

INDIA Y SCHOPENHAUER A LA LUZ DE SANKARA Y SCHOPENHAUER*

INDIA AND SCHOPENHAUER IN THE LIGHT OF SANKARA AND SCHOPENHAUER

Arati Barua

Delhi University, India

Axel Velasco Maldonado (traductor)

Facultad de Estudios Superiores ACATLÁN, México

Resumen

Arthur Schopenhauer fue quizá el primer pensador occidental de peso que se vio influido de manera tan significativa por los Upanishads como para escribir “En todo el mundo no hay estudio tan benéfico y elevado como aquel de los Upanishads. Ha sido el solaz de mi vida, será el solaz de mi muerte”. Esta visión de Schopenhauer respecto a los Upanishads no muestra únicamente su familiaridad con el pensamiento Oriental sino que también refleja su adoración por la filosofía de la India, su religión y su cultura, las cuales lo influyeron en una manera realmente significativa. En consecuencia, en su *Mundo como Voluntad y Representación* Schopenhauer claramente establece que los lectores serán capaces de entender a mayor cabalidad sus escritos si previamente se han encontrado con la filosofía de -Platón, Kant y aquella de los hindús.

Yo propongo examinar tal relación entre Schopenhauer y Sankara, un gran Vedantista de la India de una manera comparativa enfocándome en el problema de la relación entre “la Voluntad y el mundo como su representación” en Schopenhauer y aquel del “Brahman y el mundo de la multiplicidad” en la filosofía Monista de Sankara. Realizo tal labor mediante un marco analítico que interpreta la Ontología del Absoluto y su manifestación en el mundo fenoménico de la literatura de Schopenhauer y Sankaracarya, de esta forma intentaré dar una solución al problema a partir de la aplicación de la noción Vedántica de identidad entre el Brahman y el atman en ambos pensadores.

Palabras clave: Advaita, Sankara, Brahman y Maya, Schopenhauer, Voluntad y representación.

Abstract

Arthur Schopenhauer was perhaps the first major Western thinker who was so influenced by the Upanishads that he wrote, “In the whole world there is no study so beneficial and so elevating as that of the Upanishads. It has been the solace of my life, it will be the solace of my death”. This view of Schopenhauer about the Upanishads not only shows his familiarity with the Eastern thought, but it also reflects his adoration for Indian philosophy, religion and culture, which influenced him in a significant way. Thus, in the *World As Will and Representation* Schopenhauer clearly states that readers can understand his writings better with prior acquaintances with the philosophy of Plato, Kant and that of Hindus.

I propose to examine this relationship between Schopenhauer and Sankara, a great Vedantist of India, in a comparative manner, focusing on the problem of the relationship between the ‘Will and the world as its representations’ in Schopenhauer and of the ‘Brahman and the world of multiplicity’ in Sankara’s philosophy of Monism. I do this in an analytical framework of interpreting the Ontology of the Absolute and its manifestation in the phenomenal world in the literatures of Schopenhauer and Sankaracarya, and then I shall try to figure out a solution to this problem through the application of the Vedantic notion of identity between the Brahman and the atman in both these thinkers.

Keywords: Advaita, Sankara, Brahman and Maya, Schopenhauer, Will and representation.

* Publicado originalmente en: Barua, Arati. “Schopenhauer’s Philosophy of Will and Sankara’s Advaita Vedanta: A Comparative Study.” *Proceedings of the XXII World Congress of Philosophy*, 2008, 8, pp. 23-29. En este Segundo número también reproducimos la versión original.

Arthur Schopenhauer fue quizá el primer pensador occidental de peso que se vio influido de manera tan significativa por los Upanishads como para escribir “En todo el mundo no hay estudio tan benéfico y elevado como aquel de los Upanishads. Ha sido el solaz de mi vida, será el solaz de mi muerte” (*Parerga II*, 397).

La visión de Schopenhauer respecto a los Upanishads no muestra únicamente su familiaridad con el pensamiento Oriental, sino que refleja así mismo su adoración por la filosofía de la India, su religión y su cultura, las cuales influyeron en él de manera relevante. Él solía mantener una copia de los Upanishads al lado de su cama y leía una página diaria antes de dormir (Cf. Magee 14-5).

