

SCHOPENHAUER Y EL JUDAÍSMO COMO RELIGIÓN DEL ERROR

SCHOPENHAUER AND JUDAISM AS A RELIGION OF ERROR

Abel Fernández Rivera

Universidad Complutense de Madrid (UCM), España

Resumen

En el presente artículo trataremos de analizar qué motivos llevaron a Arthur Schopenhauer a definir el judaísmo como una religión del error. Para ello, deberemos clarificar sucintamente cuál es el lugar de las religiones en el sistema filosófico del pesimista alemán, de cara a comprender por qué el teísmo y el optimismo (características esenciales del judaísmo) propician que la religión judía sea considerada, por el autor, inferior a otras formas de religiosidad.

Palabras clave: Filosofía de la religión, pesimismo, optimismo, judaísmo, teísmo

Abstract

The following article attempts to put light on the reasons that led Arthur Schopenhauer to define Judaism as a religion of error. To do so, we must briefly clarify the role of religions in the philosophical system of the german pessimist, in order to understand why theism and optimism (essential characteristics of Judaism) contribute to the author considering the Jewish religion as inferior to other forms of religiosity.

Keywords: Philosophy of religion, pessimism, optimism, Judaism, theism

Introducción

Arthur Schopenhauer fue uno de los primeros filósofos canónicos en declararse abiertamente ateo. Esta es la visión que se tiene de él, en general, incluso hoy en día. La filosofía de Schopenhauer parte de la premisa de que el mundo no puede ser obra de un ser infinitamente bueno. De hecho, algunos de los ataques más furiosos contra la religión institucionalizada y, en particular, contra las concepciones teístas que presentan a un Dios creador del universo, sabio, omnipotente, bondadoso e interventor en su historia, salieron de su pluma. No es exagerado sostener que su pensamiento constituye uno de los primeros intentos filosóficos de explicar la realidad sin recurrir a ideas religiosas tales como la existencia de Dios, la inmortalidad del alma u otras concepciones similares.

Dentro de su análisis de las diferentes religiones históricas, el judaísmo no cuenta con una posición privilegiada. Mientras que el cristianismo y las religiones orientales (el brahmanismo y el budismo) cuentan con grandes elogios en sus escritos, el judaísmo y el islam, así como el politeísmo pagano, son profundamente criticados por sus concepciones teístas, realistas y optimistas, así como por las consecuencias prácticas que dichas concepciones implican. El presente artículo tratará de estudiar cuáles fueron las razones que llevaron a Schopenhauer a despreciar estas religiones, si bien centrándonos, por supuesto, en el judaísmo.

Cabe resaltar que las invectivas que realiza nuestro autor hacia el judaísmo en momento alguno presentan un carácter xenófobo o racista. De hecho, sería absurdo realizar esta lectura de Schopenhauer, defensor a ultranza de una ética de la compasión y totalmente ajeno a la discriminación por motivos étnicos o culturales, tanto en el plano teórico¹ como en el personal. Una vez aclarada esta cuestión, cabe analizar cuáles son los problemas teóricos y teórico-prácticos del judaísmo, siempre bajo el criterio de su proximidad o no con la propia filosofía del pesimista.

Ahora bien, de cara a garantizar una correcta comprensión del problema, en primer lugar, investigaremos las nociones básicas de Schopenhauer acerca de la religión en general: su postura del ser humano como animal metafísico, el papel teórico de las religiones (y especialmente los problemas que presenta el teísmo) y su lugar y utilidad en la vida humana. Tras ello, intentaremos explicitar cuáles son los problemas concretos del judaísmo, religión, según Schopenhauer, del error.

Las religiones como sistemas metafísicos

Es un hecho empírico ampliamente evidente que el ser humano, entre todos los seres que comparten este planeta, se dedica a la metafísica o, en general, a la reflexión filosófica. Este aspecto ha sido destacado en numerosas ocasiones desde los inicios de la disciplina filosófica. Aristóteles, al iniciar su *Metafísica*, caracterizó la admiración y el asombro como el punto de partida de toda investigación científica y filosófica. Kant también contribuyó a esta perspectiva al describir la metafísica como una disposición natural de la razón y al señalar la imposibilidad de que el espíritu humano abandonara por completo las indagaciones metafísicas.

