

El aporte de la religión cristiana a la filosofía de Arthur Schopenhauer¹

The contribution of Christian religion to Arthur Schopenhauer's philosophy

Por: Julián Andrés Escobar Gómez

Licenciatura en Filosofía

Universidad de Antioquia

julian.escobarg@udea.edu.co

Recepción: 05.10.2020

Aprobación: 10.10.2020

Resumen: El concepto de religión en Schopenhauer parece no ser una de sus prioridades inmediatas; sin embargo, es notable que está presente en gran parte de sus obras (mayores y menores) y que siempre es una de sus principales ocupaciones. Además, algunas de las grandes religiones, como el hinduismo, el budismo y el cristianismo son trascendentes en sus obras. En el presente texto me aproximaré al cristianismo, porque, si bien se defiende en la obra de dicho autor, él también realiza fuertes críticas que, hipotéticamente, no la dejan bien parada. Más allá del dogmatismo de la fe y de la institucionalidad de la iglesia católica, lo que plantearé en las presentes páginas es un estudio de su contenido, el cual está ligado con su práctica; ello lo haré a la luz del pensamiento schopenhaueriano. He ahí el objetivo: el estudio de la religión desde su carácter filosófico.

Palabras clave: *religión, paradojas, incoherencia, contradicciones función social.*

Abstract: The concept of religion in Schopenhauer seems not to be one of his immediate priorities; however, it is remarkable that it is present in various parts of his works (major and minor) and that it is always one of his main occupations. Moreover, some of the great religions, such as Hinduism, Buddhism and Christianity, are transcendent in his works. In this text I will approach to Christianity, because, although it is defended in the work of that author, he also makes strong criticisms to it that, hypothetically, do not leave it well standing. Beyond the dogmatism of the faith and the institutionality of the Catholic Church, what I am going to propose in these pages is one study of its content, which is linked to its practice; I am going to make this in the light of Schopenhauerian thought. That is the objective: the study of religion from its philosophical nature.

Keywords: *religion, paradoxes, inconsistency, contradictions, social function.*

¹ El texto inicia con un proceso de investigación que he llevado a cabo con la finalidad de plantear un proyecto más profundo acerca de la esencia del cristianismo teórico y las críticas que pueden formularse desde un plano histórico y apologético. En cierto modo, puede pensarse este trabajo como la antesala de un proyecto más complejo, estricto y riguroso.

Introducción

A lo largo de su historia, el cristianismo ha procurado ciertas alianzas para la fundamentación de su institucionalidad. Gracias a varios autores, tales como Diarmaid MacCulloch (en su texto intitulado *Historia de la Cristiandad*), Giovanni Reale y Darío Antiseri (en su famosísima colección titulada *Historia de la filosofía en siete volúmenes* [aunque lo religioso no es su enfoque principal sí aparece marginado en buena parte de estos tomos]), hoy conocemos algunas de las referencias a esas uniones. Estos autores mencionados realizan un llamado de atención frente a esa conexión en un estricto sentido histórico. No obstante, existe una unión que traspasa los límites de la historia para asentarse en lo que ha sido llamado filosofía. Dentro de esta relación se encuentran los comentarios que realiza Arthur Schopenhauer acerca de la religión (aunque él mismo no se considera como un filósofo de la religión, dispone de ella para fundamentar su filosofía).

Mi principal objetivo es evidenciar la dualidad que expone este autor prusiano en cuanto a la religiosidad; lo anterior, debido a dos razones fundamentales. En primer lugar, es un tema que se encuentra alrededor de su obra principal y secundaria, y, además, me interesa profundizar en los comentarios que este autor realiza, pues posteriormente influenciará en la obra de otros filósofos como F. Nietzsche, quien se convertirá en un personaje célebre, entre otras cosas, por la famosa expresión “Dios ha muerto”. En segundo lugar, resulta notable observar los comentarios que hace un filósofo de la talla de Schopenhauer acerca de lo que hoy consideramos como el cristianismo², pues si bien critica varias de sus manifestaciones de dogmática y religiosidad, logra salvaguardar algunas de sus prácticas o de sus teorías más importantes.

Visto así, podríamos distinguir lo que es el cristianismo teórico con lo que sería el cristianismo práctico, en el cual se apuntala la idea de su “función social”. En la primera versión de esta religión, con la cual no podría estarse en desacuerdo, hay una gran cantidad de principios filosóficos que han aportado algunas mentes brillantes, como la de Orígenes y Clemente de Alejandría, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino, entre muchos otros; y cabe aclarar que esta visión del cristianismo parece estar defendida por este autor, o, por lo menos, lo hará con el pensamiento de las primeras comunidades apostólicas. En

² Cabe aclarar que la versión del cristianismo a la que me remito en este texto es aquella profesada por la iglesia católica.

la segunda versión del cristianismo, se ha planteado como frente de acción (ante las diferentes sociedades y dentro de esto podríamos considerar las obras de misericordia) los orfanatos, los centros de cuidado al adulto mayor, los hospitales, entre otros. Pero, al estar manejadas por hombres corruptibles ha devenido en una serie de crímenes (pecados) que, sin importar la distancia con el tiempo, la humanidad sigue sin perdonarle. Esta función social podría considerarse fundamental para curar el mal del mundo; pero, al mismo tiempo, se desvía de su perspectiva y entra en una esfera en donde el fanatismo, la guerra religiosa, la Inquisición, los prejuicios y las desviaciones conceptuales, a causa de una pésima formación catequética y una deformación de la transmisión del mensaje del evangelio, hacen que el cristianismo pierda su real sentido y se convierta en una sola personalización de un mensaje basado en el amor.

Schopenhauer está de acuerdo con muchos postulados del cristianismo y con buena parte de su visión pesimista del mundo. Entre ellos, estará de acuerdo con la negatividad encarnada dentro de esta religiosidad en la cual se plantea que para los hombres la vida no tiene el carácter de un regalo otorgado por la divinidad sino el de una deuda contraída en el momento del nacimiento, y que sólo puede saldarse con la muerte. Mostraré también que Schopenhauer justifica el ascetismo cristiano e, incluso, lo carga con una fuerte teoría en el cual parece defenderlo a toda costa. Sin embargo, este autor no va a defender cada elemento que pertenece al pensamiento católico: defenderá lo que puede ser defendido y criticará, hasta llevar a la destrucción, aquello que debería ser destruido o reformado, tal como ciertas prácticas religiosas que originaron las cruzadas, la Inquisición, la guerra por la religión, entre otras. También será uno de los más fundamentales críticos de las irregularidades que se expresan en la institucionalidad y las prácticas de la Iglesia; pondrá el dedo en la llaga y hará ver del pecado católico un crimen que debe pagarse de alguna manera. La Inquisición, la persecución religiosa, la quema de brujas, los tribunales para juzgar a los fieles y proteger a sus sacerdotes (y en la actualidad, diríamos también pederastia) son los temas por reformar: son los pecados de la Iglesia y lo que parece no se le perdonará. Todo esto debe incidir en esa manera en la cual la Iglesia se presenta ante la sociedad: ella tiene una misión importantísima y nadie puede decir lo contrario. Sin embargo, por culpa de algunos de sus miembros se desvía del camino para devenir en una cuestión diferente. En Schopenhauer se aprecian esas dos vertientes: la defensa de algunos elementos vinculados al cristianismo y, por otro lado, la crítica de aquellos que deben ser reformulados o, en definitiva, eliminados.

Dicho lo anterior, dividiré este escrito en tres partes fundamentales: en la primera, mostraré cómo Schopenhauer asienta las bases de la teología católica; en la segunda, analizaré aquello que se podría defender del cristianismo, lo cual estriba en una manifestación del ascetismo; en la tercera, resaltaré lo que debe ser reformado o eliminado dentro del cristianismo. De esto tratará este trabajo y he de utilizar algunos apartados que están repartidos en algunos lugares de su obra principal titulada *El mundo como Voluntad y Representación*, y en los *Parerga y Paralipómena* (los cuales le han llevado a la fama y que han visto la luz pocos años antes de su muerte).