Tal adoración tenía por los Upanishads. Es por tal razón que en *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer claramente establece que Hindús.

Antes de Kant y Platón, los hindús también habían sostenido que este mundo es una ilusión. De acuerdo a Platón, el mundo que percibimos únicamente es un mundo de cambio; la ilusión se sostiene en que sea y no sea al mismo tiempo. El hombre es engañado por el conocimiento falso de este mundo; él cree en la permanencia de existencia en este mundo, el cual está siempre cambiando, así el advertir la verdad de que el mundo empírico se encuentra en un constante estado de cambio es “la verdadera sabiduría”.

De ello tenemos una visión similar (en India) en “los Vedas y Puranas”. Ello es conocido en la Filosofía India como *la Doctrina de Maya*. La Doctrina de Maya de acuerdo a Schopenhauer, explica verdadera naturaleza del mundo como inexistencial a la par de existencial. De manera similar, correspondiendo con la visión kantiana, nos encontramos con una distinción entre el mundo de la apariencia y el mundo de la realidad. El mundo del devenir aparece de forma constante en el conocimiento humano. El mundo empírico que es sólo una apariencia de la realidad no es más que un sueño o una ilusión¹.

Desafortunadamente, a pesar de que algunos intentos se han realizado anteriormente para encontrar los vínculos entre Schopenhauer y la filosofía Oriental no existe una cantidad considerable de trabajo en lo que concierne particularmente a Schopenhauer y el pensamiento de la India, específicamente por parte de los académicos indios. Por tales *motivos*, deseo examinar la relación entre Schopenhauer y algunos aspectos importantes de la filosofía de la India, incluyendo a Sankara, el gran Vedanta de la India, de una forma comparativa concentrándome en el problema de la relación entre “La Voluntad y el mundo como su representación” en Schopenhauer y aquel otro de “Brahman y el mundo de la multiplicidad” en la filosofía Monista de Sankara.

Realizo tal trabajo partiendo desde un marco analítico de interpretación en el cual abordo la Ontología del Absoluto y su manifestación en el mundo fenoménico dentro de la literatura de Schopenhauer y Sankara, a partir de ello intentaré encontrar una solución a tal problema mediante la aplicación de la noción vedantica de identidad entre Brahman y atman en ambos pensadores.

He decidido concentrarme para tal labor en el problema particular de cerrar la brecha entre el “Brahman” y los “jivas” (*seres* individuales) dentro del Advaita de Sankara o el no-dualismo y la brecha entre la Voluntad y las representaciones en la metafísica de la voluntad dentro de Schopenhauer.

¹ Sobre afirmar que la concepción de Maya en la filosofía de Schopenhauer es parcialmente verdad. A los ojos del Advaita Vedanta el mundo en definitiva no es una ilusión; si no mejor dicho una apariencia de Brahman la cual no puede clasificarse como real o irreal. (Sadasadanirvacaniya).

Siendo una investigadora en la filosofía de Schopenhauer y habiendo sido expuesta a la filosofía de Sankara, *creo* que un estudio comparativo de ambos pensadores podrá iluminarnos de una forma elevada al encontrar la solución de solventar la brecha entre la Voluntad y las representaciones en la filosofía de Schopenhauer. Además, también será un reconocimiento del vínculo entre el pensamiento filosófico de la India y Schopenhauer de manera definitiva, al igual que un intento de derivar una síntesis entre la filosofía germana y la india.

En la filosofía de Schopenhauer hay dos lados de una misma moneda, por una parte, está el mundo de las representaciones o de los fenómenos, mientras que del otro lado nos encontramos con el mundo como voluntad. El mundo por entero es la objetivación de la misma voluntad, la cual es la-cosa-en-sí. Pero la misma voluntad se objetiva en distintos grados. Hay cuatro grados de tales objetivaciones: 1) la naturaleza inorgánica, 2) el reino *vegetal*, 3) el reino animal y 4) la voluntad humana.

La voluntad humana es el mejor ejemplo de todas las objetivaciones, dado que es en donde la voluntad se manifiesta en su grado más alto. De cualquier forma, la dificultad aquí yace en conectar la única voluntad indivisible (como la-cosa-en-sí) al mundo de la pluralidad, el cual es la objetivación de tal voluntad.

