

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Filosofía

Maestría en Filosofía

Afirmación de la voluntad y sufrimiento humano en Schopenhauer

Mónica Rincón Roncancio

Bogotá, marzo 30 de 201

Afirmación de la voluntad y sufrimiento humano en Schopenhauer

Mónica Rincón Roncancio

**Trabajo de grado para optar al título de Magistra en Filosofía bajo la dirección del
Dr. Luis Fernando Cardona**

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Filosofía

Maestría en Filosofía

Bogotá, marzo 30 de 2012

Bogotá, marzo 26 de 2012

Profesor

DIEGO ANTONIO PINEDA

Decano Académico

Facultad de Filosofía

Pontificia Universidad Javeriana

Estimado profesor Pineda,

Reciba un cordial saludo. Presento el trabajo de la estudiante Mónica Rincón Roncancio, titulado **Afirmación de la voluntad y sufrimiento humano en Schopenhauer**, para optar al título de Magistra en Filosofía.

En este trabajo Mónica examina la forma como Schopenhauer articula la afirmación de la voluntad como origen del sufrimiento humano en *El mundo como voluntad y representación*, señalando el valor que tiene esta articulación para buscar una salida ética al incremento del dolor en el mundo por parte del obrar del hombre. El trabajo que realiza Mónica a lo largo de su texto es bastante preciso y sugerente, y cuenta con una adecuada referencia bibliográfica.

Una vez revisado el manuscrito final de este trabajo considero que cumple a cabalidad con lo esperado por la Facultad y, por ello, solicito que se inicien los trámites para su evaluación y, posterior, sustentación pública.

Cordialmente

Luis Fernando Cardona Suárez

Profesor Titular Facultad de Filosofía



Pontificia Universidad
JAVERIANA
Bogotá

CALIFICACIÓN DEL TRABAJO DE GRADO

PROGRAMA : MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

TÍTULO DEL TRABAJO: “AFIRMACIÓN DE LA VOLUNTAD Y

SUFRIMIENTO DE SCHOPENHAUER.

ESTUDIANTE: MÓNICA RINCÓN RONCANCIO

NOTA DEFINITIVA (Promedio de los examinadores)) 4.3 (Cuatro, Tres)

Firma del Secretario de Facultad



FECHA: 25 de junio de 2012

Facultad de Filosofía

Carrera 5 No 39-00. Edif. Manuel Briceño, S.J. Piso 6° PBX: (57-1) 3208320 ext.: 5800 Fax (57-1) 3384532
Bogotá, D.C.. Colombia

Quiero agradecer a todas las personas que me han acompañado con amor, entrega y comprensión en todos los proyectos de vida que he tenido. Un inmenso agradecimiento al Profesor Luis Fernando Cardona, a quien siempre he calificado como un verdadero Maestro, por su entrega con los estudiantes, su acompañamiento y su calidad humana.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	1
1. Toda vida en esencia es dolor	4
1.1 El dolor y las objetivaciones de la voluntad	6
1.2 El sufrimiento en la vida humana	11
1.3 El arte como expresión del dolor	15
1.4 La afirmación de la voluntad	23
1.5 El tedio como expresión de la carga de la existencia	27
2. El dolor como privilegio	41
2.1 Afirmación de la voluntad	41
2.2 Principium individuationis	47
2.3 La felicidad en la infelicidad	51
2.4 El misterio de la compasión	54
CONCLUSIÓN	72
BIBLIOGRAFÍA	74

El dolor es inevitable pero el sufrimiento es opcional
(Sidhartha Gautama).

El que no ha sufrido no sabe nada; no conoce ni el bien ni el mal; ni conoce a los hombres ni se conoce a sí mismo
(Fénelon).

Introducción

En términos generales, solemos considerar que nuestras manifestaciones son ideas o actos de la voluntad. Según Schopenhauer, la voluntad, en el acto primitivo de su objetivación, ha producido las distintas ideas en las que se objetiva, es decir, las distintas figuras de los seres de cada una de las especies en las que se objetiva de un modo directo y gradual, según sea el proceso de la manifestación y ampliación de la vida; gracias a esta objetivación, cada individuo tiene cierta relación de diferencia con otros individuos de una misma especie. En este sentido, la esencia más íntima del mundo es la voluntad, aunque se exprese de modo particular en todos y cada uno de los individuos que configuran nuestro mundo. La esencia de la voluntad en sí implica la ausencia de todo fin, de todo límite, porque es una aspiración sin término que, no obstante, deja por sí misma de expresarse. El entendimiento asiste a la voluntad y, de esta manera, se sabe qué se quiere en determinado momento, pero nunca lo que se quiere en general, pues el único conocimiento de la voluntad en general es, según Schopenhauer, la representación en su conjunto, la totalidad del mundo real (*El mundo como voluntad y representación*, §28, 177).

Cuando se examina el conjunto de la propuesta filosófica de Schopenhauer, es necesario reconocer que toda voluntad es siempre voluntad de algo, es decir, que tiene un fin, un querer hacia el cual se tiende; pero nunca se conocerá empero qué quiere propiamente la voluntad en cuanto tal, es decir, podemos dar razón de los fenómenos en los que se objetiviza, pero no se puede acceder al por qué de la voluntad que se objetiva en cada uno de ellos. Esto último reposa entonces en un misterio inaccesible para nuestro entendimiento. La ausencia de fines y límites pertenece entonces al ser de la voluntad en sí, que es una aspiración infinita, sin meta alguna que pueda satisfacerla de modo integral en un momento determinado, aunque en él pueda encontrar un reposo pasajero, pues tan pronto un deseo es satisfecho, se inicia de nuevo la búsqueda incesante de un nuevo deseo dejando al individuo en una constante perplejidad. En este sentido, el individuo es feliz, cuando consigue eso que él desea; pero una vez conseguido, su deseo no se puede detener ahí y a menudo cae en el hastío de lo que ha conseguido, emprendiendo, por tanto, otra búsqueda nueva que le proporcione su tan anhelada felicidad. La falta de esto es el tedio.

Cada uno de nosotros estamos en un constante trasegar entre desear, satisfacer ese deseo y comenzar una vez más el trasegar del deseo. Pero, al final, todo este movimiento no logra colmar verdaderamente mis expectativas, pues no hay nada final que se encuentre al final. Esta es precisamente la fuente del sinsentido que caracteriza a la vida y que el propio Schopenhauer diagnóstico de manera ejemplar.

Para Schopenhauer, el hombre tiene un sinnúmero de necesidades y un constante deseo o anhelo de tener más, pues es la objetivación incesante de la voluntad de vivir; en este sentido, su verdadera esencia radica en la voluntad, que es al mismo tiempo la esencia del mundo; por esta razón, antes de ser un ser racional, el hombre es, realmente, un ser de volición y necesidades. Y en la medida en que lo caracteriza al querer y la voluntad es la necesidad y la carencia, el hombre es un ser necesitado y carente, esto es, su vida se encuentra labrada por la indigencia y el sufrimiento. Pero esto no quiere decir que todo en su vida sea dolor, pues también hay en ella momentos de hastío, que nos llevan a pensar no haber nacido o, por lo menos, querer ser desafiados por el dolor. En esta medida, cada individuo lo que realmente busca es afirmar en cada momento su verdadero ser, a saber, su querer, aunque con ello se desate las condiciones precarias en las cuales se nos suele dar la vida. La continua aspiración que constituye la esencia de todos los fenómenos de la voluntad recibe en su grado superior de objetivación su fundamentación primera y más general, al manifestarse aquí la voluntad como un cuerpo vivo con el férreo mandato de alimentarlo. Pero lo que da su fuerza a tal mandato es precisamente que ese cuerpo no es más que la propia voluntad de vivir objetivada (*El mundo como voluntad y representación*, §57, 315).

Lo que el individuo espera es que siempre se dé su voluntad, es decir, su deseo se centra en que se afirme siempre la voluntad. Pero cuando no se logra esto, se da empero el constante dolor y sufrimiento del ser humano. Si somos conscientes empero de que no debemos hacer maleficencia al otro, tal como se suele indicar en bioética, de igual manera se debe considerar que el compartir el dolor del otro implica asumir una carga más, fuera de mi dolor, pues para ser realmente compasivo, se requiere que el dolor del otro sea mi dolor, aunque ello no quiere decir que el otro sea una simple representación, pues yo no puedo ocupar el lugar del otro. La compasión permite ver que realmente, más allá de la concreción del *principium individuationis* en mí y del velo de Maya que encubre mi representación del mundo, somos realmente con el otro el mismo ser, tal

como lo ha señalado la vedanta ad vaita, al erigir el *tat tuwan asi* como principio de la acción ética; esto implica entonces que no basta con simplemente hacer el bien, sino que también se requiere poder compartir el su sufrimiento del otro, es decir, no es no sólo no perjudicarlo, sino acompañarlo y vivir con él su propio dolor como si fuese el mío.

Sin duda, esto requiere trascender el egoísmo tanto teórico como práctico, anclado en la manifestación en mí del *principium individuationis*. Cuando me compadezco de otro, me resulta difícil mantener firme el límite que me separa de él y que me protege de su dolor. En este sentido, el mal propio, cuyo recuerdo despierta la compasión, cumple una función subsidiaria y, en último término, puede reducirse a la expectativa de ese otro mal futuro. Se siente compasión, cuando se cree que uno mismo puede llegar a sobrellevar un mal. Obviamente, la dificultad que esto implica consiste en que nadie nos puede suplir en nuestro deber de compasión y, sólo en ese sentido, yo soy elegido por el doliente que me la solicita. Responsables somos tanto del otro como de mí, o sea, de mi propia compasión para con el otro al que se dirige. El ser humano con todo este sufrimiento ha de buscar una terapéutica que le ayude a manejar el dolor y el sufrimiento, pues el hombre se orienta hacia el mundo que está fuera de él: sólo de esta manera se puede inclinar a dar sentido a su existir, así como se interesa por el dolor del otro. Buscar un sentido a lo cotidiano a lo esencial de su vida, y como el dolor es realmente la esencia en la vida de cada uno de nosotros, será la tarea que cada uno debe emprender cuando se dispone a asumir la vida con sabiduría. Este es el único camino posible de tratamiento para este dolor. Esta necesidad se transformará en el deseo de significado. El dar sentido al dolor será la respuesta al dolor y sufrimiento. Pero esta respuesta no puede llevarnos a un más allá trascendente del propio mundo, pues el propio mundo es tanto su enigma como su respuesta. En el presente trabajo buscaremos examinar cómo para Schopenhauer el dolor es tanto el misterio del mundo como el camino para su salvación.

Capítulo 1

Toda vida en esencia es dolor

Desde la tradición oriental, y en especial una de las más paradigmáticas, el Vedanta advaita índico o Vedanta de la no dualidad, el sufrimiento humano constituye el eje central de reflexión de todas las grandes tradiciones espirituales y metafísico gnósticas; por ejemplo, esta preocupación la encontramos en el mundo índico, en el Budhismo, en el Taoísmo, Islamismo, en la filosofía griega entre otras (Covallé, 2006). Para esta tradición, el origen del sufrimiento humano se encuentra directamente relacionado con el problema más general del conocimiento humano, a saber, la diferencia entre el conocimiento y la ignorancia. En este contexto, el sufrimiento tendría como su origen más próximo la ignorancia: un conocimiento deficiente de la naturaleza, del yo y de la realidad. No se trata de un no saber absoluto, pues siempre poseemos un cierto conocimiento del mundo y de lo que sucede a su alrededor; este conocimiento se queda empero en lo aparente, sin lograr penetrar en la verdadera esencia de la realidad. El conocimiento aparente es aquel que establece la distinción entre el que conoce y lo conocido, el bien y el mal, los deseos y los objetos de deseo, es decir, el que está atravesado por la dualidad. Según la tradición védica, este conocimiento aparente está enmarcado por lo que se denomina velo de Maya. Cuando se trasciende este velo no simplemente se conoce las cosas tal como son verdaderamente, esto es, no en su distinción y dualidad, sino en su no-dualidad y necesaria implicación. Superar entonces este velo de Maya no sólo es el objetivo teórico de estas sabidurías espirituales sino también su respuesta ante el sufrimiento humano.

Sin duda, el dolor es un factor inherente a la existencia sensible e inseparable de ella, al igual que lo es también el placer; esto implica reconocer que no se puede alcanzar el placer, si no media efectivamente algún dolor. Es decir, son tan inseparables como el agua y el aceite, cuando se han mezclado. Cando se busca uno de estos al margen del otro, lo que realmente ocurre es que se

incrementa el dolor. Igualmente, cuando queremos suprimir el sufrimiento del conjunto de nuestra vida, se alcanza tan sólo un conocimiento verdaderamente limitado de la totalidad de la naturaleza, incrementando con ello una vez más nuestra ignorancia y el sufrimiento producto de ella. En este orden de ideas, cuando los Advaita-vada se interesan por el sufrimiento y el cese del mismo, no se refieren a suprimir de un modo absoluto toda posibilidad de sufrimiento humano, sino tan sólo al innecesario, que es ocasionado en el ser humano por el conocimiento imperfecto y limitado de la verdadera naturaleza de las cosas. En este sentido, cuando queremos violentar el orden natural o resistir a nuestras necesidades más vitales, lo único que realmente ocurre es el incremento injustificado de nuestro sufrimiento. Este incremento no sólo está relacionado con una falsa comprensión de lo que se puede conocer, sino también de lo que se puede desear. El sufrimiento se incrementa también, cuando nuestra voluntad, como lo anota Schopenhauer, no consigue lo que queremos, y este dolor se incrementa también, cuando buscamos rechazarlo sin reconocer de manera adecuada que dicho dolor es propio de nosotros mismos, más aún de la vida en general.

Frente a esta presencia innegable del dolor, no sólo en nuestra vida individual, sino también en la vida en general, la Vedanta Advaita nos invita a situarnos más allá del dolor y del placer, respetando el movimiento dual y rítmico de la experiencia fenoménica en la que todo está en estado constante de flujo, aceptando la totalidad de la vida y siendo plenamente sensibles al dolor y al placer que encontramos por doquier. En este punto, debemos tener presente que para este pensamiento antiguo no existe distinción alguna entre el sí mismo y todo lo otro diferente de sí, pues todo está atravesado por una única y misma realidad. Por ello, ni en el placer ni en el dolor se puede olvidar el Sí mismo; en la vida, placer y dolor se transmutan mutuamente, mostrando con ello en cada momento su única y la misma realidad *ananda*: el gozo de la expresión del Sí mismo, la grandeza pura de ser. En este sentido, la ignorancia que es la base del sufrimiento es realmente la falta de conocimiento de Sí; así, el sufrimiento se presenta, cuando se da el olvido del Ser o Sí mismo real. De esta manera, como en lo físico el dolor nos alerta de que un órgano no está funcionando bien, el sufrimiento también nos indica que algo en nuestra esencia no está funcionando adecuadamente, pues es como la voz del Ser, de nuestra naturaleza profunda, que clama. El sufrimiento emerge cuando nuestra personalidad se torna autocontradictoria y entra en conflicto con la realidad; este sufrimiento tiene también su raíz en la pérdida de la conciencia

directa del Ser, una conciencia que siempre está ahí, pero velada mientras subsiste la identificación con la mente como sujeto de representación. Para los vedanta advaitiano se debe buscar liberarse del sufrimiento por que el Yo es constitutivamente sufrimiento.

La otra acepción que se tiene se refiere al deseo, término en sánscrito como *trsnā* que viene a ser sinónimo de “sed”, nuestra existencia está impregnada de sed, sed en cuanto deseo concreto, objetivado, siempre insaciado e insaciable (Pannikar, 1997, 272). Este deseo se transforma en sufrimiento, cuando no se piensa desde el ámbito de nuestra respuesta activa ante él, esto sucede cuando el sujeto se pierde de vista en el movimiento tras el objeto, es decir, cuando el sujeto se torna pasivo, cuando el objeto se desea, se posee, se disfruta y a la vez, se tiene presente que la fuente de ese disfrute no radica en último término en el objeto de deseo, sino en nuestra respuesta activa ante él, en la actualización de nuestra capacidad esencial de ser, de amar, de gozar, etcétera. No se necesita luchar contra el deseo, el deseo por sí mismo no es incorrecto, es la vida misma la urgencia de crecer en conocimiento y experiencia (Nisargadatta). Solo cuando lo que deseamos se considera como causa única de gozo, cuando perdemos de vista nuestro Sí mismo, es ahí cuando surge el sufrimiento, pero éste también es la voz de la inteligencia del Ser, y nos sirve empero de alarma frente a la necesidad de regresar a lo esencial a lo que es el reconocimiento del Sí mismo, el hombre tiene como esencia el querer conocerse a Sí mismo. Pero esta falta de conocimiento es el generador del sufrimiento. Por tanto, el sufrimiento se da, en cuanto no nos conozcamos a nosotros mismos y centremos la felicidad en lo que nos rodea; pero dicha felicidad se da, realmente, en lo que tenemos adentro, pues “la felicidad real fluye desde dentro” (Nisargadatta).

1.1.El dolor y las objetivaciones de la voluntad

Todas las diferencias de formas en la naturaleza y pluralidades son convenientes a las objetivaciones de la voluntad; ésta está presente en cada fenómeno por muy divergentes que sean sus objetivaciones, o sea, las Ideas. En cada ser humano existe un carácter empírico que lo determina en su modo particular de ser; pero al lado de dicho carácter hay también un carácter inteligible, que en términos de Schopenhauer corresponde a la manera particular de objetivarse la

voluntad en cuanto cosa en sí en cada individuo humano. Nuestras manifestaciones son Ideas o actos de la Voluntad; necesitan entonces de una serie de estados que son expresiones de nuestra esencia, mientras en los otros seres vivos o en las cosas su manifestación es muy simple; por ejemplo, el animal desarrolla su organismo en una serie de formas, que son ya objetivación de la voluntad. En cambio, en el hombre esta objetivación como ser vivo no basta por sí misma para expresar totalmente su idea, sino que debe ser completada por sus actos, en los que se revela su carácter empírico, que es el mismo en la especie entera y que constituye la expresión de la idea, presuponiendo como condición fundamental un determinado organismo. Para conocer los animales en toda la extensión de su Idea hay que observar los actos y costumbres de un individuo, pues basta tan sólo este conocimiento, para predecir cómo se comportará un individuo de la misma especie ante situaciones semejantes. Es así, como en cuanto a la planta, podemos observar que su presencia fenoménica deja ver todo lo que ella es, pues en ella todo es manifiesto; por ello, por un desarrollo sucesivo de sus órganos con el transcurrir del tiempo, deja ver toda su figura y toda su voluntad en sí misma. La planta no oculta nada. Por el contrario, el cristal solo tiene una manifestación de vida: su cristalización cuya expresión suficiente y definitiva es la petrificación. En el cristal todo está petrificado, incluso la propia vida (*El mundo como voluntad y representación*, § 28, 168).

En el hombre el acto inteligible coincide con la Idea, es decir, con el acto primitivo que se manifiesta en ella; por esta razón, en el hombre no se logra ver tan fácilmente su voluntad de vivir como en el animal, ya que por el conocimiento que posee logra ocultarlo todo; su verdadero ser no sale al exterior, sino por algunos momentos y en circunstancias especiales. Al contrario de la planta y el cristal, todo es oculto. Por ello, no podemos conocer en un solo individuo la especie entera, ya que dicha especie presupone su individualización. Dado que la voluntad en cuanto cosa en sí no se puede descomponer, pues a ella no le pertenece el espacio, el tiempo y sus determinaciones particulares, no podemos decir que la voluntad sea simplemente la pluralidad de partes y de estados del organismo, ni la reconstitución de su unidad por el enlace necesario de aquellas partes y funciones en cuanto son causa y efecto. Igualmente, el carácter de cada hombre es completamente individual, es una idea especial, correspondiente a una determinada objetivación característica de la voluntad; por ello, este acto se constituye en el carácter

inteligible y su carácter empírico es el fenómeno del mismo (*El mundo como voluntad y representación*, § 28, 171).

Este carácter durante la vida debe tener la dirección de lo que le permite lo esencial del curso de la vida misma, en la medida en que en este transcurso se refleja dicho carácter inteligible; en este sentido, si bien un individuo vivirá diferentes circunstancias a lo largo de su vida, lo esencial se verá en sus decisiones y su carácter las determinará, por muy diferentes o iguales que sean las circunstancias en las cuales se obra. Su carácter inteligible se verá en su objetivación en las circunstancias del momento; pero ello, no quiere que dicho carácter pueda estar determinado por las circunstancias. No olvidemos que la voluntad, en el acto primitivo de su objetivación, ha producido las distintas ideas en que se objetiva, es decir, las distintas figuras de los seres de cada una de las especies en las que se objetiva de modo directo; gracias a esta objetivación, cada individuo tiene cierta relación de diferencia con otros individuos de una misma especie. Las circunstancias influyen sobre los seres y cada especie tiene que acomodarse a ellas, es una y la misma voluntad la que se objetiva en el universo sin conocer tiempo, todos nosotros estamos integrados por el constituyente del cosmos tanto el micro como el macro, y lo que es lo esencial a nosotros lo es también al mundo entero que también como cada individuo es voluntad y representación, toda voluntad es voluntad de algo, tiene un objeto, un fin de su querer, solo se puede dar la razón de los fenómenos, la causa de las cosas particulares, pero no de la voluntad ni de la Idea, en la cual tiene su objetivación adecuada (*El mundo como voluntad y representación*, § 28, 175).

La esencia de la voluntad en sí implica la ausencia de todo fin, de todo límite, porque es una aspiración sin término. El entendimiento asiste a la voluntad y de esta manera se sabe que se quiere en determinado momento pero nunca lo que quiere en general, el único conocimiento de la voluntad en general es la representación en su conjunto, la totalidad del mundo real (*El mundo como voluntad y representación*, § 28, 177). Al reconocer Schopenhauer la dificultad de comunicar, por primera vez, un pensamiento nuevo, que nunca antes se haya dicho, no se puede pasar por alto que la verdad de dicho pensamiento se encuentra realmente en uno mismo, es decir, que desde su comienzo tiene la impronta de la individualidad en la que se engendró. Por esta razón, podemos entonces afirmar que cuando se intenta comunicar su verdad, lo que realmente se busca es que cada uno de nosotros reconozca la voluntad que constituye a cada

individuo, pues dicha voluntad es tanto la esencia de cada uno como la esencia del mundo entero. Esta anotación resulta ser particularmente importante, cuando nos ponemos a examinar el sufrimiento humano. Cada uno de nosotros sabe con relativa certeza en qué consiste propiamente su dolor, pero también sabe que dicho dolor no es solamente algo suyo y particular, ya que cualquier otro individuo se puede ver también afectado por ese dolor que nos embarga de modo particular. ¿Cómo es esto posible?