1. De la religión como una metafísica popular

Comenzaré por esta fundamentación porque, para Schopenhauer, existen dos tipos de metafísica: una popular, la religión³, pues se enfoca en la gran masa; y la filosófica, la cual se reserva para aquellos que tienen la habilidad intelectual suficiente para dedicarse a ella desde la utilización de la sola razón y poseen las condiciones de posibilidad, entre las que se encuentran las económicas, para tal fin. Ambos tipos de metafísica pretenden resolver los dilemas fundamentales de la existencia de los hombres, aquellos que no caben dentro del cuerpo de la física (entendida esta como el mundo fenoménico) y que, en muy buen sentido, les recuerdan el valor fundamental de la existencia y el dolor que ella misma significa. Ello se debe a que, en esta parte del mundo, la que está atada al fenómeno y no a la perfección del mundo como Voluntad (o el noúmeno), está cargada de errores, y, como dice Pilar López de Santamaría en la presentación del primer tomo del *Mundo como Voluntad y Representación* (2009), nuestro mundo está gobernado por lo negativo:

La filosofía de Schopenhauer se encuentra vinculada desde un primer momento con el problema de la negatividad: el dolor del mundo, la miseria de la existencia y todo lo que en general cabe dentro del concepto de lo negativo, son el tema y el punto de arranque de su filosofía (p.3).

En el capítulo 17 del tomo 2 del *Mundo como Voluntad y Representación*, Schopenhauer establece la necesidad metafísica en los hombres y resalta el dolor del mundo y la deficiencia de las ciencias naturales (entre las que se encuentran la física y las

³ En primer lugar, me gustaría recomendar un primer texto aquí, el cual se titula “La religión en Arthur Schopenhauer”. Allí se estudia, en general, el concepto de religión en la obra Schopenhaueriana. En el presente documento me centraré en la concepción del cristianismo al interior de la obra de Schopenhauer. Aunque hace falta algunos caracteres generales para adentrarse a lo que es más específico dentro de su obra principal.

matemáticas de la época) por explicar aquellas cuestiones humanas que sobresalen a su metodología o sus demostraciones fenoménicas. Esta necesidad estriba en que el hombre necesita explicar aquellas cuestiones que sobresalen a las explicaciones científicas, matemáticas o físicas que se limitarían, según Schopenhauer, al fenómeno, no a lo verdaderamente esencial: el mundo como *voluntad*. La metafísica sobrepasa estas cuestiones fenoménicas para situarse en un plano más profundo o elevado de conocimiento. En este sentido, Manuel Suances Marcos (2010) dice lo siguiente:

En primer lugar, la interpretación que la razón y las ciencias hacen del mundo, es decir, la interpretación física no es suficiente; ella se contenta con explicar los fenómenos y además lo hace desde unas bases, las fuerzas naturales, que a su vez, quedan sin explicación. Es cierto que todo el orden del mundo debe explicarse por causas puramente físicas, pero, aunque este conocimiento se extienda a toda la naturaleza, adolecería de varios defectos esenciales [...] Si consideramos y observamos cualquier ser natural, por ejemplo, un animal, en su existencia y en su vida, se nos presenta como un misterio insondable a pesar de lo que enseña a zoología. ¿Puede quedar muda la naturaleza frente a nuestra pregunta? Sin embargo, ella no responde en el lenguaje causal. Lo insondable consiste en que buscamos causas y efectos en un campo en el cual esta forma es extraña. Intentamos conocer la esencia interna de la naturaleza que se nos presenta en cada apariencia, guiados por la forma del fundamento; pero esta es solo el modo como nuestro intelecto comprende la apariencia de las cosas, es decir, su superficie, mientras que nosotros queremos sobrepasar las apariencias (pp. 47 - 48).

Así pues, debe aclararse que la metafísica supera el campo de las ciencias naturales y exactas en la esfera de la cual se ocupa. La matemática, la física, la mecánica, entre otras ciencias, explican ciertos fenómenos del mundo: ellas dan cuenta de una comprensión detallada de la esencia externa del mundo, mientras que la interna permanece incomprensible. Los hombres tienen una necesidad de sobrepasar esos límites fenoménicos, esas apariencias en las cuales caemos cuando solo interpretamos el mundo bajo esos postulados y consideraciones: el hombre, en general, necesita ir más allá de lo dado de manera inmediata para aspirar a las verdades que se encuentran escondidas más allá de una falsa apariencia. Esa necesidad es compartida por el conjunto completo de los hombres sin excepción: el momento de la vida en el cual este se plantea interrogantes que no puede explicarse sería debatible. Muchos los plantearán cuando aún son jóvenes y

tienen tiempo para dedicarse a la filosofía; muchos otros lo harán cuando las fuerzas físicas y mentales se les están agotando, su tiempo está limitado y su entendimiento se está cerrando a nuevas aventuras del pensamiento.

Ahora bien, la totalidad de los hombres no posee las mismas condiciones para abordar este tipo de teorías. Las diferencias pueden estribar en el grado de educación que cada cual recibe, pues en cada cultura es distinta y el grado de inteligencia de cada ser humano también hace variar este tipo de situaciones. No es igual el sistema educativo en Francia de la época de Schopenhauer a la naciente instrucción de las Américas de habla hispana. Si a ello se suma la gradación de inteligencias a los que se someten los hombres en general, podremos identificar que no todos aprenderán lo mismo en las mismas condiciones y que para algunos habrá mayor dificultad en aprender a utilizar la razón para acceder a un cuerpo metafísico-filosófico, si es que algún día puede lograr entrar en él, o si desea hacerlo.

Las condiciones económicas, sociales, políticas de cada cual pueden hacer que cada sujeto se interese o no por explicar con sus palabras lo que sobresale a las demás ciencias. No podría ser lo mismo el caso de Schopenhauer, quien, según la biografía de Rüdiger Safranski (2011), heredó una gran fortuna por parte de su padre (que falleció justo después de haber realizado un viaje por varios puntos de Europa con la promesa de dedicarse al comercio familiar a su regreso), tal como lo vemos en esta cita:

La madre no sólo «no se interpuso», sino que incluso animó al hijo indirectamente a proyectar de nuevo su vida. Y lo hizo simplemente cambiando su propia vida de manera radical. Demostró tener un espíritu más libre que su hijo: cuatro meses después de la muerte de Heinrich Floris Schopenhauer, vendió la espléndida mansión en Neuen Wandrahm y empezó a liquidar el negocio comercial. Era una decisión, cargada de consecuencias, que iba a liberar a Arthur de un pesado lastre. Pues la perseverancia de Arthur en la detestada profesión de comerciante tenía sólo sentido si hubiera tenido que hacerse cargo del negocio paterno continuando así la tradición familiar. Pero, desaparecido el negocio, podía sentirse liberado. De modo que, al liberarse de su propio pasado, la madre rompía a la vez las ataduras de Arthur, al menos las externas; interiormente siguió sometido al poder del mundo paterno (p. 85).

Al vender la casa y comenzar a liquidar los negocios del padre, Schopenhauer tiene el dinero suficiente para dedicarse a la filosofía. No es lo mismo este caso al de cualquier obrero que debe sacrificarse durante muchas horas al día para llevar lo necesario al hogar, y terminar con la cabeza tan embotada y los ánimos tan bajos que sus energías solo le alcanzan para escuchar el noticiero y luego dormirse. Este ciclo es una cadena continua de amaneceres y atardeceres que el hombre asume con la esperanza de no ser despedido de su puesto de trabajo y, de ese modo, seguir proveyendo al hogar de la comida necesaria para no perecer de hambre. Así se le va la vida al obrero hasta que llega la muerte a reclamarle las pocas energías que aún le queden.