¹ Véase, por ejemplo, cómo en el parágrafo 91 de *Parerga y Paralipómena* sostuvo que el color de la piel no es una diferencia esencial en los seres humanos, pues de hecho nuestro color “natural” es el negro, y las diferentes tonalidades que presenta ahora no tienen otro origen que la cercanía o lejanía de las zonas cálidas del planeta.

Schopenhauer no cuestiona esta necesidad metafísica, esta disposición innata del ser humano a maravillarse ante la realidad, especialmente ante su propia existencia y la inevitabilidad de la muerte, estableciéndola como una musa indiscutible de la filosofía. La finitud humana desencadena ese mecanismo de la razón que busca lo incondicionado en lo condicionado, lo único en lo múltiple, la “cosa en sí” en lo fenoménico. En Kant, esta finitud se presenta en su mayoría como una limitación cognitiva. En cambio, Schopenhauer le otorga un carácter más existencial, vinculado a la conciencia de la propia muerte y al sufrimiento que permea toda vida. Estos dos hechos irrefutables (considerados males desde la perspectiva de aquel que sigue afirmando su voluntad de vivir) son los que impulsan al ser humano a hacer metafísica, es decir, a filosofar y construir sistemas religiosos:

Si nuestra vida fuera infinita y carente de dolor quizá no se le ocurriera a nadie preguntarse por qué existe el mundo y tiene justamente esta índole, sino que todo se comprendería por sí mismo. El interés que ha inspirado a los sistemas filosóficos y religiosos tiene su punto de apoyo más vigoroso en el dogma de una cierta persistencia tras la muerte; aun cuando los sistemas religiosos conviertan en cuestión capital la existencia de sus dioses y parezcan defender fervorosamente esta, en el fondo sólo lo hacen porque se halla muy vinculada con su dogma de la inmortalidad y es algo inseparable de él: la inmortalidad es lo que les interesa realmente. (W II 177)

Este fragmento recuerda a los intereses de la razón kantiana a la par que insinúa la tragedia unamuniana, centrada en la conciencia de la inmortalidad y la salvación del alma individual como auténtico problema vital. Sin embargo, también resulta crucial la manera que tiene Schopenhauer de proponer explícitamente un origen psicológico del pensamiento religioso, un tema que autores posteriores como Feuerbach, Marx, Nietzsche y Freud abordarán. La perspectiva del pesimista nos permite interpretar la religión como una respuesta a la angustia ante la muerte y el sufrimiento, ofreciendo consuelo frente a la perspectiva de dejar de existir como individuo y enfrentar la nada, así como frente a las dificultades de la vida. El miedo a la muerte y la conciencia de nuestra insignificancia ante la naturaleza y sus fuerzas son los motivos que impulsan a los seres humanos a crear dioses, personificando las fuerzas naturales debido al temor que les provoca su inmensidad, infinitud y eternidad en contraste con la propia finitud. Schopenhauer establece su clasificación y jerarquía de las diversas religiones positivas según cómo aborden estos dos aspectos: el sufrimiento y la muerte. También considerará la utilidad práctica o moral que se deriva de sus respuestas ante estos problemas. De ambas facetas derivará la crítica de Schopenhauer al judaísmo.

Sin embargo, antes de explorar la caracterización schopenhaueriana de la religión judía como una religión del error, es recomendable examinar las similitudes y diferencias entre la filosofía y la religión como formas de metafísica. Según el pesimista, podemos caracterizar las religiones como “revestimientos míticos de la verdad inaccesible al tosco sentido humano” (W I 420), de esa verdad que la filosofía pretende alcanzar racionalmente:

La verdad no está en oposición a la religión, pues ella misma enseña la verdad. Pero como su radio de acción no se limita a un aula estrecha, sino que se extiende al mundo y a la humanidad en general, no puede hacer aparecer la verdad desnuda, conforme a las necesidades y capacidad de comprensión de un público tan grande y variado, sino preparada, esto es, se ha de servir de un vehículo mítico. [...] Al pueblo sólo se le puede revelar y presentar simbólicamente el profundo sentido y el elevado fin de la

vida, puesto que no es capaz de captarlo en su significado propio. La filosofía debe ser, en cambio, como los misterios eleusinos, para los pocos, para los elegidos. (P II 836-837)

El autor argumenta que en las religiones se encuentran tanto aspectos negativos como positivos, dependiendo de cuán apropiadas o cercanas estén a la “verdad desnuda”, que, según él, solo puede ser alcanzada estrictamente a través de la razón y la filosofía. Las religiones deben ser evaluadas según el contenido de verdad teórica que posean y cómo esas verdades afectan la vida de quienes las siguen, es decir, según su utilidad práctica a la hora de orientar y consolar a la población. En otras palabras, las religiones deben ser juzgadas en función de su relación con la verdad y su impacto en la vida de los seres humanos a la hora de encarar el sufrimiento y la muerte.