Para atender a este problema, es necesario tener presente que la verdad que comunicamos es siempre la verdad del mundo de nuestra voluntad. Es decir, es una y la misma, aunque tenga diferentes determinaciones particulares, según el individuo que la exprese. Por esta razón, podemos decir que la esencia más íntima del mundo es la voluntad, aunque se exprese de modo particular en todos y cada uno de los individuos que configuran nuestro mundo. Este mundo, al mirarlo por fuera del principio de razón, que es el principio de la representación, es la esencia del mundo en sí. Pero cada uno de nosotros encuentra esa voluntad en sí mismo, que a su vez es la esencia del mundo mismo. En este sentido, nos reconocemos como sujetos cognoscentes que representan el mundo como totalidad, el cual sólo existe por referencia a su conciencia que es su soporte necesario; por lo tanto, el mundo sólo tiene existencia en la medida en que se refiere al conocimiento que es su base necesaria que lo sustenta. De tal manera, cada individuo es, en ese doble respecto, el mundo entero, el microcosmos y el macrocosmos; estas dos caras son realmente dos aspectos distintos de una misma realidad, el mundo. En este sentido, el macrocosmos se refleja ya en el microcosmos. En ambos casos, como representación y como representado, el asunto es el mismo, a saber, la voluntad. Esto prueba la unidad estructural del pensamiento único buscado por el mismo Schopenhauer, pues “el mundo es mi representación” con el mismo derecho con el que decimos que “el mundo es mi voluntad”.

Pero, en este punto, se hace necesario reconocer que toda voluntad es siempre voluntad de algo, es decir, tiene un fin, un querer hacia el cual se tiende; pero nunca se conocerá qué quiere propiamente la voluntad en cuanto tal, es decir, podemos dar razón de los fenómenos en los que se objetiviza, pero no se puede acceder al por qué de la voluntad que se objetiva en cada uno de ellos. Toda voluntad tiene un por qué, pero no hay un por qué de la propia voluntad. Sin duda, estamos aquí ante una situación paradójica que refleja de manera directa la doble constitución de

la voluntad, a saber, como manifestándose de manera particular en cada individuo y como la esencia de toda manifestación, la voluntad en sí.

Podemos saber la causa cuando hay un cambio en la naturaleza, pero no de la fuerza natural que se revela en ella; esto es, podemos preguntar de la razón del cambio de todo lo que nos ocurre en nuestro diario vivir, pero no tiene sentido preguntarse insidiosamente por la razón de ser del cambio mismo en mi vida. En este punto, es necesario tener en cuenta la distinción fundamental entre el orden de lo fenoménico (principio de razón) y el de lo en sí (carece de por qué). No tener en cuenta esta distinción crea dolor y sufrimiento, pues sobrecargamos nuestras expectativas de vida, al esperar que suceda lo mismo tanto en el orden fenoménico como en el nouménico. Esto es que si se da una determinación en el fenómeno, deba darse igualmente una determinación en lo en sí, que como todos sabemos escapa a toda determinación espacio-temporal y causal. El individuo no sabe por qué existe. Solo da razón de sus actos y estos son motivados, lo cual corresponde a que es sólo voluntad.

Pero por otro lado, la voluntad es infinita. Tenemos fines parciales que al alcanzarlos se transformarán en nuevos fines, que desea nuestra voluntad, ella misma empero nunca será satisfecha, pues siempre buscará más y más. Cada meta conseguida es entonces el inicio de una nueva carrera por alcanzar una más. La ausencia de fines y límites pertenece al ser de la voluntad en sí, que es una aspiración infinita sin meta alguna que pueda satisfacerla. En este sentido, el individuo es feliz, cuando consigue eso que él desea; pero una vez conseguido, su deseo no se puede detener ahí y a menudo cae en el hastío de lo que ha conseguido, emprendiendo, por tanto, otra búsqueda nueva que le proporcione su tan anhelada felicidad. La falta de esto es el tedio. Cada uno de nosotros estamos en un constante trasegar entre desear, satisfacer ese deseo y comenzar una vez más el trasegar del deseo. Pero, al final, todo este movimiento no logra colmar verdaderamente mis expectativas, pues no hay nada final que se encuentre al final. Esta es precisamente la fuente del sinsentido que caracteriza a la vida.

1.2.El sufrimiento en la vida humana

La vida es dolor decía el filósofo comúnmente llamado “pesimista”; pero revisando con cuidado esta afirmación, más allá de la valoración de una posición filosófica determinada, nos damos cuenta de que no es realmente pesimista, sino más bien realista. Para Schopenhauer, el hombre tiene un sinnúmero de necesidades y un constante deseo o anhelo de tener más, pues es la objetivación de la voluntad de vivir; en este sentido, su verdadera esencia radica en la voluntad, es decir, se trata de un ser de volición y necesidades. En esta medida, cada individuo lo que realmente busca es afirmar en cada momento su verdadero ser, a saber, su querer. Esta afirmación no tiene empero fin alguno, en la medida en que su deseo no para en algo determinado, pues siempre quiere algo más; la voluntad del individuo es desear querer y esto no tiene fin. Por lo tanto, no alcanza totalmente satisfacción. Lo que el individuo espera es que siempre se dé su voluntad, es decir, su deseo se centra en que se afirme siempre la voluntad. Pero cuando no se logra esto, se da empero el constante dolor y sufrimiento del ser humano (*El mundo como voluntad y representación*, § 57, 315). En este sentido, se genera el sufrimiento, ya que el hombre está constantemente queriendo, deseando, con esto su naturaleza se transforma, pues antes que un ser ya acabado, es realmente un ser insaciable y está falto de algo; esta carencia no permite que el espíritu del hombre se aquiete, sino que lo instiga a buscar más de lo que se posee o se ha logrado. Por su origen y su esencia la voluntad está condenada al dolor (*El mundo como voluntad y representación*, § 57, 315).

La esencia del ser humano es suplir una serie de necesidades, estar constantemente iniciando nuevos procesos que logren mantenerlo satisfecho, pero esta insatisfacción es la constante persistencia del sufrimiento. Esta situación el mismo Schopenhauer la describe como "jamás hay descanso final; por lo tanto, jamás hay límites ni términos para el dolor" (*El mundo como voluntad y representación*, § 56, 313). El sufrimiento y dolor se atraviesan cuando no se llega al fin, porque todo tiende a aspirar a lograr la voluntad y al presentarse alguna limitación u obstáculo se genera el dolor; desde un inicio estamos buscando que se dé la voluntad y el final debe ser el logro de la misma. El sufrimiento estaría entonces relacionado con el no lograr o

lograr lentamente la satisfacción de lo deseado o también el verse enfrentado a nuevos retos, sin tener certeza de ser capaz de su realización, pues tan pronto se consigue un logro, inmediatamente buscamos algo nuevo que realizar.

Con el paso del tiempo desde el desarrollo integral del ser humano y con mayor peso el cognoscitivo, con el predominio de la consciencia de lo que vivimos y nuestra relación afectiva con la realidad, encontramos la reafirmación constante de la voluntad. Por lo tanto, el dolor y sufrimiento se hacen más intensos, "cuanto más lucidez de conocimiento posee el hombre y más elevada es su inteligencia, más violentos son sus dolores. El genio es el que más padece" (*El mundo como voluntad y representación*, § 57, 317). Sin embargo, sea quien sea y tenga lo que tenga, nunca se abstendrá del dolor de vivir. Y a pesar de todo lo que se haga para la no existencia del dolor y sufrimiento, esto no se logrará, sino que simplemente se cambia su expresión, pues esto será nuevamente la necesidad, la falta de.

Por esta razón, el paso del tiempo, las circunstancias que se viven, los cambios en la realidad de cada ser humano no permitirá resolver este problema; y cuando no puede revestir otra expresión toma la forma del hastío, aburrimiento, o sea que entre dolor y aburrimiento se pasa la vida (*El mundo como voluntad y representación*, § 57, 318). El ser humano nace con un conocimiento más o menos claro e inmodificable, ha de morir; su existencia se plasma en un trasegar hacia ese fin, que es doloroso para muchos y que a pesar de que se conoce que en algún momento se dará, se busca consolidar la voluntad en su presente con miedo y dolor al futuro. Este dolor se hace más intenso, cuando nuestro espíritu no logra evitar el hastío, situación que es la más grande generadora de dolor y sufrimiento. Pero que a la vez se presenta cuando el ser humano considera que en un momento determinado ha satisfecho todas sus aspiraciones, y siente un vacío aterrador, pues la existencia misma se convierte en una carga insoportable, en un dolor de desasosiego inmenso. Para Schopenhauer, la vida se puede comprender gráficamente como un péndulo que oscila constantemente entre el dolor y el hastío, que son en realidad sus elementos constitutivos (*El mundo como voluntad y representación*, § 57, 315).

Deseo destacar que esto se ve más en aquel que ha logrado satisfacer sus necesidades básicas, en quien a pesar de alcanzar cada meta en forma exitosa se llena de dolor ante ese hastío en muchas ocasiones inexplicable, debido a no sentirse a gusto con lo que tiene, que a la mirada de otros lo

tiene todo, pero que para sí mismo no es así. Esta búsqueda de algo más Schopenhauer la llama "así como la necesidad es el látigo del pueblo, el tedio lo es de las gentes principales" (*El mundo como voluntad y representación*, §57, 316). Teniendo en cuenta la metafísica schopenhaueriana de la voluntad, podemos señalar ahora que las ideas se constituyen en la objetivación más completa de la voluntad; cada individuo expresa de manera más o menos perfecta la especie. En este punto, debemos tener presente que para entender lo que somos en cuanto lo que somos, es necesario tener en cuenta lo que sucede con los otros seres vivos de la naturaleza; cada individuo expresa a su manera la esencia de la especie a la que pertenece y, a su vez, es la objetivación más viva de la voluntad. Para la conservación de la vida nos requerimos unos de otros, aunque a menudo esto signifique una gran lucha a muerte no sólo entre individuos, sino también entre especies. Para Schopenhauer, la voluntad se devora a sí misma, porque fuera de ella nada existe y, en cuanto tal, es siempre una voluntad hambrienta, de ahí la caza, la angustia y el dolor.

Aunque se de una lucha permanente en todas las formas de la vida, desde la más simple hasta las más complejas, hay sin embargo una cierta armonía que atraviesa al conjunto; se requiere entonces que cada individuo entre en relación con los otros para lograr realizar su esencia interior y adecuación a un fin, que no sólo pertenece al individuo como tal sino que lo trasciende. Todo lo que un individuo busca no es otra cosa más que la conservación; esto ocurre tanto en los diversos niveles orgánicos como inorgánicos. Lo que se busca en todo momento es conseguir la conservación (*El mundo como voluntad y representación*, § 28, 167).

Schopenhauer encuentra una dificultad para afirmar la finalidad última de la naturaleza a partir de un sistema de fines de la naturaleza y reconocer, al mismo tiempo, la ausencia de motivación o sea de finalidad. No existe ninguna causa última en la cadena de la necesidad, es decir, no hay ningún fin en la finalidad. Nada puede justificar el fin de la finalidad. Para Schopenhauer, el mundo es perfecto en sus detalles, pero absurdo en su conjunto; en un mundo así encontramos realmente demasiados sufrimientos, para considerar que éste sea el mejor de los mundos posibles. Al ser el mundo el peor de los mundos, en consecuencia, su artífice que es la voluntad es realmente un Dios perverso o, por lo menos, indiferente frente a los deseos del hombre (Rosset, 2005, 46).

Esto nos lleva a sostener el carácter absurdo del mundo; el absurdo se da por el constante retiro de las ideas interpretativas que son ideas fundamentales del raciocinio, las cuales han cubierto todas las manifestaciones del mundo con una apariencia de legitimidad. Por ejemplo, es una ilusión creer que el raciocinio prima sobre la voluntad; el individuo cree ilusoriamente que existe un orden en el mundo, una razón de existir, y lo más absurdo de todo consiste en sostener múltiples necesidades y una libertad en los deseos. Y quizás reconocer estas desilusiones conduce a sostener que Schopenhauer posee un carácter “pesimista”, y a su deseo de desmitificar esto, como una forma de darle grandeza y primordialidad al sufrimiento. Pero lo que realmente sostiene Schopenhauer es que el sufrimiento siempre está presente en nosotros. Como hemos indicado antes, el primer aspecto de la voluntad se evidencia en que todo el dolor que tenemos durante nuestro existir es innumerable, mientras que los placeres son más bien pocos. En este contexto, Schopenhauer hace un balance en el cual predominan los dolores y el sufrimiento, para lo que comenta:

Antes de pronunciar con toda seguridad que la vida es un bien digno de deseos o de reconocimiento, téngase a bien comparar alguna vez sin pasión la suma de todas las alegrías posibles que un hombre puede saborear a lo largo de su existencia, con la de todos los sufrimientos posibles que pueden alcanzarle. A mi juicio, el balance no será difícil de establecer.

Para ahondar en este punto, además de que las alegrías son más escasas, de igual manera son menos reales, dado su sentido de insatisfacción que nos acompaña todo el tiempo de vida (Rosset, 2005, 94). Es decir, en cada uno de nosotros la satisfacción de lo que no poseemos y que constantemente nos devuelve al estado anterior a la aparición de la necesidad, no genera nada positivo y menos duradero, a diferencia con la falta de algo que si logra que la experimentemos constantemente y con gran intensidad. El placer no se siente con intensidad, finalmente no existe. No vale la pena buscar en la felicidad alguna finalidad para el ser humano. La vida se nos muestra como un decorado de teatro que en la niñez se aprecia de lejos, pero que en la vejez se aprecia muy de cerca. Y, como siempre tendremos insatisfacción, existe algo más oscuro que no debemos olvidar, a saber, que no tenemos motivación para el deseo o sea que nuestros deseos son realmente no saciables y además son irreales. En este sentido, somos incapaces de concebir el deseo mismo (Rosset, 2005, 95), por ello nos inquieta tanto.

Todo es tendencia, pero domina la voluntad que no es tendencia, ya que carece de finalidad; por esta razón, los objetivos que le damos no existen realmente, interpretan el papel de la tendencia, para obedecer a la voluntad, pero es sólo una interpretación. Lo absurdo de nuestra existencia radica en que nos encontramos motivados por algo que es simplemente una mera representación, pero que lo damos como sentido, como si no fuera tal. Sin duda esta es una paradoja, difícil de desenmascarar o de asumir.

El análisis de la voluntad muestra una ausencia de finalidad en el origen de todos los fines; esto se evidencia en la paradoja que Schopenhauer plantea del hombre prisionero con falsas cadenas, esclavo de tendencias que no tienden a nada específico. Es decir, la caverna platónica es realmente una caverna del deseo. El individuo busca arduamente satisfacciones decepcionantes, cuyo valor real exagera por influencia de la necesidad, además de que, dichas satisfacciones no tienen finalidad, aún más, el cese del dolor no es capaz de explicar el carácter ciego de la necesidad que lleva a la insaciabilidad de las inclinaciones. Más absurdo es empero que las necesidades no son realmente necesidades. La tendencia que incita a huir del dolor y a proteger la vida es en sí misma inexplicable, ya que nada sigue de ella ni tiene por qué seguirse jamás (Rosset, 2005, 96).

1.3 El arte como expresión del dolor

Para entender este absurdo, retomamos el arte y su influencia en nuestras vidas, pues se trata de la única diferencia posible entre el teatro y la realidad, ya que el teatro se inspira en la realidad, pero ésta no se apoya en nada. En este sentido, podemos señalar que el existir de cada uno de nosotros es una dramaturgia vacía; por lo que las tendencias del individuo que son la misma voluntad no podrán ser satisfechas y no es que sea un sentido de pesimismo, sino que las tendencias no tienen una existencia real, esto es, sólo son realmente representaciones ilusorias, imaginarias, como las necesidades, son ilusorias y nunca serán satisfechas (Rosset, 2005, 43), pues a cada deseo realizado le sigue necesariamente otro querer o aspirar, sin poder llegar nunca a una plena satisfacción.

Se tendrían dos niveles de ilusiones: las que llevan a creer que se va a dar la realización de los fines, es decir, los deseos, y las que nos hacen pensar que sí existen esos deseos, pues como esto no es así en realidad, entonces, se va a tener desilusiones; a su vez, estas, tendrían dos niveles: de una parte, la crítica al optimismo, pues, el estar vivo implica sufrimiento, y por otra parte, la crítica al racionalismo, porque el estar vivo supone la ilusión de la representación, que en definitiva es algo no existente.

Dentro de estas ilusiones se cuenta con la ilusión de la necesidad. En este contexto, Schopenhauer plantea su pensamiento de la contingencia, que significa presencia universal de la causalidad, sin ningún fundamento que la justifique, porque se funda en la necesidad. Esta contingencia habla de ausencia de causa en la causalidad, toda existencia se confina al azar, de tal manera, la sucesión de fenómenos remite a la causalidad y ésta remite a la contingencia, es decir, a nada en relación a la necesidad (Rosset, 2005, 44). La necesidad se encuentra así sostenida sobre el azar.

Para Schopenhauer, cuando contemplamos la vida desde su conjunto, podemos ver que, si atendemos a sus detalles, ella es realmente una tragedia, aunque nos empeñemos en otorgarle una finalidad determinada y reconfortante. Para atender a esta visión en conjunto, podemos empero apelar a las diversas representaciones del arte, donde se muestra con detalle los tormentos y avatares de la vida. Por ejemplo, Proust se aproxima a Schopenhauer en *En busca del tiempo perdido*, dado que para este escritor la imaginación y la razón se erigen sobre la decisión, pero ésta fue tomada por la razón; a esto se refiere la malignidad de la voluntad, de la que no hay que decir sólo que obra en nosotros con nosotros, sino que lo hace con mucha frecuencia muy a pesar de nosotros. Es decir, el deseo y la voluntad son principios motores en el hombre (Philonenko, 1999, 284).

Entramos aquí destacar cómo el saber de la voluntad se expresa en el arte, pues en la obra de arte podemos ver en claridad la tensión que atraviesa a la propia voluntad, en la medida en que el arte es realmente la expresión inmediata de la voluntad. El arte es la voluntad encontrada. La metafísica de lo bello es vislumbrada en el interior de la metafísica de la naturaleza.

El arte encuentra límites. Por ejemplo, Schopenhauer analiza este problema desde el ejemplo del Laoconte. En él hay que ver el valor puesto a prueba de un gran hombre que lucha contra las torturas y que se esfuerza por reprimir, por encerrar en sí mismo la expresión del sufrimiento.

Pero en medio de su inmenso dolor el Laoconte no grita, pues la piedra no puede expresar este dolor. Esta escultura es el grupo cultural más célebre de la Antigüedad, representa las serpientes que llegadas del mar van a asfixiar a Laoconte y a sus dos hijos, van a impedir que prohíba a los troyanos, por sus exhortaciones, que introduzcan en sus muralla el caballo de Ulises. El silencio de Laoconte es el único capaz de reconciliar en la piedra la belleza y el sufrimiento. Es necesario que el Laoconte no grite, sino que suspire para que la imaginación se eleve del suspiro hasta la tonalidad metafísica del grito. En la obra de arte del Laoconte, una de las serpientes muerde el costado izquierdo del héroe. El artista no representó la mordedura de la serpiente como ya realizado o inminente, sino en su acto inmediato. Es el acto el que por su crueldad instantánea despoja a Laoconte del poder de gritar, pues el hombre pierde la voz en todo dolor, en el instante en que éste se produce (Philonenko, § 35, 1999, 188).

El Laoconte no es en absoluto imperfecto en el sentido latino por el hecho de que no grite, de esta manera se comprende como las artes no tienen fronteras, sino límites. El Laoconte es la expresión del dolor del mundo. La estatua enteramente penetrable por la libertad del artista es la auténtica unión del alma y del cuerpo, y por ella aprendemos de nuevo que la perfección ignora las barreras del Ser (Philonenko, 1999, 190).



Al detenernos en la arquitectura, podemos ver que ésta nos muestra la cosa misma, diferente a las artes plásticas y la poesía que reflejan una copia de la idea. La acallada y potente lucha de los elementos es manifestada por la arquitectura bajo la forma del conflicto entre la gravedad y la luz. Lejos de superar la naturaleza la hace aparecer en su esencia en el conflicto, como voluntad de ser (Philonenko, 1999, 196). Si queremos ver la significación ética de esta forma de arte, encontramos como

en la piedra y sobre todo en las ruinas, la humanidad puede leer su fugitivo destino. Las fuerzas de la naturaleza permiten que el ser humano descubra una eternidad que le hace experimentar con

claridad la brevedad de su vida. Cuando el hombre contempla el templo se da cuenta, por ejemplo, que es mortal, pues está en la inconsciente voluntad de vivir para caer en la reflexión.

En la naturaleza orgánica, todo ser posee su forma propia que indica como la vida se refleja en él, diferente a la piedra que a su manera es la mensajera de la nada. En el conflicto de la rigidez y la gravedad es la nada la que aparece y se convierte en sensible para cada uno de nosotros. Por ejemplo, la estructura del templo es el reflejo del conflicto de las fuerzas de la naturaleza. Las diversas figuras geométricas podrían ser realizadas por la arquitectura apoyada en el espacio como forma *a priori* y en un sentido como madre de todas las formas. Al contrastar la posibilidad de este arte con la vida, nos damos cuenta de que en lo que puedo manejar mejor descubro lo absurdo de mi destino y ello se hace en el más bajo nivel del ser que es la naturaleza inorgánica. El arte del resentimiento fundado en mi trágico destino es la arquitectura (Philonenko, 1999, 197).

En este punto, Schopenhauer anota que es un problema metafísico el que nos gusten las ruinas, pues las ruinas conservan su encanto. Pero la arquitectura no sólo está determinada por el movimiento de la gravedad, sino que también se encuentra determinada por la luz; en este sentido, podemos señalar que la arquitectura es realmente la revelación de la naturaleza de la luz, la cual se encuentra opuesta a las propiedades o Ideas de las que se trata en la materia. El conflicto de la naturaleza inorgánica se resuelve en las ruinas en un derrumbamiento en el que triunfa al fin la gravedad, mientras que se hunde la rigidez, pero ello no impide que en este desorden metafísico la luz se revele con su elevada potencia. La luz es la más deleitable de las cosas; así, comprendemos que las ruinas que la reflejan poseen una función en el horizonte de lo sublime. De hecho, al hablar de la luz se piensa en lo que es sano, bueno, y en todas las religiones representa la salvación eterna, mientras que lo contrario, las tinieblas, representan la condenación. La no presencia de la luz, crea en el ser humano estados de desánimo, tristeza; y, al tenerla nuevamente, el ánimo cambia a todo lo contrario. La razón de este cambio radica en que la luz es realmente el correlato y la condición del conocimiento intuitivo y perfecto, o sea el único conocimiento que no afecta a la voluntad (Philonenko, 1999, 198).