Como lo sostendrá Schopenhauer, se puede ver que no son iguales las condiciones de cada hombre y existen algunos privilegiados que han podido aspirar a la filosofía. Muchos otros, aunque tendrán las mismas preguntas que el filósofo, no tendrán los mismos medios para resolverlas: tienen que utilizar lo que tienen a la mano para proceder a la adquisición de respuestas y así saber que sus existencias no son tan miserables, y que existen muchos otros que pasan por sus mismas calamidades. La gran masa de hombres pertenece al sitio en el cual las condiciones de posibilidad para dedicarse a la filosofía no están dadas. ¿Cuál es su consuelo? Será la religión revestida. Como fundamento de esto último, expondré un breve comentario de Manuel Suances Marcos (2010), quien afirma lo siguiente:

Schopenhauer parte de la posición de que la religión es una metafísica del pueblo. Los hombres vulgares no tienen tiempo de dedicarse a las cuestiones metafísicas que requieren para su resolución tanto tiempo y esfuerzo mental; pero estos mismos hombres tienen necesidad de resolver sus problemas y, además, en un lenguaje que sea comprensible que ahorre y hasta inutilice el trabajo mental. Es decir, la religión es una respuesta adecuada a su inteligencia respecto de las cuestiones últimas de la existencia; es el único medio de hacer palpable y visible la alta significación de la vida al tosco sentido e inteligencia de la multitud engolfada en trabajos y ocupaciones materiales. Porque la mayoría de los hombres aspira primariamente a la satisfacción de sus necesidades físicas y, por consiguiente, a la consecución del placer. Los fundadores de religiones y los filósofos aparecen en el mundo para disipar la ignorancia e interpretar el sentido de la existencia: los filósofos, para los pocos y escogidos; los fundadores de religiones, para todos los hombres. La religión es la metafísica popular igual que existe una poesía y una filosofía popular en proverbios, y ello porque los hombres

necesitan a toda costa una explicación última de la vida y ésta debe ser proporcionada a su concepción (pp. 64 – 65).

Como se puede apreciar, todos los hombres tienen necesidad de una explicación ulterior de aquellas cuestiones que no pueden explicarse por medio de las ciencias naturales y exactas. No obstante, la explicación la obtendrán acorde a las condiciones en las cuales se le presenta la vida y la existencia misma y a muchas otras consideraciones en las cuales se le presenta ella: condiciones económicas, materiales, educativas, socioculturales y, en último caso, intelectuales. También podríamos mencionar si la persona está o no interesada en aspirar a una explicación a las preguntas metafísicas que se plantea, lo cual le tomaría demasiado tiempo y esfuerzo y posiblemente tenga que utilizar un lenguaje casi incomprensible para alcanzar la explicación que él mismo desea.

Ahora bien, las religiones podrían tener un inconveniente, el cual Schopenhauer (2009) postula en la siguiente cita:

Al estar pensadas para la capacidad de captación de la gran masa, las religiones solo pueden poseer una verdad mediata, no inmediata: exigir esta de ellas es como si se quisiera leer las letras colocadas en la plancha tipográfica en lugar de su impresión. El valor de una religión dependerá, pues, del mayor o menor contenido de verdad que lleve consigo tras el velo de la alegoría y, después, de la mayor o menor claridad con la que puede verse aquel contenido a través del velo, o sea, de lo transparente que este sea (p. 207).

En este sentido, la religión tiene acceso a la verdad, pero para que los hombres a los cuales la transmite la puedan comprender, la debe revestir de un lenguaje distinto, uno alegórico, ya que necesita un discurso que esté adaptado a sus condiciones y que le permita comprender la respuesta a la pregunta que él mismo se plantea. Ahora bien, al procurar realizar este asunto, esta verdad alcanzada por la religión puede ir en detrimento de ella misma; es decir, puede quedar tan envuelta en un lenguaje alegórico que posiblemente quede oculta. Para Schopenhauer, la religión tendrá un valor más elevado si conserva un estado de pureza del lenguaje con el cual transmita la verdad que ya ha alcanzado. Y allí se aprecia una primera diferencia entre el filósofo y el creyente: el primero busca los medios por los cuales se puedan explicar las preguntas que se hace, sin importar el tiempo que ello requiera; el segundo es inmediatista, necesita una respuesta en el momento en el cual se plantea la pregunta.

2. Del ascetismo como una forma de defender el cristianismo

Dicha esta fundamentación de la necesidad y la pertinencia que tiene la metafísica popular en el corazón de la sociedad humana, pasamos a una de las principales cuestiones que defiende Schopenhauer en su ética. Parte de esta plantea el camino para liberarse de la *voluntad de vivir* y con ello explorará los diferentes medios para llegar al fin que él mismo plantea: la demostración de que es posible llegar a la negación radical de la *voluntad* que sólo se plantea como un querer ilimitado y según el autor, sería incapaz de saciarse por completo. Justo en esta parte Schopenhauer se muestra más católico, aunque nos dirá, muy a su modo, que el cristianismo de su época había olvidado los verdaderos preceptos de Jesucristo; y que se ha alejado tanto de la esencia que fundó esta religión, que ya podría hablarse de una completamente diferente a la de la religión de los apóstoles.

En su concepción ética veremos el mayor acercamiento de Schopenhauer a lo que hoy podríamos llamar una filosofía de la religión⁴, aunque no la catalogamos como tal porque él jamás quiso dedicarse por completo a esta rama del conocimiento. Si bien este autor no es, en estricto sentido, un filósofo de la religión, aunque haya hablado con elocuencia de ella sí nos da a entender que la religión es una de sus principales preocupaciones. Ello se debió en la cantidad de páginas que él mismo dedica al tema de lo religioso. Sería importante comenzar por la definición que el autor hace de la palabra “ascetismo” que será tan importante en la concepción de su ética. Miremos lo que Schopenhauer (2009) tiene por decirnos:

Con la expresión ascetismo que ya con frecuencia he utilizado entiendo, en el sentido estricto, ese quebrantamiento premeditado de la voluntad por medio de la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable, la vida de penitencia elegida por sí misma con vistas a una incesante mortificación de la voluntad (p. 454).

⁴ Para quienes deseen ampliar la mirada acerca de Schopenhauer como filósofo de la religión, le recomiendo el texto de Fernández Rivera, en el cual se estudia precisamente esa parte en la que podría catalogarse, precisamente, a Schopenhauer como un filósofo de la religión. La referencia completa está en la bibliografía.

Gracias a este concepto de ascetismo y a la concepción de la “negación de la voluntad” comenzará a adentrarse en un ambiente en donde el cristianismo tiene mucho que decir, pues una buena parte de la cultura monacal de esta religión habla acerca de esa definición que nos ha dado Schopenhauer, aunque lo hará bajo otras circunstancias y siempre aspirando a la salvación, a la redención, a lo místico-divino⁵. Schopenhauer lo traerá como soporte de su filosofía y le dará un carácter de mayor seriedad. Él nos dirá que puede ser posible reformar la cristiandad y revestirla nuevamente de aquellos valores que ha perdido. No estará de acuerdo con muchos de los rituales o comportamientos que conoció en su época, pero una buena parte de la dogmática del cristianismo le servirá para fundar los pilares de su pensamiento. La negatividad⁶, por principio, será una de las primeras uniones entre la ética schopenhaueriana y la ética cristiana. Filosofía y religión, en este punto, parecen tener una relación mucho más profunda de lo que pensaríamos. Antes de continuar, veamos también lo que Schopenhauer (2009) comprende por negación de la voluntad, lo cual también será importante para la comprensión de lo que viene:

Lo contrario de eso, la negación de la voluntad de vivir se muestra cuando a partir de este conocimiento la voluntad encuentra su fin, dado que entonces los fenómenos individuales conocidos no actúan ya como motivos del querer, sino que todo el conocimiento de la esencia del mundo, que refleja la voluntad y resulta de la captación de las ideas, se convierte en un aquietador de la voluntad, y así esta se suprime libremente (p. 441).

