profundiza en esta enseñanza. La pregunta inicial —«¿quién es mi prójimo?»— presupone todavía una delimitación del deber moral que busca saber hasta dónde llega la obligación de amar. La respuesta de Jesús invierte el planteamiento: el prójimo no queda definido por una pertenencia étnica, comunitaria o religiosa previa, sino por el acto concreto de misericordia hacia el herido. Mientras el sacerdote y el levita pasan de largo, el samaritano —figura ajena al centro religioso judío— se detiene, cura las heridas, carga con el cuerpo vulnerable del desconocido y asume el coste de su sanación. Con esto, lo que el cristianismo primitivo trata de exponer es que la proximidad no precede a la compasión, sino que brota de ella: prójimo es aquel que se deja afectar por el dolor ajeno y responde mediante una acción eficaz (Lk 10:25–37, en Coogan et al. 2018, 1491–1492). En este punto, la ética evangélica se aproxima de forma especialmente intensa a Schopenhauer: el valor moral no reside en la obediencia externa a una norma acatada por el temor al castigo, sino en el desplazamiento del centro afectivo desde el propio interés hacia el sufrimiento de un otro.

Esta identificación moral con el sufrimiento ajeno alcanza una formulación extrema en el pasaje del juicio final de Mateo 25. Allí, la salvación no se decide por una profesión abstracta de fe, sino por la respuesta práctica ante el hambriento, el sediento, el extranjero, el desnudo, el enfermo y el preso. La sentencia definitiva —«cuanto hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis»— convierte el dolor del vulnerable en el lugar de comparecencia moral de Cristo (Mt 25:31–46, en Coogan et al. 2018, 1423). La miseria del otro no es un accidente externo a la vida religiosa, sino el criterio mismo que articula el discernimiento ético. La relación con Dios se verifica en la relación con el sufriente; el amor deja de ser una disposición interior indeterminada y se concreta en el alimento que se comparte, la hospitalidad que se brinda y la ropa que se ofrece. De este modo, el cristianismo práctico queda articulado como una ética de la misericordia donde la verdad de la fe se mide por la capacidad de romper la indiferencia ante el dolor.

Esta primacía de la alteridad sufriente halla un correlato teórico en la fundamentación ética de Schopenhauer. En *Los dos problemas fundamentales de la ética*, el filósofo niega que el valor moral dependa del interés propio, del cálculo racional o de la obediencia ciega a un imperativo formal de cuño kantiano. Antes bien, toda acción humana remite a tres móviles fundamentales: el egoísmo, que busca el propio bienestar; la maldad, que persigue el dolor ajeno; y la compasión, que anhela el bien del otro y se dirige inmediatamente a su sufrimiento. Solo esta última constituye el móvil ético auténtico: una acción posee dignidad moral únicamente cuando el dolor ajeno se convierte en el motivo inmediato de la voluntad, sin quedar subordinado a la utilidad propia (Schopenhauer 2002, § 10, 230–234).

Ahora bien, es cierto que, en el marco cristiano, la misericordia se fundamenta en la relación con Dios, en la imitación del Padre y en la promesa escatológica del Reino; mientras que, en Schopenhauer, por el contrario, la compasión se sostiene sobre una antropología metafísica atea y pesimista. Sin embargo, ambos discursos concuerdan en una misma cuestión práctica: desplazar el centro de gravedad del yo hacia el sufrimiento ajeno. La ética evangélica manda amar al enemigo, socorrer al herido y reconocer a Cristo en el necesitado; Schopenhauer formula filosóficamente que toda justicia libre y toda caridad auténtica nacen de una participación inmediata en el dolor del otro. De ahí que reconozca en la *caritas* una de las expresiones religiosas más próximas a su propia moral, hasta el punto de considerar la predicación de la caridad como uno de los méritos imperecederos del cristianismo primitivo (Schopenhauer 2002, § 18, 251–254).

Semejante vínculo permite comprender por qué Schopenhauer puede ser ferozmente crítico con la dogmática cristiana y, al mismo tiempo, valorar su núcleo práctico. Como señala Escobar Gómez, el sistema schopenhaueriano distingue entre el cristianismo institucional —lastrado históricamente por el fanatismo y la intolerancia— y un cristianismo práctico cuyo sentido más profundo se articula en torno

al amor, la misericordia y las obras dirigidas a mitigar el desamparo humano (Escobar Gómez 2020, 44–45, 63–64).

La compasión se consolida así como el denominador común que sutura la distancia entre la metafísica schopenhaueriana y el espíritu de las grandes religiones, haciendo viable una propuesta ética transversal que prescinde de coordenadas confesionales (Muñoz Molina 2015, 5–8). En el cristianismo, esa propuesta se concreta de manera eminente en la figura de Jesús. Su mensaje no se limita a formular una ética de la misericordia, sino que introduce una exigencia de desposesión que afecta al centro mismo de la vida mundana. En el Evangelio de Juan, Cristo se presenta como luz frente a un mundo atravesado por tinieblas: «Yo soy la luz del mundo; quien me siga no caminará en la oscuridad, sino que tendrá la luz de la vida» (Jn 8:12, en Coogan et al. 2018, 1536; trad. propia). En clave cristológica, la luz designa la irrupción de una vida distinta en un mundo marcado por oscuridad, pecado y muerte; en clave schopenhaueriana, esa imagen puede ser leída como el tránsito desde la servidumbre del querer hacia una forma de conocimiento que aquieta la voluntad. Jesús no aparece entonces solo como maestro moral, sino como figura redentora: no viene a suprimir el sufrimiento del mundo, sino a abrir una vía de redención frente a una existencia caída, cuya perpetuación constituye la verdadera condena eterna. De este modo, seguir a Cristo se desmarca de la simple adhesión a una doctrina moral. Para Schopenhauer, comporta el aquietamiento de la voluntad y la anulación de la existencia; para la teología cristiana, en cambio, entraña asumir la condición pecadora para saldar la deuda con Dios[5] —voluntad personal, providente y benigna— y liberarnos del valle de lágrimas que supone este mundo.