Como podemos ver, el conflicto de la voluntad se ve reflejado en ese juego de la luz y las tinieblas. No es vivida interiormente la arquitectura, porque si descubre el velo sobre el

espectáculo de la naturaleza, no descubre el velo sobre el espectáculo secreto del corazón de cada uno de nosotros, pues la arquitectura revela simplemente la tensión de la voluntad, pero no puede elevarse a mostrar el conflicto interno entre la voluntad y nosotros mismos. La arquitectura da que pensar, sin obligarnos a pensar en nosotros mismos; por lo tanto, no será el arte supremo, pues no puede existir sin el mundo o la naturaleza (Philonenko, 1999, 198). Si la naturaleza propia de la voluntad es su conflicto interno, ya sea expresado de manera inmediata en la lucha de los elementos, tal como hemos visto que ocurre en el caso de la arquitectura entre el principio de la gravedad y la luz, Schopenhauer examina la verdad que se puede encontrar expresada en las diversas artes a partir de la consideración general de si un arte determinado puede o no mostrar el dolor y el sufrimiento, que es precisamente la esencia de la voluntad. Este problema lo podemos encontrar en la discusión en torno a la posibilidad de que la escultura muestre el dolor del héroe expresado en el grito.

El mundo vegetal que siempre se ofrece al placer estético sin mediación del arte se convierte en objeto principalmente de la pintura paisajista. Al permitirnos el pintor que veamos las cosas con sus ojos, al mismo tiempo recibimos aquí una igualdad de sentimientos, así como la resonancia de la profunda tranquilidad anímica y del total silencio de la voluntad que fueron necesarios para sumergir tan plenamente el conocimiento en aquellos objetos inertes y captarlos con amor, o sea, con objetividad. Dado que las ideas representadas, en cuanto grados superiores de objetivación de la voluntad, son ya más significativas y expresivas, la cara objetiva del placer estético resalta en mayor medida y mantiene el equilibrio con la subjetiva. El conocimiento puro en cuanto tal no es ya lo principal, sino con el mismo poder actúa la idea conocida, el mundo como representación en un importante grado de objetivación de la voluntad. Un grado aún superior lo revelan la pintura y escultura animal (*El mundo como voluntad y representación*, § 44, 258). En todas estas representaciones el aspecto objetivo del placer estético se impone sobre el subjetivo. Del conocimiento de las ideas de grados superiores que en la pintura recibimos por mediación externa podemos también participar de forma inmediata con la pura intuición contemplativa de las plantas y la observación de los animales, éstos últimos en su estado natural, libre y cómodo (*El mundo como voluntad y representación*, § 44, 259).

No solo el ser humano presenta dolor, los animales también lo reflejan. Schopenhauer lo describe al afirmar que toda vida es dolor y hace referencia al cuadro del filósofo pintor Johann Heinrich

Wilhelm Tischbein donde el pintor en la parte superior muestra al ser humano a quien se le retiran sus hijos y el dolor que esto genera y en la parte inferior a los animales retirándoles sus crías y el sufrimiento aunque no de la misma intensidad que el ser humano pero refleja dolor; por eso, podemos entonces afirmar: "toda vida es dolor". Para Schopenhauer, la poesía por el solo hecho de que es lenguaje humano, implica una operación del entendimiento, además el poeta no tiene que dar un objeto-modelo. El dato directo del arte poético no es como en la arquitectura, la naturaleza, sino la palabra y en ésta el concepto. De tal manera la alegoría y el símbolo no podrían evitarse y el trabajo del poeta consiste en hacer emerger la intuición del concepto. Para Schopenhauer, Dante era el poeta único; mientras que los poetas quieren abarcar la verdad del mundo efectivo, en la Divina Comedia ve la luz algo inaudito: la verdad del mundo del sueño. Dante es el poeta de lo que no existe efectivamente y por ello lleva a cabo la supresión del concepto. Lo que nos muestra la poesía de Dante es realmente la posibilidad de encontrar la intuición partiendo del concepto (Philonenko, 1999, 202).

Por esta razón, la poesía tiene como proyecto fundamental el suscitar en cada uno de nosotros la nostalgia y liberarnos de la sujeción a los conceptos. El poeta es el resumen del hombre en general. Puede expresarlo todo, cantar la voluptuosidad y los asuntos místicos, pero también escribir tragedias o comedias. El poeta es capaz de rasgar por un momento el velo de Maya; la tragedia, por ejemplo, no debe plegarse a las reglas de la justicia común y su propósito esencial no es mostrarnos el castigo de los malvados, debe mostrarnos los dolores de este mundo inhóspito. La fatalidad es la verdadera justicia que se traduce en la tragedia. Por ahí se determina la relación del arte con el mundo. La poesía es superior a las demás artes en la medida en que se ocupa del destino del hombre, que es la eclosión de la voluntad de vivir (Philonenko, § 39, 1999, 205). En la tragedia vemos que al final los personajes son más nobles, tras larga lucha y sufrimiento, pues renuncian para siempre a los fines que hasta entonces perseguían con tanta vehemencia y a todos los placeres de la vida, o bien abandonan libremente y contentos la vida misma. El verdadero sentido de la tragedia es la profunda comprensión de que lo que el héroe expía no son sus pecados particulares, sino el pecado original, es decir, la culpa de la existencia misma, como lo expresa Calderón de la Barca:

“Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido”.

Solamente la representación de una gran desgracia es esencial a la tragedia (*El mundo como voluntad y representación*, § 51, 300). La tragedia, que en el grado superior de la objetivación de la voluntad, nos pone ante la vista con terrible magnitud y claridad aquel conflicto suyo consigo misma (*El mundo como voluntad y representación*, § 52, 302). El arte debe ser fiel reflejo del mundo y la amarga evidencia de que el mundo está hecho para los tiranos, pues es el momento realista del arte. Pero en el mismo momento el arte incita al espíritu a rechazar un mundo tan sumamente sórdido. El arte siendo espejo del mundo, procura la energía para superarlo (Philonenko, 1999, 206). Esta pose una significancia cósmica, no conoce ningún límite y se puede decir que todas las demás artes constituyen una física, mientras que la música configura, más bien, una metafísica. La música no es la repetición de una de una idea, como si lo es la pintura; al contrario, es la expresión directa de la voluntad. La música no apunta a una idea por medio de un ser concreto y escapa a la dialéctica de lo singular y lo universal. Las diversas formas de arte tienden a expresar las ideas, actos en los cuales se objetiva la voluntad, pero la música expresa la voluntad misma, es decir, es un lenguaje universal cuya comprensión es innata, mientras que en la pintura hay que aprender a ver, y por ello necesita de más precisión (Philonenko, 1999, 214).

Ningún arte es general, ni preciso ni íntimo, la pintura se funda sobre el lenguaje universal de los ojos, que puede ser aprendido, pero sigue siendo universal; también es íntima, pero, es infalible. Si miramos con cuidado, todas las artes siempre les falta alguna de estas tres características, la precisión, la intimidad y la universalidad. Diferente sucede con la música, ya que ésta va más allá de la ideas, es completamente independiente del mundo fenomenal, lo ignora y podría de alguna forma continuar existiendo, aún cuando no existiera el universo, como ya lo hemos dicho previamente. La música nos transporta al silencio de las esencias, lejos del rumor del mundo. Es decir, nos saca del mundo y nos pone aparte. Si existe una relación entre la música y el mundo es la de la exposición, representación. El mundo representa la música más que la música representa al mundo.

A menudo una conducta inherente no se manifiesta en las señales de la participación del sujeto en todo lo que la rodea, sino durante su ensimismamiento. Lo cual lo demuestra Sócrates en su ensimismamiento constante y a la vez permanecer sordo ante las más insistentes alocuciones. Cabe la pregunta: ¿dónde se abisma el pensador durante sus ausencias? Difícilmente puede

contestarse sin que el discurso verse sobre un mundo de voces y sonidos interiores cuya presencia puede ser más poderosa que cualquier ruido exterior. Si el filósofo está apartado en una esfera que a los mortales corrientes no les parece que sea de este mundo, su abismamiento en un estado sin oído exterior detenta un relevante sonido acústico profundo. Éste está tan esencialmente unido con lo que suele llamarse inspiración y ser-en-sí que no se podría precisar qué es lo que haya de ser alma como no sea un escuchar relativo a sí mismo (Sloterdijk, 2001, 288).

Las ideas de las que se ocupan las artes son lo esencial. La música que supera las ideas hacia la voluntad es la expresión de la esencia de lo esencial, si es cierto que la voluntad está al principio de las esencialidades. La profundidad de la música es tal que el mundo podría ser llamado una encarnación de la música, así como los es una encarnación también de la voluntad (Philonenko, 1999, 216). La música es capaz de excluir el ridículo y la ilusión, esto es lo que nos afecta de la verdadera música, y lo que constituye su perfección. La música es más interior de lo que nosotros mismos lo somos para nosotros mismos, pero a la vez es lejana ya que ignora al mundo. Como la música es pura expresión de la esencia de lo esencial, ignora toda tortura. Por ejemplo, oímos una sonata y somos transportados a nosotros mismos y abandonados al mundo, aprehendiendo la esencia de lo esencial: la preocupación por la existencia nos abandona para dejar sitio a la preocupación por el Ser, en esto radica la excelencia de la música. La música tiene como fin ser una melodía cuyo texto es el mundo, éste texto no viene antes de la melodía sino después (Philonenko, 1999, 217). Schopenhauer nos invita a mirar las sinfonías. Estas no son una copia del mundo fenomenal, su verdadero pensamiento es que la obra es la imagen en la cual el mundo fenomenal puede comprenderse. Hay que comprender el mundo según la música y no al contrario (Philonenko, 1999, 218).

La música es un don divino. Ya que es universalmente comprendida no es necesario que deba ser discutida, ni transformada ni superada; es, más bien, un lenguaje que une los corazones y espíritus tanto a través de los espacios como de los tiempos (Philonenko, 1999, 220); por eso su poder es más amplio que las demás artes.

1.4 La afirmación de la voluntad

Cuando la voluntad está iluminada por el conocimiento sabe lo que quiere ahora y aquí, pero nunca lo que quiere en general; cada acto particular tiene un fin, mientras que el querer total es infinito; de la misma forma que un fenómeno particular de la naturaleza está determinado por una causa suficiente a aparecer en ese lugar y momento, pero la fuerza que en él se manifiesta no tiene ninguna causa, porque es un nivel más elevado de la cosa en sí que no es “nada”, de la voluntad carente de razón, y como tal distante de todo lo fenoménico. Por esta razón, no se sabe lo que deseamos en general, sólo en lo particular. Lo único que conocemos es la representación, más allá de esto, o de pronto más acá, lo único que queda es la voluntad en sí. Esta verdad es particularmente relevante al momento de buscar comprender la esencia del dolor, que no es otra cosa más que la propia esencia de la voluntad:

Cuando la voluntad está iluminada por el conocimiento sabe lo que quiere aquí y ahora, pero nunca lo que quiere en general: cada acto particular tiene un fin; el querer total, ninguno: igual que cada fenómeno particular de la naturaleza está determinado por una causa suficiente a aparecer en ese lugar y momento, pero la fuerza que en él se manifiesta no tiene ninguna causa, porque es un nivel fenoménico de la cosa en sí, de la voluntad carente de razón. El único autoconocimiento de la voluntad en conjunto es la representación en conjunto, la totalidad del mundo intuitivo. Él es su objetividad, su revelación, su espejo (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 29, 219).

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos entonces señalar que todo el mundo visible es manifestación e imagen de la libertad; se desarrolla según las leyes que llevan el conocimiento. También se puede manifestar de dos formas: en la cúspide de la reflexión y autoconciencia, quiere lo mismo que quería siendo ciega y no conociéndose a sí misma, por lo que entonces el conocimiento en lo general como particular sería motivo. Esto es la afirmación de la voluntad de vivir. Y la otra manifestación sería, al contrario de la anterior, en la que ese conocimiento se convierte en un aquietador que calma y anula todo querer, lo cual refleja la negación de la voluntad de vivir (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 56, 363; 365). Es decir, la voluntad se afirma libremente al mismo tiempo que se niega de un modo igualmente libre.

La voluntad en todos los grados de su fenómeno, desde el interior al supremo, carece de un objetivo y fin último, su única esencia es el ansia, pues carece de toda satisfacción plena; la

voluntad sólo puede ser reprimida de un modo contingente en su fenómeno, pues en cuanto cosa en sí no hay nada la que pueda constreñir, ya que es infinita. Al observar todas las fuerzas naturales y formas orgánicas, vemos que se disputan la materia en la que quieren aparecer, ya que cada cosa sólo posee lo que le ha arrebatado a otra, de ahí la caza, el alimento y la procreación; por lo que aquella aspiración constitutiva de la esencia interna de las cosas resulta siempre obstaculizada por un algo que se resiste a ser mera apariencia de su afirmación, se afana en vano, sin poder renunciar a su esencia.

Esa aspiración que constituye el núcleo y en sí de todas las cosas, en nosotros es la voluntad. Cuando se tiene un obstáculo que se interpone entre la afirmación de la voluntad y su eventual fin, nos topamos con lo que habitualmente llamamos sufrimiento; por el contrario, cuando se logra alcanzar esta satisfacción se llama bienestar, satisfacción o felicidad. Esta es la idea inmediata que tenemos del sufrimiento en relación con la felicidad. Los fenómenos del mundo inconscientes los vemos inmersos en continuo sufrimiento y sin dicha duradera, pues “toda aspiración nace de una carencia, de la insatisfacción, así que es sufrimiento mientras no se satisfaga, pero ninguna satisfacción es duradera, sino el comienzo de otro deseo por lo que no hay límite ni fin del sufrimiento” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 56, 364; 367). En este sentido, toda nuestra vida realmente gira en torno a la mutación y relevo de sufrimiento y felicidad relativa. Así, pues: “Por lo que una vida feliz es imposible: el hombre solo alcanza un curso de vida heroica, un curso que lucha con dificultades es mal remunerado o nunca ser recompensado, de ahí que su voluntad, mortificada toda una vida a través del esfuerzo y el trabajo, del mal éxito y de la ingratitud del mundo” (*Senilia*, 25,1, 90).

A medida que el fenómeno de la voluntad se hace más perfecto, el sufrimiento se vuelve también cada vez más visible. Esto lo podemos ver, si tenemos en cuenta que existe diferencia entre los diversos seres vivos, ya que a medida que el conocimiento alcanza la claridad y aumenta la conciencia, crece también el tormento, que será máximo en el ser humano y tanto más cuanto más conoce y más inteligente es. Por esta razón, podemos entonces afirmar de manera categórica que “en esencia toda vida es sufrimiento” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 56, 366; 368).

Teniendo presente lo anterior, podemos ahora afirmar que la presencia del dolor y el sufrimiento está determinada subjetivamente en cada momento, al igual que la cantidad de los mismos. Es decir, cada ser no sólo posee una forma peculiar de ser, sino que sufre también en el modo propio de su ser; es más, tiene igualmente una cierta magnitud y cantidad de sufrimiento. Esto no sólo sucede entre individuos de diferentes especies, sino también entre miembros de la misma especie. La cantidad de sufrimiento depende de la forma de relación que se tenga entre los individuos y el exterior; esta relación es una forma peculiar de afectación. Gracias a ella, podemos ver que si se quita aquello que nos está afectando en un momento determinado y de un modo igualmente determinado, cesa asimismo el dolor, en la medida en que el dolor es el efecto directo de una cierta opresión o presión. En este contexto, podemos observar que se puede resolver el porqué del dolor, su causa, pero al momento se presenta otro dolor, cuyo tema estaba ya presente, pero no se había podido expresar porque la consciencia estaba ocupada en otro dolor y no ponía cabida a cualquier otro. Este nuevo dolor puede ser menor, pero ocupa ahora el amplio espacio del anterior dolor que ha sido resuelto.

En la medida en que el dolor es esencial a toda vida y que como tal está determinado por la naturaleza del individuo, los cambios repentinos no pueden modificar el grado del dolor por que son externos. En este sentido, sólo se cambiaría la intensidad de la alegría y del dolor a través del conocimiento (*El mundo como voluntad y representación*, § 57, 375). Por ejemplo, la alegría desmesurada se basa en el simple hecho de que creemos haber encontrado algo que colma nuestras expectativas. Pero, a pesar de nuestra ilusión, descubrimos muy pronto que lo que hemos conseguido y que nos provoca enorme alegría realmente ha sido alcanzado con un gran sufrimiento de por medio; es más, que de seguro nos trae nuevos sufrimientos hasta ahora no experimentados. Con lo que antes de aminorar nuestra desilusión, aumenta. Cada dolor, antes de ser una posibilidad, es realmente una nueva caída; es decir, nos precipitamos desde una altura inconmensurable. El dolor se incrementa a sí mismo. Tomando distancia de este incremento paulatino del dolor, que puede conducirnos a posiciones claramente pesimistas, Frankl sostiene más bien que cualquier ser humano conoce instintivamente el posible sentido del sufrimiento y, por lo tanto, el valor de la capacidad de sufrimiento como valor (*El hombre doliente*, 257), permitiéndonos tener una vida que si bien reconoce el sufrimiento, no por ello se hunde en la desesperación pesimista, pues frente al dolor le da en cada momento su justa medida y sentido.

Por esta razón, podríamos abrigar la esperanza de evitar este incremento del dolor, si pudiéramos ver en su conjunto el dolor de la causa y su incremento en el efecto y si con ello no pretendiéramos que las cosas fuesen distintas de lo que efectivamente son. En este sentido, el estoicismo se proponía liberar el ánimo de toda ilusión frente al dolor, porque la ilusión antes de disolver el dolor lo incrementa. Por lo que Horacio lo expresa en cuanto a darle la emotividad a cada momento con mesura en su oda: “acuérdate de mantener el ánimo sereno. En los momentos difíciles. Y del mismo modo en los buenos. Hazle abstenerse de una alegría extraordinaria” (Horacio, *Odas*, II 3.).

En la medida en que el dolor siempre nos acompaña, tratamos inmediatamente de buscarle una causa externa, sin tener en cuenta que su verdadera fuente radica en nuestro propio interior. Todo dolor emana de nuestro más íntimo ser, aunque esté motivado desde el exterior. En este sentido, podemos señalar entonces que nuestra propia esencia es la que produce el dolor, porque vamos de deseo en deseo (El mundo como voluntad y representación, § 57, 376). Asimismo, si la fuente del dolor radica en nuestro más íntimo ser, que a su vez es la esencia misma del mundo, a saber, la voluntad, allí mismo debemos buscar la fuente de su medicina. Obviamente, se trata de una amarga medicina, a saber, el dolor sólo se cura con dolor. Pero le buscamos una causa externa, así como construimos un ídolo para tener un señor.

En la medida en que nuestra vida no es más que un errar de deseo en deseo, y que cada satisfacción lograda es realmente el motivo de un nuevo dolor, no hay nada que pueda colmar realmente mis expectativas y deseos; en este sentido, nuestra vida puede ser comparable al tonel de las Danaides, que carece de fondo. En este punto, se hace necesario tener presente que si bien cada dolor es siempre un dolor determinado, su causa no radica en algo externo, sino en nuestra propia esencia; por tanto, su resolución no puede ser buscada por fuera de nosotros, pues también se anida en nuestro propio interior. Pero esto implica que a menudo nos enemistamos con nuestro destino, pero nos reconciliamos con nuestra existencia, cuando reconocemos que “el sufrimiento es esencia a esa existencia misma y la verdadera satisfacción es imposible” (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 57, 377; 376).

1.5 El tedio como expresión de la carga de la existencia

La felicidad no nos llega en forma espontánea y originaria; por el contrario, es producto de lograr la satisfacción de un deseo determinado, pero en esta medida es también la fuente de una nueva aspiración. Ese deseo es la antesala al placer. Al ceder el dolor cesa también el placer, por lo que la felicidad no existe por sí misma, porque a cada proyecto se presentan dificultades que perturban la tranquilidad o cuando no se tienen aparece el tedio, que hace de la existencia una carga. El tedio es, al parecer, un concepto susceptible de explicar e incluso justificar una enorme cantidad de hechos, si observamos todos los “placebos sociales” que existen actualmente y que sobrepasan en número a los que existían en tiempos pasados, de igual manera el tedio está más extendido de lo que haya estado antes. En este sentido, Svendsen afirma que a mayor número de ideas de sustitución, mayor cantidad de sentido por sustituir, es decir, cualquier solución posible al tedio aumenta, más bien, las posibilidades de desilusión y con ello el tedio.

En ausencia de sentido personal, las distracciones de todo tipo deberán ofrecer una alternativa, un sentido sustituto; pero la búsqueda incansable de diversión señala también nuestro temor al vacío circundante. La búsqueda y la exigencia de satisfacción, por un lado, y la insatisfacción, por otro, son extremos ligados irremediabilmente, esto es, son dos caras de la misma moneda. Cuanto más central resulte el aspecto individual de nuestra existencia, tanto más intensa será entonces la exigencia de sentido en las trivialidades diarias, sobresaturando las posibilidades de la vida cotidiana, que son siempre limitadas. El tedio no está ligado a necesidades reales, sino al deseo y específicamente al deseo de experiencias que se incrementan *ad infinitum*. En este sentido, podemos decir entonces que la existencia es tediosa; de ahí que le demos tanta importancia a la originalidad y a la innovación (Svendsen, 2006, 33).

