

# La herencia de Schopenhauer en los estudios orientales

Luis Roca Jusmet

Universitat Autònoma de Barcelona  
lroca13@ono.com



Fecha de recepción: 3-1-2014  
Fecha de aceptación: 28-3-2014

## Resumen

Schopenhauer tiene el mérito de ser el primer filósofo europeo que ve un pozo de sabiduría en Oriente. Aunque sus lecturas pudieran ser distorsionadas, no por ello dejan de ser fecundas. A partir de él, se abrieron las puertas del imaginario occidental a la India y a China, al hinduismo y al budismo. El debate entre François Jullien y Jean-François Billeter es una expresión de la riqueza de este diálogo.

**Palabras clave:** Schopenhauer; filosofía; hinduismo; budismo; China.

## Abstract. *The legacy of Schopenhauer in Oriental studies*

Schopenhauer is recognised as the first European philosopher to view the East as a well of wisdom. Although his views may be distorted, they are nonetheless fruitful. He opened the doors of Western ideas to India and China, Hinduism and Buddhism. The debate between François Jullien and Jean-François Billeter is an expression of the richness of this dialogue.

**Keywords:** Schopenhauer; philosophy; Hinduism; Buddhism; China.

## Sumario

1. Introducción
  2. Los Vedas en la filosofía de Schopenhauer
  3. Schopenhauer y su relación con el hinduismo y el budismo
  4. Oriente en el imaginario europeo después de Schopenhauer
- Referencias bibliográficas

## 1. Introducción

Schopenhauer ve en la India la voz de la sabiduría esencial transmitida por una tradición no contaminada, frente al falso progreso de la modernidad europea<sup>1</sup>. Esta mirada de fascinación sobre la India y la China milenarias, de raíz schopenhaueriana, acompañará mucho tiempo a generaciones de jóvenes europeos en su busca de la Verdad. El representante más sugestivo será Mircea Eliade, que personifica el joven e inquieto europeo (aunque como rumano no esté en los países centrales de lo que se considera su eje cultural) que ve a la India como camino iniciático. A nivel literario, lo encontramos en la novela *El filo de la navaja*, de W. Somersten Maughan, escritor que reconocerá explícitamente la gran influencia que Schopenhauer ha ejercido sobre él. Esta India mítica poblará el imaginario de la cultura europea y se convertirá en un tópico, que, por cierto, no hay que subvalorar ni desde el punto de vista sociológico ni desde el punto de vista filosófico.

La filosofía, a partir de Schopenhauer, reflexionará sobre la sabiduría oriental, básicamente, la que se transmite a través del vedanta y, secundariamente, a través del budismo, aunque, posteriormente, el interés se desplazará desde la India hacia China y Japón. Surgirá igualmente un interés por la hermenéutica y la historia de las religiones orientales. Aparecerá la noción polémica de *filosofía perenne*, cuyos antecedentes se encuentran en una idea que va del Renacimiento a Leibniz. El gran artífice de la versión más radical de este planteamiento fue René Guenón.

Más allá de los aspectos doctrinales, hay que señalar dos características fundamentales de Schopenhauer con respecto a su vinculación con Oriente. El primero es la comparación que establece Schopenhauer entre su experiencia vital y la de Buda. Me parece que esta analogía es producto de un cierto delirio de grandeza de Schopenhauer. Lo cierto es que el Buda mítico, que es del que hablamos, rompe con el mundo cuando descubre el absurdo de la existencia humana y busca un camino absoluto de liberación. Schopenhauer no renunció nunca a la vida mundana, como podemos comprobar en su biografía (Zafranski, 2008).

El segundo aspecto es el del planteamiento de Schopenhauer sobre la superioridad de Oriente sobre Occidente. Esta superioridad la justifica a partir de su especulación sobre la existencia de dos supuestas grandes tradiciones religiosas. Una estaría basada en la verdad y la otra, en el error. La verídica es la que surge del hinduismo y se prolonga en el budismo y en el cristianismo. En la Europa moderna, tiene una cierta continuidad en el romanticismo. En esta tradición, hay una lúcida concepción pesimista de la vida. La otra tradición es la que aparece con la religión zend babilónica (Zoroastro), que se prolonga en

1. Aquí hay que citar la crítica que hace Billeter a François Jullien en el libro *Contre François Jullien*. Billeter plantea que, cuando Jullien habla de China, está utilizando una ficción. China no es más que el pensamiento hegemónico de la ideología imperial, igual que la India no deja de serlo de la sociedad de castas. Por su propia concepción clasista y elitista, a Schopenhauer ya le va bien esta concepción jerárquica basada en el poder de los brahmanes.

la religión pagana griega, en el judaísmo y en el islam. Es humanista y tiene una falsa concepción optimista del mundo, la vida y el hombre.

