



Fenomenología del Sufrimiento

Por una comprensión filosófica a partir de la obra de
Arthur Schopenhauer

Jordi Cabòs Teixidó

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Facultad de Filosofía

Departamento de Filosofía Teórica y Práctica

Fenomenología del Sufrimiento

Por una comprensión filosófica a partir de la obra de
Arthur Schopenhauer

TESIS DOCTORAL

Presentada por:

Jordi Cabòs Teixidó

Dirigida por:

Dra. Begoña Román Maestre

Tutorizada por:

Dra. Margarita Boladeras Cucurella

Programa de Doctorado del EEES

Ciudadanía y Derechos Humanos

Barcelona, 2013

En todos aquellos pasajes en que Schopenhauer se pone a hablar del sufrimiento que hay en el mundo, de las miserias y de la furia de vivir de las múltiples encarnaciones de la voluntad (y habla de esto mucho y de manera muy detallada), su elocuencia, que era extraordinaria por naturaleza, así como su genio de escritor alcanzan las cumbres más brillantes y gélidas de la perfección. Schopenhauer habla acerca de esto con una vehemencia tan cortante, con tal acento de experiencia, de conocimiento detallado, que nos espanta y a la vez nos embelesa por su poderosa verdad. Hay en ciertas páginas suyas un salvaje y cáustico escarnio de la vida, tras el que se adivina una mirada centelleante, unos labios apretados, y todo ello mientras va desgranando citas griegas y latinas; hay una inmisericorde y a la vez misericordiosa denigración, constatación, enumeración y fundamentación de las miserias del mundo; todo lo cual, por lo demás, no nos produce ni de lejos un efecto tan deprimente como el que debería aguardarse dada la gran exactitud con que habla Schopenhauer y su sombrío talento expresivo; más bien, nos llena de una satisfacción extrañamente profunda, basada en la protesta espiritual, en la indignación humana que allí se expresa y que es perceptible en un reprimido temblor de la voz. Esa satisfacción la experimentan todos. Pues cuando un espíritu justiciero y gran escritor habla en términos generales acerca del sufrimiento del mundo, está hablando de tu sufrimiento y de mi sufrimiento, y todos nosotros nos sentimos vengados por aquella palabra magnífica y llegamos incluso a tener algo así como un sentimiento de triunfo.

Thomas Mann

Introducción	11
Listado de abreviaturas de las obras de Schopenhauer	17
1. El sufrimiento como objeto de estudio	21
1.1. El sufrimiento y su diferenciación con el dolor.....	21
1.1.1. No existe distinción entre el sufrimiento y el dolor	22
1.1.2. Existe distinción entre el dolor y el sufrimiento.....	26
1.1.3. Conclusión: sobre la diferenciación entre dolor y sufrimiento.....	42
1.2. Dificultades en el estudio del sufrimiento	44
1.2.1. Dificultades epistemológicas	45
1.2.2. Dificultades terminológicas	51
1.2.3. Dificultades contextuales.....	57
2. El sufrimiento y su sentido	65
2.1. Abordajes mítico-teológicos: el sufrimiento como mal	70
2.1.1. Levinas como referencia.....	75
2.2. Abordajes filosóficos: algunos hitos de la historia de la filosofía.....	78
2.2.1. El sufrimiento en Epicuro.....	80
2.2.2. El sufrimiento en Epicteto	84
2.2.3. El sufrimiento en Spinoza.....	94
2.2.4. El sufrimiento en Nietzsche.....	107
2.2.5. El sufrimiento en Jaspers	128
2.3. Abordajes científicos: el sufrimiento como producto biopsicosocial.....	143
2.3.1. El caso de las neurociencias	147

3. El fenómeno del sufrimiento en Schopenhauer	165
3.1. Schopenhauer y el sufrimiento	165
3.2. El mundo como voluntad y representación	174
3.3. Tres supuestos fundamentales del sufrimiento en Schopenhauer: acerca de su pesimismo.....	189
3.3.1. La omnipresencia del sufrimiento en el mundo	190
3.3.2. El valor ontológico del sufrimiento	207
3.3.3. La estructura de la conciencia schopenhaueriana.....	215
3.4. Tipos de sufrimiento.....	225
3.4.1. El sufrimiento a priori e individual	225
3.4.2. El sufrimiento consciente	235
3.5. Fuentes del sufrimiento	242
3.5.1. La exigencia y afirmación de la voluntad.....	242
3.5.2. La contradicción y el conflicto de la voluntad	248
3.5.3. El aburrimiento	258
3.5.4. La capacidad de abstracción y deliberación	267
3.5.5. El desconocimiento	281
4. Hacia una comprensión filosófica del sufrimiento desde Schopenhauer	299
4.1. Schopenhauer y el estudio del fenómeno del sufrimiento.....	299
4.1.1. La distinción dolor y sufrimiento en Schopenhauer.....	299
4.1.2. Dificultades en el estudio del sufrimiento en Schopenhauer.....	307
4.2. La interdisciplinariedad y la comprensión del sufrimiento en Schopenhauer...	315
4.3. La exigencia de comprensión del sufrimiento en Schopenhauer	324
4.3.1. Schopenhauer y los abordajes del sufrimiento	326

4.3.1.1. Schopenhauer y los abordajes mítico-teológicos	327
4.3.1.2. Schopenhauer y los abordajes filosóficos	333
4.3.1.3. Schopenhauer y los abordajes científicos.....	350
4.4. La aportación de Schopenhauer a la comprensión del sufrimiento	353
4.5. Problemas de la propuesta schopenhaueriana	360
4.6. A modo de corolario	362
Conclusiones.....	371
Limitaciones y perspectivas.....	381
Bibliografía.....	387
Fuentes primarias.....	387
Fuentes secundarias	388
Referencias bibliográficas	392

Introducción

Introducción

Desde hace unas cuantas décadas se ha venido reivindicando el concepto de sufrimiento como una categoría central en la práctica asistencial.¹ Eric Cassell ha señalado la importancia de no perder de vista esta noción en medicina. Desde la enfermería, Betty Ferrell y Nessa Coyle han dejado constancia de la complejidad de su naturaleza y de lo necesario que es abordar el sufrimiento desde paradigmas que vayan más allá de las posibilidades de un enfoque descriptivo. En psicología, aunque el sufrimiento no ha sido un fenómeno ampliamente estudiado, la mayoría de las veces se lo ha conceptualizado como categoría psicológica. En general, han sido pocas las propuestas que han entrado a comprenderlo: o se lo ha definido de forma genérica, asociándolo con el dolor corporal, o se lo ha reducido a un fenómeno residual dentro de una teoría psicológica, o se lo ha vinculado exclusivamente a procesos terminales. Las escasas aproximaciones que han mostrado la complejidad que supone el abordaje y estudio del sufrimiento lo han hecho de forma dispersa, cosa que las volvía poco operativas, y si lo eran, perdían capacidad explicativa por dar razón de este fenómeno señalando únicamente una o dos de sus dimensiones y centrándose más en su descripción.

El sufrimiento y su alivio han sido temas centrales a lo largo de la historia del pensamiento; el sufrimiento ha sido conceptualizado de forma distinta, según el punto de partida que toma el sujeto que lo interpreta. Toda aproximación a este fenómeno supone una serie de presupuestos metafísicos, culturales y metodológicos, dependiendo del autor, de la época y del país, de forma que para decir alguna cosa sobre él deben explicitarse los presupuestos sobre los que se conceptualiza.

La presente investigación se interesa por la descripción del fenómeno del sufrimiento, pero considera crucial descubrir sus mecanismos, conocer aquello que lo constituye y lo desencadena: para poder tener una mejor comprensión de él.² El presente estudio aspira a ser una fenomenología del sufrimiento, pero el significado que cobra aquí esta palabra es peculiar. A lo largo de la historia de la filosofía, se podrían encontrar dos sentidos predominantes de la palabra ‘fenomenología’ (*Phänomenologie*). Por un lado, la fenomenología entendida como un ámbito de la filosofía, tal y como la utilizaron

¹ Cuando este trabajo habla de práctica asistencial se refiere tanto a profesionales de la medicina, de la enfermería, de la fisioterapia y de la psicología, entre otros.

² Sin entrar en la diferencia entre comprensión y descripción, en esta investigación por comprensión entendemos el conocimiento de las dimensiones que articulan y originan un fenómeno.

Lambert, Kant, Hegel y Peirce. Por otro lado, remite a la escuela fenomenológica husserliana y posthusserliana,³ el sentido de ‘fenomenología’ aquí utilizado no es éste.

Esta investigación utiliza la palabra ‘fenómeno’ en su sentido griego ‘*φαινόμενον*’, esto es, lo que aparece o es representado. En esta línea, ‘fenomenología’ alude al estudio de un fenómeno tal y como se presenta ante la experiencia. Por tanto, hablar de una fenomenología del sufrimiento significa estudiar el fenómeno del sufrimiento tal y como es experimentado por el sujeto. Se hace necesario por ello resaltar tres presupuestos que dirigen esta manera de proceder:

En primer lugar, es conveniente percatarse de que una fenomenología del sufrimiento se erige sobre la confianza de poder estudiar racionalmente un fenómeno tan ambiguo, subjetivo y plástico como es el sufrimiento.

En segundo lugar, plantear una fenomenología del sufrimiento implica analizarlo como un fenómeno separado de la persona que lo experimenta. Pero esta separación, en verdad, no es tal: el que sufre y el sufrimiento no son entidades separadas; precisamente este fenómeno no guarda sentido si no es en relación a la realidad personal afectada. No existe el sufrimiento como fenómeno desvinculado de la persona que lo experimenta. Si aparece el sufrimiento es porque existe una realidad singular donde se despliega. Por tanto, a pesar de que la tesis se centra en el estudio del sufrimiento, —*como si* fuera algo desligado de la persona que lo padece— esto sólo responde al deseo de conceptualizarlo como tal.

En tercer lugar, este estudio asume que el sufrimiento es un fenómeno muy difícil de acotar o restringir a un único ámbito o nivel de explicación. El sufrimiento no solamente se puede explicar de una determinada manera, desde un solo ámbito concreto, sino que cada enfoque enfatiza unos u otros aspectos y en base a ello define una idea del mismo. Esta tesis doctoral busca proporcionar una comprensión del sufrimiento para la sociedad contemporánea, asumiendo una concepción biopsicosocial del ser humano; el sufrimiento que será objeto de estudio es fundamentalmente el sufrimiento psicológico que experimenta el ser humano.

Este trabajo reformula la conceptualización del fenómeno del sufrimiento a la luz de un trasfondo filosófico, intentando esclarecer sus elementos constitutivos. En la medida que se toma de base una aproximación filosófica al mismo —tomando como referente la

³ SANDKÜHLER, H. J. REGENBOGEN, A., FRIEMERT, CH., *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Bd. 3: L-Q*; Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990, p. 668-669.

conceptualización de Schopenhauer— se intentará penetrar en su núcleo fenoménico. En este autor, el sufrimiento detenta un lugar central y es el punto de inicio y fin de su filosofía. Consideramos que su idea de sufrimiento es crucial para la comprensión de este fenómeno en la sociedad del siglo XXI. En efecto, Schopenhauer no sólo considera que el sufrimiento es una perturbación relacionada con la insatisfacción del deseo, o la carencia —como tradicionalmente se ha entendido—, sino que introduce algunas nociones que son primordiales para comprender el sufrimiento en las actuales sociedades del bienestar. Así, afirma que no solamente desencadena sufrimiento la privación, la necesidad o el incumplimiento de los deseos, sino que la ausencia de objetos del querer, la satisfacción de las necesidades materiales y el tiempo libre pueden convertirse también en fuentes del mismo. Lo que persigue esta tesis doctoral es comprender el fenómeno del sufrimiento a partir del concepto de este autor y que esta comprensión incorpore también algunos de los puntos más relevantes señalados por otros abordajes, pues hacerlo más comprensible contribuirá a su mejor tratamiento en las prácticas asistenciales. La hipótesis que pretendemos confirmar es que: *«el concepto de sufrimiento descrito en la obra de Schopenhauer permite un abordaje de este fenómeno que coincide con algunos de los rasgos que otros autores han señalado como constitutivos del mismo»*.

La metodología utilizada ha sido el estudio crítico de textos. Se han trabajado libros y artículos de diferentes disciplinas (fundamentalmente filosofía, antropología, teología, psicología, sociología y neurología). De la gran diversidad de estudios existentes, se han escogido aquellos considerados más relevantes y compatibles con la comprensión filosófica que busca esta tesis.

Esta investigación se estructura en cuatro partes. En la primera parte se realizan algunas consideraciones previas y consta de dos bloques. En el primero, se investiga si conviene o no distinguir el sufrimiento del dolor. En el segundo bloque, se analizan algunas de las principales dificultades a la hora de estudiarlo: dificultades epistemológicas, terminológicas y contextuales.

En la segunda parte se han estudiado las tres formas más habituales de abordar el sufrimiento, es decir, desde planteamientos mítico-teológicos, filosóficos y científicos. La separación entre abordajes con predominio de lo mítico-teológico, de lo filosófico y de lo científico no es unívoca ni pura, en algunos casos estos tres tipos se comunican.

Hablar de que en un tipo de abordaje predomina un elemento mítico-teológico, por ejemplo, no supone que ese abordaje carezca de los otros elementos.

Los abordajes mítico-teológicos consideran el sufrimiento como un mal de naturaleza trascendente; en este apartado, nos detendremos en la idea de sufrimiento del filósofo Emmanuel Levinas.

En segundo lugar, hemos escogido algunas formas de comprender este fenómeno a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Para esta labor, se han seleccionado los abordajes al sufrimiento de Epicuro, Epicteto, Spinoza, Nietzsche y Jaspers, porque en la filosofía de estos autores el sufrimiento juega un lugar central y la idea que plantean de él se aproxima a lo que hoy se entiende genéricamente como sufrimiento psicológico. Estos cinco filósofos representan además diversos períodos de la historia de la filosofía y aportan importantes matices. De cada uno de estos autores se podrían realizar diversas tesis doctorales, aquí nos limitamos a señalar aquellos aspectos de su propuesta que serán especialmente relevantes para la comprensión plural del sufrimiento que aquí buscamos.

En tercer lugar, en los abordajes científicos nos detendremos en las neurociencias, cualquier comprensión del sufrimiento en el siglo XXI no puede pasar por alto la aportación de éstas al estudio de la vida psíquica. En neurociencias no se estudia tanto el sufrimiento como aquellos fenómenos concretos que pueden desencadenarlo. La mayoría de los neurocientíficos desde una metodología positivista evitan utilizar esta noción. Si se utiliza la noción de sufrimiento es siempre como acción, como verbo, y no como fenómeno o entidad. Se estudia la gente que sufre un trastorno por estrés postraumático, una depresión, por ejemplo, pero no el sufrimiento en tanto que fenómeno. Y aquí se abre una de las dificultades de la investigación empírica de este fenómeno, no se puede estudiar el sufrimiento desde las neurociencias si no es con una idea previa que guíe la búsqueda de aquellos fenómenos que podrían estar relacionados con él.

Este trabajo se ha visto obligado a tomar como representativos del sufrimiento algunas de sus manifestaciones. Hemos seleccionado las más comunes en los estudios de neuroimagen. Se han atendido aquellas propuestas que estudian el sufrimiento vinculándolo al dolor; aquellas que lo estudian como fenómeno moral y otras que lo abordan a través del estudio neurofisiológico de la enfermedad mental. Como fenómenos relacionados con el sufrimiento dentro del estudio neuropsicológico de la

enfermedad mental se han considerado representativos la depresión y el trastorno por estrés postraumático; también se han seleccionado aquellas investigaciones que comparan las zonas de activación cerebral del sufrimiento animal con el sufrimiento humano; y se ha prestado atención también a aquellos estudios que exploran el trasunto cortical de las emociones de tristeza, alegría, disgusto y miedo.

En la tercera parte se entrará plenamente en el estudio del sufrimiento en Schopenhauer. Esta parte consta de cinco apartados. En el primero se darán razones por las cuales la obra de Schopenhauer resulta crucial en la comprensión del sufrimiento. En el segundo se explicitarán los presupuestos metafísicos sobre los que se erige su idea de sufrimiento. En el tercero se elucidarán tres supuestos que son importantes para el estudio del sufrimiento en Schopenhauer, a saber, la omnipresencia del sufrimiento en el mundo, el valor ontológico del sufrimiento y la estructura de la conciencia. En el cuarto, se plantea la pregunta de si existen tipos de sufrimientos o si, por el contrario, existe sólo uno. Veremos que cada persona tiene una medida *a priori* e individual que determina el grado y la intensidad con la que el fenómeno del sufrimiento es experimentado. Según el filósofo alemán, cuanto más elevado sea el grado de conciencia de un ser, mayor será la intensidad de su sufrimiento. En el quinto, nos detendremos en las fuentes del sufrimiento: la exigencia de la voluntad, la contradicción y el conflicto de ésta consigo misma, la capacidad de abstracción del ser humano, el desconocimiento del fundamento metafísico del mundo y el aburrimiento que supone tener esencialmente las necesidades cubiertas y no padecer privación.

El trabajo realizado se ha centrado exclusivamente en las descripciones explícitas que da Schopenhauer del sufrimiento y no en todas las nociones de su filosofía que se relacionan con este fenómeno. Por ello mismo, se ha dejado de lado aquellas nociones de su filosofía, —como por ejemplo la compasión, la negación de la voluntad, o la importancia del arte— que, aunque centrales y relacionadas con el sufrimiento, no se dirigen directamente a conceptualizarlo.

Hemos decidido utilizar las traducciones de Leopoldo-Eulogio Palacios, Miguel de Unamuno y Pilar López de Santa María por ser las más fieles a la versión original alemana. Se han añadido, como complemento de la explicación, en forma de pie de página, algunos fragmentos de sus escritos póstumos, pues ilustran mejor determinadas cuestiones.

En la cuarta parte, tomando como base el concepto de sufrimiento de Schopenhauer, se analizarán las posibles coincidencias entre su concepto y lo estudiado en las dos primeras partes, con el objetivo de proponer una caracterización del sufrimiento que integre las aportaciones de otros autores y permita una comprensión plural de este fenómeno tan complejo.

Por ello se examinará cuál es su posición respecto a la diferenciación entre dolor y sufrimiento y se explicitarán, teniendo en cuenta lo que propone Schopenhauer, algunas de las dificultades en el estudio del sufrimiento detectadas en la primera parte.

Se analizarán también los puntos de convergencia y divergencia entre el concepto de sufrimiento de Schopenhauer y los tres abordajes del sufrimiento, mítico-teológicos, filosóficos y científicos, y defenderemos: por un lado, que no solamente es fuente de sufrimiento la carencia, la escasez o la necesidad, sino que además es fuente de sufrimiento el vacío y el aburrimiento que provoca la satisfacción de esa carencia. Por otro lado, se señalará que el sufrimiento puede incluso ser inconsciente.

También se expondrán problemas en la conceptualización del sufrimiento de Schopenhauer. Por un lado, la falta de definición explícita de algunas nociones fundamentales, así como intentar clarificar el sufrimiento con nociones más opacas que el propio fenómeno que se pretende aclarar.

Finalmente, en el apartado sexto, se realizará una conceptualización del fenómeno del sufrimiento que sintetice los principales rasgos que se han ido señalando a lo largo de este recorrido.

En esta última parte se muestran las coincidencias entre la conceptualización del fenómeno del sufrimiento que Schopenhauer formula en su obra y aquellos rasgos del mismo que han señalado los otros autores trabajados en la primera y en la segunda parte. Esta investigación no obvia que trazar este tipo de relaciones resulta problemático, pues la distancia entre lenguajes, diferencias culturales y presupuestos metafísicos asumidos por cada uno de los autores hace difícil la comparación. No obstante, como es frecuente a la hora de realizar cualquier estudio conceptual, este trabajo asume que el fenómeno que intentan aprehender es el mismo. En otras palabras, esta investigación constata que, a pesar del paso del tiempo, el sufrimiento del ser humano no cambia en su más profunda esencia.

Listado de abreviaturas de las obras de Schopenhauer

SCHOPENHAUER, A., *Sämtliche Werke. 7 Bd.*; ed. por A. Hübscher, y rev. por A. Hübscher, Mannheim, F. A. Brockhaus, 1988⁴.

G: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (Bd. I. Schriften zur Erkenntnislehre)

F: *Über das Sehn und die Farben* (Bd. I. Schriften zur Erkenntnislehre)

WI: *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (Bd. II)

WII: *Die Welt als Wille und Vorstellung II* (Bd. III)

N: I. *Über den Willen in der Natur* (Bd. IV. Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik)

E: II. *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (Bd. IV. Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik)

PI: *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften I* (Bd. V)

PII: *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften II* (Bd. VI)

HN: SCHOPENHAUER, A., *Der Handschriftliche Nachlaß. 5 Bd.*; ed. por A. Hübscher, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.

HNI: Bd. I, *Frühe Manuskripte (1804-1818)*

HNII: Bd. II, *Kritische Auseinandersetzungen (1809-1818)*

HNIII: Bd. III, *Berliner Manuskripte (1818-1830)*

HNIV (1): Bd. IV, 1: *Die Manuskriptbücher der Jahre 1830-1852*

HNIV (2): Bd. IV, 2: *Letzte Manuskripte/ Gracians Handorakel*

HNV: Bd. V, *Randschriften zu Büchern*

RB: SCHOPENHAUER, A., *Arthur Schopenhauer. Die Reisetagebücher*; ed. por L. Lütkehaus, Zürich, Haffmans, 1988.

BW: SCHOPENHAUER, A., *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers. 3 Bd.*; ed. por C. Gebhardt, P. Deussen, A. Hübscher, München, Piper, 1942.

Ges: SCHOPENHAUER, A., *Gespräche*; ed. por A. Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1971.

I. El sufrimiento como objeto de estudio

1. El sufrimiento como objeto de estudio

1.1. El sufrimiento y su diferenciación con el dolor

Lo primero que uno debe hacer antes de entrar en una cuestión es delimitar aquello que quiere estudiar. Antes de adentrarse en el estudio del sufrimiento, la primera objeción que aparece es su diferenciación del dolor. Este primer apartado intentará trazar los límites, si es posible, entre el sufrimiento y el dolor. Se ofrecerá un recorrido por algunas de las propuestas que han abordado esta diferenciación con la intención de encontrar un punto de partida a partir del que seguir el estudio.

Es frecuente utilizar la palabra ‘dolor’ y ‘sufrimiento’ como si fueran lo mismo. A menudo, cuando algo resulta dañino, sea el propio cuerpo, una circunstancia, el común de la gente se sirve sin distinción de estas dos palabras para aludir a este fenómeno. Esta indistinción no únicamente alcanza la vida cotidiana, sino que también es habitual en el ámbito intelectual. Ni el pensamiento en general, ni tampoco las ciencias disciernen expresamente entre estos dos términos. Bien al contrario, en algunos círculos la diferencia se da por implícita, como si fuera consabida por todos. Otras veces, simplemente se los considera sinónimos.

Sin embargo, algunos sí que los distinguen explícitamente. Existe una sabiduría popular que conserva esta diferenciación y atribuye al dolor un valor físico y al sufrimiento un valor mental o psicológico. Y aunque la mayoría de la gente no sepa bien el porqué, parece que utilizar ‘sufrimiento’ para lo subjetivo mental y ‘dolor’ para lo corporal logra captar mejor la dificultad inherente al contenido de estas dos palabras. Esta dicotomía parece salvar ciertas incoherencias que surgen cuando no se las distingue.

No obstante, distinguir unívocamente entre estos dos fenómenos es una tarea complicada. Todavía no se ha encontrado una medida consensuada que aporte un criterio de distinción entre el dolor y el sufrimiento.¹ Esta vicisitud se alimenta de su naturaleza inmaterial, pues ni el dolor ni el sufrimiento se encarnan en la realidad tangible. El sufrimiento y el dolor se estudian y manifiestan desde dimensiones subjetivas, esto es, como partes o elementos de la persona.

¹ TURK, D. C., WILSON, H. D., Pain, Suffering, Pain-related Suffering —Are these Constructs Inextricably Linked?; *Clinical Journal of Pain*, 25(2009), p. 353-355, p. 354.

A menudo, para entrar en la cuestión del sufrimiento se trazan sus límites con el dolor.² Con el objetivo de ver si esta distinción es posible, se realizará un recorrido por algunos autores que, directa o indirectamente, han abordado esta cuestión. Primero, se estudiarán algunos autores que no los diferencian y, en un segundo momento, se analizarán algunas propuestas que sí que los distinguen. La tarea que se plantea este recorrido es conseguir una caracterización introductoria del sufrimiento que claramente lo diferencie del dolor.

Se es consciente que establecer como criterio esta distinción entre dolor y sufrimiento determina el punto de partida de esta investigación; se han seleccionado algunas de las propuestas que, en opinión de quien esto escribe, abordan de forma más crítica la cuestión. Estos abordajes se han clasificado en base a alguno de los rasgos específicos que cada autor ha señalado como propios del sufrimiento; sin que esto signifique que sea el único rasgo que el autor en cuestión plantea, ni tampoco que el mismo autor esté necesariamente de acuerdo con lo que, en nuestro análisis, se ha considerado más relevante.

1.1.1. No existe distinción entre el sufrimiento y el dolor

Wenke y Sauerbruch proponen que las dificultades de conceptualizar y diferenciar entre el sufrimiento y el dolor se deben a dos aspectos: por una parte, a su imprecisión terminológica; por otra parte, a la multivocidad de la palabra ‘dolor’. «El conocimiento de los fundamentos anatómicos y fisiológicos del dolor no basta para la aclaración de la vivencia dolorosa».³ El lenguaje ofrece una serie de posibilidades a la hora de abastar el dolor, pero existe una dificultad de fijar lingüísticamente el hecho del dolor y cada uno se representa el dolor en base a sus vivencias personales.⁴ La palabra ‘dolor’ expresa vivencias anímicas variopintas: sensación somática (local), estado vital de la persona (generalizado), malestar anímico. El concepto de dolor se refiere aquí tanto a sensaciones somáticas como a funciones espirituales.⁵

Estos autores distinguen dos tipos de dolor: el dolor somático y el anímico. El dolor somático sería aquel que arraiga en lo físico, pero que siendo físico rebasa hacia lo

² CARNEVALE, F. A., A Conceptual and Moral Analysis of Suffering; *Nursing Ethics*, 16(2009)2, p. 173- 182, p. 174.

³ WENKE, H., SAUERBRUCH, F., *El dolor: su naturaleza y su significación*; Tr. M. Sacristán, Barcelona, Zeus, 1962², p. 85.

⁴ *ibid.*, p. 89.

⁵ *ibid.*, p. 90.

ánimico. El dolor somático es una propiedad transitoria del cuerpo. En este caso, se dice que uno tiene dolores, le duele algo, o que le duele su cuerpo.⁶ En cambio, en el dolor anímico no existe una determinación espacial y se desvanece el problema del paso del estímulo físico a la sensación consciente. El dolor anímico es un estado del yo, una cualidad que reviste al yo e influye en la conciencia. A diferencia del dolor físico, que se vincula con el proceso vital de la persona, el anímico puede originarse de impresiones, recuerdos o acontecimientos del mundo.⁷

Otros autores han explicado lo problemático de esta distinción desde el ámbito lingüístico. Szasz cree que el problema del dolor deriva del uso corriente de la palabra ‘dolor’ (*pain*). Todo el mundo conoce la experiencia del dolor, diferentes personas despliegan diversas actitudes hacia el mismo; y la palabra ‘dolor’ se utiliza de manera heterogénea según la vivencia de cada individuo. Sin embargo, lo que determina este uso son las diferentes cosmovisiones con las que este fenómeno se aclara. Por ejemplo, para el médico, el dolor es un problema de lesión o enfermedad; para el paciente, es una incomodidad y sufrimiento; para el teólogo, es una cuestión relacionada con la culpa y el castigo.⁸

Szasz no define el dolor, porque niega la posibilidad de una esencia que lo caracterice,⁹ sino que teoriza sobre el *homo dolorosus*.¹⁰ El *homo dolorosus* o la *painful person* busca su reconocimiento a través del dolor. Para esta tipología de hombre, el dolor no sólo es físico, sino que es una condición existencial que invade toda la personalidad. De ahí que se pueda hablar de cierta actividad de la conciencia, de cierta intención, no necesariamente consciente, de quererse reconocer en la experiencia dolorosa.

Szasz no concibe el sufrimiento y el dolor como síntomas, sino como una condición existencial valiosa por derecho propio; en la *painful person* el dolor es lo que le hace ser alguien¹¹ y se presenta como una experiencia subjetiva y personal. Especialmente si persiste, es una experiencia fabricada activamente por el *self*,¹² más que una sensación pasiva. Para él, la distinción entre sufrimiento y dolor no es tal, pues cualquier dolor

⁶ *ibid.*, p. 117.

⁷ *ibid.*, p. 118.

⁸ SZASZ, T., *Pain and Pleasure*; New York, Syracuse University Press Edition, 1988², p. xvii.

⁹ *ibid.*, p. xviii.

¹⁰ *ibid.*, p. xxxix.

¹¹ *ibid.*, p. xlii.

¹² En la lengua inglesa, aunque la expresión ‘*self*’ no está libre de problemas, en general se utiliza como sinónimo del yo.

deviene, al ser más que una mera sensación, una forma de sufrimiento.¹³ Szasz insiste en que parte del sufrimiento vivenciado es una manera de estar en el mundo, es decir, una peculiar manera de ser. El hombre doloroso es el que se reconoce a sí mismo al padecer. Por eso la conciencia detenta un papel activo en la génesis de cualquier sufrimiento; el sufrimiento alberga, en parte, una naturaleza activa como manera de comunicar, como construcción de la conciencia por la que uno se reconoce y es reconocido.

Armengol entiende que el dolor es una sensación aflictiva, desagradable para todos los seres humanos, referida tanto al cuerpo como a la mente.

El dolor se refiere al malestar corporal y al mental: aflicción, miedo, tristeza, amargura, angustia excesiva, pesadumbre, hastío, cualquier tipo de turbación o perturbación mental serían formas de dolor [...] No me parece necesario distinguir los términos dolor y sufrimiento ya que se trata de palabras que tiene en común la referencia a un estado de desagrado del que queremos librarnos.¹⁴

Lewis matiza: se habla de dolor para referirse a un género de sensación transmitida por las fibras nerviosas y que es reconocido por el que lo experimenta. Otro significado de la palabra 'dolor' alude también a cualquier experiencia física o mental desagradable.¹⁵ En este segundo sentido el dolor es sinónimo de sufrimiento, angustia, tribulación, adversidad o congoja. Es este segundo sentido el que plantea realmente el problema del dolor y el que habitualmente se utiliza «para referirnos a todo tipo de sufrimiento».¹⁶

Para Lewis, uno de los puntos primordiales del problema del dolor y del sufrimiento subyace en los juicios. Cuando alguien enjuicia un determinado evento como doloroso o placentero, en el fondo, lo que está en juego y dirige este juicio es una determinada expectativa. Cada cual se forja una expectativa de cómo deberían ser las cosas desde la que valora todo lo que le ocurre.

Esta expectativa es inconsciente y no es innata. Según este autor, se forma por la influencia de elementos culturales que imprimen determinadas creencias en el individuo. Más concretamente, apunta a que uno de los elementos que más influye en esta expectativa es el cristianismo. Tal y como se señala en la introducción de su obra, Lewis afirma que:

¹³ *ibid.*, p. xlii, p. xlvi.

¹⁴ ARMENGOL, R., *Felicidad y dolor: una mirada ética*; Barcelona, Ariel, 2010, p. 40.

¹⁵ LEWIS, C. S., *El problema del dolor*; Tr. J. L. Del Barco, Madrid, Rialp, 1994, p. 94.

¹⁶ *ibid.*, p. 95.

[el cristianismo] no es un sistema en el que debamos encajar la compleja realidad del dolor, sino un hecho difícil de ajustar con cualquier sistema que podamos construir. En cierto sentido, el cristianismo crea más que resuelve el problema del dolor, pues el dolor no sería problema si, junto con nuestra experiencia diaria de un mundo doloroso, no hubiéramos recibido una garantía suficiente de que la realidad última es justa y amorosa.¹⁷

Este autor plantea una fenomenología de la aflicción en términos evolutivos. Desde los primeros años de vida, la voluntad del individuo se somete a los distintos quebramientos que impone el entorno. Cada cual aprende que la realidad limita y que uno no consigue siempre lo que desea. Esta limitación no es por sí dolorosa, sino que lo que la problematiza es su radicalidad. El sufrimiento es el corte repentino de la voluntad, un quebramiento tajante, una incursión de la realidad mucho más radical e intensa que de costumbre. El sufrimiento es el desgarramiento de esa voluntad, su conciencia; una incisión que revela el límite entre la voluntad individual y el poder de una realidad indómita.¹⁸

Otros autores argumentan que la diferencia entre dolor y sufrimiento únicamente responde a criterios pragmáticos, y que tal distinción ha perdurado a lo largo de los años debido a su utilidad. Morris alude al mito del dolor para explicar que no existe un dolor físico y uno mental o moral.¹⁹ El mito del dolor, que según él ya se encontraba en Platón,²⁰ acepta esta diferenciación. No obstante, que ambos, dolor físico y mental, provengan de fuentes diferentes no implica que sean dolores distintos. Morris arguye que este mito se ha conservado porque en la sociedad moderna esta taxonomía (dolor mental-dolor físico) contribuye a que los profesionales hagan mejor su trabajo al incidir específicamente sobre las fuentes dolorosas.²¹

Sin embargo, lo que facilita esta taxonomía entre el dolor físico, el dolor, y el dolor mental, el sufrimiento, es la interpretación: «experimentamos el dolor según se lo interprete, envuelto en sistemas formales o informales de pensamiento que lo dotan de un significado ligado a los tiempos —sea teológico, económico, científico o psicológico—».²² Lo que le daría verdadera entidad a esta taxonomía es la manera como se interpreta el ámbito y el grado de la afección. Cuando se interpreta un dolor

¹⁷ *ibid.*, p. 15.

¹⁸ *ibid.*, p. 96.

¹⁹ MORRIS, D., *La cultura del dolor*; Buenos Aires, Andrés Bello, 1994, p. 12.

²⁰ *cfr.* PLATÓN, Filebo; en *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*; rev. y tr. A. Durán y F. Lisi, Madrid, Gredos, 1992.

²¹ MORRIS, D., *La cultura del dolor*, *op. cit.*, p. 12.

²² *ibid.*, p. 51.

que, por lo que sea, va más allá del plano corporal, se está conformando lo que comúnmente se denomina dolor mental, es decir, sufrimiento: «hablamos de sufrimiento de un modo que implica una dolencia prolongada y profunda cuyo daño no se limita sólo al cuerpo. El sufrimiento es una especie de daño que trasciende el cuerpo y afecta a la mente, alma o espíritu».²³

1.1.2. Existe distinción entre el dolor y el sufrimiento

Una de las objeciones que se les puede hacer a aquellos autores que afirman que sufrimiento y dolor son lo mismo es que uno puede experimentar dolor y, sin embargo, no sufrir, y se puede sufrir sin experimentar dolor. En este sentido, Barbero dictamina que aunque ambos detentan un carácter subjetivo, ni el dolor está necesariamente vinculado al sufrimiento, —por ejemplo, en el parto de un hijo— ni tampoco el sufrimiento se deriva del dolor, —por ejemplo, cuando a uno le dejan de querer.²⁴ Aunque todo sufrimiento supone malestar, no todo malestar alcanza la categoría de sufrimiento.²⁵ A continuación, veremos cómo algunos autores han intentado resolver esta dificultad a través de su distinción:

1.1.2.1. El sufrimiento como condición universal

Algunos autores han definido el sufrimiento como un fenómeno universal y con ello lo han distinguido del dolor. Amato elucida que parte de la sustancia y la comprensión del sufrimiento se concreta por el dolor, entendiendo éste como una situación displacentera.²⁶ Por su definición, el dolor se entiende como referido a una parte de un cuerpo, aquello que recae por sí mismo sobre una persona específica, en un tiempo dado, por una razón definida. El dolor ocurre en limitadas condiciones y formas y como una parte negativa de un todo.²⁷ En cambio, el sufrimiento describe una condición general de una persona, de un grupo o de una sociedad. Aunque no imposible, sería inusual hablar de los muchos sufrimientos que supone el dolor de una persona, mientras

²³ *ibid.*, p. 284.

²⁴ BARBERO, J., *Aspectos ético-sociales del sufrimiento. Mesa redonda del I Congreso Nacional de la Asociación de Bioética Fundamental y Clínica*; Madrid, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica, 1997, p. 91.

²⁵ BARBERO, J., Sufrimiento y responsabilidad; en *Monografías Humanitas N° 2. Dolor y sufrimiento en la práctica clínica*; ed. por Fundación Medicina y Humanidades Médicas, Barcelona, 2004, p. 160.

²⁶ AMATO, J. A., *Victims and Values. A History and a Theory of Suffering*; New York, Praeger, 1990, p. 3.

²⁷ *ibid.*, p. 15.

que hablamos comúnmente del sufrimiento como si estuviera conformado por muchos dolores.

