

LA SAGRADA PAZ DE LA NADA UNA REFLEXIÓN SOBRE SCHOPENHAUER Y EL CRISTIANISMO¹

DELIA AGUIAR BAIXAULI²

Me gustaría comenzar este artículo citando una conocida frase de Schopenhauer en la que aparece el concepto que nos ocupa: «Bien puede decirse que la vida es un episodio que viene a perturbar inútilmente la sagrada paz de la nada».

Estas palabras, que reflejan un tremendo pesimismo ante la vida, requieren, sin embargo, una matización. ¿Qué es la nada? La nada a la que el autor se refiere es una «nada relativa» frente a la «nada absoluta». Para Schopenhauer existe una nada relativa, la nada pensada en relación a otra cosa («*nihil privativum*»), y una nada absoluta (nada en cualquier relación). La nada relativa es, como dice, «un ejemplo de lo no-imaginable», quizá de algo parecido a ese otro mundo del que ya nos hablaba Platón pero del que él, puesto que no desea abandonar el ámbito de la filosofía, nada puede afirmar. Por eso aborrecemos la nada, porque no la conocemos, no conocemos más que nuestra voluntad. La nada es el Misterio al que no podemos acceder desde la voluntad que somos; desde aquí, desde nuestra forma de conocer, sujetos de manera inevitable a nuestro entendimiento (espacio, tiempo, causalidad), eso otro anterior a la vida y posterior a ella es nada. Pero las palabras finales con las que termina *El mundo como voluntad y representación* dejan una puerta abierta a ese Misterio, al señalar que, para los que alcanzaron la anulación de la voluntad, este mundo real nuestro también era nada.

«La sagrada paz de la nada», escribe Schopenhauer; es decir, que lo sagrado no es la nada, sino la paz, la anulación completa de la voluntad, un estado que no todos tenemos el privilegio de alcanzar, pero que, sin embargo, es una promesa de paz. Un filósofo puede haber hallado el ámbito de lo sagrado y conocer su mecanismo en profundidad, pero ser a la vez consciente de su incapacidad para habitar en ese ámbito, sabiendo que éste siempre se ha reservado para unos pocos elegidos, los santos. Schopenhauer alaba una y otra vez a esos santos en el libro IV de su obra capital, entre los que incluye a San Francisco de Asís, a San Agustín o a Sócrates. Pero no les alaba por su fidelidad a diversos dogmas, sino por un hecho sencillo: la anulación y

¹ Comunicación presentada durante las XIX Jornadas Internacionales de Filosofía: Pensar lo Sagrado, celebradas los días 27 y 28 de octubre de 2014 en la Universidad Pontificia Comillas.

² Doctora en Filosofía por la UNED. Email: dadabaixa@gmail.com.

la renuncia de la propia voluntad, la aversión hacia ella y la obtención de la «sagrada» paz.

Pero ¿qué es lo sagrado? Existen muchas definiciones para un concepto difícil de definir. Sin embargo, aquí nos vamos a ceñir a la que ofrece Juan Martín Velasco, cuando escribe: «Lo sagrado no es una forma provisional y anterior a lo divino, sino el orden de realidad, el ámbito en que ha de darse la relación con lo divino para que pueda hablarse de relación religiosa»³. Y religioso es aquel que entra en relación con lo sagrado, que ha roto con la vida ordinaria, que ha vivido la «ruptura de nivel» de Mircea Eliade, la experiencia del «*mysterium tremendum*» de R. Otto, la conversión. Lo sagrado no es una realidad concreta, aunque se pueda hacer presente en muchas realidades, sino ese ámbito en el que se da la relación con lo divino, ámbito que puede tener lugar en todas las religiones.

Pues bien, creo que esa ruptura de nivel y esa especie de conversión que lleva a la santidad se pone de manifiesto para Schopenhauer cuando tiene lugar la anulación de la voluntad y la entrada en el ascetismo, la anulación de todo deseo. Pero esto exige un largo proceso para el que se requieren una serie de virtudes, entendidas siempre en los términos de la voluntad; en primer lugar, la justicia, que consiste en no querer imponer la propia voluntad a los otros; en segundo lugar, el amor, que no es otra cosa que «*ágape*» (compasión), al observar que el sufrimiento ajeno es también el nuestro, que somos parte de la misma voluntad única, aunque esta se manifieste en distintos fenómenos (dicho sea de paso, Unamuno fue otro defensor firme de que el amor no era otra cosa que compasión); y, por último, la anulación de la propia voluntad. Porque una vez descubierto esto, que en nada se diferencia el dolor ajeno del nuestro, que en todos tiene una misma raíz (el famoso «eso eres tú» de los Vedas), seguir afirmando y abrazando nuestro querer sería absurdo, ya que estaríamos a su vez afirmando el sufrimiento y el horror que el mundo nos presenta, la voluntad de los asesinos y de los torturadores, etc., pues toda voluntad es una y la misma, es «lo en sí» del mundo.

Debemos destacar que, desde esta concepción de la ética, el bien se convierte en algo completamente relativo, está simplemente en función de nuestra voluntad: bueno es aquello que la favorece y malo lo que la pone trabas, del mismo modo que el «*summum bonum*», pensado también en estos términos —que sería visto como aquello que satisfaría definitivamente nuestro deseo—, no existe como tal, porque es propio de la voluntad el querer constante y el que surja un nuevo deseo cuando el anterior se ha satisfecho. La virtud, en cambio, toma un sentido absoluto como extinción de la voluntad,

³ JUAN MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid: Ed. Trotta, 2006, p. 88.

y el estado que conlleva es un estado de paz en el que se posibilita la relación con lo divino o, en este caso, con el Misterio.