Las fuentes que utiliza Schopenhauer para acceder a la sabiduría oriental, como ya hemos señalado, son, básicamente, procedentes de la India y de la China (hinduismo, budismo), aunque discutibles, le abren todo tipo de sugerencias a su brillante intuición. Podemos preguntarnos, de todas maneras, hasta qué punto Schopenhauer distorsiona estos textos para darles el sentido que le interesa o realmente permanece fiel a lo que dicen. Para analizar el recorrido de Schopenhauer, es hoy imprescindible referirse a un magnífico trabajo del italiano Giovanni Gurisatti (2011).

## 2. Los Vedas en la filosofía de Schopenhauer

Schopenhauer habla de su filosofía como de la elaboración de un pensamiento único que ya intuyó en sus años juveniles y que va desarrollando durante toda su vida. El mundo como voluntad y representación es el libro esencial donde Schopenhauer desarrolla este pensamiento originario, que tiene su inspiración en la lectura de Kant. Las referencias al vedanta y al budismo en su obra magna no son, en realidad, muy importantes. En el libro I, hace alusión a una intuición védica, en la línea de su doctrina del mundo como representación, que considera que la percepción y la materia son intercambiables. La materia aparece como producto de la unión del espacio y del tiempo, es decir, de la simultaneidad y la duración, como permanencia bajo el cambio.

Ahora bien, la primera cuestión que hay que plantearse es si Kant y los Vedas hablan de la misma realidad. Aquí hay implicadas varias cuestiones. La primera es que si cogemos los textos, las diferencias epistemológicas y ontológicas son radicalmente diferentes. Roger-Pol Droit, filósofo francés que estudió a Schopenhauer a fondo (Droit, 1989b, 1997), apunta que este no se molestó en aprender sánscrito, cosa que no era difícil en su situación, ni profundizó en la cultura del hinduismo. Lo que buscaba era una confirmación poético-filosófica de sus ideas. Schopenhauer quedó fascinado por la fuerza expresiva de estos textos milenarios que le transformaron interiormente, pero su actitud no era de apertura a un discurso, sino de búsqueda de una vía intuitiva, no discursiva.

La tercera idea fuerza es que la vida es un error, una aberración, un camino equivocado que debemos desandar. La voluntad de vivir del individuo es una locura y hay que renunciar a ella. La vida humana se basa en el deseo y este es un producto de la carencia, es decir, del dolor. Cuando no deseamos nada, estamos aburridos, que es lo que nos pasa cuando conseguimos lo que queríamos. Lo que nos mantiene vivos no es el deseo de vivir, sino el miedo a la muerte y, por ello, la vida humana oscila siempre entre el dolor y el aburrimiento, en un estado de permanente malestar. El deseo, como falta, es la supuesta condición previa de todo placer, pero con la satisfacción no se elimina únicamente el deseo, sino también el placer. Si la voluntad de vivir es la única realidad y sólo es sufrimiento, su negación es la voluntad de la nada.

Pero, siguiendo la pertinente reflexión de Roger-Pol Droit a la que antes aludíamos, podemos preguntarnos hasta qué punto fue el budismo el que condicionó a Schopenhauer en esta visión y hasta qué punto este discurso es el propio del budismo. Droit plantea que, como otros de su época, Schopenhauer sólo pudo conocer el tema gracias al libro *Introducción a la historia del budismo indio*, de Burnouf. Era una buena pero limitada iniciación a dicha materia. Los temas centrales de la compasión, la negación de la voluntad de vivir y la elección de la nada fueron, en gran parte, fruto de esta influencia. Droit se pregunta también si hay realmente concordancia entre el budismo y Schopenhauer. Su respuesta es que no, ya que él considera que el budismo no es nihilista ni pesimista como la concepción de Schopenhauer. La conciencia nos hace experimentar nuestro estado como deficitario y esta falta nos empuja hacia una búsqueda absurda e infinita de algo que pueda llenarla. Esta investigación es inútil, ya que la satisfacción del deseo nos lleva siempre a la decepción y, más tarde, al aburrimiento. Podemos encontrar una crítica interesante a esta concepción negativa del deseo en Robert Misrahi (1989). El argumento es que el deseo se basa en la satisfacción pasada y no en la insatisfacción, que la satisfacción no es una simple eliminación de la tensión y que el deseo responde siempre a un proyecto consciente y no a una falta. Considera también que esta afirmación de la carencia estructural del ser humano es arbitraria<sup>2</sup>.

Todo el planteamiento de Schopenhauer sobre el dolor está, como en el budismo, centrado en el tema de la carencia y el deseo. La naturaleza humana tiene como característica la insatisfacción. Es lo que el hinduismo llama *el karma*. La liberación del yo es, por tanto, la del espacio, del tiempo y del sufrimiento, y nos lleva a formar parte de la eternidad. Esto liga con otra idea fuerza, que es la concepción de la muerte como algo ilusorio. Morir y procrear son correlatos indivisibles, las dos caras de la misma moneda. En la mitología hindú linga, el atributo de Shiva, la procreación, está siempre ligado a la muerte. El deseo es lo que nos encadena al infierno de la vida, y sólo superándolo nos liberamos de él. Aquí podemos recordar a Sócrates y a Platón cuando dicen que la filosofía es aprender a morir (Platón, 1998). Entender que el tiempo es una ilusión es lo que nos permite ver la ilusión de nuestra identidad y de su aparente aparición (nacimiento) y desaparición (muerte).

