

LA ANALÍTICA DEL SUFRIMIENTO HUMANO EN SCHOPENHAUER

LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ
Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá-Colombia

RESUMEN: En el presente texto queremos examinar el alcance existencial de la consideración de Schopenhauer de que «en esencia toda vida es sufrimiento». Esta afirmación muestra la profunda ambigüedad que determina nuestra experiencia cotidiana del dolor, pues se trata de una experiencia que siendo íntima es a la vez una llave que abre el misterio del mundo. Esta ambigüedad es realmente inevitable y acompaña todos los esfuerzos de comunicar nuestra experiencia dolorosa de la vida. Esta afirmación profundamente ambigua, antes de hundirnos en una visión pesimista de nuestra existencia, es también la clave que nos permite asumir el misterio de la ética, la compasión.

PALABRAS CLAVE: dolor, sufrimiento humano, pesimismo, compasión, Schopenhauer.

The analytic of human suffering in Schopenhauer

ABSTRACT: In this article we consider the scope existential consideration of Schopenhauer that "essentially all life is suffering." This statement shows the profound ambiguity that determines our daily experience of pain, because it is an experience that being intimate is both a key to unlock the mystery of the world. This ambiguity is really inevitably and accompanies every effort to communicate our painful experience of life. This statement deeply ambiguous before sinking into a pessimistic view of our existence is also the key that allows us to take the mystery of ethics, compassion.

KEY WORDS: pain, human suffering, pessimism, compassion, Schopenhauer.

Cuando hablamos del sufrimiento nos referimos inmediatamente a nuestra propia y particular experiencia de dolor¹, pues ésta es la dimensión fenoménica que enmarca de un modo inicial esta vivencia; pero tan pronto lo hacemos, tendemos a sostener a la vez que el dolor y el sufrimiento son constitutivos de la vida en general y en particular de la humana. Dado que el dolor tiene una dimensión empírica y un alcance objetivo, solemos señalar que hay, en efecto, una causa más o menos determinable que pueda ser identificada como su fuente y, por ello, creemos también que cuando dicha causa sea suprimida, sentiremos igualmente que ha cesado el dolor o, por lo menos, que sus efectos de perturbación en nuestra vida han aminorado. Pero cuando afirmamos que el dolor y el sufrimiento son constitutivos de la vida humana, no podemos demostrar qué es lo que se quiere indicar con esta afirmación, ni tampoco contrastar

¹ Helge Baas ha señalado que en la sociedad dominada por el triunfo de la racionalidad científica y la técnica queremos hablar del sufrimiento humano no como si se tratara de una verdad suprema, sino más bien de un silencio latente que domina el conjunto de nuestra experiencia. Por esta razón, surge en nosotros hoy la necesidad de hablar abiertamente del sufrimiento humano para ofrecer una perspectiva existencial que nos permita asumir este silencio que envuelve nuestro presente (BAAS, H., *Der Elende Mensch. Das Wesen menschlichen Leidens oder Warum der Mensch leiden muss*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2008, p. 11).

su verdadero alcance de un modo empírico-objetivo. Surge entonces una gran dificultad para entender el sentido de esta afirmación, pues parece que se refiere a algo que excede nuestra comprensión habitual de los hechos empíricos.

Sin embargo, en la forma tradicional de referirnos a lo que nos sucede tendemos también, ya sea de manera explícita o implícita, a sostener que toda vida en general está determinada por el dolor y el sufrimiento, aunque, en efecto, desconozcamos su causa y nos espanten las implicaciones de dicha afirmación, pues parece que implica una cierta actitud de tinte pesimista frente a nosotros mismos, los otros y la vida en general. Por tanto, parece que sostener de manera enfática que toda vida está determinada esencialmente por el sufrimiento nos lleva de suyo a una visión de tonalidad oscura sobre la vida en general y, en particular, sobre nuestra propia existencia.

Como señala Ernst Jünger, el dolor muestra de manera patente el significado del ser humano, pues nos coloca ante nosotros mismos y nos demanda a la vez una cierta actitud ante su inevitable misterio. Pero en medio de nuestra confianza en el progreso científico-técnico, la consideración sobre el dolor y el sufrimiento se ha vuelto impopular, ya que pone a menudo en jaque no sólo nuestros valores sino ante todo nuestras posibles actitudes y comportamientos frente a lo que nos sucede². Por esta razón, «el dolor es una de esas llaves con la que abrimos las puertas no sólo de lo más íntimo, sino a la vez del mundo»³. Si bien nuestras formas de relacionarnos con el dolor y el sufrimiento cambian según la cultura, el momento histórico y nuestras determinaciones sociales⁴,

² En este punto podemos tener presente que, como lo señala Peter Sloterdijk, una de las notas características de nuestra representación habitual de la vida consiste hoy en señalar que la vida física del individuo y la fase exitosa de su sistema inmunológico son sinónimos. Obviamente, este sistema se ha venido fortaleciendo con el paso del tiempo gracias a su progresivo acoplamiento con el desarrollo tecnológico. Pero este acoplamiento trae consigo también el despliegue de una profunda inquietud existencial. En este sentido, podemos decir que «seguramente hay curaciones que tienen carácter milagroso; la naturaleza ciertamente sana por sí misma, y sería una presunción no asombrarse de que las personas son capaces de recuperar la salud perdida; pero la oportunidad específica del hombre moderno sólo se presenta cuando pisamos el tercer campo, el campo técnico./ Así y todo, si numerosos consumidores de las más recientes tecnologías médicas, y no pocas veces los propios médicos, sienten inquietud, ello es debido a que los aparatos representan sin tapujos, quizá demasiado abiertamente, la posición de poder de las máquinas. Las máquinas son, conforme a su esencia, prótesis, y como tales están destinadas a completar y reemplazar la primera maquinaria, fingida por la naturaleza, por una segunda maquinaria, procedente del espíritu de la técnica» (SLOTERDIJK, P., *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger*, Suhrkamp, Frankfurt, 2001; *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Akal, Madrid, 2011, p. 235).

³ JÜNGER, E., *Über den Schmerz* (1934). *Die Totale Mobilmachung* (1930). *Feuer und Bewegung* (1930), Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1980; *Sobre el dolor. Seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, TusQuets editores, Barcelona, 1995, p. 13.

⁴ Desde un enfoque antropológico David Le Breton ha señalado que si bien el dolor es una realidad íntima está también «impregnado de material social, cultural, relacional, y es fruto de una educación. No escapa al vínculo social» (BRETON, D., *Anthropologie de la douleur*, Éditions Métailié, Paris, 1995; *Antropología del dolor*, Seix Barral, Barcelona, 1999, p. 10). Por otro lado, Javier Moscoso también ha indicado recientemente que aunque el dolor no posea una

permanece empero inalterable su misterio. Por esta razón, se requiere una permanente atención a lo que aquí se nos revela, pues no sólo dice algo que nos afecta a nosotros mismos, sino que señala también la esencia de la vida misma y muestra a la vez nuestra manera de sobreponernos a su perplejidad. En el presente trabajo intentaremos, en un primer momento, bosquejar algunos elementos de lo que podríamos considerar como una analítica del sufrimiento humano de la mano de Arthur Schopenhauer y después, en un segundo momento, nos detendremos a examinar las implicaciones éticas de la afirmación general según la cual toda vida está marcada y labrada por el dolor y el sufrimiento.