Para el cristiano católico, el ascetismo es una manera de aspirar a la salvación y de servir radicalmente a su Dios; para Schopenhauer es un camino para liberarse del dominio de la voluntad y de su cadena infinita de querer. Para este autor no hay salvación sino liberación. El ascetismo es una manera dolorosa de aspirar a este objetivo, pero, a fin de cuentas, es el más eficaz para llegar. Así lo refiere este mismo autor y lo confirmamos

⁵ Esta idea de lo místico-divino puede verse en la obra de Rudolf Otto titulada: *Mística de Oriente y Occidente*.

⁶ Para este punto recomiendo el escrito “Dolor del mundo y valoración estética de la realidad en el pesimismo de Schopenhauer”, pues allí vemos una expresión clara de lo que puede ser una ética basada en el dolor, igual que en el catolicismo después de la caída de Adán y lo que se ha comentado acerca del pecado original y la desobediencia como una forma de haber ganado dolor y haber cargado de sufrimiento y negatividad la existencia del ser humano. Ello es uno de los puntos en los que la filosofía pesimista de Schopenhauer y el cristianismo van a vincularse. La referencia al texto se encuentra completa en la bibliografía.

por los comentarios y estudios que realiza Rudolf Otto en su obra *Mística y de Oriente y Occidente*, en la que estudia las obras de Sankara y Eckart. Este ascetismo no es otra cuestión que la negación de la voluntad de vivir.

Por principio, podríamos interpretar esta cuestión de la negación de la voluntad de vivir como una renuncia a un querer ilimitado, a una pasión desenfrenada por lo desconocido para introducir el autoconocimiento y aspirar de esta manera a aquietarse y suprimir el deseo para devenir un hombre libre de éste y desapegado de lo material o de lo sexual. He ahí uno de los principales anhelos del asceta y del santo del cristianismo. Ahora miraremos, en las siguientes páginas, algunas de las más visibles citas que van a unir a Schopenhauer con lo que él mismo ha interpretado como cristianismo. Mostraré, en primer lugar, lo que sería el ideal de hombre ascético, al cual también debería llegar el católico según lo referencia el Evangelio⁷, la cita es tomada de *El Mundo como Voluntad y Representación* (2009):

En efecto, si ante los ojos de un hombre aquel velo de Maya, el *principium individuationis*, se ha levantado tanto que ese hombre no hace ya una diferencia egoísta entre su persona y la ajena sino que participa del sufrimiento de los demás individuos tanto como del suyo propio, y así no solamente es compasivo en sumo grado sino que incluso está dispuesto a sacrificar su individualidad tan pronto como haya que salvar con ello a varios individuos ajenos, de ahí se deduce por sí mismo que ese hombre, que se reconoce en todos los seres a sí mismo, su más íntimo y verdadero yo, también considera como suyos los infinitos sufrimientos de todo lo viviente y se apropia así del dolor del mundo entero. Ningún sufrimiento le resulta ya ajeno. Todos los tormentos ajenos que él ve y tan raras veces es capaz de mitigar, todas las penas de las que él tiene noticia indirecta o

⁷ Tal vez podría traer a colación aquí lo anotado por Juan 10 -11 en donde dice Jesús que él es el buen pastor que da la vida por sus ovejas. En el comentario que se verá de Schopenhauer, podrá verse la actitud de una persona que siente los sufrimientos del mundo en sus hombros y no solo es bondadoso, sino que le es imposible separarse de ese tipo de dolores que lleva dentro y, en buena medida, no le pertenecen. La pregunta del autor del presente texto es si Schopenhauer aquí no está haciendo una demostración de lo que deberían ser y hacer los seguidores de Jesucristo, pues en las páginas siguientes tomará el ejemplo de los santos para continuar justificando su visión de la ascética y en el parágrafo 70 de *El mundo como voluntad y representación*, tomará el modelo de Jesucristo y, además, comentará una buena parte de la dogmática del catolicismo, en especial los comentarios agustinos acerca de la fe.

incluso conoce simplemente como posibles, actúan sobre su espíritu igual que las suyas propias (p.440).

Se hace presente aquí una ética que nos muestra el principio de la misericordia o de la bondad: “hacer suyos los sufrimientos ajenos”. Esto es tan solo un principio que suena bien en la teoría y que, en la práctica, podría no parecer tan fiable. Sin embargo, ello es de lo que Schopenhauer intenta persuadirnos: es posible llegar a ese lugar, aunque el camino no es tan fácil. El asceta que ha comprendido que en una cadena infinita de querer jamás va a encontrar límite: el mismo autor nos menciona que cada vez que una persona tiene un deseo, lo satisface y posteriormente entra en un período de aburrimiento y luego vuelve a querer algo mucho mayor de lo que ya ha satisfecho. Hacer un corte en esa cadena que no se puede cumplir plenamente es uno de los eventos a los cuales aspira el asceta sin importar los tormentos que cargue bajo su espalda; y para Schopenhauer es la única vía mediante la cual puede llegarse a tal objetivo⁸.

He ahí que este ideal puede parecer complicado de adquirir en la vida cotidiana, no obstante, mediante algunos ejemplos y argumentos, el autor va a procurar llevarnos hacia lo que él considera la manera de cumplir y llevar a cabo este objetivo, este ideal. En este sentido, el asceta tiene un enorme peso sobre su espalda. Tal vez como en los inicios de la cristiandad, los padres capadocios, inspirados en las obras de Orígenes⁹, y por un llamado a convertirse en la voz que grita en el desierto, el asceta debe aspirar a la soledad, al aislamiento, a la renuncia voluntaria de lo mundano para devenir un hombre elevado de lo material. Habiendo renunciado ya a la voluntad de vivir está listo para llegar al conocimiento más elevado, en el cual ya no está el engaño del velo de maya ni del principio de individuación. Se podría considerar esto como el punto de llegada del asceta, quien puede o no adscribirse a una religión determinada. Para este no hay solo un modelo

⁸ Cabe resaltar en este punto un texto publicado por la editorial de la Universidad de Antioquia y que hace parte del programa de formación clásica para jóvenes lectores. El texto se encuentra en plena consonancia con lo que venimos diciendo acerca del ascetismo, aunque allí se recogen los poemas y las prosas de varios ascetas de la antigua Persia y de la India. El texto al cual hacemos referencia se intitula: *Conversando con dios. Selección de Poesía mística de la India y Persia: siglos X a XVII*. Recomendamos este texto para quien esté interesado en profundizar el tema desde una perspectiva poética y no reflexiva como lo venimos efectuando en estas páginas.

⁹ EL historiador Diarmaid MacCulloch en su libro “historia de la cristiandad”, en las dos primeras partes de este libro, nos muestra la importancia que tuvieron los monasterios, sobre todo aquellos que se construían en los lugares más apartados en África del norte o en el desierto del Sahara, para la consolidación de lo que hoy conocemos como Cristiandad.

de vida y una religión lo llevará o no al desprecio total por lo mundano: ha decidido simplemente vivir en soledad o entregarse completamente a curar los males del mundo. El asceta siente el deseo de negar su voluntad; de estar en la soledad o al servicio de los demás y permite que estos nieguen su voluntad. Él se encuentra en la obediencia, en la mortificación, en la soledad y para él no hay otra idea de felicidad: ese es su camino, es lo único que puede concebir como modelo a seguir y no habrá nada que pueda hacerle cambiar de opinión¹⁰. Al menos esta perspectiva se muestra en el artículo titulado *Profetas y eremitas: luces y sombras* (2020) el cual nos comenta algo parecido:

En primer lugar, quien practica el eremitarismo posee una fuerza de pensamiento que le aleja de una vida en común con las personas, tal vez al contrario del antiguo estilo del profeta Jeremías, quien desde el vientre de su madre había sido elegido para vivir anunciando, el eremita siente el deseo, no de anunciar un Dios que lo ha elegido, sino el deseo de escapar de las dinámicas de la sociedad en la cual se circunscribe e, incluso desea estar alejado de una religiosidad que engloba cada sentido de su existencia. No es religión lo que le llena, él siente el anhelo de espiritualidad: el eremita ha sido elegido por Dios para vivir de otro modo: no es el predicador o el sacerdote, tampoco es el profeta: el eremita es el sacrificio que debe hacer la humanidad para restaurar los pecados cometidos: el pago de la deuda contraída al producirse la ruptura con Dios es la soledad eterna en la que vivirá por años sin término (p.114).