Para Svendsen, la información y el sentido no son lo mismo. El sentido consiste en colocar piezas más pequeñas en un contexto más amplio e integrado, en tanto que la información es justo lo contrario. El sentido se transmite de un modo más simbólico. La información empero se trata o se procesa mientras que el sentido se interpreta. En este contexto, el tedio se fundamenta en la ausencia de sentido personal, pues se debe en gran medida a que todos los objetos y sucesos nos

llegan ya codificados. El hombre es un ser que crea su propio universo, es decir, un ser que construye su mundo activamente; pero si todo está de antemano cifrado y codificado, la constitución activa del mundo resulta superflua y perdemos la capacidad de fricción en relación con el mundo (2006, 39). Es decir, el mundo se hace tedioso en la medida en que se incrementa en él la superficialidad y la ausencia de fricción. Por esta razón, es propio de la vida moderna correr aventuras, para aliviando con ello la carga de la existencia. El individuo aventuroso representa todo un estilo de vida y no un medio de existencia, o sea una vida emprendedora. La aventura está ligada a lo extemporáneo de la improvisación, es extravital, es extraterritorial, extraordinaria, es decir, está fuera del orden, es excepcional, pues lo que está en el orden se nos presenta monótono y aburrido. La aventura está fuera de encuadre y es fuera de serie. Pero en otro sentido, y sobre todo cuando se trata de las formas más sentimentales de la aventura amorosa, las que ponen en juego el verdadero amor y no sólo el deseo de los sentidos, la aventura es, al contrario, profundamente intravital, porque mantiene las más íntimas relaciones con el conjunto de vida, en la medida en que desata las pasiones más ardientes y vehementes, porque es capaz de desbordar y alterar la existencia hasta sus más íntimas raíces (Jankélévitch 1989, 30).

En este sentido, nuestra vida no sólo pasa de dolor a dolor, producto de la insatisfacción constante de nuestros deseos desmedidos, sino que también nos acecha el absurdo mismo de la existencia:

El dolor es producto del absurdo de la vida, ésta no tiene ningún contenido verdadero y auténtico, sino que solo se mantiene en movimiento por necesidad e ilusión, es así como, tan pronto cesa ese dinamismo aparece toda la esterilidad y el vacío de la existencia, al alcanzar lo que se desea, se entra en el tedio, que no es otra cosa que mostrar como la vida es un constante paso del deseo, la consecución de lo que se quiere y al lograrlo un gran aburrimiento: nos refleja un absurdo (*Senilia*, 102,2 258).

Solo la carencia de algo, es decir, el deseo o sea el dolor, es siempre inmediatamente dado. La satisfacción y el placer solo los podemos conocer de forma mediata, recordando el sufrimiento anterior que cesó con su aparición. De ahí que no se aprecie lo que cada cual tiene. Sólo se le da valor cuando ya no se tiene. Por esto, al pensar en el momento en que se sufrió, se es también capaz de dar gran valor al momento actual. Cuando el otro sufre, uno siente tranquilidad no porque el otro esté en sufrimiento, sino porque no es uno el que está en ese estado, esto es, se reconoce que uno está libre de esos males, y este reconocimiento nos produce placer, sobre todo

cuando se trata de aquel que nos causó antes enormes males (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 58, 377).

Por lo tanto, tenemos que reconocer que toda felicidad es de naturaleza negativa, pues supone siempre la supresión, o por lo menos el aminoramiento temporal, de un determinado mal o sufrimiento. Por esta razón, no puede ser una satisfacción duradera, sino una simple liberación de un dolor o una carencia, a la que ha de seguir un nuevo dolor o un *languor*, un vacío, anhelo y un tedio, por lo que, en lo que se ha considerado el espejo del mundo, el arte, se puede apreciar esta afirmación. Tan sólo basta con mirar los poemas épicos, que representan la lucha y la batalla por la felicidad, pero nunca la felicidad permanente. Porque una auténtica felicidad permanente no es posible, tampoco puede ser objeto del arte. De igual forma lo que viene en la poesía lo volvemos a encontrar en la música, en cuya melodía hemos reconocido la historia de la voluntad consciente de sí misma expresada de forma universal, los anhelos, sufrimientos y alegrías del ser humano (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 57, 377; 378).

La voluntad cuya objetivación es la vida es, entonces, un constante afán, sin fin, por lo que no se puede alcanzar la satisfacción duradera, existiendo tan sólo la felicidad en su forma negativa. En este sentido, lo único verdaderamente positivo es el dolor y el sufrimiento.

Teniendo presente lo anteriormente dicho, podemos entonces reconocer ahora que, para Schopenhauer, existen tres extremos de la vida: en primer termino el deseo, el querer, las grandes pasiones. En segundo término el conocimiento puro, las ideas condicionados por la liberación del conocimiento respecto de la servidumbre de la voluntad. Y, por último, el letargo de la voluntad y el conocimiento ligado a la voluntad lo cual es el anhelo vacío, el tedio que petrifica a la propia vida.

En este punto, debemos tener presente también que se tiene una imposibilidad de alcanzar una satisfacción duradera y, por tanto, nos queda la negatividad de toda felicidad, lo cual ya se había explicado con anterioridad, al indicar que la voluntad, cuya objetivación es la vida humana, es realmente un afán sin objetivo ni fin. Esto es lo que propiamente podemos denominar el absurdo. El pensamiento único de Schopenhauer busca el reconocimiento expreso del absurdo, de una visión del mundo opuesta por completo a toda suerte de razón o justificación y, en fin, de un sentimiento de absurda extrañeza ante la simple noción de existencia; la representación de un

mundo absurdo se introduce a través del pesimismo, de ahí que son más las penas que las alegrías, por lo que es absurda esta vida. Además de ser menos frecuentes las alegrías son a la vez menos reales. El placer siempre tiene un carácter negativo, pues siempre se está insatisfecho en el goce. A diferencia del dolor y las penas que crean un sufrimiento más estable (Rosset, 2005, 94). El individuo siente el dolor, pero no la ausencia de dolor; el deseo, pero no la ausencia del deseo; el temor, pero no la seguridad. Toda búsqueda de bienestar resulta imposible de entrada, por lo que sería inútil tratar de buscar en la felicidad alguna finalidad para la condición humana. Como lo hemos señalado ya antes, el deseo no se puede satisfacer totalmente, ya que las inclinaciones humanas son insaciables, son ficticias e irreales. Este deseo no cumple lo que promete, se da como deseo, como inclinación, cuando en realidad no es ni una cosa ni otra.

En este punto, se hace necesario tener presente que la voluntad en este mundo no es una tendencia que se oriente hacia algún lado determinado, ya que carece realmente de finalidad, de tal manera los objetivos que le asignamos no tienen existencia real: interpretan, más bien, el papel de la tendencia, para obedecer a la voluntad, pero esto es tan solo una mera representación (Rosset, 2005, 95). Es decir, para Schopenhauer, el hombre persigue satisfacciones decepcionantes, cuyo valor real exagera por influencia de la necesidad; estas satisfacciones no tienen empero ninguna finalidad última, e incluso con el cese de un dolor no se logra explicar la necesidad que lleva a la insaciabilidad de las inclinaciones. El placer se transforma en un cese de una necesidad determinada, pero es mucho más absurdo saber que la necesidad no es realmente necesidad. La tendencia que incita a huir del dolor y proteger la vida es en sí misma inexplicable, puesto que nada se sigue de ella ni tiene porque seguirse. Esto ya lo sabía el mismo Schopenhauer, cuando señalaba que “el mundo, con todo lo que contiene, parece ser el juego sin objeto y, por ello, incomprensible de una eterna necesidad, de una insondable e inexorable *Aváγkn*” (Rosset, 2005, 97).

Pero tenemos que tener presente que el absurdo que nos quiere mostrar Schopenhauer aquí no es el simple reverso de una teodicea, que se contentaría con revelar que no hay nada en el lugar de las “razones” alegadas hasta el presente para justificar la vida. El mundo es incomprensible porque es demasiado comprensible, lo que es absurdo radica entonces en pretender encontrar en este mundo finalidad alguna. La naturaleza y la voluntad que habita en ella lo dicen todo, explica sus intenciones, que finalmente no explican nada, porque se centra en sí misma y consigo misma

concuerta, por lo que finalmente no da claridad sino sólo oscuridad. En este contexto, el absurdo de la voluntad radica en que no existe realmente un fin para sí, una cierta organización última de los fines, pues todo lo que sucede es relativo y la finalidad que se puede encontrar en este mundo es igualmente relativa. Todo tiene un por qué, pero el todo en cuanto tal no. Todo el tiempo el individuo organiza sus deseos para conseguirlos, pero no tendrán fin último, porque siempre estará en busca de la satisfacción de un nuevo deseo; por esta razón, se convertirá en ocasiones en cazador y en otras en caza, con angustias y dolores, lo que se mantendrá con el pasar del tiempo (Rosset, 2005, 98).

En la medida en que nunca habrá un fin real, sólo serán momentos ilusorios, siempre estará todo encaminado hacia el vacío. Es decir, se trata de una finalidad sin explicación última. Recordemos que en Schopenhauer existe una indisoluble unidad entre el mundo de los fenómenos, mundo de los individuos y la representación de la conciencia y el mundo de la voluntad, en el que se mezclan todos los individuos. La manifestación de las finalidades en la naturaleza concierne a la representación, y al punto de vista individual, mientras que la intuición de la ausencia de finalidad sólo se comprende en el mundo indiferenciado de la voluntad.

El hombre no es capaz de responder a la pregunta de cuál es la razón general que lo incita a actuar en un sentido determinado, o también ante el cuestionamiento de por qué desea o por qué quiere existir de un modo general. Por ejemplo, la rosa florece sin un porqué. Por lo que la voluntad siempre sabe, cuando la conciencia ilumina lo que quiere en un momento y en un lugar determinados; pero lo que quiere en general, no lo sabe jamás (Rosset, 2005, 99).

En este sentido, podemos señalar ahora que la vida de cada uno trasiega en cada momento anterior, no se detiene, por el deseo y el querer que se mantiene sin fin. Es decir, “la vida es un apagado anhelar y atormentarse” (*El mundo como voluntad y representación*, § 58, 379). Cada individuo es la persistente voluntad de vivir; dicha voluntad tiene figuras pasajeras, lo cual tendrá un alto precio que pagar: el sufrimiento y al final la muerte que es largamente temida. Reconociendo que el hombre está realmente dominado por un querer oscuro, tanto Schopenhauer como Freud proponen viajar al interior de cada uno de nosotros; pero para Freud este viaje busca apropiarnos de nuestro propio interior, mientras que para Schopenhauer su objetivo radica en convertirnos en extraños de nosotros mismos. Es decir, en Schopenhauer el sentido de este viaje

es realmente lo opuesto a lo que plantea Freud, donde el hombre debe viajar al interior de su alma, no para convertirse en extraño de sí mismo, sino para poder habitarla con seguridad, es decir, para conocerse más a sí mismo, según lo afirma la vieja sentencia socrática: ¡Conócete a ti mismo! Para Schopenhauer, en cambio, *el hombre es ante todo un enfermo metafísico*, que no se puede curar, tan sólo se le puede administrar un calmante por medio del arte y la comprensión; mientras que para Freud el hombre es un enfermo al que se le puede curar por medio del psicoanálisis (Philonenko, 1999, 285). En este punto, podemos señalar que lo que el hombre busca realmente o al menos originariamente es el cumplimiento del sentido y la realización de los valores, su plenitud existencial. El deseo de sentido posee además una eficacia terapéutica; su potenciación es lo único que podría ayudar al hombre de hoy, y no solo a los enfermos, a superar el vacío existencial (*El hombre doliente*, 33).

La idea de tragedia en Schopenhauer *se* basa en que nos reconocemos extraños a nosotros mismos, pues estamos atravesados por la escisión de la vida y la conciencia, cayendo una fuera de otra, por lo que no hay peor tragedia que simplemente ser el espectador impasible de una vida de la que somos también actores. Simplemente nos aceptamos a nosotros mismos, no nos afirmamos. El aceptarse implica permitir soportarse y en todos los casos separarse de sí mismo en la medida en que se convierte uno en un espectador, aunque sea por un momento (Philonenko, 1999, 286). Las acciones de los individuos que están unidas al carácter inteligible cooperan en la representación de la voluntad que es la unidad del cuerpo; por ello, no podemos olvidar que éste es la verdadera revelación inmediata de la voluntad. Entre la voluntad y la acción existe una relación que es la misma que existe entre el cuerpo en totalidad de cada individuo y la voluntad de cada cual. Más aún, lo que es verdad para el ser humano lo es en parte también para el animal. Para Schopenhauer, los órganos y los sistemas fisiológicos responden al deseo del querer, pues “la forma y estructura de cada animal no es en verdad más que la imagen de la especificidad de su querer, la expresión visible de las tendencias de su voluntad, que constituyen su carácter” (Philonenko, 1999, 124). En este sentido, mi cuerpo no es otra cosa más que la voluntad objetivada en mí. Yo soy mi voluntad equivale a decir yo soy mi cuerpo. Para Schopenhauer, la razón es a la vez la espada y la coraza íntima del hombre, la voluntad utiliza la razón como un medio, como un mecanismo de astucia. Así, podemos señalar la primacía de la voluntad frente a la razón y al intelecto.

La voluntad y el cuerpo son una sola cosa; en el cuerpo que es el fenómeno, el en sí de la voluntad llega a su objetividad. La voluntad se evidencia tanto en la fuerza más oculta que domina nuestras funciones vitales, como en la reflexión más aguda. Todo en nosotros está bajo el dominio de la voluntad y, por tanto, nada escapa a su poder. El ser humano es fuerza y libertad en la naturaleza, y esta fuerza se eleva hasta el punto que se quiera, por que siempre encontrará su raíz en la voluntad (Philonenko, 1999, 125). La fuerza significa ser-*causa* de la causa, la voluntad emerge en la inmediatez consciente del individuo, según su esencia, pero sin ninguna forma, no la del objeto y del sujeto, en la medida en que lo conocido y el cognoscente caen aquí uno fuera del otro. La cosa en sí, que es la voluntad, es la conocida, y cada uno de nosotros la experimentamos en nosotros mismos, pero no sabemos que sucede con la voluntad en última instancia (Philonenko, 1999, 126). Tal como lo señala el mismo Kant, la cosa en sí, que para Schopenhauer se identifica con la voluntad, es incognoscible, por lo menos de modo racional.

Si la cosa en sí fuese conocida, en el sentido de que fuese posible asignarle una causa, dado que todo conocimiento lo es de la causa o se produce por el paso del efecto a la causa, la voluntad caería entonces bajo el dominio de la representación, esto es, del principio de razón, y en cuanto tal dejaría de ser voluntad y de hecho no sería ya más cosa en sí. Pero nosotros tenemos, según Schopenhauer, un conocimiento intuitivo de la cosa en sí, en la medida en que sé de ella a través de mi propio cuerpo, de mis acciones y afecciones. La objetivación de la voluntad en un sentido es paso a la existencia, y en otro sentido paso a la nada. Por lo que la cosa en sí y la nada serían términos intercambiables, en la medida en que no son algo plenamente determinado, pues la cosa en sí excede toda posibilidad de determinación. La cosa en sí como voluntad tiene tres propiedades, a saber, constituye una unidad, no tiene fundamento, no se la puede derivar en el sistema del saber. Por vía de consecuencias negativas se dirá que la voluntad, como en sí, es unidad, en rigor metafísico, este concepto designará un *ens imaginarium*, que viene a ser un *nihil negativum*, ya que es recíproco con la nada. Con relación a la ausencia de fundamento se debe comprender tal cual, al decir que la voluntad es libre, pues no se está diciendo nada positivo, solo implica que no sabemos como ligar libertad y principio de razón, la libertad se vive, no se piensa en su acto, los actos, el cuerpo son la expresión voluntaria de una voluntad libre. Libre aquí significa no coactada. Aquí se presenta un contra-sentido: imaginamos que ser libre consiste en

poder hacer otra cosa; pero si hiciera otra cosa sería otro. Y en cuanto a la tercera propiedad, la voluntad no es ni cognoscible ni conocimiento (Philonenko, 1999, 128).

Cuando Schopenhauer habla de los grados de objetivación se leen en lo que parece más extraño a la voluntad, al admitir que la propia materia es ya objetivación de la voluntad. Por ejemplo, en el mundo inorgánico hay que distinguir las fuerzas que se manifiestan en toda materia como la gravedad y las fuerzas por oposición como solidez, electricidad, pero desde la metafísica de la naturaleza dichas fuerzas no están sometidas al principio de razón, solo sus fenómenos están sometidos a dicho principio, por lo que no son causa, sino posibilidad de las causas (Philonenko, 1999, 139).

Lo que opone en el movimiento ascendente de la objetivación de la voluntad lo orgánico y lo inorgánico es la individuación; en este sentido, la piedra es menos factible que sea captada como momento de individuación, pero al ir ascendiendo en la escala de los seres mas profundizará la individualidad la individuación. En esto seres la individualidad no está marcada sino en la especie (Philonenko, 1999, 141). En este sentido, se concibe una jerarquía de los seres, pues cuanto más superior sea un ser, más está expuesto a equivocarse; por esta razón, el ser humano es el único ser que vive cotidianamente en el error. Esto que lo distingue es el error, no tanto la verdad, ya que cuanto más se eleva en la jerarquía de los seres, más nos desligaremos de la verdad y más nos aproximamos al error. La planta, por ejemplo, es más auténtica que un animal racional, es como es; el ser humano, en cambio, esconde sus pensamientos íntimos, no solamente tiene sus errores secretos, sino también el secreto de sus errores (Philonenko, 1999, 130). Nos es imposible explicar el mundo vegetal, diferenciar de la forma y la materia, de la causa y del efecto, del sujeto y del objeto, que sirven de marco al pensamiento analítico de la representación, lo cual no sería aplicable en el caso de la complejidad de lo natural.

Schopenhauer introduce la idea de la objetivación de la voluntad como especie sobrevive a los individuos, constituyendo cada especie una forma eterna y no temporale (Philonenko, 1999, 137). Al correlacionar la voluntad con la naturaleza, vemos como la voluntad es naturaleza y la naturaleza es voluntad, la una es otra y la otra es una. La libertad mientras que se manifiesta como voluntad en la emergencia de un existente en el mundo fenomenal no se disocia de la naturaleza. El ser se afirma en cada momento de acuerda a su peculiaridad natural (Philonenko,

1999, 140). Para Schopenhauer, la naturaleza como la libertad se refleja también en el agua, que es el reflejo de ser sometido a las leyes inmutables. La voluntad es naturaleza, como la naturaleza voluntad, ya que es agua. Por ejemplo, cuando el agua brota es una liberación de la materia, cuando se echa en el sueño es la libertad quien se hace naturaleza (Philonenko, 1999, 141).

El camino de la voluntad es ascendente. El ir hacia la individualidad, permite que la voluntad se adentre en el combate, de modo tal que se produce una pugna entre individuo y especie. Por ejemplo, en lo orgánico existe el conflicto de las fuerzas, la polaridad manifiesta la oposición, se evidencia en fenómenos físicos, pero en las plantas: la copa del árbol y sus raíces, en el animal: en la cabeza y órganos genitales y también llega hasta el hombre, donde se expresa con crudeza la pugna entre individuo e individuo. Esto muestra una tensión inherente a todos los fenómenos (Philonenko, 1999, 142).

En un organismo vemos un fenómeno superior (voluntad) y unos fenómenos inferiores: fuerzas naturales e ideas inferiores. Existe lucha entre el fenómeno superior contra el inferior donde se evidencia la polaridad. Se ve siempre la lucha, el combate, que atraviesa a todo ser vivo, del insecto al hombre, en la medida en que la voluntad de vivir pasa también como voluntad de matar (Philonenko, § 26, 1999, 143). Esto lo podemos ver, cuando Schopenhauer señala que todo fenómeno es en sí voluntad, el estado de los cuerpos es dinámico, y tiene tendencia a progresar sin parar y sin fin en el espacio infinito. El universo está en movimiento y se explica como una marcha general de todas las estrellas fijas, incluido el sol central, lo que pierde toda significación en el espacio infinito y expresa esta nada, es decir, esta ausencia de fin en las aspiraciones de la voluntad, de tal manera los marcos fundamentales de nuestra representación, el tiempo y el espacio, nos permiten comprender la ausencia de fin. Esto muestra el sentimiento trágico de la existencia, la cual es cada vez más compleja a medida que nos elevamos en la escala de la objetivación de la voluntad, pues el combate prosigue hasta llegar al hombre que es *homo homini lupus*.

Schopenhauer considera que el universo está en lucha para nada; en esta lucha no vale ningún esfuerzo para cambiar esta dolorosa verdad, incluso es ilusorio pensar que existe victoria, cuando hay supremacía sobre las fuerzas inferiores. Todo triunfo es tan sólo un momento fugaz par una nueva contienda. Aun cuando se la reduzca a una finalidad sin fin, será la muerte, que no es nada,

la que triunfará, puesto que ella no es nada y que no se podría decir nada lógicamente de ella (Philonenko, § 26, 1999, 144). Es decir, se trata de una nada que finalmente vencerá sobre el todo.

Para el hombre que no filosofa el testigo eléctrico de esta verdad ontológica es el miedo, pero para el filósofo esta verdad se deberá convertir en resignación. Veremos como el sentimiento de nuestra tragedia será más íntimo y con ello tendremos más posibilidades para correr el velo de Maya que cubre a la muerte. Tendremos un miedo cada vez más profundo, ya que consideramos que estamos en un puro infierno, por todos lados limitado por la nada y que no sería diferente de la vida, y que además dicho miedo está en aumento, porque el vivir nuestra vida es un continuo conflicto entre las fuerzas inferiores y la razón, un martirio espantoso en el que la cabeza devora a un cuerpo que quiere arrastrarla hacia un aturdimiento malsano y ello hasta que le llegue la muerte. El miedo habita en nuestro corazón (Philonenko, § 26, 1999, 145). El ejemplo flagrante que nos trae Schopenhauer para recordarnos el incremento desmedido del dolor en nuestra vida es el de la hormiga Bulldog de Australia, la cual cuando se le corta en dos, se desencadena una lucha entre la cabeza y la cola; aquella empieza a morder a ésta, que se defiende valerosamente con el aguijón contra los mordiscos de la otra; el combate puede durar una media hora hasta la muerte completa. En este sentido, nuestra vida es una muerte que se manifiesta a través de una lucha espantosa y continua. Nuestra vida no es sino muerte y negación y que la fuerza delirante de la voluntad de vivir es una pretendida afirmación que en realidad no sabe sino destruir, la voluntad de vivir desde lo inorgánico hasta el hombre, es el texto de este puro infierno que es el mundo, texto sin pretexto (Philonenko, § 26, 1999, 146).

La voluntad se ejerce independiente de la representación; en el hombre representación y voluntad parecen ayudarse. La regla es la operación de la voluntad, ignorando la representación. Un árbol no se engaña ni es engañado, el error no tiene sentido ni existencia sino en la representación. El finalismo desplaza en la voluntad lo que no está más que en la representación. Desde el punto de vista de la representación se denomina finalidad; el cual es un concepto ignorado por la voluntad que no obra bien más que cuando obra sola. La certeza, la búsqueda de la evidencia, no tienen sentido más que en el horizonte de la representación, por lo que entre más se esclarece y se ensancha el entendimiento más sometido está al error (Philonenko, § 27, 1999, 147).

