

LA ANULACIÓN DEL YO DESDE LA NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD.
INTERPRETACIÓN DE SCHOPENHAUER DESDE EL BUDISMO E HINDUISMO

Trabajo para optar al título de:
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Monografía

Presentado por:
Hillary Scarleth Anderson Ospina
Cód.: 2011232002

Director:
Luisa Fernanda Barrero González

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencias Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C.
2019

Resumen

Este trabajo de grado consiste en demostrar la anulación del yo a partir de la noción de la negación de la voluntad. Este problema ya ha sido descrito por John Atwell como el pensamiento único de la obra de Schopenhauer. Atwell¹ afirma que la voluntad toma conciencia de sí anulándose a ella misma en un “*self-cancellation*”. Este problema también ha sido insinuado como una disminución del yo en el trabajo de Miguel García, titulado: *La noción del cuerpo como expresión de la voluntad en el individuo*, además, en el artículo *Schopenhauer on the self*, de Gunter Zoler, también es expresada una negación radical del yo. Pese a que el tema ha sido mencionado, no se ha desplegado una línea argumentativa que fundamente las razones por las cuales esta negación se propicie, motivo por el cual el trabajo evidenciará principalmente que la actividad del yo aumenta el sufrimiento. Para ello en primera medida se hace necesario brindar una definición del yo con base en *El mundo como voluntad y representación*. Con el fin de propiciar un nuevo enfoque al concepto de yo y su negación en Schopenhauer, en esta tesis se realiza una definición del yo, el origen del sufrimiento y su liberación, a partir de la lectura comparativa entre las posturas del hinduismo y el budismo, las cuales se categorizan usualmente como filosofía no-occidental.

Para desplegar la propuesta de la tesis, se explicará los argumentos que sustentan la desaparición del yo en la negación de la voluntad de vivir y como la desaparición del yo significa la entrada a un estadio de paz, de santidad. Con tal fin, en el primer capítulo se realizará una definición de la noción del yo en Schopenhauer, a partir de la lectura del Mundo como voluntad y representación; paralelamente se brindará una comparación con las posturas del budismo Yogacara y con la vertiente hinduista Vedanta Advaita. En el segundo capítulo se presentará la necesidad de la negación del yo mostrando como su afirmación de voluntad genera sufrimiento. Para ello se expondrá en primera medida la relación entre la manifestación de la Voluntad y la concepción hindú Maya y el cómo son fuente de sufrimiento que radica en el individuo, para luego finalizar el capítulo con el surgimiento del sufrimiento en la afirmación del yo. Por último, el tercer capítulo es un intento de una interpretación budista de la negación de la voluntad en Schopenhauer, en el que se denotará las semejanzas y diferencias de las posturas, tomando como punto de comparación las cuatro nobles verdades.

Palabras clave: yo, plano empírico, sufrimiento, afirmación de la voluntad, negación.

Abstract

This investigation aims to demonstrate the annulment of the self through the notion of negation of will. This problem has been described by John Atwell as the sole thought in Schopenhauer's work. Atwell claims that the will becomes aware of itself annulling itself by a "self-cancellation". This problem has also been insinuated as a diminishing of the Self in the work by Miguel García entitled: *The notion of body as an expression of the individual's will*, besides, in the article *Schopenhauer on the Self* by Gunter Zoler, there's also expressed a radical negation of the Self. Despite the topic has been mentioned, there is not a trace of an argumentative line that could give foundation to the reasons why the negation is promoted, motive why this thesis will mainly show that the activity of the self increases suffering. For this, first we need to give a definition of the self that will be considered based on *The World as Will and Representation*. In order to show a new approach to the concept of the self and the negation of the self in Schopenhauer, this thesis aims for a definition of the self, origin of suffering and liberation from it by a comparative reading between the stances of Hinduism and Buddhism, which are usually considered as non-occidental philosophies.

In order to unfold the proposal, there will be an explanation of the arguments that support the disappearance of the self in the negation of the will to live and how the disappearance of the self implies the entrance to a state of peace and sanctity. In that order of ideas, the first chapter will be about the definition of the self in Schopenhauer according to a reading of *The World as Will and Representation*, at the same time there will be a comparison with the stances of Yogachara Buddhism and from the Vedanta Advaita Hinduist aspect. The second chapter will present the need to deny the self showing how the affirmation of the will generates suffering. For this I will expose in the first place the relation between the manifestation of the Will and the conception of Maya from the Hinduism and how they are the source of suffering in the individual, this will lead to end the chapter considering the rise of suffering and the affirmation of the self. Lastly, chapter three presents a Buddhist interpretation of the negation of will in Schopenhauer in which I will take into account the similarities and differences of each stance, taking as a point of comparison, the four noble truths.

Key words: Self, empirical level, suffering, affirmation of the will, negation.

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Formación de Profesionales</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 1 de 6	

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado.
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	La anulación del yo desde la negación de la voluntad. Interpretación de Schopenhauer desde el Budismo e Hinduismo
Autor(es)	Anderson Ospina, Hillary Scarleth
Director	Luisa Fernanda Barrero González
Publicación	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2019, 86 p.
Unidad Patrocinante	Universidad pedagógica Nacional
Palabras Claves	YO; PLANO EMPÍRICO; SUFRIMIENTO; AFIRMACIÓN DE LA VOLUNTAD; NEGACIÓN

2. Descripción
<p>Este trabajo de grado consiste en demostrar la necesidad de la anulación del yo a partir de la noción de la negación de la voluntad desde Schopenhauer. Pese a que el tema ha sido mencionado por autores como Atwell o Zoler, no se ha desplegado una línea argumentativa que fundamente las razones por las cuales esta negación se propicie, motivo por el cual el trabajo evidenciará principalmente que la actividad del yo aumenta el sufrimiento. Para ello en primera medida se hace necesario brindar una definición del yo con base en El mundo como Voluntad y Representación. Con el fin de propiciar un nuevo enfoque al concepto de yo y su negación en Schopenhauer, en esta tesis se realiza una definición del yo, el origen del sufrimiento y su liberación, a partir de la lectura comparativa entre las posturas del hinduismo y el budismo, las cuales se categorizan usualmente como filosofía no-occidental.</p>

3. Fuentes
<p>Abelsen, P. (1993). Schopenhauer and Buddhism. Philosophy East and West, Vol. 43, N. 2. (pp. 255-278). Amsterdam, Holand: University Hawaii press. Recuperado el 06 de agosto de 2018 de http://www.ahandfulofleaves.org/documents/Articles/Schopenhauer%20and%20Buddhism_PEW_Abelsen_1993.pdf</p> <p>Agud, A. (1995). Pensamiento y cultura en la antigua India. Madrid: Akal.</p>

- Barrero, L. (2011). Algunas consideraciones sobre la voluntad como inconsciente en Schopenhauer: Voluntad, Represión y Locura. *Revista Franciscanum*, volumen LIII, n. 156, julio-diciembre. (pp. 236- 279). Recuperado el 8 de abril de 2019 de <http://www.scielo.org.co/pdf/frcn/v53n156/v53n156a09.pdf>
- Barbosa, C. (2018). Conferencia acerca del Budismo. Daršana - Grupo de Estudios en Filosofía de la Religión y Mística, video conferencia del 2 de abril del 2018 recuperado de <https://www.facebook.com/grupodarsana/videos/2014117258602768/>
- Cabos, J. (2014). Sufrimiento e individualidad en Schopenhauer. *Anuario filosófico*. (pp. 589-604). Alemania: Universidad Bremen. Recuperado el 5 de enero de 2019 de https://proyectosocio.ucv.es/wp-content/uploads/2016/03/03-Estudios_Cabos.pdf
- Cavallé, M. (2019). El Vedanta Advaita ante el sufrimiento. (pp. 1-33). Recuperado el 14 de diciembre de <http://www.monicacavalle.com/el-vedanta-advaita-ante-el-sufrimiento.pdf>
- Cross, S. (2013). *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought. Representation and Will and Their Indian Parallels. Society for Asian and Comparative Philosophy Monograph no. 24.* Honolulu: University of Hawai'i Press. (Versión electrónica).
- Cruz, J. (2014). El dolor como elemento ontológico de la filosofía en Schopenhauer (tesis de pregrado). México: Universidad Autónoma del Estado de México. Recuperado el 7 de mayo de 2018 de <http://ri.uaemex.mx/handle/20.500.11799/58593>
- Dragonetti, C. y Tola, F. (1982). *Trisvabhavanirdesá. Exposición acerca de las tres naturalezas propias de Vasubandhu.* (pp. 107- 138). Recuperado el 2 de febrero de 2018 de <https://repositorio.uam.es/handle/10486/6556>
- . (s.f). La estructura de la mente según la escuela idealista budista Yogacara. (pp. 1-18). Recuperado el 2 de febrero de 2018 de <https://es.scribd.com/document/139110511/La-Estructura-de-La-Mente- Escuela-Idealista-Budista>
- . (2005). Unidad en la diversidad: las tradiciones filosóficas de la India y de occidente. *Ilu Revista de ciencias de las religiones* (pp. 1-14). Recuperado el 25 de junio de 2018 de <https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0505110211A>
- El Bhagavad- Gita tal como es. (1976). Con comentarios de Prabhupada. México: Bhaktivedanta Book Trust.
- García, M. (2016). La noción de cuerpo en la obra de Arthur Schopenhauer (tesis de pregrado). Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Estado de México. Recuperado el 8 de mayo de 2018 de <http://ri.uaemex.mx/handle/20.500.11799/66142>
- Martín, C. (1998). *Conciencia y realidad. Estudio sobre la metafísica Advaita con la Mandukya Upanisad, las Karika de Gaudapada y comentarios de Sankara.* Madrid: Trotta.
- Nanajivako, B. (1970). *Schopenhauer and Buddhism.* Sri Lanka: Buddhist publication society kandy. Recuperado el 15 de octubre de 2018 de https://what-buddha-said.net/library/Wheels/wh_144_146.pdf
- Nhat, T. (1999). El corazón de las enseñanzas del buda. El arte de transformar el sufrimiento en paz, alegría y liberación. Recuperado el 6 de mayo de 2019 de <http://montanadesilencio.org/wp-content/uploads/2018/02/El-corazon-de-las-ensenanzas-de-Thich-Nhat-Hanh.pdf>
- Ortiz, J. (1995). *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la ética en Schopenhauer.* Cuadernos de anuario filosófico de serie universitaria. Pamplona: Universidad de Navarra. Recuperado el 3 agosto de 2018 de <https://core.ac.uk/download/pdf/83561446.pdf>
- Palma, D. (2006). *Upanisads.* Madrid: Siruela.
- Quiles, I. (1968). *Filosofía budista. Esencia y destino del hombre- el yo ilusorio y el yo real- el karma- la reencarnación- el nirvana- el absoluto.* Buenos Aires. Troquel.
- Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la lengua española (22.a ed.).* Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>
- Rueda, E. y Zabaleta, I. (2005). *Budismo, la esencia de oriente.* Madrid: Edimat libros.
- Saavedra, L. (2019). El concepto de maya. I en el pensamiento de la india. Artículo. Recuperado el 10 de enero de

- [https://www.academia.edu/23348453/El_concepto_de_Maya._I._En_el_pensamiento_de_la_India](https://www.academia.edu/23348453/El_concepto_de_Maya._I._En_el_pensamiento_de_la_India_Sankara)
Sankara. (s.f). La sabiduría hindú. Buenos Aires: Dédalo.
- Schopenhauer, A. (2002). El mundo como voluntad y representación I y II. Barcelona: Folio.
- . (2002). El mundo como voluntad y representación III y IV. Barcelona: Folio.
- . (2009). Parerga y Parelipómena I. Madrid: Trotta. Recuperado el 15 de diciembre de 2017 de <http://stmargaretsasplesy.co.uk/libro/8498791154.html>
- . (2009). Parerga y Parelipómena II. Madrid: Trotta. Recuperado el 15 de diciembre de 2017 de <https://josefranciscoescribanomaenza.files.wordpress.com/2016/01/volumen-21.pdf>
- Sharma, A. (2013). Vedanta Advaita una introducción. Barcelona, Kairós. (Versión electrónica).
- Tribe, A., Williams, P. y Wynne, A. (2014). Pensamiento budista una introducción completa a la tradición india. Barcelona: Herder. (Kindle E-book).
- Vasubandhu. (s.f). Trīmśikā-kārikā, ‘Thirty Verses’. Trad. Sāgaramati. Recuperado el 10 de febrero de 2018 de https://thebuddhistcentre.com/system/files/groups/files/thirty_verses_trans.pdf
- Vega, A. (2009). La paradoja de la voluntad en Schopenhauer: la manifestación de una no escogencia. Revista Espiga, núm. 18-19, enero-diciembre. (pp. 183-194). San Pedro de Montes de Oca, Costa Rica: Universidad Estatal a Distancia. Recuperado el 13 julio de 2018 de <https://www.redalyc.org/service/redalyc/downloadPdf/4678/467847231012/6>
- Villegas, M. (2019). Dolor y sufrimiento en las tradiciones sapienciales. (pp. 5-43). Revista de psicoterapia, Vol. XVII, N. 65. Recuperado el 5 de diciembre de https://www.centroitaca.com/pdf/biblioteca/Dolor_21.pdf
- Zoler, G. (1999). Schopenhauer on the Self. En C. Janaway (Comp.). The Cambridge Companion to Schopenhauer. (pp. 18-43). New York: Cambridge University Press.

4. Contenidos

1. El Yo en Schopenhauer, lectura desde el planteamiento del Yogacara y el Advaita Vedanta

Se brinda una definición del yo desde Schopenhauer partiendo desde su aspecto dual en la conformación del sujeto cognitivo y volitivo, tomando para esto como fundamento El mundo como voluntad y representación. A su vez, se realiza la definición del yo en Schopenhauer, inspirada en la comparación de las posturas del Yogacara y el Advaita Vedanta, tomando como base el plano empírico o fenoménico, desde las tres vertientes, para hablar del yo, proponiendo unas partes o funciones que le conforman.

2. El individuo, Maya y el sufrimiento

Se desarrolla la relación entre la manifestación de la Voluntad, el yo y el sufrimiento. Para ello, en primera instancia se presenta la relación entre Maya, desde el Bhagavad-Gita, y lo expuesto por Sankara en el Advaita Vedanta, y la manifestación de la Voluntad de la naturaleza como agente generador del sufrimiento, para finalmente mostrar la necesidad de la anulación del yo en la negación de la voluntad a partir de la siguiente premisa: la afirmación de la voluntad en el sujeto genera sufrimiento.

3. Hacia un camino budista desde la negación de la voluntad

La propuesta de este capítulo es indicar un camino de interpretación de Schopenhauer en clave budista respecto a la liberación del sufrimiento, que se propicia en el autor desde la anulación del yo a partir de la negación de la voluntad. Para tal fin el escrito se desenvuelve en

torno al tema de las cuatro nobles verdades. Simultáneamente, al paso de cada verdad se hace la comparación con respecto a lo expuesto por Schopenhauer en El mundo como voluntad y representación, presentando la semejanza y considerando las diferencias que distancian a los sistemas, denotando así su originalidad.

5. Metodología

6. Conclusiones

- El núcleo del yo es la Voluntad, sus partes que se interrelacionan para la formación de un yo son manifestación de la Voluntad. Así por un lado el yo en Schopenhauer está compuesto por un aspecto dual; el sujeto del conocer y el sujeto volitivo, ambos sujetos son complementarios el uno para el otro, el sujeto de la cognición es la actividad mental y el sujeto de la volición es aquel que desea. Esta conjunción entre los sujetos, confluyen en las otras partes que hacen posible la existencia del yo, las cuales son: 1) el carácter, que es la huella innata de lo que es el individuo, y es conocido a través de la experiencia por el carácter empírico, 2) el cuerpo, el cual es objeto de conocimiento inmediato y que propicia las sensaciones de lo agradable y desagradable y 3) la reflexión, cuya función es pensar conceptos, y debido a esta es que el hombre piensa.

- La cuestión de la inexistencia del yo en el budismo hace que surja el planteamiento del Yogacara respecto a las dos conciencias adicionales, a las seis que se aceptan históricamente en el budismo. Estas conciencias que conforman el yo ilusorio, aquel con el que identificamos al individuo son: las cinco conciencias correspondientes a los cinco sentidos y una sexta que es catalogada como otro sentido denominada manovijñana, la cual estudia objetos internos. Klista-manas es la conciencia caracterizada como “egoica”, la cual se relaciona comúnmente con el campo de lo consciente, y por la que el mundo se divide entre sujeto y objeto. Por último, ālaya-vijñāna surge debido a la acumulación de vasanas. Ālaya- vijñāna es la base de la individualidad, de esta se expresan durante la vida las semillas que conformarán los pensamientos, experiencias y deseos que se perciben como pertenecientes a un individuo, que surgen en la conciencia de klista- manas.

- En el Advaita Vedanta, hay dos caracterizaciones del yo, uno verdadero y eterno conocido como Atman y cuyo fin es reconocer que está unido con Brahman, y jiva considerado como un yo ilusorio, un yo individualizado, que constituye la ignorancia y es la base de la dualidad, por tanto, su forma de conocer se desenvuelve en el mundo empírico. Hay cuatro estados: estado de vigilia y estado de sueño, en los que se desenvuelve jiva por su aspecto dual; el estado de sueño profundo, del cual surgen los otros dos estados (este está sumido en la inconciencia); y, por último, el cuarto estado es turiya y es el campo de la iluminación, en el que Atman regresa a Brahman. En los tres primeros estados se desenvuelven tres tipos de yoes, el físico, el cuerpo sutil, en los que se desenvuelve jiva, y el cuerpo causal, en el que se forman los otros cuerpos conforme a los dos primeros estados (vigilia y sueño con ensueños).

- Respecto a la conformación del yo individual, en las tres teorías existe una correspondencia. El cuerpo causal del Advaita es similar al papel que desempeña en el Yogacara ālaya-vijñāna y en Schopenhauer la Voluntad, ya que los tres son fuerzas inconscientes, desbordantes en deseo que originan al individuo y manifiestan el mundo. El cuerpo sutil, que es moldeado por las fuerzas formativas y se encuentra en el estado de sueño con ensoñaciones de carácter mental, corresponde a klista-manas, esa conciencia que surge de la inconciencia, en la medida que se ocupa de objetos internos y no es una experiencia compartida con otros, sino que le pertenece exclusivamente a la visión del que percibe. En Schopenhauer esto se corresponde con el sujeto en el campo de la representación en funciones como la reflexión, en tanto esa experiencia del conocer en un lenguaje o vida interna abstracta. Por último, el cuerpo físico corresponde en el Yogacara a las cinco conciencias de los sentidos y la mente coordinadora, en el Advaita Vedanta al cuerpo físico en el estado de vigilia y en Schopenhauer es semejante al cuerpo, en calidad de que en los tres aspectos, el cuerpo y los sentidos suministran sensaciones que generan la posibilidad de formarse una opinión o representación sobre el mundo conforme a la relación que dichos datos tengan, o bien con la Voluntad o con las semillas kármicas. En el caso de estas el cuerpo genera la ilusión del yo o personalidad y en Schopenhauer el cuerpo brinda la diferenciación entre voluntades objetivadas. Todas trabajan de forma simultánea y todas provienen de algo inconsciente, que se expresa en el deseo y que como consecuencia genera sufrimiento.

- Las tres teorías se desarrollan bajo el planteamiento de dos “verdades” o realidades: una relativa, empírica o fenoménica, y otra absoluta, categorizada como una realidad verdadera o última que se halla tras el velo de Maya, representado por lo empírico o la manifestación.

- El caso humano, el yo, experimenta el mayor sufrimiento, debido a su conciencia adquiere mayor responsabilidad y culpa (Schopenhauer citado en Cabos, 2014, p. 7). De igual forma, jiva en el caso hindú, recibe mayor sufrimiento debido a su conciencia contaminada por deseo e ignorancia.

- El querer guiado por motivos e intereses particulares es el origen del sufrimiento, puesto que la conciencia esta “llena” de Voluntad. La Voluntad en sí misma quiere, pero no se presenta sufrimiento en ella, es su manifestación la que sufre debido a su conciencia y corporalidad.

- Para librarse de la Voluntad, hay que vaciar la conciencia de los motivos e intereses particulares prescindiendo de los componentes del yo; la reflexión, el carácter, el sujeto volitivo y el cuerpo, puesto que estos impulsan a la posesión de los objetos, manifiesto en el deseo. Negando el yo se hace posible pasar del sujeto del conocer al sujeto puro del conocer.

- La primera noble verdad, en ambas posturas, es el sufrimiento instaurado en la vida, en Schopenhauer como manifestación de la voluntad y en el budismo condicionado por la transitoriedad de las cosas y el origen dependiente. En la segunda verdad, el origen de la enfermedad, está determinado en el deseo apegado y el egoísmo, cuya raíz se desenvuelve en la ignorancia desde el budismo. Como tercera verdad, lo que pondría fin al sufrimiento es según el Buda el nirvana y en Schopenhauer la negación de la voluntad que necesariamente implica la anulación del yo. Por último, la liberación es un punto que distancia a las posturas, pues mientras que para una se propicia el nirvana mediante prácticas de meditación, que recaen en el esfuerzo personal para librarse de la ignorancia y apego, para Schopenhauer la libertad parte de una decisión de negar o no el querer tras

el conocimiento y de ahí que lo que deviene acaece o pertenece al reino de la gracia, por lo que la liberación del sufrimiento se presenta para el sujeto como una dádiva que lo inclina a la compasión a los demás seres.

Elaborado por:	Hillary Scarleth Anderson Ospina
Revisado por:	Luisa Fernanda Barrero González

Fecha de elaboración del Resumen:	04	07	2019
--	----	----	------

Tabla de contenido

Introducción	11
1. El Yo en Schopenhauer, lectura desde el planteamiento del Yogācāra y el Vedanta Advaita	13
Dualidad del yo: sujeto cognoscente y sujeto de la volición	13
Carácter inteligible y carácter empírico	17
El cuerpo	19
Reflexión	21
El pensamiento Yogacara.....	22
La conciencia	23
Las cinco conciencias de los sentidos	24
Conciencia de la mente o coordinadora (manovijñāna).....	24
Klista-manas	24
Ālaya-vijñāna.....	25
Manifestación personificada de la conciencia almacén o ālaya-vijñāna	27
Similitudes y distinciones entre en el pensamiento del Yogacara y Schopenhauer	28
Advaita Vedanta	30
Estado de vigilia y cuerpo físico	31
Estado de sueño con ensoñaciones y cuerpo sutil	32
Estado de sueño profundo y cuerpo causal.....	32
Similitudes entre los sistemas	33
Conclusiones	36
2. El individuo, Maya y el sufrimiento	38
La manifestación de la Voluntad y Maya.....	38
La afirmación del yo y el sufrimiento	42
3. Hacia un camino budista desde la negación de la voluntad	51
Las cuatro nobles verdades	51
Primera noble verdad: el sufrimiento	52
Segunda noble verdad: apego al deseo e ignorancia.....	57
Tercera noble verdad: aniquilación del deseo.....	59
Cuarta noble verdad: el óctuple sendero.....	63
Conclusiones	68
Anexos.....	71
Referencias.....	82

Introducción

Esta tesis va a demostrar la necesidad de la anulación del yo a partir de la noción de la negación de la voluntad. Este problema ya ha sido descrito como el pensamiento único de la obra de Schopenhauer por Atwell¹, quien afirma que la voluntad toma conciencia de sí anulándose a ella misma en un “self-cancellation”, también ha sido insinuada una disminución del yo en el trabajo de García titulado: *La noción del cuerpo como expresión de la voluntad en el individuo*, además, en el artículo *Schopenhauer on the self* de Zoler también es expresada una negación radical del yo. Pese a que el tema ha sido mencionado, no se ha desplegado una línea argumentativa que fundamente las razones por las cuales esta negación se propicie, motivo por el cual la tesis evidenciará principalmente que la actividad del yo aumenta el sufrimiento. Para ello, en primera medida se hace necesario brindar una definición del yo con base en *El mundo como voluntad y representación*. Con el fin de propiciar un nuevo enfoque al concepto de yo y su negación en Schopenhauer, en esta tesis se realiza una definición del yo que parte de la lectura comparativa entre las posturas del hinduismo y el budismo, las cuales se categorizan usualmente como filosofía oriental².

La interpretación comparativa entre Schopenhauer y el pensamiento indio es pertinente debido a la influencia que ejercieron el hinduismo y el budismo en la composición de la teoría de Schopenhauer. Un investigador que postula la relevancia de esta clase de lectura es Cross en su libro *Schopenhauer's encounter with Indian thought. Representation and will and their Indian parallels*, quien inicia exponiendo las posibles influencias de los textos del pensamiento indio sobre el sistema filosófico de Schopenhauer, mencionando los aportes que el pensamiento hindú y budista generaron en el planteamiento del autor, como por ejemplo la influencia del budismo Mahayana en el concepto de la ilusión o Maya en el mundo como representación, para luego exponer los paralelismos entre concepciones schopenhauerianas y el pensamiento indio. Esta tesis no persigue realizar una comparación histórica de dichas

¹ Descrito por Christopher Janaway en su libro: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*.