Una clarificación es necesaria en este punto. Surge una pregunta respecto a la efectividad de la Voluntad, ¿cómo es que la Voluntad se objetiva en este mundo de multiplicidad? Al igual que en Sankara, resulta sencillo explicar que esto sucede a partir de la Doctrina de Maya. El poder mágico de Maya crea este mundo de multiplicidad en lugar de un Brahman. Pero en la filosofía de Schopenhauer no encontramos tal poder mágico de Maya que nos permita explicar la objetivación del mundo.

El problema aparece debido a que el mundo de la multiplicidad debe ser explicado dentro y a partir de la voluntad, la cual al ser cosa-en-sí, se encuentra más allá de cualquier pluralidad. Nosotros tenemos por una parte la voluntad indivisible, y por otro las objetivaciones dadas como la multiplicidad fenoménica. No obstante, Schopenhauer sostiene que a pesar de que el pensamiento de la voluntad se objetiva a sí mismo en la pluralidad, ello no significa que la voluntad se encuentre *dividida* entre los fenómenos. Por ejemplo, la misma voluntad que se hace completamente presente en “un roble” está así mismo revelada en millones de robles. Eso nos muestra que la voluntad, en su objetivación dentro de un grado particular, debe expresarse por completo a sí misma en cada uno de los objetos dados (Cf. Schopenhauer Will, 167).

En consecuencia, como Schopenhauer remarca en la *Cuádruple Raíz*, la voluntad, como concepto, debe lidiar con muchas cosas e incluso así permanecer como una sola. He allí el problema, ¿cómo solventar tal brecha entre la Voluntad y los diferentes grados de sus objetivaciones? Por una parte, y por otra, ¿cómo ligarla a aquello que se encuentra entre tales grados y los fenómenos particulares de unos en los otros? Tomando a cuenta que la Voluntad no admite pluralidad alguna. Esta brecha entre la Voluntad y los grados o entre los mismos grados y los fenómenos particulares es en gran medida similar a la brecha que encontramos entre “Brahman” y “el mundo de las apariencias” en la filosofía del Advaita Vedanta de Sankaracarya. Por lo tanto, veamos cómo es que Sankara intentó encontrar una solución a este problema y así mismo averiguaremos si tal solución es aplicable a la filosofía de la voluntad de Schopenhauer o no.

Una solución a este problema yace en el concepto que Schopenhauer tiene respecto a las “Ideas Platónicas”², el cual trae a su esquema de facultades mentales e identifica con los grados de la voluntad. En lugar de “idea” utiliza el concepto de “Ideas Platónicas” a manera de clarificar que tal significado ha sido *dado* a él por Platón. De cualquier forma, permanece poco claro si el mundo de las Ideas en Schopenhauer tiene una existencia separada del mundo empírico, como sucede con Platón. Tampoco nos es del todo claro si acaso utiliza este concepto en forma similar a las “ideas de la razón” de Kant. Tal parece que no siguió ninguno de ambos caminos por completo (Barua 43).

Schopenhauer señala a las Ideas como “prototipos” los cuales están identificados con los grados de la voluntad. Cómo tal, Schopenhauer está más interesado en evaluar el carácter lógico de las Ideas que en clarificar su estatus ontológico. Siendo que las Ideas Platónicas se encuentren identificadas con los grados de objetivación de la voluntad podemos afirmar que no se siga el que Schopenhauer otorgue algún tipo de existencia separada de las Ideas o que las haga pertenecientes a otro mundo. Quizá, la verdadera razón por la cual Schopenhauer identifica a las Ideas Platónicas con los grados de objetivación de la voluntad se deba a su urgencia por establecer una relación entre la única voluntad indivisible y la multiplicidad del fenómeno en el cual se objetiva a sí misma.