La última idea fuerza es la del camino de la redención. Aquí ignora o desconoce el camino del yoga (hinduismo) y plantea los tópicos budistas: compa-

2. La concepción pesimista de Schopenhauer y su idea negativa del deseo creo que enlaza directamente con Lacan (aunque este no le reconozca ninguna influencia explícitamente). A lo largo de su obra, este psicoanalista formula una concepción estructural de la falta en el hombre y el deseo como la búsqueda de un imposible, ya que siempre es el deseo de otra cosa. Una de sus afirmaciones es que a lo único que podemos aspirar (a través de un análisis) es a pasar de la miseria neurótica a la desgracia cotidiana. Se trata de una manera diferente de vivir el sufrimiento, no de eliminación, ya que esta pretensión la enmarca en el registro de la ilusión, del autoengaño. También asume que el dolor de existir del melancólico tiene un componente que es estructural al ser humano. Vale la pena mencionar que Cornelius Castoriadis hará una crítica a su concepción del deseo muy similar a la que hace Misrahi a Schopenhauer.

sión y ascética. La compasión quiere decir que el dolor del mundo es tu dolor, y es la ilusión del individuo la que te hace creer que el dolor es individual y hay diferencia entre el tormento y el atormentado. Aquí hay que decir que la vida de Schopenhauer desmiente esta afirmación, por lo que podríamos situarla en el terreno de una impostura consciente o inconsciente.

### 3. Schopenhauer y su relación con el hinduismo y el budismo

Una vez analizadas estas cuestiones centrales con algunos matices, quiero entrar en lo que creo sería la crítica radical a la asimilación del hinduismo y del budismo indios por parte de Schopenhauer. Lo voy a hacer desde dos puntos de vista. El primero es teórico y el segundo es práctico. *Teórico* quiere decir 'metafísico' y esto nos lleva a preguntarnos si la concepción cosmológica y antropológica del hinduismo tiene algo que ver con la teoría epistemológica y metafísica de Schopenhauer. Señalo la diferencia. *Práctico* se refiere a si la ética de Schopenhauer es coincidente con el camino de liberación que nos plantean el hinduismo y el budismo.

Empecemos por la cuestión teórica. Lo primero que podemos constatar es que, en la manera de plantear la cuestión, ya señalo más la diferencia que la similitud. Porque hablo de epistemología y de metafísica, por un lado, y de cosmología y antropología, por otro. Hay aquí ya una divergencia radical entre lo que es la filosofía, entendida de la manera moderna, y la sabiduría tradicional. Podemos hacer muchas especulaciones sobre lo que es la filosofía y sobre sus orígenes, pero voy a seguir una propuesta polémica del filósofo esloveno Slavoj Žižek cuando dice que la filosofía empieza con Kant<sup>3</sup>. Para Žižek, la filosofía se pregunta por la manera como constituimos el mundo y esta es lo que hace que, a partir de Kant, la filosofía sea crítica. *Crítica* quiere decir que cuestiona el mundo desde el sujeto. Descartes es un precedente, pero solo esto, porque acaba saliendo de la subjetividad para dar al mundo una consistencia propia cuya garantía es el Ser Perfecto, es decir, Dios. Kant, en cambio, no puede salir de la subjetividad, ya que lo que analiza son las condiciones desde las cuales el sujeto humano constituye el mundo. Schopenhauer es, para unos, un crítico lúcido de Kant, en cambio, para otros, ni siquiera lo entendió. Pero, en todo caso, es un kantiano y no un seguidor de Platón o de los Vedas. Porque son perspectivas opuestas a las de ambos, que no son incompatibles entre sí. El vedanta habla del Cosmos y del lugar del Hombre en él, y Platón habla, en cierta manera, de lo mismo. Las Formas son los elementos comunes y permanentes del Cosmos, y el Hombre forma parte de él. La epistemología de Schopenhauer (heredera de Descartes y sobre todo del mismo Kant) no está presente ni en el vedanta. Lo que hace este último

3. En *Arriesgar lo imposible* (2006), Žižek plantea la cuestión con una total claridad en el capítulo «Abrir el espacio de la filosofía»: «Kant fue el primer filósofo. Con su giro trascendental, creo que Kant abrió un espacio desde el que podemos leer retrospectivamente la filosofía anterior».

es mostrar como el ser humano puede conocer los diferentes niveles del Cosmos. Apunto aquí, de entrada, a una primera diferencia que ya se encuentra en el propio planteamiento de la cuestión.