1. UNA AMBIGÜEDAD ESTRUCTURAL EN NUESTRA EXPERIENCIA DEL DOLOR

Una de las tesis más provocadoras de la reflexión filosófica de Schopenhauer (1788-1860) consiste en sostener que toda vida es esencialmente dolor⁵. Pero la dificultad fundamental que tenemos para captar el verdadero sentido de esta intuición radica, por un lado, en la situación y forma como dicha tesis filosófica ha sido asumida y, por otro, en los presupuestos metodológicos de la metafísica schopenhaueriana de la voluntad que sirven de apoyo para afirmar la unidad estructural de vida y sufrimiento. Pero más allá de dicha dificultad, parece que esta formulación puede ser sostenida también sin mayor problema a partir de la propia experiencia cotidiana de los acontecimientos de nuestra vida, sobre todo aquellos que nos revelan tanto nuestra fragilidad esencial como nuestra irreductible contingencia. El mismo Schopenhauer reconoce esta posibilidad y busca darle, precisamente, un lugar específico en su sistema filosófico. Si leemos con cuidado los análisis realizados por Schopenhauer aquí, podemos asumir dicha formulación a partir de una mirada analítica de los eventos que

justificación, sí posee empero una historia. Esta historia del dolor «remite a la historia de la experiencia, es decir, a la historia de lo que es al mismo tiempo propio y ajeno, de uno y de otros, individual y colectivo» (J. Moscoso, *Historia cultural del dolor*, Taurus, Madrid, 211, p. 14).

⁵ Andreas Dörpinghaus ha examinado con detenimiento esta afirmación de Schopenhauer en el marco del desarrollo de la tesis del *mundus pessimus* como evaluación polémica de las pretensiones optimistas del mundo moderno. Esta tesis fundamental es elaborada por el propio Schopenhauer para contrarrestar de manera directa las implicaciones prácticas de las tesis optimistas desplegadas antes por la teodicea leibniziana (DÖRPINGHAUS, A., *Mundus pessimus. Untersuchungen zum Philosophischen Pessimismus Arthur Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 1997, p. 86). Estas implicaciones tienen que ver directamente con el desarrollo de una posición de indiferencia frente al sufrimiento de todos los seres vivos y en particular del hombre. Esta posición fue denunciada duramente tanto por Voltaire en su famoso poema sobre el terremoto de Lisboa del 1 de noviembre de 1755 como por el propio Schopenhauer en su obra fundamental *El mundo como voluntad y representación*. Frente a la intención leibniziana de encontrar una armonía racional en medio del dolor y del sufrimiento del mundo, Schopenhauer y Voltaire señalan, más bien, de manera vivencial que el dolor hiere realmente la armonía, desmontando con ello la ilusión moralista expresada en la sentencia de Alexander Pope «todo está bien», pues «todo lo que es, es bueno» (CARDONA, F., *Dolor en la armonía. Justificación leibniziana del sufrimiento*, Comares, Granada, 2012, p. 61).

envuelven nuestra propia vida, sin tener que hacerla depender directamente de las consideraciones metafísicas que caracterizan una determinada posición filosófica marcada por un tono radicalmente pesimista.

Sin duda, la afirmación de la unidad de vida y sufrimiento está motivada por una cierta visión pesimista que se fue desplegando en la filosofía alemana de mediados del siglo XIX⁶. Pero más allá de este ambiente epocal podemos encontrar también un punto de apoyo en nuestra propia experiencia cotidiana para sostener dicha unidad; este punto lo podemos alcanzar, si tenemos presente la diferencia analítica entre la satisfacción de un deseo o placer particular y la dicha o felicidad plena que habitualmente identificamos con la felicidad que se puede alcanzar de manera integral en el conjunto de la vida. No olvidemos que el mismo Schopenhauer busca articular el análisis especulativo y metafísico de la voluntad con la mirada atenta de nuestra cotidianidad y, en particular, de las preguntas con las que a diario nos solemos topar, cuando examinamos nuestra propia experiencia de dolor. Es decir, su filosofía no es otra cosa más que un cierto análisis de nuestro existir fáctico y de sus condiciones reales, tanto en el plano empírico como en su dimensión semántica y metafísica. El sentido de este análisis es particularmente revelador en su consideración del dolor y del sufrimiento humano desplegado de manera amplia en su obra fundamental, *El mundo como voluntad y representación*⁷.

La afirmación de que toda vida es sufrimiento se ancla en una particular interpretación de los acontecimientos humanos, pero en dicha interpretación se pone en juego a su vez una confusión conceptual en la que solemos caer con relativa frecuencia, cuando interpretamos el conjunto de la vida a partir de momentos o circunstancias particulares de lo que nos sucede o afecta. Siguiendo en este punto a Schopenhauer, podemos examinar una serie de determinaciones iniciales de aquello que habitualmente entendemos bajo el término

⁶ Como lo señaló Charles S. Pierce (1839-1914) el siglo XIX es el siglo del dolor. En este siglo el dolor adquirió, en palabras de Moscoso, «un protagonismo en el espacio social, político y científico como nunca antes había tenido. El padecimiento físico y el sufrimiento psicológico comenzaron sendas de progresiva centralidad tanto en las vidas privadas como en los espacios públicos. Los hombres, las mujeres y los animales vivieron una renovación de los usos lesivos del cuerpo ligados a problemas coloniales, a las nuevas condiciones de trabajo, pero también a los desarrollos tecnológicos de la medicina y de la ciencias» (Moscoso, J., o. c., p. 118). Sin duda, esta transformación en la experiencia del dolor determinó también el rumbo de su comprensión filosófica, en particular al interior de la filosofía alemana. La forma como el mismo Schopenhauer asume la experiencia del dolor expresa con claridad el alcance de esta determinación.

⁷ En el presente artículo los textos de Schopenhauer se citaran siguiendo la edición alemana de la *Jubiläumausgabe* publicada en 1988 en siete volúmenes por la editorial Brockhaus de Mannheim. Como es la costumbre, *El mundo como voluntad y representación* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) se citará según la abreviatura WWV, indicando el tomo (I o II), seguido del párrafo (§) y de la correspondiente página de la edición alemana. Igualmente, se indicará la página correspondiente de la traducción al español realizada por Pilar López de Santa María y publicada por la editorial Trotta en Madrid en el 2004 el primer tomo y en el 2003 el segundo tomo.

dolor, indicando su causa y origen. Estas determinaciones se refieren de manera expresa al querer consciente del hombre, pues se mueven completamente en el campo de la praxis humana y, por tanto, pueden ser también probadas fácilmente por nosotros, sin tener que apelar a determinaciones metafísicas de carácter más amplio. Es decir, podemos corroborar sin mayor problema que tanto la necesidad como el hastío son los polos extremos entre los que oscila nuestra existencia. Por ejemplo, en el parágrafo 29 del primer tomo de *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer señala de manera explícita la situación en la que nos encontramos, cuando examinamos los acontecimientos de nuestra vida:

También la perpetua renovación de la materia de cada organismo puede verse como un simple fenómeno de ese constante afán y cambio; los fisiólogos dejan ahora de considerarla como una necesaria sustitución de la materia consumida en el movimiento, dado que el posible desgaste de la maquina no puede en absoluto equivaler a la continua afluencia a través de la nutrición: eterno devenir; flujo perpetuo, pertenecen a la revelación del ser de la voluntad. Lo mismo se muestra, por último, en los esfuerzos y deseos humanos, cuyo cumplimiento simula ser siempre el fin último del querer; pero en cuanto se han conseguido dejan de parecer lo mismo, por lo que se olvidan pronto, se vuelven caducos y en realidad siempre se dejan de lado como ilusiones esfumadas, aunque no de forma declarada; se es lo bastante feliz cuando todavía queda algo que desear y que aspirar, a fin de que se mantenga el juego del perpetuo tránsito desde el deseo a la satisfacción y desde ésta al nuevo deseo —tránsito que se llama felicidad cuando su curso es rápido, y sufrimiento cuando es lento—⁸.