² El termino filosofía oriental es empleado de forma incorrecta, como Carlos Barbosa denota en su cuarta conferencia en el grupo Darśana, ya que presenta de forma unida una gran variedad de darsanas, como se traduce en la terminología india según Tola y Dragonetti (2005) como filosofías o maneras de ver la realidad, que son muy distintas entre ellas. Por ejemplo, las de la filosofía no-occidental se clasifican como ortodoxas o heterodoxas, dependiendo si siguen la autoridad de los vedas o no. De esta manera se clasifican como escuelas ortodoxas a: Nyaya, Vaisheshika, Samkhya, Yoga, Mīmāṃsā y Vedanta, y otras heterodoxas generalmente se encuentra al Jainismo, Budismo, Ajñana, Ajivika, Lokayata y Cārvāka. El budismo por su parte más que una escuela heterodoxa es una tradición de la cual se desprenden otras escuelas, una de las cuales se toma como punto comparativo en esta tesis, el Yogacara que proviene a su vez del budismo Mahayana.

lecturas, es decir, el cómo influyeron a Schopenhauer, si bien toma como base algunos de los postulados hechos por Cross. Más bien, el presente escrito tiene la intención de propiciar otro enfoque respecto al concepto al cual compete esta investigación: el yo y posteriormente la necesidad de su negación en la obra de Schopenhauer, negación que será necesaria por la cuestión del sufrimiento que genera la afirmación de la voluntad, correlacionada directamente con la propagación del yo, empujando al individuo a conductas como el egoísmo, cuestión que le causa más sufrimiento.

Para desplegar la propuesta de la tesis, se afirma que el yo es una de las partículas fundamentales que diferencia a humanos de animales, se asevera también que el yo es necesariamente corporeizado en Schopenhauer. A su vez, se explicará los argumentos que sustentan la desaparición del yo en la negación de la voluntad de vivir y como la desaparición del yo significa la entrada a un estadio de paz, de santidad. Con tal fin, en el primer capítulo se realizará una definición de la noción del yo en Schopenhauer, a partir de la lectura de *El mundo como voluntad y representación*. Paralelamente se brindará una comparación con las posturas del budismo Yogacara y desde una de las vertientes del hinduismo: el Vedanta Advaita. En el segundo capítulo se presentará la necesidad de la negación del yo mostrando como su afirmación de voluntad genera sufrimiento. Para ello se expondrá en primera medida la relación entre la manifestación de la Voluntad y la concepción hindú Maya y el cómo son fuente de sufrimiento que radica en el individuo, para luego finalizar el capítulo con el surgimiento del sufrimiento, en la afirmación del yo. Por último, el tercer capítulo es un intento de una interpretación budista de la negación de la voluntad en Schopenhauer, en el que se señalará las semejanzas y diferencias de las posturas, tomando como punto de comparación las cuatro nobles verdades.

1. El Yo en Schopenhauer, lectura desde el planteamiento del *Yogacara* y el *Advaita Vedanta*

El presente capítulo tiene como objetivo brindar una definición del yo desde Schopenhauer partiendo desde su aspecto dual en la conformación del sujeto cognitivo y volitivo, tomando para esto como fundamento *El mundo como voluntad y representación*. A su vez, se realizará la definición del yo en Schopenhauer, inspirada en la comparación de las posturas del *Yogacara* y el *Advaita Vedanta*, tomando como base el plano empírico o fenoménico, desde las tres vertientes, para hablar del yo, proponiendo unas partes o funciones que le conforman.

Dualidad del yo: sujeto cognoscente y sujeto de la volición

Schopenhauer inicia el primer libro de *El Mundo como voluntad y representación* explicando cómo la representación está enmarcada en el campo de la percepción y el conocer. Para especificar esta afirmación el autor se refiere a un alguien que realiza estas funciones: el sujeto. De hecho, indica que el mundo inicia en el momento en el que el primer sujeto —por primitivo que sea— comienza a percibir: es ahí donde el mundo como representación surge, pues “el mundo entero, no es más que en relación al sujeto, no es más que percepción de quien percibe” (MVR I y II §1, p: 17). Esta afirmación consiste básicamente en que el mundo es representación en la medida en que existe para el conocimiento o percepción de un sujeto. Pero el sujeto no es solo sujeto del conocer, sino que también, en palabras de Schopenhauer, es cuerpo y por tanto otro objeto del mundo

Su cuerpo mismo es objeto, y, desde este punto de vista, le consideramos igualmente como representación. El cuerpo es un objeto entre tantos otros y está sometido a las leyes de los objetos, aunque su objetividad sea inmediata. Como todos los objetos de la percepción, está incluido en todas las formas de conocimiento, es decir, en el tiempo y en el espacio, que engendran la pluralidad; pero el sujeto, aquello que conoce y que jamás es conocido, no está comprendido en tales formas, sino que, por el contrario, éstas le suponen previamente; por eso ni la pluralidad ni su contrario le pertenecen. No le conocemos nunca, y él es quien conoce donde quiera que hay conocimiento (MVR I y II § 2, p: 19).

El aspecto dual del yo en Schopenhauer, es un yo que por una parte es el objeto

perteneciente a esas leyes de los objetos en el mundo como representación³ y por otra es el sujeto que siempre conoce y no está sometido a estos principios: tiempo, espacio y causalidad, aunque estos “le suponen previamente”, es decir no contienen al sujeto, pero están diseñados para él. El sujeto del conocer es quien conoce, pero no es conocido, nunca le conocemos a plenitud. El sujeto sin su objeto, el cuerpo, no puedo conocer, pues quien percibe y entiende lo hace a partir de un órgano físico: el cerebro. Luego, para que el mundo como representación aparezca se hace necesario que el sujeto del conocimiento esté ligado a su cuerpo, ya que es a través de este que es posible abstraer el mundo, desde las representaciones intuitivas, por medio de su objeto más directo y propio: el cuerpo, objeto entre objetos en tanto representación y manifestación de la Voluntad de la naturaleza, como todo lo existente, con la diferencia de que el cuerpo y el sujeto, conjugados en un yo en el caso humano, tienen la capacidad de percibir y pensar.

Ahora bien, el papel que desempeña el cuerpo en el mundo como representación está unido a la afirmación de que el cuerpo está inscrito en las formas de conocer del entendimiento —tiempo, espacio y causalidad—. Dichos principios son a priori, su funcionalidad respecto al cuerpo se da en calidad de “objeto *inmediato* del sujeto, pues sirve de intermediario a la intuición de todo lo demás. Los cambios que experimenta todo cuerpo animal *son inmediatamente conocidos*, es decir, *sentidos*” (MVR I y II § 4, 25). Ahora bien, en el mismo párrafo se menciona que la intuición aparece debido a la acción del entendimiento, lo que proporcionan los sentidos o el cuerpo son “datos” y sensaciones, y el entendimiento conjuga tiempo y espacio. Desde la percepción del cuerpo, como intermediario y punto de partida, el mundo se presenta como representación intuitiva.

Referente a la composición del sujeto, Zoler (1999) en *Schopenhauer on the self* comenta que el yo está compuesto por un aspecto dual: el sujeto de la cognición o del conocer y el sujeto de la volición. También señala que hay una interdependencia de un sujeto al otro, en tanto que el primero es el conocedor que todo lo conoce, menos a sí mismo, ya que está vacío, pues tiene como objeto al sujeto volente —en tanto manifestación individualizada de la Voluntad de la naturaleza. El sujeto volente es aquel que siente y dota de contenido al sujeto cognoscente, así como también la Voluntad de la naturaleza dota de contenido a la

³ Ver anexo: Mundo como representación.

representación intuitiva, contenido que es sentido pero que “no se comprende bien” (MVR I y II § 17, p: 97). El sujeto volente es incapaz de brindar conciencia de sus estados por sí mismo. Textualmente Zoler expone

Schopenhauer maintains that the subject of willing functions as the internal, ‘immediate’ object of the subject of cognition. In the original, internal, subjective subject–object relation there are united a subject of cognition, which is itself empty and without any object to be known, and a subject of willing, which is itself blind and without any awareness of itself. Only the conjunction of the will’s content and the intellect’s vision permits the proper functioning of each of the two constituent parts of the self (1999, p. 23).

Respecto a esta labor en conjunto realizada entre ambos sujetos en el individuo, Schopenhauer escribe referente al sujeto cognoscente; afirma: “algo que ante todo e inmediatamente no existe más que para el sujeto cognoscente, sin embargo, ese fenómeno apunta a una cosa en sí misma que lo funda y que, sin embargo, en cuanto tal, es absolutamente incognoscible” (PP I, p. 114).

Cabe resaltar también que el mundo como representación es la manifestación latente del mundo como Voluntad⁴. Esta aparición del mundo como fenómeno en tanto representación deriva en la formación del principio de razón suficiente, que no es más que relaciones entre objeto y sujeto, como menciona Zoler, “gobierna las relaciones entre grados y consecuencias de todos los tipos de objetos (físicos, matemáticos, lógicos y psicológicos), siempre en relación con el sujeto de la cognición” (Trad propia, 1999, p. 24)⁵.

Por otra parte, Schopenhauer añade lo siguiente sobre la voluntad en el individuo o del sujeto de la volición

La voluntad en nosotros es, sin duda, cosa en sí que existe por sí misma; es un ser primario e independiente, aquello cuyo fenómeno se presenta como organismo en la aprehensión cerebral que intuye espacialmente. No obstante, es incapaz de todo conocimiento dado que en y por sí misma es meramente volente, no cognoscente: pues en cuanto tal no conoce nada ni, por lo tanto, tampoco a sí misma (MVR I y II § 39, 49, p: 75).

⁴ Ver anexo: Mundo como Voluntad.

⁵ Ver anexo: Principio de razón suficiente

Así pues, la Voluntad está en cada individuo como cosa en sí, siendo su forma más próxima y accesible el cuerpo en tanto punto de partida para el conocimiento, no en calidad exclusiva de sujeto del conocimiento, sino como partícipe de la actividad de la Voluntad en él mismo. Pese a que la Voluntad tiene la cualidad de ser independiente, no le es posible el autoconocimiento, debido a que la forma en la que se desarrolla su esencia es a un nivel inconsciente, se podría decir que incluso pulsional, que sin embargo impulsa y dirige la manifestación del sujeto del conocer.

Ahora bien, cabe dejar en claro que para Schopenhauer el mundo como Voluntad es “la significación de las representaciones” (MVR I y II § 17, p: 100), por lo que va más allá del orden causal de los fenómenos, de cómo el mundo se presenta, más allá del principio de razón. Esto implica que su obrar no es planeado, es más bien inconsciente. La Voluntad en sí misma es libre, de ahí que se manifieste e impulse al voraz deseo de vivir, generando incluso que unos a otros seres se consuman por ese deseo de conservación, de ahí que la voluntad racional y la voluntad animal estén condicionadas por la pulsión de esa gran voluntad de vivir que los abarca. En la volición animal obra el instinto y en la volición humana obra la razón al servicio de la Voluntad de la naturaleza. Mientras que la voluntad del individuo se guía generalmente por intereses, la Voluntad de la naturaleza no tiene finalidad alguna.

Retomando el tema del aspecto dual del yo, recordaremos que el sujeto de la cognición es la actividad mental, mientras que el sujeto volente es aquel que desea. Schopenhauer menciona al respecto que “el hombre, por lo mismo que es la objetivación más perfecta de esa voluntad de vivir, es al mismo tiempo el ser que tiene más necesidades; no es en todas sus partes más que volición y necesidades concretas, y puede decirse que es una concreción de mil necesidades” (MVR III y IV §56, p: 129).

Esta relación entre los sujetos que conforman el yo —cognoscente y volente—, es la coincidencia entre intelecto y voluntad que coexisten en el ser humano, “pues en cada argumento y en cada dato que se añada habla enseguida la *voluntad* y, por cierto, sin que se pueda distinguir su voz de la del intelecto, ya que ambas se han fundido en un yo” (PP I §49, p: 93). La Voluntad tiene una supremacía sobre el intelecto, cuya figura en el cuerpo humano está representada por el órgano cerebral. Esta supremacía de la Voluntad sobre el intelecto y la consideración del carácter inteligible cuyo fundamento es la Voluntad nos dirige a la conclusión de que el núcleo del yo es la Voluntad. Estas afirmaciones concuerdan con lo expuesto por Schopenhauer en el párrafo § 33, 50 en el libro *Parerga y Parelipómena II*

cuando asevera que el intelecto “no constituye nuestro ser interior originario y verdadero” (p: 7, 6). En un párrafo de *El Mundo como voluntad y representación* Schopenhauer afirma que “la voluntad es lo primordial, lo primitivo. La inteligencia ha venido luego a unirse a ella; es un mero instrumento, perteneciente al fenómeno de la voluntad. Todo hombre es lo que es por su voluntad” (III y IV, p. 114 § 55).

Ahora bien, en adelante se afirma que el yo tiene un aspecto dual, al igual que menciona Zoler, cuyo núcleo es la Voluntad, pero además se dice que el yo está constituido por partes que funcionan simultáneamente entre la interdependencia de esos dos sujetos o aspecto dual, cuyo factor predominante es la Voluntad; esas partes son: el cuerpo, el carácter y la reflexión.

Carácter inteligible y carácter empírico

Schopenhauer define el carácter como algo “primordial” y añade a ello que:

“durante todo el curso de la vida, el carácter empírico debe ser la imagen del carácter inteligible, y no puede tomar otra marcha que la que le impone la naturaleza de éste” (MVR I y II § 28, p: 151).

Ahora bien, respecto al proceso en que se conoce el carácter mediante la experiencia en la manifestación empírica, Schopenhauer presenta la ley de la motivación, la cuarta forma del principio de razón suficiente referente al caso humano. Respecto al funcionamiento de los motivos el autor menciona

Los actos de la voluntad tienen además otro principio: los motivos; pero éstos no determinan más que lo que *quiero en tal momento, en tal lugar y en tal circunstancia*, pero no *lo que quiero* o lo que *no quiero* de una manera general (...) por esto los motivos no explican el querer en toda su esencia (MVR I y II §20, p:107).

El motivo es circunstancial y concreto, no indica lo que se quiere en esencia, o hacia qué se tiende para toda la vida, sino que solo indica una intención particularizada que se desprende de la Voluntad, pero produce otro fenómeno: el acto. El motivo y el acto son fenómenos de la Voluntad de vivir, no hay por lo tanto una razón por la que se quiere una cosa y no otra, solo es un deseo, un impulso ciego; la razón inscrita en el motivo solo es algo de carácter temporal, pero no explica el en sí del deseo. El acto surge de ese motivo, del querer particularizado. El sujeto cognoscente, que es aquel que conoce, es instrumentalizado por el sujeto de la volición, que es aquel que desea, con el fin de adquirir el objeto deseado, que

según el carácter inteligible del individuo en cuestión se sentirá atraído a uno u otro objeto.

El fenómeno como manifestación de la Voluntad de la naturaleza está determinado; a su vez, el individuo en calidad de fenómeno tampoco es libre, mientras que la Voluntad sí lo es. Ya que el caso humano por una parte está regido por la ley de la motivación y por otra parte su deseo primordial no proviene de sí mismo, no bastan las razones que sustenten tal querer como algo propio del individuo, pues el deseo proviene de la fuerza arrolladora, descomunal e irracional de la Voluntad, en la que el individuo tan solo es un náufrago que se deja llevar por las corrientes de las fuerzas que le dominan según sea la expresión de su carácter inteligible

De ahí esa consecuencia singular de que, a *priori*, el hombre se cree libre en cada uno de sus actos y se imagina que podría comenzar otro género de vida, lo que equivale a decir que podría convertirse en otro hombre; mientras que a *posteriori*, ilustrado por la experiencia, descubre con gran asombro que, lejos de ser libre, es esclavo de la necesidad; que a despecho de todas sus resoluciones y de todas sus reflexiones, no cambia de conducta, y que, desde el comienzo hasta el fin de su vida, se ve obligado a conservar el mismo carácter que reprueba, y, por decirlo así, a desempeñar hasta el desenlace el papel de que está encargado (MVR I y II § 23, p:112- 113).

La clave para el acercamiento a la Voluntad de la naturaleza se encuentra inscrita en el autoconocimiento, el cual es propiciado en parte por el desentrañamiento de los motivos y principalmente por el cuerpo. Con referencia a ello Barrero señala que

El sujeto debe ir hacia adentro de su propio conocimiento, hacia su querer manifestado por medio del cuerpo y hacia las pulsiones que dirigen finalmente sus acciones para poder, posteriormente, dar una explicación sobre las acciones del mundo, teniendo como fundamento subyacente de la acción a la voluntad. El sujeto cognoscente debe hacerse consciente de que no sólo es un objeto en el mundo de los objetos, sino que además tiene un cuerpo por medio del cual actúa buscando siempre la satisfacción del querer y de los deseos propios de la vida del ser humano en el mundo. En el propio cuerpo el hombre encontrará la respuesta al significado profundo de sus acciones en el mundo. (Barrero, 2011, p. 9)

Es el cuerpo la clave para encontrar el significado de las acciones en el caso humano; es la voluntad individualizada encarnada, materializando los actos que se han pensado de forma abstracta en la deliberación de la toma de decisiones. Es el cuerpo quien define a cuál

tendencia se inclina el individuo y a qué grupo de la especie humana pertenece: están aquellos que afirman la voluntad y otros que son casos excepcionales, los cuales pueden aspirar a liberarse del sufrimiento, negando la voluntad.

El cuerpo

Schopenhauer inicia el segundo libro de *El mundo como voluntad y representación* con la clave para ir más allá del mundo como representación: esa clave es el cuerpo. El ser humano alberga consigo esta llave directa hacia la solución del enigma: la Voluntad.

El cuerpo constituye el principal fundamento del yo, fundamento que nace de la identificación del “sujeto conociente” con el cuerpo. A su vez, “la acción del cuerpo no es más que el acto de la voluntad objetivado” (MVR I y II §18, p: 101), en otras palabras, su manifestación al ser el objeto de conocimiento “inmediato” es la entrada al conocimiento más específico: la sensación, que es intuitiva de forma concreta y directa, permitiendo, como lo aclara García (2016), distinciones como lo placentero y lo desagradable. Por tanto, distingue lo que es apetecible o acorde a la voluntad, como expone el autor, y lo que genera sufrimiento o se contrapone al anhelo de la voluntad del sujeto.

El conocimiento de la voluntad en el individuo es parcializado y no puede ser conocido como una consideración absoluta, o lo que es en sí la voluntad en el individuo. Es parcializado en tanto que no se sabe quién es él en su totalidad, pues es imposible adelantarse en el tiempo y saber la conformidad de la propia potencia de la voluntad, sino que se conoce más bien en la experiencia cotidiana de forma a posteriori

El conocimiento que tengo de mi voluntad, aunque es directo, es inseparable de mi cuerpo. La conozco, no en su conjunto, no como un todo, no en su esencia entera, sino en sus actos aislados, en el tiempo, que es la forma del fenómeno de mi cuerpo, como de todo otro objeto; de suerte que el cuerpo es condición para el conocimiento de la voluntad. Sin el cuerpo ni aún se le puede concebir (MVR I y II §18, p: 103).

El cuerpo es en esencia constituido por la Voluntad, es la muestra del constante querer de la vida, parafraseando a García y el pensamiento expresado por Schopenhauer en su principal obra, puesto que lucha para mantenerse con vida en situaciones como la enfermedad, en la cual el cuerpo lucha para recuperarse y oponerse a su destino que se encamina a su desaparición en el proceso de envejecimiento y finalmente la muerte. Lo corpóreo, como receptor de sensaciones, nos muestra la construcción del deseo, encarnando la búsqueda por

saciar sus necesidades vitales como alimentarse y, en su máxima expresión, el instinto sexual. De esta manera capta lo que le resulte agradable o indeseable a la voluntad del individuo, la cual en últimas es una objetivación de la Voluntad, que anhela su propia preservación presentándose en el instinto de lucha y conservación.

La corporalidad marca el territorio de la individualidad “pues se contempla como algo diferente de nosotros lo que está fuera o no pertenece a nuestro cuerpo” (García, 2016, p. 76). Separa lo que es considerado como el interior y lo exterior, generando la separación entre sujeto y objeto, en tanto que se necesita del cuerpo para percibir y conocer el mundo fenoménico y es objeto en el mundo para otros sujetos. A su vez, el cuerpo constituye objetivación individualizada de la Voluntad, máxima expresión del yo junto con el deseo expresado en las acciones, que nacen de los motivos.

El cuerpo es punto de partida tanto para el mundo como Voluntad, al propiciar una experiencia cercana de sus actos, como para el mundo como representación, en tanto es la primera fuente de conocimiento de las representaciones intuitivas. García comenta en referencia al cuerpo y a la producción del conocimiento que

El cuerpo nos permite tener las intuiciones empíricas, para partir de lo externo, pues todo el conocimiento depende de los siguientes puntos: uno que se refiere a las sensaciones y otro que es producto del entendimiento; ambos forman las representaciones intuitivas, y a partir de esto se llega al conocimiento abstracto, a conceptos (2016, p. 27).

Para explicar la anterior cita se hace necesario ir paso por paso. Primero se menciona que el cuerpo permite tener las intuiciones empíricas partiendo de lo externo desde: 1. las sensaciones y 2. el entendimiento, siendo la base de ambos los datos que se reciben de los sentidos, lo cual vendría siendo aquello categorizado como “lo externo”. El entendimiento produce la relación causa-efecto, haciendo “perceptible” el mundo, con los datos suministrados por los sentidos que se traducen en sensaciones de placer o dolor (MVR I y II § 6, p: 32). En esta medida, las sensaciones son objeto para un sujeto. Es debido al entendimiento que se hace posible la representación intuitiva, el cual es el conocimiento más directo del mundo y de él se desprende el conocimiento abstracto, que no es más que afirmar que lo corpóreo posibilita el despliegue de la acción de la conciencia, una que deriva en la reflexión y de la que se hablará a continuación, ya que está íntimamente ligada a la existencia del cuerpo, pues sin este componente no son posibles la reflexión o el sujeto.

Reflexión

Antes de saber qué es la reflexión es conveniente saber de dónde proviene. Existen dos clases de conocimiento en Schopenhauer, uno intuitivo y otro conceptual, como ya se ha expresado anteriormente. El primero se desprende del entendimiento y el segundo de la razón. Cross (2013) explica que el entendimiento coordina con las impresiones de la percepción mientras que la razón se concentra en las preguntas sobre la verdad o el error. La percepción inicia por medio del cuerpo, por una sensación, que a través del entendimiento se transforma en las relaciones causales, formando una conexión intuitiva. No son originadas en un pensamiento racional, por lo tanto es un conocimiento instantáneo del que ni siquiera somos conscientes.

Cross continua diciendo que el niño aún no sabe aplicar este conocimiento innato ubicado en el cerebro, a saber, las categorías a priori: espacio, tiempo y causalidad, y por tal motivo solo percibe el mundo en función de lo agradable y desagradable. Cuando el entendimiento comienza a actuar, encontrando una causa a cada efecto, el mundo aparece. Así pues, las sensaciones son el material para que el entendimiento forme el aspecto fenoménico del mundo (2013, p. 58-63).

De esta manera, el entendimiento es algo que el hombre posee en común con los animales, pero la razón es una partícula distintiva de la humanidad. De la razón deriva la forma de la conciencia reflexiva, que realmente solo es copia del mundo fenoménico: “la reflexión es forzosamente una copia, una reproducción de su prototipo: el mundo perceptible (...) así se puede llamar con exactitud los conceptos representaciones de representaciones” (MVR I y II § 9, p: 50). La reflexión tiene como función pensar conceptos, que han sido tomados inicialmente del mundo perceptible mediante la intuición inmediata de los objetos.

Esta conciencia, según es señalado por Schopenhauer (MVR I y II), se caracteriza por trasladarse en el tiempo, viajando en el presente al pasado y al futuro. Trata de dirigir a la voluntad humana, pero está subordinada a la Voluntad de la naturaleza. Debido a este tipo de conciencia es que el hombre, además de sentir y percibir, piensa y sabe, pero a su vez experimenta más dolor, puesto que objetos no existentes en el mundo perceptible, es decir, producto por ejemplo de algún recuerdo, pueden llegar a atormentarle.

Así, se puede concluir que los datos y lo inmediatamente intuido es categorizado por el entendimiento y luego surge en la conciencia por la reflexión que posteriormente genera

conceptos. Este proceso que encamina a la vida hacia lo abstracto por la conciencia reflexiva se encuentra ligado íntimamente a la actividad del sujeto cognoscente, en tanto piensa y conoce conceptos.