Pero a este descubrimiento de la necesidad de rebelarse contra la voluntad no se llega por reflexión, sino por conocimiento intuitivo, por medio de la fe —un modo de conocimiento modificado—, y esa fe llega desde fuera, por la gracia. Schopenhauer emplea de manera reiterada estas palabras tan específicas del cristianismo, y repite con frecuencia la expresión de Séneca «el querer no se aprende». Es imposible que aquel que, por ejemplo, desea robar, deje de hacerlo. Cambiará, a lo sumo, la inclinación de su voluntad, y en lugar de atracar una tienda se mezclará en asuntos de Estado y elaborará astucias y corrupciones para quedarse con lo que no es suyo. El ser humano está determinado en su obrar. Su esencia, que es la voluntad del mundo, es el objeto trascendental que determina su acción, y cuyos efectos se manifiestan en él como fenómeno. Schopenhauer, para justificar aquí este dualismo entre libertad y necesidad, se sirvió de la distinción kantiana entre el carácter inteligible y el carácter empírico de la causa, cuya mejor expresión se encuentra en la *Crítica de la Razón Pura*, cuando Kant afirma sobre la causalidad: «Es *inteligible* según su *acción* como cosa en sí misma y *sensible* según los *efectos* de dicha acción como fenómeno en el mundo sensible»⁴. La causalidad no es fenómeno, aunque su efecto se encuentre en el fenómeno. Es decir, que las causas de las acciones humanas no están en el hombre, aunque se manifiesten en él. Es más, creo que toda la filosofía de Schopenhauer surgió a partir de esta distinción de Kant, que le llevó a dar nombre a lo que su gran maestro (Kant) había dejado sin completar, pues en ningún momento señaló este qué era la cosa en sí —Schopenhauer la definió como «la voluntad del mundo», aunque era consciente de que no era posible conocer tal cosa y de que sólo podemos acceder a su manifestación como fenómeno, es decir, objetivada—; y le llevó también a establecer las cuatro raíces del principio de razón suficiente (del devenir, del conocer, del ser y del obrar), tema del que se ocupó en su tesis doctoral.

El estado de paz al que refiere Schopenhauer se asemeja al «nirvana» de los budistas, pero el filósofo no buscaba el respaldo de una religión concreta, sino que perseguía el de todas; y, ciertamente, muestra cómo la mayoría de ellas ha simbolizado este hecho crucial de alguna manera. En cualquier caso, lo que cuenta y acredita para él es el obrar, la renuncia. Schopenhauer relaciona la entrada en el ascetismo con lo que en el cristianismo se ha llamado «regeneración», con lo que Mathías Claudius llama la «católica transformación trascendental», pero también, y sobre todo, con la negación de la voluntad de vivir por parte de Cristo (frente a la afirmación de la voluntad de Adán). Lo expresa claramente cuando escribe: «En realidad la doctrina del

⁴ I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, Madrid: Ed. Tecnos, 2009, p. 314.

pecado original (afirmación de la voluntad) y de la redención (negación de la voluntad de vivir) es la gran verdad que constituye el núcleo del cristianismo, mientras que el resto es revestimiento y envoltura, o adorno.»⁵

En el ascetismo está la salvación, porque ya somos libres del querer. Pero el problema que plantea eso en relación con el cristianismo, a mi modo de ver, es que la compasión y el amor se convierten en un mero medio o en un camino hacia otra cosa, hacia la virtud verdadera, que es la anulación de la voluntad. La relación con los otros y el hacerse cargo de su sufrimiento no tiene valor de por sí, es sólo aquella parte de un proceso que nos permitirá que seamos conscientes de la unidad de la voluntad del mundo, y que culminará con su anulación. Y, por supuesto, existe el problema de un determinismo que hace que el bueno lo sea de manera innata, y el malo lo mismo, cada uno según sus merecimientos.

Quizá habría que plantearse si no será toda la filosofía de Schopenhauer un intento de solucionar un problema con pocas soluciones que viene de antiguo, y por el que ya clamaba Job: el problema del mal y el sufrimiento en el mundo. Porque con la comprensión y la asunción del sufrimiento ajeno como algo propio no se soluciona ningún mal, y la muerte de la voluntad parece la última batalla digna que podría protagonizar el ser humano frente al horror y al dolor. En una actitud de extrema coherencia con su metafísica, Schopenhauer interpreta la renuncia del santo no como un dar la espalda a los otros, sino como su firme alianza con ellos. Alguien podría decir: «Pero los demás hombres seguirán sufriendo y nosotros nos habremos ido». A lo que responderíamos que también sufrirán si nos quedamos, porque tras la eliminación de un dolor siempre llegará otro.

Nietzsche llegó a señalar que la filosofía de Schopenhauer estaba afectada por todos los anhelos y los conflictos propios de un hombre de treinta años, que era la edad con la que Schopenhauer desarrolló su obra (aunque en años posteriores se dedicara a su concreción y ampliación). Yo creo que su filosofía es, en parte, un ensayo de solidaridad. El ascetismo que tanto elogia sería torpemente equiparable a la actitud de todos aquellos que, por ejemplo, se declaran en huelga tras el despido de unos cuantos compañeros de trabajo, incluso a riesgo de perder el suyo. La huelga no servirá de mucho, pero lo que cuenta en estos casos, en donde la voluntad no manda, es el gesto. Así murió Cristo, así murió Sócrates. Y, al fin y al cabo, la sagrada paz de la nada misteriosa nos espera a todos finalmente, renunciemos o no a nuestra voluntad (en el caso de que esto fuera posible, lo que debería ser objeto de otra investigación). Pero siempre será mejor pasar por el mundo habiendo tenido un buen gesto hacia los otros que sin haberlo tenido.

⁵ A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid: Ed. Alianza, 2013, Vol. 1, p. 691.