La voluntad es la cosa en sí, el contenido interno, lo esencial del mundo, pero la vida, el mundo visible o el fenómeno es simple espejo de la voluntad, éste acompañará a la voluntad tan inseparablemente como al cuerpo su sombra y donde haya voluntad habrá también vida y mundo, esto es, dolor. Recordemos que el individuo es sólo fenómeno de una voluntad que lo determina; no existe más que para el conocimiento inmerso en el principio de razón. Toda naturaleza es entonces el fenómeno y también el cumplimiento de la voluntad de vivir. La forma de este fenómeno es el tiempo, el espacio y la causalidad, y a través de ellos se alcanza la individuación, la cual implica que el individuo ha de nacer y perecer, cosa que no impugna la voluntad de vivir, de cuyo fenómeno el individuo es un simple ejemplar o espécimen particular. En este contexto, podemos ver entonces que no es el individuo lo que le importa a la naturaleza sino la especie, y aquello en cuya conservación se empeña, cuidando de ella con extremo interés a través del enorme excedente de gérmenes y el poder de la fecundación. El individuo no puede ni tiene valor para ella, ya que su reino es el tiempo infinito, el espacio infinito. El individuo también está expuesto a sucumbir de mil maneras y por las contingencias más mínimas, es decir, está ya originariamente destinado a ello; y a ello le enfrenta la naturaleza desde el instante mismo en que ha servido a la conservación de la especie. Ésta es la manera en que la naturaleza misma expresa con toda ingenuidad la gran verdad de que solo las ideas, no los individuos, tienen verdadera realidad, es decir, son la perfecta objetivación de la voluntad, pues los individuos son empero meros reflejos y fenómenos de la voluntad. Como el hombre es la naturaleza misma, en el grado máximo de su autoconciencia, pero la naturaleza no es más que la voluntad de vivir objetivada, si el hombre capta este punto, y se mantiene en él se consuela con razón de su propia muerte y la de sus amigos volviendo la mirada a la vida inmortal de la naturaleza que es el mismo (*El mundo como voluntad y representación*, § 54, 326).

La forma del fenómeno de la voluntad, o sea la forma de la vida o de la realidad es solamente el presente, no el futuro ni el pasado: éstos existen sólo en el concepto, se encuentran únicamente en la conexión del conocimiento en la medida en que sigue el principio de razón. Ningún hombre ha vivido en el pasado y ninguno vivirá en el futuro, sino que únicamente el presente es la forma de toda vida, pero es también su posesión segura de que nunca se le puede arrebatar (*El mundo como voluntad y representación*, § 54, 328). El presente lo constituye únicamente el punto de contacto del objeto, cuya forma es el tiempo, con el sujeto, que no tiene por forma ninguna de las figuras

del principio de razón, y por tanto no podemos apelar ni al pasado ni al porvenir. Pero los objetos son la voluntad en cuanto se ha hecho representación y el sujeto es el correlato necesario de todo objeto; mas sólo hay objetos reales en el presente, el pasado y el futuro contienen meros conceptos y fantasmas, de ahí que el presente sea la forma esencial del fenómeno de la voluntad e inseparable de él. Solo el presente es lo que siempre existe y es definitivo (*El mundo como voluntad y representación*, § 54, 329); tal vez por ello, no nos queda otra manera de ser que cuidando el mundo.

La voluntad como cosa en sí no está más sometida al principio de la razón que el sujeto del conocimiento que, en cierto sentido, es ella misma o su manifestación; y así como a la voluntad le es cierta la vida, su propio fenómeno también lo es el presente, la única forma de la vida real, el presente como la única forma en la que se manifiesta la voluntad; él no se evadirá de ella, pero tampoco ella de él. A quien le satisfaga la vida tal como es, el que la afirme de cualquier manera, podrá confiadamente considerarla infinita y conjurar el miedo a la muerte como un engaño que le infunde el disparatado temor de quedar alguna vez privado del presente y le crea la ilusión de un tiempo sin presente. Este es el verdadero origen de la idea metafísica de la inmortalidad del alma. Un engaño que es en relación con el tiempo lo que respecto del espacio es aquel otro por el cual cada uno en su fantasía considera que el preciso lugar de la esfera terrestre que él ocupa es arriba y todo lo demás es abajo: del mismo modo cada uno vincula el presente a su individualidad y piensa que con ella se extingue todo presente; sin ella existirían el pasado y futuro. Pero así como en la esfera terrestre en todas partes es arriba, la forma de toda vida es el presente; y temer a la muerte por que nos arrebatara el presente no es más sabio que temer que uno se puede deslizar hacia abajo en la esfera terrestre, en la que por fortuna se halla precisamente hacia arriba (*El mundo como voluntad y representación*, § 54, 330).

A la voluntad de vivir le es cierta la vida, pues la forma de la vida es el presente sin fin, la naturaleza no yerra, su curso es seguro y no lo oculta. Todo está en ella y ella está en todo (*El mundo como voluntad y representación*, § 54, 332). Cada cual es perecedero sólo en cuanto fenómeno, pero en cuanto cosa en sí es intemporal, luego también infinito; mas sólo en cuanto fenómeno difiere de las restantes cosas en el mundo; en cuanto cosa en sí es la voluntad que se manifiesta en todo y la muerte suprime el engaño que para su conciencia es la de los demás; eso es la permanencia (*El mundo como voluntad y representación*, § 54, 333). Para el individuo

mientras su conocimiento estuvo dirigido a la vida en cuanto tal, tuvo que reconocer en ella también la inmortalidad, cuando se presenta la muerte ante sus ojos ha de reconocerla como lo que es: el fin temporal del fenómeno temporal individual y, por lo tanto, desmonta la idea de un presente eterno. Lo que tenemos en la muerte no es en modo alguno el dolor: pues, por una parte, este se halla claramente del lado de acá de la muerte; además con ella huimos del dolor, y a la inversa, a veces asumimos los dolores más espantosos simplemente para escapar durante un tiempo de una muerte que sería rápida, pues distinguimos dolor y muerte como dos males totalmente diferentes: lo que tenemos en la muerte es de hecho el ocaso del individuo, forma en la que ella se anuncia con franqueza; y puesto que el individuo es la voluntad de vivir misma en su objetivación particular, todo su ser se resiste a la muerte (*El mundo como voluntad y representación*, § 54, 334). Es decir, la muerte sería entonces una ilusión.

Que la voluntad se afirma a sí misma significa: cuando en su objetividad, es decir, en el mundo y la vida, se le ofrece completa y claramente su propio ser como representación, ese conocimiento no obstaculiza en modo alguno su querer, sino que precisamente esa vida así conocida es querida por ella, como antes sin conocimiento ahora con conocimiento consciente y reflexivamente. La negación de la voluntad de vivir se muestra cuando a partir de este conocimiento la voluntad encuentra su fin, dado que entonces los fenómenos individuales conocidos no actúan ya como motivos del querer, sino que todo el conocimiento de la esencia del mundo, que refleja la voluntad y resulta de la captación de las ideas, se convierte en aquietador de la voluntad, y así esta se suprime libremente (*El mundo como voluntad y representación*, § 54, 336).

La voluntad en cuanto tal es libre ya que es la cosa en sí, el contenido de todo fenómeno. Este lo conocemos como sometido sin excepción al principio de razón en sus cuatro formas y puesto que sabemos que necesidad es lo mismo que consecuencia a partir de una razón ya dada y que ambos son conceptos intercambiables, todo lo que pertenece al fenómeno, es decir, que es objeto para el sujeto que conoce como individuo, es, por una parte, razón y por otra, consecuencia (*El mundo como voluntad y representación*, § 55, 338).

El hombre es como todas las demás partes de la naturaleza, objetividad de la voluntad. El hombre es empero el fenómeno de la voluntad más perfecto, tenía que estar iluminado por un grado de conocimiento tan alto que en él incluso se hacía posible una adecuada reproducción de la esencia

del mundo bajo la forma de la representación, eso es, la captación de la ideas, el puro espejo del mundo, tal y como hemos visto en el libro tercero (*El mundo como voluntad y representación*, § 54, 339). El hombre se diferencia de todos los demás fenómenos de la voluntad en que la libertad, o sea la independencia del principio de razón que corresponde únicamente a la voluntad en cuanto cosa en sí y contradice el fenómeno, tiene en el caso del hombre también la posibilidad de aparecer en aquel, y entonces se presenta necesariamente como una contradicción del fenómeno consigo mismo (*El mundo como voluntad y representación*, § 54, 340).

Capítulo 2

El dolor como privilegio

2.1 Afirmación de la voluntad

Como lo anotamos en el primer capítulo del presente trabajo, la afirmación de la voluntad no es otra cosa más que el continuo querer no alterado por el conocimiento; el cuerpo del hombre es la objetividad de la voluntad según se manifiesta en ese grado y en ese individuo. El individuo corporalizado es la forma de presentarse la cosa en sí, cuyo fenómeno es ya el cuerpo; por esta razón, en vez de decir afirmación de la voluntad, se debe decir afirmación del cuerpo, pues para el individuo la voluntad no es otra cosa más que su propio cuerpo. La voluntad sólo puede manifestarse con los motivos al igual que el ojo sólo exterioriza su capacidad visual con la luz, el motivo en general se encuentra ante la voluntad como un Proteo de formas diferentes (Dios marino, hijo de Poseidón, tenía dones de adivinación y para liberarse de los que le acosaban con preguntas adoptaba formas diferentes) siempre promete plena satisfacción y extinguir la sed de la voluntad; pero una vez conseguido adopta enseguida otra forma y en ella vuelve a mover la voluntad, siempre según su grado de vehemencia y su relación con el conocimiento, cosas ambas que se revelarán como carácter empírico a través de esas pruebas y ejemplos. No en vano el mismo Schopenhauer subtituló el libro cuarto de *El mundo como voluntad y representación*, en el que se aborda de manera directa la parte más seria de todas las que se pueden saber en un sistema, como afirmación o negación del deseo de vivir por la voluntad consciente de sí misma. Siguiendo, en este punto, la tradición oriental más antigua, la de los Upanishad, podemos señalar que esta consciencia es realmente un “despertar”. De la misma voluntad a sus más propias posibilidades; sin duda, este despertar es la condición para alcanzar una visión total sobre la existencia que posibilite una vida plenamente vivida. El conocimiento en el hombre permanece en constante relación con su voluntad, primero busca conocer por completo los objetos de su querer y luego los medios para lograrlo (*El mundo como voluntad y representación*, § 60, 386).

En todo este camino, el individuo está siempre atendiendo a las duras exigencias de la voluntad; pero cuando se alcanza el despertar se llega también a la auténtica libertad, a saber, el liberarse de la voluntad. A la mayoría de los individuos durante toda la vida les persigue la necesidad de algo sin que tengan reflexión sobre esto. La voluntad se inflama hasta un grado que supera con mucho la afirmación del cuerpo y que pone de manifiesto los violentos afectos y poderosas pasiones en los que el individuo no solo afirma su propia existencia, sino que niega la de los demás e intenta eliminarla, cuando se le interponen en su camino (El mundo como voluntad y representación, §60, 387). Este es el verdadero origen de la violencia y la profunda insatisfacción de la vida humana. La afirmación de la voluntad a través del individuo corporalizado se realiza en tres fenómenos típicos de la vida sensible: la nutrición, la conservación y la reproducción. La vida no es otra cosa más que el permanente oscilar en estos espacios. Así, el despertar del que hemos venido hablando se refiere directamente a estos tres aspectos.

La fuente del sufrimiento y la devastación está determinada por la desmedida de esta sobrevoluntad. Esta desmedida no se contenta, ni para, con resultados pequeños e inmediatos, sino que por medio de artimañas, cálculos y engaños, se procura nuevos apetitos que renuevan su hambre. Pero esta desmesura de la voluntad es algo espiritual y no simplemente algo pasajero que se anuncia con mucho furor (APH, 195).

Hegel acometió la tarea de pensar ontológicamente el dolor, replica que sólo las cosas naturales son limitadas, pues, en cuanto tales, no saben nada de su limitación; sólo se tiene conciencia como límite y carencia, y aun se la siente, en tanto cabe ir más allá de ella (Enz I 143- 144). Kant trata en entendimiento como si fuera una cosa natural, cuyos con-fines estuvieran dados sin autoconciencia real de los mismos; pero en cuanto se siente un límite, el dolor nos lleva más allá del mismo, nos empuja desde dentro a superar su fijación. Si el sujeto es un ser realmente viviente, y no simplemente una osamenta formal, entonces el problema del límite del conocimiento adquiere un nuevo sentido. No se trata de una frontera irrebasable, sino de un linde que sólo es real en tanto que ya rebasado. Pues pertenece a la urdimbre ontológica del ser viviente, contener una contradicción en su interior y que ésta sea “para ella”: es decir, sentirla o padecerla. Tal contradicción es la unidad de su particularidad como ente y de su universalidad como vida: por ser particular es limitado, pero por ser viviente va más allá de su particularidad y accede a la universalidad. Sufrir será pues “sentir” esa contradicción (Ocaña, 1997,108).

El sufrimiento nunca puede ser concebido como definitivo insuperable, y sólo deviene racional en tanto que negado o superado. Esa meditación ontológica presupone una jerarquía axiológica de los seres cuyo rango viene dado por la capacidad para sentir dolor, pues dicha posibilidad es ya indicio de una subjetividad activa que se opone a una objetividad – a una alteridad- y que siente internamente esa diferencia. Ciertamente, la materia inorgánica es una realidad limitada en tanto que puede recibir determinaciones que la diferencian de otras cosas y seres. Pero no siente ni tiene conciencia de su singularidad, no sufre oposición alguna, no está abierta desde su interior a un universo –o universalidad- cuya existencia ni le inquieta ni conmueve.

No siente necesidades o carencias, ni se mueve para satisfacerlas. El dolor es un privilegio del viviente porque le otorga rango sobre el resto de los seres indolentes; porque en él se expresa un primer impulso de la subjetividad que en cuanto negatividad realiza progresivamente su libertad. Kant ya había contemplado el dolor como “aguijón de la actividad”, gracias al cual, “sentimos ante todo nuestro vivir”, condición ineludible para el movimiento de la vida intelectual y moral del espíritu, para su progreso hacia la perfección. De ahí que el dolor no fuera contemplado como un mal absoluto, sino relativo (Ocaña, 1997,109). Hegel racionaliza la experiencia del dolor como “contradicción sentida” por el sujeto. Padecer una necesidad o carencia mueve al viviente a negar la negación de su deseo, incita a una actividad cuyo fin es reconciliar la oposición entre sujeto y objeto, mostrando a ambos como momentos parciales de una totalidad vital (Enz I 360-361). Si cesara por completo el dolor, significaría que el sujeto no siente contradicción alguna y, por tanto, ya habrá realizado la certeza de su ser absoluto. El dolor del viviente es el dolor del desdoblamiento del concepto, la contradicción sentida entre su identidad y su diferencia, entre lo que es y lo que no es (Ocaña, 1997, 110).

Vivir, pues, es sentir la posibilidad de esa contradicción, desligarse de la irreflexiva unidad con el desierto mineral. Vivir razonablemente es pensar esa escisión originaria como privilegio, no como maldición. Los seres vivientes sólo realizan la libertad en el ámbito del espíritu. La experiencia del dolor como contradicción sentida es también una experiencia de lucha donde el poder de la vida ansía devenir libertad espiritual. No es el sufrimiento generado por el enfrentamiento entre principios abstractos, sino una escisión interna sentida como dolor subjetivo o dolor de la subjetividad: agon o agonía del ente finito que por su universal vivacidad deviene sin fin. Este rasgo ontológico del dolor se constataría antropológicamente en la religión de

Adonis, antecedente –según Hegel- de la religión del espíritu, donde el dolor expresa ya una lucha u oposición interna a la subjetividad, y no algo que se padece a causa del algo externo (Ocaña, 1997, 111).

El dolor no irrumpe en el sujeto desde una exterioridad, sino que nace de la disociación íntima entre su existencia y su esencia o concepto, del hecho de que aún no sea para sí que es en sí, a saber: libre. “Lo otro, lo negativo, la contradicción, la escisión pertenece a la naturaleza del espíritu” (Enz III, 26-27). El dolor sería tan “original” como el pecado. Ambos son consustanciales al espíritu humano. Incluso aun habiendo eliminado las contingencias externas que causan insatisfacción, crecer y madurar sería un proceso doloroso (Ocaña, 1997, 112). Pero el dolor sólo tiene sentido si se lo interpreta como motor interno que impulsa al espíritu para que conozca su esencia. De ahí que sea su privilegio de lo viviente sobre lo muerto, que fijado en su indolencia eterna, no tiene conciencia de su límite, no sabe de otro ni de sí mismo, y por tanto, es incapaz de autotranscenderse mediante la negación de lo dado. En la materia no hay subjetividad móvil distendida entre lo que es y debe ser, entre existencia y esencia, sino sólo sustancia o substrato sin posibilidad de autoconciencia (Enz III, 292-293).

El dolor es prerrogativa de la vida que aspira a diferenciarse, a separarse y afirmarse como yo frente al mundo; “el espíritu sólo conquista su verdad, cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento” (Ph G 36/24). La vida humana sufre aún más cuando ignora que lo que es tal como debe ser, y se hace ilusiones de que podría ser de otra forma según sus desiderata particulares. Tarde o temprano viene el desengaño y la frustración, y entonces uno se queja del mal. Cuanto más se opone a lo que es, mayor es el dolor que una conciencia puede experimentar, más tarda en cicatrizar la herida de la aflicción (Ocaña, 1997, 113).

No es consciente de que el dolor es un privilegio de seres efímeros, que su mal es condición necesaria para que la libertad devenga real en este mundo. Y ese emerger consciente sobre un primer estado indiferenciado e insensible da lugar a la separación, a la subjetividad, a la afirmación del yo: al dolor. Esa es la rebelión de Lucifer que, como primogénito de Dios, enciende en su propio padre la luz de la autoconciencia. El mal es el despertar de la conciencia activa y diferenciadora, la negatividad en el seno de la Unidad que, en su origen, se halla

“eternamente bajo el hálito de sí mismo, y es una insensibilidad, pues no tiene nada en que pueda sentirse”; es la irrupción de la nada como yo o egoidad (Ichheit) en el rechazo absoluto.

Pasaje de Böhme: “si la vida no tuviese sensibilidad alguna, no tendría voluntad y acción; pero el penar –la angustia, el tormento- es lo que hace de ella (de la vida toda) algo dotado de voluntad y acción” (Ocaña, 1997, 114). He ahí de nuevo el privilegio de los seres vivientes cuyo penar, cuya sensibilidad, los incita a obrar, a imponer su voluntad al reino de la necesidad natural. El dolor anima a la voluntad a tomar conciencia de su poder para reducir cada vez más la diferencia entre la realidad y concepto. Solo si la conciencia acaba sabiendo que lo real es racional y lo racional es real el dolor podría perder la cualidad angustiosa que lo torna aún más acerbo. Aunque no cesara el tormento, al menos se mostraría su sentido: el mal ya no sería considerado algo irracional o absurdo. La sinrazón del sufrimiento es sólo un momento desesperado de la conciencia particular que aún no sabe cuál es su esencia más íntima, y, por tanto, está llamada a ser superada en un todo pleno de sentido. Sólo seres dolientes, desgarrados por la infinita negatividad que contiene su finitud, pueden verse impulsados a realizar aquello que les otorga sentido y valor: la eticidad. El dolor es necesario puesto que la forma infinita, interna al espíritu, acaba cancelando toda finitud (Ocaña, 1997, 115).

Mitigar el dolor mediante una técnica o conferirle sentido como sendero de conocimiento constituyen dos modos de relacionarse con el sufrimiento, son dos métodos compatibles, toda técnica para afrontar el sufrimiento arraiga en una ética y en una interpretación del dolor. El dolor expresa zozobra frente a la inexorabilidad e indiferencia del ser. El dolor intenso sobre todo el dolor físico, niega cualquier amparo, en cuanto nuestro cuerpo, patrón en virtud del cual diseñamos otros espacios acogedores, nos rehúsa la hospitalidad acostumbrada, haciéndose cada vez más omnipresente. El sufrimiento es la imposibilidad de la nada y su rigor, sentirse acorralado por el ser y la vida (Ocaña, 1997, 22). El sufrimiento extremo transforma la sensibilidad en vulnerabilidad, la hospitalidad en hostilidad: se nos cierran puertas al par que ya no podemos recibir a otros. El doliente se queda a solas con todo su dolor, y por mucha compasión que nos suscite, poco podemos hacer para llegar hasta su más íntima instancia (Ocaña, 1997,23).

Hay dos formas de afrontar teóricamente el sufrimiento, de ganar cierto distanciamiento frente a la presión del ser: la forma científica y la metafísica. La actitud del científico no atiende tanto a aprehender la esencia última del dolor cuanto a controlar sus causas y efectos en un cuerpo determinado, a describir su pluralidad de manifestaciones y a diseñar métodos susceptibles para erradicarlo, a diferencia de la actitud del metafísico se preguntaría más bien por las condiciones de posibilidad del mal, independiente de su localización espacio-temporal en un individuo, una cultura, una sociedad o una época concretos. Su cuestión fundamental sería: ¿Cómo debe estar constituido ontológicamente el mundo a priori para que haya dolor? Si miramos la transformación de Buda es una actitud metafísica de esa índole: tras haber permanecido varios años recluido en el palacio paterno, aislado y protegido de cualquier estímulo o percepción negativa, Buda se ve enfrentado en con un pobre, un enfermo, un muerto. Mas esas particularidades accidentales sólo le habrían servido como ejemplo para aprehender la constitución esencial del mundo que haría posible en cualquier lugar y en cualquier tiempo, y en todo caso individual, el ser general del dolor (Ocaña, 1997,28). Una de las principales funciones de las grandes religiones y filosofías habría sido proporcionar una doctrina sobre el sentido del dolor como base para una enseñanza o invitación a afrontarlo correctamente, para soportar el sufrimiento de forma adecuada o para superarlo. Técnica y metafísica se apoyan mutuamente en la inmemorial lucha por interpretar el dolor (Ocaña, 1997,29).