Hasta este punto culminan las consideraciones respecto a la definición del yo desde una lectura de Schopenhauer, recordando que el yo que aquí se ha propuesto se mantiene en una dualidad de sujetos dependientes el uno del otro: el sujeto del conocer y el volente. En la conjugación de sus partes participan activamente a su vez las dos formas del mundo: la representación y la Voluntad. De tal forma que la reflexión en tanto vida abstracta pertenece plenamente al campo de lo fenoménico, es decir, de cómo se aparece el mundo ante el individuo humano mediado por el lenguaje; mientras tanto, el cuerpo pertenece a la acción del sujeto cognitivo y el sujeto volitivo en su obrar, debido a su doble caracterización, a saber, objeto entre objetos y objetivación de la Voluntad; y por último, el carácter inteligible participa en el mundo como voluntad plenamente y su manifestación, el carácter empírico, crea lazos entre el sujeto de la volición, en tanto desea, y el sujeto de la cognición, en tanto nombra e interpreta aquellas pulsiones que en sí o en el fondo no tienen más razones o fundamentos que el deseo afanoso y ciego.

A continuación, ya teniendo clara la base desde la cual se comparará al pensamiento de Schopenhauer con posturas que parten de la filosofía no-occidental en cuanto a la partícula yo, se plantea una breve introducción seguida de la definición del yo en cada postura desde el Yogacara y al Advaita Vedanta.

El pensamiento *Yogacara*

Para el *Yogacara* los objetos del mundo externo son representaciones mentales. Sostiene que hay un “existente primario”, tal y como indican Tribe, Williams y Wynne (2014), es decir, algo que constituye la base de la existencia, lo que es conocido como *samsara* y *nirvana*⁶. Esa sustancia primaria es la mente o conciencia.

Tola y Dragonetti, en su artículo *La estructura de la mente según la escuela idealista*

⁶ El *samsara* es la rueda de reencarnaciones, el regreso a varias vidas después de la muerte a diferentes condiciones, según sea el estado del individuo, a la cual se debe enfrentar hasta superar el apego, el deseo y la ignorancia que le atan a la vida, para así liberarse del sufrimiento que esto conlleva. Al alcanzar el *nirvana* se vive una liberación del sufrimiento y de la ignorancia, ya que el estado de confusión al que se halla sometida la mente humana por el deseo inscrito en la dualidad sujeto-objeto le somete a la ignorancia. El *nirvana* es símbolo de paz y verdad. Desde esta perspectiva del budismo *Yogacara* significa una conciencia sin alteraciones de la dualidad

budista (Yogacara) enumeran como concepciones básicas de esta doctrina la creencia en el carácter mental e ilusorio del mundo (lo cual es conocido como *Maya*⁷), “la concepción de la estructura de la mente”, “la doctrina de las tres naturalezas” y “las dos verdades o niveles de la realidad”. Estas últimas son la verdad convencional, inscrita en la dualidad sujeto-objeto, de la cual proviene el mundo empírico, en tanto lo fenoménico, lo que se manifiesta; y la verdad última, que equivale a la distinción entre noúmeno y fenómeno, es decir, lo que es en sí el mundo, la verdadera realidad (s.f, p. 3).

El *Yogacara* clasifica tres naturalezas, según explican Tola y Dragonetti: 1. la naturaleza imaginada, 2. la naturaleza dependiente y 3. la absoluta. La naturaleza imaginada es el producto mental de la naturaleza dependiente y “el eterno no-existir (...) no-ser” (1982, p. 7), es decir que no hay una existencia verdadera en la naturaleza imaginada, sino que pertenece al campo de la ilusión o *Maya*, contaminado por la percepción de la dualidad. La segunda naturaleza es ubicada por los escritores en una relación de equivalencia con la mente, la cual es el origen del mundo como producción mental y tiene como causa las vasanas, denominadas semillas o impresiones kármicas que se generan por las acciones tras varias vidas. Cada acción efectuada en vida genera una semilla y luego surgen como *samskaras* o fuerzas formativas, su actividad es realizada de manera inconsciente y en ella se encuentra la identidad de todos los seres individuales (Cross, 2013, pp. 152, 154). Finalmente, constituye la naturaleza absoluta, la realidad última tras la desaparición de la ilusión de la dualidad creada por la mente, la verdadera realidad, el en sí del mundo fuera de lo que se manifiesta y lo que representa la ilusión y confusión del estado mental. A continuación, se ahonda en la formación de la conciencia que Tola y Dragonetti han denominado como “impura”, y que se ubica en el campo de la verdad convencional o marcado por la dualidad entre sujeto-objeto, configurado desde la perspectiva de lo racional en el ser humano. Dicha dualidad surge desde la naturaleza dependiente categorizada como la mente y la naturaleza imaginada como su creación⁸.

La conciencia

El *Yogacara* nace principalmente debido a un debate en la tradición budista. Cuestiones

⁷ En los anexos podrá encontrar un glosario de términos empleados en esta tesis. Ver anexo: Glosario terminológico.

⁸ La conciencia pura, será la no-existencia de la conciencia impura. La idea de conciencia en sí, sin contenido, ha sido tomada de Consuelo (1998), que la utiliza para explicar el planteamiento Advaita Vedanta del que se hablará en la siguiente parte.

como la no existencia del yo suscitaron preguntas del tipo como, si no hay yo, entonces “¿qué persiste en el traspaso de una vida a otra?, ¿cómo se realiza el progreso espiritual? y si el individuo no es un ser sino un proceso, ¿qué es lo que se retira al morir? (Trad propia, Cross, 2013, p. 151). En el intento de brindar una respuesta a estas inquietudes, la doctrina *Yogacara* agregó dos conciencias adicionales a las seis conciencias aceptadas hasta ese momento por el budismo, conformando así las cinco conciencias correspondientes a cada sentido y una denominada como mente coordinadora o *manovijñāna*. Las otras dos conciencias adicionales fueron *klista-manas* y *ālaya-vijñāna* (Cross, 2013, p. 152). Tola y Dragonetti clasifican estas conciencias en dos sectores: la conciencia receptáculo o *ālaya-vijñāna*, que obedece a la inconciencia de donde procede el mundo, y la conciencia función, dividida en las siete conciencias restantes. A continuación, se explica en qué consiste cada una y sus semejanzas y diferencias con el planteamiento de Schopenhauer.

Las cinco conciencias de los sentidos

Están conformadas por “conciencia visual (o conciencia del ojo), conciencia auditiva, conciencia olfativa, conciencia táctil y conciencia gustativa” (Trisvabhavanirdesá, p. 14). Corresponden al campo sensorial o los elementos que conforman la experiencia del cuerpo.

Conciencia de la mente o coordinadora (manovijñāna)

Según Tola y Dragonetti, tiene como punto de estudio los objetos internos y funciona como otro sentido, tal vez debido a que “experimenta acontecimientos mentales y, así mismo, sintetiza los datos de los sentidos” (Tribe, Williams y Wynne, 2014, capítulo 5, sección 9, párr. 8). Entonces, según la característica de sintetizar y de estudiar objetos internos, es similar al entendimiento en Schopenhauer, en la medida en que este también sintetiza los datos de los sentidos, con la salvedad de que lo hace de una forma más compleja, puesto que los sentidos internos o categorías a priori —tiempo y espacio— conectan las causas y efectos en el mundo como representación.

Klista-manas

Es conocida como mente contaminada debido a su unión con la concepción de un yo y, como dirá Cross, genera la “conciencia egoica”. Debido a ello la conciencia se divide en sujeto y objeto. En *klista-manas* las tendencias inconscientes de *ālaya-vijñāna* surgen a la conciencia (habitual, no-iluminada). Pero, además de tener un rol racional, “quiere y siente”, como lo mencionan Tola y Dragonetti.

Klista-manas se asemeja a la función de la reflexión en Schopenhauer y su rol racional en tanto que piensa objetos internos, como por ejemplo los recuerdos, los cuales no se desenvuelven en el campo físico, e igualmente en tanto piensa representaciones abstractas o conceptos que no pertenecen a lo físico sino al campo de la actividad mental. También es partícipe en la división entre sujeto y objeto, por la postura que nos impone el ser seres contruidos de lenguaje, mediante el cual nos expresamos y pensamos.

Respecto al rol de *klista-manas* del querer y el sentir hay una correspondencia entre el surgimiento desde la inconciencia a lo consiente de las *vasanas* acumuladas en *ālaya-vijñāna*, y en Schopenhauer en la ley de motivación, en el proceso del querer del carácter inteligible, un deseo abarcante e irracional que se particulariza en motivos. Aunque la Voluntad en sí no posea razones, en los motivos se racionaliza, surge a la conciencia en la toma de decisiones y el autoexamen que el individuo pueda hacer de sí mismo y en la acción se vuelca al campo del deseo, de la tendencia que lo rige.

Ālaya-vijñāna

Se traduce como conciencia receptáculo. La noción de *ālaya-vijñāna* surge a partir del *karma*, debido a la acumulación de semillas o impresiones kármicas, tras varias vidas, que en sánscrito llevan por nombre *vasanas*. Vasubandhu menciona en su escrito Trimsika-karika que *ālaya-vijñāna* se origina de la mente contaminada o *klista-manas* y las otras seis conciencias

With the ālaya as support (āśritya), there originates the vijñāna called manas, which has the ālaya as its object. It has the nature of ‘mentation’” [y añade más adelante] “The production of the five vijñānas arises according to conditions in the root-vijñāna [the ālaya]; these vijñānas [arise sometimes] together, [sometimes] just like ocean waves” (s.f, § 5, 15).

Es por tanto la base de la individualidad y por ello la que produce el mundo empírico, puesto que el mundo según esta escuela es producción principalmente de la mente contaminada.

Sin embargo, no basta una sola vida para crearlo, sino que es la acumulación de las *vasanas*, de la inconciencia en la que se encuentra sumergida la mente.

Cabe hacer énfasis en la producción de las *vasanas*, puesto que de la acumulación y “reactualización” o manifestación de estas deriva la expresión de cada ser individual. Citando

a Tola y Dragonetti

Por el momento nos limitaremos a decir que toda representación, idea, conocimiento, experiencia, que llega a la mente, deja en el subconsciente (*ālaya-vijñāna*) [...], en una “parte” de la mente, una *vāsanā*, que debemos concebir como una reproducción, una copia de la representación, idea, conocimiento, etc., que la ha originado. Estas *vāsanās* permanecen en el subconsciente en forma latente, potencial subliminal, hasta que en determinadas circunstancias se “reactualizan”, pasan a la conciencia, dando lugar a representaciones, ideas, conocimientos, experiencias nuevas, similares a aquellas por las cuales fueron sustituidas o con las cuales se relacionan de algún modo (La estructura de la mente según la escuela idealista budista *Yogacara*, p. 4).

Pese a que la conciencia almacén contiene las semillas, no es consciente de ello, pues es un proceso inconsciente que emerge a lo denominado normalmente como plano consciente, aquel en el cual el sujeto es capaz de percibir y conocer objetos, a través de *klista-manas*, junto al funcionamiento simultáneo de las otras conciencias (Cross, 2013, p. 156). Tola y Dragonetti han explicado ese surgir a la conciencia como “reactualización” de las *vasanas* producida en la mente-función —es decir, la relación de las siete conciencias diferentes a la *ālaya-vijñāna*—

De esa emergencia de lo inconsciente a la conciencia deriva un aspecto dual en la mente del individuo, similar a lo expuesto en Schopenhauer, en tanto que una especie de sujeto del conocer, al que pertenece el campo consciente, y un sujeto volitivo, en tanto un componente del deseo, de aquello que ha sido reprimido, inconsciente, como un deseo latente que se expresa en la conciencia. Ese aspecto dual está bajo la denominación del mundo como ilusión; la noción del individuo como tal la conforma por su forma de percepción.

La representación al igual que el proceso de la mente-función que propone la escuela budista *Yogacara*, cumplen un rol representacional en la medida en que en ambas fluye contenido de conciencia que proviene de una fuente o sustento, ya sea la Voluntad de la naturaleza, sin la cual no habría mundo como representación, o la *ālaya-vijñāna*. Por un lado, la representación es “a series of pictures” (Cross citando a Schopenhauer, 2013, p. 52) o una imagen mental que fluye en la conciencia, mientras que lo que fluye hacia la conciencia receptáculo son las impresiones de los sentidos, que sintetiza la mente coordinadora formando otra semilla en la conciencia almacén, la cual finalmente surge a la conciencia a través de

klista- manas, formando la noción de objetos para un sujeto. Esta conciencia denota lo contaminado o impuro, pues genera dualidad, y desde la perspectiva de Schopenhauer la conciencia que acaece en su forma de conocer en la representación, como sujeto de cognición, aún no puede ser “espejo claro del mundo”, pues aún forma contenido de conciencia para un sujeto y está al servicio de la Voluntad.

Manifestación personificada de la conciencia almacén o ālaya-vijñāna

Cross señala que el *karma* en la conciencia almacén tiene dos aspectos, uno es *paripūraka* o el aspecto suplementario que define las condiciones de vida, el carácter mental y la apariencia física.

This is karman more or less as it has been understood in the West. It determines the mental and physical characteristics with which a person is endowed and the circumstances into which he or she is born —character, physique, health, social position, family background, and favorable or unfavorable conditions met with (Cross, 2013, p. 159).

Y el otro es *askepa-karman*, que es la expresión de las semillas durante el transcurso de una vida, mientras que otras permanecerán inactivas. Estos dos factores conforman la manifestación individual de la conciencia almacén o *ālaya-vijñāna*. Cross resalta al respecto: “To a large extent, therefore, the store-consciousness is a collective mind, while *paripūraka* (i.e., “supplementary”) karman is that much smaller portion of karmic seeds that is unique to each individual being” (Cross, 2013, p. 161).

Hay una equivalencia entre las expresiones individuales de la conciencia almacén y la voluntad: *paripūraka* y *askepa-karman* y el carácter inteligible y empírico, que tienen como punto en común que son expresión personificada de una fuerza inconsciente, cuyo fundamento consiste en el apego o deseo, por un parte por *karma* y por la otra por la esencia del mundo. La conciencia almacén es generada por el deseo de permanecer en la vida que hace que los individuos se hallen en el *samsāra* y dependiendo de la expresión de sus semillas kármicas, nacen como humanos y, según indica Cross citando al Yogacarabhumi, *ālaya-vijñāna* es equivalente a la maldad. Por su parte, la voluntad de vivir, la cual es fuente inagotable del deseo y por tanto de insatisfacción y sufrimiento, “tiene que alimentarse de su propia sustancia, puesto que fuera de ella no existe nada y es una voluntad hambrienta. De ahí que se dé esa persecución del objetivo, esa angustia y ese dolor universales” (MVR I y II § 28, p:

147).

Esa similitud entre las manifestaciones individuales de las fuerzas en ambos sistemas tiene la diferencia de que en el *Yogacara* existe la posibilidad de, mediante la acción, específicamente la meditación, crear nuevas semillas hacia la liberación, mientras que en el planteamiento de Schopenhauer el carácter inteligible es determinado y no permite cambio de lo que ya ha sido establecido. Mediante acciones o reflexiones la vida del individuo ya está condicionada a expresar en acciones lo que ya es, a través del carácter empírico. Otra distinción es que la formación del carácter inteligible no es realizado por las acciones del individuo durante la reencarnación, sino que ese carácter se constituye por la manifestación de la Voluntad de la naturaleza en una idea y, a la vez, la expresión del carácter inteligible en el carácter temporal empírico acontece en una vida, en el momento presente y de forma inmediata.

Similitudes y distinciones entre en el pensamiento del *Yogacara* y Schopenhauer

Como Cross (2013) demuestra en su apartado *Affinities between Schopenhauer's will and Indian doctrines* del capítulo 12 de su libro *Schopenhauer's encounter with Indian thought. Representation and will and their Indian parallels*, ambas posturas tienen convergencias estructurales en temas como por ejemplo el surgimiento del mundo a partir de una fuerza metafísica que se manifiesta y genera sufrimiento. Del mismo modo, el aspecto de dualidad que se presenta en ambas posturas, por parte de la escuela *Yogacara* lo dual se presenta en tanto que el sujeto realmente no está separado del objeto, ya que esto constituye la ilusión. El mundo en realidad está vacío, lo cual se evidencia en que, tras la iluminación, la mente se aquieta y deja de producir impresiones kármicas que han surgido de *ālaya-vijñāna*, eliminando la constitución de lo que conocemos como el yo y su actividad. Por otra parte, en Schopenhauer la dualidad, o esa separación entre sujeto y objeto, es también una ilusión del mundo como representación gobernado por el principio de razón, que es superada cuando se produce el reconocimiento de que todo es manifestación de la Voluntad de la naturaleza, el yo y lo otro son compañeros de un mismo sufrimiento que yace en las raíces de su origen.

A su vez, el tema que pertenece a este apartado, a saber, la constitución del yo, comparte similitudes entre ambos sistemas, pero también destacan algunas diferencias. Mientras que en las consideraciones del budismo *Yogacara* no hay una existencia del yo, sino que esta constitución del individuo es una ilusión, para Schopenhauer los objetos del mundo

tienen una doble constitución: la representación; que impide ver el mundo como es en sí por el funcionamiento del principio de razón, y la Voluntad de la naturaleza que brinda significado y realidad al mundo, por lo que el yo también tiene una existencia real bajo este parámetro. Según esto, en Schopenhauer el velo de *maya* o la ilusión será el mundo como representación y su separación entre sujeto y objeto, pues el mundo es en realidad Voluntad, lo cual no resta valor a la existencia del mundo fenoménico, sólo que es percepción de un sujeto y manifestación de lo que realmente le aporta su realidad: el mundo como Voluntad.

Otro punto de contacto primordial entre el *Yogacara* y la filosofía de Schopenhauer se encuentra en la consideración de la intuición y su acceso a la verdad. Aunque toman distintas corrientes para expresarlo, tienen esta convergencia que deriva en un posicionarse en otro “plano” o estadio de acceso a la verdad oculta tras el velo de *maya* que significa el mundo. Schopenhauer expone con claridad su preferencia hacia el conocimiento directo e inmediato, es decir, lo intuido, antes que el enlazamiento lógico de razonamientos, llegando a afirmar que la santidad no se alcanza por medio de la reflexión, “sino de profundidades íntimas de la voluntad y de su relación con el conocimiento” (MVR I y II §12, p: 67). Para la escuela del budismo *Yogacara*, el alejamiento de lo racional, considerado desde la construcción mental, es necesario para el individuo que busca la liberación debido a que se halla inscrito en la dualidad, que precisa de la relación sujeto-objeto. Pese a la correspondencia entre ambas posturas en el posicionarse en otro “plano” alejado de lo representacional o contenido de conciencia, difieren en su consideración de lo que implica la intuición, pues mientras que para Schopenhauer la intuición será algo ligado a la captación de lo inmediato, algo natural y que no es producto de la práctica, en el *Yogacara* esta intuición proviene de la meditación, algo que es adquirido por medio de la atención consciente que traspasa lo representacional, y se inscribe en la contemplación que es una comprensión- no conceptual.

Otro desencuentro entre los sistemas es lo que sucede tras la liberación y el modo de obrar de este ser liberado. Tola y Dragonetti mencionan que, tras el suceso de la liberación del individuo de la ilusión de la dualidad, es decir, el estado de Buda, este ser capacita y ayuda a los demás a conseguir su mismo estado “y aquel que ha obtenido la soberanía realiza su propio bien, acumulando méritos, y el bien de los otros, capacitándolos para progresar hacia la liberación” (1982, p. 123). Por su parte, la liberación en Schopenhauer significa negación de la voluntad de vivir, es decir, es la expresión de no querer la vida, puesto que ella es

sufrimiento. Para su consecución el individuo se mortifica, pues su cuerpo es expresión de esa Voluntad, así que este ser no “realiza su propio bien” y si hace el bien a los otros, lo hace no para enseñarles o “capacitarlos” sino por compasión, debido a que reconoce esta Voluntad esencial de todo, cuya manifestación es doliente. Como refleja en su obra Schopenhauer, esta verdad es intuitiva, vívida e intransferible, no puede ser enseñada ni aprendida por medio de la reflexión y está determinada según el carácter de ese individuo, el cual curiosamente se aniquila al negar la voluntad, pues cesan los motivos. Entonces la diferencia radica en que mientras que para el budismo la liberación es enseñable y la compasión es practicada de forma activa tanto en el propio individuo y hacia los demás, pero para Schopenhauer la liberación no es enseñable, y la compasión surge solo hacia los demás y no hacia sí mismo, pues hay una mortificación del cuerpo en la negación de la propia voluntad.

Advaita Vedānta

Según indica Cross (2013), el *Advaita Vedānta* se produce como respuesta al budismo Mahayana. Su principal exponente es Śankara, quien parte de la concepción de dos planos, por un lado, está la no-dualidad, la cual significa el verdadero conocimiento, y por otro la ignorancia, caracterizada por la dualidad. De estas dos posturas, en el *Advaita* hay dos clasificaciones del yo, uno como aquel que es el ser eterno *Ātman* y un yo individualizado considerado como *jiva* o *ahamkara*. *Jiva* está constituido a partir de la ignorancia y es la base de la dualidad. Así, diremos que uno parte del plano de la no-dualidad o verdad última y el otro se halla en el plano de la ignorancia o dualidad (Cross, 2013, p. 81).

Según Ana Agud (1995), *ahamkāra* o *jiva* es

El sujeto que realiza experiencias e inferencias, y que conoce las cosas en su diversidad empírica, es ese *ahamkara* que es individuo también empírico, dotado del cuerpo y sentidos, de biografía individual, de interés y capacidades concretos. Para él es importante conocer lo que le rodea, designarlo, categorizarlo y comprenderlo (p. 55).

Tiene como componente fundamental de su experimentación concreta el cuerpo y su forma de conocer se desenvuelve en el mundo empírico. Ahora bien, según propone Consuelo Martín (1998), de acuerdo a su lectura y traducción del texto de Gaudapada y los comentarios de Sankara, hay tres estados que no participan de la iluminación: el estado de vigilia, sueño con ensueños y sueño profundo. Los dos primeros —los estados de vigilia y sueño— pertenecen al plano empírico, en la medida en que están regidos por la dualidad sujeto-objeto.

En ellos se desenvuelve *jiva*, pero del tercero surgen estos dos y aquel no participa de la dualidad, aunque no alcanza el estado de iluminación conocido como *turiya*, pues está hundido en la inconciencia. Lo único que persiste de un estado a otro y que no desaparece es *Ātman* o el testigo, que en otras palabras es la conciencia en sí, que nunca se transforma, está siempre contemplando, solo que está invadida por los otros estados o la manifestación de lo empírico que es resultado de la actividad del *samsara*. Es así que el camino de la liberación en el *Advaita*, al igual que el *Yogacara*, más que una conquista, es un darse cuenta, un reconocer lo que en esencia se es, puesto que *Ātman* realmente siempre ha estado en “unión” con *Brahman* (Sharma, 2013, p. 48) y *jiva* no es más que *Brahman* “mostrándose bajo un ropaje empírico” (Sharma, 2013, p. 38).

Sánkara (*s.f.*) menciona que junto a los tres estados de conciencia se desenvuelven las tres vestiduras o, como Cross (2013) las denominará, cuerpos que se han denominado también como “yoes”. El primero sería el cuerpo físico que corresponde al estado de vigilia, el cuerpo sutil y su correlato en el estado de sueño con ensueños y el cuerpo causal que pertenece al estado de sueño profundo. Estos son lo que constituye lo conocido como la ilusión y el ser verdadero que fluye en todos ellos, el verdadero sustrato, es *Ātman*.

Estado de vigilia y cuerpo físico

En el estado de vigilia hay dos elementos que se desenvuelven: el cuerpo y *manas*, es decir la mente. Martín (1998) añade a la explicación que “es el ser (*Ātman*) quien conoce propiamente hablando y el *jiva*, a través del ego o factor de la individuación (*antakarana*), objetiva este conocimiento produciendo la experiencia de un mundo fenoménico” (p. 51). Entonces vemos un factor cognitivo en *jiva*, en tanto que “objetiva” y mediante ese proceso genera la experiencia del mundo empírico.

Mientras que *manas*, con la ayuda de los sentidos, produce la experiencia del mundo; el cuerpo está ligado al deseo, por la experimentación de los sentidos, cuestión que Sánkara y el *Advaita* instan a dejar a un lado para aproximarse a la paz de la liberación. El deseo transcrito en el cuerpo también permite el conocimiento de cosas sensorias

Esta forma burda, compuesta de piel y carne, y de nervios, de grasa, médula y huesos, sujeta a pérdidas y decadencia, merece la condenación. (...) lugar físico de la experiencia del alma; su manera de manifestarse es la vida de vigilia, por lo cual se perciben los objetos burdos de los sentidos. Encontrando deleite en los objetos físicos

mediante los poderes exteriores, con sus diversos goces (...) los poderes del conocimiento

–oído, tacto, vista, olfato, gusto- para aprender cosas sensorias; los poderes de hacer – voz, manos, pies, los poderes que producen y generan- son sus poderes de acción, por medio de los cuales obra (*s.f.* p. 40-41,421, versos 72-107).

Así pues, la perspectiva del yo en Schopenhauer desde una connotación dual también es vislumbrada en el Advaita Vedanta desde *manas* y la parte corporal, que decantan en cognición de lo empírico y deseo. Además, el yo en el estatus corporeizado del estado de vigilia recibe cualidades que hacen identificar al ser con el cuerpo, creando la noción de individuo. Sharma indica que “el “yo” tiene un cuerpo, razón por la cual las personas dicen “yo soy alto”, “yo soy bajo”, “yo soy gordo” (2013, p. 102), por lo que mediante la posesión de un cuerpo es posible brindar a cada quien caracterizaciones de quien dice ser.