El sufrimiento no invita a remedios específicos e inmediatos. A lo largo de la historia, incluso si se considera curable, este fenómeno aludía a los actos particulares de cura del mago y del médico. Su cura, a diferencia del dolor, requería tratamientos humanos prolongados o la actuación de la fuerza de los dioses. Por consiguiente, así como el dolor busca su alivio en la medicina y en los magos, el sufrimiento cesa con la ayuda de la religión, de la filosofía o, actualmente, del trabajo social y del psicoanálisis.²⁸

El sufrimiento, en oposición al dolor, somete a toda la persona, el grupo o la era. El sufrimiento, a menos que se trivialice su significado, es un asunto que incumbe a todos por igual. Mientras que el dolor es entendido como un problema singular, específico, limitado y homogéneo, el sufrimiento concierne a la totalidad de la vida, se presenta como irreducible y problemático, y sólo comprensible míticamente.²⁹

Como indica la raíz latina, el sufrimiento implica estar abrumado. ‘Su-’ en latín significa estar debajo y ‘-ferre’ significa soportar. El sufrimiento es algo que se soporta y que se vierte sobre vidas enteras, se extiende desde el nacimiento hasta la muerte, es ambiguo y habitualmente es rechazado, incluso el de los animales compele a expurgarlo.³⁰ Al mismo tiempo el sufrimiento le muestra al hombre en agonía de qué clase de material están hechos los seres, directa o indirectamente, lo interroga. El sufrimiento es un reclamo, sobre todo para quien lo experimenta. Es un acicate para la ayuda y la pena. Cuando se presenta en algún ser vivo inocente incluso plantea las últimas preguntas de la existencia. Ello también muestra la dimensión relacional que todo sufrimiento tiene y que ha señalado Barbero.³¹

1.1.2.2. El sufrimiento como emoción

Otros autores han descrito el sufrimiento como una emoción. Algunos especifican que se trata de una categoría emocional que está más allá de las meras emociones: Bericat habla incluso que el sufrimiento es la metaemoción que corresponde al estado de un ser

²⁸ idem.

²⁹ ibid., p. 16.

³⁰ ibid., p. 17.

³¹ BARBERO, J., *Aspectos ético-sociales del sufrimiento. Mesa redonda del I Congreso Nacional de la Asociación de Bioética Fundamental y Clínica*; op. cit., p. 91.

sufriente.³² «El sufrimiento podría considerarse como una metaemoción que abarcaría todas las emociones desagradables extremas y persistentes que padecen los seres humanos, sea cual sea su origen y sean cuales fueren sus consecuencias».³³ La metaemoción del sufrimiento se constituye en el marco de ciertos procesos de conciencia, comunicación y cultura.³⁴ Y aunque el sufrimiento depende en cierto sentido de éstos, el sufrimiento detenta este elemento común de metaemoción. Bericat insiste en la necesidad de conceptualización del sufrimiento con abordajes operativos que trasciendan las definiciones vigentes en una época y una sociedad determinada.³⁵

Fabré distingue entre la sensación dolorosa, esto es, la nociopercepción del estímulo nocivo, el dolor, y el sufrimiento. Para este autor, el sufrimiento es una conducta emocional asumida por cada individuo ante el dolor.³⁶ Considerando igualmente el sufrimiento como un estado anímico, Soelle equipara el sufrimiento con la apatía y no, como frecuentemente sucede, con la felicidad. El espíritu individualista de la educación occidental ha fomentado que se aborde el sufrimiento a través de la ilusión, de la minimización, de la supresión y de la apatía, cosa que afecta también a su comprensión.³⁷

Sin embargo, aquello realmente distintivo, que lo caracterizaría frente a cualquier otro estado subjetivo, es su carácter de desdicha —término que ella toma de los escritos de Simone Weil.³⁸ El extremo sufrimiento o aflicción siempre guarda tres componentes: el físico, el psicológico y el social; por ejemplo, el aislamiento, la soledad y el ostracismo serían sufrimiento. El sufrimiento no es el mero dolor, sino que con la noción de sufrimiento se expresan dos de sus elementos constituyentes: la duración e intensidad de un dolor, y su carácter multidimensional, sobre todo su dimensión social y física.³⁹

1.1.2.3. El sufrimiento como actitud: la vivencia de una pasividad activa

Otros autores han considerado el sufrimiento como una actitud ante algo que se vivencia con aflicción. La mayoría de estos autores coinciden, de una manera u otra, en

³² BERICAT, E., Sociología del sufrimiento: el sufrimiento como enfermedad social; en *Medicina y Filosofía. La Enfermedad y el Sufrimiento (IV)*; ed. por E. Morales y J. Ordoñez, Sevilla, Fénix Editorial, 2006, p. 239-258, p. 241.

³³ idem.

³⁴ ibid., p. 251.

³⁵ ibid., p. 249.

³⁶ FABRÉ, M., Una aproximación a la psicofisiología del dolor; *Aloma*, 3(1998), p. 23-32, p. 24.

³⁷ SOELLE, D., *Suffering*; Philadelphia, Fortress Press, 1975, p. 4.

³⁸ cfr. WEIL, S., *A la espera de Dios*; Tr. M. Tabuyo y A. López, Madrid, Trotta, 2009⁵, p. 75-76.

³⁹ SOELLE, D., op. cit., p. 13-14.

que el sufrimiento es una experiencia de pasividad en la que el individuo se mantiene activo, ya sea para resistir, superar o afrontar una situación.

Para Moix, el sufrimiento es el resultado de padecer un dolor, que puede ser físico o moral, captado por medio de sensaciones o emociones subjetivamente desagradables.⁴⁰ Este autor se refiere a las sensaciones como lo que afecta a las fibras nerviosas, la parte más fisiológica, mientras que habla de emociones cuando esta afectación transcurre en lo mental. Sin embargo, Moix afirma que tanto la percepción física del dolor como la mental producirán una reacción desagradable, el sufrimiento, de incidencia variable según sean las circunstancias específicas de la persona afectada.⁴¹ En palabras del autor, a pesar de que el fenómeno del sufrimiento detenta un carácter universal, un mismo acontecimiento lo puede generar en grados diversos según las particularidades de la persona afectada.⁴²

En este sentido, como hemos visto anteriormente que resaltaba Barbero,⁴³ el sufrimiento no necesariamente se asocia con el dolor, circunstancias que no son propiamente dolorosas también lo suscitan. Young-Eisendrath elucida que:

el sufrimiento es el descontento, la negatividad o insatisfacción que a menudo sentimos, unas veces es a causa del dolor o una pérdida, pero otras es también una forma de responder a cualquier dificultad cotidiana como pueda ser un atasco de tráfico o la devolución de un cheque por el banco.⁴⁴

En el sufrimiento uno tiende a apartarse del momento presente para pensar aquello que le preocupa; es un dejar de estar en el momento y forzar de forma descontrolada la especulación más allá de la experiencia inmediata. «El sufrimiento siempre engloba una fantasía, un temor, un pensamiento o un comentario que se interpone entre la persona y su experiencia real [...] La interposición del descontento o del miedo entre la experiencia y el significado de ésta crea la aflicción que paraliza a la persona».⁴⁵

Young-Eisendrath afirma que parte del sufrimiento está bajo el radio de acción de la persona. La actitud de la persona, qué hace con aquello que se le interpone, determina la naturaleza del mismo. Parte de la experiencia del sufrimiento es una actitud que la

⁴⁰ MOIX, A., *El sofriment, aquest desconegut*; Barcelona, Andreu Moix, 1999, p. 13.

⁴¹ *ibid.*, p. 14.

⁴² «A pesar de que el sufrimiento es un fenómeno de carácter universal, un mismo hecho puede generarlo o no, en grados muy diversos, según el lugar o el grupo social desde donde se origine y las particularidades concretas del sujeto que lo padece». Traducción del autor. *ibid.*, p. 15.

⁴³ BARBERO, J., *Aspectos ético-sociales del sufrimiento. Mesa redonda del I Congreso Nacional de la Asociación de Bioética Fundamental y Clínica*, op. cit., p. 91.

⁴⁴ YOUNG-EISENDRATH, P., *La renovación del espíritu: historias de esperanzas y transformación después del sufrimiento*; Barcelona, Paidós, 1998, p. 47.

⁴⁵ *ibid.*, p. 51-52.

persona adopta ante una situación, esto es, uno crea por sí mismo muchos de los problemas que le atormentan.⁴⁶ A menudo, esta actitud es inconsciente y por sí misma, difícil de captar. «El sufrimiento es muchas veces difícil de expresar, y más aún de reconocer, porque a menudo se es completamente inconsciente de que es uno mismo quien lo crea, y del cómo y el porqué lo hace».⁴⁷

Otros autores han subrayado que el sufrimiento o el dolor, indistintamente, conlleva la contradicción más radical de la existencia.

El hecho del dolor parece resultar la contradicción existencial más radical a la razón y a la libertad humana, tanto objetiva como subjetivamente; es decir, tanto porque el dolor aparece como fenómeno que en sí es insondablemente irracional y heterodeterminante, cuanto porque las respuestas humanas ante el dolor suponen la experiencia de esa irracionalidad y de esa constricción de la libertad.⁴⁸

El dolor no sólo es una sensación, sino también un sentimiento: «íntimamente vinculado a la *sensación* fisiológica, expresable acaso en reacciones bioquímicas dentro del sistema nervioso, se encuentra el *sentimiento reactivo* como constitutivo esencial del hecho doloroso».⁴⁹ El carácter fisiológico del dolor no lo reduce a una mera afectación táctil o neurológica: «si bien la sensación táctil es condición del dolor corporal, no puede decirse que éste consista exclusivamente en el conocimiento sensible del mal que lo ha originado —estímulo álgido—, sino en el modo en que quedan afectados los deseos y tendencias del sujeto».⁵⁰

El dolor no sólo agota su contenido en un sentimiento de displacer, sino que se acompaña de cierta experiencia de rechazo hacia la experiencia dolorosa, cierta repulsión.⁵¹ Entonces se origina un sentimiento anímico de resistencia que contribuye a pensarlo como contradictorio, desde la razón y la libertad. El dolor es irracional y obra en contra de la libertad humana que reclama una respuesta racional y autónoma.

Altarejos también diferencia entre dolor y sufrimiento. El dolor ha de ser «entendido como un hecho —acontecer casual en cuanto que nunca es buscado intencionalmente. Mientras que el sufrimiento ha de ser visto en términos de una actuación humana, como conjunto de acciones que encuentran un sentido en la resistencia de la subjetividad al

⁴⁶ *ibid.*, p. 69.

⁴⁷ *ibid.*, p. 71.

⁴⁸ ALTAREJOS, F., El sufrimiento: un escollo en la axiología educativa; en *Razón y Libertad*; ed. por R. Alvira, Madrid, Rialp, 1990, p. 121-136, p. 122.

⁴⁹ *ibid.*, p. 123. —cursivas nuestras.

⁵⁰ *idem.*

⁵¹ *ibid.*, p. 124.

hecho objetivo del dolor». ⁵² En otras palabras, «el dolor es algo que acontece; algo que me pasa; el sufrimiento es algo que yo hago». ⁵³ El sufrimiento es una acción de resistencia que, a su vez, se relaciona con una acción de curar, es decir, de robustecer y reforzar lo dañado, «lo cual no significa que se ayude al dolor, a su efecto destructor; pero sí se ayuda a que el hombre haga su dolor. Y este hacer el dolor es lo que llamamos sufrimiento». ⁵⁴

Salvo en casos de patologías de la sensibilidad a estímulos dolorosos, el dolor viene siempre desde fuera y no es provocado intencionalmente; el dolor se presenta como algo que sobrepasa a la persona y contradice su intención. «El sufrimiento, que no consiste en otra cosa que en esta acción de resistencia que reclama la facticidad del dolor, es así una actuación positiva». ⁵⁵

A pesar de que el sufrimiento apunta hacia cierta pasividad, el acto de resistir del sufrimiento no es mera pasividad: «sufrir no es abandonarse al mal que causa el dolor», ⁵⁶ se trata de un resistir activo, un resistir que se diferencia claramente de persistir y de desistir; «la resistencia es la forma de persistencia posible cuando la fuerza del impedimento es mayor que la capacidad de acción intencional». ⁵⁷ El sufrimiento no es una impotencia respecto al resultado final de una acción, sino que la impotencia del sufrimiento es una resistencia ante el mal porque no existe una persistencia del bien. «La resistencia que define el sufrimiento se caracteriza por ser impotente». ⁵⁸ Esta acción de resistencia se proyecta también hacia la esfera espiritual y se transmuta en desesperación.

Detrás de todo sufrimiento subyace un interrogante por el inicio de ese estado. La pregunta que surge en el sufrimiento ya no es el por qué del dolor en términos ontológicos, sino más bien se dirige a confrontar la propia individualidad. La pregunta que acecha en el sufrimiento es ¿por qué *a mí*? De ahí que el sufrimiento sea definido como: «el efecto afectivo de la experiencia del mal; el doliente sufre porque experimenta el mal. El sufrimiento se entiende como sentimiento de resistencia

⁵² *ibid.*, p. 125.

⁵³ *idem.* Como hemos visto en este mismo trabajo, existe cierto paralelismo entre lo que propone Szasz. Para ambos autores, el sufrimiento tiene una vertiente actitudinal. *vid. SZASZ, T., op. cit., p. xlviii.*

⁵⁴ ALTAREJOS, F., *op. cit.*, p. 125.

⁵⁵ *idem.*

⁵⁶ *idem.*

⁵⁷ *ibid.*, p. 126.

⁵⁸ *idem.*

impotente desde una consideración psicológica y fenomenológica; se entiende como efecto de la experiencia del mal desde una consideración ético-antropológica».⁵⁹

Ambos niveles, sentimiento de resistencia impotente, —en términos psicológicos— y efecto de la experiencia del mal —en términos éticos— son reconciliables y compatibles. Este mal no se refiere a la posibilidad lógica del mal en el mundo, sino que alude al hecho de ser afectado subjetivamente por un mal: «sufrir es el efecto de experimentar el mal, y por eso, el fondo insondable de todo sufrimiento es la pregunta de su sentido. El dolor y el sufrimiento son en rigor un misterio; misterio que se define porque desde su irracionalidad y su fatalidad emplazan inexcusablemente a la razón y a la libertad para que lo afronten».⁶⁰

Ahora bien, experimentar el mal no es experimentar algo desagradable, un objeto o una cualidad ingrata de ese objeto, sino que vivenciar el mal es un vacío, una ausencia; «es probar que algo que es debido a un ser, no se da, no existe».⁶¹ Vivenciar un mal es no hallar nada tras las promesas de una realidad agradable. Este vacío que acompaña al mal se determina por la noción de bien que cada uno ha concebido previamente. «Sólo puede darse la experiencia del mal desde la experiencia del bien».⁶² Por tanto, habrá tantas formas de mal como maneras de considerar el bien. El sufrimiento será el reverso de lo positivo desde una cosmovisión específica.⁶³

Este mal también alude al carácter subjetivo de esta experiencia. «La persona sólo puede experimentar el mal en cuanto ella misma lo provoca, en cuanto que yerra en el acto afectivo de preferir, y sufre sus consecuencias en ella misma».⁶⁴ Si el bien subyace sobre un valor positivo, el mal contiene un desvalor, un valor negativo. Esto tampoco significa que el mal se haga patente sólo en la subjetividad. Si el sufrimiento es la experiencia del mal, únicamente cabría el sufrimiento originado en el error afectivo, en las consecuencias del fallo en el acto de preferir.⁶⁵ En definitiva, «todo sufrimiento se explica lógicamente como una disfunción vital, como un desajuste entre la perfección

⁵⁹ *ibid.*, p. 127.

⁶⁰ *idem.*

⁶¹ *idem.*

⁶² *idem.*

⁶³ Como se ha visto en las primeras páginas de este escrito, esta relación del sufrimiento con la expectativa también ha sido señalada por Lewis. *vid. LEWIS, C. S., op. cit.*, p. 15.

⁶⁴ ALTAREJOS, F., *op. cit.*, p. 131.

⁶⁵ *ibid.*, p. 131.

cósmica del mundo de los valores y la indigencia preferencial de la intuición sentimental que los percibe». ⁶⁶

Otros autores han propuesto el sufrimiento como una actitud de impotencia, de modo que el sufrimiento sería una incapacidad para distanciarse. En este sentido, Buytendijk distingue claramente entre dolor y sufrimiento. El dolor es sensación, irreductible a la mera impresión, y también es emoción, porque produce un efecto profundo fruto de la sensación. ⁶⁷ Para aclarar esta diferencia, este autor recurre a la analogía con el mundo animal. Lo que diferencia al ser humano de los animales es que, a pesar de que experimentan dolor, no sufren:

en el sufrimiento, el hombre, gracias a la inalienabilidad de su posición excéntrica, experimenta su sufrimiento como lo que se le opone, el dolor, que como todo animal siente inmediatamente, también mediatamente en relación a sí mismo. ⁶⁸

[...] el intenso desplacer del dolor es expresión de la impotencia que siente el hombre doliente, y este desplacer ha de ser diferenciado de la dolorosidad misma, que –incluso en el animal– es la vivencia de un estado cualitativo de ánimo, a saber, oprimido, y del impulso a huir, a apartarse [...] esta tendencia a la huida que provoca el estímulo doloroso está enlazada con la incapacidad de sustraerse en realidad del dolor, de quitárselo de encima. ⁶⁹

Para Buytendijk, el sufrimiento se asocia también con un estado pasivo. Cuando uno sufre se siente incapaz de modificar lo que le provoca daño; entregado a las circunstancias, experimenta impotencia. Las diversas formas de dolor conllevan sufrimiento. De todas las posibles formas, el dolor físico es el más imponente, el que más atrapa, pues uno es ineludiblemente siempre cuerpo y no es fácil deshacerse del dolor corporal. ⁷⁰ El sufrimiento sería cierto sentido existencial ontológico- metafísico en la actitud que el hombre afectado dolorosamente adopta respecto a su dolor, a su propia existencia corporal y a sí mismo. ⁷¹

En la misma línea, Levinas plantea el sufrimiento como la vivencia de la propia vulnerabilidad. A menudo el contenido del sufrimiento, los motivos que lo desencadenan, se confunden con la imposibilidad de alejar de sí dicho sufrimiento que es lo que según este autor caracteriza su esencia. La esencia del sufrimiento es la desprotección, la vivencia inevitable de la propia vulnerabilidad.

⁶⁶ idem.

⁶⁷ BUYTENDIJK, F. J., *El dolor: fenomenología, psicología, metafísica*; Tr. F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1958, p. 164.

⁶⁸ ibid., p. 129-130.

⁶⁹ ibid., p. 182.

⁷⁰ ibid., p. 197.

⁷¹ ibid., p. 198.

En el sufrimiento se produce la ausencia de todo refugio. Es el hecho de estar directamente expuesto al ser. Procede de la imposibilidad de huir y de retroceder. Todo el rigor del sufrimiento consiste en esa imposibilidad de distanciamiento. Supone el hecho de estar acorralado por la vida y por el ser. En este sentido, el sufrimiento es la imposibilidad de la nada.⁷²

En el sufrimiento se presenta también cierta proximidad de la muerte. La muerte sobreviene como forma de premonición, como si todavía fuera posible un acontecimiento aún más destructivo. Sufrir es esperar aún algo peor, como por ejemplo, la incógnita del fin de la propia vida. El sufrimiento es una espera de lo desgarrador que afecta irremediabilmente. Sufrir es una actitud pasiva⁷³ ante algo que se intuye como amenazante, ante la muerte, o un acontecimiento anunciado, donde uno no es dueño.⁷⁴ «en el sufrimiento, el sujeto parece haber llegado con ello al límite de lo posible. Se halla encadenado, desbordado y, a pesar de todo pasivo».⁷⁵ En definitiva, el sufrimiento es:

el acontecimiento en el que se cumple toda la soledad del existente, es decir, toda la intensidad de su vínculo consigo mismo, lo definitivo de su identidad, y en el que, al mismo tiempo, se halla en relación con el acontecimiento que no puede asumir y con respecto al cual es pasividad pura, lo absolutamente otro sobre lo cual carece ya de poder.⁷⁶

Otros autores han propuesto que el sufrimiento es la percepción de una amenaza. Para Cassell, son fenómenos distintos a pesar de que dolor y sufrimiento han sido estrechamente asociados como sinónimos.⁷⁷ A menudo se presenta el dolor como causa del sufrimiento, y esto para él no es del todo así. El dolor puede existir a causa de cualquier enfermedad y no ser sufrimiento, pues la persona sabe el porqué le duele algo. Como mucho, en estos casos, el sufrimiento se le asocia si ese dolor es arrollador.

El sufrimiento no sólo se despliega por la existencia de un dolor, sino que aparece cuando el afectado cree que ese dolor no va a poder ser controlado. La creencia de un no control es uno de los puntos centrales del sufrimiento. La cuestión esencial es que en las situaciones en que aparece el sufrimiento las personas perciben el dolor como una

⁷² LEVINAS, E., *El tiempo y el otro*; Tr. J. L. Pardo, Barcelona, Paidós, 1993, p. 110.

⁷³ Esta caracterización del sufrimiento como pasividad contrasta con el carácter activo que muchas de las propuestas le otorgan al sufrimiento, tal y como se ha mostrado en las páginas anteriores. vid. ALTAREJOS, F., op. cit., p. 125. SZASZ, T., op. cit., p. xlviii.

⁷⁴ LEVINAS, E., *El tiempo y el otro*, op. cit., p. 111.

⁷⁵ *ibid.*, p. 112.

⁷⁶ *ibid.*, p. 123.

⁷⁷ CASSELL, E. J., The Nature of Suffering and the Goals of Medicine; *The New England Journal of Medicine*, 306(1982)11, p. 639-645, p. 640. CASSELL, E. J., The Nature of Suffering: Physical, Psychological, Social, and Spiritual Aspects; en *The Hidden Dimension of Illness: Human Suffering*; ed. por P.L. Starck, J.P. McGovern, New York, National League for Nursing Press, 1992, p. 1-10, p. 3.

amenaza no únicamente en relación a sus vidas, sino a la continuidad de su existencia y a su integridad.

Cassell define aquí el sufrimiento como un estado de malestar inducido por la amenaza de la pérdida de integridad o desintegración de la persona, independientemente de su causa; según este autor, el fenómeno del sufrimiento se origina cuando la persona percibe una inminente destrucción de sí misma, y se prolonga hasta que esta amenaza cesa o la persona deja de experimentarla como amenaza.⁷⁸ El sufrimiento se puede originar en cualquiera de los ámbitos de la persona, en el social, en el familiar, en el grupal, en la relación con los otros o en la trascendencia en forma de falta de significado. El sufrimiento alberga también un elemento temporal. Para que una situación sea fuente de sufrimiento debe compungir la percepción de futuros eventos. El sufrimiento también se manifiesta si un dolor de una persona no se reconoce y está vinculado con el significado de la situación; no debe asociarse obligatoriamente con un proceso psicopatológico, pues es inherente a la vida.⁷⁹

Siguiendo la línea de Cassell, otros autores han caracterizado el sufrimiento como una percepción de amenaza ante la cual uno se siente sin recursos para afrontarla. Así, Chapman y Gavrín también diferencian entre dolor y sufrimiento.⁸⁰ Según ellos, el sufrimiento es un estado afectivo, cognitivo y negativo complejo, caracterizado por la sensación que experimenta la persona de encontrarse amenazada en su integridad, por un sentimiento de impotencia para afrontar esa amenaza y por el agotamiento de los recursos que le permiten enfrentarse a ella. Estos autores definen el dolor con la clásica definición: como una experiencia sensorial y emocional desagradable que se vincula con una lesión presente o potencial y que se describe como tal.⁸¹

En cambio, el sufrimiento es un estado más amplio y engloba más dimensiones. Mientras que el sufrimiento tiene muchas más causas potenciales, el dolor sólo tiene

⁷⁸ «El sufrimiento ocurre cuando una inminente destrucción de la persona es percibida; y continúa hasta que la amenaza de desintegración haya finalizado o la integridad de la persona haya sido restaurada de alguna otra manera». Traducción del autor. CASSELL, E. J., *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, op. cit., p. 640.

⁷⁹ *ibid.*, p. 641.

⁸⁰ CHAPMAN, C., GAVRIN, J., *Suffering and its Relationship to Pain*; *Journal Palliative Care*, 9(1993)2, p. 5-13.

⁸¹ IASP (*International Association for the Study of Pain*). «El dolor es una experiencia sensorial y emocional desagradable, asociada con una lesión presente o potencial o descrita en términos de la misma». Traducción del autor. *vid.* QUINTNER, J. L., et alia, *Pain Medicine and Its Models: Helping or Hindering?*; *Pain Medicine*, 9(2008)7, p. 824-834, p. 826.

una. Coinciden otra vez con otros autores vistos anteriormente⁸² en afirmar que no todo dolor causa sufrimiento, ni tampoco todo sufrimiento causa dolor o se expresa con dolor.⁸³

Según estos autores, los dos ejes que caracterizan a una persona que sufre son, por un lado, que experimenta o teme que le suceda un daño físico o psicosocial que valora como una amenaza tanto para su existencia como para su integridad psicosocial y orgánica. Y, por el otro lado, la creencia de que carece de recursos para encarar con éxito esa amenaza. El sufrimiento aquí es un daño percibido que amenaza la integridad del *self*, *self* que es un constructo psicológico que representa un sentido de identidad subjetivo. Al ser entendido como amenaza o daño para la integridad, el sufrimiento implica también una afectación en el plano identitario, entre aquello que uno espera de uno mismo y lo que uno hace o es.⁸⁴

Desde el ámbito clínico se ha trabajado bastante con esta definición.⁸⁵ Un ejemplo de ello, con aplicaciones en distintos ámbitos de la medicina y de la psicología, es la propuesta de Bayés. Este autor insiste en que la medida de un sufrimiento no se obtiene de los síntomas, sino de las valoraciones de intensidad amenazadora que éstos suscitan en las personas que los padecen.⁸⁶ Tal y como señalaban Chapman y Gavrín, el sufrimiento no se puede desligar de la identidad.

Del mismo modo, Vilar cree que el dolor es un daño desencadenado al experimentar el atentado del propio ser.⁸⁷ Este autor no considera la emoción dolorosa como una emoción cualquiera, sino la pasión animal más anclada en el substrato orgánico de la persona. El dolor se relaciona con emociones y estados de ánimo afines tales como el fastidio, la aflicción, la tristeza y la pena.⁸⁸

Según él, en la medida en que el dolor intenta penetrar en la persona, se perfilan tres tipos de dolor.⁸⁹ En primer lugar, el dolor obsesión, el cual aparece en forma de interrogación, de una pregunta constante que invade, habitualmente concebida absurda

⁸² vid. BARBERO, J., *Aspectos ético-sociales del sufrimiento. Mesa redonda del I Congreso Nacional de la Asociación de Bioética Fundamental y Clínica*, op. cit. YOUNG-EISENDRATH, P., op. cit., p. 47.

⁸³ CHAPMAN, C., GAVRIN, J. Suffering: the contributions of persistent pain; *Lancet*, 353(1999)9171, p. 2233-2237, p. 2233.

⁸⁴ idem.

⁸⁵ BAYÉS, R, et alia, Propuesta de un modelo integral para una intervención terapéutica paliativa; *Medicina Paliativa*; 3(1996), p. 114-119.

⁸⁶ BAYÉS, R., *Psicología del sufrimiento y de la muerte*; Barcelona, Martínez Roca, 2001, p. 61.

⁸⁷ VILAR Y PLANAS DE FARNÉS, J., *Antropología del dolor: sombras que son luz*; Pamplona, Eunsa, 1998, p. 36.

⁸⁸ ibid., p. 47.

⁸⁹ ibid., p. 55.

y, como cualquier idea parasitaria, suele criticarse. Aunque este dolor obsesión sea fugaz y no penetre en el núcleo de la persona, no es fácil ignorarlo. En segundo lugar, el dolor neurosis, que se inicia por la imaginación de una desdicha y deriva de un golpe afectivo que no se ancla en la profundidad del afectado y es reversible. Al cesar su causa, desaparece. En tercer lugar, el dolor delirio. Opuesto absolutamente al dolor obsesión, este dolor se inserta profundamente en la personalidad, convence y conduce al individuo al delirio. Los distintos mecanismos por los cuales un dolor entra a formar parte de la persona difieren según esta profundidad de anclaje, es decir, en la medida en que su núcleo es afectado.

Vilar afirma que el sufrimiento es un esfuerzo personal, un no haber renunciado a sí mismo a pesar del dolor. El sufrimiento es una actitud de ser capaz de mantenerse ante la adversidad; de ahí que habitualmente el sufrimiento implique crecimiento interior, pues uno debe desarrollar tantos recursos como éste le exija.⁹⁰ Por tanto, en la medida que el sufrimiento es un mantenerse en la adversidad, se asociará con lo que comúnmente se denomina madurez.⁹¹

Callahan define el sufrimiento como una respuesta espiritual o psicológica negativa frente a una situación angustiante.⁹² Para este autor, el sufrimiento no es homogéneo y existen disimilitudes entre los diversos tipos. Callahan plantea unos contextos que determinan su aparición, tales como la enfermedad, la violencia social, las catástrofes naturales, los accidentes, la vida cotidiana y las decisiones personales. Frente al sufrimiento particular, este investigador enfatiza el sufrimiento injustificable, es decir, aquel que proviene de una fuente social. Este sufrimiento injustificable es más dañino porque no permite predecir el significado que le otorgará la víctima.⁹³

Chochinov también caracteriza el sufrimiento como un dolor espiritual. El sufrimiento es una crisis espiritual y una pérdida de significado. A partir de sus investigaciones con pacientes terminales, analiza algunas de las dimensiones propias de este fenómeno.⁹⁴ El sufrimiento se desencadena desde diferentes dominios de la experiencia del paciente: puede surgir del ámbito físico, dolor agudo; del ámbito psicológico, ansiedad,

⁹⁰ *ibid.*, p. 72.

⁹¹ *ibid.*, p. 73.

⁹² CALLAHAN, D., Dolor y sufrimiento en el mundo: realidad y perspectivas; en *Monografías Humanitas N° 2. Dolor y sufrimiento en la práctica clínica*; Barcelona, Fundación Medicina y Humanidades Médicas, 2004, p. 5-16, p. 9.

⁹³ *ibid.*, p. 7.

⁹⁴ CHOCHINOV, H. M., Dying, Dignity, and New Horizons in Palliative End-of-life Care; *CA: A Cancer Journal for Clinicians*, 56(2006)2, p. 84-103, p. 84.

depresión, desesperanza; del ámbito religioso, crisis de fe; o del ámbito social, desintegración de las relaciones humanas.⁹⁵ El dolor espiritual no sólo se define en base a estos síntomas, sino que se determina por su combinación con otros comportamientos característicos, tales como un sentimiento de estar a cargo de otros, una pérdida de dignidad o una falta de ganas de vivir.

Fuster discierne entre el dolor, para referirse a la perspectiva fenoménica, a su dimensión física y psíquica, y el sufrimiento, que aludiría más a una dimensión espiritual.⁹⁶ Según este autor, no es exacta la proporcionabilidad entre estos dos fenómenos, pues el sufrimiento media cualquier experiencia dolorosa. «El sufrimiento es la vivencia del dolor. En la definición de la verdad del sufrimiento entra la dimensión subjetiva que lo constituye como experiencia, conciencia y vivencia del dolor».⁹⁷ Pero el sufrimiento no necesariamente va asociado al dolor,⁹⁸ pues existe un elemento en su constitución que depende del sujeto. El sufrimiento alcanza a la conciencia, presupone cierta actitud personal. En cuanto sensación, éste es recibido en la conciencia como sentimiento que hace patente el mal: «el sufrimiento es una experiencia tal, que es la patencia misma del mal en el sujeto espiritual humano».⁹⁹ Fuster distingue tres situaciones existenciales en relación a este fenómeno: un dolor que no causa sufrimiento, un dolor que provoca sufrimiento y un sufrimiento que no es originado por ningún dolor. De hecho, según este autor, el ser humano sufre por su posición excéntrica respecto a sí mismo.¹⁰⁰

1.1.2.4. El sufrimiento como incumplimiento de expectativa

Aunque algunos autores vistos anteriormente ya resaltan el papel de la expectativa en el sufrimiento, algunos autores lo definen como el incumplimiento mismo de una expectativa. Vasse afirma que este fenómeno es consecuencia de un desgarramiento del cuerpo o del espíritu producido por una alteración derivada del incumplimiento de una expectativa. En otras palabras, se origina cuando aquello que sucede va en sentido

⁹⁵ *ibid.*, p. 88.

⁹⁶ FUSTER, I. X., *El sufrimiento humano. Verdad y sentido: una aproximación filosófica según el espíritu tomasiano*; Barcelona, Balmes, 2005, p. 37.

⁹⁷ *ibid.*, p. 46.

⁹⁸ *ibid.*, p. 52-53. Como se ha visto en las páginas anteriores, muchos de los autores resaltan el hecho de que para sufrir no necesariamente se debe experimentar dolor. vid. YOUNG-EISENDRATH, P., *op. cit.*, p. 47.

⁹⁹ FUSTER, I. X., *op. cit.*, p. 49.

¹⁰⁰ *ibid.*, p. 57.

contrario de aquello que uno había imaginado que sucedería.¹⁰¹ El sufrimiento aparece cuando uno no se encamina por donde querría, de manera que su proyección se altera.¹⁰²

A través de este desgarramiento, que también es un descarrilamiento, uno se descubre a sí mismo; el yo se vuelve no yo y escapa a cualquiera de las imágenes que lo representaba anteriormente.¹⁰³ «El malestar se origina en un disfuncionamiento, en una tristeza de la cual ignoramos la causa».¹⁰⁴ El sufrimiento aparece cuando la imagen interna de la persona que lo experimenta fenece y ésta presencia su desaparición.¹⁰⁵

Cuando Vasse habla de sufrimiento no se refiere únicamente a este fenómeno en términos físicos o psíquicos, sino que también alude a la ruptura de una historia, al surgimiento de un sujeto en el tiempo:¹⁰⁶

en este límite entre lo imaginario que hay en nosotros, y el mundo, el sufrimiento nos sitúa como seres humanos: es desgarramiento pero también pasaje, puerta estrecha, por donde se hace oír la invitación a convertirse en otro de lo que imagino ser, a nacer como sujeto para otro. Es el corolario de nuestro devenir en el mundo.¹⁰⁷

También Mira diferencia entre sufrimiento y dolor. El aspecto crucial del dolor es que se trata de un hecho psíquico. El dolor sería «la vivencia que tiende a producir un sufrimiento físico, externo originariamente a la consciencia del yo y que se acusa en ella en un momento dado —con mayor o menor intensidad y extensión— como uno de sus elementos, proveniente de la llamada área somática».¹⁰⁸ La pena, que también denomina dolor moral¹⁰⁹ o psicálgia, sería:

la vivencia originaria del sufrimiento psíquico propiamente dicho, engendrado primitivamente dentro del yo, llenando desde el primer momento de su aparición la totalidad de la conciencia, hasta el punto de hacer desaparecer de ella todo otro elemento o de teñirlo con su especial cualidad en ciertos casos.¹¹⁰

¹⁰¹ VASSE, D., *El peso de lo real, el sufrimiento*; Tr. A. Dreyzin, Barcelona, Gedisa, 1985, p. 14.

¹⁰² *ibid.*, p. 27. Esta caracterización coincide con la de BUYTENDIJK, F. J., *op. cit.*, p. 129.

¹⁰³ *ibid.*, p. 15.

¹⁰⁴ *ibid.*, p. 25.

¹⁰⁵ En este sentido, se puede ver que el fenómeno del sufrimiento está ligado al tema de la identidad.

¹⁰⁶ *ibid.*, p. 36.

¹⁰⁷ *ibid.*, p. 43. Tal y como se verá más adelante, este renacer del sufrimiento que resalta Vasse guarda un gran parecido con la tercera fase en la expresión del mismo propuesta por REICH, W. T., *Speaking of Suffering: A Moral Account of Compassion*; *Sounding*, 72(1989)1, p. 83-108, p. 91.

¹⁰⁸ MIRA, E., *Assaig psicològic sobre el dolor*; *Revista de Psicologia i Pedagogia*, I(1933)1, p. 2-21, p. 11. Traducciones del autor.

¹⁰⁹ Años después, Piulachs conceptualiza de forma parecida el sufrimiento. Para este autor existen dos tipos de dolores: un dolor físico y un dolor moral. Mientras que el físico pertenece al mundo de las sensaciones y es centrípeto, el moral, anímico y espiritual, que este autor llama pena o disgusto, afecta a la persona de forma centrífuga; unidos a estos dos dolores estaría el sufrimiento que es su vivencia. *vid. PIULACHS, P., El sentido del dolor*; Madrid, Real Academia Nacional de Medicina, 1974, p. 13 y 17.

¹¹⁰ MIRA, E., *op. cit.*, p. 11.

En el dolor físico, sujeto y vivencia álgida se oponen mutuamente como polaridad hasta el punto de querer separarse por medios físicos el uno del otro. El dolor es centrípeto respecto al yo. En cambio, en la pena esta bipolaridad desaparece, el sujeto no recibe o experimenta dolor, sino que el dolor es él mismo. La pena es centrífuga respecto al yo.¹¹¹

Dolor y pena, por sí mismos, provocan el sufrimiento, pero éste es en realidad un producto final (*Endprodukt*), resultante de la interacción de las diversas experiencias sensibles dadas en un determinado momento, y, más que nada, derivado —como veremos— de la actitud prospectiva de reacción que el sujeto adopte delante suyo.¹¹²

Según Mira, en la aparición del sufrimiento es vital la conciencia de la persona. Más concretamente, la capacidad y la calidad con que uno, mediado por su tono afectivo, experimenta y vivencia el dolor y la pena. No se trata tanto de las vivencias afectivas presentes, en su dimensión del aquí y ahora, sino que se plantea como elemento esencial del sufrimiento la experiencia resultante de la mediación entre la experiencia inmediata y todas las tonalidades afectivas derivadas de las previsiones de futuro. Para Mira es básico «el grado de concordancia existente entre los propósitos y la apreciación subjetiva de lo que acontece».¹¹³ Ahora bien, el sufrimiento deriva también del funcionamiento habitual del psiquismo.