Como podemos ver, el eje del análisis en este punto se centra en la comparación entre lo que sucede al interior de los esfuerzos y deseo humanos y aquel desgaste y deterioro propio de todo organismo vivo en general. Sin embargo, debemos reconocer también que en nuestro vocabulario común no encontramos de modo inmediato la idea de la presencia universal de una voluntad permanentemente hambrienta y carente de razón, como lo señala Schopenhauer en el desarrollo de este parágrafo; esta formulación es, más bien, una construcción idiosincrática particular de su filosofía y presupone una especial forma intuitiva de conocer que es extraordinaria y que desde nuestro sentido común parece que está, ciertamente, cubierta de un tono melancólico antes que expresar una realidad efectiva.

Sin embargo, la forma como se aborda este asunto más tarde en el parágrafo 56 resulta particularmente significativa, pues al colocar la atención en nuestra comprensión habitual del dolor y del sufrimiento se abre aquí una puerta para sostener esta unidad de vida y sufrimiento más allá de la mirada pesimista con la que inicialmente se localizó dicha unidad en el libro segundo del primer tomo de *El mundo como voluntad y representación*. En efecto, su analítica del sufrimiento parte ahora del simple hecho de reconocer que en nuestra

⁸ WWV, I, § 29, p. 195-196; en español p. 219.

cotidianidad a la obstaculización de la voluntad «por un impedimento que se interpone entre ella y su eventual fin la llamamos sufrimiento; en cambio, a la consecución del fin, satisfacción, bienestar o felicidad»⁹.

Se habla aquí en un primer momento de la relación entre el dolor y una acción particular determinada, pues el no cumplimiento de las expectativas de una acción o deseo particular es identificado siempre como la fuente real del dolor. Esta determinación inicial no puede ser considerada empero como el único criterio suficiente para alcanzar una plena definición del sufrimiento humano. Ciertamente, este primer reconocimiento se complementa en un paso posterior; cuando se señala a la vez a reglón seguido que todo dolor no es otra cosa más que un querer incompleto y frustrado, pues «toda aspiración nace de una carencia, de la insatisfacción con el propio estado, así que es sufrimiento mientras no se satisfaga; pero ninguna satisfacción es duradera sino que más bien es simplemente el comienzo de una nueva aspiración»¹⁰. Pero la plena justificación de esta segunda indicación se encuentra anclada en una comprensión de la voluntad que señala que ella «en todos los grados de su fenómeno, desde el inferior al supremo, carece totalmente de un objetivo y fin último; siempre ansía porque el ansia es su única esencia, a la que ningún objetivo logrado pone fin y que por lo tanto no es susceptible de ninguna satisfacción finita sino que solamente puede ser reprimida, aunque en sí es infinita»¹¹.

Teniendo en cuenta esta situación, debemos reconocer entonces que el sufrimiento no parece ser una estructura esencial a todo existente, como lo señalaba antes Schopenhauer en su metafísica de la voluntad, sino tan sólo algo posible que se da en el marco de la realización de una vida concreta. Si bien una acción o deseo particular puede verse obstaculizada de múltiples formas, es posible también que su meta sea realizable de un modo igualmente diverso, alcanzando con ello una cierta satisfacción correspondiente a su intención particular, aunque no lo veamos o sintamos así *prima facie*. Obviamente, esta satisfacción así conseguida es también ciertamente episódica, ya que tan sólo se trata de la consecución de una meta provisional determinada, que se encuentra limitada por las condiciones espacio temporales de su ejecución y por sus circunstancias fácticas. Por tanto, para avanzar hacia una fundamentación de la tesis del carácter doloroso de toda vida en general se requiere buscar, en efecto, otra determinación del sufrimiento que tenga en cuenta no sólo las circunstancias particulares que determinan una acción o un deseo, sino también una perspectiva más amplia de los asuntos humanos.

El mismo Schopenhauer ofrece este paso, cuando en el párrafo 56, después de haber indicado esta primera determinación del sufrimiento, señala a la vez que «en todas partes vemos la aspiración obstaculizada de diversas formas y combatiendo, es decir, en forma de sufrimiento: ningún fin último del ansia, luego ningún límite ni fin del sufrimiento»¹². Como podemos ver, se amalgaman

⁹ WWV, I, § 56, p. 365; en español p. 367.

¹⁰ WWV, I, § 56, p. 365; en español p. 367.

¹¹ WWV, I, § 56, p. 364; en español p. 366.

¹² WWV, I, § 56, p. 365; en español p. 367.

aquí en este pasaje, por lo menos de un modo inmediato, las dos indicaciones anteriores de la naturaleza del dolor; que no se implican directamente una a la otra, de modo tal que no parece claro en qué medida se complementan y se apoyan. En primer lugar, se señala una vez más que el dolor es la obstaculización de una aspiración; y con ello se pasa, en un segundo momento, a sostener igualmente la tesis de que toda aspiración proviene de una carencia y que, por tanto, es sufrimiento. Y esta segunda indicación conduce a sostener también que toda meta alcanzada es fuente real de un nuevo sufrimiento, porque ninguna satisfacción es duradera y ningún resultado de acción puede suprimir de modo originario la carencia estructural de toda vida. Y, por otro lado, esta carencia, de la cual proviene todo sufrimiento, es determinada a su vez como ausencia de un fin último.

Concentremos ahora nuestra mirada en esta tensión entre la primera indicación del dolor (obstaculización) y la segunda (carencia). Para atender a esta tensión, es preciso tener en cuenta que lo que aquí se pone en juego es, ciertamente, la estructura aporética de nuestro querer y obrar. Por un lado, se afirma que todo dolor es realmente una cierta obstaculización o compresión particular de un querer u obrar. Pero, por otro lado, se reconoce a la vez que la base de todo querer es siempre la necesidad, la carencia, el dolor; pues el querer es en y por sí mismo una fuente inmediata y constante de dolor; ya que todo querer, en cuanto tal, brota de la carencia y, por tanto, del sufrimiento. Si esto es así, no nos queda otro remedio que afirmar entonces que «en esencia toda vida es sufrimiento»¹³. En este sentido, el querer, los deseos, así como las aspiraciones, son considerados aquí como sinónimos del sufrimiento, es decir, son engendrados a través del dolor y son ellos mismos su origen. Por esta razón, no podemos sostener una diferencia esencial entre querer y sufrimiento. Esta situación genera empero grandes dificultades para alcanzar una interpretación adecuada de lo que acontece en la vida, impregnando nuestra interpretación de los asuntos humanos de un aroma pesimista¹⁴. Para evitar caer rápidamente en posiciones pesimistas de carácter ideológico y parcial, se requiere entonces examinar la naturaleza de esta ambigüedad de cara a un análisis existencial cuidadoso de nuestra experiencia particular del sufrimiento.

Si hay una cierta identidad entre dolor y querer, toda acción está ya, por tanto, motivada desde un comienzo por el dolor, independiente de si alcanza

¹³ WWV, I, § 56, p. 366; en español p. 368.

¹⁴ Para Alexis Philonenko, por ejemplo, el realismo empírico de Schopenhauer que sostiene que es un hecho irrefutable que el sufrimiento constituye el fondo de la vida es una forma refinada de pesimismo (PHILONENKO, A., *Schopenhauer. Une philosophie de la tragédie*, Vrin, Paris, 1980; *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 293). Mientras que, para Clément Rosset, el eje de la comprensión filosófica de la vida en Schopenhauer no se encuentra tanto en su visión pesimista y cruda de la realidad humana, sino ante todo en su perspectiva del absurdo, que afirma que la vida está marcada por una finalidad sin fin y una necesidad sin causa. Este absurdo de la vida se descubre al percatarnos de que la columna de las penas prevalece sobre la de las alegrías (ROSSET, C., *Écrits sur Schopenhauer*, Presses Universitaires de France, Paris, 2001; *Escritos sobre Schopenhauer*, Pre-textos, Valencia, 2005, p. 94).

su meta o de si en su decurso es detenida su realización por un obstáculo cualquiera. Es decir, la primera indicación del dolor, a saber, la que afirma que todo dolor nace de una obstaculización, es empero aparentemente contradictoria, pues ni es la comprensión de un deseo el mal real, ni tampoco la consecución de una meta la dicha tan anhelada. Por tanto, cuando una aspiración o deseo llega a su fin, la felicidad así conseguida no logra empero suprimir aquel sufrimiento originario que mueve todo, pues en ella permanece aún la carencia inicial que caracteriza a todo querer, desear y obrar. En este sentido, ninguna meta particular alcanzable puede eliminar este sufrimiento fundamental que engloba a todo lo existente; porque todas las acciones resultan del sufrimiento, todos los resultados de la acción están entonces infectados también irremediamente de dicho dolor originario, ya sea tan sólo positivamente como en el caso de la intención realizada o negativamente como cuando la acción falla o es obstaculizada en la consecución de su objetivo. Si bien en la primera indicación del dolor como constricción la acción por sí misma no debería ser considerada en sí misma dolorosa, en la segunda, a saber, la identificación del dolor con la carencia, la fuente de toda aspiración y deseo se asume aquí como sufrimiento, pues todo querer es ya entonces esencialmente un dolor.