Pero hay una segunda cuestión metafísica fundamental que es la de la comparación imposible entre el Brahman del vedanta y la Voluntad de Schopenhauer. Podríamos hacer una analogía, con todas las reservas que se derivan de lo que dije al principio, entre el Mundo como Representación y el Velo de Maya. Pero no sucede lo mismo con el Brahman y la Voluntad. Como nota final, diré que aquí hablo de hinduismo y no de budismo, porque este aparece como una salida práctica y no como una especulación, a la que se niega explícitamente. Un ejercicio interesante puede ser comparar la lectura del vedanta por parte de Schopenhauer con la de René Guenón, el cual, a pesar de su dogmatismo, capta mejor seguramente al espíritu de los Vedas en un esfuerzo similar de traducir un lenguaje que, para nosotros, es difícil a otro más conceptual. Para Guenón, el vedanta es un punto de vista doctrinal a la vez metafísico y cosmológico que representaría una Ciencia Sagrada única.

Respecto a la cuestión práctica, la problemática es todavía mayor. Giovanni Gurisatti lo plantea con mucha claridad en su brillante estudio sobre Schopenhauer y la India (Gurisatti, 2011). La cuestión fundamental es que la concepción hinduista<sup>4</sup> y budista<sup>5</sup> no es pesimista en el sentido de Schopenhauer, porque plantea un camino de liberación. Schopenhauer habla de redención a través del ascetismo en un lenguaje que parece más cristiano que budista. Nietzsche entendió mucho mejor que Schopenhauer la diferencia entre cristianismo y budismo, y la formuló con mucha claridad en *El Anticristo*. Para Nietzsche, el cristianismo es voluntad de negación de la vida y el ascetismo<sup>6</sup> está basado en un doble engaño, el de la creencia de una parte inmaterial en el hombre y el de la existencia de Otro Mundo. El ascetismo es la peor negación de la vida, y con esta formulación se venga de su antiguo maestro Schopenhauer, a quien odia tanto como en el pasado amó. Pero el budismo no es ascetismo, es una propuesta de vida basada en la eliminación real del dolor. Nietzsche no acepta esta propuesta porque él apuesta por vivir al máximo, por aceptar el dolor como precio de una vida intensa y no como una alternativa de mínimos. Para Nietzsche, el budismo es una forma de nihilismo, como el epicureísmo, que no engaña a nadie. Schopenhauer no solo habla de ascetismo, sino también de compasión, que es justamente para Nietzsche, junto a la culpa, el invento más nefasto del cristianismo. En todo caso, las biografías de Scho-

4. El hinduismo plantea una práctica de liberación que es el yoga y la meditación. Arnaud Desjardins, uno de los conocedores más reconocidos de la espiritualidad india, plantea este camino como una vía hacia la liberación.
5. Mircea Eliade, en el artículo «El mensaje de Buda: Del terror del eterno retorno a la bienaventuranza de lo inefable», cuyo título es muy significativo. También lo es la continuación, en la que plantea que Buda se niega a realizar cualquier especulación sobre el Cosmos y sobre el hombre y lo que plantea es un camino de liberación para su herida envenenada. Pero no es un consuelo, sino una liberación. Hay que insistir en la cuestión.
6. Para este punto, mejor seguir el recorrido de *La genealogía de la moral*.

penhauer<sup>7</sup> nos plantean que su vida no tiene que ver ni con el ascetismo ni con la compasión. Aquí el mismo Cioran es mucho más lúcido y sincero: «Me creía budista, pero, en definitiva, me engañaba. Al final comprendí que no tenía nada de budista y que estaba preso de mis contradicciones, debidas a mi temperamento. Entonces renuncié a esta orgullosa y falsa ilusión y después me dije que debería aceptarme tal como era, que no valía la pena hablar todo el tiempo de desapego, ya que yo era más bien por naturaleza un inquieto» (Cioran, 2010). Seguramente, el mismo Schopenhauer podía haber firmado esta declaración. O, en todo caso, iniciar el duro trabajo del yoga y de la meditación y no conformarse con una declaración de buenas intenciones. Pero Schopenhauer parece que no tiene ningún problema en aceptar que hace tan poca falta que el santo sea un filósofo como que el filósofo sea un santo. Esto es totalmente incompatible no solo con el vedanta, sino también con Platón. Es más, si seguimos el planteamiento de uno de los expertos contemporáneos en filosofía antigua más interesantes, Pierre Hadot, la filosofía antigua griega y la primera romana hay que entenderlas como un ejercicio espiritual, como una forma de vida. Es a finales de la época romana, en la escolástica medieval y en la filosofía académica de la modernidad, cuando la filosofía se entenderá como un discurso y no como una práctica<sup>8</sup>. De todas maneras, me parece que el planteamiento de Hadot es demasiado reduccionista y no contempla el lugar de Schopenhauer. Entre la filosofía entendida como forma de vida (donde situaríamos a Platón) y la filosofía académica, tenemos un filósofo desgarrado que es propio de la modernidad y donde podemos situar a Schopenhauer al lado de Nietzsche, Wittgenstein o Cioran. Pero este filósofo moderno, aunque puede sentirse atraído por la sabiduría oriental, siempre lo hace desde la distancia radical. En este sentido, podemos hablar de Schopenhauer como de un temperamento filosófico<sup>9</sup>.