La era moderna experimenta el dolor como negatividad eliminable por diversas técnicas; como un ente negativo que cabe predecir, producir o destruir para incrementar el poder y garantizar la seguridad. Así como el técnico no piensa la esencia de la técnica, tampoco se molesta por pensar en la esencia del dolor. Heidegger en su interpelación de la poesía de Trakl, el dolor se dirige a los mortales para comunicarles su dominio y duración, siempre estará con nosotros, el hombre habita sobre esa verdad, sobre ese misterio, pero sus intentos por develarlo, en vez de preservarlo, están de antemano condenados al fracaso. Ese fracaso contra el que se rebelan las metáforas triunfalistas del lenguaje médico es ya una de las voces secretas del dolor, para la civilización tecnológica: cuanto más se exagera su voluntad de prevención, más angustiosa se torna la insoslayable presencia del dolor, ya que en el fondo permanece sin ser pensado, tanto el ser como el sufrimiento se presentan como negatividad. Ese sustraerse de la esencia del dolor a la voluntad de poder es un indicio de la diferencia ontológica entre ser y ente. El ser del dolor se reduce a

ente negativo. He ahí la diferencia que al par que se muestra se oculta en cuanto tal. El umbral del dolor es a la vez separación y unión, el sufrimiento abre la diferencia entre mundo y cosa, entre ser y ente. El dolor une el desgarramiento de la Diferencia, el dolor es la Di-diferencia misma. El dolor es la diferencia misma inobjetivable e irradicable. Sin ser idénticos, tanto el dolor como la diferencia se corresponden en su ocultamiento (Ocaña, 1997,30).

El dolor es la llave que nos abre tanto el mundo interno como el externo. El dolor ha sido el umbral abisal e inquietante donde se insinuaba la experiencia límite de la nada de la mortaja o velo del ser. Así como toda la hipóstasis metafísica o formalización lógica de la nada tendía a reprimir la experiencia de la angustia, toda reacción metafísica ante el dolor predetermina su esencia e inhibe una experiencia del ser. Ya se lo interprete como abismo que nos separa del mundo de las Ideas y nos liga al devenir físico, como efecto del mal moral y distancia respecto de Dios, o como mera negatividad absurda, las diversas técnicas creadas bajo el desarrollo de la metafísica occidental para neutralizar o conferir sentido al dolor agravan aún más el ocultamiento de su esencia (Ocaña, 1997,31). El dolor es una experiencia ontológica paragonable a la experiencia de la angustia, el dolor debe haber sido experimentado para llegar a comprender y saber que la falta de necesidades es el mayor y más oculto estado de necesidad que se hace sentir como necesario desde las más lejanas distancias (Ocaña, 1997,32).

2.2 Principium individuationis

En cuanto cosa en sí la voluntad del procreador no difiere de la del procreado, ya que sólo el fenómeno, no la cosa en sí, está sometido al principium individuationis, junto con aquella afirmación, que va más allá del propio cuerpo y llega a la presentación de uno nuevo, se vuelven a afirmar también el sufrimiento y la muerte en cuanto fenómenos pertenecientes a la vida, y la posibilidad de redención provocada por la más perfecta voluntad cognoscitiva se declara esta vez estéril (El mundo como voluntad y representación, §60, 388). Este principium individuationis es el tiempo y el espacio, porque sólo por ellos y en ellos es posible la pluralidad de lo semejante, ellos son las formas esenciales del conocimiento natural, es decir, procedente de la voluntad. De ahí que ésta se manifieste siempre en la pluralidad de los individuos. Pero esta pluralidad no le

afecta a ella, a la voluntad en cuanto cosa en sí, sino sólo a sus fenómenos: ella está presente entera e indivisa en cada uno de ellos y ve a su alrededor la imagen de su propia esencia repetida innumerables veces (El mundo como voluntad y representación, §61, 392). Esto ocurre de manera particular en el amor: El individuo que se encuentra en plena reflexión en el punto de vista de la decidida afirmación de la voluntad de vivir se enfrenta sin miedo a la muerte. La mayoría de los hombres se encuentra en el punto de vista sin una clara reflexión y afirman continuamente la vida. La voluntad representa la gran tragicomedia a su propia costa y es también su propia espectadora. La justificación de los sufrimientos consiste simplemente en que la voluntad se afirma a sí misma también en ese fenómeno; y esa afirmación se justifica y se compensa porque es la voluntad la que soporta los sufrimientos (El mundo como voluntad y representación, §60, 391).

Así como en el grado supremo de la consciencia en el individuo, el conocimiento, el dolor y la alegría, también el egoísmo tendrá que haber alcanzado el grado máximo y la lucha de los individuos debida a él tendrá que destacarse de la forma más espantosa: la guerra y la violencia. Atendiendo a los verdaderos asuntos humanos, no sólo vemos como cada uno intenta arrebatar al otro lo que quiere tener, sino que incluso con frecuencia uno destruye toda la felicidad o la vida del otro para incrementar su propio bienestar de forma insignificante. Esa es la misma expresión del egoísmo, cuyos fenómenos a ese respecto sólo son superados por la verdadera maldad, que busca desinteresadamente el perjuicio y el dolor ajenos, sin ningún provecho propio. Una fuente principal del sufrimiento que siempre es esencial e inevitable en toda vida la constituye, aquella Eris, (Hija de Zeus y Hera, personificación de lucha y venganza) la lucha de todos los individuos, la expresión de la contradicción que afecta la voluntad de vivir en su interior y que llega a hacerse visible a través del *principium individuationis* (El mundo como voluntad y representación, §61, 393).

Cuando la voluntad se determina en la autoafirmación del propio cuerpo en innumerables individuos, debido al egoísmo peculiar que es inherente a todos, es fácil que en un individuo vaya más allá de esa afirmación, llegando incluso a la negación de la misma voluntad manifestada en otro individuo. Esta es una contradicción de la voluntad consigo misma a través de la pugna de los individuos y del egoísmo. La voluntad del primero irrumpe en los límites de la afirmación de la voluntad ajena, bien por que el individuo destruye o hiere el cuerpo ajeno, o bien porque obliga

a que las fuerzas de aquel cuerpo ajeno sirvan a su voluntad en vez de estar al servicio de la voluntad que se manifiesta en aquel cuerpo ajeno. Esa irrupción en los límites de la afirmación de la voluntad ajena es lo que se conoce como injusticia (El mundo como voluntad y representación, §62, 394). El que sufre la injusticia siente la irrupción en la esfera de la afirmación de su propio cuerpo a través de su negación por parte de un individuo ajeno, en la forma de un dolor espiritual e inmediato que está totalmente separado y es distinto del sufrimiento físico, que siente a la vez por la acción o del disgusto por la pérdida (El mundo como voluntad y representación, §60, 395). También se presenta la injusticia en la subyugación del otro individuo forzándole a la esclavitud, también en el atentado contra la propiedad ajena que, en cuanto se la considere como fruto del trabajo es en esencia semejante a aquella, con la cual se relaciona como lesión con el asesinato (El mundo como voluntad y representación, §60, 396). El contenido del concepto de injusticia lo constituye la forma de obrar de un individuo (el egoísmo) en el que la afirmación de la voluntad manifestada en su cuerpo se extiende hasta el punto de convertirse en negación de la voluntad manifestada en los cuerpos ajenos. Por otro lado, el concepto de justicia contiene la simple negación de la injusticia y en él se subsume toda acción que no sobrepasa los límites antes señalados, es decir, que no constituye una negación de la voluntad ajena para afirmar con más intensidad la propia. Mientras una acción no irrumpe en la esfera de la afirmación de la voluntad ajena, y la niega de la forma antes expuesta con violencia o seducción, no se puede considerar como injusta. Mediante un ejemplo Schopenhauer considera que negarse a ayudar a otro en una necesidad apremiante, contemplar tranquilamente a otro muriendo de hambre, cuando uno está en la abundancia, es cruel y diabólico, pero no injusto: pero se puede afirmar con toda seguridad que quien es capaz de llevar hasta tal grado la insensibilidad y la dureza del corazón, con toda certeza cometerá cualquier injusticia en cuanto sus deseos se lo exijan y ninguna fuerza se lo resista (El mundo como voluntad y representación, §62, 400).

El principium individuationis exige del fenómeno lo que sólo corresponde a la cosa en sí, cuando no ve que en sí mismos el agresor y el agredido son uno y el mismo, es decir, que es el mismo ser el que no reconociéndose a sí mismo en sus propios fenómenos soporta tanto el tormento como la culpa; exige volver a ver el tormento en el mismo individuo que acarrea la culpa. Un hombre con inusuales capacidades intelectuales y que, en consecuencia, infligiera indecibles sufrimientos a millones de semejantes, por ejemplo, un conquistador, la mayoría exigiría que ese hombre

expiase en cualquier momento y lugar todos aquellos sufrimientos con una medida igual de dolor; porque no saben que en sí mismos el verdugo y la víctima son la misma cosa, y que la misma voluntad por la cual estas existen y viven es también la que se manifiesta en aquel llegando por él a la más clara revelación de su esencia, y es la que también padece tanto el oprimido como el opresor y, en este último, se padece mayor cuanto más claridad tiene la consciencia y más violencia la voluntad. Hay un rasgo más infrecuente en la naturaleza humana que expresa aquella exigencia de atraer la justicia eterna al terreno de la experiencia, es decir, de la individuación, y al mismo tiempo indica una consciencia de que la voluntad de vivir representa su gran tragicomedia a su propia costa y la misma voluntad vive en todos los fenómenos (El mundo como voluntad y representación, §64, 424). Cuando un hombre está siempre inclinado a obrar injustamente en cuanto tiene ocasión y ningún poder externo le retiene, le llamamos malo. Eso significa que tal hombre no sólo afirma la voluntad de vivir tal como se manifiesta en otros individuos; esto se muestra en que él exige a los demás que pongan sus fuerzas al servicio de su propia voluntad e intenta exterminarlos, cuando se oponen a los esfuerzos de su voluntad (El mundo como voluntad y representación, §65, 428). Este es el verdadero origen de la violencia generalizada en la sociedad.

Aquella gran vehemencia del querer es ya en y por sí misma de modo inmediato una forma perpetua de sufrimiento, ya que todo querer en cuanto tal nace de la carencia, es decir, del sufrimiento. El silencio momentáneo de todo querer, que surge en cuanto nos entregamos a la contemplación estética como puro sujeto involuntario del conocer, es ya un componente principal de la dicha que produce la belleza, tal como se señala en el libro tercero de El mundo como voluntad y representación. De otro lado, debido a la conexión causal de las cosas la mayoría de los deseos han de quedar insatisfechos y la voluntad es con más frecuencia contrariada que satisfecha, y por eso es que el querer mucho y con violencia implica también sufrir mucho y con violencia, pues el sufrimiento no es más que el querer insatisfecho y contrariado: y hasta el dolor del cuerpo, cuando es herido o destruido en cuanto tal, sólo es posible porque el cuerpo no es más que la voluntad misma convertida en objeto. En este sentido a mayor deseo y querer mayor insatisfacción y frustración, pues el mucho y violento sufrir es inseparable del mucho y violento querer (El mundo como voluntad y representación, §65, 430).

Teniendo en cuenta los contenidos propios del libro tercero, podemos señalar ahora que el contenido del concepto bello es esencialmente relativo y designa la adecuación de un objeto a alguna determinada aspiración de la voluntad, de tal manera que todo lo que satisface a la voluntad en alguna de sus manifestaciones, lo que cumple sus fines, es pensado con el concepto bueno, por muy diferente que pueda ser en los demás respectos. Así, se le denomina bueno a todo lo que es justamente como lo queremos, de ahí que para uno pueda ser bueno lo que para el otro es justamente lo contrario. El concepto de bueno se divide en dos: la satisfacción inmediatamente presente de la voluntad en cuestión y la mediata dirigida al futuro: o sea, lo agradable y útil. Por su parte, el concepto de malo se refiere a todo lo que no se ajusta a la tendencia de la voluntad en cada caso. Como todos los demás seres que pueden presentarse en relación con la voluntad, también a los hombres que eran favorables, propicios y amigables con los fines deseados se les ha llamado buenos en el mismo significado y siempre manteniendo el carácter relativo que se muestra, por ejemplo, en la forma de hablar: “Este es bueno conmigo, pero no contigo”. Pero a aquellos que por su carácter no obstaculizan las aspiraciones de la voluntad ajena, sino que más bien las fomentan, de modo que son siempre solícitos, benévolos, amistosos y caritativos, se les ha calificado siempre de hombres buenos en virtud de esa relación de su conducta con la voluntad de los demás (El mundo como voluntad y representación, I, §65, 426).

2.3 La felicidad en la infelicidad

Cuando se habla del bien, todo bien es esencialmente relativo, pues tiene su esencia exclusivamente en su relación con una voluntad que desea. Por lo tanto, el bien absoluto es una contradicción, pues el supremo bien significa en realidad una satisfacción final de la voluntad tras la cual no surgiría un nuevo querer, un motivo último cuya consecución proporcionaría un indestructible contento a la voluntad. La voluntad no puede cesar de querer en virtud de una satisfacción más de lo que puede el tiempo terminar o comenzar, en la medida en que para ella no hay un cumplimiento duradero que satisfaga plenamente y para siempre su aspiración. El bien absoluto es la total autosupresión y negación de la voluntad, la verdadera ausencia del querer, que es lo único que acalla y calma para siempre el apremio de la voluntad, esto es, lo único que

proporciona aquella satisfacción imposible de perdurar y que nos redime del mundo. Este no querer ya más se puede considerar como la única medicina radical contra la enfermedad de la que todos los demás bienes, todos los deseos cumplidos y felicidad conseguida, son simples paliativos.

La pregunta por la felicidad se torna abstracta si se la separa de la pregunta por la infelicidad, porque para los hombres no existe la felicidad sin sombra. Es impensable que para el hombre sólo exista lo beneficioso y falte lo perjudicial. La felicidad humana es, siempre, felicidad en la infelicidad (Marquard, 2006,11). La felicidad en la infelicidad es infelicidad relativizada: tenemos la felicidad de que la infelicidad no sea una condición absoluta, no sea una cuestión de última instancia. Por eso, y a pesar de la primera impresión –también representada en Schopenhauer– ésta es la desdramatizante, la significativa y consoladora respuesta. La infelicidad es tan irrelativizable que no es posible relativizarla en este mundo sino, en todo caso, con este mundo. Por lo tanto, también hay que relativizar el mundo, con sus diagnósticos de infelicidad, y la causa central de la infelicidad –el pecado- a favor del mundo de la salvación prometido por Dios. Aquí, en nuestro mundo, domina la infelicidad; pero allá triunfará la felicidad (Marquard, 2006,14). En este mundo, la infelicidad es balanceada por la felicidad – de manera suficiente o insuficiente, justa o injusta- (Marquard, 2006,24). La infelicidad es balanceada por la felicidad, en la medida en que ésta compensa a aquélla. Y quizá la felicidad es el equilibrio mismo. Felicidad en la infelicidad (Marquard, 2006, 25). Sabio es, sobre todo, el hombre equilibrado que puede vivir equilibradamente, y el arte de la compensación resulta decisivo: la compensación como una técnica individual de aligeramiento de la infelicidad mediante una ganancia indirecta de felicidad. No basta con que individuos excepcionales –los sabios- sean capaces de lograr el equilibrio; la pregunta que se plantea es si el ajuste de infelicidad por felicidad puede generalizarse y convertirse así en una condición del mundo y de la humanidad. Es interesante saber si en el balance de felicidad e infelicidad en este mundo ésta pesa más que aquélla, si sucede lo contrario o si ambas se equilibran (Marquard, 2006,11). Hay un sí a la felicidad por aceptación de su atracción y un no a la infelicidad por el rechazo de su repulsión: el juego mutuo de las fuerzas “realmente repugnantes” tiende a situaciones de equilibrio y en ellos consiste la “realidad” (Marquard, 2006,28). Toda infelicidad encuentra su compensación. En el mundo, en cada ser y en todos los hombres por igual el balance felicidad-infelicidad (asegurado por la justicia

conmutativa de Dios y asistido por la legalidad natural) está equilibrado. El principio de igualdad rige no sólo formalmente para la situación de derecho de cada uno en relación con la felicidad, sino también materialmente, mediante el balance del destino de cada uno (Marquard, 2006,29). En el complejo “felicidad en la infelicidad” el concepto de compensación cubre las dos versiones: la versión débil, según la cual hay compensaciones más o menos fortuitas para la infelicidad, y la versión fuerte, que sostiene que mediante la infelicidad es posible forzar compensaciones y con ello potenciales de felicidad que no tendrían lugar sin una infelicidad previa. En la versión débil, felicidad en la infelicidad significa: felicidad a pesar de la infelicidad; en la versión fuerte: felicidad mediante la infelicidad (Marquard, 2006,32). Los hombres son esos seres que hacen algo en vez de algo, los seres que compensan. Entre los mortales todo termina siempre letalmente. La felicidad posible para el hombre es siempre –por causa de la muerte- felicidad en la infelicidad, y siempre un salvarse provisoriamente, de manera inverosímil, y nunca de modo duradero. Es pertinente afirmar que en el mundo moderno la felicidad vicaria, o sea, la felicidad lograda por compensación, representa una gran parte de la felicidad posible para el hombre (Marquard, 2006,39). No sólo existe el *malum physicum*: la necesidad, la molestia, el sufrimiento, la enfermedad, el dolor, el miedo, todas esas contrariedades y contingencias que hacen nuestra vida gravosa, difícil, peligrosa, destructible. La lista se completa con el *malum metaphysicum*, tradicionalmente atribuido a las criaturas por el hecho de no ser Dios, esto es, por su finitud. A él también pertenecen dimensiones de la realidad que hoy no consideramos como un mal: lo mudable o cambiante, lo histórico, lo sensible, lo individual. También hay males cuyo lugar en las clasificaciones tradicionales no es claro, como el error, que podríamos llamar un mal (*Ûbel*) gnoseológico, o lo feo o mal (*Ûbel*) estético (Marquard, 2006,49). La antigua exclusión del mal (*Ûbel*) del reino de la razón –una exclusión meramente teórica, en el sentido de la rebaja todo lo “material” a la categoría de lo no-verdadero, lo inauténtico, lo malo, etc.-tuvo muy poco en cuenta el hecho de que los hombres debe vivir prácticamente rodeados del mal de este mundo (Marquard, 2006,51). Los males motivan una objeción en tanto siguen siendo males, y la objeción desaparece cuando los males dejan de ser males. Y en esto consiste precisamente la desmalignización del mal (Marquard, 2006, 54). La desmalignización de lo maligno consiste en el arte de descubrir que los males no son tan malos. La defensa antiescatológica del mundo, influida por la razón suficiente, es obligada a “positivizar” el mal, y lo que la obliga a ello es la

conservación del mundo, para lo cual se hizo necesaria la admisión de los males. Los males o, por lo menos, muchos males son, en realidad, bondades no reconocidas como tales, bondades desconocidas. Mediante este proceso de desmalignización del mal, la razón –devenida inclusiva- emprende la positivización de los males (Marquard, 2006,55). El mal físico, que se ha acreditado siempre como el problema de solución más difícil. En la Modernidad, también el sufrimiento –al menos, en forma tentativa- se ha desmalignizado. Hay una nueva valoración de la fatiga, una positivización del trabajo, que es fuente de lo provechoso, del éxito. El sufrimiento es definitivamente ennoblecido como la fuente del aprendizaje para el hombre. El sufrimiento –en cuanto “dolor”- es activamente aliviado. La época de la estética es, a la vez, la de la an-estética, el gran tiempo de los eufemismos. Luego hace su avance el miedo, que sin embargo se convierte tardíamente en el temple anímico de la autenticidad. A ello se une el desencanto de la enfermedad: se la desconecta del mal, no se la percibe ya como la punición consecuente con una culpa, tampoco como milagro negativo, sino como un fenómeno que ocurre conforme a las leyes naturales (Marquard, 2006,59).

2.4 El misterio de la compasión

Cuando me compadezco de otro, me resulta difícil mantener firme el límite que me separa de él y que me protege de su dolor. En cada momento estoy al borde de claudicar. El llanto expresa somáticamente la quiebra momentánea del límite que excluye al otro. No hay pues en el llanto un cierre, sino una apertura de fronteras, el repentino aflojamiento de la conducta rígida del momento anterior al llanto. La risa del humor y el llanto del dolerse con el otro dejan entrar en el esquema al otro como otro, como lo que rompe mi expectativa y me obliga a que lo reconozca: podría ser de otra manera, pero es así. Quien ríe y llora así, soporta –aunque sea por cierto tiempo- lo que creía que no podía superar; aprende a vivir con eso (Marquard, 2006, 65). En este intrincado estado de ánimo en el que el sufrimiento inmediatamente sentido sólo llega a la percepción por un doble –representado como ajeno, compadecido en cuanto tal y luego, de repente, percibido como inmediatamente propio-, la naturaleza se procura un alivio a través de ese especial espasmo corporal. El llanto es, por consiguiente, compasión de sí mismo o la

compasión devuelta a su punto de partida. De ahí que esté condicionado por la capacidad por el amor y la compasión, y por la fantasía. Por eso, ni los hombres duros de corazón ni los que carecen de fantasía lloran con facilidad, e incluso el llanto se considera siempre como el signo de un cierto grado de bondad del carácter y desarma la ira; porque sentimos que quien todavía es capaz de llorar, necesariamente ha de serlo también de amar, es decir, de compadecerse de otros, porque esa compasión, pasa a formar parte de aquel ánimo que conduce al llanto (El mundo como voluntad y representación, I, § 67, 445).

Por ejemplo, cuando los niños sufren un dolor no lloran en la mayoría de los casos hasta que los compadecemos, es decir, no por el dolor sino por la representación del mismo que ellos asumen. Cuando no nos mueve al llanto el dolor propio sino el ajeno, es porque en la fantasía nos ponemos vivamente en el lugar del que sufre, o bien porque en su destino vemos la suerte de toda la humanidad y, ante todo, la nuestra; y así, a través de un amplio rodeo, siempre lloramos por nosotros mismos, sentimos compasión por nosotros (El mundo como voluntad y representación, I, § 67, 446).

Al traspasar el principium individuationis en un grado inferior surge la justicia y en grado superior la verdadera bondad de espíritu, la cual se manifiesta como amor puro, es decir, desinteresado hacia los demás. Cuando esto se da en perfección, se equipara plenamente el individuo ajeno y su destino al propio: más allá no se puede ir, ya que no existe ninguna razón o para preferir el individuo ajeno al propio. Pero la mayoría de individuos ajenos, cuyo bienestar o vida están en peligro, puede prevalecer sobre la mira frente al propio bienestar del individuo. En tal caso, el carácter que ha llegado hasta la máxima bondad y la perfecta nobleza sacrifica su bienestar y su vida por el bienestar de muchos otros. En esto consiste precisamente el levantamiento temporal del principium individuationis. De igual manera en ese nivel se encuentra también aquel que asume voluntariamente el sufrimiento y la muerte por la afirmación de lo que redundará en beneficio de toda la humanidad y le pertenece legítimamente, es decir, por relevantes verdades universales y erradicación de los grandes errores del mundo (El mundo como voluntad y representación, § 67, 443).