Problemas teóricos del judaísmo: teísmo y teodicea

A lo largo de toda su reflexión filosófica, Schopenhauer se presentó a sí mismo como un ateo militante. La doctrina de la voluntad como cosa en sí del mundo lo corrobora, pues la voluntad, que es ciega e irracional, es la única base metafísica o nouménica sobre la que se fundamenta la naturaleza en su totalidad. Por lo tanto, no hay en el sistema schopenhaueriano espacio para un Dios, espíritu inteligente creador, sustentador y gobernador de todo lo real. Es por ello por lo que, en términos generales, la postura de Schopenhauer ante las religiones suele focalizarse en sus múltiples escritos que presentan una furibunda crítica del teísmo. Aunque nos parece un error grave que, como mostraremos más adelante, toda aproximación a la cuestión de las religiones en Schopenhauer se centre en este aspecto, creemos que lo más apropiado es comenzar por dar cuenta de aquello que ha sido y es más conocido de la misma: su lucha teórica contra toda forma de teísmo, contra toda postura que presente un ser personal, dotado de razón y voluntad, como origen y fundamento de la totalidad de lo real. Su crítica a las posturas teístas, y por tanto al judaísmo, se sostiene en dos aspectos diferenciados, pero íntimamente relacionados: la crítica a la idea de Dios como causa primera y la crítica a la teodicea.

La idea de Dios como causa primera de la naturaleza ha sido utilizada desde Platón y Aristóteles. En Platón, esta divinidad era considerada un simple demiurgo, causa de la ordenación del mundo sensible, mientras que en Aristóteles el motor inmóvil era ante todo la causa del movimiento del cosmos. Los autores medievales, especialmente Santo Tomás con sus célebres cinco vías, utilizaron argumentos muy similares para demostrar la existencia de Dios, como causa primera y ser necesario, a partir de la contingente existencia del mundo. Dicho argumento, rebautizado como *argumentum a contingentia mundi*, será en la modernidad defendido por Leibniz y Wolff y duramente combatido por la filosofía trascendental kantiana. En la *Crítica de la razón pura* Kant dio, en palabras del propio Schopenhauer, un golpe mortal a todo tipo de teología especulativa, si bien a su vez el pesimista reconoce ciertos errores (que achaca a la formación pietista y dogmática de Kant).

Es altamente probable que, debido a su temprano contacto con las doctrinas hindúes² Schopenhauer adquiriera la conciencia de la existencia de formas de religiosidad filosóficamente, en su opinión, más sólidas. Este conocimiento permitió al Buda de Frankfurt reconocer que existían formas de religión tan fundamentadas filosóficamente como la tradición religiosa occidental, haciendo que

² Gracias a la recomendación de Friedrich Majer, Schopenhauer tomó un ejemplar de la *Oupnek'hat* el 26 de marzo de 1814 de la biblioteca de Weimar. (Cf. Safranski 280-282).

fuera más receptivo que Kant a la hora de considerar las religiones no monoteístas. La evidencia innegable de que existen religiones completamente razonables y no monoteístas lleva a la conclusión de que es incorrecto afirmar que la idea de Dios es una idea regulativa de la razón. Schopenhauer, gracias a esta perspectiva abierta hacia el Oriente, sostiene que si este mundo tiene una causa primera, en ningún caso podrá tratarse de un ser personal sumamente bondadoso al que debemos agradecer por habernos traído a una existencia llena de dolor y sufrimiento:

Si intento imaginarme que estoy ante un ser individual, al que digo: ‘¡Mi creador!, antes yo no era nada, pero tú me has creado, de tal modo que ahora soy algo, soy yo’, y además: ‘Te doy las gracias por este acto benéfico’, y al final: ‘Si no he sido bueno, es mi culpa’, he de reconocer que como consecuencia de mis estudios filosóficos e hindúes, mi mente se ha tornado incapaz de resistir semejante pensamiento. (P II 872)³