Esta exigencia de renuncia vertebra los dichos sinópticos sobre el seguimiento. Negarse a sí mismo, cargar con la cruz y perder la vida para encontrarla constituyen las condiciones del discipulado, pues de nada sirve ganar el mundo entero si se malogra la propia existencia (Mt 16:24–26; Mk 8:34–37, en Coogan et al. 2018, 1409, 1448). Lucas añade a esta abnegación un carácter cotidiano al prescribir que la cruz debe asumirse «cada día» (Lk 9:23–25, en Coogan et al. 2018, 1488). Desde una lectura schopenhaueriana esta enseñanza adquiere una importancia inmediata. La existencia ordinaria se articula como afirmación del querer: conservarse, poseer, imponerse, perpetuarse, buscar satisfacción. Jesús, en cambio, introduce una lógica inversa: salvar la vida exige perderla; seguir la verdad exige negarse; alcanzar la plenitud exige atravesar la cruz. El núcleo de esta enseñanza no consiste en una simple moderación moral del deseo, sino en una inversión del principio vital que gobierna la existencia mundana. Allí donde la voluntad busca preservarse a toda costa, el mandato evangélico exige desasimiento; allí donde el individuo se aferra a su propia seguridad, Jesús anuncia una salvación que pasa por perderse.

Esta dimensión antimaterialista se ilustra en el episodio bíblico del joven rico. Cuando este le pregunta a Jesús qué le falta para alcanzar la vida eterna, Jesús le responde que debe vender sus posesiones, darlo a los pobres y seguirlo. La dificultad del rico para entrar en el Reino —figurada en la imagen del camello y el ojo de la aguja— no procede solo de la posesión material en sentido externo, sino de la forma de subjetividad que esa posesión produce: seguridad, apego, autosuficiencia y confianza en el mundo (Mt 19:21–24, en Coogan et al. 2018, 1412–1413). Al respecto, los pasajes del Sermón de la Montaña que prohíben la acumulación de tesoros terrenales y la servidumbre simultánea a Dios y al dinero refuerzan este motivo al desautorizar la ansiedad mundana por el sustento inmediato (Mt 6:19–34, en Coogan et al. 2018, 1393–1394). Schopenhauer detecta en estas proscripciones una exhortación indirecta a la pobreza voluntaria como paso previo a la negación de la voluntad de vivir (Schopenhauer 2009b, vol.

[5] Desde la óptica cristiana, solo Dios podía pagar una deuda tan grande como la del pecado, y solo el hombre estaba obligado a pagarla, por lo que Dios se hizo hombre por medio de Cristo y vivió una vida santa, para luego en la cruz, tomar nuestra condición de pecado y a cambio darnos su condición de santo.

II, cap. 48, 690–691). La renuncia evangélica al tesoro, al dominio y a la seguridad material se convierte así en símbolo religioso de aquello que su sistema formula filosóficamente: la voluntad no se libera satisfaciendo sus deseos, sino quebrando el vínculo que la encadena a ellos. Por tanto, desapegarse del mundo equivale a debilitar la voluntad que se objetiva en él.

Esta exigencia de renuncia alcanza su formulación más dura en *Lucas* 14, donde Jesús afirma que nadie puede ser discípulo suyo si no renuncia a todo lo que posee, e incluso si no subordina los vínculos familiares a la exigencia del Reino (*Lk* 14:26–33, en Coogan et al. 2018, 1499–1500). Lejos de reducirse a un desprecio psicológico o afectivo de la consanguineidad, este mandato expresa la prioridad absoluta de lo incondicionado frente a lo finito. En términos schopenhauerianos, la instrucción desmantela los pilares sobre los cuales la voluntad asegura su continuidad en el tiempo: el linaje, la propiedad, la identidad social y el apego familiar. La renuncia cristiana hiere de muerte la raíz misma del yo apropiador.

En este punto se comprende la diferencia entre compasión y ascetismo. La compasión rompe el egoísmo porque el dolor ajeno deja de ser exterior; el ascetismo, en cambio, rompe la voluntad porque el propio querer deja de ser afirmado como centro de la existencia. Por eso Schopenhauer define el ascetismo como el quebrantamiento premeditado de la voluntad mediante la renuncia a lo agradable, la búsqueda de lo desagradable, la penitencia y la mortificación constante del querer (Schopenhauer 2009a, vol. I, § 68, 454). La pobreza voluntaria, el ayuno, la paciencia ante la injuria y la renuncia a los placeres no son, para él, simples prácticas devocionales, sino técnicas de desactivación de la voluntad. Esto supone que, tanto la santidad cristiana como la negación schopenhaueriana, coincidan en una misma orientación práctica: vaciar al sujeto de su voluntad de apropiación. Para el cristiano, esto desemboca en la salvación y la servidumbre hacia Dios; para Schopenhauer, en la liberación frente al dominio de la voluntad y la cadena infinita del querer (Escobar Gómez 2020, 52–53).

En definitiva, allí donde Jesús exige negarse a sí mismo, cargar con la cruz, abandonar los bienes y perder la vida para salvarla, Schopenhauer descubre la forma religiosa de su propia teoría ascética. El cristianismo anuncia una redención que pasa por morir al pecado; Schopenhauer interpreta esa muerte como negación de la voluntad de vivir. En ambos casos, la existencia ordinaria debe ser atravesada, desposeída y transformada. La diferencia es que, en el cristianismo, esa transformación se produce bajo la acción de la gracia y la incorporación a Cristo; en Schopenhauer, bajo el conocimiento de la esencia sufriente del mundo y el aquietamiento del querer. Así, Jesús no aparece simplemente como maestro de compasión, sino como figura de una redención antimundana: allí donde Adán representa la vida que se afirma, Cristo representa la vida que se entrega, se vacía y deja de querer el mundo como objeto de posesión.

De este modo, el bloque cristiano permite precisar el alcance real de la afinidad entre Schopenhauer y el cristianismo. La caída ofrece la imagen mítica de la culpa de existir; la ética evangélica de la compasión abre una brecha en el egoísmo; la figura de Cristo y la renuncia ascética conducen esa brecha hasta su extremo redentor. Pero esta proximidad solo se sostiene porque Schopenhauer traduce el cristianismo a su propio sistema: Dios se convierte en metáfora, la gracia en aquietamiento de la voluntad, el pecado en afirmación del querer y la redención en liberación inmanente respecto de la existencia. El cristianismo le interesa, por tanto, allí donde deja de ser teología de un Dios personal y se vuelve alegoría metafísica de la negación.