Hasta ahora hemos visto que el dolor aparece inicialmente como una aspiración obstaculizada y frenada en la consecución de su meta. En este sentido, el dolor es tan sólo una posibilidad, ya que el querer no es por sí mismo algo obstaculizado, sino más bien una tendencia abierta hacia un objeto determinado. Así pues, parece entonces que la raíz del dolor radica en ciertas circunstancias externas que son aleatorias a una determinada aspiración concreta. Dado que se trata aquí de una meta provisional que se puede o no conseguir, le pertenece, por tanto, a una aspiración particular la posibilidad de alcanzar su resultado, aunque dicho resultado esté determinado también de un modo temporal. Por otro lado, en la segunda indicación del dolor el sufrimiento está vinculado en su origen a cada acción; por tanto, éste es asumido como algo interno y necesario a la naturaleza de toda acción y deseo. Dado que se trata de un sufrimiento originario, éste no puede entonces ser superado de un modo episódico por la consecución de una determinada meta particular, que en cuanto tal es siempre también limitada.

La analítica existencial que, siguiendo en este punto a Schopenhauer, hemos perfilado aquí de nuestra experiencia particular del dolor y del sufrimiento nos permite ahora señalar que nos movemos normalmente en dos niveles distintos de la forma como se nos presenta el dolor en el conjunto de nuestra vida. Por esta razón, podemos afirmar entonces que todo obrar, y con ello también el temporal y provisional, es siempre dolor. Es decir, toda felicidad episódica no es realmente verdadera, sino tan sólo un señuelo que quiere poner ilusiones al carácter doloroso de la existencia. Odo Marquard ha resaltado de manera ejemplar la verdadera naturaleza de la felicidad que nos es posible, es decir, a la medida de nuestras propias posibilidades y labrada desde nuestra contingencia irreductible, pues «en este mundo, en el mundo de la vida de los hombres, la felicidad —la propia, la de los demás o ambas, si están unidas— siempre está

junto a la infelicidad, a pesar de la infelicidad o directamente por la infelicidad. Dicho de manera sencilla: la felicidad humana es, siempre, felicidad en la infelicidad»¹⁵.

Ahora bien, el contraste entre estas dos indicaciones de la experiencia dolorosa de la existencia no sería el de una mera contradicción argumentativa, como en un primer momento pareciera; en efecto, en nuestra vida se da una dicha comparativa, un resultado parcial que comúnmente llamamos felicidad ordinaria. Pero esto no altera para nada el hecho simple de que toda acción particular, querer o aspiración son también en su esencia realmente sufrimiento y que nuestra felicidad posible está así labrada en todo momento en y a través de la infelicidad, como lo ha resaltado Marquard.

Por esta razón, podemos afirmar que todo dolor no es otra cosa más que un querer no cumplido y, en efecto, frustrado. De esta manera, podemos igualmente aceptar también, más allá de cualquier teorización metafísica, la formulación generalizada de que toda vida es esencialmente sufrimiento, pues procede de un cierto equilibrio fenomenológico que se da entre las dos indicaciones de la naturaleza de nuestro dolor; pero a su vez debemos reconocer, igualmente, que el conflicto entre estas dos determinaciones no se puede disolver tan fácilmente, pues a la base de nuestra experiencia del dolor y del sufrimiento se encuentra una aporía irreducible, dado que la vida siempre es mi vida y, al mismo tiempo, algo más que esto.

No sólo en la indicación del dolor como comprensión sino también en la de la carencia se busca poder alcanzar una comprensión esencial del fenómeno del sufrimiento humano; por tanto, ninguna de estas dos determinaciones puede ser suprimida en beneficio de la otra. Así pues, para que una acción o aspiración determinada sea obstaculizada en su intención, no se necesita empero que se presente un mal pequeño o grande, sino simplemente que se dé aquel mal que pueda obstaculizar esta acción determinada. Pero en la segunda indicación del fenómeno del dolor esto es precisamente lo que se pone en cuestión, pues se señala, más bien, que todo dolor particular tiene como fuente una misma carencia originaria, aquella que determina toda acción, aspiración o deseo.

En este sentido, si la primera indicación nos conduce a sostener que la aspiración obstaculizada es dolorosa y que aquello no opresivo es sinónimo de felicidad, la segunda nos sirve, igualmente, como un cierto límite del alcance de esta indicación, pues señala a su vez que la aspiración no reprimida es también dolor, porque manifiesta ya una profunda insatisfacción que no es posible eliminar de forma alguna, pues se hunde en una condición que va más allá de toda determinación temporal pasajera. Por esta razón, tenemos que reconocer entonces que estas dos indicaciones se complementan, aunque con ello se produce ciertamente una tensión fenomenológica que debe ser objeto de un análisis cuidadoso, pues la obstaculización de una aspiración o deseo es al mismo

¹⁵ MARQUARD, O., *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1995, p. 11.

tiempo mal y bienestar, al igual que la aspiración libre de toda resistencia es una alegría y, a pesar de todo, también la nueva fuente de un profundo dolor.

Como lo hemos indicado antes, desde el punto de vista de nuestra experiencia cotidiana estas dos indicaciones son, obviamente, problemáticas en su pretensión general más allá de su dimensión fenomenológica. En efecto, que todo dolor sea una forma de obstaculización de un querer parece una indicación parcial de nuestra experiencia del dolor y del sufrimiento, pues podemos sufrir también bajo el ímpetu de nuestros propios deseos que nada los contiene; por este motivo, ansiamos a menudo que se nos presenten obstáculos que nos limiten, redimiéndonos así del fluir incesante e ilimitado del deseo. Esta situación no sólo nos abre las puertas hacia lo más íntimo de nosotros mismos y ante todo hacía el propio mundo, como lo señala Jünger, sino que nos promete informaciones ciertas, pues «en los sitios donde ningún valor resiste, el movimiento dirigido hacia el dolor permanece como un signo asombroso; en ese movimiento se delata la impronta negativa de una estructura metafísica»¹⁶. Gracias a estas informaciones podemos orientar nuestros comportamientos en el mundo y asumir con ello actitudes compasivas con los demás sufrientes. Es decir, si toda vida está marcada y labrada por el dolor y el sufrimiento, este hecho nos revela también, si logramos ver con cuidado lo que pasa a nuestro alrededor, el misterio fundamental de una vida orientada con una mirada compasiva frente a lo que sucede en el mundo. Pero esta orientación está igualmente determinada por esta ambigüedad estructural que caracteriza nuestra experiencia cotidiana del dolor y del sufrimiento. Detengamos ahora a examinar la relación que tiene esta ambigüedad con el misterio de la compasión.