En efecto: la existencia del mal es un hecho irrefutable, que se impone con certeza a lo largo de nuestro conocimiento empírico del mundo. Esta es la base empírica que permite criticar con soltura cualquier intento de teodicea. Schopenhauer llevó a cabo dicha crítica centrándose en Leibniz por su célebre afirmación de que este es “el mejor de los mundos posibles”, un principio fundamental en su Teodicea y *motu* de su ingenuo optimismo. Pero este pensamiento, sostiene Schopenhauer, es intrínseco a todo teísmo, ya que está vinculado a la idea de un Dios omnipotente, omnisciente y bondadoso creador de la realidad. Así, la crítica a la idea de Dios como causa primera y la crítica a la teodicea, aunque se analicen por separado, están intrínsecamente conectadas. Incluso en sus primeros años, Schopenhauer observó un nivel de mal (tanto físico como moral) en el mundo que lo llevó a la conclusión de que este no podía haber sido creado por un autor sabio y bondadoso, como afirman los dogmas monoteístas de las religiones abrahámicas:

A los diecisiete años, sin ningún tipo de formación escolar de alto nivel, fui sacudido por la miseria de la vida de igual forma que le ocurrió a Buda en su juventud, cuando divisó la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte. La verdad, la cual brotaba de una forma clara y manifiesta del mundo, superó muy pronto los dogmas judíos, de los cuales también yo me hallaba impregnado, dando como resultado lo siguiente: que este mundo no podía ser la obra de un ser infinitamente bueno, más bien la de un demonio que dio vida a las criaturas para recrearse la vista ante sus tormentos.⁴

En contra de lo que afirma el *Génesis* al narrar que Dios terminó su obra y observó, complacido, que esta era buena, Schopenhauer considera que ni siquiera la belleza de la naturaleza (que, por otro lado, es innegable desde el punto de vista del intelecto cuando asume la actitud estética correspondiente) es capaz de inclinarnos hacia la afirmación de la existencia de Dios, puesto que:

Este mundo está dispuesto como habría de estarlo para poder subsistir a duras penas: si fuera un poco peor no podría seguir subsistiendo. [...] El mundo alcanzaría pronto su final no sólo si los planetas chocasen entre sí, sino también si las perturbaciones efectivas de su órbita fueran en aumento, en lugar de compensarse paulatinamente mediante las otras. [...] Además, bajo la sólida corteza del planeta se

³ Se puede encontrar ya una versión preliminar—más de 20 años anterior, de 1827—de este párrafo en *HN III*, 319 (Manuscritos berlineses). Todas las referencias a sus manuscritos las extraigo de Schopenhauer 2011.

⁴ Schopenhauer A., *HN IV* (Manuscritos de los años 1830-1852), I, 96-97 (1832).

alojan violentas fuerzas naturales que, tan pronto como un azar las pusiera en juego, habrían de destruirlo junto a todo cuanto vive en él. (W II 669)

Realismo, optimismo y antropocentrismo en el judaísmo

Más allá de los problemas conceptuales que acarrea el judaísmo por el hecho de ser una religión monoteísta, la esencia de una religión no se limita únicamente a sus dogmas teológicos, es decir, a su creencia en uno o varios principios divinos. Schopenhauer, posiblemente uno de los filósofos fundamentales que más ha abordado el fenómeno religioso, destaca al omitir, en sus reflexiones sobre el mismo, la convencional centralidad de las cuestiones sobre Dios y el alma que prevalecía en otros autores de su época. Esto se debe a que él otorga una mayor importancia a otros aspectos de la religión pues, según él, al analizar y criticar (en el sentido técnico del término) las religiones, el aspecto fundamental a considerar es la cosmovisión y el mensaje moral que, más allá de sus doctrinas alegóricas, proporcionan a sus creyentes. Es decir, la distinción clave entre diversas religiones o formas de religiosidad radica en la perspectiva teórica con la que abordan el universo y el papel que asignan a la existencia humana dentro de él. En consecuencia, las religiones deben ser comprendidas en función de si adoptan una postura realista o idealista, optimista o pesimista.