3. Judaísmo e islam: creación, ley y voluntad divina

El contraste con el cristianismo ascético permite delimitar con mayor precisión la posición del judaísmo y el islam ante Schopenhauer. Si en el marco cristiano la caída, la compasión y la renuncia ofrecían

materiales especialmente aptos para una traducción schopenhaueriana, el judaísmo y el islam resisten con más fuerza esa operación. En ambos casos, la realidad última no se presenta como una fuerza ciega, impersonal e irracional, sino como voluntad divina: una instancia creadora, soberana, normativa y providente. El mundo no constituye la objetivación absurda de una voluntad insaciable, sino una creación dependiente de la divinidad, donde la vida no se define primariamente como una culpa ontológica, sino como un espacio de alianza, obediencia, prueba y responsabilidad moral.

En el horizonte bíblico judío, esta diferencia se manifiesta en el relato sacerdotal de la creación. El Génesis no presenta el cosmos como el despliegue caótico de una pulsión metafísica doliente, sino como el resultado de una palabra ordenadora y trascendente. Dios dice, separa, nombra y bendice. La creación se articula así como el tránsito de la indistinción primordial hacia un orden perfectamente estructurado por límites, especies y funciones. En este sentido, la insistencia en que Dios contempla la bondad de lo creado y culmina en la afirmación de que todo era «muy bueno» (Gen 1:31; 2:1–3, en Berlin y Brettler 2004, 11–13), impide interpretar el mundo como una condena ontológica o un escenario de tormento gratuito. Frente al pesimismo schopenhaueriano, el relato bíblico sostiene una afirmación originaria de la existencia en tanto que obra querida y ordenada por una inteligencia soberana.

Esto no significa que el *Tanaj* ignore la presencia del sufrimiento, la violencia o la desdicha en la vida ordinaria. La propia literatura bíblica alberga registros sombríos sobre el carácter negativo de la existencia, como se ha visto en *Eclesiastés.* Sin embargo, esa negatividad no cancela la estructura creacional de fondo. El mundo puede estar atravesado por la injusticia, la muerte o el exilio, pero de ningún modo queda reducido a la objetivación de una voluntad irracional y absurda. Incluso allí donde la acción humana está marcada por la tragedia, el relato bíblico salvaguarda una lectura providencial de los acontecimientos: en el ciclo de José, por ejemplo, la maldad de los hermanos queda integrada en un designio superior que preserva la vida, evidenciando que Dios puede reorientar hacia el bien aquello que nació del resentimiento y la violencia (Gen 50:20, en Berlin y Brettler 2004, 87). En este sentido, la providencia no suprime el mal, pero le niega el estatuto de fundamento último de lo real. Se perfila así una comprensión del mal que la tradición cristiana formulará posteriormente, con Agustín, como *privatio boni*: el dolor y la injusticia no poseen una sustancia ontológica positiva, sino que constituyen una deflexión o corrupción accidental de una creación constitutivamente buena. Esta premisa choca frontalmente con la inversión schopenhaueriana, para la cual el sufrimiento es el único dato positivo y estructural de la realidad, mientras que el bien es meramente negativo, una suspensión transitoria del dolor originario.

De forma paralela, el islam también presenta esta misma resistencia metafísica, pero desde la centralidad absoluta del *tawḥīd* —la creencia estricta en la Unicidad y unicidad de Dios (Allah)—. En el texto coránico, Dios no es una potencia anónima que se enajena en los fenómenos, sino el Creador de los cielos y de la tierra, el Señor de los mundos ante quien toda realidad existente permanece en un estado de dependencia. La creación no emana de una necesidad interna o un hambre ciega de la voluntad, sino de un acto soberano y libre de la divinidad que mide, dispone, provee y guía. Por eso el Corán puede afirmar que a Dios pertenece el dominio absoluto de lo real, que nada es semejante a Él y que las llaves del orden cósmico están bajo su exclusivo poder (Q 42:4–12, en Abdel Haleem 2005, 337–338). La realidad fenoménica aparece, por consiguiente, como un tejido de signos (*āyāt*) que remiten a una voluntad trascendente, y nunca como la encarnación monstruosa de un querer ciego.

La sura *al-Ikhlāṣ* condensa este núcleo doctrinal al declarar que Dios es uno, eterno, no engendrado, no engendrante y desprovisto de cualquier semejante (Q 112:1–4, en Abdel Haleem 2005, 444). Esta pieza coránica constituye una de las expresiones más puras de la unidad divina, al formular el *tawḥīd* de manera absoluta mediante el rechazo explícito de toda idolatría, filiación o antropomorfismo que

pretenda situar a Dios dentro del orden de las criaturas (Nasr et al. 2015, comentario a Q 112). En términos teológicos, esta absolutez se vincula con la idea de Dios como *qadīm*: eterno, sin comienzo, no sometido al tiempo ni al lugar. Pero precisamente aquí conviene introducir la gran distinción: esa absolutez puede parecer formalmente cercana a otros principios metafísicos absolutos, pero su sentido doctrinal es completamente distinto. Allah no es un fondo impersonal de lo real, ni una energía irracional, ni una sustancia anónima que se despliega en el mundo; es Dios vivo, creador, revelador, misericordioso, juez y legislador.

Aquí se dibuja el límite insalvable de la comparación con Schopenhauer. Aunque tanto el monoteísmo abrahámico como el sistema del filósofo recurren a la categoría de la voluntad para explicar el fundamento del mundo, el sentido de este concepto es diametralmente opuesto. La voluntad divina crea, revela, exige, perdona y encauza la historia hacia un fin con sentido; la Voluntad schopenhaueriana, por el contrario, no quiere nada en sentido personal, no funda alianza alguna, no establece justicia y no conduce la historia hacia un sentido providente. La semejanza formal —la referencia a un principio último del que depende la totalidad de lo real— encubre, por tanto, una diferencia esencial: en el judaísmo y el islam, el fundamento último de lo real es una voluntad personal y normativa, mientras que en Schopenhauer es un impulso impersonal, ciego y amoral.

Ahora bien, si el mundo depende de una voluntad divina creadora y providente, la respuesta humana no puede consistir, como postula Schopenhauer, en negar metafísicamente la raíz misma del querer. En el judaísmo y el islam, lo que debe ser salvado no es la voluntad como potencia aislada, sino el sujeto, la criatura o el alma que se relaciona con Dios; la voluntad, por su parte, debe ser educada, disciplinada y rectificada. El desgarro ontológico no reside entonces en el mero hecho de existir como voluntad individuada, sino en el desorden de dicha voluntad frente al mandato divino. De ahí que ambas tradiciones concedan un lugar vertebrador a la obediencia, la misericordia y la configuración normativa de la existencia.