#### 4. Oriente en el imaginario europeo después de Schopenhauer

Voy a entrar ahora en otra cuestión, que es la de la manera como Oriente (básicamente la India) va entrando en el pensamiento europeo después de Schopenhauer. Estudiar la manera como la filosofía académica trata el tema de Oriente y la India significa referirse al trabajo pionero de Helmuth von Glasenapp (1977). El filósofo alemán elabora un trabajo riguroso a partir de las obras sánscritas y palis en sus fuentes originales. Trabaja lo que él llama «la filosofía del hinduismo y su recepción en Europa». Señala, en primer lugar, la influen-

7. O, como dice el anteriormente citado Guirosatti, lo que el mismo Schopenhauer reconoce en su escrito *El arte de conocerse a sí mismo*.
8. La obra de Pierre Hadot es fecunda, pero, para entender su planteamiento, podemos recurrir a su libro más paradigmático, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (2006), y a una intensa y muy sugerente entrevista de Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson, *La filosofía como forma de vida* (2009).
9. Giorgio Colli (1991) habla de Schopenhauer y de Nietzsche como de los últimos temperamentos filosóficos.

cia del hinduismo sobre Pirrón y Plotino en la época alejandrina, pero no será hasta el siglo XVII cuando volverá a existir un interés de los filósofos europeos, sobre todo los alemanes, por el pensamiento de la India. Se inicia con Humboldt y continúa con Schelling y Hegel, y es con Schopenhauer cuando el impacto es más intenso y explícito. ¿Qué tienen de similar el hinduismo y Schopenhauer, según Von Glasenapp? Básicamente, este contempla varios puntos comunes: en primer lugar, la consideración ahistórica del proceso cósmico —hay aquí una crítica a la concepción lineal e histórica del tiempo introducida por el cristianismo y transformada por la razón ilustrada con la noción de progreso—. Seguidamente, la concepción de la vida humana como centrada en el dolor. A continuación, la idea de la reencarnación a partir de existencias renovadas. Finalmente, la esperanza de la liberación basada en el ascetismo.

¿Qué tienen de diferente? De entrada, el pesimismo excesivo de Schopenhauer, su concepción radical de que vivimos en el peor de los mundos posibles. Igualmente, la ética de Schopenhauer es demasiado individualista comparada con la del hinduismo. Para acabar, la noción de Voluntad de Schopenhauer contrasta con la visión estática del Ser en el hinduismo.

Después de Schopenhauer, continúa el interés de los filósofos alemanes por la India, como podemos comprobar en la obra de Edward Von Hartmann y en la de Karl Jaspers. La filosofía europea posterior no plantea trabajos nuevos sobre Oriente y la India. Hay otro filósofo contemporáneo fundamental, Martin Heidegger<sup>10</sup>, que se interesa por Oriente, pero no lo hace ni por el vedanta ni por el budismo indio, sino solo por el taoísmo chino y el budismo zen japonés. Fuera de Alemania, podemos citar a Giorgio Colli, muy influenciado por Schopenhauer, que se refiere en diversas ocasiones al vedanta. El mismo Wittgenstein también recibió una gran influencia de Schopenhauer y, a través de él, de la ética budista, y podríamos citar a otros muchos grandes pensadores del siglo XX, como Jacques Lacan, que se interesó por la China antigua, o Michel Foucault, que llegó a ir a Japón a practicar budismo zen.

Un caso aparte por su singularidad es Émile Cioran, filósofo rumano afincado en París, rara avis dentro del panorama filosófico del siglo XX y con una obra explícitamente fragmentaria. Cioran, con un pensamiento desesperado y trágico, siente una fuerte atracción hacia los Vedas y el budismo<sup>11</sup>. Aunque no cita expresamente a Schopenhauer (solo en ocasiones muy puntuales), la influencia de este es evidente. Cioran deja claro que él renunció a considerarse un budista porque nunca siguió (y, por tanto, nunca creyó en) su práctica. Quizás fuera aquí más sincero que el propio Schopenhauer. En todo caso, la diferencia radical de Cioran en relación con Schopenhauer es que, para el primero, no hay salida y, para el segundo, existe un camino de redención a partir de la compasión, la ascética y la música. Vale la pena recoger, como

10. Existe una excelente recopilación de las referencias a Oriente de Heidegger en el libro *El Oriente de Heidegger* (Savani, 2004).