Las religiones idealistas no aceptan que lo material tenga una existencia independiente de la mente que lo percibe. Estas religiones consideran que el mundo tiene una “consistencia onírica”, ya que su existencia depende necesariamente de los sujetos cognoscentes. Según Schopenhauer, las principales religiones orientales, como el brahmanismo (especialmente la doctrina Vedanta) y el budismo, adoptan esta perspectiva idealista. El judaísmo y el resto de los monoteísmos, sin embargo, se caracterizan principalmente por ser realistas y optimistas, atributos estrechamente vinculados con la posición teísta. Aquí, el mundo material se presenta como algo absolutamente real y la vida como un agradable regalo que Dios ha otorgado, en toda su bondad, a la humanidad. Las doctrinas realistas son, pues, aquellas que otorgan a la materia una existencia independiente de los sujetos cognoscentes. El mundo material se percibe como una red de objetos o cosas en sí mismas situadas en el espacio y el tiempo, concebidos como realidades independientes del sujeto que los percibe. Las religiones realistas como el judaísmo son, por tanto, aquellas que creen en un mundo físico externo (creado *ex nihilo* por un Dios) que existe tal como se presenta a los sentidos, sin considerar que este necesita de un sujeto para tener entidad ontológica.

Al ser creado el mundo por un ser omnipotente, sabio y bondadoso, este debe asimismo ser intrínsecamente bueno, haciendo que todo el mal presente en él esté ya justificado de antemano. Por lo tanto, se puede observar nuevamente que Schopenhauer no desestima las religiones teístas simplemente por sostener la existencia de un Dios personal, sino principalmente porque esta creencia inevitablemente conduce a una visión optimista de la realidad. Esta perspectiva, según el pesimista, está considerablemente alejada de la realidad contrastada del mundo y de nuestra propia existencia, que él concibe como radicalmente mala:

Hay que considerar a la existencia como un extravío cuya redención es desistir del mismo: la existencia porta siempre ese carácter. En este sentido la concibieron las antiguas religiones indias y también, aunque con un rodeo, el auténtico y originario cristianismo: incluso el propio judaísmo alberga cuando

menos en el pecado original (su único rasgo redentor) el germen de este parecer. Sólo el paganismo griego y el islam son enteramente optimistas. (W II 695)

He aquí la clave principal del poco aprecio que Schopenhauer mostró por el judaísmo: su teísmo acarrea una visión realista y optimista de la realidad, totalmente opuestas a la cosmovisión schopenhaueriana. Pero, además, hay un último aspecto que nuestro autor, como es sabido tan misántropo como amante de los animales (y especialmente de los perros), no podrá perdonar a la concepción judía del puesto del ser humano dentro de la creación: su antropocentrismo.

En efecto: la idea de que un Dios ha creado el mundo no solo conlleva una perspectiva optimista del mismo, sino que también implica otras ideas erróneas de carácter antropológico. Según Schopenhauer, el teísmo, aunque aparentemente va ligado al postulado de la inmortalidad del alma, hace que sea imposible sostenerla, ya que resulta absurdo afirmar que algo creado de la nada pueda ser infinito. Pero, además, también atenta contra la noción del libre albedrío, pues la libertad se vuelve incomprensible si suponemos que hemos sido creados *ex nihilo*, incluyendo nuestros rasgos de carácter más profundos, y que nuestras acciones están predestinadas por un plan divino.

Esta problemática se torna más grave al introducir la idea de pecado y culpabilidad: resulta absurdo argumentar que, a pesar de haber sido creado por otro, debemos culparnos por ser como nuestro creador deseó hacernos. Solo cuando asumimos que el mundo no está predeterminado por una inteligencia superior podemos afirmar que, aunque no podamos cambiarlo, nuestro carácter nos pertenece. La libertad de nuestro “yo más profundo” (nuestro carácter inteligible), de alguna manera libre de acuerdo con nuestra voluntad, aunque condicionada por ella, nos permite asumir nuestras acciones y ser responsables de nuestro destino vital.