La posibilidad que tiene nuestra mente de avanzar los acontecimientos nos lleva a vivir casi siempre orientados en el futuro, y bajo este aspecto el sufrimiento por un hecho presente sólo se desencadena cuando éste se integra en el flujo (prospección) o el reflujo (retrospección) de los procesos psíquicos que por su propia esencia huyen del estatismo del momento.¹¹⁴

En definitiva, el sufrimiento sería una determinada vivencia de la temporalidad, una tendencia de psiquismo humano a salirse de lo que acontece en el momento inmediato, resultado de un juego de la voluntad con todo lo que uno cree, siente o fantasea acerca de la realidad. El sufrimiento «comenzará, pero, automáticamente, tan pronto como —por circunstancias que en ese momento no hemos analizado— se altere la sintonía entre el propósito y la prospección, es decir, entre aquello que el organismo quiere que suceda y lo que piensa que sucederá».¹¹⁵

¹¹¹ idem.

¹¹² idem.

¹¹³ ibid., p. 15.

¹¹⁴ ibid., p. 16.

¹¹⁵ idem.

Desde un enfoque evolucionista, este autor propone que el sufrimiento es la consecuencia de una ley general de la evolución en virtud de la cual se expresa la capacidad de impresión y de sensibilidad, anterior temporalmente a la capacidad de reacción adecuada. Cada vez que uno se halla ante una determinada situación o problema para los cuales no posee una reacción, una solución predeterminada, elaborará tal reacción a través de los estados emocionales necesarios; estos estados emocionales suscitarán un sufrimiento tanto o más intenso en la medida en que más básicas sean las tendencias afectivas comprometidas en tal apuro. En otras palabras, cuanto más se acerque el problema al núcleo vital del yo, más sufrimiento generará.¹¹⁶

1.1.2.5. El sufrimiento como experiencia total

Algunos autores coinciden en que el sufrimiento es una experiencia que incide sobre la totalidad de las dimensiones de la persona. Miller lo define como una experiencia total, arrolladora, mezclada con condiciones físicas, experiencias psicológicas y con la ruptura de conexiones sociales.¹¹⁷ El sufrimiento es un fenómeno omnipresente en la vida humana, relacionado con la moralidad y con la conciencia de muerte. Aunque algunos sufrimientos parecen intrínsecos, no todos son inevitables o necesarios. Su reparto en la condición humana es opaco, es algo inexplicable. Uno nunca logra responder a la pregunta de por qué unos sufren tanto y otros no. Éste emerge sin ninguna razón o constancia. Y aunque a menudo las ciencias lo han intentado estudiar, no se ha investigado tanto qué sea en sí, como sus manifestaciones, lo que lo produce.¹¹⁸ Se presupone que entendiendo las circunstancias que lo provocan, se comprenderá. Sin embargo, esto no es así. Las circunstancias o el contexto no son el significado del sufrimiento. Únicamente, desde el nivel del significado,¹¹⁹ aunque éste sea único en cada individuo, es desde donde se confeccionará un sentido y una aproximación universal al mismo.¹²⁰

¹¹⁶ *ibid.*, p. 20.

¹¹⁷ MILLER, R. B., *Facing Human Suffering: Psychology and Psychotherapy as a Moral Engagement*; Washington, American Psychological Association, 2004, p. 61.

¹¹⁸ *ibid.*, p. 63.

¹¹⁹ Parte de los trabajos estudiados señalan la importancia del significado en el sufrimiento. Sin embargo, no entran en la cuestión de qué es el significado, cuestión por otra parte difícil de responder. De todas formas, ello nos muestra que la cuestión del sufrimiento tiene que ver con los campos semánticos, y nos da razones para pensar que el abordaje del sufrimiento requiere siempre de la filosofía.

¹²⁰ *idem.*

Otros autores han planteado que el sufrimiento está relacionado con una angustia interior, con una pérdida de posesiones, de habilidades, de algo amado, o incluso con la pérdida de uno mismo. El sufrir sería vivenciar esa pérdida, sea del tipo que sea.¹²¹ El sufrimiento significa también experimentar un insoportable dolor emocional o físico; estar en una situación subjetiva en que la persona está atrapada sin esperanza es lo que caracterizaría su más profundo sentido.¹²² El sufrimiento se relaciona con la existencia de un sentido intenso y profundo de turbación o de incomodidad, ya sea en el plano psíquico o en el emocional, acompañado de cierto grado de impotencia y desesperanza.¹²³ Sufrir es sentirse lastimado, sin esperanza, sentir la incapacidad ante una situación incontrastablemente rebelde; resistir la pérdida, negando su realidad, ansioso por responsabilizarse de algo que no se controla.

El sufrimiento es una experiencia personal multidimensional. Quien realmente conoce cuál es su auténtico significado es el propio afectado. ‘Sufrimiento’ es una palabra que se define en cada cual, a partir de su experiencia. El sufrimiento estaría también relacionado con la ansiedad, la preocupación, la agitación y la pérdida de paz. El sufrimiento es un no sentirse en paz con uno mismo; es estar solo en pensamientos y sentimientos, queriendo desesperadamente compartirlos, pero temiendo comunicar cómo uno se siente, pues a menudo el que sufre protege de su desdicha tanto a los otros como a sí mismo. El sufrimiento es más de lo que uno anuncia de él, aunque uno grite para revelarlo.

1.1.3. Conclusión: sobre la diferenciación entre dolor y sufrimiento

Aunque algunas de las aproximaciones coinciden en caracterizar el sufrimiento, no es para nada sencillo ni claro diferenciarlo del dolor. El sufrimiento, en tanto que fenómeno subjetivo, no se puede delimitar de forma unívoca. Ferrell y Coyle describen diez características que definen su compleja naturaleza.¹²⁴ En primer lugar, el

¹²¹ FERRELL, B., COYLE, N., *The Nature of Suffering and the Goals of Nursing*; New York, Oxford University Press, 2008, p. 10.

¹²² En la misma línea, otros autores han insistido en la idea de que mientras que el dolor es previsible en su intensidad por un factor objetivo que lo causa, el sufrimiento, al quedar adscrito a condiciones subjetivas, admite variaciones. El sufrimiento no corresponde únicamente a un motivo objetivo, sino a diversos motivos, de diferentes intensidades, dando lugar a respuestas distintas. Por ello «se explica que permaneciendo inmodificada la causa externa del dolor, pueda, según el estado en que se halle la conciencia, variar la intensidad de la sensación dolorosa». vid. PIULACHS, P., op. cit., p. 19.

¹²³ Como se ha ido viendo, la mayoría de los autores enfatizan el hecho de que el sufrimiento es una experiencia de turbación que afecta a las diferentes facetas de la vida humana.

¹²⁴ FERRELL, B., COYLE, N., op. cit., p. 108.

sufrimiento es una pérdida de control. La gente que sufre, a menudo, se siente indefensa y atrapada, incapaz de escapar de sus circunstancias. En segundo lugar, el sufrimiento, en muchos casos, se asocia con la pérdida de alguna relación, de algún aspecto de sí mismo, o de alguna dimensión física. En tercer lugar, este fenómeno es una experiencia sumamente personal. En cuarto lugar, el sufrimiento siempre se vincula a un sinnúmero de emociones, incluidas la tristeza, la angustia, el miedo, el abandono y la desesperación. En quinto lugar, el sufrimiento se relaciona con el reconocimiento de la propia mortalidad, con su segura posibilidad. En sexto lugar, detrás del sufrimiento siempre yace la pregunta del porqué. La persona que sufre necesita significar lo que le atormenta y en ello se interroga. En séptimo lugar, el sufrimiento se relaciona con una separación del mundo, un aislamiento que manifiesta una dualidad. Por un lado, la persona que sufre experimenta una intensa soledad y anhela las relaciones con los otros, pero, por otro lado, al mismo tiempo, se siente angustia por su dependencia de los demás. En octavo lugar, el sufrimiento, en tanto que afecta a la totalidad de la persona, a su ontología, se relaciona con una angustia espiritual. En noveno lugar, el sufrimiento no es sinónimo del dolor, pero está estrechamente relacionado con él. El sufrimiento es el dolor que persiste sin significado, aquello que queda sin responder. En décimo lugar, el sufrimiento participa de una dimensión comunicativa y se desencadena y aumenta cuando la persona atrapada en su desdicha se siente muda, ya sea porque no tiene palabras para expresarlo o porque sus sollozos no son atendidos por nadie.¹²⁵

Ambos fenómenos, sufrimiento y dolor, en la medida que forman parte de la realidad subjetiva y se asocian a algún tipo de experiencia desagradable, no son realidades que se puedan distinguir tan fácilmente. Como hemos visto, algunos autores, evidenciando esta dificultad, han optado por no diferenciarlos. Esta investigación tomará también esta posición. Porque para comprender un fenómeno como el sufrimiento esta distinción tampoco es crucial. Uno puede acercarse y comprender los distintos fenómenos de la vida anímica, sin tenerlos completamente acotados. De hecho, es cuestionable que las diversas manifestaciones de la subjetividad humana puedan concretarse igual que los fenómenos objetivos. Definirlos puede ayudar, pero no es esencial para trazar una descripción de los mismos, ni tampoco para comprenderlos más nítidamente. Además, el estudio del sufrimiento, como se verá en el siguiente apartado, conlleva dificultades

¹²⁵ *ibid.*, p. 109.

inoslayables y que deben aceptarse si uno quiere decir algo sobre él. Y ésta es una de ellas.

A continuación, viendo lo difícil que resulta trazar esta distinción se llevará a cabo una aproximación a otras dificultades inherentes a su estudio y que tampoco se deben perder de vista.

A partir de ahora, se utilizará de forma indistinta ‘dolor’ y ‘sufrimiento’ tal y como han hecho algunos de los autores consultados,¹²⁶ pero se utilizará generalmente ‘sufrimiento’ por ser una palabra genérica y más relacionada con la subjetividad que le es inherente y se acaba de ver.

1.2. Dificultades en el estudio del sufrimiento

A partir de lo visto en el apartado anterior, se podrían diferenciar tres tipos de dificultades en el estudio del sufrimiento: las dificultades epistemológicas, las terminológicas y las contextuales.

Las dificultades epistemológicas aluden a su distinción respecto de otros fenómenos asociados frecuentemente con él. Las dificultades epistemológicas aluden a las dificultades de su detección, delimitación y diferenciación como fenómeno singular, con entidad propia, así como a los obstáculos que se interponen a su estudio.

Las dificultades terminológicas se refieren a que el sufrimiento se manifiesta y expresa de distintas maneras y términos; son necesarias una serie de acciones lingüísticas para formularlo como entidad externamente observable.

Las dificultades contextuales aluden al contexto y a su interpretación para dotarlo de sentido, a la naturaleza de los contenidos a través de los cuales se simboliza y se interpreta.

Estos tres tipos de dificultades, epistemológicas, terminológicas y contextuales, corresponden a tres ejes del conocimiento del sufrimiento: su situación y diferenciación de otros fenómenos —su constitución ontológica—, su expresión y manifestación —su constitución comunicativa—, y su contenido e interpretación —su constitución hermenéutica—.

¹²⁶ vid. ARMENGOL, R., op. cit., p. 95. LEWIS, C. S., op. cit., p. 95. SZASZ, T., op. cit., p. xviii. WENKE, H., SAUERBRUCH, F., op. cit., p. 118.

1.2.1. Dificultades epistemológicas

Respecto a las dificultades epistemológicas, ya hemos tratado la primera dificultad, y quizás la más problemática, que es la diferenciación entre el sufrimiento y el dolor. A menudo, si uno quiere entrar en el tema del sufrimiento debe dar por supuestas una serie de premisas,¹²⁷ por ejemplo, su definición universal. Algunos autores han considerado que el sufrimiento no se puede definir de forma universal por su carácter singular. Siempre es alguien quien sufre; el sufrimiento como entidad abstracta desvinculada de la persona no existe; el sufrimiento es siempre de alguien, con una biografía, unas circunstancias y una sensibilidad. Barbero propone que el sufrimiento se padece de manera personalizada, distinta e intransferible. Es a causa de esta intransferibilidad por lo que es difícil abordarlo de forma universal.¹²⁸

La dificultad del sufrimiento también radica en su problemática naturaleza conceptual. Mazars afirma que en «el hombre que sufre, la sensación dolorosa percibida es esencialmente subjetiva: le pertenece sólo a él. Se sitúa en el contexto vital de un individuo, en su forma de reaccionar ante los azares de la existencia, en las incidencias que tendrá sobre su vida material y afectiva».¹²⁹

En otros casos, esta dificultad conceptual se atribuye a la gran confusión de lenguajes. Loeser y Melzack afirman que el problema de definirlo deriva del uso erróneo de los lenguajes, pues la mayoría de las veces se ha denominado al sufrimiento con el lenguaje del dolor.¹³⁰ Este vínculo problemático entre dolor y sufrimiento ha contribuido también a que el sufrimiento se diluya como objeto de estudio.¹³¹ Esta opacidad del sufrimiento ha propulsado una sobresaturación teórica alrededor de su posibilidad conceptual.

El sufrimiento no es una realidad material delimitable objetivamente. Y por ello acepta ser conceptualizado bajo diversas categorías. Algunos autores hablan de dolor total,¹³² de dolor psíquico;¹³³ otros autores distinguen entre dolor mental y sufrimiento psíquico;¹³⁴ otros conceptualizan el sufrimiento existencial,¹³⁵ y otros lo abordan como

¹²⁷ CARNEVALE, F. A., op. cit., p. 174.

¹²⁸ BARBERO, J., *Sufrimiento y responsabilidad moral*, op. cit., p. 151-170.

¹²⁹ MAZARS, G., *El hombre sin dolor*; Tr. B. Folch, Barcelona, Sirmio, 1992, p. 20.

¹³⁰ LOESER, J. D., MELZACK, R., Pain: an overview; *Lancet*, 353(1999), p. 1607-1609.

¹³¹ CASSELL, E. J., *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, op. cit., p. 640.

¹³² SAUNDERS, C., The Philosophy of Terminal Care; en *The Management of Terminal Malignant Disease*; ed. por C. Saunders, London, Arnold, 1984, p. 232-241.

¹³³ SEGURA, P., Al voltant del dolor psíquic; *Aloma*, 3(1998), p. 13-21.

¹³⁴ ANCOMA, L., Del sufrimiento al dolor mental: un objeto psicoanalítico; *Revista de psicoanálisis*; XLVI(1989)6, p. 1023-1036, p. 1025. FLEMING, M., Distinction Between Mental Pain and Psychic

sufrimiento psíquico existencial.¹³⁶ Además su conceptualización también se ha formulado en relación con otros fenómenos, pues aparte de con el dolor, el sufrimiento también se relaciona con el *self*,¹³⁷ con perturbaciones, con situaciones, con sensaciones y emociones, con las expectativas,¹³⁸ con la muerte,¹³⁹ con la vivencia temporal y espacial,¹⁴⁰ con la vivencia del cuerpo y con las relaciones personales,¹⁴¹ con la resistencia,¹⁴² con el afrontamiento¹⁴³ y con la desdicha.¹⁴⁴

Siguiendo a Díez y a Moulines, conviene no perder de vista una distinción esencial. Una cosa son los conceptos, las realidades abstractas con las que el sujeto epistémico conoce, y otra son los objetos del mundo, las propiedades reales del mundo, en este caso, la realidad interior sobre la que se teoriza.¹⁴⁵ De este modo, una cosa es una noción determinada del sufrimiento, y otra, la vivencia interior de la persona particular a la que se refiere dicho concepto. En tanto que intangible y parte del sujeto, el estudio del sufrimiento es un asunto tremendamente difícil que conlleva un punto de partida más o menos arbitrario desde donde iniciar su conceptualización.

El sufrimiento por ello es difícil de determinar cuantitativamente¹⁴⁶ y de medir. Dos muestras de ello son el escaso número de pruebas relevantes que lo miden, y los escasos datos sobre él en la psicología científica.¹⁴⁷ Para medir un fenómeno, uno debe tener una

Suffering as Separate Entities in the Patient's Experience; *International Forum of Psychoanalysis*, 15(2006), p. 195-200.

¹³⁵ ATTIG, T., Existential Suffering: Anguish over Human Condition; en *Counting our losses: Reflecting on chance, Loss, and Transition in everyday life*; ed. por D. L. Harris, New York, Routledge y Taylor & Francis Group, 2011, p. 119-125.

¹³⁶ vid. ARCA SILVA, J., *Espinas de silencio: el sufrimiento psíquico existencial*; Vilassar de Mar, Katelani, 2010.

¹³⁷ KAHN, D. L., STEEVES, R. H., The Experience of Suffering: Conceptual Clarification and Theoretical Definition; *Journal Advanced Nursing*, 11(1986), p. 623-631, p. 626.

¹³⁸ URRACA, S., Actitudes y comportamientos ante el sufrimiento: psicología del sufrimiento; *Labor Hospitalaria*, 235(1995), p. 57- 63, p. 62.

¹³⁹ LEVINAS, E., *El tiempo y el otro*, op. cit., p. 110. TORRALBA, F., *El sufriment: un nou tabú*; Barcelona, Claret, 1995, p. 19.

¹⁴⁰ BAYES, R., *Psicología del sufrimiento y de la muerte*; Barcelona, Martínez Roca, 2001, p. 199.

¹⁴¹ KAHN, D., STEEVES, R., An Understanding of Suffering Grounded in Clinical Practice and Research; en *Suffering*; ed. por B. Ferrell, Sudbury, Jones and Bartlett, 1996, p. 3-27, p. 23.

¹⁴² MORSE, J. M., CARTER, B., The Essence of Enduring and Expressions of Suffering: The Reformulation of Self; *Scholarly Inquiry for Nursing Practice: An International Journal*, 10(1996)1, p. 43-60.

¹⁴³ LIPOWSKI, Z. J. Physical Illness, the Individual and the Coping Processes; *Psychiatry in Medicine*, 1(1970)2, p. 91.

¹⁴⁴ WEIL, S., op. cit., p. 75.

¹⁴⁵ DÍEZ, J. A., MOULINES, C. U., *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*; Barcelona, Ariel, 2008³, p. 96.

¹⁴⁶ CASSELL, E. J., *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*; New York, Oxford University Press, 2004², p. 276. REICH, W. T., Models of Pain and Suffering: Foundations for an Ethic of Compassion; *Acta Neurochirurgica*, Suppl. 38(1987), p. 117-122, p. 117.

¹⁴⁷ URRACA, S., op. cit., p. 58.

idea clara y distinta de qué es, pero como venimos insistiendo, ésta es una cuestión tremendamente difícil en el caso del sufrimiento, donde no está claro qué es sufrir y qué no.¹⁴⁸

Y a pesar de que desde el paradigma científico se han diseñado algunos cuestionarios que miden la escasa calidad de vida equiparada como sufrimiento o el sufrimiento como parte del dolor,¹⁴⁹ lo que estas pruebas miden es lo que la gente informa,¹⁵⁰ y una cosa es la expresión del sufrimiento y otra bien distinta su experiencia.¹⁵¹ Las escalas, cuestionarios y listados de preguntas no dicen nada acerca del sufrimiento como vivencia, se centran en su parte expresiva, en lo medible.¹⁵² Lo que se puede contrastar son las manifestaciones y comunicaciones de aquellos que lo padecen, pero el sufrimiento como fenómeno es de una difícil *evidencia positiva*.¹⁵³ Quizás este fenómeno esté más allá de cualquier aproximación psicométrica y en sí no sea un fenómeno empíricamente contrastable.

Aunque el sufrimiento se ha asociado tradicionalmente con determinadas conductas, no siempre coincide con los mismos comportamientos, respuestas faciales y fisiológicas; ni tampoco conocer estas conductas garantiza su comprensión.¹⁵⁴ Si esto es así, si parte de las conductas que se asocian comúnmente con el sufrimiento no garantizan su comprensión, el empirismo experimental tiene serias limitaciones para responder a la pregunta por el sufrimiento.¹⁵⁵

Por mucho que se lo estudie en laboratorios o en contextos experimentales, el sufrimiento no se puede desligar de su carácter subjetivo. La falta de autenticidad que comporta su estudio en condiciones artificiales se aleja de su primogénita naturaleza en

¹⁴⁸ TURK, D. C., WILSON, H. D., op. cit., p. 66.

¹⁴⁹ FLOR, H., et alia, Assessment of Pain-related Cognitions in Chronic Pain Patients; *Behaviour Research and Therapy*, 31(1993)1, p. 63-73. JASPERS, J. P., et alia, Strategies for Coping with Pain and Psychological Distress Associated with Temporomandibular Joint Osteoarthritis and Internal Derangement; *The Clinical Journal Pain*, 9(1993)2, p. 94-103. MELZACK, R., The McGill Pain Questionnaire: Major Properties and Scoring Methods; *Pain*, 1(1975), p. 277-299.

¹⁵⁰ EDWARDS, S. D., Three Concepts of Suffering; *Medicine, Health Care and Philosophy*, 6(2003), p. 59-66, p. 65.

¹⁵¹ KAHN, D., STEEVES, R., An Understanding of Suffering Grounded in Clinical Practice and Research, op. cit., p. 21.

¹⁵² KLEINMAN, A., *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition*; USA, Basic Books, 1988, p. 28.

¹⁵³ EDWARDS, S. D., op. cit., p. 65.

¹⁵⁴ CARNEVALE, F. A., op. cit., p. 177.

¹⁵⁵ VILAR Y PLANAS DE FARNÉS, J., *Antropología del dolor: sombras que son luz*; Pamplona, Eunsa, 1998, p. 28.

la subjetividad personal.¹⁵⁶ En el laboratorio, ni el dolor ni el sufrimiento se pueden estudiar en toda su complejidad, existen una serie de variables que los determinan y que en la experimentación son excluidas.¹⁵⁷

Parece que la perspectiva científica no ayuda a tratar el problema del sufrimiento.¹⁵⁸ Lo que ha estudiado el paradigma científico es aquello que puede causar sufrimiento, así como sus expresiones, pero no ha entrado en él. La mayoría de los estudios suponen que comprendiendo las circunstancias que lo generan, se podrá llegar a comprender.¹⁵⁹ Y aunque ha habido algunas aproximaciones al sufrimiento desde una perspectiva biologicista,¹⁶⁰ analizando sus bases neurofisiológicas, parte de estos abordajes, de hecho lo que pretenden es desentrañar el sinsentido del mismo. En efecto, si antes la pregunta por el sufrimiento se abordaba desde la religión, actualmente es la estéril voluntad por descifrarlo desde el paradigma científico la que intenta contrarrestar su sinsentido en el mundo.

Como se viene viendo, el estudio del sufrimiento requiere siempre de la asunción de determinados presupuestos que posibilitan su teorización, esto es, la formación de un concepto determinado de sufrimiento. Pero este punto de partida no es baladí, depende de él que se despliegue una u otra aproximación. El sufrimiento es un fenómeno que puede abordarse desde diferentes ángulos en base a la idea que se albergue de él.

El sufrimiento puede emprenderse desde una perspectiva individual o contextual,¹⁶¹ como algo propio del sujeto¹⁶² o como algo fomentado por el contexto cultural o social;¹⁶³ como un fenómeno objetivo,¹⁶⁴ o como un fenómeno subjetivo.¹⁶⁵ Se lo puede abordar desde una perspectiva intuitiva basada en el uso de la palabra.¹⁶⁶ Se lo puede

¹⁵⁶ BAKAN, D., *Enfermedad, dolor, sacrificio. Hacia una psicología del sufrimiento*; Tr. R. M. Phillips, México, Fondo de Cultura Económico, 1979, p. 99.

¹⁵⁷ LE BRETON, D., *Antropología del dolor*; Barcelona, Seix Barral, 1999, p. 194.

¹⁵⁸ KLEINMAN, A., op. cit., p. 28. EDWARDS, S. D., op. cit., p. 60.

¹⁵⁹ MILLER, R., *Facing Human Suffering: Psychology and Psychotherapy as Moral Engagement*, op. cit., p. 63.

¹⁶⁰ vid. CHAPMAN, C., GAVRIN, J., Suffering and its Relationship to Pain, op. cit., p. 5-13. vid. FORDYCE, W. E., Pain and Suffering: A Reappraisal; *American Psychologist*, 43(1988)4, p. 276-283. Citado en URRACA, S., op. cit., p. 59.

¹⁶¹ RODGERS, B. L., COWLES, K. V., A Conceptual Foundation for Human Suffering in Nursing Care and Research; *Journal of Advanced Nursing*, 25(1997)5, p. 1048-1053.

¹⁶² CASSELL, E. J., *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, op. cit., p. 639- 645.

¹⁶³ vid. KLEINMAN, A., op. cit. KLEINMAN, A., et alia, *Social Suffering*; Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1997.

¹⁶⁴ CARRUTHERS, P., Suffering without Subjectivity; *Philosophical Studies*, 121(2005), p. 99-125. VAN HOOFT, S. Suffering and the Goals of Medicine; *Medicine, Health Care and Philosophy*, 1(1998), p. 125-131.

¹⁶⁵ CASSELL, E. J., *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, op. cit., p. 42.

¹⁶⁶ EDWARDS, S. D., op. cit., p. 59-66.

estudiar desde fuera, es decir, desde su manifestación, o desde dentro, desde la experiencia subjetiva del que lo vivencia.¹⁶⁷ También se puede concebir como una respuesta interpersonal aprendida.¹⁶⁸ Se puede intentar estudiarlo o desde una perspectiva experimental fisiológica, desde un análisis fenomenológico, o desde un análisis antropológico.¹⁶⁹ También se lo puede conceptualizar desde una perspectiva trascendental o inmanente.¹⁷⁰ Se lo puede abordar desde la tercera persona o desde la primera.¹⁷¹

Se estudie como se estudie, la pregunta que moviliza a la comprensión del sufrimiento determina la idea que resulta de él. La idea previa que el investigador tenga acerca de qué es este fenómeno determinará tanto la manera como se aborda y cómo se plantean las preguntas, así como también el modo en que se recogerán los datos. Siempre existe un mapa interior en el individuo que lo estudia que dirige su investigación y acaba dando una idea concreta de sufrimiento.¹⁷²

Cualquier concepción del sufrimiento debe responder y moverse entre la veracidad de aquel que lo vivencia y la experiencia epistémica y observable del que lo teoriza.¹⁷³ Aunque puede coincidir, normalmente los que teorizan no son los que más sufren. No es lo mismo abordar el sufrimiento como actor (*Principium Agendi*) que como teórico (*Principium Cognoscendi*).¹⁷⁴ Si seguimos a Cassell, que afirma que el sufrimiento es una cuestión personal,¹⁷⁵ surge un problema: ¿hasta qué punto aquel que padece el sufrimiento responde y realiza las mismas preguntas que aquel que externamente lo teoriza? ¿Es legítimo establecer una noción del sufrimiento desde fuera, desde el áurea del intelectual? La dificultad subyace en el ajuste que existe entre el actor y el conocedor; ambos están en posiciones distintas y sus preguntas son divergentes. Por tanto, cualquier concepto de sufrimiento debe lidiar con esta dificultad.

¹⁶⁷ MIRA, E., op. cit., p. 2-21.

¹⁶⁸ GOLDBERG, C., Concerning Human Suffering; *The Psychiatric Journal of the University of Ottawa*, 11(1986)2, p. 97-104, p. 97.

¹⁶⁹ vid. CHOZA, J., Dimensiones antropológicas del dolor; en *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo y otros ensayos*, Bilbao, Eunsa, 1980, p. 117-145.

¹⁷⁰ RAWLINSO, M. C., The Sense of Suffering; *The Journal of Medicine and Philosophy*, 11(1986), p. 39-62, p. 40.

¹⁷¹ EDWARDS, S. D., op. cit., p. 59.

¹⁷² LINDHOLM, L., ERIKSSON, K., op. cit., p. 1355.

¹⁷³ KAHN, D. L., STEEVES, R. H., *The Experience of Suffering: Conceptual Clarification and Theoretical Definition*, op. cit., p. 626.

¹⁷⁴ WENKE, H., SAUERBRUCH, F., op. cit., p. 130-134.

¹⁷⁵ CASSELL, E. J., *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, op. cit., p. 641.

Aquellos que verdaderamente sufren están excluidos de su teorización, generalmente. Incluso se puede cuestionar si los profesionales que estudian y trabajan alrededor del sufrimiento¹⁷⁶ pueden captar verdaderamente la esencia del sufrimiento de otros colectivos.¹⁷⁷ La cuestión de su significado y su comprensión, tan extendida en la literatura del sufrimiento, es una elucubración demasiado abstracta para aquellos que efectivamente lo padecen.¹⁷⁸

Desde el paradigma asistencial, parte de las descripciones y aproximaciones al sufrimiento se han ceñido a un tipo de pacientes muy específicos. Un alto porcentaje de literatura existente se centra en pacientes que se hallan en situaciones terminales, y con ello se abre el sesgo epistemológico a partir del cual se dibuja una idea determinada de sufrimiento. En los últimos años la idea que se ha generado en Occidente del sufrimiento deriva de la recolecta de datos del especialista, y con ello se restringe a una idea de sufrimiento que la mayor de las veces se ha originado de pacientes con un dolor desmesurado e incontrolable, con una considerable ansiedad, y que en su mayoría están viviendo situaciones extremas.¹⁷⁹

A pesar de que el sufrimiento es obvio por sí mismo, sólo hace falta mirar el mundo para convencerse de su existencia,¹⁸⁰ se hace difícil un conocimiento detallado de él. El sufrimiento es una realidad inefable que no requiere justificación. Su verdad como fenómeno no deriva de ninguna intuición, ni de unos principios; su obviedad deriva de la mirada del hombre a su realidad.¹⁸¹

Aunque se han propuesto una gran cantidad de definiciones, es difícil dar con una que sea operativa. Frecuentemente se lo ha intentado definir en base a alguno de sus elementos, pero no existe una comprensión y definición final del mismo; ni tampoco se pueden medir sus componentes evaluando las respuestas de las personas a este fenómeno. Aunque algunos autores han afirmado que las maneras de hacer frente y conceptualizarlo se mantienen estáticas a lo largo del tiempo,¹⁸² la experiencia que

¹⁷⁶ De esta distancia entre el que teoriza y el que lo padece tampoco se libra esta investigación.

¹⁷⁷ ESQUIROL, J. M., Reflexiones filosóficas sobre el dolor y el sufrimiento; *Labor Hospitalaria*, 257(2000), p. 159-169, p. 160. MILLER, R., *Facing Human Suffering: Psychology and Psychotherapy as Moral Engagement*, op. cit., p. 64.

¹⁷⁸ LINDHOLM, L. ERIKSSON, K., op. cit., p. 1358.

¹⁷⁹ TURK, D. C., WILSON, H. D., op. cit., p. 353.

¹⁸⁰ BERENDZEN, J. C., Suffering and Theory: Max Horkheimer's Early Essays and Contemporary Moral Philosophy; *Philosophy & Social Criticism*, 36(2010)9, p. 1019-1037, p. 1025.

¹⁸¹ FUSTER, I. X., op. cit., p. 33.

¹⁸² vid. ERIKSSON, K., Understanding the World of the Patient, the Suffering Human Being: The New Clinical Paradigm from Nursing to Caring; *Advanced Practice Nursing Quarterly*, 3(1997), p. 8-13. FREDRIKSSON, L., The Caring Conversation -Talking about Suffering: A Hermeneutic

busca ser conceptualizada no obedece a una estructura fija. Por ello, los autores no han dado con una definición satisfactoria y total.¹⁸³

A pesar de que desde la literatura no científica, diversos filósofos, profesionales de la salud, psicólogos y teólogos han renunciado a una definición, desde paradigmas más operativos se han planteado algunas. Las definiciones segmentan el sufrimiento en categorías, y con ello se responde más a los intereses del investigador que a la vivencia del afectado; muchas veces, simplemente resaltan una o dos de sus dimensiones.¹⁸⁴ El propósito declarado de muchos teóricos es convertir el sufrimiento en una dimensión manejable para establecer y analizar sus componentes.¹⁸⁵ Battenfield ha afirmado que las pocas definiciones propuestas hasta el momento del sufrimiento son guías para tirar adelante el trabajo que pretende el autor con su propuesta.

Quizás una de las vías de estudio más acordes a esta naturaleza plástica del sufrimiento y por la cual se puede llegar a saber algo más de él, no sea tanto a partir de sus definiciones como de los usos que se hacen de la palabra.¹⁸⁶ El uso del término puede ayudar a reconocer y a tratar de comprender sus elementos constitutivos.¹⁸⁷

1.2.2. Dificultades terminológicas

A nivel terminológico ocurre algo semejante a lo que sucede a nivel epistemológico. A menudo no se lo distingue de otros términos y se utiliza la palabra ‘sufrimiento’ para referirse a fenómenos como la angustia, la pérdida, la desesperanza y la impotencia: cada persona define y utiliza a su manera esta palabra.¹⁸⁸

No obstante, a pesar de esta diversidad, sí que se podría encontrar un significado compartido por todos los usuarios de este término. Y aunque las posibilidades del lenguaje son limitadas, esto no lo priva de tener un criterio por el cual a determinados fenómenos se le atribuye tal categoría. Bajo una misma palabra, se agrupan una gran cantidad de fenómenos indeterminados. Esta dinámica la elucida Bergson en uno de sus ejemplos:

Phenomenological Study in Psychiatric Nursing; *International Journal of Human Caring*, 1(1998), p. 24-32.

¹⁸³ BATTENFIELD, B. L., Suffering —A Conceptual Description and Content Analysis of an Operational Schema; *The Journal of Nursing Scholarship*, 16(1984)2, p. 36-41, p. 36.

¹⁸⁴ idem

¹⁸⁵ ibid., p. 37.

¹⁸⁶ EDWARDS, S. D., op. cit., p. 64.

¹⁸⁷ ERIKSSON, K., The Alleviation of Suffering— The Idea of Caring; *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 6(1992)2, p. 119- 123, p. 120.

¹⁸⁸ FERRELL, B., COYLE, N., op. cit., p. 10.

abro un tratado elemental de filosofía; uno de los primeros capítulos trata del placer y del dolor, y en él se plantea a un estudiante una cuestión como ésta: “El placer ¿es o no la felicidad? [...] En rigor, la frase podría significar simplemente: “Considerando el sentido habitual de los términos placer y felicidad, ¿debe decirse que la felicidad es una consecuencia del placer? Entonces es una cuestión de léxico la que se plantea, y no se resolverá sino indagando cómo los términos “placer” y “felicidad” se han empleado [...]. Entonces se trabajará provechosamente, se habría definido mejor dos términos usuales, es decir, dos hábitos sociales. Pero si se pretende hacer más, coger realidades y no acabar con las convenciones, ¿por qué se quiere que términos acaso artificiales (se ignora si lo son o no, pues aún no se ha estudiado el objeto) planteen un problema que concierne a la naturaleza misma de las cosas? Suponed que examinando los estados agrupados bajo el nombre de placer no se descubre en ellos nada común, sino que son estados que el hombre busca: la humanidad habrá clasificado cosas muy diferentes en un mismo género porque hallaba en ellas el mismo interés práctico y reaccionaba igualmente a todas [...] el problema se desvanece, o más bien se disuelve en problemas enteramente nuevos de los que nada podremos saber [...] En esta desarticulación de lo real según sus tendencias propias yace la dificultad principal en cuanto se ha pasado del dominio de la materia al del espíritu.¹⁸⁹

Este ejemplo muestra, con la noción de placer y felicidad, lo que a menudo también sucede con el sufrimiento. En efecto, existen ideas generales tras las que se ciernen presupuestos y de las que las personas se sirven sin pensar demasiado. Muchos de los problemas que se plantean al trabajar con estas ideas generales se desvanecen cuando se explicitan.

En términos bergsonianos, el sufrimiento también sería una idea general. Bergson entiende por idea general «una representación que agrupa un número indefinido de cosas bajo el mismo nombre».¹⁹⁰ Del mismo modo, tras lo que habitualmente se denomina ‘sufrimiento’ se agrupan distintos fenómenos que conviene analizar para ver si poseen o no algún elemento común.

Lo que habitualmente se conoce como ‘sufrimiento’, en su uso, funciona como una etiqueta que aglutina distintas categorías psicológicas. Una adecuada comprensión de qué es el sufrimiento requiere primero conocer estas operaciones o razones en virtud de las que se agrupan estas categorías implícitas bajo la idea general del mismo. «Lo importante para el filósofo es saber por qué operación, por qué razón, sobre todo en virtud de qué estructura de lo real las cosas pueden ser así agrupadas, y esta cuestión no implica una solución única y simple».¹⁹¹

¹⁸⁹ BERGSON, H., *El pensamiento y lo moviente*; Tr. M. H. Alberti, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1972, p. 51.

¹⁹⁰ *ibid.*, p. 52.