Ahora bien, debemos reconocer que el asceta no se vincula solamente con la de religiosidad: él podrá decidir si se liberarse o no de ella para aspirar a su soledad. Mirémoslo en la siguiente cita que introduce el mismo Schopenhauer (2009):

Con toda propiedad se incluye aquí la vida de San Francisco de Asís, esa verdadera personificación del ascetismo y modelo de todos los monjes mendicantes. Su vida, descrita por su contemporáneo más joven y también famoso como escolástico, San Buenaventura, ha sido reeditada: *Vita S. Francisci a S. Bonaventura concinnata* (Soest, 1847), poco después de haber aparecido en

¹⁰ Para este aspecto podemos recomendar los estudios que se circunscriben en la fenomenología de la religión y su más insigne representante: Rudolf Otto y su texto *Mística de Oriente y Occidente: Sankara y Eckhart*. Allí hace un sondeo de los caminos que llevarán al santo o al asceta a aspirar a la soledad: en las religiones teístas se llamará a esto como el sentimiento místico, pero Schopenhauer prefiere llamarlo el ascetismo, el cual, en su obra, parece estar cargado de una fuerte filosofía que lo soporta y lo fundamenta.

Francia una biografía suya muy cuidada y detallada y que sirve de todas fuentes Histoire de S. François d'Assise, par Chavin de Mallan (1845). Como homólogo oriental de esos escritos monásticos tenemos el recomendable libro de Spence Hardy Eastern monachism, an account of the order of mendicants founded by Gotama Budha (1850). Nos muestra el mismo asunto con otra vestimenta. También se ve cuán irrelevante es para el tema que se parta de una religión teísta o atea (p. 446).

Realmente no importa tanto la religión cuando el punto de llegada será el mismo. El asceta simplemente quiere negar su voluntad, romper con la vanidad en la cual viven los mortales de querer y desear y su único anhelo será la soledad: muchos dirán que esto es una manifestación del aburrimiento ilimitado, pero estas personas aún están atrapadas en el principio de individuación, en una causalidad en la cual sólo ven a través de un espeso Velo de Maya en el que el querer y el desear parten de una ambición insatisfecha ; entre más se satisface el deseo, más anhelos van a surgir. Para Schopenhauer, el asceta ya ha sobresalido a la humanidad y por ello no le entendemos; el asceta ha trascendido lo material para comprender el mundo de otra manera, mientras la gran masa, preocupada por comprender los principios dogmáticos de su religión y por saber cuáles son las diferentes manifestaciones del pecado venial, se han dejado apoderar por lo estrictamente estructural, y han dejado de lado lo esencial. El deseo de ascetismo, aunque ha aparecido en un principio como una de las prioridades de la manifestación de la religiosidad y en la actualidad haya declinado tanto hasta la casi extinción de muchos carismas monacales, el ascetismo sigue presente en nuestra sociedad.

Antes de terminar este apartado, introduciré otra cita de Schopenhauer (2009) en dónde muestra un posible origen del ascetismo en el cristianismo de los apóstoles. La cita es la siguiente:

Lo que nos queda más próximo es el cristianismo, cuya ética se ubica plenamente en el espíritu indicado y no solamente conduce al más alto grado de la caridad sino también a la renuncia; este último aspecto está claramente presente en germen en los escritos de los apóstoles, aunque después no se desarrolló completamente y se expresó de forma explícita. Encontramos prescrito por los apóstoles: amar al prójimo como a sí mismo, hacer el bien, pagar el odio con amor y caridad, ser paciente, amable, soportar sin resistencia todas las posibles ofensas, abstenerse de

la comida para eliminar el placer, oponerse al instinto sexual, si se puede, totalmente. Aquí ya vemos los primeros grados del ascetismo o la verdadera negación de la voluntad; esta última expresión designa precisamente lo que en los Evangelios se denomina negarse a sí mismo y tomar sobre sí la cruz (Mt 16, 24.25; Mc 8, 34.35; Lc 9, 23.24; 14, 26.27.33). Pronto se desarrolló esta orientación cada vez en mayor medida y dio origen a los penitentes, los anacoretas y al monacato, un origen que en sí era puro y santo pero, precisamente por ello, totalmente inadecuado para la gran mayoría de los hombres; por eso lo que a partir de ahí se desarrolló sólo pudo ser hipocresía y atrocidad: pues *abusus optimi pessimus* (p. 441).

Lo que podemos ver de esta cita es que Schopenhauer no estaría en contra de postulados de la religiosidad católica. De hecho, en algunos apartados parece dictar ciertos comentarios que la sostienen y la justifican; antes bien, lo que se concibe en su pensamiento es una teoría como la del cristianismo dónde hay una personalización de su concepto hasta devenir en algo distinto de lo que se planteó en un principio. Tal vez cuando se produjo el trance de este tipo de teorías para adaptarse a la gran masa, se ha dañado en buena parte su desarrollo y se ha quedado con lo perverso para olvidar lo que la justificaba realmente. En este sentido, diríamos que Schopenhauer no se opone al 100% al cristianismo. Antes bien, se opone al deterioro que se le hace a la religión para adaptarla al gran público y con ello alejarse de los postulados que la han fundamentado. Al respecto, simplemente tendríamos que reformar la institucionalidad de las Iglesias, preguntarse en qué punto se han alejado de los pensamientos originarios, reformar lo que sea necesario y volver a tomar lo que se ha perdido. Además, según vemos aquí las primeras justificaciones del ascetismo dentro del cristianismo concuerdan perfectamente con los pensamientos que Schopenhauer está dando acerca de la negación de la voluntad de vivir¹¹ y la supresión de la cadena infinita del querer y el aburrimiento. En este sentido, el cristianismo primitivo no está tan alejado de la filosofía schopenhaueriana.

3. De los crímenes de la Iglesia en vistas a su función social

Después de todo lo dicho, reservarnos algunas páginas acerca de lo que ha desviado al cristianismo de sus orígenes. Ahora bien, para tal objetivo vamos a basarnos en los

¹¹ Para ampliar la doctrina schopenhaueriana de la negación de la voluntad de vivir, podría consultarse en capítulo 48 del texto *el Mundo como Voluntad y Representación II*, otrora llamado el libro de los complementos. Allí el autor amplía de una manera elocuente y detallada esta teoría.

comentarios expresados en el capítulo 15 del primer tomo de los *Parerga y Paralipómena*. Este capítulo está dedicado por completo a la cuestión de la religión y contiene un diálogo entre Demófeles y Filatetes, el primero de los cuales aparece como defensor de la religión católica, y el segundo, como un crítico de la misma. Casi al final de este diálogo se utilizan algunos argumentos que bien parecieran recursos límites para atacar la manifestación de la religiosidad dentro de la sociedad en la época en la que vive el autor. Mencionamos que los eventos pertenecen a la historia de la religión y que aún perviven en el imaginario colectivo de muchas personas que se han separado de la institucionalidad católica a causa de ello. Ejemplo de ello es el texto de Cañas Díez titulado *Crisis de la religiosidad tradicional frente a la modernidad entre los siglos XIX – XX: El ejemplo de la diócesis de Calahorra y la Calzada*, en el que se expresa la idea de la crisis de la religiosidad atada a una diócesis; también podría verse que el discurso de Jorge Mario Bergoglio en su visita a Medellín como Papa de la Iglesia Católica hace mención de una posible crisis al interior de esta institución; o puede consultarse el texto del periodista Juan Pablo Barrientos intitulado *Dejad que los niños vengan a mí*, pues allí cuenta el pecado de la Iglesia acerca de la pederastia y cómo esto genera una ruptura de la institución con respecto a su feligresía.