Además de ser incompatible con asuntos tan serios como la libertad y la responsabilidad, el teísmo judío (puesto que, aunque en el siguiente texto Schopenhauer se lo achaca al cristianismo, menciona el *Génesis*, libro del *Antiguo Testamento* y por tanto de origen judío) inculca una percepción equivocada y moralmente perjudicial de nuestro lugar en el universo. Coloca a los humanos como el centro de la creación, lo que nos lleva a ver a los animales (y en general, a la naturaleza) como simples objetos para nuestro uso y disfrute:

Otro error fundamental del cristianismo [...] es que ha desprendido al ser humano, de una manera antinatural, del mundo animal, al que pertenece en esencia, y que sólo pretende hacer valer, considerando los animales como cosas. [...] El mencionado error fundamental es una consecuencia de la creación de la nada, según la cual el creador, capítulo 1 y 9 del *Génesis*, entrega todos los animales al hombre como si fueran cosas. (PP II 869-870)

El judaísmo, la muerte y la afirmación de la voluntad

El principal vehículo mítico mediante el cual las religiones guían moralmente y proporcionan consuelo a la vida humana es su perspectiva sobre la existencia después de la muerte. Según Schopenhauer, hay dos respuestas religiosas fundamentales sobre el destino del individuo después de la muerte: el mito del más allá y el mito de la transmigración de las almas (o metempsicosis). Estos mitos no solo satisfacen nuestra necesidad de actuar éticamente y nuestro anhelo metafísico de inmortalidad, sino asimismo nuestra búsqueda de anhelo de justicia o proporción, como diría Kant, entre virtud y felicidad. La

filosofía ha intentado históricamente establecer una conexión entre la virtud y la felicidad mediante razonamientos, mientras que la religión ha hecho lo propio a través de la afirmación de una existencia posterior en la cual ambas van de la mano (W I 427).

Así, además de proporcionar una visión teórica y una metafísica popular, las religiones desempeñan un papel crucial en la conducta humana. Su función teórica es secundaria en comparación con su importancia decisiva en su aspecto práctico, ya que el objetivo último de las religiones es ofrecer pautas para vivir. El carácter mítico de la religión, más que para transmitir verdades teóricas al pueblo, sirve para presentar verdades morales a través de alegorías y mitos:

Lo que confiere su enorme fuerza a cualquier credo positivo, al punto de apoyo que le permite adueñarse de los ánimos, es su vertiente ética; bien que no inmediatamente como tal, sino en tanto que ésta se halla firmemente conectada y entrelazada con el dogma mítico que por lo demás es característico de todo credo religioso, hasta el punto de que sólo parece explicable por él; aunque el significado ético de las acciones no es explicable en absoluto conforme al principio de razón, todo mito sigue este principio y los creyentes tienen el significado ético del obrar por algo inseparable de su mito e incluso lo identifican con él. (W I 427)

El problema principal del judaísmo a este respecto es que, al menos en sus primeros textos canónicos (especialmente en el *Pentateuco*) este no propone ningún mito acerca de la vida tras la muerte. De hecho, en numerosísimas ocasiones Yahvé simplemente promete una felicidad terrenal, en forma de una larga vida y una vasta descendencia, a aquellos que se comportan como él desea. Incluso el *Libro de Job*, sin duda el texto de origen judío más pesimista y acorde con el pensamiento de Schopenhauer acerca del intrínseco sufrimiento de la vida, concluye con un final feliz en el que Job no solo recupera lo que perdió al comienzo del relato, sino que ve cómo todos sus bienes son multiplicados. Así, pues, el judaísmo original carece de mitos acerca del destino del alma tras la muerte, con lo que no satisface la necesidad metafísica y ética del ser humano, a saber: no ofrece consuelo ante la inevitabilidad de la muerte y del sufrimiento, así como no da un significado ético al obrar (más allá de agradar a un Dios a menudo caprichoso, incentivando actuar según sus deseos para conseguir su favor, proponiendo por tanto una ética esencialmente egoísta).

Esto implica, asimismo, que el judaísmo no promueva el que para Schopenhauer es el auténtico fin último de toda existencia humana: la negación de la voluntad. Mientras que el brahmanismo, el budismo y el cristianismo presentan grandes ejemplos de esta renuncia a la voluntad de vivir, y por tanto figuras de gran santidad, los escritos judíos presentan ante todo, como protagonistas, a grandes guerreros, líderes que buscan el bienestar terrenal, el único contemplado, de su pueblo (Abrahán, David, el propio Moisés, etc.). Es decir, los grandes nombres del judaísmo, en contra de los que presentan las otras grandes religiones (exceptuando el Islam) no son santos, sino, desde la perspectiva de una ética de la compasión, profundos afirmadores de la voluntad de vivir.