Estado de sueño con ensoñaciones y cuerpo sutil

Durante este estado se experimentan objetos internos, que son proporcionados por las impresiones de *manas* durante la conocida habitualmente como vida “despierta” o estado de vigilia. El órgano con el cual se percibe este plano es la mente, que está regido por los efectos de la ignorancia y el deseo de impresiones de objetos externos durante el estado de vigilia (Martín, 1998, p. 52, verso 107). De ahí que el Advaita suele equiparar el estado de vigilia y sueño con ensoñaciones en un mismo estadio: la actividad mental, puesto que “no son experiencia común para todos” (Ibid., 1998, p. 191, verso 37). El cuerpo sutil que corresponde a esta conciencia es de tipo emocional según lo caracteriza Sánkara (*s.f.*) y tiene predominio lo mental, generando objetos internos que proyectan los deseos que se tienen durante la conciencia de vigilia.

Estado de sueño profundo y cuerpo causal

Como ya se ha expuesto anteriormente, *jiva* participa del plano empírico, del estado de vigilia y del sueño con ensoñaciones, pero el tercer estado va más allá de lo humano y da un paso hacia lo divino. Consuelo Martín (1998) dice que se percibe en estados místicos o de “conciencia cósmica” (p. 20). Pese a ese acercamiento no alcanza el cuarto estado de plenitud debido a la característica mencionada por Sánkara: “formada por ignorancia inefable, sin comienzo, es la sustancia y causa de las dos vestiduras, aunque desconoce su propia naturaleza” (*s.f.* p. 127). De esta manera, el sueño profundo y el cuerpo causal producen los

otros dos estados.

Cross (2013) señala cómo en el estado de sueño profundo se origina lo empírico. Pese a carecer de dualidad por su inconsciencia, el cuerpo causal es donde se acumulan las semillas que germinan en los otros dos cuerpos

The causal body, like the subtle body, is thought of as composed of extremely subtle matter; it is thus capable of receiving form, and the *vāsanās* are residual impressions left in it that result in latent tendencies or “seeds” (*bījas*), or strengthen or modify seeds already present and perhaps accumulated over many lifetimes. A *samskāra* is the subsequent and outgoing stage of the same process (..) it is thought of as a mental-emotional predisposition or impulse in the shape of a definite formative force emerging from the causal body and contributing to the formation of the subtle body. The etymology of the word links it to the idea of coming together and of molding or shaping. Thus *samskāras* are those subtle or hidden formative forces that condition and mold consciousness and in doing so determine the manner in which the world is experienced, the attitudes and activities of living beings (animal and human), and the nature of their rebirth (p. 139).

La semilla funciona como una especie de memoria inconsciente que se acumula tras las vidas y transita de la inconsciencia a la consciencia. El autor la denomina como fuerza formativa o *samskara*, que condicionan el modo en el que se conoce y percibe el mundo, es decir, que moldea la conciencia del cuerpo sutil. Más adelante Cross menciona que el apego con el que se realiza una acción genera una semilla que se almacena en el cuerpo causal.

Hay unas semillas que son expresadas en una vida y otras que no. Las que sí se expresan forman parte de *prarabdha-karman*: “the portion of karman that finds expression in the course of a single lifetime” (Cross, 2013, p. 140). Añade que incluso la persona que se encuentra liberada sigue bajo el influjo del *karma* que ha sido expresado, de ahí que sea correcto afirmar según la corriente *Advaita Vedanta* que “cada hombre crea el universo con su conocimiento y acción” (Potter citado en Cross, 2013, p. 141).

Similitudes entre los sistemas

En el *Advaita*, según muestra Cross, la existencia del mundo tiene un valor pragmático, pero no puede llamarse real debido a que, al igual que un sueño, se desvanece cuando pasa de un estado a otro. Así, la dualidad no existe porque es irreal, pues desde la perspectiva de la

verdad última no existe, ya que es un engaño (2013, p. 85). Ese engaño es una forma incorrecta en la percepción, como menciona Sánkara. El ejemplo que este utiliza con frecuencia aclara el asunto: la dualidad es una ilusión como la confusión de una cuerda con una serpiente, es decir, la ilusión se ha producido a partir de algo existente, pero carece de realidad ya que ha nacido del error de la percepción, como un acto de magia aparece y desaparece. Además de un error de percepción, la ilusión del mundo surge del deseo de permanecer en la vida. He aquí los dos grandes generadores del mundo como ilusión y el sufrimiento que ello acarrea: la ignorancia (*avidya*) y el deseo, ambos con un componente kármico.

Se podría afirmar que el yo desde la cognición en Schopenhauer está inmerso en la ilusión de la dualidad y desde su volición se origina el sufrimiento, a causa del apego al deseo. Al igual que en el *Advaita*, el mundo como ilusión en la representación tiene un sustrato de realidad, caso en el cual es la Voluntad de la naturaleza, pues cada cosa es una cosa en sí por ella. Pero el *Advaita* pasaría a considerar que algo como la Voluntad de vivir, la cual es sinónimo de deseo insaciable e inconsciente, se relaciona de forma más eficiente con la ignorancia y el deseo y no con la realidad última. Cross (2013) sugiere que la realidad última en Schopenhauer no es la Voluntad, sino que más bien esa realidad última en Schopenhauer sería la negación de la Voluntad. El autor expone que en *El Mundo como voluntad y representación* la Voluntad de la naturaleza se presenta como algo que debe superarse: “in which it is not will but denial of the will that is presented as the ultimate good and will appears as something to be overcome” (p. 203). Respecto a la presentación de la Voluntad como la cosa en sí misma, el autor señala que Schopenhauer ahonda en este aspecto en el segundo volumen de *El Mundo como voluntad y representación*, explicando que la Voluntad es cosa en sí misma únicamente en un término relativo y no absoluto, en tanto significación interna del mundo y manifestación y añade a ello que la Voluntad, cuando se entiende como la Voluntad de la naturaleza, no significa la realidad última

The will is not for Schopenhauer the thing-in-itself (when this means ultimate reality) but only the first step in its manifestation and therefore the closest that thought can approach to it: “The thing-in-itself has indeed to a great extent cast off its veils, but still does not appear quite naked,” as Schopenhauer expresses it. Will, when understood as the will to live, the natural will, the metaphysical core of the world, is not final reality (p. 205).

Agregamos a esta sugerencia que en la negación de la voluntad se alcanza la conciencia en sí como sujeto puro del conocer, aquel que es “espejo claro del mundo”, tal como se presenta en el cuarto libro de *El mundo como voluntad y representación*, y por el cual el mundo y el individuo desaparecen, pues ya no hay dualidad ni deseo. Esto es similar a la noción del *Ātman*, como conciencia en sí, solo que el sujeto puro del conocer no se encuentra en la conciencia habitual como testigo.

La Voluntad sería la que manifiesta a partir de su deseo e inconciencia el mundo y, como afirma Schopenhauer, la que genera el organismo humano, con todo lo que ello implica, al igual que el cuerpo causal genera los estados de *jiva* y la experimentación del mundo conforme a cada conciencia. Pero el yo en Schopenhauer no puede ser ilusión, como es el yo en el *Advaita*. El yo en Schopenhauer posee realidad, debido a que es algo en sí, puesto que es manifestación de la voluntad y no solo una representación mental. Además de esto, Sharma indica que *jiva* es reafirmado y no negado tras la liberación

El yo individual (...) es Brahman mismo. Cuando entendemos este hecho a través de nuestra propia experiencia, lo que se niega no es *jiva* en tanto entidad espiritual, sino tan solo determinados aspectos, como su finitud y separación de otros yoes (...) pero lo más importante es que el yo no se ve negado (*badhita*), como sucede con el mundo físico, sino por el contrario, reafirmado, aunque solo como Brahman (2013, p. 34).

Así, es de notar que el mundo se aparece como ilusión, pero *jiva* no es falso, sino que es una presentación limitada de Brahman, pues este se expresa o manifiesta en diversas formas, por lo cual lo considerado ilusorio y falso en *jiva* “son sus limitaciones” (Sharma, 2013, p. 34). La cita también agrega otra diferencia entre el pensamiento de Schopenhauer y el *Advaita*: el camino de la liberación, pues mientras que el primero niega el yo, la otra propuesta lo reivindica, teniendo como enfoque común que la forma individualizada desaparece, pues en el *Advaita*, *jiva* significa ignorancia y apego y en Schopenhauer el yo constituye deseo como manifestación de la voluntad de vivir. La liberación en el *Advaita* se propicia cuando se destruye la mente, que consiste en reconocer que “la mente no está separada del yo” (citando a Ramana Maharsil en Sharma, 2013, p. 140). El yo, *Ātman*, no es más que Brahman mismo; la mente en este reconocimiento detiene su actividad y deja de producir la ilusión por el error de percepción, pasando de ver a contemplar.

Conclusiones

Se destaca como común denominador en las tres teorías, aunque desenvuelto de diferentes formas, que la aparición del mundo depende de la percepción mental y de una fuerza inconsciente de la que emergen manifestaciones. Respecto al primer punto Cross dice: “matter —and with in the universe— has no essence independent of mental perception. The world exists in the minds of living beings and not independently of these” (2013, p. 91).

Las tres teorías se desarrollan bajo el planteamiento de dos “verdades” o realidades, una relativa, empírica o fenoménica, y otra absoluta, categorizada como una realidad verdadera o última que se halla tras el velo de *Maya*, representado por lo empírico o la manifestación.

Respecto a la conformación del yo individual en las tres teorías existe una correspondencia. El cuerpo causal del *Advaita* equivale al papel que desempeña en el *Yogacara ālaya-vijñāna* y en Schopenhauer la Voluntad, ya que los tres son fuerzas inconscientes y desbordantes en deseo que originan al individuo y manifiestan el mundo. El cuerpo sutil, que es moldeado por las fuerzas formativas y se encuentra en el estado de sueño con ensoñaciones de carácter mental, corresponde a *klista-manas*, esa conciencia que surge de la inconciencia, en la medida que se ocupa de objetos internos y no es una experiencia compartida con otros, sino que le pertenece exclusivamente a la visión del que percibe. En Schopenhauer esto se corresponde con el sujeto en el campo de la representación en funciones como la reflexión, en tanto esa experiencia del conocer en un lenguaje o vida interna abstracta. Por último, el cuerpo físico corresponde en el *Yogacara* a las cinco conciencias de los sentidos y la mente coordinadora, en el *Advaita Vedanta* al cuerpo físico en el estado de vigilia y en Schopenhauer es semejante al cuerpo, en calidad de que en los tres aspectos, el cuerpo y los sentidos suministran sensaciones que generan la posibilidad de formarse una opinión o representación sobre el mundo conforme a la relación que dichos datos tengan, o bien con la Voluntad o con las semillas kármicas. En el caso de estas, el cuerpo genera la ilusión del yo o personalidad y en Schopenhauer el cuerpo brinda la diferenciación entre voluntades objetivadas, demostrando incluso, según él, indicios del carácter. Todas trabajan de forma simultánea y todas provienen de algo inconsciente, que se expresa en el deseo y que como consecuencia genera sufrimiento.

En las tres corrientes la iluminación sucede a través de un conocimiento directo y vívido

de que la dualidad es una ilusión. La diferencia radica en que tanto para el *Yogacara* como para el *Advaita* el yo individual es parte de esa ilusión, pero para Schopenhauer tiene realidad, no sólo es una representación mental, aunque pasa a negarlo para experimentar ese último estadio que consiste en la negación de la voluntad —el cual se interpreta en el tercer capítulo—. Mientras que en el *Yogacara* no hay un yo último, en el *Advaita Vedanta* si hay un yo que se reivindica (*ātman*).

Esto nos lleva a la cuestión del mundo como ilusión en los tres planteamientos. Para el *Yogacara* el mundo tras la ilusión está vacío, pero para el *Advaita* no es de esta manera, sino que más bien reivindica al ser que reside en su forma más lucida en la no-dualidad denotada en *Ātman-Brahman*, siendo el mundo una ilusión que tiene como sustento esa realidad última. Respecto a la relación *Ātman-Brahman*, Sharma indica que “Brahman se refiere al principio eterno realizado en el mundo como totalidad y *Ātman* es la esencia más profunda del yo” (2013, p. 40). La perspectiva de Schopenhauer a este respecto es que, tras el velo de *Maya*, que es el mundo como representación, se encuentra la Voluntad de la naturaleza y ella no es más que deseo, que al manifestarse genera sufrimiento, quedando como única vía de liberación el negar la Voluntad de vivir en el individuo que se apega al querer.

2. El individuo, Maya y el sufrimiento

En el capítulo precedente se asevera que el yo en Schopenhauer está compuesto de un aspecto dual, el yo cognitivo y el volitivo, en cuya interdependencia convergen unas partes para su funcionamiento y conformación: el cuerpo, el carácter y la reflexión. Luego se da paso a una comparación entre esta definición y el pensamiento del *Yogacara* y el *Advaita Vedanta*, símil que parte desde la consideración del yo en un plano empírico, en el cual se insinúa la relación entre *jiva* (el yo ilusorio) y el sufrimiento.

Este nuevo capítulo pretende desarrollar la relación entre la manifestación de la Voluntad, el yo y el sufrimiento. Para ello, en primera instancia se presenta la relación entre *Maya*, desde el Bhagavad-Gita⁹ y lo expuesto por Sankara en el Advaita Vedanta, y la manifestación de la Voluntad de la naturaleza como agente generador del sufrimiento, para finalmente mostrar la necesidad de la anulación del yo en la negación de la voluntad a partir de la siguiente premisa: la afirmación de la voluntad en el sujeto genera sufrimiento.

La manifestación de la Voluntad y *Maya*

La definición de *maya* dada en el Bhagavad Gita es negativa, definida como “cualquier existencia que no esté fundada en la energía de Krisna se denomina *maya*, aquello que no es” (BG, X § 39, p. 294). Krisna es la suprema personalidad de Dios, en términos prácticos es la verdad absoluta del mundo, mientras que *maya*, constituida como todo lo “que no es”, vendría siendo lo que se aleja de esa verdad absoluta, lo que ha caído en la dualidad sujeto-objeto que impide el conocimiento real de la condición del mundo. Representa de esta forma aquello a lo que en repetidas ocasiones en el Bhagavad Gita se hace referencia como ilusión, que atrapa a los vivientes en la confusión del mundo material.

Para el sistema del *Advaita Vedanta*, *maya* también es considerada como ilusión que arrastra al ser a la dualidad e ilusión. Parte de las cosas que muestran la fuerza de Maya sobre el alma son el hecho del Karma (ley de causa y efecto) y la conciencia del ego o del yo como

⁹ El Bhagavad-Gita es uno de los textos sagrados que toma como base el hinduismo, junto a los Vedas y las Upanisads. Con el fin de aclarar la razón por la cual es pertinente realizar una comparación a partir de un texto que no es clasificado usualmente de naturaleza filosófica sino religiosa, en primer lugar habrá que considerar que Schopenhauer sugiere en su principal obra el termino maya, noción que es utilizada en el Bhagavad-Gita y en segundo lugar cabe destacar lo que Tola y Dragonetti mencionan respecto a que la producción filosófica puede ser encontrada tanto en los darsanas indios como “en textos que generalmente no son considerados darsanas de naturaleza filosófica, como los Vedas y las Upanisads” (2005, p.3). Además, en el pensamiento indio hay un desarrollo simultaneo del sistema religioso y el filosófico, y este hecho no resta valor a los planteamientos filosóficos que se desarrollan a partir de lo que Tola y Dragonetti (2005) conciben como un “dogma cultural”, por ejemplo, la creencia en la existencia de Dios, o la creencia en la reencarnación.

algo separado (Ahamkara). Por último, Maya puede ser entendido como el universo fenoménico de la dualidad percibida, como si fuera una especie de lente de filtro sobre la unidad de Brahman. Se dice que Maya es creada por lo divino por la aplicación de Lila, la energía creativa, y también por el ciclo material, que se manifiesta como un velo, y que está en la base del dualismo (la realidad menos real del velo, y la realidad más real de lo que está más allá del velo). También se la traduce ya en esta etapa como ilusión, ya que nuestras mentes construyen una experiencia subjetiva, la cual siempre estamos en riesgo de interpretar como realidad. Maya gobierna la ilusión y el sueño de la dualidad en el universo fenoménico (...) En el sistema Advaita, Maya es la limitada realidad física y mental en la cual se enreda nuestra conciencia cotidiana. Aquí también se considera que Maya es una ilusión, una velación del verdadero yo unitario, el espíritu cósmico conocido como Brahman (Saavedra, 2019, p. 9).

En la dualidad de Maya está inscrito el tipo de persona que se puede llegar a ser durante las reencarnaciones, el cual está relacionado con el tipo de karma que se poseerá.¹⁰ A su vez, *maya* tiene una relación con la ignorancia (*avidya*) y el deseo al ser ella dualidad. Retomando la definición de *maya* como ilusión, no quiere decir que ella sea completamente falsa, pues tiene como base la verdad absoluta. Más bien *maya* vendría a ser una confusión de la percepción, registrada como verdad convencional o empírica, en tanto que es la aparición del mundo fenoménico, tal y como sucede con el mundo como representación en Schopenhauer, que se desprende de la Voluntad como manifestación: “Maya en el Vedanta es un hecho, en cuanto que ella es la aparición de fenómenos (fenomenológicamente, se diría que ella es el lugar de surgimiento de los fenómenos). Dado que Brahman es la única verdad, Maya es verdadera, pero no es “la verdad” (Saavedra, 2019, p. 10).

En su comentario del verso 16 del capítulo XIV del Bhagavad Gita, Prabhupada escribe respecto a la felicidad material que nace en *maya* y cómo dista esta de la felicidad trascendental, que nace de estar en conciencia de Krisna. Aquí nos interesa el primer concepto, el de la felicidad material, debido a la similitud con lo expuesto por Schopenhauer. El texto menciona: “cualquier actividad que sea para la felicidad material está destinada a la frustración. Por ejemplo, si uno quiere tener un rascacielos, se tiene que padecer muchísima miseria humana antes de que pueda construir el gran rascacielos” (p. 369). Los seres bajo el

¹⁰ Ver anexo: Gunas.

influjo de *maya* sufren: los animales sufren, pero ignoran su condición y los humanos padecen de acuerdo a la modalidad en la que se ubican. Prabhupada menciona frente a esto que

En realidad, la entidad viviente no es el ejecutor de las diferentes actividades. Ella es forzada a actuar, debido a que está situada en un tipo particular de cuerpo conducido por alguna modalidad particular de la naturaleza material. A menos que uno tenga la ayuda de una autoridad espiritual, no puede comprender en qué posición está situado realmente. (BG, XIV §19, p. 372)

En relación a la anterior cita cabe resaltar dos cuestiones. La primera es que existe una relación entre la consideración de *maya* y Schopenhauer: coinciden en las tendencias del individuo. En el caso hindú hay una tendencia a cierto tipo de modalidad o *guna* al reencarnar; en Schopenhauer por su parte vemos ciertas tendencias a ser de determinada manera, como más bondadoso, torpe, violento, etc., predisuestas por el carácter inteligible en el caso humano y en el de los animales por la imposición de la especie. Hay, sin embargo, una diferencia entre la noción de las *gunas* y Schopenhauer, en tanto que en las primeras, mediante la práctica, se puede pasar de una *guna* a otra, es decir se puede pasar de cierto tipo de personalidad a otro, en cambio en Schopenhauer prevalece la cuestión de una cierta libertad restringida a la configuración del carácter inteligible, es decir, solo puedo obrar de acuerdo a las cualidades que define ese carácter, pues aunque el individuo tiene numerosas posibilidades, no puede bajo ninguna medida cambiarlo.

En la comparación entre las *gunas* y la Voluntad como manifestación, el denominador común está en la propagación del sufrimiento. El cómo se origina el velo de *Maya* en el mundo como Voluntad está pautado por la multiplicidad, la cual deriva en primera instancia del manifestarse de la Voluntad y en segunda medida de la percepción del sujeto cognoscente, siendo el hombre el máximo exponente de la objetivación de la voluntad, y por su individualidad recae en percibir erróneamente a partir de un plano egoico, pautado por sus deseos.

La cualidad de lo múltiple de *maya* también deriva, según Sankara, de “la conciencia representativa o dual”, es decir, de la separación entre sujeto y objeto, la cual descansa en *jiva* (el yo ilusorio) y de una “ilusión cósmica” regida por *Ishvara*: “*Maya* recubre la realidad de lo absoluto mediante nombres (*nama*) y formas (*rupa*)” (Martín, 1998, pp. 63-64). La ilusión aparece principalmente en la condición humana debido a la ignorancia del yo ilusorio, la personalidad, la identificación del ser como individuo: *jiva*, al contemplar los objetos como

algo distinto al yo y al deseo de posesión de esos objetos. La ignorancia, según Cavallé (2019), se traduce en sufrimiento, pues no es solo ignorancia a nivel intelectual, sino que se eleva hacia lo existencial: es carencia de la verdadera realidad y de dicha falta nace *ahamkara* o el yo individualizado. Este último, desde la concepción del *Vedanta*, cae en el sufrimiento psicológico “que surge cuando nos resistimos a lo que sucede y pretendemos otra cosa; que se deriva, en definitiva, del rechazo del dolor y de la búsqueda crispada del placer, de la resistencia y del apego” (Cavallé, 2019, p. 19). En los términos expuestos por Schopenhauer, esto sería la decadencia y la búsqueda de deseo que resulta en sufrimiento.

El velo de *maya* en ambas exposiciones genera sufrimiento y en el ser humano dicho velo converge en el yo. Desde el Advaita Vedanta, como resalta Sankara (s.f), las ilusiones de la dualidad generan miedo, tal y como el ejemplo usual del *Advaita* para explicar el error de percepción de la realidad con *maya* al confundir a una cuerda con una serpiente. A su vez, el apego es una gran fuente de sufrimiento, puesto que se produce por la constitución del ego, inscrita en la forma de conocer del yo ilusorio, la separación entre sujeto y objeto, que empuja al deseo de aquello que se percibe como diferente y que reafirma al yo como partícula egoica. En Schopenhauer, la manifestación múltiple de la Voluntad conlleva al sufrimiento, ligada íntimamente al velo de *maya* en la medida que el mundo como representación está inscrito, al igual que *maya* en el hinduismo, en la ilusión de un mundo que solo es posible desde la explicación racional. La manifestación de la Voluntad está inscrita en el apego, en la resolución de un yo que desea cumplir sus anhelos, pero que tras esa búsqueda sufre, en ocasiones al no poder satisfacerse plenamente. La diferencia fundamental a este apartado estará en que mientras que para el *Advaita* el sufrimiento es ilusión, para Schopenhauer será lo único positivo y real en la vivencia del mundo.

Desde la visión de las *Upanisad*, según indica Villegas (2019), el dolor presente en la condición humana permite descubrir su verdadera naturaleza. El padecimiento aparece para “alterar la armonía”, ya que la naturaleza verdadera del ser humano reside lejos del compuesto físico, pero solo es posible reconocerla mediante el dolor. Así, el dolor es una senda de aprendizaje para el reconocimiento del ser desde el hinduismo y al mismo tiempo el sufrimiento “es un recordatorio del sinsentido del proceso por el que huimos del dolor y nos aferramos al placer” (Cavallé, 2019, p. 21). Mientras tanto, para Schopenhauer el dolor es la verdadera naturaleza del hombre y la felicidad tan solo la anestesia, y a su vez el dolor actúa

como componente potencial para que el sujeto vivencie el *conocimiento aquietador*, a saber, que el sujeto mismo y aquello que cree apartado de él, el objeto, son manifestación de una misma fuerza vital: la Voluntad.

Desde la postura de Schopenhauer el mundo deriva en sufrimiento debido a su constitución interna. En el *Parerga y Parelipómena* se menciona a este respecto que

Todo lo que existe, por el hecho de existir, arrastra la culpabilidad por el dolor que supone la existencia misma. La raíz de la miseria y del mal del mundo se deben a su esencia: a la voluntad. Sin embargo, una cosa es la raíz del mal y otra su responsabilidad. Para que pueda haber responsabilidad es necesario tener conciencia de ello. De ahí que la culpa no esté en el querer, sino en el querer con conocimiento abstracto, en el querer propiamente humano (Schopenhauer citado en Cabos, 2014, p:7).

De ahí que tener un yo proporcione una mayor tasa de sufrimiento, debido al grado de responsabilidad y posterior culpa, a la capacidad de conocer que posee el hombre y a su volición. De igual forma, desde el Advaita *jiva* posee una tasa mayor de sufrimiento por su tipo de conciencia contaminada por el deseo y la ignorancia.