11. Podemos comprobarlo claramente en las *Conversaciones* recogidas en español en la colección de Tusquets y en su libro más importante: *Del inconveniente de haber nacido*.



ejemplo de su posición, unas palabras del propio Cioran en sus conversaciones con Leo Gillet:

Mire, yo no conozco el Oriente. Comprendo un poco el budismo. Conozco también la filosofía hindú. Debo decir que considero la filosofía hindú como lo más profundo que jamás ha existido. Naturalmente, podemos decir: los grandes sistemas de la filosofía son la filosofía griega, primero, y la filosofía alemana, después. Pero la ventaja de la filosofía hindú es esta, que es considerable: la de que en la India el filósofo está obligado a practicar su filosofía. Hace filosofía con vistas a la práctica, ya que lo que se busca es la liberación. No es un ejercicio intelectual. Siempre hay un complemento. Mientras que los grandes sistemas que se hicieron en Grecia y en Alemania son construcciones en las que no hay esa relación con la experiencia vivida. Pero en la filosofía occidental nadie pedía a un filósofo que fuera también un sabio y, por otra parte, en Occidente no hay sabios. (Cioran, 2010)

Pero el gran debate entre la filosofía y Oriente a finales del siglo xx tiene como base a François Jullien y a Jean-François Billeter y se centra en China. François Jullien (1952) es un filósofo francés con una formación académica muy sólida y también un sinólogo que ha trabajado a fondo, desde su conocimiento de la lengua china, los textos básicos de la sabiduría china tradicional. La obra escrita de Jullien es extensa y compara diferentes planteamientos de la filosofía greco-europea y la sabiduría china. Jullien lo resume muy bien en un texto tan breve como denso: *La China da que pensar* (Jullien, 2005). De entrada, deja claro que nadie puede salir de su propia perspectiva y que la suya es filosófica. Lo que sí puede y quiere hacer es entender caminos radicalmente diferentes del pensar, pero lo hace con el objetivo de generar una distancia que le permita romper con la familiaridad de lo propio para poner de manifiesto aquello que no cuestionamos porque lo consideramos evidente. Elige China porque otras tradiciones como el judaísmo y el islamismo han tenido influencias sobre nuestra cultura y porque otras, como el hinduismo, tienen raíces comunes. China, en cambio, es el Otro cultural. Jullien considera que China eligió una camino del pensar diferente del filosófico porque no se preguntó por el Ser y por la Verdad, porque no consideró la existencia de una Trascendencia (Dios) y porque no cuestionó el sistema de poder y no pensó la política. Hay entonces una sabiduría que no es filosofía, porque no hay un cuestionamiento del sabio, no hay una búsqueda de lo verdadero. Como expresa en su libro *Un sabio no tiene ideas* (Jullien, 2001), la sabiduría significa considerar cualquier punto de vista como parcial. Para entenderlo todo, no hay que posicionarse, porque significa limitarse. Pero el debate se enriquece a partir del texto polémico de Jean François Billeter, igualmente filósofo y sinólogo belga, titulado precisamente *Contre François Jullien* (Billeter, 2007). Billeter, por el contrario, considerará la filosofía como una experiencia universal. Entiende por filósofo, tal como hemos señalado en el principio de este artículo, «un hombre que piensa por sí mismo, tomando como base de su experiencia que tiene de sí mismo, de los demás y del mundo; que se informa de lo que piensan o han

pensado antes de él los demás filósofos; que es consciente de las trampas que tiende el lenguaje y, en consecuencia, lo utiliza de modo crítico». Billeter nos muestra, en su precioso libro *Cuatro lecturas sobre Zhuangzi* (Billeter, 2003), cómo podemos leer a este clásico chino como un filósofo. El error de Jullien, según Billeter, es el de reducir la heterogeneidad del pensamiento chino a una identidad construida artificialmente por él. De esta manera, dirá que la filosofía occidental es heterogénea, mientras que la sabiduría china es homogénea. Pero esta uniformidad surge de una confusión: Jullien identifica el pensar chino con la ideología dominante de la tradición imperial. De esta manera, se olvida de las aportaciones de los disidentes como si no existiesen, como si en China hubiera una sola manera de pensar. El debate es, sin duda, interesante. Lo es porque marca nuestra manera de ver a Oriente (concretada aquí en China): a partir de considerarlo nuestro Otro (señalando así la Diferencia) o buscando el elemento común (señalando lo Universal).