¹⁹¹ *idem.*

El uso de la palabra ‘sufrimiento’ es la prueba que dota de entidad al fenómeno. Tras el uso de este término se presupone que existe algún problema. Es en el uso de esta noción cuando uno afirma que ‘sufre de ...’, cuando el sufrimiento se transmuta en una realidad observable, medible y tangible.¹⁹²

Edwards propone que si uno quiere saber qué es el sufrimiento debe buscar la noción intuitiva que funciona en el uso ordinario de la palabra. El significado de un término viene determinado por las maneras en que se utiliza en los diferentes juegos de lenguaje.¹⁹³ Según este autor, si se indaga en el uso de la palabra, surgen tres elementos comunes a cualquier uso, y vitales para comprender adecuadamente el sufrimiento.¹⁹⁴

En primer lugar, se relaciona con un componente del *self*; sea lo que sea el sufrimiento, en tanto fenómeno, es algo sentido. El sufrimiento es un fenómeno que, no cabe duda, debe ser sentido por alguien. En segundo lugar, el uso de la palabra muestra un componente temporal. El sufrimiento debe tener siempre una duración importante. Independientemente de su realidad conceptual, el uso del término ‘sufrimiento’ mostraría que debe tratarse siempre de un fenómeno con duración significativa.¹⁹⁵ En la medida en que la vida humana está absolutamente determinada por el tiempo, el sufrimiento aparece como ese fenómeno que afecta significativamente el valor finito de la existencia humana. Precisamente el sufrimiento es sufrimiento porque repercute significativamente en el tiempo limitado del hombre. En tercer lugar, el sufrimiento supone un componente fenomenológico. El fenómeno del sufrimiento debe ser siempre un fenómeno que ocupa un lugar central en la vida mental del sujeto. La expresión del sufrimiento se despliega a través de una valoración de su intensidad y de su duración. Sin estas dos valoraciones, el sufrimiento como entidad se diluye.¹⁹⁶ Cualquier concepción que se aproxime al sufrimiento debería respetar estos tres elementos derivados del uso de la palabra.

No obstante, el sufrimiento a menudo es más que aquello que puede ser expresado por el uso de la palabra.¹⁹⁷ La mayoría de las experiencias dolorosas guardan siempre un residuo que las vuelve comunicables.¹⁹⁸ El sufrimiento encierra una irreductible

¹⁹² RODGERS, B. L., COWLES, K. V., op. cit., p. 1052.

¹⁹³ cfr. WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*; Tr. A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona, Editorial Crítica, 2004³.

¹⁹⁴ EDWARDS, S. D., op. cit., p. 64.

¹⁹⁵ *ibid.*, p. 65.

¹⁹⁶ CHOZA, J., op. cit., p. 138.

¹⁹⁷ FERRELL, B., COYLE, N., op. cit., p. 11.

¹⁹⁸ LE BRETON, D., op. cit., p. 41.

dimensión no verbal que no puede desplegarse a través de las posibilidades de la palabra porque está más allá de ésta,¹⁹⁹ pues el lenguaje no llega a recoger toda su complejidad.²⁰⁰ Aunque el lenguaje ofrece algunas posibilidades para acoger esta vivencia, es altamente difícil fijarlo lingüísticamente.²⁰¹

A pesar de las posibles limitaciones del lenguaje para recoger toda la complejidad del sufrimiento, éste tampoco se puede desvincular completamente de su expresión. La expresión del sufrimiento, aunque esté determinada por los límites de lo lingüístico, a su vez, le otorga entidad al fenómeno. En este sentido, su misma expresión puede ser considerada ya una conceptualización.

De hecho, Reich lo ha conceptualizado en base a su expresión.²⁰² Este autor habla de tres fases del sufrimiento —que en cierto sentido podrían coincidir con las respuestas al sufrimiento—:²⁰³ el sufrimiento mudo, el sufrimiento expresivo y la nueva identidad que surge del sufrimiento expresado.

El sufrimiento mudo se refiere a la falta de palabras experimentada por aquellos que son afectados por él. No es un silencio ante el fenómeno, sino que es el sufrimiento el que reduce a la persona al silencio.²⁰⁴ Uno puede experimentar el sufrimiento mudo, a pesar de que le sea posible hablar. Esta mudez se basa en la incapacidad para comunicar con palabras su vivencia. En este caso, es necesaria la apertura hacia la comprensión, la búsqueda de un lenguaje que lo permita pensar y expresar.²⁰⁵ La búsqueda de un lenguaje propio con el que expresarlo permitirá al sufriente acoger su vivencia; entonces, se desplegará el sufrimiento expresivo. En ese momento, el lenguaje se vuelve la metáfora a través de la cual se vehicula esa vivencia.

Los tres tipos más comunes de sufrimiento expresivo son el lamento, la historia y la interpretación.²⁰⁶ El primer lenguaje expresivo del sufrimiento es la voz de lamento o queja, donde la persona revela su inocencia, su deseo de ser escuchado y pide ayuda. Un segundo lenguaje más genérico del sufrimiento expresivo es la historia o narración.

¹⁹⁹ MORRIS, D., Voice, Gender and Moral Community; en *Social suffering*; ed. por A. Kleinman, et alia, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1997, p. 25-46, p. 27.

²⁰⁰ cfr. WOOLF, V., *Estar enfermo*; Tr, L. E. Pacheco, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

²⁰¹ WENKE, H., SAUERBRUCH, F., op. cit., p. 89.

²⁰² REICH, W. T., *Speaking of Suffering: A Moral Account of Compassion*, op. cit., p. 86.

²⁰³ vid. MORSE, J. M., et alia, Identifying Signals of Suffering by Linking Verbal and Facial Cues; *Qualitative Health Research*, 13(2003), p. 1063- 1075, p. 1066.

²⁰⁴ REICH, W. T., *Speaking of Suffering: A Moral Account of Compassion*, op. cit., p. 87.

²⁰⁵ *ibid.*, p. 88.

²⁰⁶ *ibid.*, p. 89.

La persona que sufre siente la necesidad de explicar su historia. La narración de su propia historia detenta un rol vital en la transformación y disolución de este fenómeno. Esta narración requiere de otro ser humano compasivo o de una segunda voz interior. Con la narración, se reconfigura, o reformula, la punzante y amorfa experiencia del sufrimiento. La mayoría de las personas explican su historia con la esperanza de reconstruir sus experiencias dolorosas y con ello, ganar distancia y tomar perspectiva. En otras palabras, la explicación facilita hacerse con el sufrimiento. Se trata de dejar atrás lo vivido, de poner su sufrimiento tras de sí para poder proyectar una nueva historia. Toda narración busca un nuevo relato que acoja y justifique el nuevo *self* derivado de esa circunstancia doliente. Un tercer lenguaje expresivo emerge en el intento de encontrar un lenguaje de interpretación del mismo, expresado a menudo en forma de metáfora.²⁰⁷ La persona puede acogerse a diversas actitudes vitales con tal de poder interpretar y dotar de sentido su aflicción.

Respecto a la nueva identidad que surge del sufrimiento expresado, es en este momento cuando el sufriente adquiere voz propia. Afectada externamente por la solidaridad y la escucha atenta de los que la atienden, y una vez se ha apoderado del lenguaje que expresa su propio sufrimiento, la persona que sufre se identifica con el carácter que emerge en su comunicación. Ésta es capaz de reconocerse en la nueva imagen que dibuja de sí el despliegue de la expresión de su pesar. Este proceso de identificación produce un enorme cambio en la persona y le permite otorgar significado a su padecimiento.²⁰⁸

Por tanto, el sufrimiento cambia y se modela en relación a como se comunica.²⁰⁹ Si la expresión del sufrimiento afecta a su entidad, el estudio del sufrimiento no se puede tampoco desvincular de la manera como se expresa y de su dinamicidad como fenómeno.

Quizás la misma conceptualización de este fenómeno como algo distinto de la persona que lo experimenta es una manera de resolver su difícil expresión. Algunos estudios confirman que las personas que padecen una enfermedad —cuando hablan de ella— prefieren utilizar más los pronombres ‘la’ y ‘ello’ que ‘mí’ o ‘yo’.²¹⁰ Quizás plantear este fenómeno como una entidad propia, distinta del ser humano, separado de la

²⁰⁷ *ibid.*, p. 90.

²⁰⁸ *ibid.*, p. 91.

²⁰⁹ LE BRETON, D., *op. cit.*, p. 81.

²¹⁰ CASSELL, E. J., Disease as an ‘it’: Concepts of Disease Revealed by Patients’ Presentation of Symptoms; *Social Science & Science*, 10(1976)3-4, p. 143-146.

realidad humana, plantearlo como ‘el sufrimiento’, ya es una manera de expresarlo y de dotarlo de entidad. El sufrimiento en sí no existe sin una persona que sufra, tal y como se indicaba en la introducción de este trabajo, pero su comprensión y formulación tiende a separar la persona, el afectado, de su supuesta entidad como fenómeno. Conceptualizarlo y afirmarlo como aquello que afecta a uno ya es, en cierta medida, armarlo como fenómeno.

Sin embargo, a menudo, los idiolectos de algunas profesiones asistenciales perjudican esta expresión. El exceso de términos técnicos en la rama asistencial que sustituyen a estados subjetivos primarios entenebrece las posibilidades expresivas tanto del paciente como del profesional. En efecto, el lenguaje técnico que domina las diversas prácticas asistenciales no facilita la expresión del sufrimiento.²¹¹

En efecto, palabras como ‘PTSD’,²¹² ‘ansiedad’, ‘dolor’, ‘crisis’, ‘depresión’, vuelven el sufrimiento opaco y no contribuyen a su expresión.²¹³ Lo mismo sucede con el uso de palabras como ‘distrés’, ‘depresión’, ‘angustia’²¹⁴ con el que se comunica el supuesto sufrimiento.²¹⁵ Según algunos autores, el uso de estas palabras socava la utilidad del concepto de sufrimiento y perjudica la transmisión de la intensidad asociada.²¹⁶

Y aunque la experiencia del sufrimiento se revela primordialmente a través del lenguaje, esto no impide que no existan otras vías de expresión y significación. El arte,²¹⁷ la religión,²¹⁸ la filosofía²¹⁹ y la misma práctica científica²²⁰ ofrecen modelos con los cuales el sufrimiento también se expresa y dota de sentido. Pero este modo de

²¹¹ ARMAN, M., REHNSFELDT, A., How can we Research Human Suffering?; *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 20(2006). p. 239-240, p. 239.

²¹² El trastorno por estrés postraumático (PTSD) se caracteriza por la aparición de síntomas específicos tras la exposición de un individuo a un acontecimiento excesivamente doloroso. PROTOPOPESCU, X., et alia, Differential Time Courses and Specificity of Amygdala Activity in Posttraumatic Stress Disorder Subjects and Normal Control Subjects; *Biological Psychiatry*, 57(2005), p. 464-473.

²¹³ ARMAN, M., REHNSFELDT, A., *How can we Research Human Suffering?*, op. cit., p. 239.

²¹⁴ vid. COPP, L. A., The Nature and Prevention of Suffering; *Journal of Professional Nursing*, 6(1990), p. 247-249.

²¹⁵ vid. BATES, A., et alia, Medical Illness and the Acceptance of Suffering. International; *Journal of Psychiatry in Medicine*, 19(1989)3, p. 269-280.

²¹⁶ RODGERS, B. L., COWLES, K. V., op. cit., p. 1051.

²¹⁷ vid. MARXEN, E., Pain and Knowledge: Artistic Expression and the Transformation of Pain; en *The Arts in Psychotherapy*, 38 (2011), p. 239-46.

²¹⁸ vid. DE LA TORRE DÍAZ, J., (ed.) *Enfermedad, dolor y muerte desde las tradiciones judeocristiana y musulmana*; Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 2011, p. 20.

²¹⁹ vid. GONZÁLEZ GARCÍA, M., (ed.) *Filosofía y Dolor*; Madrid, Tecnos, 2006.

²²⁰ vid. DU TOIT, S. H., ADAM, K., Role of Research in Occupational Therapy Clinical Practice: Applying Action Learning and Action Research in Pursuit of Evidence-based Practice; *Australian Occupational Therapy Journal*, 57(2010)5, p. 318-30.

expresión, aunque usa este otro tipo de lenguaje, no es eminentemente lingüístico y responde más a una dinámica de sublimación²²¹ que de expresión consciente.²²²

Asimismo, tampoco debe perderse de vista que, sea cual sea la vía que cada persona escoge para vehicular su padecimiento, todos los modos de expresarlo están mediatizados por una dimensión contextual que marca constitutivamente el carácter de esta expresión, pues el sufrimiento no se puede desvincular del contexto desde el que se interpreta.

1.2.3. Dificultades contextuales

Respecto a las dificultades contextuales, el sufrimiento ha albergado durante mucho tiempo un significado ambiguo en la cultura occidental.²²³ Esta noción tiene significados polisémicos dependiendo del ámbito o ciencia que lo analice y de los contextos personales, sociales y culturales desde donde se interprete.²²⁴ Si se entiende el sufrimiento como aquella experiencia desagradable —tal y como típicamente se lo conoce—, la manera en que se reconocen y expresan tanto las sensaciones como las emociones desagradables se vincula íntimamente con el medio social o cultural.²²⁵

El sufrimiento no es un fenómeno que pertenece exclusivamente a la realidad personal, sino que se origina también de las diversas manifestaciones y elementos del entorno del afectado.²²⁶ La raíz de este fenómeno no depende exclusivamente del sujeto que lo padece, sino en el modo de interacción que éste establece con su entorno.²²⁷ En su etiología, como se ha visto en el primer apartado, este fenómeno guarda un importante aspecto relacional.²²⁸ Este aspecto relacional está dominado por elementos

²²¹ Entiéndase por sublimación la capacidad del individuo para canalizar la expresión de su sufrimiento a través de las diversas posibilidades que le ofrece su entorno y en base a su capacidad creativa. vid. CABÒS, J., Nihilisme, Sofriment i Capacitat de Crear: de les possibilitats de l'èsser humà al segle XXI; *Diàlegs: Revista d'Estudis Polítics i Socials*; 16(2013)59, p. 49-66.

²²² REICH, W. T., *Models of Pain and Suffering: Foundations for an Ethic of Compassion*, op. cit., p. 118.

²²³ LOESER, J. D., *Pain and Suffering*; *The Clinical Journal of Pain*, 16(2000), p. S2-S6, p. S5.

²²⁴ URRACA, S., op. cit., p. 57.

²²⁵ HEATH, C., *Pain Talk: The Expressions of Suffering in the Medical Consultation*; *Social Psychology Quarterly*, 52(1989)2, p. 113-125, p. 113.

²²⁶ CASSELL, E. J., *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, op. cit., p. 639.

²²⁷ TORRALBA, F., *El sufrimiento: una exploración conceptual. La cuestión del sentido*; en *De la antropología filosófica a la antropología de la salud*; coord. por R. M. Boixareu, Barcelona, Herder, 2008, p. 251-263, p. 255.

²²⁸ BARBERO, J., *Aspectos ético-sociales del sufrimiento. Mesa redonda del I Congreso Nacional de la Asociación de Bioética Fundamental y Clínica*, op. cit., p. 91. vid. BARBERO, J., *Del ser al deber ser: Experiencia de sufrimiento y responsabilidad moral en el ámbito clínico*; en *Bioética: Un diálogo plural*.

culturales que singularizan y determinan su naturaleza. De la cultura depende la fundamentación de las experiencias de la vida, las creencias acerca de la enfermedad,²²⁹ las creencias acerca de la rehabilitación y la capacidad para otorgarle una dimensión trascendente.²³⁰ Por ejemplo, la naturaleza del cuerpo cambia de una cultura a otra y con ello también la interpretación del sufrimiento que éste experimenta.²³¹ La vivencia del sufrimiento es también en parte una construcción social.²³² Cada cultura, aparte de interpretar de manera distinta la experiencia dolorosa, también hace un uso social distinto de ella. Le Breton ofrece un esquema de los distintos usos sociales del sufrimiento en la cultura occidental.²³³

En primer lugar, uno de los usos del sufrimiento vendría determinado por la posibilidad religiosa. En este uso, el sufrimiento es concebido no como un fin en sí mismo, sino como un medio a partir del cual uno se gana el reino de los cielos o la salvación.

En segundo lugar, otro de los usos sociales del sufrimiento sería aquel que lo toma como posibilidad de ser; parece que este uso se aproximaría a lo que Szasz ha teorizado como el *homo dolorosus*, visto en el apartado anterior.²³⁴ El sufrimiento es integrado como parte de la identidad; en otras palabras, el *homo dolorosus* sufre, luego existe.

Un tercer uso social del sufrimiento tendría que ver con el valor educativo que se le otorga. Se trata de aprender acerca de la vida, a partir del dolor, qué se debe y qué no se debe hacer. Las nociones de castigo o punición legal se basan en este uso. Además, una variable de este uso sería la creencia de que únicamente lo que se consigue tras un gran sufrimiento guarda auténtico valor. Si no se sufre, no sirve, no hay posibilidad de valor. Este uso ha predominado en algunas épocas o movimientos de la cultura occidental. Comenzó con la filosofía estoica, y recientemente la literatura germánica de finales del XIX y principios del XX lo ha instaurado como un valor central.²³⁵

Un cuarto uso social se encontraría en su poder liberador. Es a partir de la palabra derivada del sufrimiento que la persona se libera de sus desdichas y se recupera. La

Homenaje a Javier Gafo Fernández, S. J.; ed. por J. J., Ferrer, J. L., Martínez, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2002, p. 869- 890, p. 881.

²²⁹ CASSELL, E. J., *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, op. cit., p. 270.

²³⁰ FERRELL, B., COYLE, N., op. cit., p. 14.

²³¹ LE BRETON, D., op. cit., p. 68.

²³² *ibid.*, p. 128-129.

²³³ *ibid.*, p. 211.

²³⁴ *ibid.*, p. 228. SZASZ, T., op. cit., p. xxxix.

²³⁵ cfr. STERN, J., *The Dear Purchase: A Theme in German Modernism*; Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

expresión del sufrimiento comporta un valor emancipativo: expresar el sufrimiento es liberarse de él.

Un quinto uso social del sufrimiento es el uso que se hace para determinar la medida del hombre. En diversas tradiciones se ha establecido el sufrimiento como criterio para determinar el valor del individuo o como la posibilidad de aceptación de un colectivo. Este uso no se centra tanto en el sufrimiento en sí, sino en la manera como uno es capaz de afrontarlo y superarlo. En este sentido, tanto los ritos iniciativos de algunas tribus como algunos deportes de contacto testimonian este uso.

Un sexto uso social del sufrimiento es creer en las posibilidades y la sabiduría que proporciona haber sufrido. Tanto desde el punto de vista del conocimiento que aporta, así como las posibilidades metafísicas que ofrece, este fenómeno puede utilizarse para justificar una vida más plena.

Pero no solamente el que sufre se ve determinado por el contexto y sus usos, sino que también influye en él la manera como se documenta el sufrimiento por parte del asistente-observador.²³⁶ Si se lo considera una categoría emocional,²³⁷ entonces se tiene que tener en cuenta la complejidad asociada al concepto emoción, además de la gran diversidad conceptual de las emociones y la variabilidad de razones y motivaciones por las cuales los seres humanos son susceptibles emocionalmente. No existe un paradigma único que pueda servir de prototipo en el estudio del sufrimiento y a partir de él se generalice. El estudio del sufrimiento, igual que sucede con el estudio de las emociones, presupone un trasfondo de formas culturales específicas.²³⁸

En definitiva, cada comunidad marca una serie de usos posibles, unas pautas, e interpreta un sentido de cómo se debe sufrir, por qué y qué resulta de ello.²³⁹ Aquello que constituye una buena razón para que el sufrimiento, u otras emociones, se desencadenen es una función parcial de la cultura y de las convenciones de la sociedad a la que la persona pertenece.²⁴⁰ El significado y la representación que uno guarda de la experiencia sufriente, así como de las fuerzas para resistirlo, dependen entre otras cosas

²³⁶ MORSE, J. M., et alia, op. cit., p. 1067.

²³⁷ BERICAT, E., op. cit., p. 241.

²³⁸ HACKER, P. M., The Conceptual Framework for the Investigation of Emotions; *International Review of Psychiatry*, 16(2004)3, p. 199-208, p. 204.

²³⁹ LE BRETON, D. op. cit., p. 128.

²⁴⁰ HACKER, P. M., op. cit., p. 204.

del significado particular y colectivo que le otorga su cultura.²⁴¹ Existen unas formas simbólicas, ligadas a cada cultura, que determinan la manera como éste se interpreta.²⁴²

Cada cultura proporciona una serie de vías a través de las cuales se posibilita su expresión.

Por un lado, porque cada cultura ofrece un marco teórico con el que poder construir el mito y la interpretación del sufrimiento.²⁴³ Por ejemplo, dentro de la tradición de Occidente, Van Hooft arguye diversas interpretaciones del sufrimiento: la interpretación cristiana, que concibe el sufrimiento como un elemento del plan de salvación divino; la interpretación humanista, que sostiene que el sufrimiento es lo que posibilita la fundamentación de una ética de la compasión; la interpretación estoica, que promulga la indiferencia hacia el sufrimiento y le resta entidad; y la interpretación nietzscheana, que afirma que el sufrimiento ennoblece al espíritu humano.²⁴⁴ Igualmente, Scheler destaca distintos patrones que han caracterizado las distintas teorías del sufrimiento,²⁴⁵ teorías que resaltan un camino de evasión hedonista del sufrimiento; o el embotamiento frente el sufrimiento hasta alcanzar la apatía; teorías que se embarcan en una lucha heroica para superarlo; teorías que justifican cualquier sufrimiento como un castigo; teorías de la bienaventuranza del sufrimiento y de su redención. Estas diversas maneras de interpretarlo son fruto de la singularidad histórica de la cultura occidental y de las formas simbólicas con las que ésta ha operado; desde otras tradiciones seguramente se podrían hallar versiones distintas y maneras divergentes de sublimarlo e interpretarlo.²⁴⁶

Por otro lado, la cultura establece las pautas y los rituales por los cuales una aflicción individual se transforma en una forma simbólicamente autorizada para el grupo.²⁴⁷ La mirada euro céntrica es más proclive a concebir el sufrimiento como un elemento

²⁴¹ AMATO, J. A., op. cit., p. 15. BOIXAREU, R. M., El sufrimiento: la construcción de un significado; en *De la antropología filosófica a la antropología de la salud*; coord. por R. M. Boixareu, Barcelona, Herder, 2008, p. 264-277, p. 269.

²⁴² SCHELER, M., *El sentido del sufrimiento*; Tr. O. Caeiro, Buenos Aires, Ed. Goncourt, 1979, p. 19.

²⁴³ KLEINMAN, A., op. cit., p. 26. KLEINMAN, A., KLEINMAN, J., The Appeal of Experience; The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times; en *Social Suffering*; ed. por A. Kleinman et alia, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1997, p. 1-23, p. 2.

²⁴⁴ VAN HOOFT, S., The Meanings of Suffering; *The Hastings Centre Report*, 28(1998)5, p. 13-19, p. 19.

²⁴⁵ SCHELER, M., op. cit., p. 42.

²⁴⁶ A pesar de la riqueza que podría resultar de un análisis del sufrimiento desde otras tradiciones, este trabajo se centra en la idea de sufrimiento que ha predominado en Occidente.

²⁴⁷ KLEINMAN, A., op. cit., p. 26.

individual.²⁴⁸ Si en otras culturas o en épocas anteriores la elaboración del sufrimiento recaía especialmente sobre el grupo, el pluralismo y la diversidad de la sociedad contemporánea obligan al que sufre a elaborarlo de forma individual.²⁴⁹

Incluso se podría hablar de culturas que facilitan la expresión y elaboración del sufrimiento y de culturas que lo silencian.²⁵⁰ No obstante, no es tan evidente que únicamente sea la cultura la que incida sobre la manera de interpretar el sufrimiento. En muchos casos, se da una relación inversa: es el sufrimiento el que promueve la aparición de la cultura.²⁵¹ La relación entre la experiencia sufriente y la forma cultural es una relación de retroalimentación.²⁵²

Pero no solamente la cultura determina el significado y la interpretación del sufrimiento, también la época histórica. Cada época interpreta y palia los sufrimientos de una forma distinta en base a sus elementos mitológicos y narrativos.²⁵³ De hecho, como algunos autores han afirmado, quizás se podría decir que una historia del sufrimiento es una historia de los medios utilizados para paliarlo.²⁵⁴ En este sentido, por poner un caso, existen diferencias entre el sufrimiento que se mitiga con una oración religiosa, o el sufrimiento mitigado con un exorcismo, y el que se mitiga con una anestesia general o con una sesión de psicoterapia. En la medida en que se actúa, se alberga una idea concreta de qué es el sufrimiento y de cómo remite. Y esta idea es un producto del espíritu del tiempo (*Zeitgeist*). Más que diferentes tipos de sufrimiento en relación con las causas que los desencadenan, lo que existen son diversos significados derivados de la manera como cada época y situación permite expresarlo, significarlo y paliarlo. Cada época histórica, y cada cultura llevan implícito un conocimiento compartido por todos sus miembros.²⁵⁵

Para Gracia existen tres interpretaciones básicas del sufrimiento a lo largo de la historia de Occidente. En una primera época, se concebía el dolor como des-gracia; desde esta tradición, el pecado, entendido como respuesta moral negativa al don

²⁴⁸ GEORGES, J. M., The Politics of Suffering: Implications for Nursing Science; *Advances in Nursing Science*, 27(2004)4, p. 250-256, p. 251.

²⁴⁹ KLEINMAN, A., op. cit., p. 28.

²⁵⁰ TORRALBA, F., *El sufriment: un nou tabú?*, op. cit., p. 23.

²⁵¹ vid. BERICAT, E., op. cit., p. 251.

²⁵² Se puede encontrar esta retroalimentación entre cultura y sufrimiento en el libro de Moscoso. vid. MOSCOSO, J., *Historia cultural del dolor*; Madrid, Taurus, 2011.

²⁵³ KLEINMAN, A., op. cit., p. 11.

²⁵⁴ OCAÑA, E., *Sobre el dolor*; Valencia, Pre-textos, 1997, p. 35.

²⁵⁵ KLEINMAN, A., op. cit., p. 10-11.

recibido, es la raíz de todas las desgracias.²⁵⁶ En una segunda época, el dolor fue interpretado como des-orden; dolor y enfermedad se entendían como algo excepcional que rompía con el orden natural.²⁵⁷ Finalmente, se ha concebido el dolor como desdicha. Desde esta perspectiva, el dolor es visto como un fenómeno natural y se lo concibe como parte del proceso vital del hombre o como obstáculo del disfrute de la dicha.²⁵⁸

Hoy, bajo el dominio del paradigma científico-productivo, la actitud más extendida fomentada por el espíritu hedonista eficiente de la ciencia es interpretar el sufrimiento como algo negativo que conviene eliminar. La cultura del bienestar predominante en Occidente ha instaurado, y en base a ello se mueve, que lo bueno es todo lo que produce dicha y lo malo su contrario.²⁵⁹ Estas diferencias en la manera de hablar repercuten en la manera en que tanto la propia persona que lo padece como su círculo responden. Y aunque sí que existe un nivel de significado del sufrimiento intransferible, hay otro nivel de conocimiento del mismo implícito a cada época que todos los que viven en ella comparten y sobre el que se erigen la mayoría de las concepciones del sufrimiento de ese tiempo.²⁶⁰

Conviene matizar, antes de concluir, que existe un elemento que ha permanecido como una constante. Independientemente de las dificultades que conlleve su estudio, la primera obligación que se deriva de este fenómeno no es su conocimiento, sino un imperativo para la acción.²⁶¹ El sufrimiento, antes de ser comprendido, debe ser paliado. Pero por muy bien intencionado que sea este imperativo, sin un conocimiento adecuado del mismo, esta intención de alivio puede resultar estéril. Tal y como lo formula Reich, antes de ser compasivo, uno debe albergar una idea de qué es el sufrimiento.²⁶² A la hora de formular un imperativo hacia la acción compasiva emerge una paradoja notable: antes de comprenderlo, uno debe actuar, pero para actuar eficientemente contra el sufrimiento se lo debe comprender, ni que sea mínimamente.

²⁵⁶ GRACIA, D., Historia del dolor; *Teología y catequesis*, 29(1989), p. 23-35, p. 24.

²⁵⁷ *ibid.*, p. 25.

²⁵⁸ *ibid.*, p. 30.

²⁵⁹ *ibid.*, p. 31.

²⁶⁰ KLEINMAN, A., *op. cit.*, p. 11.

²⁶¹ ESQUIROL, J. M., *op. cit.*, p. 160.

²⁶² REICH, W. T., *Speaking of Suffering: A Moral Account of Compassion*, *op. cit.*, p. 104.

II. El sufrimiento y su sentido

2. El sufrimiento y su sentido

El ser humano no acepta la penuria a la que el sufrimiento lo arroja. Ante la incomprendibilidad del sufrimiento, moviliza todos sus recursos para llegar a comprender qué es y el por qué de su existencia. El hombre necesita de la explicación para soportarlo. Únicamente con algún tipo de interpretación del mismo, éste será capaz de reintroducirlo en un contexto de sentido. Este interrogante que despierta el sufrimiento toma una u otra dirección en base a si se trata de un sufrimiento propio o de un sufrimiento ajeno. En este sentido, se podría hablar de dos perspectivas a la hora de interpretar el sufrimiento:

Por un lado, se entiende como sufrimiento propio, el sufrimiento concebido desde la perspectiva del que lo padece.¹ La persona que lo experimenta no logra comprender por qué motivo él ha sido afectado por ese padecimiento. Comúnmente, se dice que las desgracias pasan a la gente, pero en el sufrimiento propio uno se vuelve gente y el sufrimiento pasa de ser una abstracción a una realidad inefable de la cual uno no logra deshacerse.

Independientemente de la manera en que uno interprete este sufrimiento propio, es difícil prescindir de una interpretación, por mínima que sea. Tal y como se viene diciendo, tanto si uno es un cristiano, y concibe el sufrimiento como una parte del plan de salvación divino; como si es un humanista, y lo concibe como uno de los fundamentos de las posibilidades de una ética de la compasión; como si uno es estoico y se mantiene indiferente; o incluso si uno se vuelve nietzscheano y está convencido de que el sufrimiento ennoblece el espíritu y le hace crecer, la perenne e inescapable cuestión del que sufre es siempre *por qué a mí*.²

Por otro lado, y desde una óptica distinta, aparece el sufrimiento ajeno, que es el sufrimiento concebido desde aquel que no lo padece, es decir, desde la mirada externa que ve cómo otro ser sufre. El sentimiento de incomodidad e injusticia es la reacción más común ante este sufrimiento. Presenciar el sufrimiento en el otro despierta pena y rabia. La imagen más perturbadora de este tipo de sufrimiento es el sufrimiento del inocente. El sufrimiento ajeno es un sufrimiento *in asumible*, que demanda auxilio y compañía y pide ser comprendido para aliviar al que lo padece; el sufrimiento ajeno

¹ Aunque Levinas no las concibe con este nombre (sufrimiento en otro y sufrimiento en mí), éstas dos perspectivas estarían en la línea de la división que establece este autor. vid. LEVINAS, E., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*; Tr. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 1993, p. 118.

² VAN HOOFT, S., *The Meanings of Suffering*, op. cit., p. 19.

solicita. Si en el sufrimiento propio uno puede llegar a construirse un sentido, el sufrimiento ajeno aparece como absurdo, como injustificable e inexplicable y como fuente de acción moral.³

Desde ambas perspectivas se necesita ordenar, dotarlo de sentido. Únicamente su interpretación le otorga cierta estabilidad y permite sobrellevarlo, el sufrimiento propio en un plano más personal, y el sufrimiento ajeno en un plano ético y social. En ambos casos, la pregunta por el sentido brota de la imposibilidad de conciliar la perturbación del sufrimiento, en toda su desmesura, con la conciencia de una clara inocencia, con una explicación que dé razones convincentes por las que alguien sufre.⁴

En este sentido, existiría un tipo de sufrimiento que estaría directamente relacionado con la justicia,⁵ aquel que es provocado por la injusticia en cualquiera de sus formas, y que depende de la acción de los hombres.⁶

En cambio, existe otro tipo de sufrimiento que nada tiene que ver con la cuestión de la justicia. Por ejemplo, para la persona que sufre un cáncer o para la que es golpeada por el azar u otras situaciones que provocan gran dolor y que no dependen del ser humano. En estos casos la justicia no es un factor crucial. Al menos la justicia en el sentido inmanente, otras cosa es que la persona afectada reclame justicia divina y quiera hallar un sentido trascendente al mal que le aflige. Este trabajo se centrará en este segundo sufrimiento, esto es, en el sufrimiento que emerge en situaciones extremas y que no se relaciona directamente con la cuestión de la justicia.

Habitualmente es este sufrimiento arbitrario e irreversible el que demanda sentido con más urgencia. Y aunque esta búsqueda de sentido se inicia en la conmoción, rápidamente se separa de ella. Toda interpretación que pretenda dotar de sentido a este fenómeno lo trasciende, esto es, va más allá de él como fenómeno inmediato. En palabras de Frankl:

para poder afrontar el sufrimiento, debo trascenderlo [...] yo sólo puedo afrontar el sufrimiento, sólo puedo sufrir con sentido, si sufro por un algo o un alguien. De modo que el sufrimiento, para tener sentido, no puede ser un fin en sí mismo [...] el sufrimiento sólo tiene sentido cuando se padece “por causa de...”. Al aceptarlo, no sólo lo afrontamos, sino que a través del sufrimiento

³ BÁRCENA, F., *La esfinge muda: el aprendizaje del dolor después de Auschwitz*; Barcelona, Anthropos, 2001, p. 179-180. MÉLICH, J. C., *Ética de la compasión*; Barcelona, Herder, 2010, p. 92.

⁴ FERNÁNDEZ, J. L., El silencio de Dios y el sufrimiento del hombre; en *La autoridad del sufrimiento: Silencio de Dios y preguntas del hombre*; ed. por F., Bárcena, Rubí, Anthropos, 2004, p. 9-41, p. 9.

⁵ ARTETA, A., *La compasión: apología de una virtud bajo sospecha*; Barcelona, Paidós, 1996, p. 21. VAN HOOFT, S., *The Meanings of Suffering*, op. cit., p. 14.

⁶ Para un análisis más profundo de la relación entre sufrimiento y justicia. vid. MADRID, A., *La política y la justicia del sufrimiento*; Madrid, Trotta, 2010.

buscamos algo que no se identifica con él: trascendemos el sufrimiento. El sufrimiento dotado de sentido apunta siempre más allá de sí mismo. El sufrimiento dotado de sentido remite a una “causa” por la que padecemos.⁷

Aunque Frankl distingue entre un sufrimiento necesario y un sufrimiento innecesario, y afirma que únicamente el necesario posibilita los valores actitudinales,⁸ desde esta investigación se considera que tanto si el sufrimiento es necesario como innecesario se lo debe dotar de sentido irrevocablemente. Aunque sea innecesario y evitable, mientras dura, se experimenta igual que si fuera necesario. Por mucho que uno desde fuera vaticine un sufrimiento como necesario y otro como innecesario, no existe sufrimiento innecesario para aquel que efectivamente sufre. Si sufre es porque su sentir no puede ser de otra manera; si no, quizás ya no sufriría. A esto mismo apunta Piulach:

a nivel de la conciencia [...] nada permite diferenciar el ser y el aparecer. Toda vivencia tiene realidad psíquica, lo mismo si tiene una base objetiva, o sea, si alude a un objeto con existencia real, como si se trata de una ilusión o de una alucinación; aunque físicamente carezca de substrato, desde el punto de vista psíquico es.⁹

Para el afectado, por ejemplo en el caso de una persona con un trastorno hipocondríaco, esta distinción entre necesario e innecesario le es indiferente; lo que le importa es el sentido de su padecer. Precisamente lo que lo convierte en sufrimiento es su carácter ineludible, el significado asociado a esa vivencia y el no poder deshacerse de ella. En esta línea han apuntado diversos investigadores.

Reich define dos niveles de sufrimiento. En un primer nivel, el sufrimiento se experimenta como una amenaza para la calma y la serenidad. En un segundo nivel más profundo, según este autor, el sufrimiento sería una frustración para concretar el significado de una determinada situación.¹⁰ Kahn y Steeves afirman también que el sufrimiento no es sólo una amenaza al *self*, sino que es una amenaza para el significado de la vida.¹¹ En la misma línea se mueve la propuesta de Bayes cuando afirma que «lo que origina el sufrimiento no son los hechos sino el significado que les atribuyen los enfermos y sus seres queridos».¹² Spaemann lo define como una experiencia de falta de sentido, y conjetura que el sufrimiento es el límite de la experiencia, aquello contra lo

⁷ FRANKL, V., *El hombre doliente*; Tr. E. Diorki, Barcelona, Herder, 1987, p. 262-263.

⁸ *ibid.*, p. 266.

⁹ PIULACHS, P., *op. cit.*, p. 19.

¹⁰ REICH, W. T., *Speaking of Suffering: a Moral Account of Compassion*, *op. cit.*, p. 8.

¹¹ KAHN, D., STEEVES, R., *An Understanding of Suffering Grounded in Clinical Practice and Research*, *op. cit.*, p. 6.