Las enseñanzas de las *Upanisads* señalan que quien supera a *maya* es quien se libera de la desdicha y contempla la unidad: “para quien conoce, todos los seres se convierten en su propio ser; así ¿cómo puede haber engaño (en él)? ¿Qué pena (puede afectar) a quien ha visto la unidad?” (Upanisads, 2006, p. 152). En Schopenhauer también se encuentra esa superación de *maya* como la liberación de la desdicha y contemplación de la unidad. La superación de *maya* en Schopenhauer es el trascender el mundo como representación y la unión con la Voluntad se da cuando el individuo niega su propia voluntad de vivir, es decir, cuando se libera del apego a la vida y el egoísmo propio de observarse solo como un yo frente a los otros, generando la dualidad entre sujeto y objeto inscrita por su forma de conciencia, regida hasta este paso por la representación. En la negación de la voluntad de vivir hay un reconocimiento de la Voluntad como naturaleza, en la medida que en este estadio de negación el individuo percibe que más allá de ser un individuo él y todos los fenómenos de la realidad son fundamentalmente Voluntad. Así se produce una reconciliación y se abandona el sufrimiento.

La afirmación del yo y el sufrimiento

Cabos (2014), resalta que el sufrimiento del yo y la felicidad dependen de la constitución de lo que cada uno es, ya que el ser humano “lleva en su propio interior la

inagotable fuente (...) de todos sus padecimientos (...) pues el padecimiento o la dicha únicamente tienen que ver con sus representaciones, sus sentimientos y sus movimientos de la voluntad, lo exterior solamente los estimula” (pp. 7, 9). La individualidad marca como pauta el conocimiento y deseo de los objetos, en esta medida la afirmación del yo deriva en sufrimiento, puesto que apoya la continuación de los intereses de una mente inundada de contenidos y de un cuerpo que se singulariza en determinados deseos y apetencias, según lo que le resulte agradable o desagradable. El yo busca intereses u objetos a partir de unos deseos individualizados que canalizan la voluntad. En la afirmación del yo hay una servidumbre del conocimiento hacia la voluntad, de modo que el individuo conoce lo particular en calidad de lo que le resulta conveniente

La voluntad de vivir como consustancial a la vida es aquella que nos permite querer la vida, defender la vida, y la podríamos reducir al querer sin más, un querer que está íntimamente relacionado con nuestro individuo y que no puede dar como resultado una acción fuera de nuestro egoísmo. La otra cara es la negación de la voluntad que es el reprimir a la afirmación, es decir, identifiquémoslo con el no querer (García, 2016, p. 62).

En la afirmación de la voluntad, la contemplación está sometida al principio de razón suficiente, es decir, a una “contemplación racional” (MVR III y IV § 35, p: 23) que está ligada a la forma de percepción del sujeto conociente, guiada por objetos particulares e intereses personales, o bien el yo se niega de forma momentánea o duradera y se encuentra ligado a la contemplación del *sujeto puro del conocer*.¹¹ 11

En su disertación, Schopenhauer nos muestra el genio, el santo y el individuo vulgar o común. El genio se escapa de su individualidad y alcanza un estadio de contemplación de las ideas en la experiencia estética, debido precisamente al desligamiento de los intereses personales. En este predomina el conocimiento intuitivo, estadio que proporciona goce al desvanecer al sujeto que anhela; a su vez, el genio padece más porque llega a conocer la paz y le es arrebatada al regresar de su contemplación. Respecto al genio Schopenhauer dice que durante esta contemplación el genio niega su individualidad momentáneamente, lo cual le generará un bienestar mientras se encuentre sumergido en esta visión

La esencia del genio consiste en una actitud preponderante para esta

¹¹ Ver anexo: Sujeto puro del conocer.

contemplación (la del sujeto puro del conocer) que reclama un olvido completo de la propia persona y de sus relaciones; por consiguiente, el genio no es otra cosa que la objetividad más completa o la dirección objetivada del espíritu, en oposición a la dirección subjetiva encaminada a la propia persona, es decir hacia la voluntad. El genio consiste, pues, en la facultad de mantenerse en la región de la intuición pura (...) En otros términos, es necesario olvidar el propio interés propio, el querer, las intenciones; despojarse durante cierto tiempo de toda personalidad, para quedar reducido a *puro sujeto conociente*, espejo límpido del mundo (MVR II y III § 35, p: 23).

El único que de forma duradera se desliga de su individualidad regida por el principio de razón suficiente, quien niega al sujeto volente¹² —su individualidad— para adoptar la contemplación del sujeto puro del conocer es el santo, y Schopenhauer indica al respecto que

La disposición interior que emancipa al carácter del imperio de los motivos no viene directamente de la voluntad, sino de la inteligencia, que ha cambiado de naturaleza. En efecto, mientras el conocimiento está sometido al principio de individuación, en cuanto se comprende directamente que una misma y única voluntad forma la Idea y la esencia de la cosa en sí, desde que emana de este conocimiento la calma absoluta del querer, los motivos pierden toda su fuerza, porque aquella disposición de la inteligencia que podía dejarse influir por ellos ha desaparecido, reemplazándola un conocimiento de género muy distinto. Es cierto que el carácter no puede cambiar jamás en sus pormenores; debe ejecutar con el rigor de una ley de la naturaleza las diversas órdenes de la voluntad, cuyo fenómeno es en conjunto; pero precisamente este conjunto, es decir el carácter mismo, puede ser anulado por la conversión del conocimiento (MVR III y IV § 70, p:208).

Lo que el autor describe en esta cita es conocido en su obra *El mundo como voluntad y representación* como el conocimiento aquietador que, tras el reconocimiento de que el mundo es Voluntad, produce la negación de la voluntad, “la aniquilación” del querer (MVR III y IV § 54, p: 107), la cual anula el carácter y, por consiguiente, niega la individualidad, tanto del sujeto que desea objetos particulares como del sujeto que conoce a partir de sus

¹² No niega al sujeto del conocimiento pues este no está bajo el dominio del principio de razón, según lo indica Schopenhauer: “la voluntad, como cosa en sí, no está sometida al principio de razón, como no lo está el sujeto del conocimiento, el cual, bajo cierto aspecto, es finalmente la voluntad o su manifestación, y así como la vida, o sea el fenómeno, está asegurada a la voluntad, también le está asegurado el presente, única forma de la vida real.” (MVR III y IV § 54, p: 103).

intereses, guiado por el principio de razón. La desaparición del carácter, y por ende del sujeto volitivo que guía su actuación en el mundo, que propone Schopenhauer en este último estadio de la negación de la propia voluntad del individuo, genera una problemática, en tanto que el sujeto, pese a no poseer individualidad y estar como despersonalizado, aún posee un cuerpo, aún está con vida y de cierta forma pertenece aún al mundo por esa condición de corporalidad que le impide ser sujeto puro del conocer, inmerso en una contemplación etérea, puesto que aún tiene necesidades físicas, por lo que no es puro espíritu para lograr escindirse totalmente de su yo.¹³¹³

Schopenhauer menciona que en el hombre común predomina el principio de razón suficiente al servicio de la voluntad: “en las cabezas vulgares predomina la expresión de la voluntad y se advierte que el conocimiento no funciona en ellas más que a impulsos de esa misma voluntad y guiados por motivos” (MVR III y IV § 35, p: 25). En esta clase de persona se afirma más la Voluntad, puesto que es la que más quiere. Así, se denota un factor primordial en el desarrollo del sufrimiento: el querer guiado por motivos o intereses particulares es el origen del sufrimiento, es decir, la Voluntad de la naturaleza en sí misma quiere, pero no presenta sufrimiento, que se genera por la manifestación, y a mayor grado de conciencia mayor es la tasa de sufrimiento. De tal manera que la conciencia egoica, la corporalidad en el ser humano y su apego a satisfacer sus deseos le convierten en el nicho perfecto para generar su padecimiento. Respecto a este querer del sujeto volente se menciona que

Todo querer tiene su fuente en una necesidad, es decir un dolor, a que su satisfacción pone término. Mas por un deseo que se satisfaga hay diez por lo menos que no pueden ser satisfechos. Además, el deseo es largo y las exigencias innumerables, mientras que la satisfacción es breve y estrictamente tasada. Este mismo contento es, en definitiva, aparente; el deseo cumplido deja lugar para un nuevo deseo; el primero es una decepción conocida, el segundo una decepción que se prepara. Ninguna de las aspiraciones que realizamos nos produce una alegría prolongada y duradera (...) Por eso

¹³ Referente a lo anterior, el cuerpo permanece en el santo como residuo del yo, al cual mortifica incluso privándolo de alimento, pues el santo busca atormentar su querer, para negar continuamente su voluntad. Esta mortificación del querer y la corporalidad se aleja de la vía media del budismo, doctrina que Schopenhauer menciona como inspiración para su teoría. En esa supresión de la voluntad el autor se aleja de la senda del budismo en la liberación del sufrimiento, puesto que la vía media dicta no exponerse a desagravios o torturas para alcanzar tal fin y tampoco perseguir los excesos y placeres que ofrece el mundo cambiante. El budismo se opone a los puntos de vista de extremos, de ahí se opte por la vía media.

no hay felicidad ni reposo duraderos mientras la voluntad llena nuestra conciencia, mientras estamos entregados al impulso de los deseos, con sus alternativas de temor y esperanza, mientras somos, en fin, sujetos que quieren (MVR III y IV §38, p: 32).

De ahí que el sufrimiento proviene de tener la conciencia “llena” de la voluntad, de sus apetencias y el sometimiento de sus necesidades, las cuales no tienen fin. Para liberarse de ella Schopenhauer se inclina a realizar un vaciamiento de la conciencia que consiste en abandonar los intereses de los objetos del sujeto del conocer y el querer del sujeto volente, prescindiendo de ellos y de sus partes, del carácter y de la reflexión, con lo que pasa a ser sujeto puro del conocimiento.

Desde la perspectiva de Sankara, exponente del *Advaita Vedanta*, también se comprende la noción de la búsqueda del placer como causante de sufrimiento: “no hay libertad para quien está lleno de apego al cuerpo y sus placeres; para aquel que es libre, no hay deseos del cuerpo y cosas semejantes” (Sankara, *s.f.*, versos 299-378, p. 78). Esta búsqueda se propicia a partir de aquellos objetos que se consideran ajenos al yo. Claro que esta perspectiva nace de la visión de un *Yo —ātman—* perfecto, inmerso en la bondad beatífica de su reconocimiento con Brahman, que debido a que se concibe en sí como conciencia pura, toma distancia del cuerpo. Desde Schopenhauer este último estadio no se hará con la intención de reivindicar al ser, sino que conduce a la negación del querer la vida. Lo que cabe rescatar de esta concepción, en lo que compete al planteamiento de Schopenhauer, es la cuestión de la búsqueda de los objetos por el deseo y su relación con *jiva* o el yo ilusorio, cuya base es la dualidad o separabilidad entre el individuo y los objetos que surge bajo el velo de *maya*. Como enfoque común, la constitución del velo en ambos casos será efectuada por el deseo, pero en distintos niveles, mientras que en el *Advaita Vedanta* es efectuada por la contaminación de *jiva*, debido a ciclos en el *samsara* (reencarnaciones) de ignorancia y deseo. En Schopenhauer el velo estará constituido por la manifestación del mundo como representación y por el deseo del individuo al afirmar la voluntad de vivir, que encierra al individuo en su propio deseo egoísta, impidiéndole extender su vista hacia los otros.

El individuo es fenómeno de la Voluntad y no cosa en sí, ello implica que está regido por la necesidad y no por la libertad característica de la cosa en sí, como ya se ha expuesto. A su vez, el individuo no se rige por él mismo, aunque cree engañado que es de esta forma, que actúa de acuerdo a su voluntad personal, sino que es conducido a reproducirse y conservar su vida para que prevalezca la especie, que actúa conforme a lo que quiere la voluntad, que no es más que un

propagarse sin fin ninguno.

Así pasamos a la cuestión de aquello en lo que consiste la afirmación o negación de la voluntad, que no es más que “querer vivir o no querer vivir” (MVR III y IV § 56, p: 127). La afirmación de la voluntad se desenvuelve en el individuo desde su relación con el conocimiento, pero también desde una ignorancia general y ambas posturas ocasionan una tasa de dolor superior en los humanos respecto al resto de los seres. La posibilidad de afirmar o negar la voluntad no es un camino de decisión individual, sino que está pautado según la tendencia del carácter dado. Schopenhauer afirma que el querer, la virtud o el genio no son cuestiones enseñables: “la virtud no se enseña, como no se enseña el genio (...) sería tan insensato pedir a los sistemas de moral que produjeran hombres virtuosos, nobles y santos, como pretender que nuestros tratados de estética crearan poetas, escultores y pintores” (MVR III y IV § 53, p: 95-96). Algo que ilustra con claridad este hecho es la consideración de que de pequeños nadie nos enseña qué nos resulta placentero o desagradable, sino que estas son sensaciones que varían según cada quien, desde la más tierna infancia, incluso mucho antes de tener lenguaje.

Así pues, el conocimiento solo funciona en favor de hacer reconocer lo que deseamos; el querer de esta forma antecede al conocimiento. Ahora bien, esta capacidad de obtener conocimiento de los deseos en el individuo humano le produce una tasa de dolor superior respecto al resto de los seres. Esa capacidad es denominada como facultad de deliberación, entre varios motivos, debido a su poder para hacer representaciones abstractas o conceptos. Su querer deriva en múltiples motivos de cuya lucha y enfrentamiento en la decisión se efectúa un ganador que determina la volición del hombre.¹⁴ Así pues, el individuo obra en conformidad a la reflexión, acción que se ve reflejada en la deliberación entre motivos. En este sentido sus actos en el mundo son expresados por vía del conocimiento y la decisión estremece, pues significa abandonar senderos que también se quieren. Empero, consecutivamente es ignorante respecto al deseo ciego general de la Voluntad, de acuerdo al cual obra todo su ser y le empuja a moverse y tomar decisiones, actos que se regulan de acuerdo al principio de razón, que no es otra cosa que la servidumbre a la voluntad. El individuo racional, al igual que los otros seres sufrientes, desconoce el destino del mundo al expresarse en vida, el cual es padecer.

¹⁴ Esto según lo expresa el parágrafo 55 del Mundo como voluntad y representación I y II.

A su vez, para alcanzar el despertar hay dos obstáculos que surgen bajo la perspectiva del *Advaita Vedanta*, componentes que comparte con Schopenhauer

a. el deseo, que sintetiza toda identificación con el mundo de formas múltiples visto a través del estado de vigilia. b. El sueño, que es sinónimo de inconciencia y abarca todo el estado de ignorancia del ser —en el sueño de *avidya* (ignorancia) (Martín, 1998, p. 95).

Así, podemos decir que en la afirmación de la voluntad hay un deseo a partir de lo múltiple y hay una ignorancia respecto al destino general del querer la vida; un engaño respecto a la libertad del individuo y en este sentido una inconciencia de su propio ser, pues predomina el egoísmo.

Se aspira a una vida eterna por el conocimiento de que pertenecemos de alguna manera a lo eterno, de ahí el afán de los vivos por mantener su condición, su lucha incesante que es expresión de la destrucción de la Voluntad y su hambre que se alimenta de otros seres para subsistir, paradójicamente en el afán del querer vivir. Dicha aspiración es ignorante respecto al significado interno o las implicaciones del querer vivir y el yo es la máxima afirmación de esa Voluntad, pues en sus múltiples devenires y elecciones siempre toma el sendero de respaldar lo que le es conveniente como individuo, conforme a lo que este considera su bienestar y placer, en persecución de lo que considera como un “bien supremo” o “dicha”. Esto se debe a que en la vida tiene encuentros con lo agradable y lo que cree como felicidad, que no es más, según el autor, que una denominación negativa, pues lo agradable siempre surge a raíz de calmar una sensación desagradable. Así, el placer y la búsqueda incansable de la permanencia en la vida se traduce en dolor

El deseo es, por naturaleza, dolor: su cumplimiento trae enseguida la saciedad; el fin no era más que un espejismo, y la posesión le arrebató todo encanto. El deseo o la necesidad se presentan bajo nuevas formas y si no, aparece la nada, el vacío, el aburrimiento, contra el cual es tan penoso luchar como contra la miseria (MVR III y IV § 57, p: 131).

El dolor está íntimamente ligado al querer la vida y al yo, pues según el carácter se tiende a una mayor tasa de sufrimiento. Dependiendo de si se está dotado de mayor sensibilidad se estará expuesto a más grados de sufrimiento o felicidad, pues “el dolor es esencial a la vida y no nos invade desde fuera, sino que cada uno lleva en su interior el

manantial inagotable de él” (MVR III y IV §57, p: 135).

De esta manera, al afirmar el yo en ese querer la vida se genera el sufrimiento y se afirma el yo al estar articulado por objetos de interés, que son previstos por el sujeto del conocimiento y deseados por el volente; a su vez, es impulsado por motivos entre los cuales delibera y actúa conforme a una voluntad o carácter inteligible establecido, al cual aspira aun sí de hecho no sabe cuál es la conformidad entera de ese deseo al que solo le conoce a posteriori. Todo lo que es el yo y sus acciones en el mundo apuntan a ese querer la vida.

Hay un caso particular en el cual el yo es negado y sin embargo no se niega la voluntad. Este es el suicidio, puesto que de lo que se reniega es de las condiciones de vida actual. Sin embargo, pese a que en este caso el yo quiera desaparecer y de hecho lo logre como fenómeno, prevalece la Voluntad en cuanto cosa en sí, pues aquí también se obra de acuerdo al yo, dado que se tiende a ciertas decisiones de acuerdo a la conformación de cierta forma predestinada de carácter. Schopenhauer aclara que en el suicidio realmente hay una afirmación de la voluntad de vivir, pues no se está negando la vida en sí, sino que realmente se *desean* otras condiciones de vida diferentes a las actuales. De ello se puede aclarar que no toda negación del yo implica una negación de la voluntad, como en el caso concreto del suicidio, pero como es defendido en esta tesis, se concluirá a su vez que para negar la voluntad sí es necesario la negación del yo, debido a que como se ha expuesto, está íntimamente ligado al querer de la vida.

Otra razón por la que el yo y la afirmación de la vida están unidos es la forma en la que el individuo percibe, es decir, percibimos desde un cuerpo que establece una frontera con el mundo; igualmente cada quien tiene un carácter particular con ciertas predisposiciones u objetos de interés, unos deseos que varían según las inclinaciones, lo que da cabida a la existencia del egoísmo. El individuo es sujeto conociente y de ahí infiere que el mundo es su representación, puesto que le percibe y le conoce desde categorías que le son propias, inscritas en su mente. Por otra parte, al estar sumergido en su egocentrismo el individuo no se distingue de la Voluntad como cosa en sí, es decir, no se considera a sí mismo como fenómeno, sino que se percibe como la Voluntad libre. En conformidad con ello, “quiere poseerlo todo (...) y desea aniquilar lo que le opone resistencia”, el individuo se percibe “como el centro del universo y atiende ante todo a su propia existencia y su propio bienestar” (MVR III y IV §61, p: 147). El egoísmo, presentado en el individuo en la partícula yo, inicia la lucha incesante, manifestando el hambre de la Voluntad.

Este egoísmo inscrito en la forma de conocer del yo ocasiona desencuentros con el otro y en ciertos casos incluso su desaparición del campo de visión o consideración, como es el caso de la injusticia o la maldad—temas que no trataremos en esta tesis a profundidad pero que serían interesantes para un futuro estudio—. La negación de la voluntad resulta en la recuperación del otro, no como otro distinto a un yo, sino a una identidad que desde Schopenhauer se fija desde la consigna de las *Upanisads* como un *tú eres eso*. Una negación del yo que conducirá a la compasión, no solo hacia los otros seres humanos, sino hacia todos los seres y el mundo sufriente.

3. Hacia un camino budista desde la negación de la voluntad

En el segundo capítulo se trató la cuestión del sufrimiento en relación con la ilusoriedad de maya y Schopenhauer, cuyo punto de convergencia era el egoísmo y el apego que nace de la conciencia dual en el yo, constituida como el velo de *maya*. Posteriormente se enfatizó el papel del individuo en la postura de Schopenhauer, en una fórmula que puede sintetizarse en: a mayor afirmación del yo, más afirmación de la voluntad, lo cual equivale a una mayor tasa de sufrimiento.

La propuesta de este capítulo es indicar un camino de interpretación de Schopenhauer en clave budista respecto a la liberación del sufrimiento, que se propicia en el autor desde la anulación del yo a partir de la negación de la voluntad. Para tal fin el escrito se desenvuelve en torno al tema de las cuatro nobles verdades¹⁵, presentando un diagnóstico de la enfermedad —el sufrimiento— y la cura —la liberación del padecimiento—, como la analogía del Buda respecto al sendero de liberación que él señala. Simultáneamente, al paso de cada verdad se hace la comparación con respecto a lo expuesto por Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*, presentando la semejanza y considerando las diferencias que distancian a los sistemas, denotando así su originalidad.

Las cuatro nobles verdades

Buda plantea las cuatro nobles verdades como una especie de diagnóstico que determina “la enfermedad, la fuente de la enfermedad y finalmente, el modo de llevar a efecto esa curación” (Tribe, Wynne y Williams, 2014, Cap. 2, Secc. 1, Párr. 2). El diagnóstico está establecido en la condición de la vida humana, la cual se encuentra sumergida en el *samsara*, “el ciclo en el que estamos atrapados y que nos lleva de una existencia a otra”, “la rueda de las reencarnaciones” (Rueda y Zabaleta, 2005, p. 60). El diagnóstico y tratamiento se traducirá en términos de la enfermedad establecida como sufrimiento, el origen de la enfermedad es el deseo que genera apego y su causa es la ignorancia; estos dos componentes empujan al comportamiento egoísta que conlleva nuevas encarnaciones. Continuando, el tratamiento de la enfermedad, es decir la curación del sufrimiento, requiere la extinción del deseo y lograr

¹⁵ Se toma como base la revelación del Buda histórica a sus discípulos y sobre la que se funda el budismo; el seguimiento del Dharma o las cuatro nobles verdades para lograr el fin del sufrimiento. Se toma este ítem como punto de comparación, porque Schopenhauer compara la negación de la voluntad con el nirvana, se plantea entonces los puntos de encuentro entre ambas posturas y sus diferencias.

ver la realidad sin confusión o, en otros términos, librarse de la ignorancia, de la ilusión.

El budismo señala cómo llevar a cabo dicha curación, siendo que los pasos a seguir están pautados en la vía óctuple, la forma de llegar al nirvana, que consiste principalmente en ocho prácticas correctas, las cuales se basan en “la moralidad, la concentración y la sabiduría” (Rueda y Zabaleta, 2005, p.19).

A continuación, se explican más a fondo las cuatro verdades del budismo y la comparación correspondiente con el planteamiento filosófico de Schopenhauer.

Primera noble verdad: el sufrimiento.

“En esencia, vivir es padecer” (MVR III y IV §56, p. 129)

El budismo hay tres clases de *duhkha* o sufrimiento, que son el dolor físico, la transitoriedad que implica el cambio de las cosas y la cuestión de que seamos seres condicionados, en lo referente a una especie de ley de la causalidad. Referente a estos tres *duhkha*, los autores Tribe, Williams y Wynne mencionan que

El primero es, literalmente, el dolor (...), la clase de sensación que uno tiene cuando se pisa una chincheta. El segundo tipo de *duhkha* es el cambio, un *duhkha* que tienen las cosas por el simple hecho de ser transitorias (...). Están sujetas a cambio, a convertirse en otra cosa. Así la felicidad es *duhkha* en ese sentido, porque incluso ella está sujeta a cambios (...), la revelación de que la dimensión ontológica esencial de nuestro estado de no iluminados queda perfectamente ilustrada en el descubrimiento, por parte del futuro Buda, de la ancianidad, la enfermedad, la vejez y la muerte. Y, finalmente, está el *duhkha* de las condiciones. Este es el *duhkha* que forma parte de nuestro ser en cuanto a individuos condicionados que vivimos en un mundo condicionado (2014, cap. 2, secc. 2, párr. 3).

En Schopenhauer el sufrimiento también se encuentra repartido en estas condiciones en tanto que el dolor físico está presente en la vida de todo ser sintiente y lo corporal predispone a experimentar sensaciones desagradables o placenteras. La vida en tanto manifestación está sujeta al cambio, pues pasa de un estado a otro y respecto a esto Schopenhauer escribe que “la voluntad de vivir se manifiesta pues en el hecho de darse muerte (Shiva), tanto como en el goce de la conservación personal (Vishnú) y en la voluptuosidad de la procreación (Brahama)” (MVR III y IV § 69, p: 204). Así, una de las maneras en las

que se manifiesta la Voluntad es la muerte, siendo que la procreación y la conservación personal tan solo son un paso hacia ella. En cuanto al sufrimiento que proviene de la cuestión de ser seres condicionados en un mundo condicionado, mencionada por el budismo, es cumplida en Schopenhauer en tanto que, bajo el imperio del principio de razón suficiente, los seres están condicionados a las posibilidades de lo que les está permitido, es decir, como manifestaciones de la Voluntad, los fenómenos se encuentran restringidos bajo las leyes del principio de razón. Esta relación de subordinación de los fenómenos frente al principio de razón suficiente implica que su forma de conocer está subordinada a los designios de la Voluntad o, lo que es lo mismo, encaminada a la afirmación de la voluntad, lo cual genera malestar en el individuo. El conocimiento regido por el principio de razón suficiente conduce al egoísmo y la propagación del sufrimiento tanto en el individuo como en los demás. Schopenhauer escribe sobre la forma en la que el individuo guiado por este tipo de conocimiento comprende el mundo y afirma la voluntad:

Cada individuo ve, por lo tanto, en sí toda la voluntad y toda la representación mientras que los demás no se les aparecen más que como representaciones suyas: de ahí que su propia existencia y su propia conservación le importe más que la de todos los demás seres considerados en conjunto. Cada cual considera su muerte como si fuese el fin del mundo entero, mira con indiferencia la de las personas que conoce, a menos que se interese personalmente por ellas (MVR III y IV § 61, p: 147).