En el judaísmo, esta orientación se concreta en la *Torá*, texto sagrado y enseñanza de vida donde la relación entre Dios, el mundo y el ser humano queda articulada bajo la forma de una alianza indisoluble. Esa alianza convierte la existencia en una responsabilidad histórica ante el Dios creador y libertador. Vivir rectamente significa aquí escuchar, recordar, obedecer y practicar la justicia ante esa misma llamada divina. El *Shemá* —la declaración de fe más importante dentro del judaísmo— condensa este principio espiritual vinculando la unicidad divina con el amor total a Dios: la proclamación de que el Señor es uno culmina inmediatamente en el imperativo de amarlo con todo el corazón, toda el alma y todas las fuerzas (Deut 6:4–5, en Berlin y Brettler 2004, 379).

Esta fidelidad posee una dimensión ética inmediata. En la tradición deuteronómica, el temor de Dios y el servicio devoto se traducen en la justicia hacia el vulnerable: el Dios que defiende al huérfano y a la viuda es el mismo que exige a Israel amar al extranjero, recordando su propia condición de exiliado en Egipto (Deut 10:12–19, en Berlin y Brettler 2004, 388–389). La adoración se verifica en la responsabilidad hacia el otro. El monoteísmo judío repudia cualquier separación entre la confesión del Dios uno y sus consecuencias morales: la intervención del Dios vivo en la historia cristaliza en mandatos destinados a custodiar el amor divino y la dignidad del prójimo (Marín Mena 2025, 220–221). En este aspecto, el horizonte religioso no apunta a la evasión del mundo fenoménico, sino a la ordenación sagrada de la existencia intramundana.

Desde esta perspectiva, la fe judía no se agota en una adhesión doctrinal abstracta. La unicidad del Dios del *Shemá* funda una praxis concreta de fraternidad, en la que la evitación de la idolatría, el amor al otro y la práctica de las *mitzvot* o preceptos tradicionales forman parte de una misma estructura teológica.

En este sentido, los mandamientos no constituyen prescripciones externas añadidas a la vida, sino vínculos sagrados que orientan la conducta moral e impregnan todos los estratos de la existencia comunitaria (Marín Mena 2025, 212–213). La libertad judía se comprende, entonces, como obediencia santificadora: la voluntad se rectifica al entrar en relación con el mandamiento, el prójimo y la justicia.

Bajo este prisma, la sabiduría sombría del Eclesiastés revela su sentido propio. La notable lucidez ante la vanidad de lo terrenal no desemboca en una negación ascética de la vida, sino en la asunción madura de sus límites existenciales. La finitud se convierte en el acicate para la acción en el tiempo presente: «todo lo que tu mano encuentre para hacer, hazlo con tu fuerza; porque no hay obra, ni pensamiento, ni conocimiento, ni sabiduría en el Sheol, adonde vas» (Eccl 9:10, en Coogan et al. 2018, 956; trad. propia). Esta sentencia, aun reconociendo la naturaleza trágica del morir, se niega a transformar la vida en una mera culpa ontológica. Contra Schopenhauer, para quien la conciencia del dolor fuerza el aquietamiento del querer, el *Qohélet* reivindica una sabiduría inmanente que invita a habitar la existencia desde sus propias condiciones finitas; esto es, vivir bajo el sol mediante el trabajo, el amor, el goce sobrio y la aceptación de la porción limitada que corresponde al ser humano.

El concepto de *shalom* condensa este ideal, pues designa una paz positiva que incluye plenitud, integridad relacional, bienestar comunitario y reconciliación activa con Dios, con la comunidad y con el orden creado. La bendición sacerdotal de *Números* culmina precisamente en la petición de que Dios conceda la paz a Israel, entendida como una forma de «integridad y paz» (*wholeness and peace*) producida por la bendición divina dentro de la comunidad (Num 6:24–26, en Coogan et al. 2018, 199–200). Del mismo modo, en *Jeremías* 29:7, *shalom* aparece vinculado al bienestar de la ciudad como condición histórica, comunitaria y relacional (Jer 29:7, en Coogan et al. 2018, 1118–1119).

El islam, por su parte, articula una filosofía análoga desde el Corán, la *Sunnah* y la *sharīʿa*. La propia noción de *islām* —entendida como sumisión a Dios— consagra una disposición activa por la cual el creyente subordina su querer a una guía revelada. La voluntad humana es reconducida hacia una obediencia que vertebra la relación con la trascendencia, con el propio yo y con la alteridad, superando cualquier espontaneidad inmediata o autonomía absoluta. En este marco, el Corán proporciona la revelación fundacional, complementada por la *Sunnah* profética como matriz hermenéutica y práctica: esta interpreta, explica y encarna los mandatos sagrados como juicios legales, directrices éticas y modelos existenciales para la cotidianidad del creyente (al-Qaradawi 2014, 9–18, 45–46).

Bajo esta perspectiva, la *sharīʿa* asume la función de un cauce a través del cual la totalidad de la existencia se orienta hacia Dios, cuyo alcance configura una forma de vida que incluye la oración, la alimentación, el tejido familiar, la justicia social y el cuidado del propio cuerpo. La obediencia islámica se despliega en el interior mismo del mundo fenoménico, exigiendo la transfiguración de la vida ordinaria en un espacio ineludible de fidelidad, prueba y rectificación moral. La voluntad humana se somete de este modo a una estricta disciplina pragmática: purgada del capricho, se integra en un orden diseñado para convertir su biografía en una respuesta ininterrumpida al Creador.

Esta ordenación se sostiene en un ideal de equilibrio integrador que anula la escisión dualista entre vida mundana y vida espiritual. Así, pues, el modelo profético articula de forma orgánica ambas dimensiones, armonizando la vida en el mundo con la apertura al Más Allá y dirigiendo el intelecto hacia el horizonte de la revelación (al-Qaradawi 2014, 15–18). El ejemplo de Mahoma no promueve una *fuga mundi*, sino una moderación terrenal que sanciona con igual rigor los derechos del cuerpo, el deber hacia la familia y la responsabilidad ineludible hacia el prójimo. La divergencia con la metafísica schopenhaueriana resulta aquí insoslayable: el islam no concibe la rectitud como una mortificación

radical de la voluntad, sino como el ejercicio consciente de la disciplina, el equilibrio y la obediencia a Dios en el seno mismo de la existencia creada.