El judaísmo como religión del error y su actualidad

Apoyándonos en lo hasta ahora analizado, es cristalino por qué Schopenhauer consideró al judaísmo como una religión del error, ya que es teísta, realista y optimista. Ya en el libro III del primer tomo de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer critica al pueblo judío tachándolo de aislado,

egoísta, jerárquico y despreciado por los grandes pueblos de Oriente y Occidente. Asimismo, se lamenta de que este sea la base cultural de la sociedad europea (W I 274). Y es que el judaísmo, como ya hemos señalado, se opone frontalmente al pensamiento de Schopenhauer, ya que sostiene que el mundo material existe verdaderamente, creado por Yahvé a partir de la nada, y que su existencia, junto con la nuestra, es un regalo divino que debemos apreciar como un fin en sí mismo. La cosmovisión judía afirma que el mundo es fundamentalmente bueno, y los males, aparentemente insustanciales, se atribuyen, en su mayor parte, a una entidad maligna superior, Satán, que, al tener un papel secundario en la teología judía, hace que esta tienda hacia un monoteísmo absoluto⁵. La única característica redentora que Schopenhauer encuentra en el judaísmo (es decir, el único mito que parece reflejar una verdad adecuada a la realidad del mundo) es la doctrina del pecado original. Sin embargo, aparte de este aspecto, el judaísmo presenta, según Schopenhauer, errores teóricos y, lo que considera más perjudicial, la nociva noción teórico-práctica de que el propósito de la vida es alcanzar la felicidad. A los virtuosos se les prometen recompensas terrenales como una vida larga, descendencia abundante y riqueza, ya que, al menos en el judaísmo primitivo, no se contempla la inmortalidad del individuo⁶. Además, la ética judía se basa en la mera voluntad de Dios, convirtiéndola en una ética egoísta, que afirma claramente la voluntad de vivir. Todo esto, a nivel político, cristaliza en que su ley moral principal, la ley del talión (presente en tres de los cinco libros del *Pentateuco*), es considerada por Schopenhauer como una justificación del derecho a la venganza, en total contraposición a la compasión y la renuncia a uno mismo.

El presente artículo comenzó a pensarse y redactarse antes de que volviera estallar uno de los grandes problemas actuales a nivel global: el conflicto entre Israel y Palestina. Resulta arriesgado, y no es la intención del autor, verter sus opiniones acerca del mismo en el presente escrito. Aun así, puede que no sea baladí plantearse hasta qué punto las críticas que realizó Schopenhauer al judaísmo (y que, puede que no de manera casual, son compartidas también por el Islam) pueden ser parcialmente iluminadoras ante la actual situación. ¿O no es acaso probable que la violencia, el dolor, el sufrimiento y el resto de las tragedias que observamos aún en pleno Siglo XXI sean una muestra más de la lucha permanente de la voluntad de vivir contra sí misma? ¿No es acaso la lucha por mantenerse y expandirse en el espacio y el tiempo, la lucha por este territorio fenoménico que llamamos mundo, uno de los rasgos característicos de la voluntad en la naturaleza?

Referencias bibliográficas

Fernández, Abel. “Schopenhauer como filósofo de la religión”. *Schopenhaueriana: Revista española de estudios sobre Schopenhauer* 3 (2018): 197-233.

Grondin, Jean. *La filosofía de la religión*. Barcelona: Herder, 2010.

Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2005.

⁵ Cabría aquí especificar, además, que la figura de Satán en el *Antiguo Testamento*—texto que maneja Schopenhauer, ajeno a la *Torá*—es controvertida, pues además de ser su adversario es también, como se observa claramente, por ejemplo, al comienzo del *Libro de Job*, uno de los siervos de Yahvé.

⁶ *Vid.*, por ejemplo, Schopenhauer, A., *HN III*, 114-115 (1821), *HN IV*, I, 310 (1851) y (W I 558).

- Mannion, Gerard. *Schopenhauer, religion and morality: The humble path to ethics*. Aldershot: Ashgate Publishing; 2003.
- Ryan, Christopher. *Schopenhauer's philosophy of religion: The death of God and the Oriental Renaissance*. Lovaina: Uitgeverij peeters, 2010.
- Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Sánchez Meca, Diego. *El dolor del mundo y el consuelo de la religión*. Madrid: Aldebarán Ediciones, 1998.
- Schopenhauer, Arthur. *Notas sobre Oriente*. Madrid: Alianza Editorial, 2011.
- _____. *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- _____. *El mundo como voluntad y representación II*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- _____. *Parerga y Paralipómena I y II*. Madrid: Valdemar, 2009.