



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

revideva_fchbog@unal.edu.co

Universidad Nacional de Colombia
Colombia

Villamil, Harol

Sobre la prudencia de la filosofía y la temeridad de las religiones
según Schopenhauer. A propósito de los límites del lenguaje

Ideas y Valores, vol. LXV, 2, 2016, Julio-Diciembre, pp. 41-52

Universidad Nacional de Colombia
Colombia

DOI: <https://doi.org/https://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n2Supl.55152>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80953813004>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNAM  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n2Supl.55152>

SOBRE LA PRUDENCIA DE LA FILOSOFÍA Y LA TEMERIDAD DE LAS RELIGIONES SEGÚN SCHOPENHAUER

A PROPÓSITO DE LOS LÍMITES DEL LENGUAJE



ON THE PRUDENCE OF PHILOSOPHY AND THE BOLDNESS OF RELIGIONS ACCORDING TO SCHOPENHAUER CONCERNING THE LIMITS OF LANGUAGE

HAROL VILLAMIL*

Universidad Nacional de Colombia - Bogotá - Colombia**

.....
* hdvillamil@unal.edu.co

** Integrante del Grupo de Estudios en Filosofía de la Religión y Mística, Daršana.

Cómo citar este artículo:

MLA: Villamil, H. "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. Sup. N.º 2 (2016): 41-52.

APA: Villamil, H. (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 (Sup. N.º 2), 41-52.

CHICAGO: Harol Villamil. "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, Sup. N.º 2 (2016): 41-52.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Se busca mostrar la diferencia, según Schopenhauer, entre la filosofía y las religiones, en relación con los límites del lenguaje. Se examina primero la diferencia entre las religiones, que pretenden satisfacer la necesidad metafísica inherente al ser humano, y la filosofía de la ciencia, que aspira a develar relaciones causales entre fenómenos. Se muestra cómo el límite para los conceptos es el mundo de los fenómenos, de modo que expresar una realidad que lo sobrepasa exige una metáfora o una caracterización negativa. Finalmente, se concluye que la diferencia buscada es una “prudencia” de la filosofía y una “temeridad” de las religiones, ya que estas presentan *sensu proprio* lo que solo se puede expresar *sensu allegorico*.

Palabras clave: A. Schopenhauer, lenguaje religioso, religión.

ABSTRACT

The objective of this article is to show the difference traced by Schopenhauer between philosophy and religions in relation to the limits of language. First of all, it examines the difference between religions, which aim at satisfying the metaphysical aspirations inherent in human beings, and the philosophy of science, which seeks to reveal causal relations among phenomena. It also shows that the limit for concepts is the phenomenal world, for which reason a metaphor or a negative characterization is required in order to express a reality beyond phenomena. Finally, the paper concludes that the distinction sought is that between the “prudence” of philosophy and the “boldness” of religions, given that the latter present *sensu proprio* what can only be expressed *sensu allegorico*.

Keywords: A. Schopenhauer, religion, religious language.

.....

¿Cómo comunicar un conocimiento que, en principio, no se puede llevar a conceptos? Esta es una de las tantas preguntas con las que se han confrontado las religiones. Interrogante que formula (o al menos es una de las formas de hacerlo) el problema del conocimiento inefable: ¿es posible decir cómo es Dios, el Nirvana, la realidad última del mundo, cuando se trata de existencias que exceden o que son superiores al mundo de las experiencias y de los conceptos? O dicho de otra manera: ¿puede el lenguaje hablar de una realidad que trasciende nuestro mundo?