¹² BAYÉS, R., *Psicología del sufrimiento y de la muerte*, *op. cit.*, p. 62.

cual la persona nada puede hacer. El sufrimiento se origina de la incapacidad de dotar de sentido una situación: «allí donde no se acierta a integrar una determinada situación dentro de un contexto de sentido, allí comienza el sufrimiento».¹³

Le Breton afirma que la relación del hombre con su dolor depende de su significado y, a la vez, este significado depende del entorno social, cultural y relacional. No existe sufrimiento sin un significado afectivo que traduzca el desplazamiento de un fenómeno a la conciencia moral. «Todo dolor remite a un sufrimiento, y por tanto, a un significado y a una intensidad propia del individuo en su singularidad».¹⁴ Ante la pregunta que le espeta una determinada situación extrema, el sufrimiento responde significándolo. La primera defensa ante el dolor es el significado, pues intervenir en el significado modifica su naturaleza.¹⁵ Por ello, «el dolor no es un hecho fisiológico, sino existencial. No es el cuerpo el que sufre, sino el individuo entero».¹⁶

Lo que harían entonces las teorías del sufrimiento, según Scheler, es atribuir significado a las emociones desencadenadas por las situaciones dolorosas. «Toda teoría del sufrimiento contiene por lo tanto también una simbología especial de nuestras emociones, atribuye significados a las fuerzas, significantes e insignificantes, que guían su complejo juego de sentimientos».¹⁷ En el sentir existe la posibilidad de dotar de significado, de encontrar una libertad, fruto de una voluntad que se impone. «Lo que el dolor tiene de sensación y de estado, y lo que de ello tiene también el sufrimiento, es simplemente hecho e inevitable destino de todo lo viviente, hay, más allá de todos estos hechos ciegos, una esfera del sentido y una esfera de la libertad que es el punto de partida de todas las grandes doctrinas de salvación».¹⁸

Según Scheler, el concepto esencial que explica la dinámica interna del sentido del sufrimiento es el sacrificio. Todo sacrificio es por algo, siempre remite a una intención; siempre implica un valor positivo de rango superior por el que se tolera sufrir. En sí, la mera implantación de un mal o de un significado es objetivamente absurda.¹⁹ Igual que se ha visto en Frankl,²⁰ el sacrificio aparece como necesario cuando ese “*por algo*”

¹³ SPAEMANN, R., op. cit., p. 66-67.

¹⁴ LE BRETON, D., op. cit., p. 21.

¹⁵ *ibid.*, p. 86.

¹⁶ *ibid.*, p. 50.

¹⁷ SCHELER, M., op. cit., p. 19.

¹⁸ *idem.*

¹⁹ *ibid.*, p. 26.

²⁰ FRANKL, V., op. cit., p. 263.

alude o evita un mal superior. El mal evitado siempre está por encima del bien sacrificado y por ello se llega a soportar:

el “sacrificio” es necesario solamente cuando la causalidad, como ley de las cosas y de los acontecimientos portadores de valor, vincula necesariamente la realización de un valor positivo superior (o bien que se evite un mal de rango superior) a la implantación y realización de un mal de rango inferior [...] Sólo donde el todo como totalidad (*totalitas*) actúa sobre las partes, existe y vive; pero las partes no actúan solamente en el todo sino también “por “ el todo; sólo entonces se puede hablar de sacrificio entre parte y todo, y existe la posibilidad de que aparezca el sufrimiento (de cualquier tipo).²¹

Lo que propone Scheler es que el sentido del sufrimiento es el correlato subjetivo de un sacrificio, es decir, una tendencia que obra por sí misma y en la que un bien inferior se sacrifica por uno superior. La posibilidad del sentido del sufrimiento se halla en la contraposición de las diferentes partes independientes y autónomas del todo. El fundamento ontológico del sufrimiento es la solidaridad de las partes con el todo.²²

Esta investigación ha seleccionado tres líneas básicas que intentan dotar de sentido al fenómeno del sufrimiento. Aunque no son las únicas, se ha considerado que son las que más han predominado a lo largo de la historia de Occidente.

En primer lugar, estarían los abordajes del sufrimiento en los que predominan los elementos mítico-teológicos, es decir, que interpretan el sufrimiento con o mediados por la existencia de una entidad divina o trascendente. Este tipo de abordajes la mayor de las veces afirman que este fenómeno es un mal que afecta al ser humano en su dimensión espiritual o trascendente.

En segundo lugar, encontraríamos aquellos abordajes que prescinden de los elementos mitológicos e intentan esclarecer su sentido a través determinados elementos metafísicos y racionales, es decir, contienen un elevado componente filosófico. Encontramos este tipo de abordajes que interpretan de forma racional el fenómeno del sufrimiento en las obras de grandes filósofos.

En tercer lugar, y más actuales, estarían aquellos abordajes con un predominio de elementos científicos y que lo interpretan a partir o por medio de los conocimientos de una determinada disciplina científica. Dentro de este tipo de abordajes encontramos dos formas predominantes. Por un lado, aquellas interpretaciones del sufrimiento derivadas de las disciplinas científicas que prescinden de una base material, esto es, del correlato fisiológico o biológico de los fenómenos anímicos. Y, por otro lado, encontramos

²¹ SCHELER, M., op. cit., p. 26.

²² *ibid.*, p. 27.

aquellas interpretaciones del sufrimiento que señalan una base material asociada al mismo.²³

La mayoría de las veces existe cierta permeabilidad entre estos tres abordajes. Un abordaje filosófico puede detentar una importante carga de elementos míticos y viceversa, una aproximación mítico-teológica puede guardar un alto componente filosófico; de la misma manera un abordaje científico no prescinde por completo de elementos míticos o filosóficos.²⁴

2.1. Abordajes mítico-teológicos: el sufrimiento como mal

Tal y como señala Esquirol, a lo largo de la historia del pensamiento el sufrimiento ha sido tratado o bien en relación al tema de la felicidad, como por ejemplo, el epicureísmo y el estoicismo, asociado a la angustia, como por ejemplo la filosofía existencialista, o bien, en relación al mal y como expresión de él.²⁵ Desde este tipo de abordajes, el sufrimiento se considera una manifestación del mal,²⁶ incluso como la conciencia del mal en el ser humano.²⁷

Piulach introduce una distinción basada en Santo Tomas²⁸ entre el mal-pecado (culpa), *malum quod est culpa*, refiriéndose al mal que el hombre hace, y el mal-dolor (pena), *malum quod est poena*, que se refiere al mal que experimenta.²⁹ Conviene matizar que habitualmente la noción de mal no sólo remite al sufrimiento, sino que bajo la categoría de ‘mal’ se colocan fenómenos diversos como el pecado, el sufrimiento y la muerte.³⁰ En esta investigación, se referirá únicamente al sufrimiento como mal, dejando de lado otros fenómenos.³¹

²³ Estas tres formas de abordarlo podrían corresponderse con lo que Comte caracterizó como el estadio teológico, metafísico y el positivo, referidos al conocimiento humano. vid. COMTE, A., Discurso sobre el espíritu positivo; en *Curso de filosofía positiva. Discurso sobre el espíritu positivo*; Tr. J. M. Revuelta y C. Bergés, Barcelona, Ediciones Folio, 2002, p. 21-79, p. 26-27.

²⁴ Para ver un ejemplo de esta permeabilidad vid. SOUTHGATE, Ch., God and Evolutionary Evil: Theodicy in the Light of Darwinism; *Zygon*, 37(2002)4, p. 803-824.

²⁵ ESQUIROL, J. M., op. cit., p. 160.

²⁶ ALTAREJOS, F., op. cit., p. 131. FUSTER, I. X., op. cit., p. 35.

²⁷ JOURNET, CH., *El mal*; Madrid, Rialp, 1975, p. 26.

²⁸ AQUINO, T., *Cuestiones disputadas sobre el mal*; Tr. E. Téllez Maqueo, Pamplona, EUNSA, 1977, p. 35.

²⁹ PIULACHS, P., op. cit., p. 18.

³⁰ RICOEUR, P., PELLAUER, D., Evil, A Challenge to Philosophy and Theology; *Journal of American Academy of Religion*, 53(1985)4, p. 635-648, p. 636.

³¹ Somos conscientes de lo discutible que es separar el problema de mal sufrido (mal pena) del mal cometido (mal culpa), pero éste no es un tema de esta investigación. Y muchos autores no logran separar el sentido del mal sufrido del mal hecho, por ejemplo Levinas. vid. LEVINAS, E., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, op. cit., p. 118-119.

En esta misma línea, Paul Ricoeur diferencia el mal como maldad y el mal como sufrimiento en dos categorías heterogéneas que son la culpa y el lamento.³² Existe culpa cuando una acción se sujeta por una violación de los códigos de conducta y por ello la persona es declarada culpable. Por ejemplo, en la agresión al otro. En cambio, el lamento surge allí donde se experimenta el sufrimiento. El lamento puede ser causado por diversas causas: la adversidad de la naturaleza física, la enfermedad, las dolencias del cuerpo y de la mente, la aflicción producida por la muerte de un ser querido o la misma perspectiva de nuestra propia mortalidad. El lamento es opuesto a la culpa; si la culpa hace al ser humano culpable, el lamento lo vuelve víctima.³³

Aunque el problema del mal también se puede abordar desde la cuestión de la libertad,³⁴ en este opúsculo al hablar de mal se hablará primordialmente del mal como sufrimiento, del sufrimiento como *malum quod est poena*. Su carácter irresoluble obliga a considerarlo un mal;³⁵ este mismo carácter ha sido utilizado como uno de los argumentos más fuertes para afirmar o negar la existencia de Dios. Mientras unos se interrogan acerca de ¿cómo puede haber un Dios que permita el sufrimiento en el mundo?, otros intentan dotar el sufrimiento del mundo de un sentido trascendente.³⁶

La cuestión del mal unas veces se ha abordado a partir de una impugnación de Dios. Esta postura invalida cualquier afirmación de Dios, al menos de un Dios bueno, en la medida en que no resiste la confrontación con el mal del mundo. En esta línea, se movería lo que Lactancio denomina el dilema de Epicuro.³⁷

Otras veces, la cuestión del mal se ha abordado increpando a Dios con preguntas radicales, pero sin dejar de creer en él.³⁸ Desde esta postura, igual que sucede con Dios, el sufrimiento es concebido como un misterio que escapa a la razón. No se da tanto una respuesta, como un mantenerse en las preguntas; el ser humano se ve incapaz de revelar con sus propios medios el misterio que este fenómeno representa.

Además cuando uno se centra en la cuestión del sufrimiento y lo separa de otros fenómenos implícitamente subyace la idea de que este fenómeno como mal se puede desvincular de otros fenómenos. Cuando de hecho, no está clara esta separación, cuestiones éstas que nos remiten a las dificultades terminológicas y epistemológicas estudiadas en la primera parte.

³² RICOEUR, P., PELLAUER, D., *Evil, A Challenge to Philosophy and Theology*, op. cit., p. 636.

³³ idem.

³⁴ vid. SAFRANSKI, R., *El mal o el drama de la libertad*; Tr. R. Gabás, Barcelona, Tusquets, 2002².

³⁵ LE BRETON, D., op. cit., p. 96.

³⁶ GRACIA, D., op. cit., p. 23.

³⁷ Lactancio utiliza la argumentación de Epicuro: «O Dios quiere eliminar el mal y no puede/ o puede y no quiere,/ o ni quiere ni puede,/ o quiere y puede» en LACTANCIO, *De ira Dei*, XIII, 20-21. Citado en HAAG, H., *El problema del mal*; Tr. X. Moll, Barcelona, Herder, 1981, p. 138.

³⁸ FERNÁNDEZ, J. L., op. cit., p. 15.

Otras veces se aborda la cuestión del mal a través de la defensa de una teodicea que explica razonablemente la existencia del mal en el mundo y que pone de manifiesto la compatibilidad de su existencia con la de Dios.³⁹ Aunque fue Leibniz⁴⁰ quien utilizó el término ‘teodicea’ para designar la tarea de justificar a Dios ante los distintos males, esta posición predomina en autores de tradición cristiana como San Agustín, San Anselmo y Santo Tomás.

Otra manera de aproximarse a la explicación del mal es a través de una renovación de la teodicea, alejada de las teodiceas tradicionales.⁴¹ Se trata ahora de renunciar a explicaciones satisfactorias de la existencia de mal en el mundo y a su compatibilidad con Dios. Algunas de estas nuevas teodiceas plantean ahondar en las preguntas que brotan del mal inexplicable; frecuentemente, este tipo de teodiceas se centra en una imagen de Dios que incorpora ya la cuestión del sufrimiento.⁴²

Si antiguamente había una tendencia a dotar de un valor positivo el sufrimiento, hoy, salvo algunas excepciones, la tendencia se ha invertido; casi nadie duda en afirmar que el sufrimiento es un mal que conviene erradicar.⁴³ En este sentido, uno debe aceptar la ceguera del destino y la inevitabilidad de la mala suerte como supuesto sobre el que construir una explicación contemporánea del sufrimiento.⁴⁴

Uno de los argumentos utilizados para desmentir las perspectivas que dotan de valor constructivo al sufrimiento ha sido el realismo moral. Algunos autores cuestionan que el hecho de que el sufrimiento forme parte de la vida del hombre no por ello debe ser considerado bueno.⁴⁵ La falacia naturalista es la mayor objeción a aquellas propuestas que consideran este fenómeno como positivo. Que el sufrimiento sea (el ser) parte de la naturaleza humana, de ahí no se deduce que deba ser bueno (el deber ser). La conclusión de este argumento sería que aunque el sufrimiento es una parte de la naturaleza humana, no tiene por qué aceptarse como algo bueno. Dicho en palabras de

³⁹ *ibid.*, p. 20.

⁴⁰ *vid. LEIBNIZ, G. W. La teodicea, o, tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*; Tr. E. Ovejero, Madrid, Aguilar, 1928.

⁴¹ La comprensión del sufrimiento que persigue este trabajo es una comprensión laica compatible con el sufrimiento del siglo XXI. Por este motivo no se entrará a estudiar el abordaje del sufrimiento en las religiones. Y también por ello este trabajo se interesa por estas nuevas teodiceas, de las que la propuesta de Levinas es un ejemplo.

⁴² FERNÁNDEZ, J. L., *op. cit.*, p. 27.

⁴³ LEVINAS, E., *Useless Suffering*; en *The provocation of Levinas: Rethinking the Other*; ed. por R. Bernasconi y D. Wood, London, Routledge, 1988, p. 159.

⁴⁴ VAN HOOFT, S., *The Meanings of Suffering*, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁵ BARBERO, J., *Del ser al deber ser: Experiencia de sufrimiento y responsabilidad moral en el ámbito clínico*, *op. cit.*, p. 884.

Brantschen: «el mal y el sufrimiento tienen una cosa en común: el hombre los percibe como algo que no debería existir».⁴⁶

Teniendo presente la posibilidad de caer en la falacia histórica, es decir, justificar el valor positivo o negativo del sufrimiento en base a cómo ha sido considerado a lo largo de la historia, sí que se debe advertir que no está tan claro que el sufrimiento sea siempre negativo. Las grandes religiones durante siglos, tal y como señala Van Hooft, en especial el hinduismo, el budismo y el cristianismo, lo han considerado como un medio para llegar a un estado vital superior.⁴⁷

Sin embargo, siguiendo a Oller,⁴⁸ creemos que no es tanto el paso del ser al debe ser lo que se juega en la cuestión del sufrimiento, sino del ser al poder ser. El sufrimiento, en tanto que parte de la naturaleza humana (el ser), no es que deba ser bueno, sino que puede llegar a serlo (el poder ser).

Asimismo el sufrimiento depende, como hemos visto anteriormente, de las expectativas desde las que se aborda.⁴⁹ Cuando se aborda el tema del sufrimiento como mal, su sentido, no cesa de suponerse una determinada idea de bien. Como se ha analizado, el problema del sufrimiento emerge por las grandes religiones, al fomentar una determinada idea de bien que luego se frustra.⁵⁰ Igual afirma Cassell, el sufrimiento individual se ha configurado a través de la herencia ideológica cristiana.⁵¹

Cuando se conceptualiza el sufrimiento como mal, como privación de la voluntad,⁵² como pasividad, se presupone un bien, una libertad de la voluntad y una actividad reflexionada: no hay mal sin una determinada expectativa de bien, de cómo deben ser las cosas. Lo que más problemas ha causado a los filósofos y a los teólogos ha sido el exceso de mal.⁵³ Y no puede haber exceso, si no hay una medida esperable. El mal nace como un juicio de valor a una realidad que no cumple con las expectativas de una voluntad personal o colectiva.

⁴⁶ BRANTSCHEN, J. B., Acotaciones terminológicas: sufrimiento y mal moral; en *Fe cristiana y sociedad moderna. Sufrimiento/ Salud-enfermedad-curación/ Agonía y asistencia a moribundos/ Tristeza y consuelo*; ed. por J. B. Bratschen, et alia, Madrid, Ediciones sm, 1989, p. 16-18, p. 18

⁴⁷ VAN HOOFT, S., *The Meanings of Suffering*, op. cit., p. 15.

⁴⁸ OLLER, E., *Horizontes médicos: reflexiones sobre el enfermar y el sanar en el siglo XXI*; Trabajo no publicado. Facilitado por el autor, 2009, p. 177.

⁴⁹ RAWLINSON, M. C., op. cit., p. 41.

⁵⁰ LEWIS, C. S., op. cit., p. 15.

⁵¹ CASSELL, E. J., *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, op. cit., p. 54.

⁵² FUSTER, I. X., op. cit., p. 345.

⁵³ vid. NEMO, P., *Job y el exceso de mal*; Tr. J. M. Ayuso Díez, Madrid, Caparrós Editores, 1995.

Se podría pensar que la cuestión del mal, tal y como la han planteado filósofos y teólogos, es paradójicamente un intento por mantenerse en el bien. La reflexión acerca del sufrimiento como mal permite no quedarse solamente en los sufrimientos, injusticias y pesares, sino, a pesar de no conseguir una respuesta definitiva, incrementa la responsabilidad del ser humano con sus iguales; pero además, mantiene viva la esperanza de que el mundo pueda ser bueno. Con la pregunta del mal, el mal mismo se encapsula y se separa del resto del mundo, e indirectamente se apunta hacia la posibilidad que haya una parte del mundo ausente de mal.

Dentro de estos abordajes, algunos autores han sido críticos con las excesivas atenciones teóricas que ha promovido el tema del mal. Se ha objetado que la mejor manera de reconciliar a Dios con el mal no es tanto dando explicación del sufrimiento como mal en el mundo, sino actuando a favor de su disminución.⁵⁴ En palabras de Levinas, la atención y el auxilio del sufrimiento ajeno, la conciencia de esta obligación «inexcusable, aunque ciertamente más difícil, está espiritualmente más cerca de Dios que la confianza en cualquier teodicea».⁵⁵ En la misma línea Marcel afirma que el problema del sufrimiento como mal no es un problema abstracto sin más, sino que solamente es accesible a través de la relación con aquel que lo experimenta.⁵⁶

Cuando se pasa del plano conceptual al plano ético y se prescinde de Dios, surge otra dificultad: ¿en qué se fundamentará entonces la mera existencia del sufrimiento en el mundo?⁵⁷ Peter Sloterdijk denomina *algodicea* a este intento de justificar el sufrimiento del mundo prescindiendo de Dios.

Algodicea significa tanto como una interpretación metafísica y dadora de sentido del dolor. En la modernidad aparece en lugar de la teodicea como su inversión. En ésta la formulación era: ¿Cómo se pueden conciliar el mal, el dolor, el sufrimiento y la injusticia con la existencia de Dios? Ahora la pregunta viene a ser ésta: si no hay Dios, si no hay un contexto de sentido superior, ¿cómo se puede soportar el dolor?⁵⁸

Gesché, en la línea de la propuesta de Levinas,⁵⁹ afirma que prescindir de Dios, la muerte de Dios, supone que problemas que clásicamente se abordaban desde una perspectiva teológica, ahora se comprenden desde una perspectiva antropológica; el ser

⁵⁴ FERNÁNDEZ, J. L., op. cit., p. 38.

⁵⁵ LEVINAS, E., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, op. cit., p. 119.

⁵⁶ MARCEL, G., *Filosofía para un tiempo de crisis*; Tr. F. García-Prieto, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1971, p. 188.

⁵⁷ vid. OCAÑA, E., op. cit.

⁵⁸ SLOTERDIJK, P., *Algodicea política: Cosmologías cínicas y lógica del dolor*; en *Crítica de la Razón Cínica*; Tr. M. A. Vera, Madrid, Siruela, 2003, p. 651-680, p. 651.

⁵⁹ LEVINAS, E., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, op. cit., p. 118.

humano cada vez tiene más responsabilidad sobre lo que en el pasado corría cargo de los dioses. «Si el hombre, en la desdicha del mal, no puede apelar a un Dios, ¿qué efecto provoca? Quizás aquello que hoy constatamos cada vez más: que el hombre, sin Dios, tiene que acusarse a sí mismo y cargar él solo con todo el peso del mal».⁶⁰

El mal, que era antes una objeción contra Dios, se convierte para Gesché en una objeción contra el hombre. Pero se da un juego curioso, pues a pesar de la muerte de Dios y de que el ser humano debe cargar sobre sus hombros con el sufrimiento de sus iguales, en la sociedad contemporánea aparece más como víctima que responsable. En palabras de Brantschen:

mientras que los antiguos (de tradición cristiana) ponían el acento en el mal y, así responsabilizaban al hombre, la época moderna pone el énfasis en el sufrimiento para exonerar moralmente al hombre [...] El hombre de la modernidad, en cambio, tras haber depuesto a Dios, entre otras razones por la existencia del mal en el mundo, no está dispuesto a responsabilizarse de la historia humana de sufrimientos.⁶¹

De este modo, si de veras el ser humano ha matado a Dios y se halla cara a cara solo ante las aflicciones de sus iguales, el único posible fundamento de las distintas explicaciones y sentidos del sufrimiento es el hombre mismo, tanto desde su interioridad como en su alteridad.⁶²

2.1.1. Levinas como referencia

De la gran cantidad de aproximaciones al sufrimiento como mal, una de las más elaboradas es la de Levinas, autor por lo demás muy comentado en la literatura del sufrimiento como mal.⁶³ Aunque su propuesta es filosófica, su abordaje contiene elementos de alto calado teológico, y por eso lo hemos situado en este apartado. Su abordaje puede ayudar a comprender el sufrimiento contemporáneo porque, a pesar de esta influencia teológica, resulta compatible con el lenguaje laico predominante hoy alrededor de la cuestión del sufrimiento.

⁶⁰ GESCHÉ, A., *El mal. Dios para pensar I*; Tr. Ch. Hugo Martín, Salamanca, Sígueme, 2002, p. 45.

⁶¹ BRANTSCHEN, J. B., op. cit., p. 18.

⁶² LEVINAS, E., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, op. cit., p. 119.

⁶³ vid. ESQUIROL, J. M., op. cit., p. 162. CHALIER, C., Dios después de la Shoah; en *La autoridad del sufrimiento: Silencio de Dios y preguntas del hombre*; ed. por F. Bárcena, Rubí, Anthropos, 2004, p. 87-106.

Para Levinas, el sufrimiento es un dato de la conciencia; es un contenido psicológico, igual que cualquier otra sensación.⁶⁴ El sufrimiento es aquí una sensación que emerge como dato de la conciencia pero, a diferencia de otros datos de la conciencia, por ejemplo, la vivencia del color, el sonido o el tacto, su contenido se presenta «pese-a-la conciencia como lo inasumible».⁶⁵ Su inasumibilidad no remite a la excesiva intensidad de una sensación, ni a un exceso cuantitativo que afecta estrictamente a la sensibilidad ni a los medios del hombre para aprehender y captar.⁶⁶

El sufrimiento afecta tan profundamente al hombre que afecta al sentido del ser humano. «Con el sufrimiento padece el sentido del ser del hombre. Todo el hombre, como ser de sentido padece con el sufrimiento».⁶⁷ El sufrimiento no es «únicamente un dato refractario a la síntesis sino la forma misma en la que tal rechazo se resiste a la unificación de los datos en un conjunto dotado de sentido»;⁶⁸ el contrasentido del sufrimiento es «lo que perturba el orden y, al mismo tiempo, la perturbación en cuanto tal. No solamente conciencia síntoma de un rechazo sino el propio rechazo: conciencia contranatural, que no opera como ‘aprehensión’ sino como revulsivo».⁶⁹ Levinas describe el sufrimiento como una modalidad:

ambigüedad categorial de cualidad y modalidad. Denegación y rechazo de sentido que se impone como cualidad sensible; se da ahí, a modo de contenido experimentado, la forma en la que, en la conciencia, lo insoportable no puede soportarse, la forma del no-soportar-se que, paradójicamente, es ella misma una sensación o un dato. Estructura cuasi-contradictoria, pero con una contradicción que no es formal como la que se produce en el intelecto entre lo afirmativo y lo negativo; contradicción en forma de sensación: dolencia del dolor, mal.⁷⁰

Siguiendo la interpretación de Fuster —cuando lo trata en su trabajo—, el sufrimiento según el filósofo lituano es una modalidad ontológica, una cualidad sensible experimentada que, en su sensación, contradice la conciencia del hombre y el sentido del ser. Es una contradicción esencial en el modo de ser del hombre.⁷¹ «En su pese-a-la conciencia, en su mal, el sufrimiento es pasividad».⁷²

A diferencia de cómo habitualmente se entiende, la toma de conciencia del sufrimiento es peculiar. «"Tomar conciencia" no significa aquí, propiamente hablando,

⁶⁴ LEVINAS, E., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, op. cit., p. 115.

⁶⁵ idem.

⁶⁶ idem. y vid. FUSTER, I. X., op. cit., p. 101.

⁶⁷ FUSTER, I. X., op. cit., p. 101.

⁶⁸ LEVINAS, E., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, op. cit., p. 115.

⁶⁹ idem.

⁷⁰ ibid., 115-116.

⁷¹ FUSTER, I. X., op. cit., p. 101.

⁷² LEVINAS, E., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, op. cit., p. 116.

tomar; no es un acto de conciencia, sino un padecer la adversidad; e incluso padecer el padecer, ya que el “contenido” del que la conciencia dolorida es consciente es precisamente esta adversidad misma del sufrimiento, su mal». ⁷³ Fuster lee en este texto una de las claves de la fenomenología levinasiana. La conciencia del sufrimiento realiza su acto de conciencia, precisamente porque ésta refleja reflexivamente la adversidad del sufrimiento. El acto de conciencia del sufrimiento aparece al padecer la conciencia su mal. El sufrimiento es adversidad, violencia, la pasividad del mal en el ser humano. ⁷⁴

Levinas cuestiona que la pasividad del sufrimiento sea igual que la pasividad que se opone a la actividad. Pasividad sufriente y actividad no son opuestos. En el sufrimiento, la pasividad es una modalidad, significa algo así como una *quididad*, como el lugar donde la pasividad se significa originariamente, independiente de su oposición conceptual a la actividad. ⁷⁵

La pasividad del sufrimiento es pasiva de un modo más profundo que la receptividad de nuestros sentidos, que es ya una actividad de acogida, que se hace toda ella percepción. En el sufrimiento, la sensibilidad es vulnerabilidad, es más pasiva que la experiencia; es una prueba, y es más pasiva que la experiencia. Exactamente un mal. ⁷⁶

Levinas se refiere a una pasividad originaria, constitutiva y esencial. La percepción y la experiencia, aunque son pasivas, aún son actividades de acogida. En cambio, en el sufrimiento, el ser humano halla la pasividad en su sentido más originario. «El padecer del padecer, la pasividad extrema, la esencia del mismo padecer. Es una pasividad única, en estado puro, de naturaleza metafísica. Este dato es un verdadero descubrimiento». ⁷⁷

En el sufrimiento, la humanidad del ser humano que sufre se halla abrumada por un mal que la desgarrar, pero de un modo distinto a como le abruma la no-libertad: «de un modo violento y cruel —imprevisible—, de forma más irremisible que la negación que domina o paraliza el acto en la situación de no-libertad». ⁷⁸

Esta perspectiva del sufrimiento como mal que desgarrar cruel e imprevisiblemente coincide, según Fuster, con la perspectiva que ofrece P. Ricoeur del sufrimiento. ⁷⁹ El

⁷³ idem.

⁷⁴ FUSTER, I. X., op. cit., p. 102.

⁷⁵ LEVINAS, E., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, op. cit., p. 116.

⁷⁶ idem.

⁷⁷ FUSTER, I. X., op. cit., p. 102.

⁷⁸ idem.

⁷⁹ FUSTER, I. X., op. cit., p. 103.

filósofo francés afirma: «en sí mismo y para sí mismo el hombre sigue siendo desgarramiento [...] el hombre sufre desgarraduras dentro de sí mismo».⁸⁰

La aproximación al sufrimiento de Vasse está en la misma línea,⁸¹ lo importante en la no-libertad, o en el padecer del sufrimiento «es la concreción del no que emerge como mal y que es más negativo que cualquier no apofántico. Esta negatividad del mal es, probablemente, la fuente o el núcleo de toda negación apofántica. El *No* del mal es negativo hasta el sin-sentido».⁸² El sufrimiento «no es más que una manifestación concreta y casi sensible de lo inintegrable, de lo injustificable. La “cualidad” del mal es esta misma inintegrabilidad».⁸³

Todo mal conlleva un sufrimiento que es el mal que se padece: «todo mal remite al sufrimiento».⁸⁴ No se puede afrontar la cuestión del mal, sin llegar a afrontar la cuestión del sufrimiento y su sin-sentido,⁸⁵ pues según Levinas el sufrimiento en sí es un absurdo: «es el estancamiento de la vida y del ser, su absurdo, el lugar donde el dolor no viene a “colorear” afectivamente —y en cierto modo inocentemente— la conciencia. El mal del dolor, su malestar, es como el estallido y la articulación más profunda del absurdo».⁸⁶

2.2. Abordajes filosóficos: algunos hitos de la historia de la filosofía

En esta parte se seleccionarán algunos de los filósofos que han estudiado el sufrimiento de forma más detallada a lo largo de la historia de la filosofía occidental. Estos abordajes del sufrimiento a través de la historia de la filosofía son una fuente de información privilegiada⁸⁷ y aportan una mayor perspectiva a la hora de comprender el fenómeno del sufrir.⁸⁸

⁸⁰ RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*; Madrid, Taurus, 1982, p. 157.

⁸¹ VASSE, D., op. cit., p. 13-14.

⁸² LEVINAS, E., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, op. cit., p. 116.

⁸³ LEVINAS, E., Trascendencia y mal; en *Job y el exceso del mal*; ed. por P. Nemo, Tr. J. M. Ayuso Díez, Madrid, Caparrós, 1995, p. 147-186, p. 156.

⁸⁴ LEVINAS, E., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, op. cit., p. 116.

⁸⁵ FUSTER, I. X., op. cit., 2005, p. 104.

⁸⁶ LEVINAS, E., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, op. cit., p. 116.

⁸⁷ vid. BOECIO, *La consolación de la filosofía*; Tr. P. Rodríguez Santidrián, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 128. GONZÁLEZ GARCÍA, M., op. cit., p. 16. NUSSBAUM, M. C., *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*; Tr. M. Candel, Barcelona, Paidós, 2003, p. 21. PHILONENKO, A., *La filosofía de la desdicha. Tomo I. Conceptos e ideas*; Tr. U. Martínez Flores, México, Taurus, 2004, p. 13.

⁸⁸ Este tipo de analogías entre épocas históricas distintas tampoco están libres de problemas, pues no es para nada claro que se puedan extrapolar ideas de sufrimiento de períodos y lenguajes tan diferentes con una supuesta idea de sufrimiento predominante en la actualidad. En este sentido, si no se asume que los

Este recorrido a lo largo de la historia de la filosofía se realizará siguiendo dos criterios:

a. Por una parte, se seleccionarán aquellos filósofos en los que el concepto de sufrimiento ocupa un lugar central en su filosofía.

b. Por otra parte, se escogerán aquellos filósofos que entienden el sufrimiento de forma parecida a como se lo concibe en la actualidad, es decir, que nos permiten una comprensión del sufrimiento para el siglo XXI y lo hacen desde una perspectiva laica.

Lo que se pretende ahora es mostrar la idea principal del sufrimiento que sostiene cada uno de estos filósofos. Un estudio más centrado en cada autor ampliaría mucho más estas aproximaciones. Es por esta dificultad, por lo que en este trabajo sólo trabajamos con detalle el caso de Arthur Schopenhauer, precisamente porque su aproximación al sufrimiento nos permite elaborar la comprensión del mismo que buscamos.

La lectura de estos autores desde la idea de sufrimiento implícita en sus propuestas se realizará bajo dos intenciones:

Por un lado, extraeremos el concepto de sufrimiento que se plantea en su obra y no toda su propuesta filosófica, con lo problemático que es separar el sufrimiento del contenido propiamente filosófico de su propuesta, pues como hemos visto más arriba en las dificultades de estudio del sufrimiento,⁸⁹ la mayoría de las veces toda idea de sufrimiento tiene detrás una cosmovisión que la guía.

Por otro lado, esta idea de sufrimiento se esbozará a partir de una lectura directa de los autores, evitando al máximo los comentarios adicionales a sus obras del trabajo hermenéutico posterior. Sólo en algunos casos, en aquellos autores más antiguos, de los que se dispone de una menor cantidad de material, se ha considerado oportuno recurrir a los comentaristas.

El objeto de estudio y la necesidad de acotar el tema obligan a dar una visión sucinta de estos conceptos de sufrimiento; esta mirada al sufrimiento intentará ser sistemática y acogerá de forma general las descripciones de cada uno de los autores seleccionados.

autores de otras épocas pueden aportar algo a los problemas de la actualidad, esta reflexión no se puede desplegar.

⁸⁹ LINDHOLM, L., ERIKSSON, K., op. cit., p. 1355.

2.2.1. El sufrimiento en Epicuro

Según Epicuro, el alma humana es una sustancia corpórea formada por finas partículas que se extiende por el organismo entero, constituida de átomos y ligada al cuerpo. Es por los movimientos del cuerpo que ésta vibra. Gracias a ella, el ser humano experimenta sensaciones.⁹⁰ De ella emergen los criterios de realidad a partir de los cuales uno rige su vida. Cuatro son los criterios de realidad, según Epicuro: las sensaciones, las anticipaciones, los sentimientos y el alcance imaginativo del intelecto.⁹¹ Estos cuatro criterios se resuelven en uno, las sensaciones.

Fuente de cualquier conocimiento, las sensaciones llegan través de los sentidos y siempre son verdaderas. Y aunque las sensaciones evidencian la existencia de objetos, no garantizan tampoco la verdad de los juicios, pues en sí misma la sensación es irracional. Los sentidos confirman la existencia de ciertas combinaciones o movimientos atómicos de los objetos percibidos, pero el juicio puede falsearse y de ello extraer consecuencias erróneas. Será la experiencia la que revelará si las consecuencias que uno ha extraído de la información sensorial recibida se confirman o no.

De todas las sensaciones, existen dos sentimientos que son cruciales en la vida de los seres vivos. Estos dos sentimientos son el sentimiento de placer y el sentimiento de dolor; ambos, en tanto que movimientos de átomos, deben ser considerados también sensaciones. En tanto que fenómenos naturales, estos dos sentimientos son los que rigen la vida, pues todos los seres vivos huyen del dolor y buscan el placer.

Asimismo sucede con el ser humano, placer y dolor son los que determinan sus elecciones y aversiones y por ello devienen el motor natural de sus actos. Ambos, placer y dolor, actúan en forma de movimiento atómico. Si los movimientos atómicos derivados de las sensaciones provocan turbación, entonces surge el sentimiento de dolor; en cambio, cuando los movimientos atómicos no perturban, se da el sentimiento de placer. En este sentido, todo acto sensorial va acompañado siempre, o bien de una sensación de placer, o bien de una sensación de dolor.⁹²

⁹⁰ EPICURO, Carta a Herodoto; en *Obras*; ed. y tr. por M. Jufresa, Madrid, Tecnos, 1991, 64, p. 7-36, p. 25.

⁹¹ La expresión utilizada por Epicuro para este alcance imaginativo del intelecto es '*phantastiké epibolé tês diánoias*' vid. EPICURO, *Introducción*, op. cit., p. XXII.

⁹² *ibid.*, p. XXXIX.

Por ello, el placer deviene el bien y el principio supremo. «Afirmamos que el placer (*ἡδονήν*)⁹³ es el principio y el fin de una vida feliz, porque lo hemos reconocido como un bien primero y congénito, a partir del cual iniciamos cualquier elección o aversión y a él nos referimos para juzgar los bienes según la norma del placer y del dolor».⁹⁴ Sin placer, el ser humano no puede vivir juiciosamente; «no hay vida placentera sin que sea juiciosa, bella y justa, ni se puede vivir juiciosa, bella y justamente sin el placer. A quien le falte esto, no le es posible vivir una vida placentera».⁹⁵ Ni tampoco se puede vivir una vida buena, si uno excluye el placer. En palabras de este autor: «por lo que a mí concierne, no me es posible pensar el bien si excluyo los placeres del gusto, los del amor, los del oído y los movimientos agradables a la vista por su belleza».⁹⁶ Pero el placer epicúreo no se refiere «a los placeres de los disolutos y crápulas, como afirman algunos que desconocen nuestra doctrina»,⁹⁷ sino que remite al «hecho de no sentir dolor (*ἀλγεῖν*) en el cuerpo ni turbación (*ταράττεσθαι*) en el alma».⁹⁸

Por un lado, Epicuro distingue los placeres del cuerpo y los placeres de la mente; pero además, por otro lado, diferencia entre los placeres dinámicos y los placeres castemáticos.⁹⁹ Cualquier placer siempre comporta movimiento. Mientras que los placeres dinámicos provocan un movimiento que a menudo perturba, los placeres castemáticos, por su naturaleza, desencadenan un movimiento atómico ordenado. Por ejemplo, «la serenidad y la falta de dolor son placeres reposados; en cambio, el gozo y la alegría son vistos en movimiento por su actividad».¹⁰⁰

El placer castemático es un balance atómico armónico y organizado. Cuando el ser humano consigue liberarse de las penas del cuerpo, si mantiene una correcta posición respecto a sus deseos, sus esperanzas y sus temores, entonces se halla en un estado óptimo para alcanzar el más elevado placer espiritual, que en lenguaje epicúreo, es la *ataraxía*. De manera que los placeres castemáticos dependen de una correcta actitud en relación a las sensaciones corporales.