2. EL DOLOR Y EL MISTERIO DE LA COMPASIÓN

Cuando reconocemos nuestra condición esencial de ser sufrientes, nos abrimos al mismo tiempo a la vivencia de la más genuina solidaridad con nuestros semejantes. Como lo señala Voltaire en su advertencia a la publicación de los poemas sobre *La ley natural* y sobre *El desastre de Lisboa*, que aparecieron publicados por primera vez en la edición de sus obras completas en 1785, la intención de estos poemas era llamar la atención sobre la necesidad de una moral universal que no dependiera ni de la religión revelada ni de un sistema particular, metafísico, «sobre la naturaleza del ser supremo»¹⁷. En esta moral ocupa un lugar fundamental el reconocimiento sincero del dolor y del sufrimiento, pues se trata de un asunto verdaderamente insondable y que ningún sistema religioso o especulativo puede resolver de manera definitiva.

¹⁶ JÜNGER, E., o. c., p. 85.

¹⁷ VOLTAIRE, «Advertencia al Poema sobre la Ley Natural y al Poema sobre el desastre de Lisboa», en: VILLAR A. (ed.), *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*, Alianza Editorial, Madrid, 1995, p. 225.

Si bien la naturaleza ha condenado al hombre a los males más crueles, también lo ha dotado de los medios adecuados para soportar su existencia; por ejemplo, «oponemos la templanza y los remedios a los dolores físicos; hemos aprendido a afrontar el trueno, buscamos conocer la causa de los volcanes y de los temblores de tierra, y prevenirlos, ya que no podemos desviarlos»¹⁸. Es decir, hemos aprendido a asumir nuestra condición doliente y sufriente, enfrentando la crudeza de la serie infinita de males y sufrimientos que tenemos que enfrentar a lo largo de nuestra propia existencia. Pero, siguiendo a Voltaire, tenemos que reconocer también que el sentimiento de afecto por el otro ocupa un lugar preponderante en el camino de una buena educación, pues la naturaleza le ha dado al hombre «la piedad y un sentimiento de afecto por sus semejantes; con estos medios, dirigidos por una razón esclarecida, apartaremos lejos de nosotros el vicio y el crimen»¹⁹. Retomando ahora la analítica del sufrimiento humano que hemos venido rastreando de la mano de Schopenhauer en el presente trabajo, podemos señalar también que la compasión (*Mitleid*)²⁰ es el primer paso necesario para la purificación y el primero en el que el hombre puede llegar a ser algo mejor, pues ella es la forma más completa del amor desinteresado al hombre²¹. Es decir, el amor al hombre y la compasión no forman entonces ninguna oposición, ya que la compasión no es un afecto puramente sentimental y pasivo. Cuando el amor al hombre logra desplegarse completamente deviene en compasión; por esta razón, la compasión es idéntica con el amor perfecto. Así pues, el hombre compasivo levanta el límite existente entre su propia individualidad y la de los otros, pues atraviesa el *principium individuationis* y se com-padece (*mit-leidet*) así de todos los demás seres sufrientes, porque reconoce de un modo profundamente intuitivo que él es, en efecto, idéntico esencialmente a todo individuo que sufre, pues no desconoce el hecho de que «toda vida es en esencia sufrimiento».

Lo verdaderamente relevante consiste ahora en señalar la forma como Schopenhauer articula su comprensión del fenómeno de la compasión con los

¹⁸ *Ibidem*, p. 229.

¹⁹ *Ibidem*, p. 230.

²⁰ El tema de la compasión está desarrollado por Schopenhauer de manera directa en el *Escrito concursante sobre el fundamento de la moral (Preisschrift über die Grundlage der Moral)* de 1840, que forma parte de *Los dos problemas fundamentales de la ética (Die beiden Grundprobleme der Ethik)*. Este texto se encuentra publicado en el tomo cinco de la *Jubiläumsgabe* de la editorial Brokhaus de Mannheim en 1988. Este texto de Schopenhauer se citará siguiendo la tradición con la abreviatura GE, indicando la página de la edición alemana. Igualmente, se indicará la página de la edición en español, según la traducción de Pilar López de Santa María, publicada con el título *Los dos problemas fundamentales de ética* por la editorial Siglo Veintiuno en Madrid en 1993.

²¹ Para Cartwright, la formulación Schopenhaueriana de la compasión se encuentra articulada con la búsqueda de un modelo de hombre mejor que no sólo sea expresión del amor desinteresado al hombre sino que sea también expresión de la justicia suprema (CARTWRIGHT, D., «Compassion», en: SCHIRMACHER, W. (ed), *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung. Festschrift für Arthur Hübscher zum 85. Geburtstag*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1982, p. 62.

resultados de su analítica existencial del sufrimiento humano. Según Max Scheler, el fenómeno de la compasión presupone siempre un reconocimiento claro de la diferencia entre los individuos²²; de acuerdo con esta diferencia, tendríamos que señalar entonces que el dolor del otro no sería ciertamente mi dolor, porque yo no soy el otro. Pero debemos tener en cuenta que al examinar el fenómeno de la compasión, Schopenhauer se comporta realmente más como un fenomenólogo que como un metafísico, pues para él «la compasión ilimitada con todos los seres vivos es el más firme y seguro aval de la buena conducta moral, y no precisa de ninguna casuística»²³. Pero reconociendo este hecho, Schopenhauer intenta al mismo tiempo ofrecer una interpretación metafísica que destruye el fenómeno que tiene a la vista, porque afirma que existe una cierta esencia común que nivela todas las diferencias constitutivas entre los individuos. Según Schopenhauer, se daría la compasión, cuando logre suprimir la mínima diferencia posible entre mi ser y el de cualquier otro ser. Por esta razón, la base metafísica de la ética radicaría, para él, en el hecho de que «un individuo reconoce inmediatamente en el otro a sí mismo, su propio ser verdadero»²⁴.

Este conflicto entre la descripción del fenómeno de la compasión y la afirmación de una identidad esencial metafísica, que estaría funcionando como su fundamento, expresa ahora en el plano ético la ambigüedad estructural que atraviesa nuestra experiencia cotidiana del sufrimiento pues, como lo hemos señalado antes, si bien todo dolor se refiere de manera inmediata a una cierta perturbación de un deseo determinado, querer o movimiento, remite a la vez también a algo que desborda cualquier determinación puntual, en la medida en que la vida es siempre mi vida y algo más. A su comprensión del fundamento de la moral le podemos levantar el mismo reproche que Schopenhauer le formula a Kant: su intento de fundamentación filosófica del desinterés de la compasión sigue una lógica egoísta²⁵.

²² Siguiendo en este punto a Nietzsche, Max Scheler interpreta la comprensión metafísica de la compasión realizada por Schopenhauer como la reivindicación de «un impulso de vida decadente, que sólo por obra de un autoengaño es objeto de una interpretación moralmente positiva... 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 e inmediato, la «tela de saco» que nos oculta *la unidad del ser* (es decir, de la voluntad una, ciega y que padece en sí), bajo la forma de la intuición del espacio y del tiempo, que constituye para él el «*el principium individuationis*» (SCHELER, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, Bouvier Verlag, Bonn, 1999; *Esencia y formas de la simpatía*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2005, p. 97).

²³ GE, p. 236; en español p. 260.

²⁴ GE, p. 270; en español p. 294 (las cursivas con del mismo Schopenhauer).