Sobra advertir que este problema ha recibido diversos tipos de tratamiento desde diferentes perspectivas (filosófica o religiosa), lo cual en parte hace difícil abordarlo, pues parece exigirnos tener en cuenta los intentos (o al menos los más significativos) de responder dicho interrogante. No obstante, aquí pasaremos por alto (injustificadamente) este aviso que nos advierte (o, mejor aún, que nos “grita”) la cantidad de tinta que se ha empleado en escribir en torno al tema, y nos limitaremos a rastrear esta problemática en el pensamiento de Schopenhauer a propósito de las semejanzas y diferencias que, según él, existen entre la filosofía y la religión; asunto que en realidad ha recibido poca atención, según mi opinión, aunque él se dirige con términos muy coherentes, justos y respetables a estas dos disciplinas, lo que tal vez revele el poco interés que ha despertado Schopenhauer en los filósofos y comentaristas a lo largo de la historia de la filosofía. Dicho más claramente, nuestra intención en estas páginas es aclarar cuál es, según él, la relación de la filosofía y de la religión con el lenguaje. Con esto solo buscamos, en el fondo, determinar cuáles son los límites del lenguaje, para así mostrar cuál es la “prudencia” de la filosofía y la “temeridad” de las religiones que mencionamos en el título de este artículo. No sobra advertir que con “filosofía” nos referimos a la filosofía schopenhaueriana (por eso en singular), y con “religiones” (en plural) hablamos de las religiones que basan sus discursos en dogmas de fe.

Con miras a tener en claro por qué podemos comparar la posición de estas dos “disciplinas” frente al lenguaje, es conveniente mostrar cuáles son sus semejanzas. Esto nos conduce a empezar mostrando la distinción entre la labor propia de las ciencias, por un lado, y de la filosofía y de las religiones, por el otro (ya que a veces es más fácil caracterizar algo a partir de sus contrarios). Empezar por este camino nos llevará a introducir una de las nociones principales del pensamiento de Schopenhauer: la noción de *necesidad metafísica del hombre* (*meta physisches Bedürfnis des Menschen*).¹ Acto seguido, definiremos la

1 Una traducción más fiel podría ser “necesidad metafísica de la humanidad o del ser humano”; sin embargo, he escogido la traducción que tanto Pilar López de Santa María como Roberto R. Aramayo han adoptado para este concepto.

religión y la filosofía como intentos de *interpretación* del mundo y de la vida que satisfacen tal necesidad. Es por este camino que nos introduciremos en el origen y límites de los conceptos según Schopenhauer. Una vez explicado esto, mostraremos finalmente cuál es la prudencia de la filosofía (schopenhaueriana) y el atrevimiento de las religiones.

Para comenzar, el oficio de las ciencias no es otro que el de *explicar* los estados, objetos y sucesos del mundo: el contenido de las ciencias “consiste siempre en la relación de los fenómenos del mundo entre sí según el principio de razón [suficiente] y al hilo de un porqué que solo en virtud de él tiene validez y significado” (MVR I 95-96).² Es así como aquí debemos entender *explicación* en su sentido más básico: como el intento de mostrar dos representaciones relacionadas entre sí según la forma del principio de razón, es decir, de establecer la relación de fundamentación que tienen los diferentes objetos entre sí. El conocimiento científico es, por ende, una comprensión totalmente relacional. Esto claramente establece los límites de la labor científica: las ciencias nunca pueden intentar sobrepasar el mundo de la experiencia, ni pretender capturar un “objeto” que no esté en ningún tipo de relación (espacial, temporal o causal) con otros objetos de la experiencia: esto le está por completo prohibido.

Sin embargo, ¿por qué ello no es suficiente para Schopenhauer? ¿Acaso necesitamos algo más que meras explicaciones de fundamentación? Las limitaciones de la explicación científica se evidencian como un problema cuando intentamos satisfacer nuestra *necesidad metafísica*. ¿Qué es esto? No es más que nuestra curiosidad por nuestra existencia. En efecto, como bien lo expresa este autor al inicio de “Sobre la necesidad metafísica del hombre” (MVR II 175-176), con la aparición de la razón en la naturaleza surge una serie de asombros y miedos ausentes en el mundo animal (e irracional). Con la razón nos volvemos conscientes de nuestra existencia y de su finitud, de la inminente pérdida futura de nuestra vida; lo cual nos lleva inevitablemente a preguntarnos por nuestro estar en el mundo. Nos dice Schopenhauer en *Parerga y paralipómena* II:

Las efímeras generaciones humanas nacen y perecen en veloz sucesión mientras los individuos danzan en manos de la muerte entre el miedo, la necesidad y el dolor [...]. Entre las muchas cosas duras y lamentables de la suerte del hombre, no es de las menores el hecho de que existamos sin saber de dónde, a dónde y para qué. (383)

2 La paginación de las obras de Schopenhauer corresponde a la numeración al margen que Pilar López de Santa María ofrece en sus ediciones, enumeración que ella extrae de la edición de Arthur Hübscher, titulada *Jubiläumsausgabe* (publicada en siete volúmenes en 1988 por Brockhaus, Mannheim), en la cual se basan sus traducciones de la obra de Schopenhauer.

Estas dudas sobre nuestra existencia son manifestación de nuestra *necesidad metafísica*, de la cual, según Schopenhauer, han nacido todas las doctrinas *metafísicas* existentes. Con ello nuestro autor se refiere a todas las filosofías y religiones que han aparecido en la historia del pensamiento. Para entender esto, debemos tener en cuenta que con tales preguntas estamos interrogando por el sentido del mundo y, sobre todo, de nuestra vida:³ ¿de dónde venimos, qué hacemos aquí y para dónde vamos? A diferencia de las ciencias que interrogan por explicaciones de sucesos y fenómenos en el mundo, la filosofía y las religiones no son más que un intento de responder, a través de teorías o de dogmas, esas preguntas que siempre han inquietado al animal racional, al ser humano.

Filosofía y religión no son, pues, más que metafísicas. No podemos negar que esta definición de la filosofía no es hoy en día una de las más populares, pues con la supremacía de las ciencias (consecuencia del gusto por lo cuantificable o lo medible) se ha intentado demostrar que la filosofía también puede ser una ciencia. Sin embargo, desde mi punto de vista, esta empresa es, si bien no un fracaso, al menos sí complicada, pues obliga a preguntarnos por el objeto de la filosofía, objeto que en principio debería ser diferente al de las demás ciencias, ya que, de no ser así, no habría razones para considerar la filosofía como idéntica a la química, la física, la matemática o cualquiera de las otras ciencias. Aun cuando la noción de filosofía de Schopenhauer es problemática, podemos ver que él tiene en claro cuál es su objeto de estudio: aquello que *no puede* ser materia de las ciencias, lo que está más allá de toda experiencia. No obstante, este objeto no se diferencia del objeto de las religiones. ¿Entonces, en qué términos se da la diferencia entre estas “disciplinas”? Esta pregunta será abordada en lo que sigue. Por el momento precisemos primero por qué son *metafísicas*.

A diferencia de las ciencias, que se limitan al mundo fenoménico para mostrar las relaciones entre los objetos, estas otras disciplinas tratan de algo que no se puede comprender por esa vía. Ellas se ocupan de lo que toca con más fuerza nuestro ser: el sentido de nuestra vida. Es

-
- 3 Estas preguntas, en el caso de la filosofía de Schopenhauer, están relacionadas con la pregunta por la esencia del mundo, o lo que Kant llamó *la cosa en sí* (*Ding an sich*). En efecto, Schopenhauer considera que es la esencia de la cosa en sí la que da sentido o significación (metafísica) a todos los fenómenos y al mundo en cuanto totalidad, pues estos no son más que una manifestación de tal esencia. Así pues, cuando decimos que a las ciencias les es imposible responder a la pregunta por la significación del mundo y de la vida, debe entenderse que le es ajena la cosa en sí, pues esta “no puede descubrirse nunca al hilo de ese principio [del principio de razón suficiente, el principio que guía la labor científica y configura el conocimiento de fenómenos], sino que todo a lo que él conduce es a su vez dependiente y relativo, nada más que fenómeno y no cosa en sí” (*MVR I* 38).