⁹³ Para los términos en griego que utiliza Epicuro se ha utilizado. EPICURO, *Lletres*; Tr. M. Jufresa, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1975. Y también. ARRIGHETTI, G., *Epicuro. Opere*; Torino, Giulio Einaudi, 1960.

⁹⁴ EPICURO, *Carta a Meneceo*, op. cit., p. 61-62.

⁹⁵ EPICURO, *Máximas Capitales*, op. cit., V, p. 68.

⁹⁶ EPICURO, *De los fines*, op. cit., p. 90.

⁹⁷ EPICURO, *Carta a Meneceo*, op. cit., 131, p. 63.

⁹⁸ *ibid.*, 132, p. 63.

⁹⁹ ‘*Ataraxía*’ es la noción que Epicuro utiliza para referirse a los placeres castemáticos de la mente; ‘*aponía*’ se refiere a los placeres castemáticos del cuerpo; ‘*chára*’ y ‘*euphrosýne*’ designan los placeres cinéticos. vid. EPICURO, Introducción, op. cit. p. LX.

¹⁰⁰ EPICURO, *Fragmentos de obras y cartas perdidas*, op. cit., p. 87.

No obstante, el hecho de que el placer más elevado sea la completa ausencia de pena y ansiedad no significa que el placer catastemático y el placer cinético no puedan alternarse. Por muchos placeres que uno se dé, esto tampoco aumenta en nada la cantidad de placer experimentado. Y por ello si el ser ya goza de un placer catastemático completo, éste no será incrementado por los placeres dinámicos; como mucho, éstos serán una variación de aquel.¹⁰¹ El ser humano debe esforzarse por controlar sus deseos de manera que éstos únicamente le pidan placeres catastemáticos, tanto de cuerpo como del espíritu, y así asegurarse una situación libre de penas.

Epicuro también distingue diversos tipos de deseos: los deseos naturales y necesarios, los deseos naturales pero no necesarios y los deseos que no son naturales y necesarios.¹⁰² Los deseos naturales y necesarios son los deseos cuya satisfacción elimina los dolores del cuerpo. Ellos serían los deseos de hambre, de regulación térmica y de sed. Lo importante de estos deseos es que contrarrestan las necesidades básicas del ser humano; este tipo de deseo es el más natural y el hombre lo comparte con otros seres vivos; de ahí que su satisfacción sea siempre necesaria. «Los alimentos frugales proporcionan el mismo placer que los exquisitos, cuando satisfacen el dolor que su falta nos causa, y el pan y el agua son motivo del mayor placer cuando de ellos se alimenta quien tiene necesidad».¹⁰³

Los deseos naturales pero no necesarios son los que, centrados en las necesidades básicas, únicamente varían en su forma. Su satisfacción provoca placer cinético y no disminuye en nada el dolor, únicamente varía el placer catastemático preexistente.¹⁰⁴ Éstos son los deseos que aunque naturales, no son necesarios; el sexo y las comidas opulentas serían los más frecuentes. Uno debe rechazar este tipo de placeres sin afligirse, pues lo que la naturaleza reclama es fácil de obtener, en cambio, lo que cuesta mucho esfuerzo es un capricho.¹⁰⁵

Los deseos que no son ni naturales ni necesarios son los que derivan de la vana opinión (*κενήν δόξαν*);¹⁰⁶ su satisfacción únicamente acaba trayendo turbación. Son placeres derivados de la vana opinión: el honor,¹⁰⁷ la belleza, las riquezas y el matrimonio. «Aquellos placeres naturales acompañados de una intensa pasión, pero que

¹⁰¹ EPICURO, *Introducción*, op. cit., p. LXI.

¹⁰² EPICURO, *Máximas Capitales*, op. cit., XXIX, p. 72.

¹⁰³ EPICURO, *Carta a Meneceo*, op. cit., 131, p. 63.

¹⁰⁴ EPICURO, *Máximas Capitales*, op. cit., XXIX, p. 72.

¹⁰⁵ EPICURO, *Carta a Meneceo*, op. cit., 130, p. 62.

¹⁰⁶ EPICURO, *Máximas Capitales*, op. cit., XXIX, p. 72.

¹⁰⁷ *ibid.*, VII, p. 68.

no conllevan dolor corporal de no ser satisfechos, nacen de una vana opinión, y, si es difícil que desaparezcan, no se debe a su propia naturaleza, sino a la vanidad de los hombres». ¹⁰⁸

Placer y dolor no únicamente son producto de las sensaciones, sino que son provocados también por la mente. De hecho, la mente los causa con más intensidad que la sensación. Cuando el ser humano recibe la información sensorial, se produce un movimiento interno que puede considerarse una interpretación de los datos sensibles. ¹⁰⁹ Y ésta es la fuente de la que nacen los sufrimientos de los seres humanos.

Los errores sobre el mundo y sobre uno mismo son la fuente de sus padecimientos. Concretamente, la raíz de sus males se halla en la opinión, *dóxa* o *hypólexis*, que el ser humano añade a los hechos objetivos:

el engaño y el error se originan siempre a causa de lo que nuestra opinión añade a aquello que necesita ser confirmado- o por lo menos, no recibir un testimonio contrario-, y no obtiene confirmación en un cierto movimiento que surge en nosotros al mismo tiempo que la aprehensión perceptiva, que posee capacidad de juicio y que es donde se produce el engaño. ¹¹⁰

Esta opinión añadida decisiva para la génesis de la desgracia es una mala interpretación. ¹¹¹ Y más que dejarse persuadir por las opiniones, lo mejor que uno puede hacer para evitar el sufrimiento es dejarse guiar por los sentidos, pues éstos son los que proporcionan información cierta.

La verdad se conoce a través de la percepción directa de la información sensorial; en el caso de que esto no sea posible, el ser humano tiende a realizar inducciones acerca de posibles verdades que ya poseía derivadas de la vida sensorial. Por ello, si el ser humano sufre no es ni a causa de la divinidad, sino de sí mismo; está en sí mismo la capacidad para interpretar correctamente la información sensorial recibida. ¹¹²

Si rechazas completamente una sensación y no distingues entre lo que parece, lo que espera confirmación y lo que es evidente ya en esa sensación, en los sentimientos y en todo acto imaginario de la mente, turbarás (*συνταράξει*) también las restantes sensaciones con tu vana opinión, hasta el punto de privarte de cualquier posibilidad de criterio. En cambio, si das por seguro en tus opiniones todo lo que espera confirmación y lo que no presenta evidencia alguna, no eludirás el error, porque en todo juicio habrás conservado la ambigüedad sobre lo que es correcto o no lo es. ¹¹³

¹⁰⁸ *ibid.*, XXX, p. 73.

¹⁰⁹ EPICURO, *Introducción*, op. cit., p. XXXI.

¹¹⁰ EPICURO, *Carta a Herodoto*, op. cit., 50, p. 17.

¹¹¹ EPICURO, *Introducción*, op. cit., p. XXXIII.

¹¹² *ibid.*, p. XXXIV.

¹¹³ EPICURO, *Máximas Capitales*, op. cit., XXIV, p. 72.

Conviene «tener en cuenta el fin establecido y cada evidencia según la cual conformamos nuestras opiniones. De no ser así, todo estará lleno de confusión (*ἀκρισίας*) e inquietud (*ταραχῆς*)». ¹¹⁴ Este error en la interpretación se traduce en una serie de temores que son los que directa o indirectamente afligen al ser humano. Las causas más frecuentes por las cuales se sufre son el temor de los dioses, esto es, que los dioses no sean benevolentes por alguna ofensa cometida; el temor a la muerte, que acaba rápido con la vida y lleva a lugares desconocidos; el temor al dolor, que promete una vida desdichada; y el temor derivado de no saber exactamente qué es el bien.

Para acallar estos miedos, el ser humano se engaña a sí mismo con ideas falsas acerca de los bienes perseguidos y los males que conviene evitar. Y aunque la naturaleza indica que toda criatura se mueve por el placer y evita el dolor, esta tendencia se ve perturbada por las ideas vanas que uno se forma de las cosas. En cierto sentido, la mayor parte del sufrimiento humano procede de una manera defectuosa de pensar.

La filosofía de Epicuro presupone que la creencia falsa es la raíz del sufrimiento. Para él, la curación del alma se equipara a la curación del cuerpo. ¹¹⁵ Si la falsa creencia es la raíz de la dolencia, su curación pasa por administrar un fármaco que acabe con esa falsa creencia. La eliminación de la falsa creencia resulta imprescindible para erradicar el deseo perturbador; una medicina que proporcione razonamientos eficaces será suficiente para una vida feliz. Por tanto, toda liberación del sufrimiento pasa por el buen juicio. «El sabio cree que es mejor guardar la sensatez y ser afortunado que tener fortuna con insensatez». ¹¹⁶

2.2.2. El sufrimiento en Epicteto

Según Epicteto, el ser humano actúa como humano cuando no actúa movido ni por el estómago, ni por el sexo, ni por el azar, sino que lo hace guiado por la razón. ¹¹⁷ La presencia de la razón en la criatura humana la hace merecedora tanto del respeto de los demás como del propio. Esta facultad racional recibe con frecuencia el nombre de facultad de elección.

La facultad de elección le permite el acceso al bien supremo, pues el albedrío (*προαιρέσις*) que se asocia a ella es el bien supremo del ser humano. «Piensa quién eres:

¹¹⁴ *ibid.*, XXII, p. 71.

¹¹⁵ NUSSBAUM, M. C., *op. cit.*, p. 154.

¹¹⁶ EPICURO, *Carta a Meneceo*, *op. cit.*, 135, p. 65.

¹¹⁷ EPICETETO, *Disertaciones por Arriano*; Tr. P. Ortíz, Madrid, Gredos, 1993, L II, 9, 4, p. 182.

lo primero, un hombre; es decir, que no tienes nada superior al albedrío, sino que a él está subordinado lo demás, y él mismo no puede ser esclavizado ni subordinado».¹¹⁸ Los dioses dictaminaron que dependiese únicamente de él lo más poderoso y que domina todas las demás cosas: se trata del uso correcto de las representaciones (*φαντασίαις*).¹¹⁹ Incluso le advirtieron que le habían dado con ello la posibilidad de mantenerse invencible: «te di una parte de nosotros mismos, la capacidad de impulso y repulsión, de deseo y de rechazo, y, en pocas palabras, la de servirte de las representaciones; si te ocupas de ella y cifras en ella tu bien, nunca hallarás impedimentos ni tropezarás con trabas, ni te angustiarás, ni harás reproches ni adularás a nadie».¹²⁰

Esta capacidad de manejar las representaciones libremente hace que el ser humano participe de la divinidad.¹²¹ Todo lo demás, aquello que está fuera del control de sus representaciones, como por ejemplo la riqueza, la salud, la fama y otros atributos u estados no le incumbe.¹²²

Para Epicteto, toda emoción lleva asociada una opinión y se fundamenta en una creencia. La experiencia emocional va ligada a creencias y juicios de modo que una emoción se determina como verdadera o falsa, racional o irracional, en base a la valoración que uno haga de dicha emoción. Y, por tanto, para trabajar con la realidad emocional es necesaria una actividad racional que moldee y examine los juicios de valor implícitos a cada emoción.

Depende de cómo se valore una emoción que provocará un impulso de deseo o rechazo, de atracción o repulsión, en otras palabras, causará una retirada o un acercamiento hacia el objeto valorado, pues, en último término, «nada es responsable de la alteración (*ταπαχῆς*) y de la agitación (*ἀκαταστασίας*) sino la opinión (*δόγμα*)».¹²³ Esta unidad indisoluble entre juicio, emoción e impulso es lo que Epicteto denomina representación.¹²⁴

¹¹⁸ *ibid.*, L II, 10,1, p. 185.

¹¹⁹ *ibid.*, L II, 1,7, p. 57. Para las palabras en griego se ha utilizado la siguiente versión. EPICTETO, *Epicteto. Pláticas*; Tr. P. Jordán de Urrés, Barcelona, Ediciones Alma Mater, 1973.

¹²⁰ EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, op. cit., L I, 1, 10, p. 57.

¹²¹ *ibid.*, LII, 8, 13, p. 179.

¹²² *ibid.*, LII, 19, 32, p. 229; LI, 1, 8, p. 57.

¹²³ *ibid.*, L III, 19, 3, p. 313.

¹²⁴ CAVALLÉ, M., Las emociones: aplicación de las enseñanzas de Epicteto; en *Arte de vivir, arte de pensar. Iniciación al asesoramiento filosófico*; ed. por M. Cavallé, J. D. Machado, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2007, p. 125.

Es de las representaciones desde donde surgen los significados de la vida emocional e intelectual. De la esfera emocional, surgen el deseo (*ὄρεξις*), el rechazo (*ἐκλειψις*), el impulso (*ὄρμη*) y la repulsión (*ἀφορμη*); de la esfera intelectual, el asentimiento, la negación y la suspensión del juicio.¹²⁵

Existen cuatro tipos de representaciones que condicionan la vida anímica del ser humano: las representaciones de aquello que existe y así lo parece, las representaciones de aquello que no existe ni tampoco lo parece, las representaciones de aquello que existe y no lo parece y las representaciones de aquello que no existe y lo parece.¹²⁶ A pesar de la tendencia natural del hombre a formarse representaciones del bien, sucede que a veces especula con representaciones que no son del todo acertadas.

A través de los hábitos de creencia y percepción, el mundo le afecta de múltiples formas. La opinión que se forma de las cosas es una mezcla de elementos culturales y de la propia experiencia personal. De hecho, las representaciones constituyen también su manera de ser y de actuar. Ante cualquier estímulo sensorial, entran en acción las representaciones y entonces uno percibe la realidad en base a las representaciones que guarda.

A menudo, el ser humano alberga un número limitado de representaciones con las que dirige su vida. Puede suceder que las representaciones de uno no se adapten a lo que efectivamente son las cosas; entonces, si uno intenta explicar tal realidad con sus representaciones lo que comete es un error. «Cuando alguien asiente a lo falso, sábetelo que no quería asentir a lo falso —pues toda alma se ve privada de la verdad contra su voluntad [...] sino que la mentira le pareció verdad».¹²⁷

Precisamente, en tanto que no guarda más representaciones de cómo son las cosas, cree que las cosas son según se las explica a sí mismo. Y no se percata de la posibilidad de que su representación sea limitada, ni tampoco de la posibilidad de ver las cosas de otro modo. Si uno tiene unas representaciones rígidas —una única manera de ver el mundo— no se puede esperar que actúe de una forma distinta a cómo se lo indican sus representaciones. Y es en este punto de cerrazón mental donde se inserta la posibilidad de sufrir.

Lo que origina el sufrimiento en el ser humano es la conducción de su propia vida a partir de representaciones irracionales. La inercia del ser humano de seguir las

¹²⁵ EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, op. cit., p. 29.

¹²⁶ *ibid.*, L I, 27, 1, p. 136.

¹²⁷ *ibid.*, L I, 28, 3-4, p. 139-140.

opiniones de los demás, y gobernar su vida con representaciones irracionales, es lo que acaba conduciéndolo al sufrimiento. Esta pasividad equivale a negar la esencia humana. Siempre es más fácil seguir a alguien que mantener una postura independiente.¹²⁸ Por ello, si uno no quiere ser afectado por representaciones irracionales, las debe ir a buscar, debe examinarlas activamente. Rechazar la sumisión a opiniones ajenas es el primer paso para no sufrir.

En lugar de dejarse llevar por las representaciones automáticas que a uno le vengan, derivadas del hábito, o del común de los hombres, uno debe prestar atención y ver hasta qué punto éstas son racionales. Uno debe examinar y analizar sus representaciones, ver en qué grado responden a la razón.

Pon al punto tu esfuerzo en responder siempre a toda representación áspera: “Eres una representación y no, en absoluto, lo representado”. Y luego examínala y ponla a prueba mediante las normas esas que tienes y, sobre todo, con la primera, la de si versa sobre lo que depende de nosotros o sobre lo que no depende de nosotros. Y si versara sobre lo que no depende de nosotros, ten a mano lo de que “No tiene que ver conmigo”.¹²⁹

Se podrían establecer tres fuentes de las que se deriva sufrimiento, fruto de un mal uso de las representaciones: el olvido del funcionamiento de la realidad, una exigencia desmesurada de la voluntad y la conducción de la propia vida con opiniones infundadas. Analicémoslas más detenidamente.

Respecto al olvido del funcionamiento de la realidad, ocurre que a todos los seres humanos les suceden cosas que los perjudican. Pero estos golpes de la fortuna se ven algo trivial cuando el objeto dañado es reemplazable. En cambio, no es así cuando lo que se pierde es insustituible. Lo que provoca pesar es perder algo que tiene un valor irremplazable.

Con cada cosa que te atraiga o te reporte utilidad o a la que seas aficionado, acuérdate de decirte siempre de qué clase es, empezando por lo más pequeño. Si eres aficionado a una olla, di “Soy aficionado a una olla” y no te perturbarás cuando se rompa; si besas a tu hijo o a tu mujer, di que besas a un ser humano y no te perturbarás cuando muera.¹³⁰

Sobredimensionar el valor de las cosas, dejar de ver en ellas objetos regidos por las leyes universales, provoca intensos sufrimientos. Por ello, uno no puede perder de vista que:

¹²⁸ *ibid.*, L I, 6, 30, p. 75.

¹²⁹ EPICTETO, *Manual*; en *Tabla de cebes-Musonio Rufo Disertaciones Fragmentos menores- Epicteto Manual Fragmentos*; Tr. P. Ortíz, Madrid, Gredos, 1995, 1, 5, p. 184.

¹³⁰ *ibid.*, 3, p. 185.

cuando tomes o beses a un hijito tuyo o a un hermano o a un amigo, nunca dejes de ir del todo tu fantasía ni permitas que tu efusión vaya hasta donde ella quiera, sino tira de ella, conténla [...] recuérdate a ti mismo [...] que amas a un mortal, que no amas nada de lo tuyo [...] lo que el invierno es para el higo, eso es cualquier circunstancia del universo para lo que en ella se nos arrebató.¹³¹

Las cosas devienen en un tiempo determinado y luego son susceptibles de desaparecer. Desconocer esto acaba provocando dolor. Este sufrimiento se puede concretar en dos actitudes derivadas de este desconocimiento de lo que es el mundo:

Por un lado, el apego a un bien perecedero. El apego hacia algo supone volverse más vulnerable a su pérdida. Admirar algo o quererlo desencadena odio y rabia cuando las expectativas que se guardaban no se ven satisfechas. «Pero mientras te admires con esas cosas, enfurécete contigo mismo más que con aquéllos».¹³² Poseer bienes implica la posibilidad de poder sufrir su pérdida.¹³³ Entregarse a un objeto deseado implica entregarse a la desdicha, pues su duración no depende de uno.¹³⁴ «Y si ahora tienes otra vez conocidos y amigos tendrás más razones para gemir, y lo mismo si le coges cariño a otra tierra».¹³⁵

Por otro lado, también provoca sufrimiento no comprender que desde el momento en que uno nace ya es proclive a ser zarandeado por la adversidad. Vivir implica siempre la posibilidad de sufrir; no conocer esto desencadena tarde o temprano sufrimiento. En realidad, lo único que hace de esa circunstancia un infortunio es la opinión que uno guarda de ella. «Pasamos por las que pasamos llorando y gimiendo y llamándolo “circunstancias”. ¿Qué circunstancias, hombre? Si llamas circunstancias a lo que está a tu alrededor, todo son circunstancias».¹³⁶

Otra de las fuentes del sufrimiento es la exigencia desmesurada de la voluntad individual. Pretender y forzar la realidad para que las cosas sean como uno quiere es erróneo y peligroso, pues se corre un alto riesgo de verse turbado por el más horrible sufrimiento.¹³⁷ Este sufrimiento se origina por la contradicción entre la voluntad individual y la realidad; se entiende por contradicción el desajuste entre las presunciones del individuo y los objetos particulares;¹³⁸ a nivel interior, esta

¹³¹ EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, op. cit., LIII, 24, 85-87, p. 355-356.

¹³² *ibid.*, L I, 18, 12, p. 112.

¹³³ *ibid.*, L I, 18, 16, p. 113.

¹³⁴ *ibid.*, L II, 17, 25, p. 217.

¹³⁵ *ibid.*, L III, 24, 82, p. 355.

¹³⁶ *ibid.*, L II, 6, 16-17, p. 173.

¹³⁷ *ibid.*, L II, 12, 12, p. 97.

¹³⁸ *ibid.*, L I, 22, 2, p. 121.

contradicción se manifiesta en la tensión entre no hacer lo que uno quiere y tener que hacer lo que no quiere.¹³⁹

Éste es el origen del sufrimiento (*πάθος*), querer (*θέλειν*) algo y que no suceda. Si puedo cambiar lo exterior de acuerdo con mis planes, lo cambio; si no, quiero sacarle los ojos al que me estorba. Porque el hombre es de tal naturaleza que no soporta verse privado de bien, que no soporta ir a dar en la desgracia (*κακῶ*). Luego, por último, cuando no puedo cambiar las cosas ni sacarle los ojos al que me estorba, me siento y gimo e insulto a quien puedo, a Zeus y a los demás Dioses.¹⁴⁰ Cuando veo un individuo angustiado, me digo: ¿Qué querrá éste? Si no quisiera algo de lo que no depende de él, ¿cómo iba a estar angustiado?¹⁴¹ Ésta es la mayor prueba de desdicha e infelicidad. Quiero algo y no sucede. ¿Qué hay más desgraciado que yo? No quiero algo y sucede.¹⁴²

Por consiguiente, el origen del sufrimiento se encuentra en querer algo y que no suceda. Al inclinarse a favor de que algo ocurra, el ser humano se esclaviza. «En donde uno ponga el “yo” y “lo mío” a ello es fuerza que se incline el ser vivo. Si en la carne, allí estará lo dominante; si en el albedrío, allí estará; si en lo exterior, allí». ¹⁴³ Si la propia tranquilidad depende de lo deseado se acabará padeciendo, al quedar uno sometido a las circunstancias y al servicio de algo ajeno a él mismo.

No solamente ansiar la satisfacción de algo que aumenta la perturbación provoca sufrimiento, sino también añorar y desear la tranquilidad en demasía, buscar el ocio a toda costa, puede ser una fuente de aflicción.¹⁴⁴ Esto muestra que para Epicteto no son tanto los contenidos que uno desea lo que perturba, sino el modo desmesurado e irracional de desearlos.

Otra de las fuentes del sufrimiento en Epicteto emerge de la tendencia del ser humano a formarse opiniones falsas. La relación de objeto y sujeto siempre viene mediatizada por la idea que el sujeto se hace tanto del objeto como de sí mismo. En este sentido, «los hombres se ven perturbados no por las cosas, sino por las opiniones sobre las cosas». ¹⁴⁵ Lo que realmente perturba a los hombres son las suposiciones y opiniones que se forman del mundo. Igualmente sucede con lo que les duele, pues lo que les aflige de una acción no es ella, sino la opinión que guardan de lo que significa ser afligido.¹⁴⁶

¹³⁹ *ibid.*, L II, 26, 4, p. 259.

¹⁴⁰ *ibid.*, L I, 27, 11, p. 138.

¹⁴¹ *ibid.*, L II, 13, 1, p. 196.

¹⁴² *ibid.*, L II, 17, 18, p. 216.

¹⁴³ *ibid.*, LII, 17, 19, p. 242.

¹⁴⁴ *ibid.*, L IV, 4, 1, p. 401.

¹⁴⁵ EPICTETO, *Manual*; en *Tabla de cebes-Musonio Rufo Disertaciones Fragmentos menores- Epicteto Manual Fragmentos*, op. cit., 5, p. 186.

¹⁴⁶ EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, op. cit., L I, 11, 33-34, p. 94.

El origen de las ideas que desencadenan sufrimiento deriva del uso de las representaciones; el error es servirse del azar y de cualquier manera de las propias representaciones y no esforzarse en comprender qué razonamiento esclarece un sofisma. En otras palabras, percibir algo como mal es el resultado de un mal uso de las representaciones. Por eso, si uno se percata de ello, puede rectificar este uso, pues cualquier acontecimiento que en principio era caracterizado como desdicha, en el fondo, no deja de ser una opinión.

Estas opiniones viles son las que hay que echar abajo, por esto hemos de esforzarnos. ¿Qué es el llorar y el gemir? Una opinión (*δόγμα*). ¿Qué es la desdicha? Una opinión. ¿Qué son la rivalidad, la disensión, el reproche, la acusación, la impiedad, la charlatanería? Todo eso son opiniones y nada más, y opiniones sobre cosas ajenas al albedrío como si se tratará de bienes y males. Que alguien lleve esa actitud a lo que depende del albedrío y yo le doy la palabra de que se mantendrá en calma, sea como sea lo que le rodee.¹⁴⁷

De modo que lo que perturba el alma son las opiniones acerca de la realidad y no los hechos objetivos. Para deshacerse de estas opiniones, uno deberá introducir una serie de opiniones que se ajusten a la circunstancia particular; la purificación de estas opiniones empieza por adaptarlas a lo concreto. Un alma pura es aquella que posee opiniones adecuadas y actúa intachable en sus tareas.¹⁴⁸

Para conseguir que las ideas se ajusten a los hechos uno necesita de la filosofía, y no cualquier forma de filosofar sirve. Cuando el artista no maneja adecuadamente sus instrumentos —sea en pintura, en música o en escritura— se afirma que es un mal artista. En cambio, no sucede lo mismo con el filósofo; del filósofo que maneja mal sus herramientas no se asevera que es un mal filósofo, sino que la mayoría de las veces se concluye que es la filosofía la que no sirve de nada.¹⁴⁹ Esto no es así para Epicteto, pues la filosofía es una actividad eminentemente práctica que debe probar su valía en la inmediatez del día a día.¹⁵⁰ De nada sirve ser un erudito, si lo sabido no se practica. La verdadera filosofía y, por consiguiente, el verdadero filósofo es el que materializa las ideas filosóficas en el vivir.¹⁵¹

¹⁴⁷ *ibid.*, L III, 3, 18, p. 275.

¹⁴⁸ *ibid.*, L IV, 11, 8, p. 442.

¹⁴⁹ *ibid.*, L IV, 8, 8, p. 428.

¹⁵⁰ *ibid.*, Introducción, p. 28.

¹⁵¹ *ibid.*, L I, 29, 56-57, p. 150. EPICTETO, Manual; en *Tabla de cebes-Musonio Rufo Disertaciones Fragmentos menores- Epicteto Manual Fragmentos*, op. cit., 51, p. 213.

La filosofía surge de la percepción de la propia debilidad respecto a lo necesario.¹⁵² Es el sufrimiento que brota de la adversidad lo que moviliza al hombre a filosofar; se trata de una práctica emancipadora que lo auxilia de las representaciones dañinas. Con la filosofía, el ser humano examina, juzga y pone a prueba las representaciones que se forma de la realidad; de manera que el verdadero filósofo no acepta ninguna representación sin haberla inspeccionado antes.¹⁵³ La filosofía se presenta como el arte de enseñar a utilizar correctamente las representaciones. El ejercicio filosófico aprovecha la función natural del hombre, que no es otra que la comprensión de sus representaciones,¹⁵⁴ y le brinda la oportunidad de redirigirla a su favor.

Por ello, estas tres fuentes del sufrimiento tienen su raíz en una determinada interpretación del bien y del mal, pues éstos no derivan de la sensibilidad de los sentidos. El bien y el mal en Epicteto son lo que afecta a la parte más noble del ser humano: su albedrío. «Sólo en él residen el bien y el mal».¹⁵⁵ El albedrío sería la capacidad de elección que posee el hombre, y sobre la que nadie puede actuar porque él es el único responsable.¹⁵⁶ Todo lo demás, todo aquello que esté fuera del albedrío no es propio.¹⁵⁷ En palabras de Epicteto: «la esencia del bien reside en el uso de las representaciones y lo mismo la del mal, y que lo que no depende del albedrío no admite ni la naturaleza del mal ni la del bien».¹⁵⁸

Si bien, a menudo el ser humano se percata de lo insoportable que puede llegar a ser lo irracional, no sucede lo mismo con lo racional. Lo razonable es más fácil de soportar. Para poder juzgar aquello irracional como razonable, y así facilitar su asimilación, no sólo debe sopesarlo en relación al valor de las cosas, sino que debe enjuiciarlo en relación a su dignidad personal. Es cada uno quien determina hasta dónde llega su dignidad.

Cada cual experimenta de forma singular lo razonable y lo irracional, así como lo bueno y lo malo, lo conveniente y lo inconveniente.¹⁵⁹ «Eres tú quien ha de examinarlo, no yo. Eres tú quien te conoces a ti mismo, quien sabes cuánto vales para ti mismo y en

¹⁵² EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, op. cit., L II, 11, 1, p. 188.

¹⁵³ *ibid.*, L I, 20, 7, p. 118.

¹⁵⁴ *ibid.*, Introducción, p. 30.

¹⁵⁵ *ibid.*, L IV, 12, 7, p. 447.

¹⁵⁶ *ibid.*, Introducción, p. 29.

¹⁵⁷ *ibid.*, L III, 3, 19, p. 275.

¹⁵⁸ *ibid.*, L II, 1, 4, p. 156.

¹⁵⁹ *ibid.*, L I, 2, 5, p. 61.

cuánto te vendes: cada uno se vende a un precio».¹⁶⁰ Cada persona tiene su criterio de hasta dónde puede llegar a soportar en defensa de su dignidad. Cada ser humano construye su propia idea de dignidad de modo que «es necesario que todo hombre se sirva de cada cosa de acuerdo con la idea que se haya formado de ella».¹⁶¹

Guiado por esta idea de dignidad, existirán cosas que dependerán de uno y otras que no. Dependerán de uno las opiniones, las inclinaciones, los deseos, la aversión, es decir, todo lo que deriva de sus propios actos. En cambio, no dependen de uno ni la salud del cuerpo, ni la posesión de riquezas, ni su reputación, es decir, todo aquello ajeno a él.¹⁶²

Este criterio de dependencia deriva del uso de la razón. La razón instauro lo verdadero como verdadero, suprime lo falso y deja en suspenso lo incierto.¹⁶³ Preocuparse por lo que no está en su mano, aquello que no depende del uso de las representaciones, es problematizar en vano. Así pues, el ser humano guiado por el raciocinio requiere de un principio rector que le encomiende a valorar el peso de la adversidad. Ese principio que debe regir el juicio de cualquier circunstancia dolorosa es el que la concibe como conforme a la naturaleza. En otras palabras, si las cosas son como son, es porque la naturaleza ha querido que así sea.¹⁶⁴

En este sentido, es invencible aquel que mantiene la serenidad ante todo lo ajeno a su albedrío.¹⁶⁵ Es imbatible el que asimila qué es de su albedrío y qué no, y asume que es un mero autor que protagoniza un papel que le viene dado por la naturaleza. Vivir conforme a la naturaleza supone «guardar lo propio; no reclamar lo ajeno, sino usar lo que nos ha sido dado; no ansiar lo que no nos ha sido dado y, cuando una cosa te es arrebatada, devolverla con facilidad y de inmediato, agradecido por el tiempo que la usaste».¹⁶⁶ Se trata de enmarcar la situación en el orden universal. «No digas nunca respecto a nada “lo perdí”, sino “lo devolví”. ¿Murió tu hijo? Ha sido devuelto».¹⁶⁷ Aquel que vive según la naturaleza se acerca al sumo bien, soportar los sufrimientos de forma impasible y dejar de compadecerse por su desgracia.¹⁶⁸

¹⁶⁰ *ibid.*, L I, 2, 11, p. 61.

¹⁶¹ *ibid.*, L I, 3, 4, p. 66.

¹⁶² *ibid.*, Introducción, p. 25.

¹⁶³ *ibid.*, L I, 7, 5, p. 77.

¹⁶⁴ *ibid.*, L I, 26, 1-2, p. 134.

¹⁶⁵ *ibid.*, L I, 18, 21, p. 113.

¹⁶⁶ *ibid.*, L II, 16, 28, p. 210

¹⁶⁷ EPICETETO, Manual; en *Tabla de cebes-Musonio Rufo Disertaciones Fragmentos menores- Epicteto Manual Fragmentos*, op. cit., 10, p. 188.

¹⁶⁸ EPICETETO, *Disertaciones por Arriano*, op. cit., L I, 4, 23, p. 69.

No tiene sentido hablar de bien y mal en relación a lo que no depende de uno, pues lo demás pertenece a la naturaleza.¹⁶⁹ Nada ajeno al albedrío pone impedimentos o perjudica, excepto uno mismo. No es ni la salud un bien ni la enfermedad un mal, pues no depende de él; por el contrario, sí que es un bien el afrontarlas serenamente y hacerlo vilmente es un mal.¹⁷⁰ «La enfermedad es un impedimento del cuerpo, pero no del albedrío, a menos que él lo consienta».¹⁷¹

Quien logre captar esta relación de su albedrío con la naturaleza debe ejercitarse en tres tópicos: el relativo a las pasiones, el relativo al deber y el relativo a la prudencia.¹⁷² El más importante en relación al sufrimiento es el relativo a las pasiones y debe probarse: o cuando se frustra el deseo, o cuando se cae víctima de alguna circunstancia desdichada, entonces uno soportará con entereza todo tipo de «inquietudes (*ταραχάς*), turbaciones (*θορύβους*), infortunios (*ἀτυχίας*), desdichas (*δυστυχίας*), padecimientos (*πένθη*), lamentos (*οἰμωγάς*), envidias (*φθόνους*)».¹⁷³ En segundo lugar, uno debe asumir las obligaciones derivadas de sus relaciones mundanas y debe mantenerse en el lugar que le ha puesto la naturaleza. Por último, es necesario también que investigue la certeza en todo para que no se le escape una representación pasajera sin haberla contrastado:¹⁷⁴

así nace la libertad. Por eso decía: «desde que Antístenes me hizo libre ya no he vuelto a ser esclavo». ¿Cómo le hizo libre? Escucha qué dice: «Me enseñó lo que es mío y lo que no es mío la hacienda no es mía; los parientes, los de casa, los amigos, la fama, los lugares habituales, los pasatiempos, todo eso es ajeno.» Entonces, ¿qué es lo tuyo? El recto uso de las representaciones (*χρήσις φαντασιῶν*). Me mostró que eso lo poseo libre de impedimentos, incoercible; nadie puede ponerme en obstáculos, nadie puede forzarme a utilizarlo de modo distinto de como quiero. ¿Quién va a tener aún poder sobre mí?¹⁷⁵

Sólo así, en la aplicación de la regla de discernir lo que depende de uno y lo que no, se llega a ser libre. De manera que es libre el que vive como quiere, a quien nadie ni nada puede forzar, y no halla obstáculos en sus impulsos, ni fallos en sus deseos, ni tropiezos en sus rechazos.¹⁷⁶ Esta libertad no remite a una voluntad omnipotente que hace todo lo que le apetece, sino que nace del recorte de la voluntad en aquello que no depende de él.

¹⁶⁹ *ibid.*, L I, 25, 1, p. 129.

¹⁷⁰ *ibid.*, L III, 20, 4, p. 314.

¹⁷¹ EPICTETO, Manual; en *Tabla de cebras-Musonio Rufo Disertaciones Fragmentos menores- Epicteto Manual Fragmentos*, op. cit., 9, p. 187.

¹⁷² EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, op. cit., L III, 2, 1, p. 270.

¹⁷³ *ibid.*, L III, 2, 3, p. 270.

¹⁷⁴ *ibid.*, L III, 2, 5, p. 271.

¹⁷⁵ *ibid.*, L III, 24, 67, p. 353.

¹⁷⁶ *ibid.*, L IV, 1, 1, p. 369.

Ni sus deseos, ni sus impulsos, ni tampoco sus rechazos son de su incumbencia. No se consigue ser independiente con la satisfacción de lo deseado, sino que la libertad resulta de la supresión del deseo.¹⁷⁷ En palabras de Epicteto: «recuerda que has de comportarte como en un banquete. Llega a ti algo que van pasando: extiende la mano sírvelte moderadamente. Pasa de largo: no lo retengas. Aún no viene: no exhibas tu deseo y espera hasta que llegue a ti. [...] Y algún día serás digno de participar en el banquete de los dioses».¹⁷⁸

En definitiva, el sufrimiento para Epicteto se relaciona con una representación irracional que se forma al ignorar cómo es y funciona el mundo, por una exigencia de la voluntad desmesurada y por las opiniones infundadas. La raíz del sufrimiento en este autor recae sobre el uso que el propio sujeto hace de sus representaciones.

2.2.3. El sufrimiento en Spinoza

Para Spinoza el alma del ser humano está constituida por ideas adecuadas e inadecuadas. «Entiendo por idea adecuada (*ideam adaequatam*)¹⁷⁹ una idea que, en cuanto considerada en sí misma, sin relación al objeto, posee todas las propiedades o denominaciones intrínsecas de una idea verdadera».¹⁸⁰ Estas denominaciones intrínsecas de la idea adecuada se refieren a la conformidad de la idea con lo ideado por ella.