El individuo condicionado por este tipo de conocimiento cae en el egoísmo, que al final de su vida lo sume en la consideración de que se extinguirá por siempre su fenómeno, ignorando que en su interior alberga la Voluntad y que esta seguirá aun después de su muerte; mientras tanto mira indiferentemente a aquellas muertes de quienes no son sus allegados y valora solo las muertes de quienes aprecia, que son por las únicas que sufre. El egoísmo en su manifestación más leve tan solo se percibe como la conducta indiferente que se ha expuesto en la cita precedente. No obstante, una persona que solo busca su propia satisfacción puede ocasionar daños mayores a otros, por ejemplo, al querer imponer su voluntad sobre otro. Esta situación la denomina Schopenhauer injusticia: “mediante ella —la injusticia— obligo a otro individuo a servir a mi voluntad en vez de servir a la suya, a obrar como quiero y no como él quiere” (MVR III y IV § 62, p: 151). En ambos casos, tanto en el de la víctima como en el del

victimario, la injusticia, incitada por el egoísmo, genera sensaciones dolorosas, pues en la víctima habrá una sensación de “negación de su querer” y en el victimario la sensación dolorosa supera lo placentero de ejercer esta acción, bien sea por el remordimiento o por el castigo por parte de la ley común configurada por el Estado.¹⁶

Por otra parte, la felicidad también tiene un carácter transitorio desde Schopenhauer, puesto que él la define como algo negativo, ya que se da en la medida en la que se experimenta el dolor. Eso es conocido como felicidad, la ausencia del dolor, pues “[l]a satisfacción o felicidad no puede ser nunca más que la supresión de un dolor, de una necesidad, pues a esta categoría pertenecen no solo los sufrimientos reales y evidentes, sino también todo deseo que nos importuna turbando nuestro reposo” (MVR III y IV § 58, p: 136). La felicidad es intermitente bajo las condiciones del plano empírico o fenoménico, mientras que el dolor físico está presente siempre en las enfermedades, incluso después de la liberación del sufrimiento tras la negación de la voluntad.

A propósito de las clases de *duhkha*, una frase usual con la que se suele relacionar a la primera verdad del budismo es “todo es sufrimiento”, sobre lo cual el monje Thich Nhat Hanh aclara que

La *impermanencia* (de las cosas, los seres, las situaciones) y la *ayoidad* (la inexistencia del yo) son “universales”. Son una “característica” de todas las cosas, pero el sufrimiento no (...). Cuando nos apegamos a una determinada mesa no es esta la que nos hace sufrir, sino nuestro apego (...). Buda enseñó la impermanencia y la *ayoidad* para ayudarnos a no quedar atrapados en los signos (1999, pp. 60-61).

Tal y como sugiere Thich Nhat Hanh, las cosas en sí no albergan sufrimiento, sino que es el apego lo que lo ocasiona, puesto que todo está sujeto al cambio y al aferrarnos a lo que está condicionado a desaparecer, sufrimos. En Schopenhauer existe una noción similar, puesto que como vimos en el capítulo anterior, la Voluntad en sí misma no sufre, no padece, sino que el sufrimiento surge en la manifestación que posee conciencia, por leve que esta sea. No sería correcto afirmar que por ejemplo un río sufre o que una manzana al caer sufre porque la Voluntad en sí misma no percibe ese padecimiento. El sufrimiento en ambas posturas “no es un castigo divino, sino que está relacionado con nuestra experiencia de la realidad—empírica

¹⁶ Para evitar o equilibrar las cargas de la injusticia, se realiza una “renuncia” voluntaria por parte de los miembros de la sociedad (MVR III y IV, § 62, p: 156).

o fenoménica” (Abelsen, 1993, p. 13). Ahora bien, la cuestión de la *ayoidad* es fundamental para entender la razón por la cual el sufrimiento radica en el apego y no en la constitución de las cosas. Según el budismo lo que conocemos como “yo” no existe, es algo a lo que el ser humano se aferra, puesto que cualquier ofensa o halago enaltece esa noción de “yo” o ego que nos impide reconocernos en los demás y nos aparta, propiciando el egoísmo: “ese sentimiento nace de la conciencia de que vivimos una falsa individualidad y que en el fondo formamos parte de los demás”, además, “el budismo señala que la noción del yo surge partiendo de cinco *skandhas*¹⁷ — formaciones— : el cuerpo material, los sentimientos, las percepciones, las tendencias kármicas y la conciencia” (Rueda y Zabaleta, 2005, pp. 44, 61).

A partir del apego a la identificación falsa con el yo se genera también un apego a la vida, puesto que se pretende defender la individualidad y desde Schopenhauer también encontramos el aferramiento por la vida propia del individuo. Respecto a esto se puede leer que

Cada soplo de nuestra respiración rechaza la muerte que nos acomete; luchamos, pues, contra ella a cada segundo, también la combatimos a intervalos más largos, cada vez que comemos, que dormimos, que nos calentamos, etc. Pero la muerte está llamada a vencer finalmente, pues le pertenecemos por el hecho mismo de haber nacido y no hace más que jugar un instante con su presa antes de devorarla (MVR III y IV § 56, p: 128).

El conservar la vida es un indicio de su afirmación del querer la voluntad, por eso cuando se niega la voluntad incluso se denigra el cuidado del cuerpo y el santo se entrega a los sufrimientos. Retomando el paralelo con el budismo la cuestión de que la “muerte está llamada a vencer” sobre la vida del individuo, lo cual nos habla de nuestra finitud. Un concepto budista con el cual esta cuestión se puede relacionar es el de la impermanencia o transitoriedad de las condiciones de vida. Thich Nhat Hanh menciona respecto a la *impermanencia* que ni siquiera es ésta la que nos hace sufrir sino “el desear que las cosas sean permanentes cuando no lo son” (1999, p. 399). En el caso de la cita de Schopenhauer, nos haría sufrir el deseo de querer vivir por siempre.

Lo anterior significa la afirmación de *la vida es sueño*, que está tan íntimamente ligada

¹⁷ Ver anexos: *Skandhas*.

con la cuestión de la *impermanencia* y es una frase citada por Schopenhauer haciendo alusión al poeta español Calderón de la Barca: “no es que las cosas que conocemos no existan: los objetos, los amigos, los sentimientos, están ahí, pero condenados a desaparecer” (Rueda y Zabaleta, 2005,

p. 36). Los humanos, por nuestro apego a las personas y a los objetos sufrimos, pues aquello está destinado a desaparecer o cambiar de estado. La felicidad, como parte de estas cuestiones que están sujetas a la transitoriedad o *impermanencia*, es de corta duración, intermitente en la condición humana que está establecida en la puesta en escena de los “no despiertos”, es decir de aquellos que no han alcanzado el estado de buda y solo tienen acceso a una felicidad material, pasajera. Al igual que en el budismo, en Schopenhauer esta clase de felicidad también tiene fecha de caducidad: “toda gran alegría es un error, una ilusión, pues ningún deseo satisfecho nos hace felices a largo tiempo; y toda posesión, toda dicha no nos son prestadas por el azar más que por un espacio de tiempo incierto, y pueden sernos reclamadas a cualquier hora” (MVR I y II § 16 p: 94).

Ahora bien, en el budismo una cuestión que va más allá del sufrimiento originado por la forma de percepción y deseo del individuo, a nivel macro, parte de una especie de ley de la causalidad: el origen dependiente. Esta es una ley bajo la que se rige el *samsara*, en la que cada cosa contingente es el resultado causal de otra cosa contingente, tal como indican Tribe, Williams y Wynne (2014). Lo que se denomina como “condicionamiento causal” es transitorio porque la causa y el efecto tienen fin. El origen dependiente o el condicionamiento causal está condenado al sufrimiento por su condición transitoria. El sufrimiento se desprende de las causas, puesto que estas condicionan:

Ocupado como está en sus inclinaciones y oposiciones, cuando experimenta cualquier sensación, ya sea agradable o dolorosa (...), saborea esa sensación, la admite y la acepta. Cuando hace eso, surge en él el placer. Ahora bien, todo placer de esas sensaciones implica apego. Con su apego como condición, el ser; con el ser como condición, el nacimiento; con el nacimiento como condición, llegan a darse el envejecimiento y la muerte, y también la pena y la lamentación, el dolor, la aflicción y la desesperación. Es así como hay un origen para toda esta masa de agregados de sufrimiento (Ñanamoli citado en Tribe *et al.* 2014, cap. 2, secc. 7, párr. 2).

El origen dependiente se asemeja a una ley de la causalidad, como sugieren Tribe,

Williams y Wynne¹⁸. Por otra parte, es de destacar que el nirvana no está sujeto a las causas, sino que es incondicionado. En una medida similar, es como el principio de razón suficiente del devenir puede generar sufrimiento en los seres que tienen cierta noción de conciencia, pues como manifestaciones fenoménicas están regidos bajo sus relaciones de causa-efecto, una relación entre hechos, que bajo su dinámica van construyendo las posibles desgracias de la vida.

En la primera noble verdad del budismo se identifica que en la vida se nos presenta el sufrimiento como un reconocimiento para así “dejar de huir del dolor” (Nhat, 1999, p. 88), afrontarlo para luego poder comprender su raíz, lo cual constituye la segunda noble verdad. La primera verdad indica así el inicio del fin de la ignorancia y el apego, significando la aceptación de lo que le ocurre al individuo que decide emprender el camino hacia la liberación.

Segunda noble verdad: apego al deseo e ignorancia

En el budismo se menciona que el origen del sufrimiento es el anhelo o deseo¹⁹ “el que produce el renacer, acompañado por el apego apasionado, dando la bienvenida a esta y aquella (vida). Es el anhelo de placeres sexuales, el anhelo de existencia y el anhelo de no-existencia” (Tribe *et al.* 2014, cap. 2, secc. 3, párr. 1). Es el deseo de las sensaciones placenteras, el apego a la vida y a la muerte lo que constituye la base del sufrimiento²⁰.

Ahora bien, el deseo viene acompañado del “apego apasionado”. Ese apego o deseo de posesión o aferramiento a la situación también es algo que está presente en la postura de Schopenhauer, puesto que, a mayor afirmación de la voluntad, mayor sufrimiento. Esto es debido a la sed del egoísmo, que equivale al querer poseer, al apego hacia lo que se desea. Respecto a ello Schopenhauer menciona que

Esta gran intensidad de voluntad es en sí misma y, de manera directa, una fuente constante de sufrimiento, en primer lugar, porque toda voluntad surge de la

¹⁸ Ver anexo: Origen dependiente

¹⁹ Ver anexo: Deseo

²⁰ En el budismo se afirma que puede haber una acción no apegada, una acción que no está enfocada en el deseo o anhelo apegado, tal y como indican Tribe en compañía (2014) en el mismo apartado, por tanto, hay una voluntad desapegada. En Schopenhauer no sería posible hablar de una voluntad desapegada debido a que esta se niega, y lo poco que queda de ella como residuo; el cuerpo, tiende a desaparecer, pero por paradójico que sea, desde la lectura del libro cuarto, es de notar, que tras la negación de la voluntad el sujeto puro de conocer obra, pese a negar la voluntad, a favor de otros para aliviar su dolor ante el reconocimiento de que también son manifestación de la Voluntad. Entonces se puede concluir que en calidad del sujeto puro del conocer que no obra bajo intereses individuales y convenientes para sí, si hay una acción desapegada, aunque no una volición.

necesidad, y por lo tanto del sufrimiento (...), en segundo lugar, porque a través de la conexión causal de las cosas, la mayoría de los deseos deben permanecer insatisfechos (...), en consecuencia, una voluntad muy intensa siempre implica mucho sufrimiento intenso. Para todos (...) surge la frustración si lo que se desea no se cumple (...). Ahora, una persona con una fuerte voluntad extremadamente intensa desea con gran entusiasmo acumular todo para poder saciar la sed del egoísmo (Trad. propia. Schopenhauer citado en Nanajivako, 1970, p. 30).

En la afirmación existe una afluencia de deseos que, al no ser satisfechos, generan sufrimiento traducidos en frustración, angustia o tristeza. El desear implica la carencia de algo que percibe el individuo le falta y de ahí que emprenda su búsqueda. El desear nace de la dualidad, que se traduce en términos de ignorancia en el budismo y de la necesidad de posesión que viene implícita en esta forma de percibir del yo y lo que se desea como mío, un querer que radica en que el objeto visto me pertenezca, un deseo que resulta en apego o “la sed del egoísmo”.

A su vez, la raíz del deseo es la ignorancia, la cual radica en percibir desde la dualidad, desconociendo las cuatro nobles verdades. Según Suzuki, el *karma* nace de la ignorancia que nos empuja al deseo de la vida; por medio de nuestras facultades corporales nos invita a rendirnos a los placeres, generando un apego que en el budismo conlleva a sufrimientos en esta y otras vidas. Así, la multiplicidad de los seres existe debido al *karma* (citado en Quiles, 1968, p. 175)²¹. El papel de lo corpóreo en el desear en Schopenhauer es un punto de encuentro entre las dos posturas, puesto que el cuerpo es la primera instancia o medida para la representación intuitiva, ya que nos dota de sensaciones, como se desarrolló en el primer capítulo de esta tesis. De esta manera, sin cuerpo no hay posibilidad de que el deseo se desarrolle, ni tampoco posibilidad de conciencia, pues la conciencia y la reflexión se deben a un órgano específico, según Schopenhauer, el cerebro.

Así, la vida humana es el nicho perfecto para generar más apego a las sensaciones

²¹ *Karma* budista e hindú: El *karma* en el hinduismo está pautado como un medio de salvación, una especie de ley de la retribución, ley en la que interviene Dios. En el budismo el *karma* se propicia sin la existencia de un Dios, se determina si hay buen o mal *karma* de acuerdo a la intención interna del acto. Mientras que para el hinduismo los dioses están exceptos de *karma*, para el budismo hasta los dioses tienen *karma*, lo que quiere decir que hasta estos seres divinos pueden padecer y tras algún tiempo pueden descender a otros modos de vida como la humana (Quiles, 1968, pp. 169-171). Respecto a la intención que genera el *karma* en el budismo, cabe destacar que también tiene una importancia en Schopenhauer, puesto que de esta depende si la acción realizada es realmente válida.

agradables debido a que son sentidas y reflexionadas, y lo que el sujeto encuentra agradable es percibido como un bien. Pero tras esta asociación entra en juego un segundo factor que considera el budismo, a saber, que la ignorancia promueve el deseo, que se refleja en las acciones. Lo que se ignora en este caso en particular es que la asociación entre el placer y el bienestar, es decir, el supuesto de que entre más placer más bienestar es experimentado, es falsa, puesto que el deseo nace de la carencia y está destinado a no satisfacernos por completo, puesto que tiene fecha de caducidad y, a su término, su destino es el aburrimiento, tras lo cual no queda más que perseguir otro deseo. La ignorancia de esta cuestión promueve el deseo de aquello que no se tiene, de lo que se percibe como lo externo y ello se refleja en las acciones humanas, sedientas de ese “bien” en el cual realmente no encuentran al final más que lo opuesto a lo que se anhelaba: el sufrimiento.

Otra fuente de ignorancia que genera sufrimiento en lo expuesto en Schopenhauer y en el budismo es la cuestión de en el primer caso no percibir la Voluntad como fuente de lo manifestado y en el segundo de no percibir la “unidad”, sino la percepción dividida entre sujeto y objeto, entre yo y el otro, la dualidad, puesto que se quiere solo aquello que no se cree tener, intentando poseer lo que no es mío. Según el budismo menciona, “la dualidad es la ignorancia misma” (Quiles, 1968, p. 176), pues ella surge de la actividad mental que genera pensamientos, la cual deriva en multiplicidad.

Tercera Noble Verdad: Aniquilación del deseo

El fin del sufrimiento requiere el fin del deseo y por consiguiente terminar con la raíz del desear: la ignorancia, terminación que implica ver las cosas tal y como son. (Tribe *et al.* 2014, cap. 2, secc. 4, párr. 1). En Schopenhauer, el fin de la ignorancia implica reconocer a todos como parte de la actividad de la Voluntad, conocimiento vivencial que puede empujar al sujeto a la negación de la propia voluntad.

Buda se refiere al estado del nirvana como “paz”, “sabiduría” y “plena iluminación” (Quiles, 1968, p. 233)²². El nirvana es la extinción de “la codicia, el odio y la ilusión” pues la

²² Según Quiles, la concepción del nirvana toma de las fuentes del hinduismo para originarse, pero Buda configura ciertas diferencias en su planteamiento. Una de estas es la consideración de la vía media, puesto que en el hinduismo aquel que quería alcanzar la liberación, torturaba su cuerpo y Buda ve esta iniciativa como poco efectiva, puesto que “no acaba con la raíz del dolor”. Así, propone como forma de liberación la extinción del deseo. Otra diferencia con el hinduismo es que en el nirvana budista todos pueden acceder a esa liberación independientemente de su grado espiritual o clase social (1968, p. 239).

mente “no tiene algo en lo que fijarse” (Tribe *et al.* 2014, cap. 2, secc. 4, párr. 4), ya que no existe un yo al que se le atribuyan cualidades o acciones, pues dicho aspecto dual es parte de la ilusión.

El budismo insta a la extinción del anhelo, a un estado diferente a la apatía, con la cual suele relacionársele. Pero lejos de esto, el nirvana tiene como meta alcanzar una felicidad que perdure, que no se desvanezca como la que conocemos en un nuestro estado habitual, una felicidad que niega el sufrimiento a partir del conocimiento y una práctica constante para conseguir tal fin. He aquí un punto en común y un distanciamiento entre Schopenhauer y el budismo, dado que ambos persiguen la extinción del deseo. Sin embargo, el budismo persigue el fin del sufrimiento como un fin mediante una práctica estructurada, la vía óctuple, que consiste en ejercicios de meditación y compasión, los cuales dependen de la observación y ejecución correcta, para encaminarse al resultado deseado que es la liberación del sufrimiento. Mientras tanto, en Schopenhauer vemos que, para el sujeto, el descubrimiento del fin del sufrimiento tras la negación de la voluntad es una sorpresa puesto que no lo estaba buscando de manera secuencial²³. Frente a ello Ortiz responde que el santo “no huye del dolor” y añade:

El hombre santo no sufre, pero no se había propuesto dejar de sufrir, como hace por ejemplo el suicida; la ausencia de dolor sorprende al virtuoso: no lo estaba buscando egoístamente, sino que es un don, un regalo inesperado; una liberación del dolor fruto de intuir la esencia íntima del universo (1995, p. 34).

Mientras que el santo no huye del dolor, sino que al contrario se entrega a él, el suicida²⁴ sí huye del sufrimiento y busca su liberación, pero claro está que lo hace con una afirmación a la vida, pues lo que no desea son sus condiciones de vida actuales. La razón por la cual el santo mantiene su cuerpo con vida y se mortifica es precisamente para no huir del dolor, “pues la intención de hacer más breve el suplicio sería ya en realidad un grado de afirmación de la voluntad” (MVR III y IV § 69, p: 206). Además, lo corporal es expresión de la Voluntad y de la individualidad, lo cual hace que el santo entre “en conflicto” con el cuerpo, puesto que el santo que está en pos de negar el querer y el cuerpo en sus funciones, como el alimentarse o

²³ Cabe recordar que dentro de la tradición budista, hay diferentes escuelas que se han trasladado desde la India a gran parte de Asia en el trascurso de la historia, entre ellas están el Theravada, el Mahayana entre otras.

²⁴ “El suicida cesa de vivir porque no puede cesar de querer, y la voluntad se afirma en él con la supresión de su fenómeno, no pudiendo afirmarse de otra manera” (MVR III y IV, 64, p: 204).

reproducirse, es manifestación de la afirmación de la voluntad, de ahí que llegue a extremos como la muerte por inanición. Luego, para el santo la liberación del sufrimiento implica una sorpresa, mas no es su propósito esencial según Ortiz, aunque añadiremos a esta consideración que tras reconocer la Voluntad en sí mismo y en el otro, aquel individuo se siente animado, en primera instancia, a no cometer daño contra los demás, es decir, la instancia de la justicia que luego pasa a una etapa activa en la que pretende aliviar el sufrimiento de otros por la compasión y luego está en el tercer camino que es la vía del santo. Si bien el santo no huye del dolor, sí busca la liberación del sufrimiento, al menos para los demás que reconoce como partícipes de la Voluntad.

En la liberación del sufrimiento en el santo, desde Schopenhauer, el individuo decide entre negar o afirmar la voluntad, pero dicha posibilidad es propiciada por el acto libre de la Voluntad en sí misma en el fenómeno —el individuo—, acto que podríamos calificar casi como milagroso, en el cual la Voluntad toma conciencia de sí, a través de su fenómeno. Esto quiere decir, al ver su sufrimiento, reconocerse el individuo como voluntad y reconocer que los otros son Voluntad que agoniza al estar ligados a la vida, ahí decide suprimirse y en adelante yace en paz, procurando aliviar a otros, encaminándose al dolor para atormentar lo poco que queda de su voluntad y su yo, su cuerpo. Referente a esa decisión libre Schopenhauer escribe que

Esta libertad, esta omnipotencia, de la cual el mundo visible es fenómeno, manifestación e imagen, que se desenvuelve progresivamente según las leyes que lleva consigo el modo de conocimiento, puede manifestarse por segunda vez en su fenómeno más acabado, en aquel que ha surgido de la conciencia, perfectamente adecuada, de su esencia. Esta manifestación nueva puede cumplirse de dos maneras, o bien, llegada a la cumbre del conocimiento y de la conciencia de sí, la voluntad puede querer la misma cosa que quería ciega e inconsciente, y en este caso el conocimiento general o particular sigue siendo para ella un *motivo*, o bien, por el contrario, este conocimiento se trueca en un calmante, en un *aquietador*, que acalla y mata todo querer (MVR III y IV § 56, p. 126).

Para el monje Thich Nhat Hanh el nirvana significa calmar, silenciar o extinguir el fuego del sufrimiento. El nirvana nos enseña que ya somos lo que deseamos ser. No tenemos que perseguir nada. Solo necesitamos regresar a nosotros mismos y sentir nuestra verdadera naturaleza. Al hacerlo tenemos una verdadera paz y alegría (1999, p. 427).

De esta manera, la cesación del sufrimiento en el budismo es un regresar a la esencia de lo que se es internamente, pero se desconocía. Se experimenta alegría al regreso pues la esencia de lo que se es no implicaba ese sufrimiento y en esto se ve una posición positiva del nirvana. En Schopenhauer también hay un reencuentro con el origen de lo que se es realmente, con la Voluntad, una que ya no es padeciente; un reencuentro tras la negación de la voluntad propia y por consiguiente del yo, con una Voluntad que solo desea seguir expresándose (ya no en el individuo). Ya no es doloroso puesto que hay una contemplación desligada de la perspectiva del fenómeno, desligada de la vida, de las reglas en las que se rige, es decir, un desligamiento del principio de razón suficiente, del mundo como representación y el sujeto volitivo padeciente, el cual ya no experimenta el sufrimiento; el sujeto puro del conocer contempla en calma y beatitud, librándose de sensaciones que oprimen:

La beatitud del hombre cuya voluntad no está, como en el éxtasis estético, calmada por un breve instante, sino para siempre. (...) no queda de él más que una pura inteligencia, un espejo siempre límpido del mundo, nadie puede agitarlo ya, pues ha roto los mil lazos con los cuales nos tiene la voluntad atados a la tierra, y que vienen bajo la forma de concupiscencia, de temor, de envidia, o de ira, a importunarnos dolorosamente en todos sus sentidos (MVR III y IV § 68, p: 197).

El santo ha comprendido que todo es Voluntad y ha negado su propia volición, ahí reside su paz. Cabe resaltar que lo que desaparece en la negación de la voluntad no es la Voluntad en sí, sino que se niega el querer. Es simplemente el “no querer” en el sujeto y, como se ha planteado en esta tesis, esa negación implica necesariamente la desaparición del yo. Referente a esto Schopenhauer escribe en Parerga y Parelipómena:

La negación de la voluntad de vida no significa la destrucción de una sustancia, sino simplemente el acto de no querer; lo que hasta ahora estaba dispuesto ya no está dispuesto. Debido a que conocemos esta esencia, (que llamamos) la Voluntad, la cosa en sí misma, solo en y mediante el acto de querer, somos incapaces de propiciar o captar su ser y sus acciones después de que haya entregado este acto: es por eso que la negación para nosotros, que somos el fenómeno de la Voluntad, aparece como una transición a la nada (Citado en Abelsen, 1999, p. 16).