El texto coránico cimenta esta dimensión práctica fusionando la piedad con una equidad insobornable. La revelación ordena sostener la justicia incluso contra los propios intereses o vínculos familiares, proscribiendo que la hostilidad hacia cualquier pueblo justifique la opresión (Q 4:135; 5:8, en Abdel Haleem 2005, 62, 68). De forma complementaria, la vida moral se condensa en el imperativo de la justicia, la bondad y la generosidad hacia los allegados, junto con la prohibición de lo vergonzoso, lo reprobable y lo tiránico (Q 16:90, en Abdel Haleem 2005, 172). Esta apertura ética se prolonga en la tradición intelectual islámica, que, al cimentar la legitimidad de la razón dentro de la fe, configuró una aproximación jerárquica hacia otras tradiciones. Lejos de imponer un pluralismo indiferenciado, el pensamiento clásico operó mediante una asimilación estructurada que, sin renunciar a la convicción de que el mensaje coránico consuma y rectifica las revelaciones anteriores, reconoce grados de sabiduría y orientación moral en otras sendas espirituales (Puig Montada 2019, 21–22, 37–38).

Bajo este mismo prisma se articula la intuición coránica sobre la procedencia común de la especie humana. Dios crea a los hombres a partir de un varón y una mujer, diversificándolos en pueblos y tribus para propiciar el mutuo reconocimiento, y establece que la verdadera nobleza emana directamente de la conciencia de Dios (*taqwā*), por encima del linaje o la etnia (Q 49:13, en Abdel Haleem 2005, 339). La fraternidad universal arraiga aquí en una solidaridad que no remite a la identidad metafísica sugerida por la disolución schopenhaueriana del *principium individuationis*, sino a la común dependencia creatural respecto de un mismo Creador[6]. Esta hermandad ontológica cristaliza materialmente en la tradición de los hadices. La exigencia de no oprimir ni abandonar al hermano se consagra en el *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* como una praxis ineludible, donde la asistencia divina acompaña a quien socorre a su prójimo y el alivio del dolor ajeno anticipa la misericordia en el Día del Juicio (al-Nawawī 1999, 110–111). De esta forma, la vida religiosa islámica asume el mundo como el escenario insoslayable de la prueba divina. La existencia creada constituye el ámbito donde el ser humano atraviesa su finitud, responde al mandato soberano y confirma su fidelidad. En este espacio, la voluntad humana verifica su obediencia y alcanza su rectitud, asumiendo el mundo como *fitna* —prueba o tribulación— para forjar, mediante el ejercicio constante de la justicia, su preparación hacia la plenitud escatológica[7].

Aquí se halla precisamente la frontera con la hermenéutica schopenhaueriana. Cuando el filósofo de Fráncfort volvía su mirada hacia el cristianismo ascético, encontraba una matriz conceptual sumamente propicia para su propio sistema. Elementos teológicos como la caída, la compasión o la redención ofrecían un material dúctil que podía ser reinterpretado, sin excesiva violencia, como figuras alegóricas de la afirmación y la posterior negación de la voluntad de vivir. Sin embargo, el judaísmo y el islam oponen una resistencia estructural infranqueable a este tipo de exégesis. Ambas tradiciones exigen la sumisión activa a una voluntad divina creadora, normativa y providente, una disposición que bloquea de raíz cualquier intento de aniquilar metafísicamente el querer.

[6] Esta intuición encuentra una formulación literaria especialmente célebre en Saʿdī de Shiraz. En *La rosaleda* (*Golestán*), el poeta persa afirma que los hijos de Adán son miembros de un mismo organismo, formados de un mismo elemento en la creación, de modo que el dolor de uno impide el bienestar de los demás (Saʿdī de Shiraz 2007, 9). La imagen resulta valiosa por su proximidad aparente con Schopenhauer: el sufrimiento ajeno deja de ser exterior al sujeto y abre el camino de la compasión.

[7] El motivo coránico de la vida como prueba aparece formulado de diversas maneras. El Corán afirma que Dios prueba al ser humano mediante el temor, el hambre, la pérdida de bienes, vidas y frutos (Q 2:155, en Abdel Haleem 2005, 17); que toda alma probará la muerte y será puesta a prueba mediante el bien y el mal (Q 21:35, en Abdel Haleem 2005, 204); y que el ser humano ha sido creado «para ser probado», recibiendo oído y vista y siendo guiado hacia el camino, ya sea agradecido o ingrato (Q 76:2–3, en Abdel Haleem 2005, 401). La tradición coránica también identifica los bienes y los hijos como prueba o tentación para el creyente (Q 8:28; 64:15, en Nasr et al. 2015, comentario a Q 64:15).

Esto invita a examinar con mayor detenimiento la naturaleza de la apropiación filosófica emprendida por Schopenhauer. Su acercamiento a los mitos religiosos reviste una indudable seriedad, pero opera invariablemente bajo una lógica de traducción inexorable. Los relatos sagrados, los dogmas y los símbolos pierden de forma progresiva su literalidad teológica y se transforman en expresiones alegóricas de un único drama metafísico: el despliegue de la voluntad, la omnipresencia del sufrimiento y la eventual posibilidad de su aniquilación. Semejante mecanismo entraña, no obstante, una paradoja fundacional. El intento de purificar el relato religioso mediante el rigor de la metafísica termina preservando un núcleo puramente mítico en el corazón mismo del sistema, puesto que la voluntad nouménica asume el rol de fundamento último para dar cuenta de una realidad que, en sentido estricto, permanece incognoscible (Northover 2022, 1–2). El aparato conceptual del pensador interioriza así el mito originario y lo reviste con una fisonomía pretendidamente racional.

Así, pues, el sistema schopenhaueriano expulsa del horizonte especulativo al Dios creador, personal y trascendente, entronizando en su lugar una voluntad metafísica oscura, amoral y desprovista de rostro. La arquitectura formal del absoluto permanece intacta bajo una secularización que reescribe todos los conceptos clave: la creación cede su puesto a la objetivación fenoménica; el pecado originario muta en la culpa ontológica inherente al mero hecho de existir; la redención por gracia se transfigura en la negación ascética del querer. Esta nueva instancia última pasa a fundamentar la totalidad de lo real operando desde un vacío absoluto de amor, justicia, providencia y finalidad. La voluntad ocupa de este modo el lugar funcional que antes correspondía al fundamento teológico, despojándolo sistemáticamente de todo atributo salvífico para erigir, en su lugar, una suerte de teología sin Dios.