En cambio, la falsedad consiste en una privación de conocimiento implícita en las ideas inadecuadas (*ideae inadaequatae*), mutiladas (*mutilatae*) y confusas (*confusae*).¹⁸¹ El pensamiento verdadero se distingue del falso no por una denominación extrínseca — no por si aquello que se afirma existe o no—, sino sobre todo por una propiedad intrínseca que caracteriza la idea adecuada. El pensamiento verdadero se da cuando uno concibe una realidad correctamente, aunque tal realidad ni siquiera haya existido. Por ejemplo, si uno afirma que Pedro existe, pero no sabe con certeza si Pedro existe, entonces este pensamiento es falso, aunque Pedro realmente exista. «El enunciado

¹⁷⁷ *ibid.*, L IV, 1, 175, p. 397.

¹⁷⁸ EPICTETO, Manual; en *Tabla de cebes-Musonio Rufo Disertaciones Fragmentos menores- Epicteto Manual Fragmentos*, op. cit., 15, p. 190.

¹⁷⁹ Para la consulta de algunas de las nociones que utiliza Spinoza vid. SPINOZA, B., *Spinoza. Opera*; ed. por C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1925, 1972².

¹⁸⁰ SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*; Tr. Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1987, Parte II, definición IV, p. 110.

¹⁸¹ SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., Parte II, proposición XXXV, p. 156.

“Pedro existe” tan sólo es verdadero respecto a aquel que sabe con certeza que Pedro existe». ¹⁸²

Esta peculiaridad de la idea verdadera aparece porque el pensamiento verdadero «consiste en conocer las cosas por sus primeras causas». ¹⁸³ e implica la esencia de algún principio que carece de causa y que se conoce en sí y por sí. La forma del pensamiento verdadero reside en él mismo, y depende del poder y de la naturaleza del entendimiento. En palabras de Spinoza, «la forma del pensamiento verdadero hay que buscarla, pues, en el pensamiento mismo y hay que deducirla de la naturaleza del entendimiento». ¹⁸⁴ En cambio, «la falsedad sólo consiste en que se afirma de una cosa algo, que no está contenido en el concepto que de ella nos hemos formado». ¹⁸⁵ En este sentido, todo cuanto se sigue de la naturaleza del alma, aquello de lo cual ésta es causa próxima deriva necesariamente de una idea adecuada o inadecuada. Estas ideas son las que hacen que el alma disfrute o sufra.

En la medida que el alma alberga ideas inadecuadas, ésta padece y se vuelve pasiva. ¹⁸⁶ Las ideas inadecuadas, ficticias, falsas se originan en la imaginación, en ciertas sensaciones fortuitas y aisladas que no derivan del poder de la mente sino de otras causas externas; y dependen de los múltiples movimientos que recibe el cuerpo en el sueño o en la vigilia. «Por imaginación (*imaginationem*) entiéndase aquí lo que se quiera, con tal que sea algo distinto del entendimiento y en virtud de lo cual reviste al alma un carácter pasivo». ¹⁸⁷ Poco importa cómo se la entienda, una vez se verifica que está fuera de la potestad del entendimiento y vuelve pasiva el alma.

Asimismo la manera de vehicular tales ideas también influye en esta pasividad. Las palabras contribuyen a esta pasividad del alma respecto a sus ideas. «Formamos muchos conceptos conforme al orden vago con que las palabras se asocian en la memoria a partir de cierta disposición del cuerpo, no cabe la menor duda de que también las palabras, lo mismo que la imaginación, pueden ser causa de muchos y grandes errores, si no los evitamos con esmero». ¹⁸⁸ Spinoza advierte que las palabras son formadas

¹⁸² SPINOZA, B. *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*; Tr. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988, p. 108.

¹⁸³ *ibid.*, p. 109.

¹⁸⁴ *idem.*

¹⁸⁵ *ibid.*, p. 110.

¹⁸⁶ SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., Parte III, Proposición III, p. 202.

¹⁸⁷ SPINOZA, B. *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*, op. cit., p. 116.

¹⁸⁸ *ibid.*, p. 118.

según capricho y comprensión del vulgo igual que sucede con la acción de la imaginación.

La causa real de las ideas ficticias, falsas y dudosas reside en que sus objetos son abstractos, vagos e imprecisos y por ello se confunden fácilmente, en virtud de una falsa asociación.¹⁸⁹ En esta confusión, las palabras tienen un papel esencial, pues son simples signos materiales y arbitrarios que sustituyen fácilmente a las cosas. Tanto la memoria como las palabras forman parte de esta imaginación que, con una respuesta casi automática, a menudo confunde lo imaginado con lo real.¹⁹⁰

Generalmente, «el alma humana, cuantas veces percibe las cosas según el orden común de la naturaleza, no tiene un conocimiento adecuado ni de sí misma, ni de su cuerpo, ni de los cuerpos exteriores, sino tan sólo un conocimiento confuso y mutilado».¹⁹¹ Esto es así cuando el alma se determina de un modo externo, según la fortuita presentación de las cosas; por el contrario, esto no es así si el alma se determina de modo interno «a entender sus concordancias, diferencias y oposiciones, pues siempre que está internamente dispuesta, de ese modo o de otro, entonces considera las cosas clara y distintamente».¹⁹² Ninguna idea es inadecuada ni confusa, sino en cuanto se considera en relación con el alma singular de cada cual.

En este sentido, cada alma singular «ya en cuanto tiene ideas claras y distintas, ya en cuanto que las tiene confusas, se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida, y es consciente de ese esfuerzo suyo».¹⁹³ Si se refiere al alma sola, este vigor se denomina voluntad (*voluntas*); en cambio, si se refiere al mismo tiempo al alma y al cuerpo se le llama apetito (*appetitus*).¹⁹⁴ Este impulso es la esencia del hombre y de él se siguen todos los elementos que le permiten su conservación.

Spinoza distingue entre apetito y deseo (*cupiditatem*). El deseo forma parte de los seres humanos en la medida que son conscientes de su apetito. «El deseo es el apetito acompañado de la conciencia del mismo».¹⁹⁵ En cambio, el fin a causa del cual uno

¹⁸⁹ *ibid.*, Introducción, p. 23.

¹⁹⁰ *ibid.*, Introducción, p. 24.

¹⁹¹ SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., Parte II, Proposición XXIX, p. 153.

¹⁹² *ibid.*, Parte II, proposición XXX, Escolio, p. 154.

¹⁹³ *ibid.*, Parte III, Proposición IX, p. 205.

¹⁹⁴ *idem.*

¹⁹⁵ *ibid.*, Parte III, Proposición IX, p. 206.

hace algo es el apetito.¹⁹⁶ El ser humano ni quiere, ni apetece, ni desea algo porque lo considera bueno, sino que es porque lo juzga bueno por lo que lo desea.

En lo referente al bien y al mal, estas dos categorías no son nada propio de las cosas consideradas en sí, sino más bien, modos de pensar que el ser humano se forma a partir de la comparación entre las cosas. Una cosa se puede valorar como buena, mala e indiferente al mismo tiempo.¹⁹⁷

No obstante, la mayoría de los hombres consideran erróneamente como sumos bienes la riqueza, el honor o el placer.¹⁹⁸ Tanto les distraen estos tres supuestos bienes que a veces les resulta imposible pensar. Respecto al placer, el ánimo se ve tan secuestrado por el goce que es incapaz de discurrir sobre otra cosa; incluso tras su goce viene una tristeza que, aunque no impide pensar, sí que perturba y embota la mente. Respecto al honor y las riquezas, también distraen la mente, sobre todo la de aquellos que los persiguen por sí mismos. Entre honor y riquezas, el honor es el que más distrae, pues para alcanzarlo uno debe orientar su vida conforme al criterio de los demás.¹⁹⁹ Al contrario de lo que sucede en el placer, en los honores y la riqueza no existe arrepentimiento, y cuanto más se poseen, más se desean. Si su esperanza se ve frustrada, entonces sí: aparece la tristeza.²⁰⁰

El abuso de estos tres falsos bienes perjudica al ser humano, pues «todas aquellas cosas que persigue el vulgo no sólo no nos proporcionan ningún remedio para conservar nuestro ser, sino que incluso lo impiden y con frecuencia causan la muerte de quienes las poseen y siempre causan la de aquellos que son poseídos por ellas».²⁰¹ El problema de estos tres bienes es que en realidad son objetos caducos a los que el ser humano se aferra ciegamente. «Todos estos males tenían su origen en haber puesto toda la dicha o desdicha en la calidad del objeto al que nos adherimos por el amor».²⁰²

Esto significa que mientras se ama algo precedero es posible sufrir; por mucho que la reflexión lo busque, ésta no llega a paliar las desdichas derivadas de la desaparición de estos espurios bienes. «Pues, aunque captara estas cosas con toda claridad, no por eso

¹⁹⁶ *ibid.*, Parte IV, p. 289.

¹⁹⁷ *ibid.*, Parte IV, Prefacio, p. 286.

¹⁹⁸ SPINOZA, B., *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*, op. cit., p. 78.

¹⁹⁹ *ibid.*, p. 79.

²⁰⁰ *idem.*

²⁰¹ *ibid.*, p. 80.

²⁰² *idem.*

podía deponer toda avaricia, todo deseo de placer y toda gloria». ²⁰³ Lo más que la reflexión puede hacer es disponerlos no tanto como fines, sino como medios. «Pues, si se buscan como medios, ya tienen una medida y no estorban en absoluto, sino que, por el contrario, ayudarán mucho al fin por el que se buscan». ²⁰⁴

Entonces estos tres bienes que como fines son perniciosos, como medios pueden aproximar al ser humano hacia una mayor perfección, que es el fin al que todo ser humano tiende. En este sentido, no hay un bien y un mal absolutos respecto a lo perecedero, pues «todo cuanto sucede se hace según el orden eterno y según las leyes fijas de la naturaleza». ²⁰⁵

A pesar de que la debilidad del pensamiento impide concebir absolutamente este orden natural, el ser humano sí que concibe una naturaleza humana más firme que cree posible alcanzar y que corresponde con el orden impuesto por la naturaleza. Los medios necesarios para alcanzar esta naturaleza humana perfeccionada son: el conocimiento exacto de la naturaleza, tanto de aquella que uno desea perfeccionar como de la naturaleza de las cosas; inferir, a partir de este conocimiento, las diferencias, concordancias y oposiciones entre las cosas; entender qué pueden soportar y qué no y compararlo con la naturaleza del hombre. Sólo así se llegará a un estado de mayor perfección. ²⁰⁶ Todo aquello que le sirva de medio hacia esa perfección se llama bien y el sumo bien es alcanzarla. ²⁰⁷

Las vías que el filósofo holandés presenta para llegar a ese fin son: consagrarse a la filosofía moral, así como a la educación de los niños; también dedicarse a la salud, al arte y a la mecánica. ²⁰⁸ Pero sobre todo y lo más importante «hay que excogitar el modo de curar el entendimiento y, en cuanto sea posible al comienzo, purificarlo para que consiga entender las cosas sin error y lo mejor posible». ²⁰⁹ Se trata de ir entendiendo que «en la naturaleza no hay nada contingente, sino que, en virtud de la necesidad de la naturaleza divina, todo está determinado a existir y obrar de cierta manera». ²¹⁰

²⁰³ *ibid.*, p. 81.

²⁰⁴ *idem.*

²⁰⁵ *idem.*

²⁰⁶ *ibid.*, p. 87.

²⁰⁷ *ibid.*, p. 82.

²⁰⁸ *idem.*

²⁰⁹ *ibid.*, p. 83.

²¹⁰ SPINOZA, B. *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., Parte IV, Proposición XXIX, p. 83.

En sentido general, bueno es lo que uno sabe con certeza ser un medio para acercarlo cada vez más a este modelo de naturaleza humana superior. En cambio, malo es aquello que uno sabe que lo aleja de dicho modelo. Los seres humanos son más o menos perfectos según se acerquen más o menos a este modelo. En otras palabras: «Con certeza, sólo sabemos que es bueno o malo aquello que conduce realmente al conocimiento, o aquello que puede impedir que conozcamos».²¹¹ En Spinoza, este modelo de naturaleza humana superior es equiparable a un estado de conocimiento de la naturaleza. Dicho de otro modo, el fin más perfecto es un estado dirigido por la acción del entendimiento y que se consigue cuando se comprende el funcionamiento y el orden de la naturaleza, y por el que el alma se llena de ideas adecuadas.

El alma no posee certeza acerca de las cosas, sino sólo en la medida que alberga ideas adecuadas. En el estado de naturaleza nada hay ni bueno ni malo por consenso; todo lo que se halla en el estado natural mira únicamente por su utilidad y conforme a ésta se decide acerca de lo bueno y lo malo.²¹² «Entiendo por bueno lo que sabemos con certeza que nos es útil».²¹³ «Cada cual apetece o aborrece necesariamente, en virtud de las leyes de su naturaleza, lo que juzga bueno o malo».²¹⁴

El criterio por el cual una cosa es buena o mala responde al grado en que ésta concuerda con la naturaleza de uno. «En la medida que una cosa concuerda con nuestra naturaleza, es necesariamente buena».²¹⁵ Nada es bueno sino en la medida que se ajusta a la naturaleza de cada cual y, por tanto, cuanto más se ajuste algo a la naturaleza de uno tanto más útil será; igualmente en sentido inverso, cuanto más útil, más se ajustará a la naturaleza de cada cual.²¹⁶

Cuando algo no coincide con la naturaleza de uno, entonces es distinto o contrario. Si es distinto, no será ni bueno ni malo; en cambio, si es contrario, será opuesto a la naturaleza de uno y por ello un mal. Esta contrariedad de un objeto con la naturaleza propia puede ser accidental, pues existen algunos afectos, como por ejemplo la gula y la avaricia —los denominados afectos contrarios— que arrastran al hombre por accidente.²¹⁷ Nada puede llegar a ser malo porque sea común a la naturaleza de uno, sino que algo acaba siendo perjudicial porque es desacorde a uno. En otras palabras, lo

²¹¹ *ibid.*, Parte IV, Proposición XXVII, p. 314.

²¹² *ibid.*, Parte IV, Proposición XXXVII, p. 329.

²¹³ *ibid.*, Parte IV, p. 288.

²¹⁴ *ibid.*, Parte IV, Proposición XIX, p. 308.

²¹⁵ *ibid.*, Parte IV, Proposición XXXI p. 316.

²¹⁶ *ibid.*, Parte IV, Proposición XXXI p. 317.

²¹⁷ *ibid.*, Parte IV, p. 288.

malo es lo que causa tristeza, es decir, aquello que disminuye o reprime la potencia de obrar de un individuo concreto.²¹⁸

La manera más frecuente como se muestra esta contrariedad es a través de la tristeza, y su conocimiento es inadecuado.²¹⁹ El conocimiento del mal es la tristeza misma, en la medida que uno se hace consciente de ella. La tristeza es el paso a una menor perfección, por eso no se entiende por medio de la esencia del hombre. La tristeza es una pasión que depende de las ideas inadecuadas; si el alma únicamente tuviera ideas adecuadas, no se entristecería ni tampoco se formaría noción alguna de mal.²²⁰

Asimismo, en lo referente al estudio de los afectos (*affectûs*), Spinoza critica las propuestas que hasta el momento han estudiado el tema como si el hombre fuera perturbado por éstos, en lugar de otorgarles su correspondiente orden natural. Spinoza investiga los vicios y las sinrazones humanas al modo de la geometría porque, según él, nada ocurre en la naturaleza que sea por vicio, pues ésta es permanentemente la misma y mantiene las mismas leyes y reglas a través de las cuales ocurren las cosas.

Entender la naturaleza de las cosas por medio de leyes y reglas universales es el único camino para comprender cualquier cosa, incluso los afectos. Éstos, considerados en sí, se siguen de la misma manera, necesidad y eficacia que el resto de los fenómenos de la naturaleza.²²¹ Igual que otras muchas cosas que el hombre admira, los afectos revelan la potencia y la capacidad creadora de la misma. Spinoza no pretende entrar en el detalle de cada afecto, sino que solamente busca determinar su fuerza y la potencia del alma sobre ellos. Su objetivo es entender las propiedades comunes de los afectos y del alma para valorar la potencia de ésta para moderarlos y reprimirlos.²²²

Cualquier idea de afecto, por la cual el cuerpo humano es afectado por algún cuerpo exterior, implica a su vez la naturaleza del cuerpo humano y la naturaleza del cuerpo exterior.²²³ Las distintas maneras en que un cuerpo es afectado se derivan, por un lado, de la naturaleza del mismo, y por otro, de la naturaleza del cuerpo que lo afecta. Si el cuerpo humano experimenta una afección que implica la naturaleza de algún cuerpo exterior, el alma considerará este cuerpo exterior como existente en acto, es decir, como

²¹⁸ *ibid.*, Parte IV, Proposición XXX, p. 316.

²¹⁹ *ibid.*, Parte IV, Proposición LXIV, p. 357.

²²⁰ *ibid.*, Parte IV, Proposición LXIV, p. 358.

²²¹ *ibid.*, Parte III, Prefacio, p. 192.

²²² *ibid.*, Parte III, Proposición LVI, p. 256.

²²³ *ibid.*, Parte II, Proposición XVI, p. 138.

algo que está presente, hasta que experimente una afección que excluya su presencia.²²⁴ Así pues, el alma no solamente percibe las afecciones, sino también las ideas de esas afecciones.²²⁵

Los afectos son siempre dispares porque lo es también la esencia del afectado. Si se compara un mismo afecto entre dos hombres, este afecto variará de uno a otro. En palabras del filósofo holandés, entre el gozo de un ebrio y el gozo de un filósofo existe una pequeña distancia.²²⁶ «Hombres distintos pueden ser afectados de distintas maneras por un solo y mismo objeto, y un solo y mismo hombre puede, en tiempos distintos, ser afectado de distintas maneras por un solo y mismo objeto».²²⁷

Los afectos pueden componerse unos con otros de tantas maneras que, de hecho, no se les puede asignar un número concreto.²²⁸ Los afectos son «las afecciones del cuerpo, por las cuales aumenta o disminuye, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo, y entiendo, al mismo tiempo, las ideas de esas afecciones».²²⁹

Los afectos surgen de los llamados afectos primarios. Tres son los afectos primarios: el deseo, la alegría y la tristeza. Todos los demás afectos se derivan de estos tres; cada uno de los cuales se llama de modo distinto según las diversas relaciones y denominaciones. «Hay tantas clases de alegría, tristeza y deseo y, consiguientemente, hay tantas clases de cada afecto compuesto de ellos —como la fluctuación del ánimo—, o derivado de ellos —amor, odio, esperanza, miedo, etcétera— como clases de objetos nos afectan».²³⁰

No hay que olvidar que «la idea de todo cuanto aumenta o disminuye, favorece o reprime la potencia de obrar de nuestro cuerpo, a su vez aumenta o disminuye, favorece o reprime, la potencia de pensar de nuestra alma».²³¹ El aumento o disminución de la potencia de obrar del cuerpo se corresponde con un aumento o disminución de la potencia de pensar del alma. Y a partir de este incremento o disminución del alma y el cuerpo se definen los afectos primarios.

²²⁴ *ibid.*, Parte II, Proposición XVII, p. 139.

²²⁵ *ibid.*, Parte II, Proposición XXII, p. 147.

²²⁶ *ibid.*, Parte III, Proposición LVII, p. 258.

²²⁷ *ibid.*, Parte III, Proposición LI, p. 247.

²²⁸ *ibid.*, Parte III, Proposición LIX, p. 261.

²²⁹ *ibid.*, Parte III, p. 193.

²³⁰ *ibid.*, Parte III, Proposición LVI, p. 254.

²³¹ *ibid.*, Parte III, Proposición XI, p. 207.

La alegría (*laetitia*) es «una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección».²³² En cambio, «la tristeza (*tristitia*) es el paso del hombre de una mayor a una menor perfección»,²³³ es decir, el acto por el que la potencia de obrar del hombre es disminuida o reprimida.²³⁴ La tristeza disminuye o reprime la potencia de obrar de un individuo, aminora el esfuerzo que éste realiza por perseverar en su ser y es contraria a ese esfuerzo. El hombre afectado de tristeza se esfuerza por apartarla de sí. Sin embargo, cuanto mayor es la tristeza, mayor es la parte de la potencia de obrar a la que se opone. En otras palabras, cuanto mayor sea la tristeza, tanto mayor será la potencia de obrar con la que el individuo se esforzará por apartar de sí esa tristeza, y tanto mayor será el deseo con el que lo deberá realizar.²³⁵ Al contrario sucede con la alegría. Puesto que ésta aumenta o favorece la potencia de obrar del ser humano, uno no desea nada más que conservarla con tanto mayor deseo cuanto mayor sea ésta.²³⁶

«El deseo (*cupiditas*) es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella».²³⁷ Spinoza aglutina bajo el nombre de ‘deseo’ cualquiera de los esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones que varían según su constitución. Puede ser que estas fuerzas se opongan entre sí de modo que uno sea arrastrado por ellas en distintas direcciones. El deseo que brota de un afecto es tanto mayor cuanto mayor es éste.²³⁸ La naturaleza de un deseo difiere de la naturaleza de otro, tanto como difieren entre sí los afectos de los que surgen cada uno de ellos.²³⁹

Paralelamente al deseo, cuanto más se considera el alma a sí misma, más se imagina su potencia de obrar. Cuando el alma se considera a sí misma, pasa a una perfección mayor, y entonces es afectada de alegría, tanta mayor cuanto mayor distinción puede imaginarse.²⁴⁰ De ahí que el alma se esfuerce «en imaginar sólo aquello que afirma su potencia de obrar».²⁴¹ Este esfuerzo es la esencia del alma y afirma sólo lo que ésta es y puede ser y no lo que no es y no puede ser. En cambio, si «el alma imagina su

²³² idem; *ibid.*, Parte III, Definiciones, p. 263.

²³³ *ibid.*, Parte III, Definiciones, p. 263; Parte III, Proposición XI, p. 207.

²³⁴ *ibid.*, Parte III, Definiciones, p. 264.

²³⁵ *ibid.*, Parte III, Proposición XXXVII, p. 234.

²³⁶ *ibid.*, Parte III, Proposición XXXVII, p. 235.

²³⁷ *ibid.*, Parte III, Definiciones, p. 262.

²³⁸ *ibid.*, Parte III, Proposición XXXVII, p. 234.

²³⁹ *ibid.*, Parte III, Proposición LVI, p. 256.

²⁴⁰ *ibid.*, Parte III, Proposición LIII, p. 251.

²⁴¹ *ibid.*, Parte III, Proposición LIV, p. 251.

impotencia, se entristece». ²⁴² De manera que ésta «tiene aversión a imaginar lo que disminuye o reprime su potencia y la del cuerpo». ²⁴³

Si el alma es afectada por dos afectos a la vez, uno de los cuales ni aumenta ni disminuye su potencia y el otro sí, cuando más tarde sea afectada por el primero en virtud de su causa, que ni aumenta ni disminuye su potencia, al mismo tiempo será afectada por el segundo, en forma de alegría o tristeza, que sí que aumenta y disminuye su potencia. De manera que lo primero será causa de alegría o tristeza no por sí mismo, sino por accidente. Uno puede amar u odiar una cosa sin que necesariamente conozca su causa, es decir, de forma accidental. ²⁴⁴

Solamente por el hecho de imaginar algo que es semejante a lo que suele afectar de alegría o tristeza, aunque eso en que se parece no sea su causa eficiente, uno ya lo amará u odiará. ²⁴⁵ Igualmente, si uno imagina una cosa que le afecta de tristeza, pero que se asemeja en algo a lo que le produce alegría, entonces la amará y odiará a la vez. ²⁴⁶ Esta disposición del alma que brota de dos afectos contrarios se denomina fluctuación del ánimo.

Asimismo el ser humano es afectado por la imagen de una cosa pretérita o futura con el mismo afecto de alegría o tristeza que una cosa presente. ²⁴⁷ Spinoza entiende por pretérita o futura a una cosa, según uno haya sido o vaya a ser afectado por ella. En la medida que uno imagina una cosa, afirma su existencia, es decir, el cuerpo es afectado por esa imagen igual que si fuera presente. ²⁴⁸

Los afectos surgidos de estas imágenes pretéritas o futuras son inconstantes y están perturbados por las imágenes de otras cosas. La combinación de estas imágenes pretéritas o futuras conforman la esperanza, el miedo, la seguridad, la desesperación, la satisfacción y la insatisfacción. ²⁴⁹ La esperanza (*spes*) es una alegría inconstante surgida de la imagen de una cosa futura o pretérita de la que se duda su realización. El miedo (*metus*) sería una tristeza inconstante surgida también de la imagen de una cosa dudosa. Si a ambos se les suprime la duda, entonces de la esperanza resulta la seguridad (*securitas*), y del miedo, la desesperación (*desperatio*). La satisfacción (*gaudium*) es

²⁴² *ibid.*, Parte III, Proposición LV, p. 252.

²⁴³ *ibid.*, Parte III, Proposición XIII, p. 210.

²⁴⁴ *ibid.*, Parte III, Proposición XV, p. 211.

²⁴⁵ *ibid.*, Parte III, Proposición XVI, p. 213.

²⁴⁶ *ibid.*, Parte III, Proposición XVII, p. 213.

²⁴⁷ *ibid.*, Parte III, Proposición XVIII, p. 214.

²⁴⁸ *ibid.*, Parte III, Proposición XVIII, p. 215.

²⁴⁹ *ibid.*, Parte III, Proposición XVIII, p. 216.

una alegría surgida de la imagen de una cosa pretérita de cuya realización se ha dudado; y la insatisfacción (*conscientiae morsus*) es una tristeza opuesta a la satisfacción.

El afecto de alegría referido tanto al alma como al cuerpo es el placer o el regocijo. En cambio, el afecto de tristeza referido al cuerpo y al alma es el dolor o la melancolía. En palabras de Spinoza:

llamo al afecto de la alegría, referido a la vez al alma y al cuerpo, “placer” (*titillationem*) o “regocijo” (*hilaritatem*), y al de la tristeza, “dolor” (*dolorem*) o “melancolía” (*melancholiam*) [...] ha de notarse que el placer y el dolor se refieren al hombre cuando una parte de él resulta más afectada que las restantes, y el regocijo y la melancolía, al contrario, cuando todas las partes resultan igualmente afectadas.²⁵⁰

Parece que la manifestación de la alegría y de la tristeza cambia según la parte afectada. A la hora de definir los afectos, Spinoza omite definirlos por considerarlos todos como clases de alegría y tristeza. «Omito las definiciones del regocijo (*hilaritatis*), el agrado (*titillationis*), la melancolía (*melancholiae*) y el dolor (*doloris*), porque se refieren más que nada al cuerpo, y no son sino clases de alegría o tristeza».²⁵¹

A diferencia del regocijo que no puede ser malo, la melancolía es siempre mala.²⁵² «El placer puede tener exceso y ser malo; el dolor puede ser bueno en la medida en que el placer, que es una alegría, sea malo».²⁵³ El placer es una alegría que, referida al cuerpo, consiste en que una o algunas de sus partes son afectadas más que las otras; la potencia del placer es tan grande que puede suceder que uno se aferre a él e impida que su cuerpo sea afectado de otras maneras; en este caso, el placer pasaría a ser malo.²⁵⁴

Por el contrario, el dolor en ser una tristeza, considerado en sí solo, no puede ser bueno. Su fuerza e incremento se definen por la potencia de la causa exterior comparada con la propia del individuo. El dolor puede considerarse bueno, únicamente, cuando reprime un exceso de placer.

El dolor, que es, por el contrario, una tristeza, no puede ser bueno, considerado en sí solo. Pero como su fuerza e incremento se definen por la potencia de la causa exterior comparada con la nuestra, podemos, entonces, concebir infinitos grados y modalidades en la fuerza de este afecto; y, de esta suerte, podemos concebir un dolor tal que pueda reprimir el placer, para que éste no tenga exceso, y provocar en esa medida que el cuerpo no se vuelva menos apto, y, por tanto, en esa medida será bueno.²⁵⁵

²⁵⁰ *ibid.*, Parte III, Proposición XI, p. 207.

²⁵¹ *ibid.*, Parte III, Definiciones, p. 264.

²⁵² *ibid.*, Parte IV, Proposición XLII, p. 334.

²⁵³ *ibid.*, Parte IV, Proposición XLIII, p. 334.

²⁵⁴ *ibid.*, Parte IV, Proposición XLIII, p. 335.

²⁵⁵ *idem.*

Sin embargo, ¿qué es lo que hace que uno padezca? El alma cuantas más ideas inadecuadas alberga, a más pasiones está sujeta. Y cuantas más ideas adecuadas posee, tantas más cosas obra.²⁵⁶ En la medida que el alma del ser humano guarda ideas adecuadas, obra necesariamente ciertas cosas, pero en cuanto que también tiene ideas inadecuadas, padece otras.

Spinoza distingue entre obrar y padecer. Uno obra (*agere*) cuando ocurre algo, en él o fuera de él, de lo cual es causa adecuada, cuando de la naturaleza de uno se sigue algo que por ella sola puede entenderse. En cambio, uno padece cuando «en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial».²⁵⁷

Nosotros padecemos (*patimur*) necesariamente en cuanto que tenemos ideas inadecuadas (*ideas inadaequatas*), y sólo en la medida en que las tenemos; esto es, sólo padecemos necesariamente en la medida que forjamos imaginaciones, o sea, en cuanto que experimentamos un afecto que implica la naturaleza de nuestro cuerpo y la naturaleza de un cuerpo exterior.²⁵⁸

Las acciones del alma se coligen de las ideas adecuadas, mientras que las pasiones lo hacen de las inadecuadas o confusas.²⁵⁹ «Un afecto, que es llamado pasión del ánimo, es una idea confusa (*confusa idea*), en cuya virtud el alma afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes una fuerza de existir mayor o menor que antes, y en cuya virtud también, una vez dada esa idea, el alma es determinada a pensar tal cosa más bien que tal otra».²⁶⁰ En definitiva, el alma únicamente padece en la medida que tiene ideas inadecuadas, o sea, ideas confusas.²⁶¹

Aun así, cada pasión se explica en último término por la naturaleza del objeto que la produce.²⁶² Igualmente ocurre con el afecto de tristeza, el amor, el odio, la esperanza, el miedo y la fluctuación de ánimo. Existen tantas clases como objetos que afectan. Esto se repite con el deseo, según uno es afectado por las causas exteriores, esto es, según la naturaleza de lo deseado, su deseo será de una u otra forma.²⁶³

El criterio para determinar cuándo un afecto es dañino es el grado en que impide pensar. En palabras de Spinoza: «un afecto es sólo malo (*malus*) o nocivo (*noxius*) en

²⁵⁶ *ibid.*, Parte III, Proposición I, p. 195.

²⁵⁷ *ibid.*, Parte III, p. 193.

²⁵⁸ *ibid.*, Parte III, Proposición LVI, p. 255.

²⁵⁹ *ibid.*, Parte III, Proposición III, p. 201.

²⁶⁰ *ibid.*, Parte III, p. 278-279.

²⁶¹ *idem.*

²⁶² *ibid.*, Parte III, Proposición LVI, p. 255.

²⁶³ *ibid.*, Parte III, Proposición LVI, p. 256.

cuanto que impide que el alma pueda pensar». ²⁶⁴ El afecto que determina al alma a considerar simultáneamente muchas cosas es menos perjudicial que otro afecto de igual magnitud por el que ésta queda fija a un objeto o a un número menor de objetos y deja de lado otros.

Si un afecto fija el alma en un solo objeto y la priva de pensar en nada más, uno se vuelve su esclavo. Spinoza denomina servidumbre a la impotencia humana para moderar o reprimir los afectos. Cualquier persona sometida a sus afectos no es independiente, pues está bajo el poder de la fortuna; su influencia es tan poderosa que a menudo uno se siente obligado a hacer lo peor, aun conociendo qué es lo mejor. ²⁶⁵

Un afecto será grande cuando al comparar cómo lo experimentan distintas personas ese mismo afecto incida más sobre una que sobre otra. O bien, cuando al comparar entre sí los afectos que experimenta un mismo hombre, uno de ellos le conmueva más que otro. A menudo, «la fuerza con la que el hombre persevera en la existencia es limitada, y resulta infinitamente superada por la potencia (*potentiâ*) de las causas exteriores (*causarum externarum*)». ²⁶⁶ La fuerza de un afecto se define por la potencia de su causa exterior comparada con la potencia del afectado. ²⁶⁷ En palabras de Spinoza: «la fuerza y el incremento de una pasión cualquiera, así como su perseverancia en la existencia, no se definen por la potencia con que nosotros nos esforzamos por perseverar en existir, sino por la potencia de la causa exterior, comparada con la nuestra». ²⁶⁸

La fuerza de una pasión o de un afecto puede superar las acciones y sobreponerse a la potencia de un hombre hasta el punto que ese afecto quede adherido a él. ²⁶⁹ La potencia de cada alma para resistir, es decir, la potencia de la causa exterior viene definida por el conocimiento. Y su impotencia o pasión se juzga por la privación de conocimiento, es decir, por lo que hace que las ideas sean inadecuadas.

Padece (*pati*) en el más alto grado aquella alma cuya mayor parte está constituida por ideas inadecuadas (*ideae inadaequatae*), de tal manera que se la reconoce más por lo que padece que por lo que obra; y, al contrario, obra en el más alto grado aquella alma cuya mayor parte está constituida por ideas adecuadas (*ideae adaequatae*), de tal manera que aunque contenga en sí tantas ideas inadecuadas como aquella otra, con todo se la reconoce más por sus ideas adecuadas —que se atribuyen a la virtud humana— que por sus ideas inadecuadas —que arguyen impotencia humana— [...] las aflicciones (*aegritudines*) e infortunios (*infortunia*) del ánimo toman su origen,

²⁶⁴ idem.

²⁶⁵ ibid., Parte IV, Prefacio, p. 283.

²⁶⁶ ibid., Parte IV, Proposición III, p. 292.

²⁶⁷ ibid., Parte V, Proposición XX, p. 405.

²⁶⁸ ibid., Parte IV, Proposición V, p. 294.

²⁶⁹ ibid., Parte IV, Proposición VI, p. 295.

principalmente, de un amor excesivo hacia una cosa que está sujeta a muchas variaciones y que nunca podemos poseer por completo.²⁷⁰

En definitiva, según Spinoza «padecemos en la medida en que somos una parte de la naturaleza que no puede concebirse por sí sola, sin las demás partes».²⁷¹ Por tanto, será necesario «conocer tanto la potencia como la impotencia de nuestra naturaleza para poder determinar lo que la razón puede y lo que no puede por lo que toca al dominio de los afectos».²⁷² Si la potencia del alma respecto al sufrimiento se define por la capacidad de conocer, los remedios contra el sufrimiento se deducirán también del conocimiento del alma.²⁷³

2.2.4. El sufrimiento en Nietzsche

Según Nietzsche, vivir es una forma duradera de procesos de fuerza en la que los combatientes crecen por desigual.²⁷⁴ Toda vida está mediada por una multiplicidad de fuerzas a través de las cuales se manifiesta la voluntad de poder (*Wille zur Macht*).²⁷⁵ La voluntad de poder aparece en todo lo que se resiste, y es apropiación, dominio y transformación.²⁷⁶

El placer es un estímulo del sentimiento de poder por parte de un obstáculo. Este estímulo es más fuerte si es producido por resistencias anímicas, entonces, ese sentimiento se hincha y se pone tenso. En consecuencia, todo placer comprende un dolor. Si el placer es muy grande, los dolores serán también muy largos y la tensión del arco enorme.²⁷⁷ El sufrimiento es el resultado del choque de las fuerzas conformadoras de la vida en el ser humano. En palabras de Nietzsche: «ésta es la concepción más profunda del sufrimiento: las fuerzas conformadoras chocan».²⁷⁸

²⁷⁰ *ibid.*, Parte V, Proposición XX, p. 405.

²⁷¹ *ibid.*, Parte IV, Proposición II, p. 291.

²⁷² *ibid.*, Parte IV, Proposición XVII, p. 304.

²⁷³ *ibid.*, Parte V, Prefacio, p. 387.

²⁷⁴ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*; Tr. D. Castrillo Mirat, Madrid, Edaf, 2000, p. 430.

²⁷⁵ Para la consulta de algunas de las palabras utilizadas por Nietzsche se ha trabajado con la edición de sus obras completas: NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe in 15 Bände / Friedrich Nietzsche*; ed. por G. Colli y M. Montinari, Berlin, New York, De Gruyter, 1974. También NIETZSCHE, F., *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung Aller Werte*; sel. y ord. por P. Gast, Stuttgart, Kröner, 1996.

²⁷⁶ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, op. cit., p. 435.

²⁷⁷ *ibid.*, p. 437.

²⁷⁸ NIETZSCHE, F., *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos (1869-1889)*; ed. y tr. por J. Aspiunza et alia, Madrid, Tecnos, 2009, p. 224.

La causa del placer no es la satisfacción de esta voluntad de poder, sino que la voluntad quiere avanzar y busca dominar lo que se le pone delante. El sentimiento de placer radica precisamente en la insatisfacción de esa voluntad, en el hecho de que sin los límites y las resistencias, la voluntad no queda saciada.

Al contrario de lo que se ha creído, el ser humano no busca el placer y evita el displacer. Placer (*Lust*) y displacer (*Unlust*) son meras consecuencias, meros fenómenos concomitantes. En realidad, «lo que el ser humano quiere, lo que quiere cada una de las minúsculas partes de un organismo vivo, es un plus de poder».²⁷⁹ Al esforzarse por conseguir este plus de poder, es cuando devienen placer y displacer.