En la anterior cita hay un punto interesante referente a cómo se nos presenta la negación de la voluntad, como un viaje hacia la nada, al cual suele atribuírsele un papel negativo. Referente a ello, el nirvana en el budismo no es solo la negación del yo “ilusorio” o

la personalidad formada por los cinco *skandhas*, sino que está caracterizada por el vacío en el sujeto y el objeto (Quiles, 1968, p. 129). Ese vacío significa la superación de la confusión de la mente dual, el fin de las reencarnaciones en el *samsara*.²⁵ A su vez, en Schopenhauer también se divisa esta perspectiva ante la nada o el vacío:

Con la libre negación, con la supresión de la voluntad, todo esto queda suprimido al mismo tiempo; suprimidas esas agitaciones y esos impulsos sin fin y sin tregua, que constituyen el mundo en todos los grados objetivos; suprimidas todas esas formas diversas que se suceden y se elevan sucesivamente con el querer; suprimido también el conjunto de su fenómeno, a saber, el tiempo y el espacio, así como su forma fundamental, la de sujeto y objeto. Sin voluntad no hay representación, ni universo (...) no queda ante nosotros más que la nada (MVR III y IV § 71, p. 214).

Por otra parte, el nirvana en el budismo “eleva al hombre por encima de la multiplicidad de las cosas” (Quiles, 1968, p. 259), pues se va más allá de la mente dual. En Schopenhauer sucede lo mismo tras la liberación del sufrimiento, pues se experimenta según el autor una visión como “claro espejo del mundo” y desaparece, según la cita precedente, “el sujeto y el objeto”, se ve la Voluntad y se trasciende la multiplicidad. Tras la liberación del sufrimiento en el budismo no se niega la existencia del individuo, es decir, según indican Tribe y compañía (2014), la persona sigue existiendo, pero no de la misma forma en la que se conocía, puesto que tras este estado la persona es “indefinible”. No se niega el yo, puesto que ya no existe esa personalidad con la que se asociaba el yo, debido a que él es inexistente, por lo que las cinco formaciones, las *skandhas*, tan solo son la formación de un yo ilusorio. En Schopenhauer, como se ha visto, sí hay una negación del yo e incluso del residuo de este: el cuerpo. Recordando este aspecto Schopenhauer escribe que “la salvación es cosa extraña a nuestra persona, y que se produce cuando el hombre ha llegado a la negación y el abandono de su individualidad” (MVR III y IV § 70, p. 212). A su vez, la negación del yo será el paso definitivo a la negación de la voluntad de vivir, la forma de curar la enfermedad. Desde el budismo el antídoto está pautado a partir de la vía óctuple, que se explica a continuación.

Cuarta noble verdad: el óctuple sendero

La vía óctuple, la forma de llegar al nirvana, es un sendero que pertenece al santo,

²⁵ La vacuidad aplica para el budismo Mahayana, pero no para el Theravada.

guiado por la vía media: “la vía budista es la superación de la codicia, el odio y la ilusión por medio del cultivo de su opuestos: el desapego, el amor, y la sabiduría o la comprensión” (Tribe *et al.* 2014, cap. 2, secc. 5, párr. 1-2). Quiles indica que la forma para alcanzar el nirvana en el budismo a través del óctuple noble sendero es racional, no con base a la construcción mental siguiendo los parámetros de la lógica, sino en la medida en la que se siguen unos pasos para la práctica de un “ascetismo moral” controlando las pasiones y los deseos, claro está que sin llegar al extremo de flagelar el cuerpo. La meditación es otro requisito para alcanzar el nirvana y consiste una práctica constante e individual que requiere concentración (1968, pp. 240, 246). Así, las ocho prácticas que conforman la vía óctuple se relacionan a continuación.

La primera es la visión correcta que consiste en comprender las cuatro nobles verdades y la eliminación de los puntos de vista, es decir, eliminar las percepciones para ver las cosas tal y como son. La segunda es el pensamiento correcto, que se basa en tener pensamientos sanos, puesto que se considera que del pensamiento pasamos a la acción. La tercera es la atención correcta que se practica estando en el tiempo presente, tomando conciencia del cuerpo y la conciencia. La cuarta es el habla correcta, que implica hablar con veracidad, no hablar de forma cruel ni exagerar. La quinta es la acción correcta, que es practicar el no causar daño o violencia a otros y a uno mismo; como requisito para esta práctica se sigue el precepto del “no matar”, la forma en la que se come y lo que hacemos puede resultar acabando la vida de otro. Otra condición para no causar daño en la acción correcta es la responsabilidad sexual y la generosidad. La sexta es la diligencia correcta; la alegría es un síntoma de que se tiene una diligencia adecuada en la práctica; la alegría indica que se está realizando el camino correcto. La séptima es la concentración correcta, que consiste en una concentración moderada por la vía media, es decir, ni tan excitada o baja; puede estar enfocada en permanecer en el tiempo presente o ser selectiva, enfocándose en un solo objeto de meditación. El último factor del óctuple noble sendero es la octava práctica, el medio de vida correcto que es una forma de trabajo que se rija por los principios de la compasión y que no consista en una fuente de sufrimiento para uno mismo y los demás. Entre las formas de ganarse la vida que genera padecimiento es ser carnicero, ser comerciante de drogas o venenos (Nhat, 1999, pp. 148-343). Cada elemento del óctuple sendero está interrelacionado con los otros.

El óctuple noble sendero tiene tres principios en los que se puede agrupar: “conducta ética, (...) el control mental, (...) y sabiduría” (Rueda y Zabaleta, 2005, p. 93). De esta forma, según Tribe, Williams y Wynne (2014), la visión y la intención correcta forman sabiduría,

mientras que hablar, actuar y el medio de vida correcto instauran la moralidad y, por último, el esfuerzo, la conciencia y la concentración correcta hacen parte de la meditación.

El óctuple noble sendero pretende, por medio de la meditación, alcanzar la liberación de los conceptos que incitan a la dualidad, instaurada en la verdad convencional: “los conceptos que tenemos de las cosas nos impiden percibir las realmente. Si queremos percibir la verdadera rosa debemos destruir nuestras ideas” (Nhat, 1999, p. 393). La vía óctuple es una transformación de la conciencia mediante la práctica meditativa.

Para Schopenhauer la liberación del sufrimiento en el santo es cuestión de la gracia:

(La liberación) nace de una relación íntima entre la inteligencia y la voluntad humanas, surge de repente, y como un choque venido de afuera (...) así también el efecto de la pacificación es en último término un acto de libre voluntad. El efecto de la gracia es alterar y transformar radicalmente la naturaleza del hombre; rechaza este lo que deseaba hasta entonces con tanto ímpetu, y en realidad un hombre nuevo reemplaza al hombre viejo (MVR III y IV § 70, p: 209).

La virtud, por otra parte, como ya hemos expuesto, “no se enseña”, es decir, por más que se practicara ser mejor persona, o se leyeran libros al respecto, lo que importa realmente es la intención del acto y en el caso de la negación de la voluntad, es la cuestión de la gracia la que juega un papel fundamental, si bien hay una decisión entre querer o no querer la vida tras el conocimiento. En el budismo también hay una importancia de la intención, pero también importa el acto cuestión que en Schopenhauer no es destacable.

Cabe recordar que el conocimiento regido bajo el principio de razón suficiente conduce al egoísmo y es acompañado por la afirmación de la voluntad de vivir. Referente a ello se puede destacar que la decisión de negar la voluntad implica otra suerte de conocimiento, que incita a la desaparición de la individualidad:

Cuando rechazando el conocimiento de las cosas particulares (...) que es el modo de conocimiento regido por el principio de razón, y elevándose al conocimiento de las Ideas, su inteligencia penetra en el principio de individuación; llegada allí, se hace posible una manifestación real de la verdadera voluntad libre, mediante la cual se pone en cierta contradicción consigo misma, designada con la palabra abnegación y que puede llegar al aniquilamiento de la esencia misma del fenómeno (MVR III y IV § 55, p: 121).

Esta clase de conocimiento es una manifestación de la Voluntad libre en el fenómeno

y se eleva por encima de la necesidad del principio de razón, pero paradójicamente niega al fenómeno. Es necesaria esta negación del individuo debido a que su forma de conocer está regida por el egoísmo o el conocimiento de cosas particulares, por lo que solo es capaz de ver aquello que le convenga o le interese, pero no penetra en lo que es en sí el mundo. Cuando el individuo reconoce que todo es Voluntad y que su manifestación sufre, en un primer momento le impulsa a la bondad, luego funciona como aquietador de la voluntad. Esto lo describe Schopenhauer como el paso de la “virtud al ascetismo” (MVR III y IV § 68, p: 187).

Una semejanza en la forma de alcanzar la liberación desde ambas posturas es que el conocimiento es una cuestión vivencial, es decir que transforma la vida, por lo que no es un conocimiento que se quede en el plano de lo teórico. Por el conocimiento la Voluntad alcanza su liberación, (Ortiz, 1995, p. 35) y en el budismo el fin de la ignorancia equivale al nirvana: “si la ignorancia es la causa del *samsara*, el conocimiento, la gnosis (*vidyā* : *jñāna*) Se convierte en la condición última del nirvana. Cuando se habla de ignorancia como causa de sufrimiento, en la tradición budista a menudo se explica como ignorancia, precisamente de las cuatro nobles verdades” (Tribe *et al.* 2014, cap. 2, secc. 3, párr. 5-6). Desde la postura de *El mundo como voluntad y representación*, en el santo se da el desprendimiento del conocimiento del servicio a la Voluntad, el conocimiento reside bajo el yugo de la voluntad y cuando se desprende de esta en su renuncia, consigue la santidad. Aquí el conocimiento actúa como claro espejo del mundo (Trad. propia, Schopenhauer citado en Nanajivako, 1970, p. 28).

Para ambos planteamientos la vida humana es condición de posibilidad para la liberación del sufrimiento. Schopenhauer asevera que “la humanidad es la única etapa en la que la voluntad puede negarse a sí misma y apartarse completamente de la vida” (citado en Nanajivako, 1970, p. 35). Mientras tanto, para el budismo la vida humana permite la experiencia equilibrada entre las sensaciones de placer y dolor que permiten el reconocimiento del sufrimiento como primera verdad, para iniciar el sendero de la liberación.

Como conclusión general de este capítulo se puede afirmar que, respecto a la primera noble verdad, la enfermedad, en ambas posturas es el sufrimiento instaurado en la vida, en Schopenhauer como manifestación de la voluntad y en el budismo condicionado por la transitoriedad de las cosas y el origen dependiente. En la segunda noble verdad, el origen de la enfermedad, está determinado por el deseo apegado y el egoísmo, cuya raíz se desenvuelve en la ignorancia desde el budismo. Como tercera noble verdad, la cesación del sufrimiento, lo que pondría fin a la enfermedad es según el Buda el nirvana y en Schopenhauer la negación

de la voluntad que necesariamente implica la anulación del yo. Por último, la curación es un punto que distancia a las posturas, pues mientras que para una se propicia el nirvana mediante prácticas de meditación, que recaen en el esfuerzo personal para librarse de la ignorancia y apego, para Schopenhauer la libertad parte de una decisión de negar o no el querer tras el conocimiento y de ahí que lo que deviene acaece o pertenece al reino de la gracia, por lo que la liberación del sufrimiento se presenta para el sujeto como una dádiva que lo inclina a la compasión de los demás seres.

Conclusiones

- El núcleo del yo es la Voluntad, sus partes que se interrelacionan para la formación de un yo son manifestación de la Voluntad. Así por un lado el yo en Schopenhauer está compuesto por un aspecto dual; el sujeto del conocer y el sujeto volitivo, ambos sujetos son complementarios el uno para el otro, el sujeto de la cognición es la actividad mental y el sujeto de la volición es aquel que desea. Esta conjunción entre los sujetos, confluyen en las otras partes que hacen posible la existencia del yo, las cuales son: 1) el carácter, que es la huella innata de lo que es el individuo, y es conocido a través de la experiencia por el carácter empírico, 2) el cuerpo, el cual es objeto de conocimiento inmediato y que propicia las sensaciones de lo agradable y desagradable y 3) la reflexión, cuya función es pensar conceptos, y debido a esta es que el hombre piensa.

- La cuestión de la inexistencia del yo en el budismo hace que surja el planteamiento del Yogacara respecto a las dos conciencias adicionales, a las seis que se aceptan históricamente en el budismo. Estas conciencias que conforman el yo ilusorio, aquel con el que identificamos al individuo son: las cinco conciencias correspondientes a los cinco sentidos y una sexta que es catalogada como otro sentido denominada manovijñana, la cual estudia objetos internos. Klista-manas es la conciencia caracterizada como “egoica”, la cual se relaciona comúnmente con el campo de lo consciente, y por la que el mundo se divide entre sujeto y objeto. Por último, ālaya-vijñāna surge debido a la acumulación de vasanas. Ālaya-vijñāna es la base de la individualidad, de esta se expresan durante la vida las semillas que conformarán los pensamientos, experiencias y deseos que se perciben como pertenecientes a un individuo, que surgen en la conciencia de klista- manas.

- En el Advaita Vedanta, hay dos caracterizaciones del yo, uno verdadero y eterno conocido como Atman y cuyo fin es reconocer que está unido con Brahman, y jiva considerado como un yo ilusorio, un yo individualizado, que constituye la ignorancia y es la base de la dualidad, por tanto, su forma de conocer se desenvuelve en el mundo empírico. Hay cuatro estados: estado de vigilia y estado de sueño, en los que se desenvuelve jiva por su aspecto dual; el estado de sueño profundo, del cual surgen los otros dos estados (este está sumido en la inconciencia);y, por último, el cuarto estado es turiya y es el campo de la iluminación, en el que Atman regresa a Brahman. En los tres primeros estados se desenvuelven tres tipos de yoes, el físico, el cuerpo sutil, en los que se desenvuelve jiva, y el

cuerpo causal, en el que se forman los otros cuerpos conforme a los dos primeros estados (vigilia y sueño con ensueños).

- Respecto a la conformación del yo individual, en las tres teorías existe una correspondencia. El cuerpo causal del Advaita es similar al papel que desempeña en el Yogacara ālaya-vijñāna y en Schopenhauer la Voluntad, ya que los tres son fuerzas inconscientes, desbordantes en deseo que originan al individuo y manifiestan el mundo. El cuerpo sutil, que es moldeado por las fuerzas formativas y se encuentra en el estado de sueño con ensoñaciones de carácter mental, corresponde a klista-manas, esa conciencia que surge de la inconciencia, en la medida que se ocupa de objetos internos y no es una experiencia compartida con otros, sino que le pertenece exclusivamente a la visión del que percibe. En Schopenhauer esto se corresponde con el sujeto en el campo de la representación en funciones como la reflexión, en tanto esa experiencia del conocer en un lenguaje o vida interna abstracta. Por último, el cuerpo físico corresponde en el Yogacara a las cinco conciencias de los sentidos y la mente coordinadora, en el Advaita Vedanta al cuerpo físico en el estado de vigilia y en Schopenhauer es semejante al cuerpo, en calidad de que en los tres aspectos, el cuerpo y los sentidos suministran sensaciones que generan la posibilidad de formarse una opinión o representación sobre el mundo conforme a la relación que dichos datos tengan, o bien con la Voluntad o con las semillas kármicas. En el caso de estas el cuerpo genera la ilusión del yo o personalidad y en Schopenhauer el cuerpo brinda la diferenciación entre voluntades objetivadas. Todas trabajan de forma simultánea y todas provienen de algo inconsciente, que se expresa en el deseo y que como consecuencia genera sufrimiento.

- Las tres teorías se desarrollan bajo el planteamiento de dos “verdades” o realidades: una relativa, empírica o fenoménica, y otra absoluta, categorizada como una realidad verdadera o última que se halla tras el velo de Maya, representado por lo empírico o la manifestación.

- El caso humano, el yo, experimenta el mayor sufrimiento, debido a su conciencia adquiere mayor responsabilidad y culpa (Schopenhauer citado en Cabos, 2014, p. 7). De igual forma, jiva en el caso hindú, recibe mayor sufrimiento debido a su conciencia contaminada por deseo e ignorancia.

- El querer guiado por motivos e intereses particulares es el origen del sufrimiento, puesto que la conciencia esta “llena” de Voluntad. La Voluntad en sí misma quiere, pero no se

presenta sufrimiento en ella, es su manifestación la que sufre debido a su conciencia y corporalidad.

- Para librarse de la Voluntad, hay que vaciar la conciencia de los motivos e intereses particulares prescindiendo de los componentes del yo; la reflexión, el carácter, el sujeto volitivo y el cuerpo, puesto que estos impulsan a la posesión de los objetos, manifiesto en el deseo. Negando el yo se hace posible pasar del sujeto del conocer al sujeto puro del conocer.

- La primera noble verdad, en ambas posturas, es el sufrimiento instaurado en la vida, en Schopenhauer como manifestación de la voluntad y en el budismo condicionado por la transitoriedad de las cosas y el origen dependiente. En la segunda verdad, el origen de la enfermedad, está determinado en el deseo apegado y el egoísmo, cuya raíz se desenvuelve en la ignorancia desde el budismo. Como tercera verdad, lo que pondría fin al sufrimiento es según el Buda el nirvana y en Schopenhauer la negación de la voluntad que necesariamente implica la anulación del yo. Por último, la liberación es un punto que distancia a las posturas, pues mientras que para una se propicia el nirvana mediante prácticas de meditación, que recaen en el esfuerzo personal para librarse de la ignorancia y apego, para Schopenhauer la libertad parte de una decisión de negar o no el querer tras el conocimiento y de ahí que lo que deviene acaece o pertenece al reino de la gracia, por lo que la liberación del sufrimiento se presenta para el sujeto como una dádiva que lo inclina a la compasión a los demás seres.

Anexos

-Mundo como representación

La representación es posible debido a la división en sujeto y objeto, de ahí que Schopenhauer derive distintas clases de representación, entre las que destaca una más directa e inmediata, es decir sin mediación del pensamiento; a saber, la representación intuitiva, la cual es compartida por hombres y animales, y la representación abstracta, en la cual intervienen los conceptos en su formación. La división entre sujeto y objeto, presente en el mundo como representación, es posible debido a la pluralidad que inscribe el tiempo y el espacio, pluralidad que deviene de la separación entre objetos, que origina consecuentemente la multiplicidad de los seres.

A su vez, es importante recordar que el tiempo, el espacio y la causalidad son formas del conocer, son cualidades a priori del entendimiento, es decir que condicionan la forma en la que el sujeto conoce. Ellas ya son una especie de cualidad innata en el sujeto, no en tanto contenido específico, puesto que no nacemos sabiendo que el fuego quema, pues debemos experimentarlo para saberlo, sino en tanto potencia y condicionante del cómo conoce el sujeto. Así pues, el mundo como representación está ligado al conocimiento de un sujeto y Schopenhauer menciona que esta consideración no es una expresión novedosa, puesto que Descartes y Berkeley ya la habían dilucidado, pero resalta que un pensamiento anterior a lo expuesto por estas vertientes filosóficas occidentales ya lo había notado, Schopenhauer hace mención al Vedanta: “la materia no tiene existencia independiente de la percepción mental, puesto que, la existencia y perceptibilidad son términos convertibles uno en otro” (MVR I y II §1, p: 18). Más adelante en el mismo apartado el autor aclara que el factor de “perceptibilidad” es la clave para categorizar los objetos del mundo como representación pura, incluyendo el mismo cuerpo, y también resalta que aquellas representaciones puras, que son abstraídas, son Voluntad, el verdadero aspecto del mundo.

La aparición del mundo como representación intuitiva es común a los animales y los humanos debido a su organismo, en tanto que ambos poseen cuerpo y capacidad de entendimiento y sus formas a priori como condiciones del conocer, aunque en distintos grados. Pero los animales, por una parte, no tienen acceso a la representación abstracta y tampoco un yo, pese a disponer de un sujeto del conocer capaz de entender relaciones causales y percibir el mundo disgregado por el tiempo y el espacio, lo cual diferencia a humanos

y animales. El individuo humano está constituido por ese yo que además de percibir, piensa y más aún ese yo que desea, componente que lo liga a la vida animal: “el animal siente y percibe, el hombre además piensa y sabe; ambos quieren: el animal manifiesta sus sensaciones y su disposición interior por medio de movimientos y de gritos; el hombre comunica u oculta sus pensamientos por medio del lenguaje” (MVR I Y II § 8, p: 47).

- Mundo como Voluntad

Todos los objetos son manifestación de la Voluntad de la naturaleza y que de no aceptar este hecho se caería en el riesgo de participar en el “egoísmo teórico”, que según él mismo indica, implica una negación de los otros, donde sólo se toma como “real” o verdadera a la propia persona (MVR I y II § 19, p: 105). Por tanto, el mundo como Voluntad no existe sólo en calidad de la existencia de un sujeto, sino que todo lo existente subyace de la fuerza irracional que dirige al mundo mediante el deseo y lo mueve a su reproducción y en consecuencia a su manifestación: la Voluntad.

La Voluntad de la naturaleza es el significado interno del mundo, el noúmeno, y el principio de razón es su presentación fenoménica, lo designado como manifestación. La definición de lo que es la Voluntad está enmarcada en la consideración de esencia del mundo: es deseo que se expresa en propagación de la vida; ella sólo quiere querer, persistir y de ahí que tienda a la manifestación; ella “designa la esencia íntima de todas las cosas que componen el mundo, la sustancia única de todo fenómeno” (MVR I y II § 23, p: 117). Lo manifestado y la Voluntad como cosa en sí no son cuestiones diferentes, pues ambos mundos son la expresión del querer existir, aunque por ello mismo se entre en contradicción y un fenómeno quiera anular al otro en ocasiones para preservar esa vida que le es otorgada, pese a que persiguen el mismo objetivo: el querer.

Como ya es sabido la manifestación, el mundo como representación, se rige por el principio de razón suficiente, el cual presenta explicaciones entre los fenómenos, pero no brinda información sobre lo esencial del mundo, lo que constituye: “El principio de razón es el principio de toda explicación (...) muestra bien la relación reciproca de las cosas, más al propio tiempo debe suponer siempre alguna cosa que no puede explicar” (MVR I y II §87, p: 15). La conexión entre el mundo como representación y el mundo como Voluntad, y el posible acceso a esta última instancia, se encuentra en la máxima objetivación de la Voluntad, de la individualidad en la constitución humana dada en lo corpóreo: “pero lo que designa el término

Voluntad (...) no es una cantidad desconocida, ni una simple deducción, es algo que descubrimos directamente, que conocemos de un modo tan íntimo que lo sabemos y comprendemos mejor que cosa alguna” (MVR I y II § 22, p: 111).

Entonces, ¿cuál es la naturaleza interna de aquello que supone Schopenhauer conocemos mejor que cualquier cosa en nuestro interior, pero cuya comprensión excede lo que la razón puede conocer, aquello que se conoce por lo corpóreo? En el parágrafo 23 del libro *El mundo como voluntad y representación I y II*, Schopenhauer expone lo que vendrían siendo las principales características de la Voluntad de la naturaleza. Entre dichas cualidades se destaca que la Voluntad de la naturaleza es inconsciente, pues es el impulso ciego hacia la vida, por lo que la formación del deseo no es originada por la razón. Desde esta perspectiva la razón sólo es un medio por el cual se cumple o se justifica el deseo, de ahí que necesite de un sujeto del conocer, que es a su vez producto o manifestación de la Voluntad, mero instrumento para la satisfacción de aquello que se anhela pero que no se fundamenta como algo necesario para la permanencia de la Voluntad. Como prueba de ello Schopenhauer expone el obrar instintivo de los animales. El autor expone que la fuerza instintiva que motiva a las hormigas a construir su hormiguero, es la misma fuerza que impulsa a los humanos a formar la sociedad, prevaleciendo la diferencia en que mientras que los animales son movidos por el instinto, los humanos son impulsados por los motivos (MVR I y II § 23, p: 113). Sin embargo, en ambos en el fondo no hay una razón que sustente porqué hacen lo que hacen, más que el deseo de seguir existiendo.

Como segunda característica cabe decir que la Voluntad no es plural, pese a ser el origen de lo manifestado y percibirse bajo el amparo del mundo como representación, desde diversas formas. Esto se debe principalmente al principio de razón suficiente inscrito en el tiempo y espacio que produce la diversidad de las formas, pese a no ser plural, es decir, no pertenecer a las categorías de tiempo y espacio; la Voluntad tiende a propagarse, porque toda ella es un empuje hacia la vida y su conservación.