²⁵ Este desplazamiento se produce por un cierto engaño de valoración provocado por la interpretación sesgada del amor como una forma de dolor y de padecer, encubierta por una simpatía hacia el dolor y una compasión aparentemente genuina y moralmente valiosa. En este sentido podemos ver, por ejemplo, que «la elección de la profesión de la enfermera y, a veces, la del médico cirujano (y otras profesiones análogas en estrecho contacto con males que saltan a la vista) es frecuentemente motivada por el deseo de ver padecimientos, dolores y su expresión externa, como heridas, sangre, etc. El motivo de esta elección de profesión no excluye en lo más mínimo, naturalmente, el más severo cumplimiento del deber de prestar

Pero al examinar bien este problema a la luz de los resultados de esta analítica de nuestro sufrimiento, descubrimos que el mismo Schopenhauer repite aquí una vez más el egoísmo metodológico que fundamenta la analogía con la cual la voluntad encontrada en nuestra propia interioridad es proyectada hacia al resto del mundo, es decir, la correspondencia analógica entre el micro y el macro-cosmos²⁶. Por tanto, esta transferencia *per analogiam* del micro al macro-cosmos presupone que nosotros sólo podemos comprender la esencia del mundo en y a través de nosotros mismos, ya que, a pesar de estar siempre volcados hacia el mundo, conservamos siempre igualmente la primacía esencial del propio individuo, según la cual todo lo otro permanece al mismo tiempo como irreal (el mundo como representación) comparado con la evidencia inmediata de nuestra propia individualidad (el mundo como voluntad). Esta situación paradójica es la que está a la base del desplazamiento de mi experiencia particular del dolor a la afirmación de que «en esencia toda vida es sufrimiento». Esta preferencia del sí mismo llamada egoísta configura la fundamentación metódica y formal de todo conocimiento intuitivo. En este sentido, el otro es real únicamente porque él es como soy yo mismo. Por esta razón, Margot Fleischer habla del «egoísmo refinado de Schopenhauer»²⁷.

Max Scheler lleva hasta sus últimas consecuencias la tesis schopenhaueriana según la cual el otro es real sólo en la medida en que es idéntico a como soy yo mismo. Si esto fuese cierto sin otra consideración, la autocompasión sería entonces también moralmente valiosa, pues si hay sólo una gran esencia del mundo que aparece tanto en mí como en toda otra cosa, la preocupación egoísta por mí mismo no se podría diferenciar en nada de la asistencia compasiva del otro. Este egoísmo subliminal de la valoración ética se hace claro en el paso a la ascesis. Así, si el velo de Maya es penetrado y toda individualidad vale aún tan sólo como apariencia, los otros ya no juegan aquí ciertamente ningún papel; por esta razón, el asceta al pensarse a sí mismo como existiendo aislado, emprende la mortificación de su propio cuerpo buscando siempre su salvación privada. En sentido estricto, la soteriología schopenhaueriana supera a la moralidad, tal como lo ha señalado acertadamente Hauskeller, cuando indica: «pero el punto decisivo en la perspectiva moral lo tiene el que niega la voluntad (y por lo tanto se pone completamente en el punto de vista metafísico), pues posee pocas razones para *no* matar a otro

auxilio, ni ninguna de las acciones de valor moral positivo enlazadas con él (“por deber profesional”). Un impulso en sí enfermizo puede llegar a ser perfectamente la *energía* secreta que impulsa, en último término, una actividad profesional en sí buena e incluso meritoria» (SCHELER, M., o. c., pp. 96-97).

²⁶ El egoísmo metodológico del que aquí hablamos tiene como punto de partida las dos afirmaciones iniciales que dan cuerpo a su obra fundamental, *El mundo como voluntad y representación*, a saber: con el mismo derecho que podemos decir que el mundo es mi representación debemos decir también el mundo es mi voluntad (WWV, I, § 1, p. 4-5; en español p. 51-52). El alcance metodológico de esta doble formulación lo he examinado en mi reciente artículo «La contemplación estética como desindividualización del sujeto en Schopenhauer», en: *Universitas Philosophica*, 2012, (58), pp. 217-249.

²⁷ FLEISCHER, M., *Schopenhauer als Kritiker der Kantischen Ethik. Eine kritische Dokumentation*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2003, p. 63.

hombre, es decir, para impedir que sea asesinado. Entonces, él sí sabe que en general no hay nada que pueda darle muerte»²⁸. Se da aquí entonces una vez más la tensión estructural entre lo fenomenológico y lo metafísico indicada antes en el análisis existencial de nuestra experiencia cotidiana del sufrimiento.

Examinemos ahora con cuidado esta tensión en su dimensión ética. Según Schopenhauer, hay tres móviles que pueden servir de fundamento a la acción humana: el egoísmo, que quiere el placer propio y que es siempre ilimitado; la maldad, que quiere el dolor ajeno, llegando incluso a la crueldad extrema; y, finalmente, la compasión que quiere en todo momento el placer ajeno, llegando incluso a la generosidad y a la magnanimidad²⁹. Pero el motivo más dominante de nuestra acción es el egoísta, pues todas las acciones provienen, en general, del egoísmo³⁰. En este sentido, podemos afirmar que el egoísmo es siempre ilimitado; y, por esta razón, el hombre desea mantener siempre de manera incondicionada su existencia libre de dolor, queriendo a la vez la mayor suma posible de la que es realmente capaz de alcanzar. Y en este querer rechaza todo aquello que se contrapone o pueda contraponerse a su egoísmo desmedido³¹.

²⁸ HAUSKELLER, M., M. *Vom Jammer des Lebens. Einführung in Schopenhauers Ethik*, BECK VERLAG, C. H., München, 1998, p. 75.

²⁹ El análisis de estos móviles de acción es el tema central del párrafo 16 del *Escrito concursante sobre el fundamento de la moral*, en el que se busca dilucidar el único fundamento moral auténtico posible, a saber, la compasión (GE, pp. 205-212; en español, pp. 230-236).

³⁰ Para Schopenhauer, «el móvil principal y básico en el hombre como en el animal es el egoísmo, es decir, el impulso a la existencia y al bienestar... Tanto en el hombre como en el animal, ese egoísmo está estrechamente vinculado con su núcleo y esencia más íntimos y hasta idéntico a ellos» (GE, p. 195; en español p. 221). Como lo hemos anotado antes, el egoísmo tiene también en Schopenhauer una dimensión metodológica fundamental que determina la construcción interna de su obra *El mundo como voluntad y representación*. Si no se tiene en cuenta este hecho se falsea la interpretación schopenhaueriana del egoísmo y su lugar en el despliegue de su analítica del sufrimiento.

³¹ Examinando cómo se puede afirmar que el dolor es realmente un fenómeno originario de nuestra vida, Boris Wandruszka señala que el hecho fundamental del sufrimiento es, ciertamente, diferente de lo que muestran aquellas consideraciones habituales que lo localizan únicamente en el plano empírico, pues, sin duda, estamos aquí ante un fenómeno probablemente más profundo y más radical. Siguiendo así su perspectiva fenomenológica y antropológica, señala también que dado que el hombre es un ser en esencia autoactivo, sólo puede tener un lugar en el mundo gracias a su autoposición originaria, es decir, desde su acción volcada hacia sí mismo y hacia el mundo. Pero este hecho tiene lugar sólo para un ser que comienza necesariamente en el tiempo y que, por tanto, es finito. En este sentido, es preciso señalar que esta autoposición del hombre es realmente el acto de cruzar una frontera, pues dado que el hombre como ser autoactivo es esencialmente creador, dador de su ser, nunca puede realizarse en una forma finita, es decir, su hecho de existir consiste entonces en exceder una camisa de fuerza que él mismo debe superar, aunque este hecho sea el mismo también la fuente de su inmenso dolor. «Este exceder, este trascender, puede realizarse de nuevo sólo en una forma finita, por la cual se constituye en un dilema existencial que en principio no es solucionable por la autoactividad humana. Incluso en la autoactividad del hombre el sufrimiento está, por tanto, dado al menos como posibilidad. Quien es hombre, quiere llegar a ser hombre, es decir, se debe exponer a la insuficiencia, a la precariedad, a la eterna provisionalidad que nunca sacia la sed de la plenitud de ser. El sufrimiento acontece

A este egoísmo generalizado podemos contraponer empero la compasión como el motivo moral de la acción. Pero debemos tener igualmente presente que para la apertura a este motivo no se precisa de un conocimiento abstracto del mundo, sino sólo de uno intuitivo, a saber, de aquel que proviene de las informaciones más ciertas que nos abren al misterio del mundo y de nosotros mismos, tal como lo señalamos en el punto anterior. Así pues, 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, enlace de este modo mi motivo de acción con el motivo de acción del otro, llegando incluso al grado de postergar mi placer y dolor. Esto implica, obviamente, que me pueda identificar con él, «que aquella total diferencia entre mí y todos los demás, en la que precisamente se basa el egoísmo, sea suprimida al menos en un cierto grado. Pero, dado que no me hallo en la piel de otro, sólo a través del conocimiento que tengo de él, es decir, de su representación en mi cabeza, puedo identificarme con él hasta el punto de que mi hecho manifieste la supresión de aquella diferencia»³². Para Schopenhauer, el misterio de la compasión se debe asumir en el contexto metodológico de la fórmula escolástica *operari sequitur esse*³³, el obrar se sigue del ser.