por eso que con la filosofía y las religiones abandonamos el mundo de las explicaciones para introducirnos en la empresa de comprender la significación con la cual nos somos dados a nosotros mismos y con la que el mundo nos es dado, pues no podemos negar que el mundo nos habla, nos incumbe. Pero eso no se puede comprender a partir de meras relaciones entre objetos, ya que estas no nos muestran tal significación que está detrás de ellos. Precisamente en esto se basa la diferencia entre las ciencias, la filosofía y las religiones: la labor de estas últimas es ofrecer una *interpretación* (*Auslegung*) del mundo y de la vida que satisfaga nuestra necesidad metafísica o, para decirlo de una manera no tan provocadora, nuestra *curiosidad* o *preocupación* por el sentido del mundo y de la vida. En efecto, tanto las filosofías como las religiones interpretan el mundo para ofrecer una comprensión de la realidad y de nuestra existencia, esto es, para satisfacer nuestra necesidad metafísica, una necesidad de saber de dónde venimos, qué hacemos aquí y para dónde vamos.

Pero si esto es así, ¿en qué se diferencia de las religiones la filosofía? ¿Por qué no llamar “religión” a la filosofía o ponerle el rótulo de “filosofía” a cada una de las religiones existentes en el mundo? Esta pregunta merece que nos introduzcamos en la génesis y en los límites de los conceptos, pues, según lo que se puede rastrear en la exposición de Schopenhauer, es la posición frente al lenguaje donde se encuentra una de las diferencias neurálgicas entre ellas.

Según este autor, los conceptos tienen su origen en la intuición y, como tales, *solo* pueden referirse a ella. Así, del conocimiento intuitivo (*anschauliche Erkenntniß*) se pasa al conocimiento abstracto (*abstrakte Erkenntniß*). ¿Cómo se da esto? Aquí debemos introducir la *razón*, entendida como la facultad cuya *única* función es la de formar conceptos. Por ende, es una facultad propia y exclusiva del hombre. Su operación consiste en eliminar ciertas propiedades de los objetos dados a la intuición (*i. e.* los fenómenos) y conservar otras para unirlos en conceptos. Esto lo hace la razón para facilitar la comunicación y el pensamiento discursivo (y en cuanto tales los conceptos son útiles y provechosos para la vida social y para las ciencias): la única utilidad de los conceptos consiste en asimilar, fijar, ordenar, combinar y facilitar el uso de lo que conocemos inmediatamente por la intuición, y no producir conocimientos nuevos. Nuestro autor es enfático en afirmar que la razón nunca puede por sí misma suministrarle contenido a los conceptos, pues este se obtiene de las intuiciones y *solo* se refiere a ellas. Es por ello que debemos decir que “todo el mundo de la reflexión [*i. e.* el mundo de los conceptos] se basa en el intuitivo como su razón de conocer (*Grunde des Erkennens*)” (*MVR I* 48-49). Todo concepto, en palabras más sencillas, debe remitir en último término a una intuición, que es la que le da su

contenido. ¿Pero qué se entiende aquí por “contenido” de los conceptos? No es más que su relación con las representaciones intuitivas: toda la esencia y existencia del conocimiento abstracto es su referencia a lo dado intuitivamente; así que un concepto sin este contenido solo es un concepto vacío, sin referencia, un sinsentido.

Esto sugiere que todo conocimiento intuitivo puede ser llevado a conceptos. Pero pensar así sería un error, ya que existen intuiciones que no puede ser conceptualizables, pues consisten en la experiencia de una realidad que no tiene cualidades y que no es una pluralidad. ¿De qué experiencia estamos hablando aquí? No es más que la experiencia de la realidad superior y real (permítaseme la redundancia), de la que suelen hablar los místicos y que Schopenhauer comprende como el conocimiento de la esencia del mundo. Para que podamos acceder a tal realidad, es necesario *eliminar o liberarnos* de nuestra individualidad y nuestra razón, lo cual explica, en parte, por qué esta experiencia no puede ser llevada a conceptos. Esto, creo, merece un análisis detenido.