La llamada *hermenéutica simbólica* tiene un interés especial por la historia y la interpretación de las religiones orientales, cuyo paradigma será, en este caso, la India. Mircea Eliade será su representante más interesante, quien seguirá un itinerario muy diferente al de Schopenhauer, incluso podríamos decir que «más auténtico»: viaja a la India para seguir las enseñanzas de un Maestro (Swama Shivananda), aprende sánscrito y practica yoga<sup>12</sup>. Escribe un libro excepcional titulado *Yoga: Inmortalidad y libertad*, con una concepción mucho más práctica y menos especulativa que la de Schopenhauer, al que nunca citará como un precedente. Mircea Eliade tiene el mérito de explicarnos el vedanta en su constitución histórica real y no de una manera esencialista (el Mito de la India Eterna). En este sentido, es imprescindible consultar cuatro capítulos del tomo II de su *Historia de las creencias y de las ideas religiosas (De Gautama Buda al triunfo del cristianismo)*, titulados «Brahmanismo e hinduismo: Las primeras filosofías y técnicas de salvación», «El Buda y sus contemporáneos», «El mensaje de Buda: Del terror del eterno retorno a la bienaventuranza de lo Inefable» y «La síntesis hinduista: El Mahahabharata y la Bhagavadgita». En todo caso, Mircea Eliade desmitifica visiones de la India y Oriente como la de Schopenhauer, pero no por ello hemos de dejar de considerarle, en cierta forma, heredero de su fascinación. Mircea Eliade nos explica como, en el contexto de arianización del subcontinente asiático (la India), en el siglo VI aC, aparece el brahmanismo en un proceso expansivo que irá dando lugar progresivamente al hinduismo. Aunque la idea básica es que la existencia es efímera y que todo es dolor, Eliade considera, en contra del planteamiento de Schopenhauer, que no hay ni desesperación ni pesimismo en este planteamiento. Es, por el contrario, una condición para la liberación. Los *Upanishads* antiguos se van mezclando con otros que aparecen después de Buda y todo ello da lugar a lo que recibe el nombre de *vedanta*, que formará el cuerpo doctrinal del

12. La obra de Eliade es extensísima. Para seguir su recorrido personal, vale la pena consultar *La prueba del laberinto* (1980), que recoge una larga y muy sugerente entrevista sobre su vida y su obra.

hinduismo, pero siempre ligado a una práctica de liberación que es el yoga (del que Schopenhauer, por cierto, nunca habla). El *Bhagavad-Gita* es una manera de recuperar una sacralización de la historia y de la vida, es decir, una alternativa en el mundo y no fuera de él<sup>13</sup>.

Otra corriente que aparecerá, de manera implícita, a partir de la apertura de Schopenhauer a la India eterna, será lo que se llamará *Philosophia perennis* (la expresión es de Leibniz, que quizás haya sido el primer filósofo moderno, asimismo alemán, interesado por Oriente a través de China)<sup>14</sup>. Será René Guénon, un enigmático personaje, el que constituirá una supuesta tradición sobrehumana y trascendental que se transmite de forma esotérica a lo largo de los tiempos en Oriente y Occidente<sup>15</sup>. Para Guénon, hay una ciencia sagrada que refleja una que es tradicional primordial, y todo lo moderno es una degeneración, una pérdida del saber revelado. En este sentido, para Guénon, pensadores como Schopenhauer forman parte de la antitradición, en la medida en que reivindican a filósofos modernos como Kant<sup>16</sup>. Independientemente del carácter delirante de su propuesta y de sus conclusiones dogmáticas y antifilosóficas (negación de la razón crítica), hay que reconocer, a Guénon y a su campo de influencia, reflexiones muy interesantes sobre el vedanta. Respecto a Guénon, quiero subrayar dos cuestiones interesantes. La primera es su caracterización de la cosmología hindú y su noción de Kali-Yuga para caracterizar el mundo moderno<sup>17</sup>. Se trataría de entender la modernidad como la época cosmológica de máxima dispersión y confusión y hay que reconocer que no es una mala

13. Mircea Eliade nos cuenta, en *La prueba del laberinto* (1980), que *Bhagavad-Gita* es uno de los grandes libros que le han formado, y la idea básica que extrae de él es que hay que estar en el mundo haciendo lo que debemos pero renunciando a los frutos de nuestra acción. Es curioso que podríamos encontrar aquí, para regocijo de Schopenhauer, una analogía con la ética kantiana.
14. Aldous Huxley, importante escritor inglés interesado en Oriente, escribe, en 1944, un libro con este título (Huxley, 2010). Huxley, que no cita en ningún momento a Schopenhauer, entiende por esta filosofía perenne una metafísica que reconoce una divina Realidad detrás de todas las cosas. Huxley busca el máximo factor común en todas las tradiciones filosóficas y religiosas donde la India ocupa un lugar fundamental.
15. Acerca de su existencia, es interesante leer críticamente una biografía idealizada: *La vida simple de René Guénon* (Chacornac, 1987). René Guénon nace en Blois en 1886 y muere en 1951 en El Cairo, después de convertirse al islam.
16. En *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes* (2006), Guénon critica a Schopenhauer que sea demasiado occidental. Los dos libros más representativos de esta crítica son *La crisis del mundo moderno* y *El reino de la cantidad y el signo de los tiempos* (ambos traducidos por Paidós).
17. Para valorar la credibilidad de René Guénon y de Ananda K. Coomaraswamy, vale la pena recurrir a Mircea Eliade. Por una parte, respecto a su opinión sobre el primero, podemos basarnos en la entrevista citada anteriormente y en un artículo que se llama «Otra visión del esoterismo. René Guénon» (Eliade, 1997). Las ideas básicas son que, por una parte, lo considera conceptualmente riguroso (especialmente en su tratamiento de la metafísica del hinduismo), pero le parece criticable su dogmatismo al atribuirse ser el transmisor de un saber secreto y sobrehumano. Con respecto a Coomaraswamy, lo trata en un artículo «Ananda K. Coomaraswamy y Henri Corbin: A propósito de la Teosophia perennis» (Eliade, 2005). Eliade considera que Coomaraswamy tiene un método científico del que Guénon carece.

caracterización de la época moderna. Por otro lado, *El hombre y su devenir según el Vedanta* es una de las mejores exposiciones de la metafísica hindú.