De cualquier forma, la explicación de Schopenhauer respecto a las Ideas como prototipos y su identificación con los grados de la voluntad es en buena medida ambigua. Su repentina introducción de las Ideas Platónicas a su pensamiento es tematizada por el Prof. Hamlyn como el traer “una pieza de ontología ajena” (Hamlyn 107). Pero ante la necesidad de entender la relación de la única voluntad indivisible con el mundo de la pluralidad debemos aceptar tales representaciones y entenderlas en el modelo de las Ideas Platónicas. Sólo de esta forma podemos visualizar los fenómenos como expresiones de la voluntad en un grado u otro. Al mismo tiempo existe una advertencia, no debemos imaginar que tales Ideas constituyen un siguiente nivel de realidad aparte de aquél de la voluntad y sus representaciones.

En cuanto al origen de las Ideas, Schopenhauer mantiene que estas brotan del conocimiento de las relaciones (Will, 122-23). De cualquier forma, aunque tales Ideas se derivan de las representaciones ordinarias como las relaciones, no se encuentran atadas a los límites de estas representaciones; las Ideas trascienden a las representaciones ordinarias, aun cuando derivan de las mismas. Al plantear esto Schopenhauer quizá desea enfatizar el hecho de que podemos conocerlas a partir de la abstracción de representaciones y fenómenos ordinarios. Observándolas de forma epistemológica, las Ideas, por lo tanto, se vuelven secundarias al compararlas con otras representaciones. Sin embargo, en tanto las representaciones ordinarias son en sí mismas secundarias cuando las comparamos al conocimiento directo de la voluntad, podemos decir que en realidad las Ideas *obtienen* un status terciario.

A pesar de todo ello, Schopenhauer condiciona a las Ideas como aquellas “más adecuadas” (122-23) para objetivar a la voluntad, identificándolas con los grados de objetivación de la voluntad. Así mismo describe a la Idea como “la-cosa-en-sí debajo de su forma de representación”. Al ser comparados con las ideas, los fenómenos nos parecen menos adecuados para la objetivación de la voluntad. Pero debido a que estos fenómenos son capaces de reflejar Ideas, se encuentran en gran conformidad con ellas. Es así como Schopenhauer intenta traer a cuenta un enlace entre la única voluntad indivisible y la cosa-en-sí además del mundo de la pluralidad, el cual no es otra cosa que la objetivación de la voluntad. Por lo tanto, las ideas funcionan como mediadores entre la voluntad y los fenómenos porque constituyen una

² WAR, I, P 129, and WAI, I, p. 168.

unidad, la cual se sostiene dentro de una implícita multiplicidad. Siendo la directa objetivación de la voluntad, las Ideas permanecen como aspectos reales de la-cosa-en-sí a pesar de encontrarse “bajo la forma de la representación”. Por ello tales ideas, “bajo la forma de representación”, son en cierto sentido dependientes de nuestra capacidad para representar en general, y son todavía accesibles a nosotros sin estar sujetas a las mismas condiciones que el resto de las representaciones en general. Tal actitud de Schopenhauer de traer a reconciliación la única voluntad indivisible con el mundo de la pluralidad, a partir de las Ideas, corresponde al intento realizado por Sankara de reconciliar a Brahman con el mundo de las representaciones, incluyendo a los seres individuales o jivas, a partir del “velo de Maya”. Ahora es necesario que examinemos qué tan lejos fue este intento exitoso para Sankara. Debemos observar si acaso pudo establecer un vínculo apropiado entre Brahman y los jivas a partir de su filosofía de Maya.

Sankara dice *Brahman satya, jagat mitthya, jiva Brahmaiva naporah*, lo que significa que Brahman es la única y última realidad, el mundo es falso y los jivas no son distintos de Brahman. De acuerdo a Sankara a pesar de que el mundo es falso, los jivas no lo son, en realidad ellos carecen de distinción de Brahman. Por ello en la filosofía de Sankara los jivas son tan reales como Brahman lo es, pero debido a la ausencia de un conocimiento real los jivas olvidan su ser verdadero como Brahman y por ello sufren en este mundo falso pensando que es la realidad. Pero en realidad el mundo de la multiplicidad es una falsa proyección de Brahman quien es uno y sólo uno, pero debido al poder mágico de Maya vemos el mundo de multiplicidad en lugar de al único Brahman. Cuando somos capaces de obtener el verdadero conocimiento de Brahman a partir de nuestros esfuerzos podemos notar la diferencia con el mundo de la multiplicidad y el único Brahman para así volver a nuestro estado original carente de la diferencia con el único Brahman. Es una suerte de realización, una autorrealización³.