Sin duda, esto no quiere decir que se pueda alterar el querer, que siempre está determinado por su carencia constitutiva y que en canto tal es siempre fuente de nuevos sufrimientos, pero sí se puede transformar el obrar³⁴. En este sentido, las acciones con valor moral exigen la exclusión de aquella clase de motivos por los que son provocadas todas las demás acciones. La exclusión de un motivo egoísta es, por tanto, 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, por tanto, la compasión. El rasgo característico de la compasión es así la participación inmediata en los dolores de los otros, pues «el sufrimiento ajeno se convierte por sí mismo e inmediatamente en mi motivo»³⁵.

desde lo exterior, desde nuestro lugar en el mundo y también desde lo más interior de nuestra constitución espiritual y se convierte en nuestro hecho existencial fundamental» (B. Wandruszka, *Philosophie des Leidens. Zur Seinsstruktur des pathischen Lebens*, Karl Albert Verlag, München, 2009, 28). El dolor es tanto fuente de despliegue de la autopoiesis humana como ser-en-el-mundo así como el lugar de tensión de nuestro exceso por afirmar nuestro ser.

³² GE, p. 208; en español p. 233.

³³ GE, p. 57; en español p. 88.

³⁴ En este contexto, Schopenhauer anota los beneficios del sistema penitenciario norteamericano, pues «no tiene como propósito mejorar el corazón del delincuente, sino solamente hacerle sentar la cabeza para que llegue a darse cuenta de que el trabajo y la honradez son un camino hacia el propio bienestar más seguro y hasta más fácil que la picardía./ Con motivos se puede obtener por la fuerza legalidad, no moralidad: se puede transformar el obrar pero no el verdadero querer, único al que se puede atribuir valor moral» (GE, p. 255; en español p. 280).

³⁵ GE, p. 227; en español p. 251.

Esta transformación de mi egoísmo no es posible a partir de una simple determinación teórica de la razón, pues demanda más bien un cambio de aliento en el corazón, que solamente se alcanza, cuando nos abrimos a las informaciones más ciertas de las que habla Jünger y que se encuentran ancladas en la experiencia particular del dolor y de nuestro sufrimiento. El sentido de esta transformación se puede ver empero de modo intuitivo en el arte, que siempre logra mostrar en toda su crudeza la injusticia, el dolor y el sufrimiento del mundo, no sólo de un individuo particular sino también de todo viviente en general. Así pues, el dolor del otro puede convertirse en el motivo inmediato para el hombre compasivo y puede con ello determinar su acción, pues aunque estos dolores se den como algo exterior a través de la mera intuición, no obstante, los puede sentir como suyos, pero no como dándose en él, sino *en otro*. Es decir, la compasión es el móvil de la acción por el cual el dolor de los otros es apropiado mediante una comprensión realmente sincera y atenta a lo que nos sucede, elevándose de este modo por un instante el límite entre el yo y el no-yo, esto es, el *principium individuationis*; y, gracias a esta elevación, el hombre compasivo sufre, por así decirlo, *en* el otro. Pero este sufrimiento es también tan ambiguo como lo es el sufrimiento propio, pues no puede escapar a la ambigüedad estructural que caracteriza a todo sufrimiento en general, tal como lo hemos mostrado en el desarrollo de esta analítica del sufrimiento humano. Como podemos ver, esta posibilidad complementa lo alcanzado ya en la analítica del sufrimiento anteriormente bosquejada, pues tiene también su raíz en la doble indicación del dolor y del sufrimiento y, ante todo, en el carácter paradójico de nuestros deseos y acciones.

Por medio de la superación de la escisión del yo y el no-yo, que se puede expresar también con su formulación en Sanscrito «*tat-twam-asi*»³⁶, el hombre puede obrar moralmente, dejando de lado por un momento el móvil egoísta de su acción. En efecto, la expresión «esto eres tú» señala un viraje en el conocimiento de los motivos de la acción, pues expresa una virtud verdaderamente auténtica, desinteresada, cuya expresión real es, ciertamente, una acción decididamente buena. En este sentido, las acciones del hombre compasivo no sólo tienen un valor moral, sino que expresan también su profundo conocimiento de la esencia íntima del mundo y de su sufrimiento; por esta razón, ofrece el primer paso para una auténtica liberación del dolor, animada ya por el pleno reconocimiento de la aporía que atraviesa nuestra experiencia cotidiana del dolor y del sufrimiento. En este sentido, podemos considerar entonces que la compasión es la forma más clara de reacción moral a un mundo dominado esencialmente por el dolor y el sufrimiento.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos señalar ahora que el hombre que cuenta con un buen carácter vive el mundo externo como homogéneo con su ser (*tat-twam-asi*), y los demás no son para él ya más no-yo, sino «yo otra vez». De ahí que su relación con todos los demás seres se torne realmente amistosa,

³⁶ GE, p. 272; en español p. 295.

pues en su interior se siente emparentado con todos los seres de este mundo, participando inmediatamente de su placer y dolor en la más sincera confianza. Por esta razón, este hombre posee una honda paz, un ánimo confiado y sereno que nace del verdadero conocimiento de su más profundo interior; al contrario, el hombre de carácter malvado nunca confía en el auxilio de los demás ni se entrega desinteresadamente a su ayuda, pues anda labrando por doquier enemistades que inundan al mundo entero del espíritu de la discordia y la violencia.

La compasión es entonces el primer paso hacia la conversión (*Umkehr*) y ascesis, que es el resultado final del autoconocimiento a través del cual todos los dolores del mundo son reconocidos y asumidos como dolores propios. Este autoconocimiento está motivado por la compasión y por el dolor de sí; así pues, los hombres que alcanzan en su sufrimiento este conocimiento «perdonan a sus enemigos, aun cuando por su causa hubieran sufrido sin culpa, no sólo de palabra y por un fingido temor al juicio de los infiernos, sino de hecho, totalmente en serio y sin pretender venganza alguna... En el exceso de dolor se les ha revelado el secreto último de la vida: que el mal y la maldad, el sufrimiento y el odio, la víctima y el verdugo, por muy diferentes que se muestren al conocimiento que sigue al principio de razón, son en sí mismos idénticos»³⁷. Este secreto se corresponde también con el hecho simple de que «en esencia toda vida es sufrimiento».