La instauración de este vacío explica la resistencia que el judaísmo y el islam oponen al pesimismo metafísico. En ambas tradiciones, el fundamento último de lo real establece una relación normativa ineludible con la criatura, alejándose por completo de la imagen de una fuerza anónima desplegada ciegamente a través de los fenómenos. Al concebir este principio originario como una Presencia personal, el prójimo adquiere un lugar constitutivo tanto en el seno del plan divino como frente a la inmensidad de un cosmos frío e indiferenciado. Este vínculo consagra un valor sagrado e incondicional y desmantela la visión trágica que concibe la existencia humana como un mero accidente provocado por el sufrimiento ciego del querer. En consecuencia, la vida despliega un propósito y un sentido inalienables que no se agota en la finitud, sino que arraiga definitivamente en la eternidad (Marín Mena 2025, 205–206).

La ambición sistemática del filósofo disuelve la singularidad de este horizonte eterno para establecer una equivalencia entre conceptos tan dispares como el *shalom*, el Reino de Dios, la unión con el *brahman*, el *nirvāṇa* o la propia negación de la voluntad. Sin embargo, postular que todos ellos operan como simples variantes simbólicas de una misma superación del querer aniquila las profundas diferencias doctrinales que dotan de sentido y de inteligibilidad a cada universo espiritual. Antes bien, cada uno de estos conceptos adquiere su pleno significado dentro de una matriz teológica determinada, equipada con una antropología propia, una soteriología específica y una comprensión intransferible de lo absoluto. La obediencia abrahámica y la extinción ascética del deseo arraigan en presupuestos irreconciliables. Por tanto, la comparación intercultural es genuina únicamente cuando sabe preservar estas singularidades. De este modo, el límite de Schopenhauer no está, entonces, en haber comparado las religiones, sino en haberlas subordinado a una metafísica que solo reconoce en ellas aquello que puede ser traducido al lenguaje de la voluntad.

4. Balance crítico: Schopenhauer ante las religiones abrahámicas

El recorrido por las tradiciones abrahámicas permite fijar la verdadera naturaleza del pesimismo metafísico. Schopenhauer despoja al relato sagrado de su marco dogmático para quedarse con una

intuición puramente simbólica: la visión de un mundo escindido. Al aislar esta dimensión redentora, el sistema revela una tensión de fondo. Su arquitectura conceptual opera bajo una matriz occidental, fuertemente ligada a la culpa originaria y a la necesidad de expiación. Esta estructura aproxima su filosofía al cristianismo ascético con mucha mayor naturalidad que a la beatitud del *brahman* vedántico o al rigor del *nirvāṇa* budista, puesto que necesita la culpa de la individuación para justificar su rechazo al mundo. Precisamente por ello, su marco teórico colapsa ante aquellas cosmovisiones que afirman el valor inalienable de la existencia creada.

En este orden de cosas, si el análisis de las religiones dhármicas ya había desmentido la supuesta identidad oriental del sistema, la confrontación con el bloque abrahámico descarta ahora cualquier adscripción doctrinal al cristianismo, al judaísmo o al islam. La filosofía de Schopenhauer opera, en rigor, como una maquinaria puramente asimiladora. El autor aísla aquellas intuiciones religiosas sensibles al dolor universal para someterlas a una reescritura estricta, disolviendo la pluralidad de los lenguajes sagrados en una única voluntad ciega. El encuentro con los monoteísmos hace explícita la violencia hermenéutica de un proyecto que traduce toda experiencia de lo divino a los dictados de su propia metafísica. Las tradiciones abrahámicas desmienten así la presunta universalidad del pesimismo. Se erigen como una resistencia estructural frente a un método especulativo que desarticula la creencia religiosa para utilizarla, sencillamente, como confirmación de su filosofía.

Conclusiones

El recorrido trazado a lo largo de esta investigación permite constatar la tesis central que vertebra el trabajo: Schopenhauer no es oriental en su estructura profunda, sino que incorpora motivos dhármicos dentro de una arquitectura metafísica occidental. Ello no implica negar la realidad de su diálogo con los *Upaniṣads*, el *vedānta* o el budismo, sino rechazar que su sistema pueda identificarse plenamente con ellos. Las semejanzas existen, pero operan sobre todo en un plano soteriológico, ético o existencial, no en un plano estrictamente ontológico. En relación con el *vedānta*, el filósofo resulta próximo por el monismo y la crítica del individuo empírico, pero se separa en un punto esencial: la voluntad no es *brahman*, pues no designa plenitud, conciencia absoluta ni fundamento luminoso, sino impulso ciego, carencia y tormento. Por su parte, la afinidad con el budismo reside en la negatividad, la compasión, la renuncia y la crítica del yo; pero vuelve a quebrarse allí donde el sistema schopenhaueriano necesita postular una voluntad como cosa en sí. En este sentido, podemos afirmar que Schopenhauer se aproxima a Oriente allí donde este parece confirmar su diagnóstico del sufrimiento, pero se distancia de él allí donde su metafísica exige un fundamento absoluto que estas tradiciones no articulan en los mismos términos. La confrontación con las tradiciones abrahámicas confirma esta tesis desde otro ángulo: ni el cristianismo ni el judaísmo ni el islam admiten una integración doctrinal en su sistema. Si bien el cristianismo ascético le proporciona un marco simbólico sumamente afín —articulado en torno a la culpa, la caída y la salvación negativa—, el judaísmo y el islam exponen con nitidez las fronteras de esta apropiación. Al fundamentar su teología en un Creador personal y en el valor inalienable de la obra creada, estas tradiciones conciben el mundo como el escenario de un propósito histórico y relacional, en lugar de como un error ontológico que deba ser suprimido. Esta afirmación religiosa del sentido de la existencia creada desautoriza cualquier intento de asimilar la divinidad a un impulso ciego y amoral, evidenciando la incapacidad del pensador para integrar una religiosidad que no aspira a huir del mundo, sino a dotarlo de sentido. En suma, ni las religiones dhármicas revelan a un pensador genuinamente oriental, ni los monoteísmos acreditan la universalidad de su pesimismo; ambas esferas exponen, de forma conjunta, los límites internos de su propia metafísica.