Debemos recordar, antes que nada, que el pensamiento de Schopenhauer se enmarca dentro del *idealismo trascendental kantiano*. De acuerdo con esto, el mundo de la experiencia y del conocimiento en su totalidad es una configuración dada por las condiciones de posibilidad inherentes al sujeto cognoscente. Esto implica que la esencia del mundo, la cosa en sí misma (*i. e.* independiente de toda relación y de tales condiciones de posibilidad), nos es por completo incognoscible. Pues *conocer* es representar por medio de las formas subjetivas, es decir, el conocimiento es conocimiento de fenómenos. Sin embargo, nuestro autor encuentra un camino para acceder a esa realidad de la cual nuestro mundo es una manifestación. Claramente este camino no es por medio de las representaciones, pues a través de ellas solo podemos encontrar lo que nosotros, en cuanto que sujetos cognoscentes, le ponemos a ellas. Se trata entonces de una eliminación de nuestra propia individualidad, de volvernos espejos de la esencia del mundo. Veamos con más cuidado en qué consiste esta eliminación, la cual es la condición *sine qua non* de la experiencia mística (en la que se desvela la esencia del mundo).

La individualidad y pluralidad están dadas por nuestras condiciones de posibilidad, pues la configuración del mundo consiste en determinar la ubicación espacio-temporal de los objetos, lo cual establece a su vez sus diversas, variopintas e infinitas interacciones. Es por eso que Schopenhauer llama al tiempo y al espacio el *principium individuationis*. La liberación (o negación) de la individualidad, según esto, debe entenderse como una liberación (momentánea) de nuestras condiciones subjetivas de conocimiento, liberación que lleva a un reconocimiento de la identidad metafísica del mundo en su totalidad: dado que nos liberamos del *principium individuationis*, nos liberamos

a la vez de la ilusión de pluralidad y diversidad: todo el mundo se nos presenta con una misma y única esencia. Es por ello que en esa experiencia (mística) el sujeto no se experimenta como diferente al objeto: él se siente como si fuera el objeto mismo que está contemplando; esto es así porque él en su esencia es, en efecto, lo mismo que los demás objetos del mundo, él es solo un espejo que refleja fielmente tal realidad. Se trata, en suma, de un conocimiento abstraído de las condiciones de posibilidad del conocimiento, de la individualidad y de la razón. Aquí abandonamos el mundo de los fenómenos, de la pluralidad e individualidad, para acceder a su esencia.

Esta liberación de la individualidad supone una liberación de la razón, pues esta no es más que una facultad que tiene su lugar en el mundo fenoménico: ella, mejor dicho, es una facultad propia de un número pequeño de seres en el mundo, cuyo obrar se reduce a lo dado a través de los sentidos en el mundo fenoménico. Efectivamente, los conceptos son discursivos, son accesibles y comprensibles por la razón y, lo más importante, son *abstractos*, es decir, son una unidad que se forma gracias a la abstracción que nuestra razón hace de la pluralidad propia de las intuiciones sensibles. Es así como la filosofía schopenhaueriana *reconoce* que respecto al conocimiento de la cosa en sí, se está intentando expresar con conceptos un conocimiento que realmente no alcanza la razón, y que por ello es *inefable*, pues lo que conocemos suprimiendo la razón no puede ser llevado a conceptos ni ser expresado en el lenguaje. En palabras más categóricas, esa realidad que se nos revela cuando eliminamos nuestra individualidad no es conceptualizable. Los conceptos, entonces, se restringen exclusivamente al mundo de la experiencia, a lo conocido por la intuición: nunca pueden alcanzar lo que está detrás del mundo de los fenómenos (que por ello es inefable). Es en este sentido como Schopenhauer entiende esta experiencia como una experiencia *mística*: es una vivencia que no podemos reducir a conceptos, pero que aun así comprendemos una vez la vivimos.