En este sentido, podemos decir entonces que allí donde lo que se manifiesta por doquier es el sufrimiento en sus formas más crudas, se hace necesario también que el hombre que así sufre se eleve incluso sobre su propia vivencia particular y se disponga a comprender que este dolor tan grande es, al mismo tiempo, el dolor del mundo entero, pues su magnitud unida a su reconocimiento es lo que le permite abrir el camino hacia su posible curación. Es decir, la compasión ofrece realmente aquella base para una disposición natural que si bien no nos libera del dolor, por lo menos nos ofrece pautas de lectura para poder encararlo; esta base es realmente, en términos de Schopenhauer, un «fenómeno ético originario»³⁸, que consiste en resistirse a ver sufrir a cualquier semejante, pues se ha entendido en el centro de una vivencia propia que «en esencia toda vida es sufrimiento». Este fenómeno, que es la verdadera fuente de las acciones desinteresadas y, por tanto, la base verdadera de la moralidad, no precisa de «ningún conocimiento abstracto sino sólo del intuitivo, de la mera captación del caso concreto a la que se reacciona inmediatamente sin ninguna mediación ulterior del pensamiento»³⁹. Este conocimiento intuitivo se ancla realmente en lo que hemos venido exponiendo aquí bajo la fórmula de una analítica del sufrimiento humano, que pone en evidencia la tensión fenomenológica del modo de darse el dolor en nuestra vida.

³⁷ WWV, I, § 68, p. 465; en español pp. 455-456.

³⁸ GE, p. 212; en español p. 236.

³⁹ GE, p. 246; en español p. 270.

En una carta a Friedrich Nicolai del 13 de noviembre de 1756, Lessing señala de manera categórica que «el hombre más compasivo es el hombre mejor»⁴⁰. En el contexto de la analítica del sufrimiento humano que hemos venido construyendo siguiendo a Schopenhauer, podemos señalar ahora que el hombre mejor es aquel que no obra según la común escisión entre el yo y el no-yo, pues suspende por un momento la separación habitual entre el sujeto y el objeto y busca obrar de acuerdo con esta suspensión en su carácter. Pero, como señala Decher, esta conciencia mejor se encuentra circunscrita «a la limitación propia de lo empírico»⁴¹. Es decir, no puede decirnos nada positivo sobre su naturaleza, pues nuestro decir sobre fenómenos se mueve normalmente en el límite de los principios de la razón; en este sentido, tan sólo podemos llegar a decir la nota general de lo que le pasa a este hombre, sin poder acceder a aquellas determinaciones más internas que lo llevan a obrar de este modo, esto es, sólo podemos hablar de un modo negativo sobre lo que le sucede, indicando así que en su obrar este hombre *no realiza distinción* alguna entre él y los demás.

Como hemos señalado a lo largo del presente trabajo, si bien la afirmación que indica que toda vida es en esencia sufrimiento señala una verdad de profundo «carácter existencial»⁴², encierra a su vez un pensamiento aporético, pues lo que provoca dolor es al mismo tiempo la posibilidad de nuestra curación, ya que el dolor mismo «tiene una fuerza salvadora»⁴³, en la medida en que nos dispone hacia la recuperación del vínculo esencial con nosotros mismos y con todos los demás seres con los que compartimos nuestro irremediable dolor y sufrimiento. Por esta razón, la forma como asumimos y soportamos el dolor nos revela también un sentido para nuestra vida, pues nos señala que el mejor remedio se encuentra siempre cercano al dolor más profundo de nuestras heridas; por ello, no sólo se debe atender a los procedimientos médicos de la curación, sino también a las palabras adecuadas que acompañan a dichas técnicas. En este punto, podemos recordar ahora a Plutarco, que retomando la imagen de Télefos resalta el sentido curativo que puede tener la palabra filosófica sobre un joven doliente, aunque ella sea a menudo también fuente de malestar e incomodidad:

Así como aquel que luego de una operación huye del médico, y no se somete al vendaje, aceptó el dolor pero no esperó a los beneficios de la curación, el que no acepta cicatrizar y aplacar su estupidez con una palabra punzante e hiriente abandona la filosofía con sufrimiento y dolor, pero sin ningún beneficio. Pues no es sólo la herida de Télefos la que, como dice Eurípides, «era calmada con limaduras de la lanza», sino que también la misma palabra que

⁴⁰ LESSING, G., *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1996, tomo IV, p. 163.

⁴¹ DECHER, F., «Das *bessere Bewußtsein*: Zur Funktion eines Begriffs in der Genese der Schopenhauerschen Philosophie», en: *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*, 1996, (77), p. 70.

⁴² BAAS, H., o. c., p. 81.

⁴³ SPIERLING, V., *Arthur Schopenhauer. Philosophie als Kunst und Erkenntnis*, Frankfurter Verlagsantalt, Zürich, 1994, p. 195.

hiere cura la herida producida por causa de la filosofía en los jóvenes dotados. Es preciso pues que el joven reprendido sufra y sienta alguna herida sin desalentarse ni desmayar (...) y que luego de someterse a las primeras purificaciones y alteraciones espere alguna reparación tan dulce como esplendida de tal angustia y agitación⁴⁴.

Sin duda, esta espera implica el reconocimiento sincero de nuestra condición doliente, pues tal como lo hemos venido mostrando aquí toda vida es en esencia sufrimiento. Para terminar, queremos resaltar ahora los elementos más sobresalientes de esta analítica schopenhaueriana del sufrimiento humano. Si bien la tesis de Schopenhauer según la cual «en esencia toda vida es sufrimiento» es, *prima facie*, la formulación de una posición metafísica de corte pesimista frente a la vida en general, examinada con más cuidado revela empero una tensión irreductible entre lo fenomenológico y lo metafísico, que determina de manera estructural el proyecto filosófico desplegado en *El mundo como voluntad y representación* y, en particular, su intento de realizar una analítica de nuestro sufrimiento.

Esta tensión se expresa, en primer lugar, en la doble comprensión del dolor como inhibición y obstrucción (*Hemmung*) y como carencia (*Mangel*) y ausencia de determinabilidad. La analítica del sufrimiento así bosquejada señala cómo la primera determinación del dolor como obstrucción de un deseo, querer o movimiento remite a su vez a la segunda determinación como carencia y ausencia de determinabilidad. Esta doble comprensión antes de indicar una contradicción semántica, revela más bien la ambigüedad estructural de nuestra experiencia del dolor y del sufrimiento. Esta ambigüedad penetra también el misterio fundamental de la ética, la compasión⁴⁵.

La compasión como «el gran misterio de la ética»⁴⁶ pone en evidencia una vez más no sólo la ambigüedad estructural que atraviesa nuestra experiencia del sufrimiento, sino que revela también el enigma del egoísmo metodológico que atraviesa la unidad y estructura de *El mundo como voluntad y representación*. Si no se tiene en cuenta el verdadero alcance de esta unidad expresada en la doble formulación de un «único pensamiento»⁴⁷ según la cual «el mundo es mi representación» y es también a la vez «mi voluntad», no se puede comprender la implicación ética de la analítica del sufrimiento humano

⁴⁴ PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres (moralia)*, Gredos, Madrid, 1985, p. 189.

⁴⁵ Para Schopenhauer, «toda buena acción totalmente pura, toda ayuda total y verdaderamente/ desinteresada que, como tal, tiene su motivo exclusivamente en la necesidad del otro, es verdaderamente, si la investigamos hasta su razón última, una acción misteriosa, una mística práctica, en la medida en que nace del mismo conocimiento que constituye la esencia de toda mística verdadera y no es explicable con verdad de ninguna otra forma. Pues el simple hecho de que uno dé limosna sin perseguir ni de forma remota más que el que se alivie la necesidad que oprime al otro, eso sólo es posible en la medida en que se sepa que es él mismo lo que ahora se le aparece en aquella triste figura; es decir, que reconozca su propio ser en sí en el fenómeno ajeno» (GE, p. 273; en español p. 296).

⁴⁶ GE, p. 209; en español p. 233.

⁴⁷ WWV, I, p. VII; en español p. 31.

emprendida por Schopenhauer con el fin de dilucidar el enigma que se encierra en la constatación fenomenológico-metafísica de que «en esencia toda vida es sufrimiento».

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá-Colombia
fcardona@javeriana.edu.co

LUIS FERNANDO CARDONA SUÁREZ

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2013]