Además, hay que destacar los trabajos de Ananda K. Coomaraswamy, que nació en Ceylán en 1877 y murió en Boston en 1947. El planteamiento es el de una metafísica no filosófica, es decir, de un saber transmitido que hay que conservar, y no de una búsqueda de la verdad en un sentido crítico. En este aspecto, es un estudioso de esta verdad revelada a través del hinduismo y del budismo, que para él no son sino dos manifestaciones de esta tradición originaria y que en ningún caso la segunda supone una ruptura con la primera. Coomaraswamy busca también, como Guénon, lazos doctrinales entre la India y la filosofía occidental, pero, dado su planteamiento, sólo pueden hacerlo desde la tradición antigua, es decir, grecorromana y medieval.

¿Qué debe entonces el pensamiento europeo a Schopenhauer respecto a lo que podemos llamar *la filosofía oriental*? Lo podemos resumir así: «Las puertas que se han abierto nunca más se vuelven a cerrar».

La puerta que se abrió en Europa a las sabidurías india y china, a través de sus textos antiguos, fue iniciada, en gran medida, por Schopenhauer. Esta es nuestra deuda.

### Referencias bibliográficas

- ANÓNIMO (2009). *Bhagavad Gîtâ*. Editado por Consuelo Martín. Madrid: Trotta.
- ANÓNIMO (2006). *Upanisads*. Editado por Daniel de Palma. Madrid: Siruela.
- BILLETER, J. (2003). *Cuatro lecturas sobre Zhuangzi*. Madrid: Siruela.
- (2007). *Contre François Jullien*. París: Allia.
- CARLIER, J. y DAVIDSON, A. (2009). *La filosofía como forma de vida*. Madrid: Alpha Decay.
- CIORAN (2010). *Conversaciones*. Barcelona: Tusquets
- (2014). *Del inconveniente de haber nacido*. Barcelona: Taurus.
- COOMARASWAMY, A. (2001). *El Vedanta y la tradición occidental y otros ensayos*. Madrid: Siruela.
- DESJARDINS, A. (1990). *La meditación*. Barcelona: Kairós.
- DROIT, R. (1989a). *Présences de Schopenhauer*. París: Grasset.
- (1989b). *L'oubli de l'Inde: Une amnésie philosophique*. París: Puf.
- (1997). *Le culte du néant: Les philosophes et le buda*. París: Seuil.
- ELIADE, M. (1977). *Yoga. Inmortalidad y libertad*. Buenos Aires: La Pléyade.
- (1980). *La prueba del laberinto*. Madrid: Cristiandad.
- (1997). *Ocultismo, brujería y modas culturales*. Barcelona: Paidós.
- (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Barcelona: Paidós.
- (2005). *El vuelo mágico*. Madrid: Siruela.
- GLASENAPP, H. (1977). *La filosofía de los hindúes*. Barcelona: Barral.
- GUÉNON, R. (2006). *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*. Madrid: Sanz Torres.
- GURISATTI, G. (2011). *Schopenhauer: Notas sobre Oriente*. Madrid: Alianza.

- HADOT, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- HUXLEY, A. (2010). *La filosofía perenne*. Buenos Aires: Edhasa.
- JULLIEN, F. (2001). *Un sabio no tiene ideas*. Madrid: Siruela.
- (2005). *La China da que pensar*. Barcelona: Anthropos.
- MISRAHI, R. (1989). «Critique de la théorie de la souffrance dans l'ontologie de Schopenhauer». En: *Présences de Schopenhauer*. París: Grasset.
- NIETZSCHE, F. (2002). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- PLATÓN (1998). *Fedón*. Madrid: Alianza.
- SAVANI, C. (2004). *El Oriente de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- SCHOPENHAUER, A. (2012). *El arte de conocerse a sí mismo*. Madrid: Alianza.
- (2005). *El Mundo como voluntad y como representación*. Madrid: Akal.
- ZAFRAHSKI, R. (2008). *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.
- ŽIŽEK, S. (2006). *Arriesgar lo imposible*. Madrid: Trotta.

---

**Luis Roca Jusmet**, catedrático de secundaria, ha trabajado como profesor asociado en la Universidad Autónoma de Barcelona y en el Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Barcelona. Ha escrito el libro *Redes y obstáculos* (Club Universitario, 2010) y numerosos artículos en libros y revistas de filosofía.

**Luis Roca Jusmet**, high school professor, worked as an associate professor at the Autonomous University of Barcelona and the Institute of Educational Sciences at the University of Barcelona. He has written the book *Networking and obstacles* (Club Universitario, 2010) and numerous articles in philosophy books and journals.

---