Sin embargo, que tal vivencia sea inefable no significa que no se pueda comunicar: precisamente la vida de los místicos es una manifestación que transmite lo conocido de esa manera. En efecto, interiorizar o encarnar el conocimiento de la esencia del mundo “produce efectos” en la vida del sujeto. Revisando las biografías que tenemos de los místicos, podemos darnos cuenta de cómo reportan haberse vuelto altruistas, santos o incluso ascetas después de tal interiorización o encarnación; lo cual, según la interpretación de Schopenhauer, se debe a tal conocimiento: ¿cómo puede el hombre, después de tener una experiencia mística, cambiar su forma de ser y volverse santo, altruista, asceta, autoabnegado, si no es porque lo que ve ahí lo lleva a darse cuenta de que su vida anterior era producto de tener por verdadero lo que era solo

una ilusión? Una vez se abandona la experiencia mística y se retorna al mundo de los fenómenos, este se presenta de otra manera: ya no vemos individuos con una existencia diferente a la nuestra, sino que nos vemos en el otro: somos el otro. En efecto, aquí se nos revela que: “el mal y la maldad, el sufrimiento y el odio, la víctima y el verdugo, por muy diferentes que se muestren al conocimiento que sigue el principio de razón, son en sí mismos idénticos” (MVR I §68 465).

¿En qué son ellos idénticos? En que comparten, o son, la misma esencia. En efecto, si el conocimiento fenoménico o común consiste en la aplicación de las condiciones de posibilidad, las cuales terminan “fraccionando” el mundo en individuos diferenciables espacio-temporalmente, si esto es así, y el conocimiento místico consiste precisamente en conocer independientemente de esas condiciones, a la esencia del mundo le debe ser ajena la pluralidad: mejor dicho, el mundo en su totalidad comparte la misma esencia. Este reconocimiento de la identidad metafísica de todos los seres es en lo que consiste todo conocimiento místico, el cual es proferido de la manera más fiel con la expresión brahmánica *tat tvam asi* (tú eres eso).

Así pues, el ascetismo y la santidad (es decir, la justicia, la bondad, la caridad, el amor, la nobleza, la virtud auténtica, la autoabnegación [*Selbstaufhebung*]) no son más que una expresión (o traducción) en conductas o acciones del conocimiento de la identidad metafísica de todos los seres del mundo. En estas formas de vida hay una liberación de la ilusión de la pluralidad, gracias a la cual el individuo está dispuesto a sacrificar su propio placer para atender las necesidades de los otros, ya que el placer y el dolor de los demás también le pertenecen, también los padece, pues él se reconoce a sí mismo en los demás y a los demás en sí mismo.⁴ Debemos asumir que este cambio de conducta es la manifestación de una transformación real en el ser (o carácter) del hombre, pues implica una transformación total en las intenciones o fines de sus acciones, ya que, en efecto, él no busca beneficios personales, sino la liberación de los sufrimientos del otro. Pero esta conversión no la puede

4 Nietzsche cuestiona, en el §33 de *HH* I, la posibilidad de sentir realmente todos los dolores y placeres de la humanidad. La respuesta de Schopenhauer al respecto es afirmativa, dada la identidad metafísica de todos los seres: todo organismo en realidad causa y soporta (metafísicamente) toda la alegría y todo el sufrimiento del mundo, pues él tiene la misma esencia que todos los demás. Darse cuenta de esto es lo que Schopenhauer quiere expresar con la noción *tat tvam asi* del hinduismo que citamos anteriormente. No obstante, esto en el fondo no responde la pregunta de Nietzsche, sino que la desplaza: ¿alguien puede *conscientemente* soportar tanto sufrimiento? En últimas, esto es lo que yo creo que buscaba cuestionar Nietzsche en ese pasaje: no si metafísicamente un hombre padece todos los sufrimientos del mundo, sino si alguien puede vivir con plena consciencia de *todo* el sufrimiento de la humanidad.