Así las cosas, vamos a introducir una cita en extenso. Está compuesta de algunos fragmentos aparecidos en el primer tomo de los *Parerga Y Paralipómena* (2014) y constituyen las críticas más feroces que se hacen contra el cristianismo en este diálogo entre Filatetes y Demófeles:

Pero quiero decirte más: las religiones han tenido muy a menudo una influencia desmoralizante. En general se podría afirmar que lo que se atribuye a las obligaciones hacia Dios se les quita a las obligaciones con los hombres, ya que es muy cómodo sustituir la falta de buena conducta hacia estos con la adulación a aquel. En consecuencia, vemos que en todas las épocas y países la gran mayoría de los hombres encuentran más fácil conseguir el cielo con oraciones que ganárselo con obras [...]

[...] sacrificios de animales en el templo, encargo de misas, edificación de capillas o cruces en los caminos constituyen enseguida las obras más meritorias, de modo que hasta los más imperdonables crímenes son expiados con ellas, como también con la penitencia, el sometimiento a la autoridad sacerdotal, la confesión, las peregrinaciones, las donaciones al templo y a sus sacerdotes, la construcción de monasterios y cosas al estilo;

con lo cual en último término los sacerdotes aparecen casi exclusivamente como intermediarios del comercio con los dioses sobornables [...]

[...] El influjo desmoralizante de las religiones es, pues, menos problemático que el moralizante. ¡Pero qué grande y cierto tendría que ser este para reparar las atrocidades que han provocado las religiones, en especial la cristiana y la mahometana, y la calamidad que han traído al mundo! Piensa en el fanatismo, en las interminables persecuciones, ante todo en las guerras de religión, esa sangrienta demencia de la que los antiguos no tuvieron noción alguna; luego, en las cruzadas, que fueron una matanza totalmente irresponsable de doscientos años de duración, bajo el grito de guerra “Dios lo quiere” y con el fin de conquistar la tumba de aquel que había predicado amor y resignación; piensa en la cruel expulsión y erradicación de los moros y Judíos en España; piensa en los matrimonios de sangre, en las inquisiciones y otros tribunales de herejes, y también en las sangrientas y grandes conquistas de los mahometanos en tres continentes; pero también en la de los cristianos en América, a cuyos habitantes exterminaron casi en su mayoría - en Cuba incluso por completo - y donde, según Las Casas, en el plazo de cuarenta años han asesinado a doce millones de hombres; se entiende que todo ello *in majorem Dei gratiam* y a efectos de la difusión del Evangelio, y además porque el que no era cristiano tampoco era considerado un hombre [...]

[...] Verdaderamente ese es el lado peor de las religiones: que los creyentes de cada una de ellas se consideran autorizados a todo en contra de las demás, y por eso proceden contra ellas con la perfidia y crueldad más manifiestas: así los mahometanos con los cristianos y los hindúes; los cristianos con los hindúes, los mahometanos, los pueblos americanos, los negros, los judíos, los herejes, etc. [...]

[...] De hecho la intolerancia no es esencial más que en el monoteísmo: uno solo Dios es por naturaleza un Dios celoso que no permite vivir a ningún otro. En cambio, los dioses politeístas son por naturaleza tolerantes: viven y dejan vivir: ante todo soportan bien a sus colegas, los dioses de la misma religión, y esa tolerancia se extiende después a los dioses extraños, que en consecuencia son acogidos con hospitalidad y a veces llegan a alcanzar el derecho a la ciudadanía; así nos lo muestra ante todo el ejemplo de los romanos, que aceptaron y honraron gustosamente a dioses frigios, egipcios, y otros extranjeros (pp. 367 – 372).

Como puede verse, los comentarios de Filatetes parten de una serie de prácticas religiosas que han dejado muy mal parada la institucionalidad de la iglesia católica a lo largo de la historia, pero que en la actualidad podrían considerarse más como una serie de crímenes,

o por lo menos así lo expresa Juan Pablo Barrientos en su texto mencionado. En primer lugar, debemos mencionar que Demófeles se queda sin argumentos para responder ante tales ataques y dice que ellos deben discutir en un ámbito estrictamente teórico-filosófico y Filatetes detracta sus palabras sin profundizar en la discusión, la cual termina en una aporía.

En los dos primeros párrafos de la cita, vemos cómo se critica un evento que se ha convertido en esencial: las indulgencias, las ofrendas y la manera en la cual la institución eclesiástica ha obtenido sus riquezas. Ello implicaría pensar que los hombres se ganan el cielo con dinero. En el 2018, cuando la Iglesia católica estaba celebrando el año de la misericordia, se escucharon diversas homilias y enseñanzas por parte de sacerdotes, catequistas, obispos acerca de la importancia de acompañar el discurso con el ejemplo, idea que puede extraerse de la obra de Pedro Abelardo (1885: p. 113) titulada *Historia Calamitatum*, cuando este autor medieval nos dice: *Saepe humanus affectus aut provocant, aut mitigant amplius exempla quam verba*. Sin embargo, en nuestros días y según lo que está criticando Filatetes, el cristianismo tiene un buen discurso, pero éste, al ser llevado a la práctica, parece no hacer una aguda relación entre su pensamiento y la práctica de este.

Tal vez no sea del todo pertinente el hecho de hablar acerca de las obras en una época en la cual la pederastia se está apoderando de los comentarios generalizados acerca de algunos de los más influyentes sacerdotes de la catolicidad, tal como lo menciona Juan Pablo Barriento en su texto *Dejad que los niños vengan a mí*. Sin embargo, esta ha sido una buena oportunidad para que las personas vinculadas a la Iglesia comiencen a aplicar lo dicho por Jesucristo: “al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mt 22, 15-21). Bajo esta consideración, es bastante curioso el hecho de que ahora las religiones, y en este caso las dos personas que dialogan hacen referencia directa al cristianismo, pretenden curar los pecados de los hombres con cuotas monetarias y que se plantee el hecho de que se pueda ganar el cielo con grandes donaciones a las comunidades religiosas que van a convertir el dinero en oraciones para que el alma del pecador pueda llegar al cielo. Por lo menos de este modo también nos lo plantea Diarmaid MacCulloch en su libro *Historia de la Cristiandad*, y de hecho parece curioso que el Purgatorio haya sido creado para que los pobres tuviesen alguna posibilidad de entregar lo poco que tuviesen

antes de condenarse al fuego eterno del infierno¹², su esperanza es que alguien permanezca rezando por ellos cuando ya hayan fallecido y así puedan purificarse para entrar en el Paraíso.

Ahora bien, ello nos deja atados ante la siguiente situación: los hombres, inclinados al pecado, desean unirse a su Dios, el cual está liberado de esta inclinación y desea salvarlos, pero antes debe purificarlos para acceder al reino que les fue prometido en tiempos de Abraham (Yahvé dijo a Abrán: “Vete de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré. De ti haré una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre; y sé tú una bendición” Gn 12, 1-2). Sin embargo, nos quedamos atados también a una pregunta: si Dios es el creador del universo, ¿cuál es la necesidad que tiene de los diezmos? Además, podríamos aportar un segundo interrogante: siendo Dios el creador del cielo y de la tierra ¿puede ser sobornado con una ofrenda que por principio es suya? Ya ahí no habría diferencia entre aquello que es del César o es de Dios, pues este último, como creador de cuanto existe y existirá, es el propietario de cuanto utilizamos en la tierra: no es el César a quien debemos tributo sino a Dios: ¿por qué darle también nuestro dinero si por principio es suyo?