La verdadera magnitud de estos límites aflora al confrontar el pesimismo schopenhaueriano con el núcleo del idealismo occidental: G. W. F. Hegel. A pesar de la abierta hostilidad que Schopenhauer profesó hacia su contemporáneo, su absoluto irracional guarda una simetría más profunda con el absoluto hegeliano que con el *brahman* vedántico. Ambos sistemas piensan la realidad desde una estructura monista que subordina al individuo empírico a una totalidad que lo excede. En Hegel, esa totalidad adopta la forma racional del Espíritu, dentro de un proceso en el que el sujeto finito debe superarse (*Aufhebung*) en el despliegue de lo universal; en Schopenhauer, asume la forma irracional de la voluntad, donde el principio de individuación encubre la pertenencia de toda forma fenoménica al fondo único del querer. En ambos casos, la individualidad carece de realidad ontológica última.

La diferencia fundamental entre ambos reside en la teleología de sus presupuestos. Mientras Hegel postula un progreso racional que dota al sufrimiento histórico de sentido, Schopenhauer concibe una fuerza ciega que vacía la existencia de cualquier propósito. Esta proximidad estructural se confirma al comparar dos motivos centrales de sus respectivas filosofías. La astucia de la Razón hegeliana demuestra cómo los individuos creen perseguir fines propios cuando, en rigor, sirven al despliegue de la Idea; la metafísica schopenhaueriana del amor sexual revela un mecanismo análogo, aunque invertido: allí donde el individuo cree enamorarse libremente de una persona concreta por su belleza o inteligencia, actúa bajo el influjo del «genio de la especie», esto es, de una voluntad que instrumentaliza el deseo para perpetuarse en la existencia (Schopenhauer 2009b, vol. II, cap. 44, 602–612).

Llegados a este punto, emerge la gran contradicción del sistema: ¿qué sentido tiene la perpetuación incesante de una voluntad que carece de meta o propósito final? ¿Por qué una fuerza ciega habría de urdir un mecanismo tan sofisticado para prolongar el mismo sufrimiento del que es origen? Esta paradoja arrastra al sistema hacia una aporía metodológica difícilmente resoluble. A diferencia del idealismo hegeliano, que deduce la realidad desde el concepto, Schopenhauer procede de dentro hacia fuera: infiere la universalidad de la voluntad apoyándose en la experiencia inmediata e introspectiva del propio cuerpo. El sujeto descubre en sí mismo una dimensión irreductible a la representación —el querer— y, desde ahí, extiende esa clave al conjunto de lo real. Sin embargo, este paso desemboca en lo que puede formularse como el «nudo del mundo» (*Weltknoten*): el sistema parte de la subjetividad cognoscente para inferir el fundamento absoluto y, una vez establecido este, declara que el propio intelecto es solo una objetivación secundaria de dicho fundamento (Schopenhauer 2009b, vol. II, cap. 22, 313–315). El absoluto se alcanza desde el sujeto, pero termina anulando la autonomía del sujeto en nombre del propio absoluto.

Consciente de este abismo lógico, Schopenhauer intenta resolver la petición de principio mediante una estricta separación entre el orden ontológico y el epistemológico. En el plano de la realidad originaria (*prius*), la voluntad precede al cerebro y al intelecto; en el plano del conocimiento humano (*posterius*), en cambio, solo el intelecto puede descubrir la voluntad. La distinción es precisa, pero no elimina la dificultad, limitándose a desplazarla al interior mismo del edificio teórico. La voluntad debe ser anterior al conocimiento para funcionar como fundamento metafísico, pero solo puede ser afirmada desde una conciencia que ella misma habría producido. La filosofía queda así atrapada en una circularidad constitutiva: conocemos la voluntad desde el sujeto, pero explicamos al sujeto desde la voluntad.

En conclusión, el pesimismo schopenhaueriano opera materialmente como un monoteísmo sin teísmo. Conserva la necesidad de un principio absoluto, único y totalizante, pero lo vacía de personalidad, razón, providencia y finalidad. Por ello, su sistema no arraiga, en su estructura más profunda, en las fuentes primigenias de Asia, sino en las categorías de la metafísica occidental poskantiana. Aunque Schopenhauer rechace la teología, el optimismo idealista y la síntesis hegeliana, no abandona el gesto fundacional del absoluto. Su originalidad radica en haber sustituido al Dios racional, creador y providente por una voluntad impersonal, ciega y sufriente: una imponente teología de la inmanencia donde el fundamento ya no salva, sino que devora.

Bibliografía

Fuentes primarias, textos doctrinales y ediciones utilizadas

Abdel Haleem, M. A. S., trad. 2005. *The Qur'an: A New Translation*. Oxford: Oxford University Press.

al-Nawawī, Yaḥyā ibn Sharaf. 1999. *Los jardines de los justos*. Traducido por Zakaría Maza Vielva. Córdoba: Junta Islámica.

al-Qaradawi, Yusuf. 2014. *Cómo comprender la Sunnah: Estudios y controversias*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.

Arnau, Juan. 2019. «Introducción». En *Upaniṣad: Correspondencias ocultas*, 17–48. Girona: Atalanta.

Berlin, Adele, y Marc Zvi Brettler, eds. 2004. *The Jewish Study Bible: Jewish Publication Society Tanakh Translation*. New York: Oxford University Press.

Coogan, Michael D., Marc Zvi Brettler, Carol A. Newsom y Pheme Perkins, eds. 2018. *The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha: New Revised Standard Version*. 5.ª ed. New York: Oxford University Press.

Dhammacakkappavattana Sutta. 2014. En *El sutra de Benarés: Primer discurso del Buddha*, edición y traducción de Ado Parakranabahu. Barcelona: Kairós.

López de Santa María, Pilar. 2009a. «Introducción». En Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación I*, 9–26. Madrid: Trotta.

López de Santa María, Pilar. 2009b. «Introducción». En Arthur Schopenhauer, *Parerga y paralipómena II*. Madrid: Trotta.

Mendis, K. N. G., ed. y trad. 1979. *The Second Discourse of the Buddha: On the No-Self Characteristic (Anattalakkhaṇa Sutta)*. Kandy: Buddhist Publication Society.

Nasr, Seyyed Hossein, Caner K. Dagli, Maria Massi Dakake, Joseph E. B. Lumbard y Mohammed Rustom, eds. 2015. *The Study Quran: A New Translation and Commentary*. New York: HarperOne.

Saʿdī de Shiraz. 2007. *La rosaleda (Golestán)*. Traducido y anotado por Joaquín Rodríguez Vargas. Barcelona: El Cobre Ediciones.