Como lo hemos expresado antes, el sufrimiento es esencial a la vida en conjunto e inseparable de ella, y de igual manera el deseo nace de una necesidad, de una carencia, de un sufrimiento; por lo

tanto, toda satisfacción es simplemente el desaparecer de un dolor y no una felicidad positiva. Las alegrías engañan al deseo como si fueran un bien positivo, cuando en verdad son de naturaleza negativa y no suponen más que el fin de un mal. Por lo que, al margen de lo que la bondad, el amor y la nobleza hagan por los demás, se tratará siempre de un simple alivio de sus sufrimientos y, por consiguiente, lo único que los puede mover a las buenas acciones y obras de caridad es el conocimiento del sufrimiento ajeno que se hace inmediatamente comprensible a partir del propio y se equipara a él. La compasión brota ante ese mal que ciertamente padece el otro, pero del que cabe esperar también que tarde o temprano lo padezca uno mismo, pues la fuente más íntima del sufrimiento se encuentra en la propia naturaleza de cada uno de nosotros, tal como lo hemos indicado en el capítulo anterior del presente trabajo. Siempre nos apiadamos de aquel que sufre en lo que a nosotros también nos concierne. El propio Aristóteles amplía el ámbito de la compasión, cuando afirma: “En general abarca a todos a quienes ocurren desdichas que uno recuerda que le han acontecido o espera que le puedan acontecer” (R, II, 1386a 1-3). En este sentido, el mal propio cuyo recuerdo despierta la compasión cumple una función subsidiaria y, en último término, puede reducirse a la expectativa de ese otro mal futuro. En cada retazo doloroso rescatado del pasado late siempre un dolor que apunta al futuro. No es tanto el dolor preciso que se experimentó en un infortunio particular y que ahora vemos más o menos reproducido en el infortunio del que nos apiadamos. Es más bien, el miedo al dolor mismo: a ese dolor que, precisamente porque ya se dio en su momento, puede reaparecer para mí en cualquier instante, de igual modo que ahora hace presa en el otro. Se trata entonces de un mal que en principio es ajeno, pero que en cierto sentido es también propio en cuanto que puede serlo. Y no es que uno se lo apropie sin más mediante la compasión; sucede más bien al revés: que sólo porque lo hacemos imaginariamente nuestro podemos mirarlo con piedad. Para Aristóteles, la compasión es una lástima debido a un mal en alguien que no lo merece o que le sucediera a uno mismo o a alguien cercano a nosotros. Se siente compasión cuando se cree que uno mismo puede llegar a sobrellevar un mal. No sienten compasión aquellos que piensan que toda la felicidad recae sobre ellos, por lo tanto, creen que ningún mal los va a poseer. Por otro lado, los que han sufrido un mal o casi les sucede, sí se sienten vulnerables a que les vuelva a ocurrir. Un ejemplo, son los ancianos por su sensatez como aquellos que tienen hijos, padres porque hay un vínculo que los une, como dice Aristóteles “son parte de uno mismo”.

La piedad sería entonces una de las formas que adopta la intuición de la responsabilidad ante el otro. Esta responsabilidad es la estructura esencial de la subjetividad que se revela en el rostro del otro, en la medida en que podemos ponernos también en sus zapatos, como coloquialmente solemos decirlo. Es una responsabilidad previa que no requiere empero ningún encargo expreso; es intransferible, porque nadie puede reemplazarme en ella. Esa subjetividad responsable hace del sujeto humano un ser sujeto al otro, es decir, empáticamente vinculado al otro. Salta a la vista que esta relación primaria rebasa con creces la simple imputabilidad penal o moral de los actos del sujeto. Esa responsabilidad no apunta más lejos que a la compasión, al amor. Y es a un amor que coincide con el altruismo y desinterés más puros. El vivir propiamente humano, o sea, el vivir como responsable del otro, será un desvivirse por el otro (Arteta, 1996, 254). La compasión de cada uno de nosotros, como una faceta más de aquella responsabilidad última, no puede descargarse en otro. Nadie nos puede suplir en nuestro deber de compasión, y sólo en ese sentido yo soy elegido por el doliente que me la solicita. Responsables somos tanto del otro como de mí, o sea, de mi propia compasión para con el otro al que se dirige (Arteta, 1996, 256). La compasión es pues la intuición moral que brota de la vulnerabilidad del ser humano. La moral viene a ser como un mecanismo protector o compensador de esa fragilidad esencial humana. Las éticas de la compasión se percataron muy bien de que esta profunda vulnerabilidad hace menester que se garantice la atención y consideración recíproca entre todos los seres, incluso para con aquellos que consideramos diferentes a nosotros, los animales. De esa única raíz arranca la doble tarea moral, que se enuncia en los principios respectivos de justicia y solidaridad o benevolencia; de ella derivan, al fin y al cabo, las dos especies correspondientes de tradiciones morales: las éticas del deber y las de los bienes. Si se olvida el valor excepcional de esos seres vulnerables, la intuición dejará de ser moral para presentarse sólo como una técnica de protección, una estrategia de nuestra seguridad. Respeto y atención merecemos si es verdad que siendo seres dignos, somos por eso más vulnerables que ninguno (Arteta, 1996, 258). Teniendo en cuenta lo anterior, podemos entonces señalar ahora que la piedad es una pasión de tristeza, un afecto acompañado de dolor. Como lo que el piadoso comparte al com-padecer no es la dicha del otro, sino su desgracia, le toca entristecerse. Todo lo contrario ocurre en pasiones como la malignidad o la envidia, que consisten en la alegría suscitada por el mal ajeno y en la tristeza ante su bien (Arteta, 1996, 17). Por tanto, “la piedad es la simpatía hacia el mal del otro; y, por ello, su componente dominante

afectivo es la tristeza” (Arteta, 1996, 18). Pero ello no quiere decir que me alegre del sufrimiento del otro, sino más bien que me siento conmovido por su dolor. Así como el examen directo del placer de otro no trae placer, pero causa dolor, si lo ponemos al lado de nuestro propio placer, así ocurre también en el caso de la desgracia ajena. “Considerando en sí mismo, el dolor de esa persona no resulta doloroso, pero en cuanto que aumenta la idea de nuestra propia felicidad, nos proporciona placer”. Nada más lógico, entonces, sino que este principio este puesto a la base de las emociones opuestas a la compasiva. Siendo, “una especie de piedad al revés”, y para dejar a ésta algún espacio, tal principio habrá de ser contenido – ya que nunca eliminado – por el principio opuesto de la simpatía. Si por comparación con el nuestro el daño ajeno nos parece menor, nuestra infelicidad aumentará sin dejar demasiado hueco a la compasión; pero si, al contrario, la desgracia ajena resulta relativamente mayor que la nuestra, nuestro propio dolor quedará mitigado y seremos entonces más propicios a la piedad (Arteta, 1996, 19). No es, claro está, el placer de quien ante la pena del otro se regocija o simplemente se hace la ilusión de creerse exento de ella; es sólo la dicha modesta del que, a sabiendas de lo probable o forzoso de que también a él le puede acaecer, experimenta que momentáneamente está libre de esa penalidad. Si así no fuera, si uno mismo estuviera atenazado por esa o parecida desgracia, sería incapaz del movimiento de compasión hacia el otro, pues con frecuencia el dolor también paraliza. Así que aquella relativa alegría que experimenta por contraste con el pesar ajeno, no sólo es el resultado o compañera de su propia piedad, sino su condición necesaria. Aún habría otra razón para que la piedad vaya del brazo de cierta alegría. Nos referimos a ese insignificante impulso de socorrer al caído en desgracia, que de modo inmediato brota de la piedad. Sólo que es fácil advertir en este caso que, en tanto que esa emoción de la benevolencia (y nada digamos en el caso de convertirse en beneficencia), sigue a la piedad estricta, aquella alegría que aquí se detecta será como secundaria y subsidiaria de esa nota primordial de la piedad: su tristeza (Arteta, 1996, 20). ¿Quién debe ser ese otro para que su mal pueda movernos a compasión? Inmediatamente, y a simple vista, podemos decir que será ese que “no merece” el mal, el que sufre un daño indebido, por ejemplo, el inocente o los niños. La mentalidad colectiva vigente coincide aquí con la doctrina aristotélica, pues no se tiende a compadecer con igual presteza el mal de quien “se lo ha buscado” o “ganado a pulso”. La piedad es un sentimiento afín a la justicia, pero siempre en tensión conflictiva con ella. La piedad, sin dejar de ser ella misma, puede paradójicamente

trocarse en una emoción contraria, es decir, en la alegría ante quienes padecen desgracias merecidas, ya sea directa o indirectamente. Y ello porque, además de ser una cosa justa, todo hombre honrado ha de alegrarse por esperar que le suceda lo que le sucede al bueno y no lo que sobreviene al malo, aunque tenga presente que a menudo al hombre malo le va bien y al hombre bueno mal. Es decir, no existe un equilibrio y distribución entre bienes y males. En suma, toda piedad para con el mal merecido sería ella misma, en tanto que contraria a la justicia, una piedad inmerecida. En este contexto, sólo a la víctima inocente, no la culpable, merecería compasión (Arteta, 1996, 21). Pero hay que tener en cuenta que, en términos generales, el sufrimiento y el dolor son siempre inmerecidos, pues como anota Schopenhauer el dolor se encuentra adherido a la esencia misma de la vida. Es cierto que lo indebido del mal que el otro sufre engrosa nuestra compasión al contemplarlo; ¿será entonces que esa condición de injusto convierte al mal en aún peor, pero no que solo tal rasgo del mal fuera capaz de desatlarla (o que su ausencia la inhiba)? Ante la piedad, al revés que ante la justicia, cualquier mal es inmerecido al igual que toda víctima es inocente. Y es que ya el mero sentimiento de piedad encierra sin duda un testimonio a favor de la humanidad del hombre y se asienta en la convicción implícita en el pre-sentimiento de su valor. Sin ellos no cabe la compasión, sino tan sólo el desprecio y la apatía. La compasión y la piedad están mezcladas con cierta estima por aquello de lo que se compadece; las cosas de las que uno se burla, se las considera sin valor. “No pienso que haya en nosotros tanta desgracia como vanidad, ni tanta maldad como estupidez: no estamos tan llenos de mal como de inanidad; no somos tan míseros como viles” (Arteta, 1996, 22). Por tanto, se es compasivo, además, solo si se cree que existen personas honradas, porque el que a nadie considere así pensará que todos son dignos de sufrir un daño. Todos los hombres podemos ser objeto de la piedad y nadie queda en principio excluido de sus favores. Y es que la compasión se apoya en la relación de semejanza entre el compasivo y el compadecido (Arteta, 1996, 23). La piedad depende entonces de la presencia sensible y palpable de la desgracia ajena, es decir de su intuición ya sea en el propio cuerpo, en el otro o en los demás en general. El padecimiento del otro despierta tanto más la compasión, cuanto más “se pone ante nuestros ojos”. Si la visibilidad del mal es requisito de la compasión, su mayor o menor grado de espectacularidad la aumenta o disminuye (Arteta, 1996, 25). Como no captamos tanto el mal mismo como sus signos externos, parece indiscutible que la compasión sólo surgirá a la vista de algún indicio que nos revele el mal ajeno. El dolor, el

padecimiento que el otro manifiesta, será la habitual apariencia de su desgracia y el resorte más común para pulsar nuestra piedad. Pero que esos signos dolorosos deban ser sensibles no implica que el mal que se esconde tras ellos deba ser asimismo de naturaleza física. La maldad y la injusticia, sin ser males como los naturales, despiertan sin duda compasión. Con tal que sea perceptible, no hay mal que escape a ella, y tanto menos si a partir de tal percepción entra en juego la imaginación, es decir, el poder de ponerme en el lugar del otro. En este punto, es importante la representación promovida en el arte, pues como lo señala el mismo Schopenhauer el arte es la antesala de la ética. Por lo demás, que la piedad correspondiente varíe en función del grado de visibilidad del mal que la provoque resulta también dudoso. Por encima de cierto umbral, los signos que exteriorizan la desgracia más impiden la piedad que la aseguran. Así que, por enorme que sea su desventura, quien la padece sólo puede alcanzar la atención piadosa de los otros “rebajando su mal al límite hasta donde sean capaces de llegar con él lo espectadores” (Arteta, 1996, 26). Parece entonces que la emoción piadosa está causada por la representación de un mal destructivo y penoso para el otro, aunque yo mismo no lo sienta, pues el mal que padece el otro no es el mío, aunque me lo represente como si lo fuera. Y, si no siempre tiene que ser grande, digamos que al menos que la intensidad de la compasión variará de acuerdo con la magnitud de mal ajeno; pero también de la medida en que sea percibido. El mismo infortunio que en un grado intenso produce piedad, en un grado más débil puede originar incluso desprecio; y, aún siendo débil, también dará lugar a la compasión, según influyan otros factores (proximidad, fuerza imaginativa). La tercera máxima de Rousseau en su Emilio “la piedad que tenemos del mal de otros no se mide por la cantidad de ese mal, sino por el sentimiento que atribuimos a quienes lo sufren” (Emilio, IV, 301). Así pues, quienes no parecen sufrir (pues, al fin y al cabo, somos nosotros quienes les suponemos el sufrimiento) lo que para nosotros sería una congoja no lograrían despertar nuestra piedad (Arteta, 1996, 27). Por ejemplo, el miserable suscitará una piedad más profunda si a la miseria de su infortunio une la de su ignorancia. En tales casos, eso sí, le hará falta al compasivo una mayor finura en su sentimiento para responder a la infinidad de reclamos de su compasión. La piedad es una pasión que se extiende hacia todas las dimensiones del tiempo. Cuando se trata del mal del otro, estamos sobre todo ante su mal presente, aunque también ante el pasado y el porvenir; en cambio, si tenemos en cuenta el mal que anticipamos para nosotros mismos en presencia del mal ajeno (o de su recuerdo o su premonición), nos

hallamos entonces principalmente ante el mal futuro, ante la expectativa de nuestro propio mal. Esta expectativa es para muchos la cualidad más específica de la desgracia que mira la piedad (Arteta, 1996, 29). De ahí resulta que el amor puro es por naturaleza compasión sea grande o pequeño el sufrimiento que mitiga, en el cual se incluye cualquier deseo insatisfecho. Todo amor verdadero y puro es compasión y todo amor que no sea compasión es egoísmo, la mezcla de ambos se da con frecuencia. Es el padecer en general lo que representa para él el verdadero “camino de salvación”: por ello cobra también la compasión, como una especie del padecer y como una forma del aprehender el dolor existente por todas partes, el valor positivo que le atribuye. Lo que la apreciación general experimenta en la compasión es, primero, que consiste en un salir simpatizando más allá de los límites del propio yo; que, además, no aumenta el padecer, sino que, como dice el conocido refrán alemán, lo parte por la mitad, y que se representa las más de las veces como la cusa concomitante de una doble satisfacción, de aquella satisfacción que hay en aquella participación en las vivencias ajenas en general que ensancha el propio yo, y aquella otra que el objeto de la compasión experimenta, desde luego como señal vivida del amor y la participación, pero también al sentir satisfechos sus deseos por el socorro del compasivo. En Schopenhauer, por el contrario, la base de su apreciación del valor fundamental de la compasión es justamente opuesta a todo esto. Descansa justamente en la función del com-padecer en cuanto tal, para la que la enfermedad, la pobreza y la miseria se limita a representar ocasiones de producirse; no descansa en la señal del amor, ni tampoco en el socorro que aporta; y no es una disminución, sino un aumento del padecer, del “camino de salvación”, lo que contribuye su valor moral de redención (como él hace resaltar expresamente repetidas veces) (Scheler 1943, 76). Incluso la amistad auténtica es siempre una mezcla de egoísmo y compasión: el primero se encuentra en el agrado por la presencia del amigo cuya individualidad concuerda con la nuestra, y constituye casi siempre la mayor parte; la compasión se muestra en la sincera participación en su placer y dolor, y en el sacrificio desinteresado que se realiza por él (El mundo como voluntad y representación, I, § 67, 444).

En este punto Schopenhauer introduce una de las peculiaridades de la naturaleza humana: el llanto, que al igual que la risa es una de las manifestaciones que la distinguen de la del animal. El llanto no es en modo alguno exteriorización directa del dolor, pues se llora en una mínima parte de los casos de dolor; para Schopenhauer, ni siquiera se llora inmediatamente por el dolor sentido

sino solamente por su repetición en la reflexión. Nosotros pasamos así del dolor sentido, aun cuando sea corporal, a una mera representación del mismo; y entonces encontramos nuestro propio estado tan digno de compasión que, de ser otro el que lo soportase, estamos firme y sinceramente convencidos de que le ayudaríamos llenos de compasión y amor. Pero el objeto de nuestra propia y franca compasión somos nosotros mismos, pues teniendo la máxima disposición a ayudar somos nosotros mismos los necesitados de ayuda y sentimos que sufrimos más de lo que seríamos capaces de ver sufrir al otro; El compasivo encuentra al mismo tiempo en el dolor de los demás un “consuelo” del propio dolor en que descubre, por este intermedio de la compasión, la difusión y la universalidad del dolor. Sintiendo de este modo incluidos a sí mismo y su dolor en un gran dolor universal, destino del mundo, inmutable por su naturaleza, llega a la “resignación” tranquila respecto a sus propios deseos egoístas. Toda naturaleza moral pura que experimenta ella misma un dolor sentirá caer con duplicado pero sobre su corazón el hecho de que también otros experimenten el mismo dolor y la participación afectiva en el dolor aprehendido en el sentir lo mismo que otro. El consuelo, la resignación, etcétera, sólo podrían deparar –aun cuando la esencia del mundo fuese una sola “voluntad” doliente en sí- justamente este conocimiento de un destino inmutable, obtenido por medio del “sentir lo mismo que otro”, pero nunca la reacción a este dolor en la simpatía. El unir confusamente en una sola cosa el “sentir lo mismo que otro” y la “simpatía” obliga a Schopenhauer a identificar tal sentir, inactivo por su naturaleza, con la genuina “compasión” (Scheler 1943, 77). Lo menos que siente un hombre que se encuentra emocionado en el sentir de la descripción que hace Schopenhauer de la compasión, ante la vista del padecer ajeno, es una peculiar “satisfacción” que le hace –en su opinión- capaz de ser tan “bueno”, tan “compasivo”.

En Schopenhauer vemos, una patente interpretación de un amor al dolor y al padecer que se da curso también a través de la simpatía como una compasión aparentemente genuina y moralmente valiosa (Scheler 1943, 78).

Lo que interesa a Schopenhauer en primer término no es la estimulación del valor positivo de la simpatía que hay en la compasión, sino el dolor contenido en ésta, es también el hecho de que subraya no sólo la mayor difusión afectiva, sino también el más alto valor ético de la compasión con respecto a la congratulación. En efecto, según él, no sólo en el sentir lo mismo que otro y el simpatizar se harían patentes valores y reacciones afectivas a valores, sino que la compasión

desgarraría, además, de un modo intuitivo en inmediato, el “velo de Maya”, que nos oculta la unidad del ser (es decir, de la voluntad una, ciega y doliente en sí), bajo la forma de la intuición del espacio y del tiempo que constituye para él el “principium individuationis” (Scheler 1943, 76).

Si ante los ojos del hombre el velo de Maya, el principium individuationis se ha levantado tanto que ese hombre no hace ya una diferencia egoísta entre su persona y la ajena, sino que participa del sufrimiento de los demás individuos tanto como del suyo propio, y así no solamente es compasivo en sumo grado, sino que incluso está dispuesto a sacrificar su propia individualidad tan pronto como haya que salvar con ello a varios individuos ajenos, se deduce de ahí por sí mismo que ese hombre, que se reconoce en todos los seres a sí mismo, su más íntimo y verdadero yo, considera también como suyos los infinitos sufrimientos de todo lo viviente y se apropia así del dolor del mundo entero. Sin duda, este hombre es el hombre mejor. Y en este querer rechaza todo aquello que se contrapone o pueda contraponerse a su egoísmo desmedido. Schopenhauer determina a la compasión como el motivo moral de la acción. En cuanto verdadero fundamento la compasión es también la base de toda justicia libre y de todo cuidado de amor al hombre, pues en la medida en que yo me compadezco directamente del dolor del otro como tal, es decir, que sienta su dolor como siento el mío, y quiera su placer así como quiero el mío, puedo enlazar directamente mi motivo de acción con el motivo de acción del otro, llegando al grado incluso de postergar mi placer y dolor. Recordando que las acciones de compasión no son por sí mismas algo moral sino tienen valor moral. Para Schopenhauer, no hay una voluntad buena y, por lo tanto, no hay tampoco acciones morales. De esta manera se muestra que se puede transformar el obrar pero no el querer propio. En este sentido, la determinación de las acciones con valor moral se da en primer lugar de un modo negativo, ya que “la ausencia de toda motivación egoísta es, pues, el criterio de una acción de valor moral” (PFE, § 15, 229). Es decir, estas acciones con valor moral exigen la exclusión de aquella clase de motivos por los que son provocadas todas las demás acciones humanas. La exclusión de un motivo egoísta es entonces la *conditio sine qua non* para las acciones con valor moral. Pero esto también se puede formular positivamente del siguiente modo: la condición suficiente para las acciones con valor moral es la compasión; y, por tanto, el egoísmo es “la potencia primera y principalísima, aunque no la única, que el móvil moral tiene que

combatir. Ya aquí se ve que éste, para oponerse a un enemigo semejante, tiene que ser algo más real que una sutil argucia o una pompa de jabón apriorística” (PFE, § 14, 224) (En este punto seguimos el trabajo del profesor Cardona titulado *Mal y sufrimiento humano. Una consideración filosófica*, que será publicado este año 2012 por la Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana. Particularmente, nos detendremos en el capítulo 5 de este trabajo, donde analiza con sumo cuidado la posición Schopenhaueriana frente al dolor y sufrimiento humano). Ningún dolor le resulta ajeno. Todos los tormentos ajenos que él ve y tan raras veces es capaz de mitigar, todas las penas de las que él tiene noticia directa o incluso conoce simplemente como posibles, actúan sobre su espíritu igual que las suyas propias esto se puede describir al leer el poema de Voltaire sobre el desastre de Lisboa o todo esta bien:

¡Oh infelices mortales! ¡Oh tierra deplorable!