En los libros Deuterocanónicos podemos ver, por mandato de Dios mismo, que los hombres le llevaban las primicias de cuanto obtenían y, además, los sacrificios de los machos cabríos era una fundamental en el Antiguo Testamento. No obstante, cuando Jesucristo menciona, refiriéndose a sí mismo “he aquí el cordero de Dios, que quita el pecado del mundo” (Jn 1, 29), o *no piensen que he venido a abolir la Ley o los Profetas. No he venido a abolir sino a dar cumplimiento* (Mt 5, 17), nos afirma también que aquellas cuestiones de los sacrificios y las ofrendas podrían llegar a desaparecer. Luego veremos al apóstol Pablo solicitándolo a algunas comunidades realizar colectas entre ellos para dársela a los misioneros y así apoyar predicación de la buena nueva que les ha llevado su redentor. ¿Contradicción aparente o introducida a propósito? Sabemos que las ofrendas que recibe actualmente la Iglesia son voluntarias y que tienen su fundamento bíblico,

¹² Para ello puede verse el libro mencionado (*historia de la cristiandad*), las páginas 591 a 598, sexta parte capítulo 16, subtítulo *la Iglesia, la muerte y el purgatorio*. Allí se nos menciona que tras la Peste Negra, en Europa, las personas han quedado tan golpeadas que pagarían lo que fuese necesario para saber que sus difuntos no se condenaría para siempre sino que, tras una estadía en el Purgatorio, podrían llegar a la redención eterna del Paraíso, por ello comenzaron a encargar misas y a pagarle a los sacerdotes para que ellos se dedicaran a orar por los fallecidos: de este modo se podría ver que los vivos aún podían hacer algo por la memoria y por el alma de quienes morían.

siendo la biblia la guía de sus rituales y demás oraciones, pero no deja de ser un tanto contradictorio el hecho de que aún se continúe ofrendando más importancia al llevar riquezas a la Iglesia que practicar las obras de misericordia.

Aunque la institucionalidad de la iglesia ha procurado cambiar este asunto, la comunidad creyente ha sido lenta a este tipo de reformas y continúa practicando lo que tradicionalmente sus padres les han enseñado y desconocen lo que la misma Iglesia ha proyectado. Tal vez muchos piensen que de esa manera están apoyando las obras de misericordia, en tanto que con sus ofrendas patrocinan el área social de la Institución, la cual tiene un sentido de ayuda al necesitado, pero el creyente debería llegar un poco más lejos. La Iglesia sostiene casas de retiro para ancianos, orfanatos y algunos hospitales y gracias a las ofrendas, las cuales se limitan a unas cuantas monedas que depositan los creyentes cuando van a la eucaristía los domingos. Ahora bien, muchos piensan que con dar las monedas que les sobran ya están salvando al mundo o haciendo más de lo necesario para curar la desigualdad social, lo cual no es cierto, tan solo es una muestra de la falta de compromiso en la verdadera ayuda al menesteroso. En nuestra perspectiva, la Iglesia como institución no tiene la culpa plena por las malas acciones de sus creyentes, aunque aún guarda cierto grado de responsabilidad a la hora de detenerlos cuando se están saliendo de control.

Hasta ahí los comentarios a los dos primeros párrafos de la cita de Schopenhauer. Continuemos con los siguientes dos. He ahí uno de los capítulos más oscuros de la religión. Han pasado varios siglos luego de la finalización de las cruzadas y de la inquisición, pero su influjo aún existe en el corazón de la humanidad. Incluso, según nos dice José Manuel Restrepo en su texto titulado *Historia de la República de Colombia en la América Meridional*, en la ciudad de Cartagena, Colombia, estuvo asentado el Palacio de Inquisición construido en 1770 (cuyo edificio aún existe), el cual procuraba juzgar a los pueblos de la América en ese entonces española contra los crímenes considerados como herejías. Este palacio funcionó hasta varios años después de la revolución por la Independencia según nos lo cuenta este historiador, por lo cual podríamos pensar que no hace tanto tiempo la República Granadina vivió la inclemencia de estos tribunales religiosos.

Tal vez sea esto lo que en la actualidad se le critica tanto a la Iglesia como institución y que ha permitido que muchos de los creyentes se separen de ella y sigan afirmando que

no creen en la Iglesia pero sí en Dios. La fiabilidad de esta religión ha quedado debilitada cuando se han producido este tipo de incidentes y aunque ella ha pedido perdón, la humanidad ha demostrado su capacidad de intolerancia y de no-perdón. En nuestra perspectiva, vivimos en una sociedad en la que el perdón parece estar alejado de nuestra realidad y aunque en Colombia, luego de la firma de los acuerdos de paz entre el gobierno nacional y las FARC-EP se ha hablado en demasía de este concepto, aún parece que estamos alejados de él. Parece que el mundo está sumido en el mismo proceso con la Iglesia: ella ha pedido perdón pero la población a nivel mundial no está dispuesta a perdonarla, menos aun cuando aquella sigue cometiendo otro tipo de crímenes: aquellos cometidos contra la niñez. Llegará el tiempo en el cual la institución que hoy conocemos como iglesia católica nos cuente todos sus crímenes, vuelva a pedir perdón por ellos y comience una nueva etapa de su evangelización. La gente necesita la verdad de lo ocurrido y es una cuestión que está gritando: desean saber qué es lo que deben perdonar para poder hacerlo.

Si la Iglesia quiere recuperar algo de lo que ha perdido, debe decir la verdad de lo que ha hecho sin importar lo fuerte que sea, adoptar otras medidas para reclutar nuevos sacerdotes, formarlos de otra manera, que ellos sean impecables y luego de mucho tiempo, la gente volverá a confiar en el Evangelio y en su misión dentro de la sociedad. Si se sigue ocultando y permitiendo el crimen al interior de esta religión, habrá más separación y el perdón será cada vez más difícil. Tal vez ese es el punto que introduce Filatetes con esos dos fuertes párrafos en donde señala las principales falencias que ha tenido la cristiandad en su historia. De ello no podría defenderse apelando a un dogma o a sus Escrituras Sagradas, son hechos reales, medibles que han golpeado el corazón de la humanidad y de los cuales, tal parece, no nos hemos recuperado todavía.

En el último de los párrafos de la cita de Schopenhauer se nos menciona una cuestión importante: Filatetes ha introducido la idea de la intolerancia de las religiones, lo cual se ha intentado superar luego del Concilio Vaticano II. El reconocimiento del fanatismo como una de las principales falencias de la Iglesia en la actualidad (al menos en la actualidad de Schopenhauer) es uno de los principios básicos que deberían aceptarse para la superación de innumerables conflictos internos que podría tener la Iglesia, pues esta tiene un pensamiento fundado en el amor, en donde Jesucristo invita a sus seguidores a amar a su prójimo y nos dice que no se tiene ningún mérito si se ama sólo a los amigos si se sigue odiando a los enemigos (Mateo 5, 44). Ese mensaje, si se aplica en la vida

cotidiana de los creyentes, podría ser un buen elemento para eliminar la intolerancia de las personas y construir una comunidad de amor al interior de la sociedad contemporánea. Sin embargo, nosotros preguntamos, y con ello quisiéramos cerrar este apartado: ¿en verdad los seguidores de Jesucristo están aplicando este mandato de su Salvador en la vida cotidiana y de qué manera lo están haciendo?