Schopenhauer, Arthur. 2002. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Traducido por Pilar López de Santa María. 2.ª ed. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

Schopenhauer, Arthur. 2009a. *El mundo como voluntad y representación I*. Traducido por Pilar López de Santa María. 2.ª ed. Madrid: Trotta.

Schopenhauer, Arthur. 2009b. *El mundo como voluntad y representación II: Complementos*. Traducido por Pilar López de Santa María. 3.ª ed. Madrid: Trotta.

Schopenhauer, Arthur. 2009c. *Parerga y paralipómena II*. Traducido por Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta.

Śaṅkara. 2003. *La joya del discernimiento (Viveka Chudamani)*. Edición digital consultada en el proyecto.

Upaniṣad. 2019. *Correspondencias ocultas*. Edición y traducción del sánscrito de Juan Arnau. Girona: Atalanta.

Bibliografía secundaria

Albahari, Miri. 2002. «Against No-Atman Theories of Anatta». *Asian Philosophy* 12 (1): 5–20.

App, Urs. 2006. «Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought». *Schopenhauer-Jahrbuch* 87: 35–76.

Arnau, Juan. 2005. *La palabra frente al vacío: Filosofía de Nāgārjuna*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Arnau, Juan. 2007. *Antropología del budismo*. Barcelona: Kairós.

Bhatt, Chetan. 2000. «Primordial Being: Enlightenment, Schopenhauer and the Indian Subject of Postcolonial Theory». *Radical Philosophy* 100: 28–41.

Biardeau, Madeleine. 2005. *El hinduismo: Antropología de una civilización*. Barcelona: Kairós.

Cabrera Rodríguez, José Antonio. 2015. «El trasfondo psicologista en la teoría schopenhaueriana de la percepción». *Estudios de Filosofía* 52: 95–110.

Cooper, David E. 2012. «Schopenhauer and Indian Philosophy». En *A Companion to Schopenhauer*, editado por Bart Vandenabeele, 266–279. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Dmuchowska, Marta. 2007. «Samopoznanie w filozofii Śankary i Schopenhauera». *Diametros* 13: 31–39.

Edelglass, William, y Jay L. Garfield, eds. 2009. *Buddhist Philosophy: Essential Readings*. New York: Oxford University Press.

Escobar Gómez, Julián Andrés. 2020. «El aporte de la religión cristiana a la filosofía de Arthur Schopenhauer». *Versiones 2.ª época*, 15: 43–67.

Fernández Rivera, Abel. 2018. «Schopenhauer como filósofo de la religión». *Schopenhaueriana. Revista Española de Estudios sobre Schopenhauer* 3: 197–233.

Glasenapp, Helmuth von. 2007. *La filosofía de la India*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Halbfass, Wilhelm. 1988. *India and Europe: An Essay in Understanding*. Albany: State University of New York Press.

Magee, Bryan. 1991. *Schopenhauer*. Madrid: Cátedra.

Maneiro, Santiago Emmanuel. 2021. «Schopenhauer y la India: Una relectura de El mundo como voluntad y representación». *Logos. Revista de Filosofía* 136: 93–117.

Marín Mena, Tomás J. 2025. «Diferencias ético-metafísicas entre judaísmo, islam y cristianismo. Glosas a algunas contribuciones de un libro reciente sobre monoteísmo y violencia». *Archivo Teológico Granadino* 88: 205–221.

Müller, Florencia. 2017. «La doctrina de la redención en la filosofía de Schopenhauer». *Filosofía*: 184–203.

Muñoz Molina, Héctor Andrés. 2015. *El ethos común en Schopenhauer y las religiones*. Tesis de maestría, Universidad de Chile.

Nelson, Eric S. 2022. «Schopenhauer, Existential Negativity, and Buddhist Nothingness». *Journal of Chinese Philosophy* 49: 83–96.

Nelson, Eric S. 2025. «Buddhism, Nothingness, and Pessimism: From Schopenhauer to Nietzsche». *Asian Studies* 13 (29), n.º 3: 13–32.

Nicholls, Moira. 1999. «The Influences of Eastern Thought on Schopenhauer's Doctrine of the Thing-in-Itself». En *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, editado por Christopher Janaway, 171–212. Cambridge: Cambridge University Press.

Northover, Richard A. 2022. «Schopenhauer and Religion: Translating Myth into Metaphysics». *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 78 (2): a7788.

Ñāṇājīvako, Bhikkhu. 1970. *Schopenhauer and Buddhism*. Kandy: Buddhist Publication Society.

Peters, Mathijs. 2023. «Ways to Salvation: On Schopenhauer's Theory of Self-Negation and Salvation». En *The Schopenhauerian Mind*, editado por David Bather Woods y Timothy Stoll, 311–324. London: Routledge.

Prigal, Nuriel. 2022. «El pesimismo de Schopenhauer: la prueba de la existencia». *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 27 (2): 73–93.

Puig Montada, Josep. 2019. «La filosofía islámica y la aceptación de las otras religiones». *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid* 47: 21–42.

Roca Jusmet, Luis. 2015. «La herencia de Schopenhauer en los estudios orientales». *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 55: 83–95.

Ruffing, Margit. 2013. «The Overcoming of the Individual in Schopenhauer's Ethics of Compassion, Illustrated by the Sanskrit Formula of the "tat tvam asi"». En *Understanding Schopenhauer through the Prism of Indian Culture: Philosophy, Religion and Sanskrit Literature*, editado por Arati Barua, Michael Gerhard y Matthias Koßler, 97–108. Berlin/Boston: De Gruyter.

Ruiz Callejón, Encarnación. 2013. «Arte y religión en Schopenhauer: de la necesidad metafísica a la justificación estética de la existencia». *Franciscanum* 55 (159): 57–103.

Safranski, Rüdiger. 1991. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.

Santos, José Antonio. 2015. «Budismo: entre religión no teísta y filosofía práctica». *La Albolafia. Revista de Humanidades y Cultura* 4: 43–49.

Villamil, Harol. 2016. «Sobre la prudencia de la filosofía y la temeridad de las religiones según Schopenhauer: A propósito de los límites del lenguaje». *Ideas y Valores* 65, supl. 2: 41–52.

Williams, Paul, Anthony Tribe y Alexander Wynne. 2013. *Pensamiento budista: Una introducción completa a la tradición india*. Barcelona: Herder.

Wynne, Alexander. 2009. «Miraculous Transformation and Personal Identity: A Note on the First Anātman Teaching of the Second Sermon». *Thai International Journal of Buddhist Studies* 1: 85–113.