¡Oh espantoso conjunto de todos los mortales!,

¡De inútiles dolores la eterna conversación!

Filósofos engañados que gritan: "Todo está bien",

Vengan y contemplen estas ruinas espantosas!

Esos restos, esos despojos, esas cenizas desdichadas,

Esas mujeres, esos niños, uno sobre otro, apilados,

Debajo de esos mármoles rotos, esos miembros diseminados;

Cien mil desventurados que la tierra traga

Ensangrentados, desgarrados, y todavía palpitantes,

Enterrados bajo sus techos, sin ayuda, terminan

En el horror de los tormentos sus lamentosos días.

Frente a los gritos, a medio formar, de sus voces moribundas

y frente al espantoso espectáculo de sus humeantes cenizas

¿Dirán ustedes: "Es el efecto de las eternas leyes

que, de un Dios libre y bueno, necesitan la decisión?

¿Dirán ustedes, al ver ese montón de víctimas:

"Se ha vengado Dios; su muerte paga sus crímenes?"

¿Qué crimen, qué culpa cometieron esos niños,

Sobre el seno materno aplastados y sangrientos?

¿Tuvo Lisboa, que ya no es, más vicios

que Londres, que París, en los deleites hundidas?

Lisboa queda hundida, y en París se baila.

El terremoto de Lisboa de 1755 tuvo lugar el 1 de noviembre de 1755 y se caracterizó por su gran duración, dividida en varias fases, y por su virulencia, causando la muerte de entre 60.000 y 100.000 personas. Este terremoto influyó profundamente en muchos pensadores de la Ilustración europea. Muchos filósofos de la época mencionaron o hicieron referencia al terremoto en sus escritos, notablemente Voltaire en *Cándido* y en su *Poème sur le désastre de Lisbonne* (poema sobre el desastre de Lisboa).

Lo que él tiene a la vista no es ya el cambiante placer y dolor de su persona tal y como ocurre en el hombre aún sumido en el egoísmo, sino que todo le resulta igualmente cercano, porque ha traspasado el principium individuationis (*El mundo como voluntad y representación*, I, § 68, 447).

Schopenhauer también comenta acerca del ascetismo; en la medida en que está interesado realmente en alcanzar una libertad absoluta, la ascesis se convierte entonces, de acuerdo con su mirada soteriológica, en el símbolo fundamental de la libertad en el fenómeno. Por tanto, la autonegación de la voluntad en un fenómeno particular debe suprimir de un modo radical toda determinabilidad, es decir, debe realizar aquella libertad del vacío. Dado que esta libertad absoluta permanece al mismo tiempo unida insolublemente a un fenómeno individual, el ascetismo, sólo puede llegar a ser fenómeno por y en un individuo; es decir, se trata de una realidad que trasciende todo fenómeno, pero que sólo puede ser tal en un individuo corporal que

debe y puede echarse en el hombro la realidad entera, con lo cual se repite una vez más la aporía característica del mundo de la representación. En este sentido, un individuo no libre subyugado de modo completo al mundo del fenómeno debe ser al mismo tiempo absolutamente libre, esto es, debe soportar este mundo, aceptar para sí todo dolor y superarlo tanto para sí mismo como para cualquier otro ser vivo. Querer dominar toda tensión inherente al egoísmo y querer ser, por tanto, sólo una cosa finita, se parece a perderse en el vacío de la muerte. La abnegación ascética, tal como Schopenhauer presenta el asunto en el libro cuarto, no es una renuncia completamente humilde ante la hybris de la autoimagen egocéntrica, sino más bien todo lo contrario, pues es una consecuencia directa de semejante temeridad, así como también un medio para permitir que ella pueda, en realidad, afirmarse en una desproporción excesiva, ya que dicha fuerza omnipotente llega incluso a sobrepasarse a sí misma. Esta abnegación no es simplemente una mera negación de la voluntad, sino sólo la consecuencia destructiva que resulta de la afirmación desmedida de la propia voluntad. Porque la voluntad de vivir es ante todo una voluntad escindida, tal como ya se señaló antes en la filosofía de la voluntad del libro segundo, su afirmación significa siempre la constatación de su aporía estructural, cuya dinámica deconstructiva encierra además la autodestrucción de este concepto así como su renovación permanente, de modo que esta negación de la voluntad es al mismo tiempo una afirmación, y de cada sí surge de nuevo un no. Del contraste entre el egoísmo y la negación ascética de la voluntad se extraen implicaciones más contundentes sobre la dinámica moral de nuestra vida, sobre todo si se tiene en cuenta el hecho de que el mismo Schopenhauer caracteriza la autoescisión ascética con las mismas formulaciones utilizadas en su tematización del conflicto egoísta. En efecto, al asceta schopenhaueriano le falla la confianza en su discernimiento intuitivo, y la preocupación angustiosa por una salvación que sea en cada momento propia termina cayendo, ciertamente, bajo la duda de ser tan sólo una variante particular del egoísmo, aunque renovada. Se puede afirmar, que el egoísmo y el ascetismo son dos modos transmutados de la afirmación de la vida, es decir, dos caras distintas de una misma moneda. (La ascesis liberadora como libertad en el fenómeno en Schopenhauer Profesor Cardona) El ascetismo muestra además en la pobreza voluntaria e intencionada que no surge solo per accidens al deshacerse de los propios bienes para aliviar los sufrimientos ajenos, sino que aquí es ya un fin en sí mismo; debe servir como continua mortificación de la voluntad, para que la satisfacción de los deseos y la dulzura de la vida no vuelvan a excitarla una vez que el

autoconocimiento ha provocado la aversión hacia ella. Quien ha llegado a este punto sigue todavía sintiendo, en cuanto cuerpo vivo y fenómeno de la voluntad que es, la disposición al querer de cualquier clase: pero la reprime intencionadamente al forzarse a no hacer nada de lo que querría hacer y, en cambio, hacer todo lo que no querría, aun cuando ello no tenga otro fin que precisamente el de servir a la mortificación de la voluntad. Dado que él niega la voluntad misma que se manifiesta en su persona, no se resistirá cuando otro haga lo mismo, es decir, cuando cometa contra él una injusticia: de ahí que le sea bienvenido cualquier sufrimiento que le sobrevenga de afuera por azar o por la maldad ajena, cualquier daño, afrenta o injuria: él lo recibe contento como ocasión de darse a sí mismo la certeza de que ya no afirma la voluntad, sino que con alegría ha tomado partido hostil al fenómeno de la voluntad que es su propia persona. Por eso soporta tal afrenta y sufrimiento con paciencia y dulzura inagotables, sin ostentación devuelve bien por mal y no permite que se revive en él el fuego de la ira ni el de los deseos (*El mundo como voluntad y representación, I, § 68, 451*).

Anteriormente, habíamos anotado como el malvado, debido a la violencia de su querer, sufre un continuo tormento interior que lo consume; y al final, cuando se han agotado todos los objetos del querer, refresca la furiosa sed del egoísmo viendo los padecimientos ajenos. En cambio, aquel en el que se ha dado la negación de la voluntad de vivir, por muy pobre, falto de alegría y lleno de privaciones que parezca su estado visto desde fuera, está repleto de regocijo interior y verdadera paz celestial. No experimenta el inquieto afán de vida ni la alegría jubilosa condicionada por un violento sufrimiento anterior o posterior, estados estos que constituyen la existencia del hombre lleno de vida; sino que se da en él una paz inquebrantable, una profunda tranquilidad y una alegría interior, es decir, un estado que si se nos pusiera ante la vista o la imaginación, no podríamos mirar sin la mayor nostalgia, ya que enseguida lo reconoceríamos como el único justo, superior a todos los demás y hacia el cual nuestro mejor espíritu nos grita el *sapere aude*, la minoría de edad estriba en la incapacidad de servirse del propio entendimiento, sin la dirección de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no yace en un defecto del entendimiento, sino en la falta de decisión y ánimo para servirse con independencia de él, sin la conducción de otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento! He aquí la divisa de la ilustración. La mayoría de los hombres, a pesar de que la naturaleza los ha librado desde tiempo atrás de conducción ajena (*naturaliter maiorennis*),

permanecen con gusto bajo ella a lo largo de la vida, debido a la pereza y la cobardía. Por eso les es muy fácil a los otros erigirse en tutores.

Entonces sentimos que todo el cumplimiento de nuestros deseos que le arrancamos al mundo se asemeja a la limosna que hoy mantiene al mendigo en vida para que mañana vuelva a pasar hambre; la resignación, en cambio se parece a la hacienda hereditaria: libera a la poseedor para siempre de todos los cuidados (*El mundo como voluntad y representación, I, § 68, 461*).

Recordemos, cuanto más violenta es la voluntad, más estridente es el fenómeno de su conflicto y, por lo tanto, mayor el sufrimiento. Un mundo que fuera el fenómeno de una voluntad de vivir sin comparación más violenta que la del mundo presente mostraría un sufrimiento tanto mayor: sería un infierno. Pero todo sufrimiento, al ser una mortificación y una llamada a la resignación, es potencialmente una fuerza salvadora; esto se explica así, porque una gran desgracia y un profundo dolor pueden inspirar ya en sí mismos un cierto respeto al que observa bien. Como podemos ver, se fractura aquí la indulgencia del egoísmo. Pero el que sufre sólo nos parece totalmente respetable, cuando contemplando el curso de su vida como una cadena de sufrimientos o lamentándose de un dolor grande e incurable, en realidad no mira hacia la concatenación de circunstancias que arrojaron su vida a la tristeza ni se queda parado en aquella gran desgracia que le afectó (*El mundo como voluntad y representación, § 68, 468*). Se plantea si el sufrimiento meramente conocido es el que suscita el conocimiento mediante la libre apropiación del mismo al traspasar el principium individuationis, o bien es el sufrimiento inmediatamente sentido el que lo causa. La verdadera salvación, la liberación de la vida y el sufrimiento, no son pensables sin una autonegación total de la voluntad. Hasta entonces cada cual no es más que esa voluntad misma cuyo fenómeno es una existencia evanescente, una aspiración siempre vana y siempre fracasada, y ese mundo lleno de sufrimientos aquí presentado, al que todos pertenecen irremediamente del mismo modo (*El mundo como voluntad y representación, I, § 68, 470*). Los sufrimientos que inflige a los otros en la vehemente y rabiosa sed de su voluntad son la medida de los que puede experimentar por sí mismo, sin quebrantar su voluntad ni conducirlo a la negación final, pues la verdadera medida del dolor es el egoísmo. En cambio, todo amor verdadero y puro, y hasta toda justicia libre, nacen ya de la superación del principium individuationis, superación que cuando se produce con total claridad provoca la plena satisfacción y redención, cuyo fenómeno es el estado de resignación, la paz imperturbable que lo acompaña y la suma alegría de la muerte (*El mundo*

como voluntad y representación, I, § 68, 471). Pero al examinarla en detalle tiene también el carácter de una comedia. El día a día, nos trae escenas que al examinarlas, descubrimos como la vida nos hace bromas y son como de una comedia. Pero los deseos no cumplidos, las frustraciones, las esperanzas aplastadas por el destino, los errores de la vida, son escenas de una tragedia en la que se genera dolor y sufrimiento. Pero el espíritu humano, a pesar de tener todas las preocupaciones que le da el mundo real, se crea un mundo imaginario que le copa toda su atención, que le hace malgastar el tiempo y energías en cuanto el mundo real le permite un descanso al que no es receptivo (*El mundo como voluntad y representación, § 58, 381*).

Con todo lo anterior se demuestra a priori, del inevitable sufrimiento que es esencial a la vida. La confirmación a posteriori es fácil, para Schopenhauer, de obtener simplemente si extendemos nuestra vista hacia todos los lados. Basta con sólo mirar la vida de cada individuo desde sus primeras décadas de vida, para ver la necedad, maldad, el error y para encontrar algo mejor se requiere mas trabajo y a pesar de que la nobleza y la sabiduría lleguen al fenómeno, lo absurdo afirma su dominio en el pensamiento, lo malvado y pérfido en el reino de los hechos. Nuestra historia es la historia de nuestros sufrimientos, llena de desgracias pequeñas o grandes y quizás no haya un hombre que quiera volver a pasar nuevamente por eso al final de su vida, sino que antes preferiría mucho más el completo no ser. Aquí Schopenhauer contrasta el famoso monólogo de Hamlet “ser o no ser”:

Ser o no ser, esa es la cuestión. ¿Qué es más noble para el alma sufrir los golpes y las flechas de la injusta fortuna o tomar las armas contra un mar de adversidades y oponiéndose a ella, encontrar el fin? Morir, dormir... nada más; y con un sueño poder decir que acabamos con el sufrimiento del corazón y los mil choques que por naturaleza son herencia de la carne... Es un final piadosamente deseable. Morir, dormir, dormir... quizá soñar. Ahí está la dificultad. Ya que en ese sueño de muerte, los sueños que pueden venir cuando nos hayamos despojado de la confusión de esta vida mortal, nos hace frenar el impulso. Ahí está el respeto que hace de tan larga vida una calamidad. Pues quien soportaría los latigazos y los insultos del tiempo, la injusticia del opresor, el desprecio del orgulloso, el dolor penetrante de un amor despreciado, la tardanza de la ley, la insolencia del poder, y los insultos que el mérito paciente recibe del indigno cuando él mismo podría desquitarse de ellos con un puñal. Quejarse y sudar bajo una vida cansada, pero el temor a algo después de la muerte – El país sin descubrir de cuya frontera ningún

viajero vuelve- aturde la voluntad y nos hace soportar los males que sentimos en vez de volar a otros que desconocemos. La conciencia nos hace cobardes a todos. Y así el nativo color de la resolución enferma por el hechizo pálido del pensamiento y empresas de gran importancia y peso con lo que a esto se refiere, sus corrientes se desbordan y pierden el nombre de acción (...)

El recordar los momentos de gran desgracia y sufrimiento y ante la posibilidad de repetirlos se preferiría más bien no ser (*El mundo como voluntad y representación*, § 59, 383). Pero en nosotros hay algo que nos indica que esto no es así, que la muerte no es la negación absoluta. Porque bien lo decía Herodoto: “No ha existido ningún hombre que no haya deseado mas de una vez no vivir al día siguiente” (Herodoto, Historia, VII,46).

En la vida humana se refleja la necedad al querer ocultar el sufrimiento. Como una mala mercancía, por fuera se ve el brillo, pero en el interior se tiene el dolor. Y la opinión de los demás se transforma en algo relevante para cada uno, pues encarar y evitar el sufrimiento es un objetivo de cada cual. De ahí que la nihilidad en casi todos los lenguajes: “vanidad”, vanitas, significa originariamente vacuidad. Esto lleva al tormento diario, y cuando el individuo queda sometido al martirio, entregado al destino y no existe salvación, no es más que el espejo del carácter invencible de su voluntad, cuya objetividad es su propia persona. De tal manera que nada puede cambiar su voluntad, tampoco ningún poder puede liberarle de los tormentos surgidos de la vida que es el fenómeno de aquella voluntad (*El mundo como voluntad y representación*, § 59, 384). Al pasar el tiempo se sortean diferentes dificultades que nos permiten continuar en la vida pero en el fondo se tiene el dolor de saber que siempre se llegará a ese fin, cada paso que da le conduce al total e inevitable naufragio, la muerte (*El mundo como voluntad y representación*, § 57, 316).

"Entre el querer y el lograr se desliza la vida, el deseo es por su naturaleza doloroso; la satisfacción al punto la saciedad; el fin era solo aparente; la posesión mata el estímulo, el deseo aparece bajo una nueva figura, la necesidad vuelve otra vez, y cuando no sucede esto, la soledad el vacío, el aburrimiento nos atormentan y luchamos contra estos, tan dolorosamente como contra la necesidad. Para que una vida transcurra felizmente es necesario que entre el deseo y la satisfacción no medie un tiempo ni demasiado corto ni demasiado largo, porque de este modo se reduce el sufrimiento que ambas causan” (*El mundo como voluntad y representación*, § 57, 317).

Si miramos a los otros seres vivos, incluso en ellos no se encuentra ninguna satisfacción cumplida, la finalidad de la planta es dar la semilla donde se inicia nuevamente el ciclo (*El mundo como voluntad y representación*, § 56, 312).

Es decir, busca un sentido posible a tanto dolor, como lo señala Viktor Frankl. En virtud de su deseo de sentido, el hombre aspira encontrar y realizar un sentido, pero también a encontrarse con otro ser humano en forma de un tú. Ambas cosas, la realización de un sentido y el encuentro humano, ofrecen al hombre un fundamento para la felicidad y el placer. Pero Frankl se atreve a afirmar, en lo concerniente a la autorrealización, que el hombre sólo es capaz de realizarse en la medida en que realiza un sentido. Lo que el hombre busca realmente o, al menos, originariamente, es el cumplimiento del sentido y la realización de valores, en una palabra, su plenitud existencial (pues de existencial puede calificarse, a nuestro juicio, lo relacionado con la existencia humana y con el sentido de esta existencia). Cualquier ser humano conoce instintivamente el posible sentido del sufrimiento y, en consecuencia, el valor de la capacidad de sufrimiento, conoce la capacidad de sufrimiento como valor. Sólo él puede descubrir posibilidades de sentido en la vida, en el sufrimiento de otro, y despertar su anhelo de sentido (Frankl, 1987, 257). Es el encontrar el sentido al sufrimiento lo que se constituirá en la terapéutica al dolor y padecimiento. Este problema lo examinaremos más tarde.

CONCLUSIÓN

Como lo hemos señalado a lo largo del presente trabajo, el mundo es, para Schopenhauer, fundamentalmente voluntad, esto es, aspiración infinita, insatisfecha y contradictoria; y en esa objetivación de la voluntad que es el hombre nace la inteligencia que comprende la naturaleza de la voluntad y ve la existencia del mundo y de las cosas como un accidente desgraciado que más vale que no hubiera sido (González, 2006, 264). En este sentido, la esencia de cada ser humano es voluntad no satisfecha, que desea constantemente y una vez se sacia dicho deseo, se vuelve a sentir el deseo de otra cosa, pues es ilimitada e insatisfecha. La vida se convierte en una aspiración constante sin fin ni descanso, ya que es una sed que no se puede saciar.

Este deseo se da por la falta de algo, la privación, que es la única fuente generadora del dolor y sufrimiento, por lo que la voluntad está destinada irremediabilmente al dolor. Este dolor está primero que cualquier experiencia por lo que está en la esencia de la vida de cada uno de nosotros. La vida es entonces en esencia dolor, aunque ello no implica que en ella se den momentos pasajeros de una cierta tranquilidad relativa, pues tan pronto estamos seremos rápidamente nos acecha la inquietud y la perturbación, desatando nuevos deseos y con ellos nuevos dolores. Porque la afirmación constante de la voluntad permite que se de el dolor.

Pero debe existir una respuesta al dolor y al sufrimiento, pero esta respuesta radica en ponerle cara al dolor y poder vivir con él, ejerciendo una sana sabiduría de la vida. Lo que el hombre busca realmente o, al menos, originariamente, es el cumplimiento del sentido y la realización de valores, en una palabra, su plenitud existencial, pues como lo señala Victor Frankl de existencial puede calificarse, a nuestro juicio, lo relacionado con la existencia humana y con el sentido de esta existencia. El sufrimiento es inevitable por lo tanto se debe buscar su sentido. Obviamente, esta posición de Frankl implica tomar distancia de lo señalado antes en este trabajo, siguiendo el

camino de Schopenhauer. Señalar cómo es posible que se complementen ambas posiciones en medio de su distancia será tema de una futura investigación.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, (2009), Retórica, traducción de Antonio Tovar, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid.

Arteta, A. (1996), La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha. Paidós, Barcelona.

Cardona, LF. (2012), Mal y sufrimiento humano. Una consideración filosófica, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá (en prensa).

(2012a) “La ascesis liberadora como libertad en el fenómeno en Schopenhauer”, en: Universitas Philosophica, Bogotá (en prensa).

Cavallé, M. (2006), “El Vedanta Advaita ante el sufrimiento”, en: González, M. (ed.), Filosofía y dolor, Editorial Tecnos, Madrid, 19-61.

Frankl, V. (1999), El hombre en busca de sentido, traducción de Diorki, Paidós, Barcelona.

(1987), El hombre doliente, Fundamentos antropológicos de la psicoterapia, Herder Editorial, S.L, Barcelona.

Hegel, G.W.F, (1999), Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, traducción de Ramón Vals Plana, Alianza Editorial Madrid.

(1981), Fenomenología del espíritu, traducción de Wenselao Roces, FCE. México.

Heidegger, M. (2005), *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza Editorial, Madrid.

Herodoto. (2004), *Historia*, traducción de Manuel Balach, Ediciones Cátedra, Madrid.

Horacio. (1915). *Odas de Horacio*, traducción de Francisco Vergara Barros, Arboleda y Valencia, Bogotá.

Jankélévitch, V. (1989), *La aventura el aburrimiento, lo serio*, traducción de Helena Benarroch, Taurus, Madrid.

Kant, I. (2010). “Contestación a la pregunta qué es la ilustración”, en, Immanuel Kant, traducción de Roberto Aramayo, Gredos, Madrid, II, 3-9.

Marquard, O. (2006). *Felicidad en la infelicidad reflexiones filosóficas*, traducción de Norberto Espinosa, Katz Editores, Madrid.

Ocaña, E. (1997). *Sobre el dolor. Pre-textos*. Valencia.

Philonenko, A. (1999). *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, traducción de Gemma Muñoz, Anthropos, Barcelona.

Rosset, C. (2005). *Escritos sobre Schopenhauer*, traducción de Rafael del Hierro, Pre-textos, Valencia.

Rousseau, JJ. (1985), Emilio o de la educación, traducción de Carmen Iglesias, EDAF, Madrid.

Scheler, M. (1943), Esencia y formas de la simpatía, traducción de José Gaos, Editorial Losada, Buenos Aires

Schopenhauer, A. (2010). Senilia. Reflexiones de un anciano, traducción de Roberto Bernet, Herder Editorial, S.L. Barcelona.

(2004), El mundo como voluntad y representación, traducción de Pilar de Santa María, Editorial Trotta, Madrid, tomo I y II.

(1993). Los dos problemas fundamentales de ética, traducción de Pilar de Santa María, Siglo XXI. Madrid.

Sloterdijk, (2001). Extrañamiento del mundo, traducción de Eduardo Gil Bera, Pretextos, Valencia.

Svendsen, L. (2006). Filosofía del tedio, traducción de Carmen Montes, Tusquets. Barcelona.