generar un conocimiento común ni abstracto, puesto que este saber mediato queda en el fenómeno (en la pluralidad e individualidad) y, consecuentemente, no logra tocar el ser del mundo. Es por esto que tal cambio en el carácter solo es posible por medio de un conocimiento intuitivo e inmediato de la esencia del mundo; el cual, como vimos, solo es posible cuando suprimimos nuestra razón y nuestra individualidad:

la auténtica bondad del ánimo, la virtud desinteresada y la pura nobleza no proceden del conocimiento abstracto, pero sí del conocimiento: en concreto, de un conocimiento inmediato e intuitivo que no se puede dar ni recibir por medio de la razón; de un conocimiento que, precisamente porque no es abstracto, *tampoco se puede comunicar*, sino que ha de abrirse a cada uno y que, por lo tanto, no encuentra su adecuada expresión en palabras sino únicamente en hechos, en la conducta, en el curso vital del hombre. (MVR I §67 437, énfasis agregado)

Se trata de un conocimiento inmediato, intuitivo y, sobre todo, *vivo*, en cuanto que conduce a un cambio en el carácter y en la conducta. Pero, por ello mismo, es un conocimiento *inefable*, que no podemos explicar ni comunicar *adecuadamente* a través de conceptos.

En el fondo, todas estas consideraciones giran en torno a la pregunta del *Menón*:

¿Podrías decirme, Sócrates, si la virtud es cosa que se enseña, o si no se enseña sino que se practica, o si ni se practica ni se aprende, sino que la tienen los hombres por naturaleza o de algún otro modo? (70a1-3)

La respuesta de Schopenhauer es clara: la virtud no es enseñable, pues ella nace de un conocimiento totalmente intuitivo que presupone la eliminación de la razón, un conocimiento que encuentra su adecuada expresión en la conducta y no en los conceptos: es un conocimiento *inefable*. Una consecuencia de esto es la que nuestro autor no se cansa de repetir a lo largo de su obra: todo concepto es estéril para la ética, es decir, ninguna ética prescriptiva puede prosperar, porque ningún concepto puede tocar el ser de la persona ni llevar al conocimiento de la cosa en sí: el ser humano solo puede cambiar a través de un conocimiento completamente separado de la razón, de su individualidad.

Pero si esto es así, ¿dónde queda el discurso de la filosofía y de las religiones? He aquí al fin la respuesta a la pregunta que ha motivado este texto: ¿cuál es la prudencia de la filosofía y cuál es la temeridad de las religiones? La prudencia de la filosofía consiste en su conciencia de que los conceptos con los cuales se describe tal realidad no se deben tomar en sentido estricto, sino como una mera alusión a algo que en verdad no puede reducirse a conceptos. Schopenhauer nos advierte que toda su exposición de esa realidad máxima (que él llama *voluntad*) tiene un

carácter meramente negativo: tal autor solo nos habla de lo que se niega y renuncia, pero nunca de lo que se gana, pues nos está prohibido caracterizarlo fielmente con conceptos, ya que es algo a lo que nuestra razón nunca puede acceder (cf. *MVR II* 703). Para expresar esto último, efectivamente, no tenemos ni imágenes, ni conceptos, ni palabras, puesto que eso que se gana es lo absolutamente opuesto al mundo fenoménico y, como tal, es ajeno a todo concepto (el cual siempre obtiene su contenido de la intuición de fenómenos). Así pues, todo lo que decimos de ese mundo debe ser tenido en cuenta como una metáfora. En esto último se encuentra una especial confirmación de la advertencia que Nietzsche nos hace en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Recordemos que allí él asegura que todo concepto es una metáfora. Aunque aquí no podemos asegurar a partir de lo expuesto que esto valga para todos los conceptos, sí podemos aseverar que, respecto a lo que se conoce a través de la experiencia mística, realmente todos los conceptos son metáforas: no *capturan* tal realidad, sino que solo la indican o señalan negativamente.