4. Conclusiones

De acuerdo con los elementos que hemos visto en las páginas precedentes, podríamos sostener, en primer lugar, que existe un vínculo innegable entre Schopenhauer y el cristianismo en tanto que este último ha devenido uno de los principales campos de estudios en aquel autor, aunque sería totalmente insostenible el hecho de que él pudiese declararse un filósofo creyente. Hasta el momento en el cual se escribe este ensayo, no podríamos sostener que este autor prusiano posea alguna tendencia a adscribirse a una religión determinada: tan sólo podremos afirmar que él va a tomar del hinduismo, el judaísmo y el cristianismo los elementos que le sean necesarios para fundamentar su filosofía. En este sentido, Schopenhauer no se convierte en un filósofo de la religión, sino que la utiliza para sostener su pensamiento y desecha absolutamente todo aquello que él mismo pueda pensar como perjudicial para tal objetivo. El vínculo se hace a lo largo de la exposición de su pensamiento aunque siempre dejando en claro las posibles raíces incrédulas de este pensador, las cuales le obligan a no adscribirse a una religión en particular.

En segundo lugar, podremos decir que muy a pesar de Schopenhauer, el campo que hoy se denomina filosofía y fenomenología de la religión puede tomar muchos elementos interesantes que aparecen dentro de la obra de Schopenhauer. Él aparece como un crítico y defensor de la religión en general y del cristianismo en particular, como lo hemos visto a lo largo del presente documento. Él va a defender una parte del mensaje cristiano, en el cual la caridad, el amor y la negatividad hacen parte de la teoría que lo baña, aunque esto se reduce simplemente a la manifestación de la religiosidad de las primeras comunidades apostólicas. Criticará cómo algunos de los dirigentes de la religión han personalizado el mensaje, al que reducen a algunas prácticas en las cuales el crimen y el fanatismo se han convertido en parte integrante de la comunidad de los creyentes. Para Schopenhauer la religión no está mal, lo que está mal son sus prácticas que degradan el mensaje o la *verdad* que debería transmitir al mundo y en tanto eso va a sostener que la filosofía es superior a

la teología, pues aquella, al estar planteada para pocas personas, los capaces y los que tienen dadas las condiciones de posibilidad para dedicarse a esta materia sin perturbaciones externas, no encuentra los obstáculos de esta y así puede decantar esa verdad aunque la mayoría de los hombres no tengan la capacidad para comprenderla o alcanzarla.

En tercer lugar, podríamos decir que una buena parte de las críticas que implementa el autor están basadas en lo que tradicionalmente se ha considerado como una teoría implícita de la teología católica, la cual se ha estado moldeando de acuerdo con los últimos concilios y sínodos, aunque en la parte práctica, tendríamos que mencionar que hay muchos de los elementos de las nuevas reformas eclesiológicas que no se implementan de una manera adecuada debido a la ignorancia y a la lentitud con la cual el pueblo creyente ha venido aceptando las nuevas mecánicas de la religiosidad y del reconocimiento de los pecados de la Iglesia que, al ser manejada por hombres corruptibles, han deteriorado el verdadero mensaje a transmitir. Ello nos da paso a afirmar que existen algunas críticas dentro del sistema de pensamiento de este autor que podrían superarse con explicaciones teológicas, sin embargo, existen otros que no podrían defenderse sino reconocerse como verdaderos crímenes y deberían tener su respectivo castigo, aunque la sociedad pudiese tardar un poco en el reconocimiento de estas faltas como pertenecientes a hombres que, dentro de una comunidad civil y religiosa, han decidido estar en contra de los preceptos generalmente aceptados como no tener relaciones interpersonales con menores de edad. De este mismo modo, al existir una institución globalizada como lo es la cristiandad, podríamos afirmar se conservan algunas tradiciones que no dependen en estricto sentido de la iglesia en cuanto tal sino de cada cultura en particular y en tanto esto sucede, podrían haber algunos elementos que se escapan de las manos del carácter eclesiológico del Estado Institucional de la Iglesia para devenir un elemento propio a una cultura determinada, sin devenir ello un atropello o una excusa para cometer crímenes de lesa humanidad. Además, hay que reconocer que la mayor parte de los creyentes aspira a la institucionalidad del cristianismo por las carencias que tienen en diferentes aspectos como el económico y el intelectual. Por último, la negación de la Voluntad de vivir y el ascetismo parecen ser conceptos intercambiables en las teorías que hemos notado hasta aquí. Lo que representa el ascetismo para Schopenhauer y su concordancia con el cristianismo, parecen ser un elemento vinculante entre dos sistemas de pensamiento aparentemente contrapuestos.

Referencias

- Barrientos, J. (2019). *Dejad que los niños vengan a mí*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Edición Latinoamericana de la Biblia de Jerusalén* (2001). Bogotá: Editorial San Pablo.
- Cañas, S. (2017). Crisis de la religiosidad tradicional frente a la modernidad entre los siglos XIX – XX: El ejemplo de la diócesis de Calahorra y la Calzada. *Historia Actual Online*, 43 (2), 79 – 89. Recuperado de:
https://www.researchgate.net/publication/326157218_Crisis_de_la_religiosidad_tradicional_frente_a_la_modernidad_entre_los_siglos_XIX-XX_El_ejemplo_de_la_Diocesis_de_Calahorra_y_la_Calzada/link/5b3b99b6a6fdcc8506ee9f61/download
- Escobar-Gómez, J. (2020). De profetas y eremitas: luces y sombras. *quaest. disput*, 13 (26), 107-134. Recuperado de:
<http://revistas.ustatunja.edu.co/index.php/qdisputatae/article/download/2011/1769/>
- Fernández, A (2018). Schopenhauer como filósofo de la religión. *Schopenhaueriana. Revista español de Estudios sobre Schopenhauer*, Núm. 3. 197 – 233. Recuperado de: <https://societatschopenhauer.files.wordpress.com/2018/11/9-schopenhauer-como-filc3b3sofo-de-la-religic3b3n-c.pdf>
- McCulloch, D. (2011). *Historia de la Cristiandad*. Madrid: Editorial Debate.
- Migne, J. (1885). *Patrologiae. Cursus Completus. Tomus CLXXVIII. Petrus Abaelardus*. París: Ediciones Garnier.
- Bargalló, A. (2013). La religión en Arthur Schopenhauer. *Lletres de filosofia I Humanitats. Revista Digital de la Facultat de Filosofia de Catalunya*. Núm. V. 68 – 93. Recuperado de: <https://www.filosofia.url.edu/lletres-de-filosofia-i-humanitats-v-2013>
- Otto, R. (2014). *La mística de Oriente y Occidente: Sankara y Eckhart*. Madrid: Editorial Trotta.
- Restrepo, J. (2009). *Historia de la revolución de la república de Colombia en la América Meridional. Edición completa. Tomo I y II*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.

- Ruiz, E. (2013). Arte y religión en Schopenhauer: de la necesidad metafísica a la justificación estética de la existencia. *Franciscanum* (Vol. LV. – Núm. 159), 57 – 103. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/3435/343529080003.pdf>
- Sáenz, J. (2016) *Comp., and trad. Conversando con dios. Selección de Poesía mística de la India y Persia: siglos X a XVII*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Safranski, R. (2011). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Schopenhauer, A. (2009). *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____ (2009). *El mundo como voluntad y representación II*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____ (2006). *Parerga y Paralipómena I*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____ (2009). *Parerga y Paralipómena II*. Madrid: Editorial Trotta.
- Silveira, S. (1999). Dolor del mundo y valoración estética de la realidad en el pesimismo de Schopenhauer. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 16. 119 – 148. Recuperado de: <https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF9999110119A>
- Suárez, M. (2010). *Arthur Schopenhauer: Religión y metafísica de la voluntad*. Barcelona: Herder.