Una tercera característica que denota la Voluntad es que es libre, pero sólo en su calidad de cosa en sí y no como fenómeno. Es por esto que al manifestarse en el ser humano delimita quién es con referencia al carácter inteligible. Esta cuestión tiene gran peso respecto a la cualidad de aparente predestinación que posee la Voluntad, cualidad entendida en la medida que se determina lo esencial (el carácter inteligible) más no lo accidental (el carácter empírico), cuyos actos serán impulsados por situaciones externas o pautadas por el azar,

que hacen que surjan motivos en el individuo. Sobre estos reacciona el carácter según su naturaleza, es decir, el individuo tiene ante sí un margen de acción delimitado por sus potencias que están inscritas en el carácter inteligible, pero también tiene una libertad condicional, referente a la toma de decisiones en la deliberación del motivo por el cual se va a guiar. El obrar restringido se debe a la calidad de fenómeno del individuo, sujeto a las disposiciones del principio de razón. Al respecto Schopenhauer menciona que “durante todo el transcurso de la vida, el carácter empírico debe ser la imagen del carácter inteligible, y no puede tomar otra marcha que la que le impone la naturaleza de éste” (MVR I y II § 28, p: 151). Esta consideración inscribe un problema frente a la libertad de acción y elección en el humano, pues ella condiciona de acuerdo a lo que su carácter inteligible le posibilite ser, pero en la manifestación diaria o a posteriori de ese carácter tiene la posibilidad de deliberar y elegir entre múltiples opciones, pero siempre desde una perspectiva limitada.

Una cuarta característica se despliega de este conflicto en el individuo, que está entre estar regido por la ley de una manifestación y ser en su interior Voluntad. La generación de sufrimiento, la cual deriva de este entramado, es manifestación con conciencia, pues es sólo con esta conciencia que se llega a la noción de sufrimiento. Las sensaciones percibidas a partir de lo corpóreo generan un gusto o desagrado y sumado a ello la conciencia reflexiva de las reflexiones le permiten al individuo llegar a la consideración de que el dolor y el sufrimiento existen, pues también existen los males que no provienen de lo físico, sino del recuerdo. La Voluntad como cosa en sí no sufre y es libre de hacer o expresarse como se le plazca, en tanto que ella sólo desea y quiere vivir, es inconsciente, no está atada al tiempo, espacio y causalidad, se escapa de lo múltiple y no tiene posibilidad de notar o sentir el sufrimiento como cosa en sí. La fuente del sufrimiento está determinada en el campo fenoménico y el caso humano es aún mayor puesto que el sujeto se apega al deseo que afirma la voluntad de vivir en la necesidad del querer tener, en una dependencia de talante egoísta, en la confusión de querer ser tan libre como lo es la Voluntad:

Pero como la voluntad en sí es reconocida inmediatamente por la propia conciencia, resulta que este conocimiento abraza también la noción de libertad. Sólo que se olvida que el individuo, la persona, no es voluntad como cosa en sí, sino fenómeno de la voluntad, y que como tal está ya determinado y sometido a la forma del fenómeno, que es el principio de razón (...) descubre con gran asombro que lejos de ser libre es esclavo de la necesidad; que, a despacho de todas sus resoluciones y de todas sus

reflexiones, no cambia de conducta, y que, desde el comienzo hasta el fin de su vida, se ve obligado a conservar el mismo carácter que reprueba, y, por decirlo así, a desempeñar hasta el desenlace el papel de que está encargado (MVR I y II §23, p: 112-113).

La Voluntad por tanto es libre, mientras que el individuo está condicionado en calidad de fenómeno. De esto se desprende la cuestión de la conservación y propagación de la especie, propiciada por la Voluntad a partir del instinto sexual. Cabe mencionar el ansia o el “hambre” de la voluntad, que tal como el ouroboros, se devora a sí misma. Presa de ella son sus fenómenos, quienes están sometidos al dolor, resultado de la búsqueda de ese alimento, de aquello que les sacie pero que nunca encuentran: “es así como la voluntad Schopenhauariana se constituye en una sed de vida, un deseo de satisfacción de lo corporal, aunque ello implique la infelicidad de los demás” (Vega, 2009, p. 8). Los casos en los que la satisfacción del deseo implica la infelicidad de los otros se propician por el egoísmo, que en ocasiones conduce a la injusticia. Este espectáculo canibalesco nos lleva a proporcionar especial atención al carácter ontológico del sufrimiento de la voluntad, que guía la visión pesimista de la cual se tilda a Schopenhauer, como destaca Cruz:

“Todo querer nace de la necesidad, o sea de la carencia, es decir, del sufrimiento”, Entonces la voluntad como querer absoluto anticipa carencia absoluta, situando así el sufrimiento como primario, originario, adquiriendo un carácter ontológico, en tanto que pasará a ser esencia de toda existencia. Los dolores de la existencia hunden sus raíces en la voluntad como esencia, una esencia que develaremos como dolorosa. Si bien la voluntad no se duele en sí misma, sí alberga en su interior el germen de los padecimientos en el mundo como representación. Esto convierte al dolor en un elemento sustancial del mundo (2014, p. 56-57).

Es así que todo dolor antecede al deseo, en tanto carencia, y el deseo nace de la necesidad, luego todo deseo, impulso ciego de la Voluntad, nace del sufrimiento, el cual será el enfoque común entre Schopenhauer y la postura hindú, en tanto que la manifestación, conocida por una parte como mundo como representación y maya por la otra, generan sufrimiento.

-Principio de razón suficiente.

Según la lectura de la Cuádruple Raíz Múltiple, Barrero (2011), menciona que el principio de razón suficiente responde al porqué de las relaciones sujeto-objeto, encasillado

en alguna de las cuatro formas en las que se presenta el principio, estas son:

- La primera manifestación del principio es la del devenir, considerada como el Principio de Razón Suficiente ligado a la causalidad. Podemos decir que es la ley de causalidad misma ligada a las representaciones espacio-temporales y a la materia misma que es base de la representación. Todos los juicios posibles que surgen de la relación causa- efecto tienen esta ley como base de la posibilidad para su establecimiento. - La segunda manifestación es el Principio de Razón Suficiente del conocer. Según este principio, para que un juicio pueda expresar un conocimiento, debe tener una razón suficiente, una respuesta satisfactoria a la pregunta por el porqué. A causa de ésta, si el juicio tiene una razón suficiente, se le atribuye el carácter de verdadero. - La tercera manifestación es el Principio de Razón Suficiente del ser. Según esta ley, la respuesta a la pregunta por el porqué está ligada a la necesidad de explicación espacio-temporal de los objetos en el mundo perceptual. El espacio y el tiempo son formas a priori de la posibilidad de conocimiento de los objetos por parte del sujeto cognoscente. - Por último, (...) tenemos al Principio de Razón Suficiente del obrar o la volición del hombre que dicta la posibilidad de conocerse a sí mismo de otra forma, que no se restringe sólo a la representación y responde a la pregunta por el porqué de las acciones de las personas. Desde esta forma del principio de razón es posible que un sujeto se conozca a sí mismo en tanto volente y no sólo como representación, estableciendo la necesidad de un conocimiento dual del hombre, a saber, en tanto representación como objeto en el mundo de los objetos y como voluntad ligado inevitablemente al querer. El sujeto tiene una autoconciencia que se suma al conocimiento que tiene de sí mismo como objeto entre objetos. La posibilidad de esta visión dual del hombre permite dar una explicación profunda de las acciones, desde la consideración del mundo como voluntad (p. 6-7).

-Gunas

En el transcurso del capítulo XIV del Bhagavad Gita se exponen los poderes de *maya*: *las gunas*, las cuales son tres: *tamas*, *rajas* y *sattva*. Textualmente dice respecto a *las gunas*: “la naturaleza material consta de tres modalidades: la bondad, la pasión y la ignorancia. Cuando la entidad viviente se pone en contacto con la naturaleza queda condicionada por estas modalidades” (BG, XIV § 5, p. 364). Estas cualidades, según Merlo, “dan lugar a un tipo de persona” (2001, p. 71) que se extiende desde los “indeseables” o de castas inferiores,

que están fuera de la sociedad, hasta los Brahmanes iluminados que también están por fuera de la sociedad en condición de renunciantes y los *jivan muktas* (liberados en vida). De acuerdo a la cantidad de cualidades repartidas en el individuo según su karma se tendrá un tipo de vida y una determinada personalidad. De esta manera, *las gunas* están íntimamente relacionadas con el *karma* y por ende con la cuota de sufrimiento que se recibirá.

- Sujeto puro del conocer

La contemplación del sujeto puro del conocimiento se ubica fuera de las relaciones causales entre los objetos

El conocimiento se arranca del servicio de la voluntad, el sujeto deja de ser puramente un individuo (...) que no se preocupa ya con las relaciones fundadas con el principio de razón, sino que reposa y se absorbe en la contemplación del objeto que se ofrece a él. Tras perder la individualidad, el sujeto puro del conocer se convierte en espejo del objeto, de tal manera que parece que el objeto está solo, sin el ser que le percibe; que no se puede separar la cosa percibida del sujeto de la percepción, y que ambos se han identificado por la conciencia está completamente llena y ocupada por una sola imagen intuitiva (MVR III y IV § 34, p:16-

Esta forma de conocimiento en la contemplación del sujeto puro del conocer no está dirigida a objetos particulares, ni a las relaciones con la voluntad del individuo, sino que es desinteresada, porque no está inscrita en la dualidad sujeto-objeto, de ahí que se le describa como un espejo cuyo reflejo no incluye a un individuo que realice abstracciones sobre lo que es observado. - Impermanencia o transitoriedad

El monje Thich Nhat Hanh en su libro *El corazón de las enseñanzas del Buda*, escribe sobre el significado de la impermanencia que consiste básicamente en el cambio de las causas y condiciones, menciona:

Cuando observamos a fondo la impermanencia, descubrimos que las cosas cambian porque las causas y condiciones cambian (...) Las cosas no pueden cambiar sin cambiar durante dos momentos consecutivos, por lo tanto, no hay nada que pueda denominarse un “yo” permanente. Antes de entrar en esta habitación eras diferente, física y mentalmente. Al observar profundamente la impermanencia, percibes la ayoidad, y al observar profundamente la ayoidad, ves la impermanencia (...) ambas son la misma

cosa. (1999, p. 398)

Además, Thich Nhat Hanh añade: Comprender la impermanencia puede darnos seguridad, paz y alegría. La impermanencia no conduce necesariamente al sufrimiento. Sin la impermanencia, la vida no podría existir. Sin la impermanencia tu hija no podría convertirse en una bella joven. Sin la impermanencia los regímenes políticos opresores nunca cambiarían. Creemos que la impermanencia nos hace sufrir (...) No es la impermanencia lo que nos hace sufrir, sino desear que todas las cosas sean permanentes. (...) Si gozamos de buena salud y somos conscientes de la impermanencia, sabremos cuidar bien de nosotros mismos. Al saber que la persona a la que amamos es impermanente, la apreciaremos aún más. (1999, p. 399-400)

- Skandhas

Las cinco formaciones o agregados, representan lo que no es el yo. El yo es inexistente según la mayoría de las vertientes del budismo, para poder tener realidad, debería ser perdurable o permanente, pero los estados de conciencia son transitorios y varían de acuerdo a la situación, está sujeto a la impermanencia, así que la noción de yo –compuesta de estos cinco agregados- realmente es una ilusión. Buda no hace mención del descubrimiento del verdadero yo tras la liberación, como si lo hace el hinduismo, pero tampoco niega la existencia de la persona, entre ambas vertientes, el eternalismo que cree en la existencia de un yo verdadero y el aniquilacionismo, el cual afirma que no existimos, Buda se decanta por la vía media, opta por concluir que la persona está conformada por estos cinco compuestos “físicos y psicológicos” a los cuales se apega firmemente defendiendo su individualidad. La noción de yo es una ficción que se origina de la ignorancia (Tribe et al. 2014, cap. 2, secc. 6, párr. 11-13).

Una clave para entender lo referente al no-yo, es la cuestión de las dos verdades, la convencional y la absoluta. La existencia de una individualidad formada por las cinco skandhas, es una explicación brindada desde el punto de vista de la verdad convencional, la que respecta a como se nos aparece el mundo. La inexistencia del yo, y por tanto “la anulación del hombre” como menciona Quiles (1968, p.161), sería la explicación propiciada desde la verdad absoluta, pues con lo que solemos identificar a la individualidad, según el budismo, es un yo ilusorio.

- Origen dependiente

Respecto a la razón por la cual el origen dependiente funciona como una ley de la causalidad, Tribe, Williams y Wynne (2014), aseveran según sus lecturas en textos antiguos budistas, que es porqué el origen dependiente funciona como una ley “impersonal”, aclaran que:

Buda quiere vincular el surgimiento del sufrimiento al comportamiento impersonal semejante a una ley, y elige afirmar este vínculo en el comportamiento impersonal, semejante a una ley, de la causalidad. Esta naturaleza impersonal y semejante a una ley de la causalidad queda bien demostrada en su fórmula estándar encontrada en las primeras fuentes budistas: “Existiendo esto, existe aquello; surgiendo esto, surge aquello; no existiendo esto, no existe aquello; cesando esto, cesa aquello” (Gethin 1998, p. 41). Esto es la causalidad para el pensamiento budista antiguo. Es una relación entre hecho, y es así como se llama cuando, si X tiene lugar, sigue Y; y si X no tiene lugar, no sigue Y (...) Se sostiene que este orden causal, impersonal y semejante a una ley es la instancia en la que surgen o no los budas. (...) dado que el surgimiento del sufrimiento es una respuesta a causas directa, impersonal y semejante a una ley, el sufrimiento puede llegar a su fin por medio de la supresión de sus causas (sin recurrir a sacrificios ni a suplicas a las divinidades. (Cap.2, secc.7, párr. 5)

- Deseo

En el actual escrito nos inclinamos a emplear la palabra deseo y solo anhelo en el sentido del desear, ya que su significado nos parece más conveniente y apropiado. Según la RAE deseo significa: “1. Movimiento afectivo hacia algo que se apetece. 2. Acción y efecto de desear. 3. Objeto de deseo. 4. Impulso excitación venérea.” Y como ejemplo señala una equivalencia entre anhelo y desear; “anhelarlo con vehemencia”. Nuevamente en el significado del verbo desear, hay una equivalencia entre este término y anhelar según la Real Academia Española, RAE: “1. Aspirar con vehemencia al conocimiento, posesión o disfrute de algo. 2. Anhelar que acontezca o deje de acontecer algún suceso. 3. Sentir apetencia sexual hacia alguien.” Respecto a anhelar se define como: “1. Tener ansia o deseo vehemente de conseguir algo. 2. Expeler, echar de sí con el aliento. 3. Respirar con dificultad”. Es de notar que la palabra anhelar según la RAE, tiene una connotación relacionada con el deseo, y a su

vez, tiene una connotación relacionada con la respiración. Por esta razón, en la definición que se brinda en esta tesis sobre el origen del sufrimiento y la actividad de la Voluntad está relacionada con el verbo desear, en tanto su relación a querer poseer algo, su connotación sexual, el anhelar (en el sentido expuesto) que una situación suceda o deje de suceder, como la enfermedad o su curación, puesto que la definición de esta palabra está íntimamente relacionada con lo expuesto por Schopenhauer y a las dos vertientes tratadas, el budismo e hinduismo.

- Glosario terminológico

-Ahamkara: denominado como el yo ilusorio, dotado de cuerpo y sentidos, se desenvuelve en la ignorancia y dualidad en el mundo empírico.

-Ālaya-vijñāna: es la conciencia receptáculo según la escuela budista Yogacara. Esta es la base de la individualidad, la cual se forma a partir de las semillas kármicas acumuladas tras los renacimientos.

-Antakarana: ego o yo ilusorio según el Advaita Vedanta.

-Askepa-karman: manifestación individual de la conciencia almacén o ālaya-vijñāna, que consiste en la expresión de las semillas kármicas durante el transcurso de una vida, mientras que otras permanecen inactivas.

-Ātman: según el hinduismo, es el ser y testigo eterno, es la verdadera esencia del individuo.

-Avidya: ignorancia.

-Bījas: semillas kármicas.

-Brahmán: Dios supremo en el hinduismo.

-Duhkha: sufrimiento.

-Gunas: los poderes de maya, los cuales son tres modalidades que se presentan en los seres; *tamas*, *rajas* y *sattva*.

-Jiva: denominado como el yo ilusorio, dotado de cuerpo y sentidos, se desenvuelve en la ignorancia y dualidad en el mundo empírico.

-Karma: en el hinduismo está pautado como un medio de salvación, una especie de ley de la retribución, ley en la que interviene Dios. En el budismo el karma se propicia sin la existencia de un Dios, se determina si hay buen o mal karma de acuerdo a la intención interna

del acto.

-Klista-manas: conocida como mente contaminada debido a su unión con la concepción de un yo, en la escuela budista Yogacara.

-Manas: Mente.

-Manovijñāna: conciencia de la mente coordinadora en la escuela budista Yogacara.

-Maya: una percepción errada que es sinónimo de ilusión, sueño o engaño.

-Nama: nombre.

-Nirvana: categorizado como el despertar, en el que se logra la liberación del sufrimiento, el cual implica la extinción del deseo.

-Paripuraka: traduce como aspecto suplementario. Es uno de los factores de la manifestación individual de la conciencia almacén o ālaya-vijñāna, que define las condiciones de vida, el carácter mental y la apariencia física.

-Rajas: es una de las tres gunas, *rajas* es la pasión.

-Rupa: formas.

-Samskaras: fuerzas formativas.

-Saṃsara: es la rueda de reencarnaciones, el regreso a varias vidas después de la muerte a diferentes condiciones, según sea el estado del individuo.

-Skandhas: según el budismo, son cinco formaciones que conforman la ilusión de que tenemos un yo; “el cuerpo material, los sentimientos, las percepciones, las tendencias kármicas y la conciencia” (Rueda y Zabaleta, s.f. pp. 44, 61).

-Sattva: una de las tres modalidades o gunas, es la bondad.

-Tamas: esta categorizada como ignorancia o pereza, es una de las modalidades de *maya*.

-Turiya: la verdad o estadio de iluminación en el Advaita Vedanta.

-Vasanas: denominadas semillas o impresiones kármicas.

Referencias

- Abelsen, P. (1993). *Schopenhauer and Buddhism*. Philosophy East and West, Vol. 43, N. 2. (pp. 255-278). Amsterdam, Holand: University Hawaii press. Recuperado el 06 de agosto de 2018 de http://www.ahandfulofleaves.org/documents/Articles/Schopenhauer%20and%20Buddhism_PEW_Abelsen_1993.pdf
- Agud, A. (1995). Pensamiento y cultura en la antigua India. Madrid: Akal.
- Barrero, L. (2011). *Algunas consideraciones sobre la voluntad como inconsciente en Schopenhauer: Voluntad, Represión y Locura*. Revista Franciscanum, volumen LIII, n. 156, julio-diciembre. (pp. 236- 279). Recuperado el 8 de abril de 2019 de <http://www.scielo.org.co/pdf/frcn/v53n156/v53n156a09.pdf>
- Barbosa, C. (2018). Conferencia acerca del Budismo. Daršana - Grupo de Estudios en Filosofía de la Religión y Mística, video conferencia del 2 de abril del 2018 recuperado de <https://www.facebook.com/grupodarsana/videos/2014117258602768/>
- Cabos, J. (2014). *Sufrimiento e individualidad en Schopenhauer*. Anuario filosófico. (pp. 589-604). Alemania: Universidad Bremen. Recuperado el 5 de enero de 2019 de https://proyectoscio.ucv.es/wp-content/uploads/2016/03/03-Estudios_Cabos.pdf
- Cavallé, M. (2019). *El Vedanta Advaita ante el sufrimiento*. (pp. 1-33). Recuperado el 14 de diciembre de <http://www.moniacavalle.com/el-vedanta-advaita-ante-el-sufrimiento.pdf>
- Cross, S. (2013). Schopenhauer's Encounter with Indian Thought. *Representation and Will and Their Indian Parallels*. Society for Asian and Comparative Philosophy Monograph no. 24. Honolulu: University of Hawai'i Press. (Versión electrónica).
- Cruz, J. (2014). El dolor como elemento ontológico de la filosofía en Schopenhauer (tesis de pregrado). México: Universidad Autónoma del Estado de México. Recuperado el 7 de mayo de 2018 de <http://ri.uaemex.mx/handle/20.500.11799/58593>
- Dragonetti, C. y Tola, F. (1982). *Trisvabhavanirdesá. Exposición acerca de las tres naturalezas propias de Vasubandhu*. (pp. 107- 138). Recuperado el 2 de febrero de 2018

de <https://repositorio.uam.es/handle/10486/6556>

———. (s.f). *La estructura de la mente según la escuela idealista budista Yogacara*. (pp. 1-18). Recuperado el 2 de febrero de 2018 de <https://es.scribd.com/document/139110511/La-Estructura-de-La-Mente-Escuela-Idealista-Budista>

- . (2005). Unidad en la diversidad: las tradiciones filosóficas de la India y de occidente. *Ilu* Revista de ciencias de las religiones (pp. 1-14). Recuperado el 25 de junio de 2018 de <https://revistas.ucm.es/index.php/ILUR/article/view/ILUR0505110211A>
- El Bhagavad- Gita tal como es. (1976). Con comentarios de Prabhupada. México: Bhaktivedanta Book Trust.
- García, M. (2016). *La noción de cuerpo en la obra de Arthur Schopenhauer* (tesis de pregrado). Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, Estado de México. Recuperado el 8 de mayo de 2018 de <http://ri.uaemex.mx/handle/20.500.11799/66142>
- Martín, C. (1998). Conciencia y realidad. *Estudio sobre la metafísica Advaita con la Mandukya Upanisad, las Karika de Gaudapada y comentarios de Sankara*. Madrid: Trotta.
- Nanajivako, B. (1970). *Schopenhauer and Buddhism*. Sri Lanka: Buddhist publication society kandy. Recuperado el 15 de octubre de 2018 de https://what-buddha-said.net/library/Wheels/wh_144_146.pdf
- Nhat, T. (1999). *El corazón de las enseñanzas del buda. El arte de transformar el sufrimiento en paz, alegría y liberación*. Recuperado el 6 de mayo de 2019 de <http://montanadesilencio.org/wp-content/uploads/2018/02/El-corazon-de-las-ensenanzas-de-Thich-Nhat-Hanh.pdf>
- Ortiz, J. (1995). *Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la ética en Schopenhauer*. Cuadernos de anuario filosófico de serie universitaria. Pamplona: Universidad de Navarra. Recuperado el 3 agosto de 2018 de <https://core.ac.uk/download/pdf/83561446.pdf>
- Palma, D. (2006). *Upanisads*. Madrid: Siruela.
- Quiles, I. (1968). *Filosofía budista. Esencia y destino del hombre- el yo ilusorio y el yo real- el karma- la reencarnación- el nirvana- el absoluto*. Buenos Aires. Troquel.
- Real Academia Española. (2001). *Diccionario de la lengua española* (22.a ed.). Consultado en <http://www.rae.es/rae.html>
- Rueda, E. y Zabaleta, I. (2005). *Budismo, la esencia de oriente*. Madrid: Edimat libros.
- Saavedra, L. (2019). El concepto de maya. I en el pensamiento de la india. Artículo. Recuperado el 10 de enero de https://www.academia.edu/23348453/El_concepto_de_Maya._I._En_el_pensamiento_de

la India

- Sánkara. (s.f). La sabiduría hindú. Buenos Aires: Dédalo.
- Schopenhauer, A. (2002). El mundo como voluntad y representación I y II. Barcelona: Folio.
- . (2002). El mundo como voluntad y representación III y IV. Barcelona: Folio.
- . (2009). *Parerga y Parelipómena I*. Madrid: Trotta. Recuperado el 15 de diciembre de 2017 de <http://stmargaretsaspley.co.uk/libro/8498791154.html>
- . (2009). *Parerga y Parelipómena II*. Madrid: Trotta. Recuperado el 15 de diciembre de 2017 de <https://josefranciscoescribanomaenza.files.wordpress.com/2016/01/volumen-21.pdf>
- Sharma, A. (2013). Vedanta Advaita una introducción. Barcelona, Kairós. (Versión electrónica).
- Tribe, A., Williams, P. y Wynne, A. (2014). Pensamiento budista una introducción completa a la tradición india. Barcelona: Herder. (Kindle E-book).
- Vasubandhu. (s.f). *Trimśikā-kārikā, 'Thirty Verses'*. Trad. Sāgaramati. Recuperado el 10 de febrero de 2018 de https://thebuddhistcentre.com/system/files/groups/files/thirty_verses_trans.pdf
- Vega, A. (2009). *La paradoja de la voluntad en Schopenhauer: la manifestación de una no escogencia*. Revista Espiga, núm. 18-19, enero-diciembre. (pp. 183-194). San Pedro de Montes de Oca, Costa Rica: Universidad Estatal a Distancia. Recuperado el 13 julio de 2018 de <https://www.redalyc.org/service/redalyc/downloadPdf/4678/467847231012/6>
- Villegas, M. (2019). *Dolor y sufrimiento en las tradiciones sapienciales*. (pp. 5-43). Revista de psicoterapia, Vol. XVII, N. 65. Recuperado el 5 de diciembre de https://www.centroitaca.com/pdf/biblioteca/Dolor_21.pdf
- Zoler, G. (1999). Schopenhauer on the Self. En C. Janaway (Comp.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. (pp. 18-43). New York: Cambridge University Press.