La temeridad de la religión, en contraste, es precisamente presentar sus dogmas religiosos (que también indican la realidad a la que han accedido sus santos, ascetas o figuras inspiradoras) como si se tratara de verdades en sentido estricto. Esta es la crítica principal que Schopenhauer (a través de su personaje *Filatetes*) le hace a la religión (defendida por *Demófeles*) en el segundo tomo de *Parerga y paralipómena* (cf. §174, titulado “Un diálogo”). Pareciera como si las religiones olvidaran el origen de sus dogmas de fe. Según nos explica nuestro autor (cf. *MVR I* §66), una vez el místico regresa de su experiencia, su razón inventa los dogmas religiosos como un recurso para explicarse a sí misma qué fue lo que el sujeto experimentó gracias a la supresión de su individualidad y al abandono de su razón. De esta manera, todos los dogmas religiosos y teorías filosóficas que tienen como base una experiencia mística real no son más que un recurso de la razón, con el cual esta busca explicarse a sí misma qué es eso que se experimentó en su ausencia.⁵ Esto nos permite pensar, aunque en realidad Schopenhauer no dice nada al respecto, que el sujeto que vivenció la realidad superior es consciente de que tales expresiones con las que la razón satisface su

-
- 5 Observemos que esto explica a su vez por qué existen tantas religiones y filosofías, aun cuando todas ellas se erigen sobre vivencias de la misma naturaleza: la razón inventa un armazón conceptual y teórico que sea coherente con los valores y con las creencias culturales y populares en las cuales el sujeto creció. No creer en otros dogmas o teorías, entonces, se debe a que estas se contradicen con los valores y creencias en los que se crió el sujeto. Y en cuanto que se contradicen, no son una buena interpretación para él, es decir, no son un buen armazón conceptual y teórico que explique el sentido del mundo y de la vida.

curiosidad son meras metáforas y no capturan tal realidad. Pero son las religiones (en cuanto entidades que desean tener adeptos para múltiples fines) las que presentan los reportes de los místicos como si describieran literalmente (*in sensu proprio*) tal realidad superior, presentándolos como *dogmas* o verdades que no podemos poner en duda. En suma, la temeridad de las religiones es tomar *in sensu proprio* lo que se expresa solo *in sensu allegorico*.

La filosofía y la religión no se diferencian en cuanto a su objeto, pues ambas se ocupan de dar a conocer una realidad superior que le da sentido al mundo en cuanto a la totalidad y a la vida. Su diferencia, por el contrario, está en que la primera reconoce que el lenguaje solo es una herramienta para *indicar* o *señalar* una realidad que en verdad no se puede capturar en conceptos; en cambio, las religiones presentan sus metáforas, sus alegorías, como si se trataran de verdades en sí mismas, en la medida en que, según asumen ellas, describen fielmente esa realidad. ¿Y esto por qué? La respuesta de Schopenhauer es clara: las religiones son metafísicas para el pueblo, esto es, interpretaciones del mundo que buscan satisfacer la necesidad metafísica de la mayoría de las personas, las cuales no tienen el tiempo para pensar por sí mismas, pues están ocupadas en sobrevivir. En cambio, la filosofía es una metafísica para pocos, para aquellos que tienen el suficiente intelecto y tiempo para examinar cuidadosamente el mundo y la vida para darse cuenta de cuál es la verdadera fuente de su significación, para percatarse realmente de dónde venimos, por qué estamos aquí y para dónde vamos.

Bibliografía

- Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación* [MVR I]. Trad. Pilar López de Santa María. Vol. 1. Madrid: Trotta, 2004.
- Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación* [MVR II]. Trad. Pilar López de Santa María. Vol. 2. Madrid: Trotta, 2005.
- Schopenhauer, A. *Parerga y paralipómena II*. Trad. Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2013.
- Nietzsche, F. *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Vol. 1. Madrid: Akal, 1996.
- Platón. *Menón*. Trad. Antonio Ruiz de Elvira. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1958.