Mas si intentamos entender la situación desde el entendimiento de Sankara de la autorrealización podría ser posible obtener tal en esta vida. Como Sócrates proclamó “conócete a ti mismo”. En la antigua Grecia, el filósofo Sócrates de forma contundente afirmó que una vida sin examen no merecía vivirse. Al preguntarle respecto a cómo sintetizar los mandamientos filosóficos, él respondió “conócete a ti mismo”. Conocerse a uno mismo tiene un extraordinario prestigio en nuestra cultura. Ha sido como tal equiparado al significado de la vida.

Cuando hablamos respecto al autoconocimiento, estamos aludiendo a un tipo muy particular de conocimiento, generalmente del tipo emocional o psicológico. Existen millones de cosas que potencialmente podrías saber de ti mismo. Aquí hay algunas opciones: conocerte a ti mismo lleva dentro de sí un extraordinario prestigio en nuestra cultura. Ha sido equiparado como literalmente el significado de la vida.

Esto suena, cuando uno lo escucha, como algo realmente plausible, tan plausible que valdría la pena detenernos un momento para preguntar un par de cosas. ¿Sólo por qué el prestigio del autoconocimiento suena tan bien? ¿Qué peligros acarrea el no conocerse a sí mismo? Y en realidad, ¿qué es lo que realmente necesitamos conocer de nosotros? ¿Cómo puede uno aprender tal cosa? ¿Y por qué es que el autoconocimiento es tan difícil de obtener?

Narada que busca a Jnana del Sabio Sanatkumara (Sana Kumara es una figura mítica religiosa muchas veces referida como un maestro humano avanzado con una conciencia mucho más elevada que

³ Lo siguiente a este párrafo se encuentra originalmente en una nota al pie, pero me pareció más accesible su lectura al colocarlo inmediatamente después del texto. N.T.

cualquier otro maestro), ilustra en los Upanishad Chandogya esta verdad. Narada está bien versado en los Vedas, los Upanishads y otros textos que lidian con la sabiduría espiritual y las ciencias de las eras. Pero confiesa a Sanarkumara que se haya carente de algo a través de su conocimiento. Él desea saber qué significa tal necesidad. Sanarkumara le muestra a Narada que el ser o atma es el origen de todas las cosas, ya sean la esperanza, la memoria y etc., tanto como el origen de todo el poder, todo el conocimiento y toda la felicidad. Aquellos que se conocen están libres de penas. El Upanishad Mandukya afirma: “habiéndose conocido a sí mismos, los sabios están llenos de alegría. Ellos que están en verdad bendecidos, tranquilos de mente y libres de la pasión. Realizándose en todas partes del todo-perpetuo Brahman, profundamente absorbido en la contemplación de su ser, ellos se internan en él, el ser del todo”. Atma Jnana, ganó como revelación que la realización proviene de la profunda contemplación, el camino para liberarse.

La particularidad de Atma Janana.

Los Upanishads que lidian con los aspectos esotéricos del conocimiento espiritual, también dejan en claro que el más alto de los conocimientos del ser, no puede ser obtenido por las escrituras, ni tampoco a través del intelecto o de aprender mucho. Ellos afirman que el ser revela su verdad a aquel que quiere conocerse y se aborda a sí mismo en la correcta meditación. Debido a que es natural volverse presa del ego además de sentir un gran orgullo en el proceso de obtener conocimiento, los Upanishads también nos enseñan algunos Santi mantras para vigilar tal tendencia, así nos explica Sri. K. Srinivasan en su discurso.

Nuestra Eterna Sed “Oh Dios, ¿dónde estás?”

Referencias bibliográficas

- Barua, Arati. *The Philosophy of Arthur Schopenhauer*. New Delhi, The Intellectual Publishing House, 1992.
- Magee, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Idea. Vol. III*. Tr. R.B. Haldane and J. Kemp. London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co, 1964.
- _____. *Parerga and Paralipomena, vol. II*. Tr. E. F. J Payne. Oxford, Oxford Clarendon Press, 1974.
- Hamlyn, David. *Schopenhauer. The Arguments of the Philosophers*. London, Routledge and Kegan Paul, 1980.