En cuanto impedimento, el displacer es un ingrediente normal de todo acontecer orgánico. Y por ello el ser humano no lo elude, al contrario, lo necesita constantemente, pues «todo sentimiento de placer, todo acontecer presupone una resistencia superada».²⁸⁰ En verdad, lo que el hombre persigue bajo el nombre de ‘placer’ es poder.

Del grado de poder implicado resultan dos tipos de displacer. Por un lado, el displacer común y, por otro lado, el displacer derivado del agotamiento. El displacer del agotamiento representa una honda disminución y depresión de la voluntad de poder, es decir, una pérdida de fuerza. En este caso, el displacer actúa después de un derroche de fuerzas y no como un estimulante del poder. En cambio, en el displacer común, el displacer es un estímulo para el poder. Mientras que el displacer de agotamiento es la consecuencia de una estimulación desmesurada y de una incapacidad de resistencia, el displacer común se caracteriza por la oposición a una resistencia. El único placer que se puede sentir en el displacer de agotamiento es el dormirse. En cambio, en el caso del displacer común, uno puede aspirar al placer de la victoria.²⁸¹

El problema ha sido la gran confusión de los psicólogos al no distinguir entre estas dos clases de placer: la del dormirse y la de la victoria. Los agotados quieren tranquilidad, serenidad, calma, quieren la felicidad de las religiones y de las filosofías nihilistas. En cambio, los vivos quieren la victoria, adversarios vencidos, desbordamientos del sentimiento de poder sobre ámbitos cada vez más vastos. Aunque no se ha tenido en cuenta, el placer de la victoria es el más natural, pues todas las funciones sanas del organismo necesitan de él. «El organismo entero, hasta la pubertad,

²⁷⁹ *ibid.*, p. 342.

²⁸⁰ *ibid.*, p. 343.

²⁸¹ *idem.*

es un tal complejo de sistemas que luchan por el crecimiento del sentimiento de poder». ²⁸²

Análogamente, el valor de la existencia no se puede medir por el sentimiento de placer o displacer, pues éstos son sólo medios, sino que se mide por la cantidad de fuerza aumentada. ²⁸³ Cualquier meta, cualquier fin, son modos de expresión y metamorfosis de la voluntad de poder. «Tener fines, metas, intenciones, “querer” en líneas generales, es un tratar de devenir más fuerte, un querer crecer y querer también los medios necesarios para ello». ²⁸⁴ Todas las valoraciones están al servicio de esta voluntad, el valor mismo es ya la voluntad de poder.

El placer es solamente un síntoma del sentimiento del poder alcanzado, no se busca la consecución del goce, sino que éste sobreviene cuando se logra lo que se pretende; el goce acompaña, pero no mueve. ²⁸⁵ El goce equivale a un incremento de poder; en cambio, el displacer, el dolor, a un sentimiento de no poder resistir. La verdadera causa del placer no se halla en la satisfacción, sino que subyace en el hecho de que la voluntad quiere avanzar y deviene dueña de lo que encuentra a su paso. ²⁸⁶ El sentimiento de gozo radica en la insatisfacción de la voluntad, en el hecho de que la voluntad no vive satisfecha si no se enfrenta a un adversario o a una resistencia que la haga sentir poderosa. La insatisfacción, lejos de entristecerse con la vida, se erige como su gran estimulante.

En términos generales, el placer se podría definir como un ritmo de pequeños estímulos de displacer. ²⁸⁷ Placer (*Lust*) ²⁸⁸ y dolor (*Schmerz*) ²⁸⁹ no son contrarios. Cada placer es una excitación que, por una intensificación del estímulo, se transforma en dolor; cada dolor sólo se diferencia del placer cuantitativamente y existe la posibilidad de que se transforme en dolor. «Se halla así en todo placer la necesidad, carencia, exigencia de excitación; el dolor es sólo el exceso de satisfacción de esta carencia y necesidad. Ambos, placer y dolor, son positivos, a saber, al suprimir una carencia, el dolor, sin embargo, crea al mismo tiempo una nueva necesidad que solicita la

²⁸² *ibid.*, p. 344.

²⁸³ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, op. cit., p. 448.

²⁸⁴ *ibid.*, p. 449.

²⁸⁵ *ibid.*, p. 461.

²⁸⁶ *ibid.*, p. 465.

²⁸⁷ *ibid.*, p. 466.

²⁸⁸ La palabra '*Lust*' algunos traductores la han traducido por 'placer' y otros por 'gocce'.

²⁸⁹ Nietzsche utiliza en algunos fragmentos la palabra '*Unlust*' y en otros utiliza la palabra '*Schmerz*', que en castellano corresponderían al 'displacer' y al 'dolor'.

disminución del estímulo». ²⁹⁰ Mientras que el placer pide el aumento del estímulo, el dolor pide su disminución. En ello, ambos son negativos, pues la necesidad es su fuente común. Tanto placer como dolor son iguales cualitativamente, de manera que una intensificación cuantitativa transforma el placer en dolor y viceversa. ²⁹¹

Sin embargo, mientras que el dolor se pregunta por su causa, el placer se inclina a reposar en sí mismo y a no mirar hacia atrás. ²⁹² El dolor es intelectual y dependiente de un juicio de nocividad. ²⁹³ «Observamos que el pensamiento resulta la cosa más fuerte y más continuamente ejercida en todos los grados de la vida, ¡y también en todo percibir y aparente sufrir!». ²⁹⁴ Si la esencia del goce se halla en un aumento del sentimiento de poder, el dolor es un fenómeno intelectual en el que se manifiesta un juicio de algo que se valora como nocivo.

El dolor es un fenómeno intelectual, en el que se manifiesta evidentemente un juicio: el juicio de “cosa nociva”, en el que se resume una larga experiencia. En sí, el dolor no existe. No es la herida lo que hace sufrir: es la experiencia de las malas consecuencias que una herida puede tener en el conjunto del organismo, es aquella experiencia que habla en forma de esa agitación profunda que se llama disgusto [...] Lo propio del dolor es siempre una larga sacudida, el temblor subsiguiente a un choque en el centro del sistema nervioso que excita el terror: se sufre propiamente, no por causa del dolor (por una herida, por ejemplo), sino por la larga ruptura de equilibrio que sobreviene a causa de dicho choque. ²⁹⁵

Esta naturaleza intelectual del dolor no indica en sí lo que ha recibido el daño, sino qué valor tiene ese daño en relación con el individuo en general. ²⁹⁶ Placer y displacer son cosas secundarias, no son causas. Ambos son juicios de valor de segundo orden que se deducen de un valor dominante. En palabras de Nietzsche, «son un “útil” y un “nocivo” que hablan en forma de sentimiento y, por tanto, en forma totalmente fugaz e independiente, porque en todo “útil” y “nocivo” hay siempre que preguntar aún cien cosas distintas: ¿útil para qué?, ¿nocivo para qué?». ²⁹⁷

Precisamente, por esta importancia del juicio, el dolor físico es una consecuencia del dolor anímico, detenta un papel secundario respecto al dolor anímico. «El dolor físico es

²⁹⁰ NIETZSCHE, F., *Nosotros los filólogos «El valor de la vida de Eugen Düring» (Fragmentos póstumos invierno 1874- verano 1875)*; Tr. J. L. Puertas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005, p. 293.

²⁹¹ *idem.*

²⁹² NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*; en *Nietzsche I*; Tr. G. Cano, Madrid, Gredos, 2009, p. 553- 855, p. 594.

²⁹³ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, op. cit., p. 341.

²⁹⁴ *ibid.*, p. 414.

²⁹⁵ *ibid.*, p. 467.

²⁹⁶ *ibid.*, p. 468.

²⁹⁷ *ibid.*, p. 469.

sólo la consecuencia de un dolor anímico: pero éste: lo inesperado, miedo, disposición para la lucha, una cantidad de juicios y actos de voluntad y afectos concentrados en un solo momento, sentidos como una gran conmoción y *in summa* como dolor y proyectados en sustitución». ²⁹⁸

Para que el ser humano sienta algún placer o displacer debe estar dominado por alguna de estas dos ilusiones: o bien creer en la identidad de ciertos hechos, de ciertas sensaciones; entonces éste, por comparación de estados actuales con estados pasados, siente el placer o el displacer anímico; o bien debe creer en la libertad de la voluntad, al pensar que algo pudiera haber terminado de otro modo y obtener placer o displacer. ²⁹⁹

Igualmente sucede con las pasiones, que son una construcción de la inteligencia y una invención de causas inexistentes. Cualquier pasión es un acto de resistencia y de reacción. ³⁰⁰ Todos los sentimientos comunes del cuerpo son interpretados intelectualmente, es decir, se busca una causa por la cual uno se sienta de este o de otro modo. En ello algo nocivo se destaca como si fuese la causa del sentimiento corporal, pero, en realidad, lo nocivo es buscado para hacer más inteligible ese sentimiento. ³⁰¹ En otras palabras, la representación de un dolor (*Vorstellung des Schmerzes*) no es lo mismo que su padecimiento (*Leiden*). ³⁰²

El mismo “dolor anímico” (*seelischer Schmerz*) yo no lo considero en absoluto como una realidad de hecho, sino sólo como una interpretación (*Auslegung*) (interpretación causal) de realidades de hecho carentes hasta ahora de una formulación exacta: y, por tanto, como algo que aún se encuentra del todo en el aire y no es científicamente vinculante, —en realidad, sólo una palabra gruesa substituyendo a un signo de interrogación flaco como un huso. Cuando alguien no se libra de un “dolor anímico”, esto no depende, para decirlo con tosquedad, de su “alma”; es más probable que dependa de su vientre. ³⁰³

Según Nietzsche, seis serían las fuentes del sufrimiento: las interpretaciones impuestas por las religiones —en especial, por el cristianismo— y las filosofías, los medios de consuelo utilizados, el menosprecio de las realidades más cercanas, en especial del cuerpo, el sometimiento a la opinión ajena, el refinamiento cultural y la incapacidad de olvido. Veámoslas con más detenimiento a continuación:

²⁹⁸ NIETZSCHE, F., *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos (1869-1889)*, op. cit., p. 213.

²⁹⁹ NIETZSCHE, F., El caminante y su sombra; en *Nietzsche I*; Tr. A. Brotons, Madrid, Gredos, 2009, p. 405-551, p. 415.

³⁰⁰ *ibid.*, p. 436.

³⁰¹ *ibid.*, p. 446.

³⁰² NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano I*; Tr. A. Brotons, Madrid, Akal, 1996, p. 83.

³⁰³ NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*; Tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2005^{rev}, p. 167.

Una de las fuentes del sufrimiento está en las cadenas metafísicas y morales que han impuesto las filosofías y las religiones. La creencia de que todo está constituido por contrarios ha facilitado que se viera el dolor como una realidad contraria al placer e indeseable.³⁰⁴ El espíritu que el ser humano ha cultivado desde su cuna con valores pesados respecto a lo bueno y lo malo, le ha privado de amarse a sí mismo. Se ha cargado al ser humano con una dote ajena que le ha hecho ver la vida como algo despreciable. «Demasiadas pesadas palabras ajenas y demasiados valores ajenos carga sobre sí, —¡ entonces la vida le parece un desierto!—».³⁰⁵ De hecho, lo que le es pesado es él mismo para sí mismo:

todo lo más temido, el origen de los más importantes sufrimientos (*Leiden*) (afán de poder, voluptuosidad, etc.) ha sido tratado con más saña por el hombre y eliminado del “verdadero” mundo. Esta es la causa de que hayan sido borradas poco a poco las pasiones: han creado a Dios como antítesis del mal, han hecho que la realidad suponga la negación de los deseos y de las pasiones (es decir, la nada).³⁰⁶

Para la psicología metafísica, éste es un mundo aparente, tras él se halla un mundo verdad. A diferencia del mundo aparente, donde existen contradicciones, en el mundo verdad no hay contradicciones. Este mundo verdad está por devenir y, por tanto, en realidad el mundo aparente es falso. «El motivo inspirador de estas conclusiones resulta el sufrimiento; en el fondo, todo esto no es más que el deseo de un mundo semejante; de la misma manera, el odio de un mundo que hace sufrir se expresa en función de imaginar otro más precioso; el rencor de los metafísicos hacia la realidad se hace en ese caso creador».³⁰⁷ Las contradicciones de este mundo hacen que se proponga un mundo-verdad libre de sufrimientos, pero con ello todavía se genera más.

El sufrimiento cobra entidad en la medida en que se crean unas relaciones entre el mundo apariencia y el mundo verdad por las cuales el mundo aparente se presenta como contradictorio, un mundo de cambio y dolor, donde el sufrimiento es un error por el que se tiene que cargar una culpa.³⁰⁸ En este sentido, el cristianismo ha sido uno de los máximos responsables, al vincular desgracia con culpa.

Desgracia (*Unglück*) y culpa (*Schuld*) —el cristianismo ha puesto a ambas en una misma balanza; de forma que, cuando la desgracia que sigue a una culpa es grande, a través de ella siempre se mide posteriormente y de manera involuntaria la gravedad de la culpa [...] tan sólo estaba reservado al

³⁰⁴ NIETZSCHE, F., *El caminante y su sombra*, op. cit., p. 444.

³⁰⁵ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*; Tr. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2003, p. 274.

³⁰⁶ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, op. cit., p. 389.

³⁰⁷ *ibid.*, p. 391.

³⁰⁸ *idem.*

cristianismo decir: “Aquí hay una desgracia muy grave; y detrás de esa desgracia tiene que ocultarse necesariamente, en la misma y grave proporción, una gran culpa, aunque no podamos verla con claridad. ¡Si ni lo sientes así, infeliz, eres invisible —y males peores aún tendrás que experimentar!”³⁰⁹

Durante la antigüedad, las desgracias guardaban un carácter inocente. Fue el cristianismo el que introdujo la idea de que toda desgracia es un castigo por alguna mala acción cometida. Este castigo siempre era bien merecido, pues lo único que debía saber el afectado era el motivo de su error. Entonces ante cualquier molestia física o anímica, la persona era invadida por un sentimiento de ser abyecto moralmente.³¹⁰ Y es que el cristianismo ha sido el caldo de cultivo que ha convertido las pasiones en monstruos.³¹¹ Pero además también ha ensalzado al sufrimiento como virtud moral. Llevado por la crueldad, el cristianismo hizo creer que padecer contenía un alto sentido y valor; con ello se volvió al ser humano más desconfiado ante la dicha y más confiado respecto a los estados dolorosos.³¹²

Lo que le molesta al ser humano no es el sufrimiento, sino su absurdo.³¹³ «Sufrir moralmente y advertir más tarde que este tipo de dolor descansaba en última instancia en un error, esto es lo que realmente nos indigna».³¹⁴ Pero ni para el cristianismo —que ve en el sufrimiento un camino hacia la salvación— ni para el hombre antiguo —que lo concebía en relación a los espectadores o a sus causas— existe un sufrimiento absurdo.³¹⁵ La creación de este mundo verdad es el resultado del sinsentido del sufrimiento.

Con tal de evitar la posibilidad de un sufrimiento absurdo, se lo ha justificado con alguna visión edificante. En este sentido, existe un consuelo único al afirmar que “existe un mundo de verdad” más profundo, real y sólido que cualquier otro. Por eso, se prefiere mucho antes sufrir, con tal de sentirse elevado por encima de lo real (a través de creer que uno se acerca a ese mundo verdad más profundo), que vivir privado de ese sentimiento.³¹⁶ Estas visiones edificantes en lugar de erradicar el impacto del padecimiento, de hacerlo más soportable, todavía lo han promovido más. En palabras de Nietzsche:

³⁰⁹ NIETZSCHE, F., *Aurora*; Tr. G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003², p. 108.

³¹⁰ *ibid.*, p. 109.

³¹¹ NIETZSCHE, F., *El caminante y su sombra*, op. cit., p. 433.

³¹² NIETZSCHE, F., *Aurora*, op. cit., p. 74.

³¹³ NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 89.

³¹⁴ NIETZSCHE, F., *Aurora*, op. cit., p. 82.

³¹⁵ NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 89-91.

³¹⁶ *ibid.*, p. 82.

a causa de los errores relativos a su procedencia, a su situación excepcional, a su destino, pero también a causa de las exigencias que descansaban sobre estos errores, la humanidad se ha elevado y se “ha superado” a sí misma continuamente; pero también a causa de estos mismos errores se han introducido en el mundo dolores indecibles, persecuciones recíprocas, sospechas y malentendidos, así como un número todavía mayor de miserias para el individuo en sí y para sí. Los hombres se han convertido en criaturas que sufren (*leidende Geschöpfe*), es decir, lo que han conseguido ha sido la convicción de que son, por naturaleza, demasiado buenos e importantes para la tierra, en la que se encuentran sólo de paso. Por el momento, el tipo superior de hombre todavía lo constituye el “soberbio que sufre (*der leidende Hochmüthige*)”.³¹⁷

Otra de las fuentes del sufrimiento han sido los distintos medios de consuelo propuestos.³¹⁸ «La enfermedad más grave padecida por los seres humanos procede de la lucha contra las enfermedades, y las presuntas medicinas han ocasionado a la larga consecuencias peores que las que trataban de curar».³¹⁹ Efectivamente, por puro desconocimiento se han tomado estas medicinas como fuerzas reales de la salud y como analgésicos a los que se ha llamado consuelos, sin percibir su escaso valor terapéutico. En realidad, los medios utilizados han sido narcóticos más que curas.

Cuando le alcanza un mal al hombre, éste puede ponerle remedio o bien eliminando la causa o bien modificando el efecto que produce ese sentimiento, en otras palabras, reinterpretándolo como un bien. Para tal propósito, el arte, la religión y la filosofía han sido útiles. Estas disciplinas se han esforzado en modificar ese sentimiento, sea variando el juicio acerca de las vivencias, o bien, viendo placer en él. Cuanto más interprete y justifique uno el mal, tanto menos se tendrá en cuenta y se eliminarán las causas de ese mal.³²⁰

Los remedios (*Mittel*) que los hombres emplean contra los dolores (*Schmerzen*) no son muchas veces más que narcóticos. Pero todos esos remedios responden a un nivel bajo del arte médico. En las religiones y las artes, que en la medida entran a formar parte de la historia del arte médico, se encuentran ideas que hacen las veces de narcóticos. Particularmente, las religiones saben hacer perder de vista mediante hipótesis la causa del sufrimiento (*Ursache des Leidens*), diciéndoles por ejemplo a los padres a los se les ha muerto un hijo que éste no ha muerto y añadiendo, a la vista del cadáver, que su hijo sigue viviendo aun más hermoso.³²¹

³¹⁷ NIETZSCHE, F., *Aurora*, op. cit., p. 244-245.

³¹⁸ *ibid.*, p. 93.

³¹⁹ *idem.*

³²⁰ NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano I*, op. cit., p. 97.

³²¹ *ibid.*, p. 300.

Los dos casos más claros de esta naturaleza narcótica de los medios son la religión y el arte, pues a través de suposiciones calman los sufrimientos.³²² Dos fases componían estos medios de consuelo en la antigüedad. En una primera fase, el ser humano contemplaba en cualquier malestar o infortunio algo que le permitía hacer sufrir a otro. Así, esa persona tomaba consciencia de su poder a partir de su afirmación sobre el otro. Tal poder de ser superior le proporcionaba consuelo para el sufrimiento que le afectaba. En una segunda fase, el ser humano asociaba el malestar con un castigo y se sentía expiado; éste sentía que había cometido una falta o una mala acción de manera que tal infortunio se percibía como un modo de liberarse del hechizo o de una injusticia real. Cuando éste se dio cuenta de la ventaja que le proporcionaba la desdicha, ya no se encontró obligado a provocar sufrimiento a nadie más; y así renunció a ese tipo de satisfacción porque a partir de entonces ya disponía de otro tipo de satisfacción: la satisfacción de verse a sí mismo como grande, justo y víctima de un infortunio por el que debía rendir cuentas.³²³

Nietzsche deja de lado los medios de consuelo utilizados por los filósofos por ser, aún si cabe, más absurdos que los de las religiones, al pretender demostrar que el dolor es un error; en palabras del autor: «cuando se pretende demostrar que el dolor es un error, bajo el ingenuo presupuesto de que el dolor debería desaparecer tan pronto como se ha reconocido el error en él— pero cosa rara!, se guardó de desaparecer...».³²⁴

Este autor analiza las principales formas con las que a lo largo de la historia se ha combatido el dolor: aquellos medios que deprimen el sentimiento vital, aquellos que imponen una actividad maquinal y los que prescriben pequeñas dichas. Analizemos estos tres medios de consuelo con más atención:

En primer lugar, a través de medios de consuelo que deprimen el sentimiento vital hasta niveles muy bajos. Esta vía intenta erradicar el deseo, el querer o todo lo que pueda producir un afecto. Esta alternativa cobra distintos nombres, desde una perspectiva psicológica-moral, se la llama negación de sí o santificación; desde una perspectiva fisiológica, hipnosis. En esta vía el estado final de redención, aquel en que la persona ha negado todo querer, es concebido como un misterio que encarna una

³²² NIETZSCHE, F., *Nosotros los filólogos «El valor de la vida de Eugen Düring» (Fragmentos póstumos invierno 1874- verano 1875)*, op. cit., p. 214.

³²³ NIETZSCHE, F., *Aurora*, op. cit., p. 73.

³²⁴ NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 169.

vuelta al fondo de las cosas; de él resulta un sentimiento relacionado con la nada que en las religiones se ha llamado Dios.³²⁵

En segundo lugar, a través de lo que Nietzsche denomina la actividad maquinal. El alivio se consigue, en esta vía, apartándose del sufrimiento a causa de otra actividad. En otras palabras, a partir de una determinada actividad, la conciencia queda invadida, el sujeto se olvida de sí mismo y no deja espacio para el sufrimiento.³²⁶

En tercer lugar, a través de la prescripción de una pequeña alegría. Esta alegría debe ser fácilmente accesible y puede convertirse en la regla; puede ir en combinación con la actividad maquinal. Frecuentemente, esta alegría viene prescrita en la dicha de causar alegría (hacer regalos, aliviar, ayudar, persuadir, consolar, guiar, etcétera). En el fondo, tras toda prescripción que declare la obligatoriedad de “amar al prójimo” se estimula la pulsión del más fuerte, es decir, la voluntad de poder. Este tipo de felicidad que consiste en una actitud de entrega al prójimo es de la que se sirven los más desvalidos. Según Nietzsche, esta vía fue muy utilizada al principio del cristianismo, pues esa alegría de ayudar a los desvalidos en el fondo conllevaba la alegría de una mutua beneficencia. Esta mutua beneficencia se traducía en la voluntad de crear una comunidad y con ello se vencía la depresión. De este modo, a través de la organización gregaria, el débil encontraba la posibilidad de deshacerse del sentimiento de debilidad. A través de la unión social, los débiles satisfacían su voluntad de poder, con una acción agresiva global, a través de la resistencia de la conciencia individual. Los fuertes, por el contrario, tendían a disociarse.³²⁷

Estas tres primeras vías se miden con el metro moderno, es decir, sus medios no son culpables en la lucha contra el sufrimiento.³²⁸ Existen además los medios de consuelo antiguos que juegan con la culpabilidad; en ellos se utiliza el desenfreno de los sentimientos como un medio eficaz de amortiguación contra la paralizante condición dolorosa.³²⁹

El ideal ascético al servicio de un propósito de desenfreno del sentimiento.³³⁰ Se trata de sumergir al alma en los más profundos terrores de manera que uno se deshaga de todo sentimiento de fastidio típico de la situación sufriente. Los medios con los que se

³²⁵ idem.

³²⁶ *ibid.*, p. 173.

³²⁷ *ibid.*, p. 174-175.

³²⁸ idem.

³²⁹ *ibid.*, p. 176.

³³⁰ *ibid.*, p. 179.

consigue esta vía son los grandes afectos: la cólera, el temor, la voluptuosidad, la venganza, la esperanza, el triunfo, la desesperación y la crueldad. Con este despliegue de grandes afectos, el dolor es alejado. La creencia que subyace en utilizar este medio de consuelo es que se trata de una vía eficaz para anestesiarse al individuo del dolor. En el fondo, se aprovecha del sentimiento de culpa a través de una reinterpretación sacerdotal de la mala conciencia, es decir, la crueldad se vuelve hacia la persona.

Sin saber por qué ni para qué sufre, el hombre anhelante de remedios y narcóticos acude al sacerdote para que le revele el sentido de su sufrimiento. Éste, que conoce incluso lo oculto, le indica que la primera causa de su sufrimiento debe buscarla dentro de sí mismo, en una culpa, en una parte del pasado, debe analizar su vida y entender su sufrimiento como un estado de pena.³³¹ A partir de ese momento, el hombre asume la condición de pecador y no volverá a traspasar los límites del pecado, pues, es por el pecado por lo que sufre. Lo que se da en esta opción es una necesidad de reinterpretar el sufrimiento como sentimiento de culpa, temor o castigo. Todo desenfreno de sentimiento que causase daño, lo que quebrantaba, lo que aplastaba y extasiaba, contribuía a que el ser humano se creyera más aliviado que nunca, pues incluso creó un reino que no era de este mundo.³³²

Ahora bien, esta vía de la mediación sacerdotal no ha sido útil para aliviar el sufrimiento; al contrario, parece que todavía ha enfermado más al enfermo.³³³ Según Nietzsche, esta vía ha producido la neurosis religiosa, es decir, una peligrosísima sistematización de todos los medios de desenfreno del afecto bajo la protección de propósitos santos. Este tipo de remedio, por ser la vía que ha dañado la salud de la civilización occidental, es la auténtica fatalidad en la historia de la salud del hombre europeo.³³⁴

Uno de los factores determinantes para que estos medios de consuelo afectaran al hombre ha sido su falta de análisis. Se ha hablado exageradamente del dolor y de la desdicha, pero se ha guardado silencio acerca de los medios de consuelo. Los moralistas han rechazado cualquier remedio contra el dolor que contradijera su teoría y se ha instaurado una mentira que consiste en hacerle creer al ser humano que la vía para

³³¹ *ibid.*, p. 181.

³³² *ibid.*, p. 182.

³³³ *ibid.*, p. 183.

³³⁴ *ibid.*, p. 184.

calmar sus sufrimientos es la aniquilación de la pasión y el silencio de la voluntad.³³⁵ Y con ello se ha atribuido como fuente de desgracia lo que en realidad no lo es.

A lo largo de los siglos, la premisa de que el egoísmo es la fuente de la desgracia ha sido una constante. Esta prédica no solamente le ha hecho daño al egoísmo, sino que también ha privado al ser humano de sosiego, de imaginación y de la oportunidad de generar mucha belleza.

Todos estos medios de consuelo han creado un tipo de sufrimiento más amargo y discreto, un sufrimiento que poco a poco ha carcomido la vitalidad del ser humano.³³⁶ Estos medios de consuelo han desvitalizado y han querido eliminar la supuesta violencia del instinto. Seis son los métodos más comunes utilizados para combatir la parte instintiva del ser humano:³³⁷

Abstenerse de la satisfacción de un instinto, uno se abstiene de su satisfacción durante períodos cada vez más largos. Si tal abstención se mantiene en el tiempo, el instinto se debilita; imponerse un ordenamiento riguroso en la satisfacción del instinto. Se somete la satisfacción del instinto a una regla, encerrándose así su flujo dentro de unos límites. Se consigue con ello intervalos en los que el instinto ya no zarandea a la persona y, progresivamente, se puede pensar en pasar al primer método; abandonarse a la gratificación de un instinto salvaje y desenfrenado hasta llegar al hastío. Con ello se pretende conseguir poder sobre el instinto. Ahora bien, es frecuente que la persona finalmente se pierda en tal satisfacción y que lo que había empezado con la intención de dominio acabe convirtiéndolo en esclavo; asociar con la idea de satisfacción del instinto un pensamiento desagradable que, a través de la costumbre, se vuelve cada vez más repulsivo; provocar una dislocación de las fuerzas instintivas acumuladas imponéndose un trabajo fatigoso. Se trata de buscar intencionalmente nuevos estímulos que permitan canalizar por otras vías los pensamientos y la satisfacción. Lo que se pretende es consumir toda la fuerza del instinto repartiendo su satisfacción a través de otras acciones; finalmente, debilitar y reprimir la organización corporal y anímica en su totalidad para extenuar al mismo tiempo el instinto.³³⁸

Todos estos medios de consuelo, este combate contra la violencia del instinto, la imposición de grandes valores morales, religiosos y metafísicos, escondían en realidad

³³⁵ NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, op. cit., p. 764.

³³⁶ NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano I*, op. cit., p. 377.

³³⁷ NIETZSCHE, F., *Aurora*, op. cit., p. 125.

³³⁸ *ibid.*, p. 126.

la pretensión de diferenciar el ser humano del animal. Pero con ello se lo ha cargado aún con más sufrimiento.

Con muchas cadenas (*Ketten*) se ha cargado al hombre para que deje de comportarse como un animal; y realmente se ha hecho más tierno, espiritual, alegre, circunspecto que todos los animales. Pero, ahora bien, todavía sufre por haber llevado tanto tiempo sus cadenas, por haberle faltado durante tanto tiempo aire puro y libre movimiento; pero estas cadenas son, lo repito una y otra vez, esos errores graves y sensatos de las representaciones morales, religiosas y metafísicas. Sólo cuando se ha superado también la enfermedad de las cadenas se alcanza enteramente la gran meta: la separación del hombre con los animales.³³⁹

Aunque parezca que estas cadenas separan al ser humano del animal, por el hecho de que el ser humano es un ser metafísico, esto no es así. Mientras el ser humano siga deseando la vida como dicha, todavía se encuentra en la categoría del animal. La única diferencia es que el ser humano quiere con más consciencia lo que el animal busca por impulso ciego. «Habitualmente no solemos salir de la animalidad, somos animales que parecen sufrir absurdamente».³⁴⁰ En este sentido, los modos de pensar que miden las cosas según el placer y el sufrimiento son modos superficiales y accesorios.³⁴¹ «Vosotros queréis, en lo posible, eliminar el sufrimiento —y no hay ningún “en lo posible” más loco que éste; ¿y nosotros? —; parece cabalmente que nosotros preferimos que el sufrimiento sea más grande y peor que lo ha sido nunca!».³⁴²

Según Nietzsche, es realmente ingenua la predisposición contra el sufrimiento que comparten los metafísicos. Lo que se ha considerado la “bienaventuranza eterna” es un absurdo psicológico. Los hombres creativos y valerosos no conciben el placer y el dolor como cuestiones de valor últimas, sino como estados concomitantes; uno debe aceptarlos, si pretende alcanzar algo. Cuando los metafísicos erigen en primer plano el placer y el sufrimiento, se expresa lo fatigado y lo enfermo. Ellos valoran la moral porque creen que su esencia subyace en la supresión del sufrimiento, igual que poseen una predisposición contra toda apariencia, pues según ellos también causa sufrimiento. En otras palabras, los metafísicos han asociado la felicidad con la verdad.³⁴³

³³⁹ NIETZSCHE, F., *El caminante y su sombra*, op. cit., p. 549.

³⁴⁰ NIETZSCHE, F., *Schopenhauer como educador*; Tr. L. F. Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 2006², p. 98.

³⁴¹ NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*; Tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2005^{rev}, p. 182.

³⁴² *ibid.*, p. 184.

³⁴³ NIETZSCHE, F., *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos (1869-1889)*, op. cit., p. 285.

Aparte de los nefastos efectos de los medios de consuelo usados, también ha habido otras fuentes de sufrimiento derivadas de esta forma de interpretar:

Por un lado, el desconocimiento de lo adecuado e inadecuado en relación a su cuerpo ha propiciado grandes penas. La falta de atención a las realidades más próximas ha provocado bastantes sufrimientos.

Las cosas más próximas de todas son muy mal vistas, muy rara vez examinadas, por la mayoría. ¿Y es esto indiferente? Sospélese no obstante que de esta carencia derivan casi todos los quebrantos corporales y anímicos de los individuos: no saber lo que nos beneficia, lo que nos perjudica, en la organización del modo de vida, la distribución del día, el tiempo y la selección del trato, en el negocio y el ocio, en el mandar y obedecer, el sentimiento de la naturaleza y del arte, el comer, el dormir y el meditar; ser ignorante en lo más pequeño y cotidiano y no tener aguda vista es lo que para tantos hace de la tierra un “prado de la desventura”.³⁴⁴

Ya de un buen principio se desvía a las personas de las cosas pequeñas; se obliga al niño a preocuparse de lo más burdo: la salud del alma, el servicio al Estado, el fomento de la ciencia, el prestigio, las posesiones o a prestar servicios a la humanidad. Y con ello, las necesidades quedan relegadas y se las mira con indiferencia. En este sentido, tanto las enfermedades crónicas del alma como las del cuerpo raramente surgen a causa de una única falta contra la razón del alma o del cuerpo, por lo general, tienen su origen en innumerables e imperceptibles pequeños descuidos.³⁴⁵

Asimismo, la esperanza, aunque a menudo se ha utilizado para hacer más resistibles las desdichas, es el peor de los males, pues prolonga durante mucho más tiempo los tormentos.³⁴⁶ Ante un sufrimiento o una enfermedad no es tan importante consolar el padecimiento como la imaginación de quien lo padece, a menudo pensar en la enfermedad hace sufrir más que la enfermedad misma.³⁴⁷

Por otro lado, según el filósofo de Röcken, desde la antigüedad, a partir de Sócrates, se revela otra fuente de desgracia: el sometimiento a la opinión ajena. En palabras de Nietzsche: «“vuestra falta de reflexión y estupidez, vuestra manera de pasar el rato según las reglas, vuestra subordinación a la opinión del vecino, son la causa que explica por qué alcanzáis tan raramente la felicidad —nosotros los pensadores somos, en tanto

³⁴⁴ NIETZSCHE, F., *El caminante y su sombra*, op. cit., p. 411.

³⁴⁵ NIETZSCHE, F., *Aurora*, op. cit., p. 258.

³⁴⁶ NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano I*, op. cit., p. 80.

³⁴⁷ NIETZSCHE, F., *Aurora*, op. cit., p. 94.

pensadores, los más felices—”». ³⁴⁸ Igual que sucede con la prédica que atribuía al egoísmo la causa de desgracias, este sometimiento promueve la mala conciencia.

Otra de las fuentes del sufrimiento que señala Nietzsche es la debilidad derivada del refinamiento cultural. «Los sufrimientos y privaciones (*Entbehrungen*) aumentan según crece la cultura del individuo». ³⁴⁹ En palabras de filósofo de Röcken:

la curva de la capacidad humana de dolor (*Schmerzfähigkeit*) parece de hecho bajar extraordinariamente y casi de manera repentina tan pronto como dejamos a las espaldas los primeros diez mil o diez millones de hombres de la cultura superior; por lo que a mí respecta, no tengo ninguna duda de que, en comparación con una única noche de dolor de una mujer histérica culta, la totalidad de los sufrimientos de todos los animales a los que se ha interrogado hasta ahora con el cuchillo para obtener respuestas científicas, no cuenta sencillamente nada. ³⁵⁰

Para este autor, el refinamiento cultural perjudica la capacidad de soportar el malestar: «cuanto más refinado el espíritu, tanto más sufre el hombre por la desmesura de los apetitos. En este sentido, el refinamiento intelectual produce también lo mismo que la moralidad de los espíritus gregarios». ³⁵¹ Uno de los argumentos que Nietzsche expone contra el socialismo es que el aparente bienestar que persigue esta ideología en lugar de disminuir el sufrimiento de los ciudadanos lo aumenta. En realidad, los sufrimientos se intensifican con el incremento de la cultura. Las capas inferiores son las más obtusas; de modo que mejorar su situación significa hacerlas más vulnerables al sufrimiento. ³⁵²

Finalmente, otra de las fuentes de sufrimiento que señala este autor es la incapacidad para olvidar. Sin capacidad de olvido no puede haber jovialidad ni presente. Es necesaria cierta capacidad de olvido para digerir las experiencias, pues olvidar representa una forma de salud vigorosa.

Sin embargo, el ser humano ha desarrollado una capacidad opuesta, una memoria que deja en el aire su necesidad de olvido. ³⁵³ Parece que el ser humano, en tanto que retiene solamente en la memoria lo que duele, no ha podido evitar causar daños con tal de forjarse una memoria. El dolor ha sido el medio más poderoso a través del cual éste ha

³⁴⁸ *ibid.*, p. 765.

³⁴⁹ NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano I*, op. cit., p. 426.

³⁵⁰ NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 88.

³⁵¹ NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano II*; Tr. A. Brotons, Madrid, Akal, 1996, p. 303.

³⁵² NIETZSCHE, F., *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos (1869-1889)*, op. cit., p. 121.

³⁵³ NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 76.

evitado caer en el olvido.³⁵⁴ Solamente cuando aprenda a olvidar, éste cesará de inflingirse daños y se curará de su enfermedad.³⁵⁵

Precisamente todas estas fuentes de desgracia se reducirían, si el ser humano comprendiera el valor que tiene el sufrimiento. Tal vez no haya habido nunca nada igual que los haya distinguido tanto entre ellos como el conocimiento de sus miserias, tanto de las del alma como de las del cuerpo.³⁵⁶

En lo referente a las miserias corporales, los seres humanos actuales no albergan un gran conocimiento de éstas, si se los compara con los hombres de otras épocas en las que el individuo se tenía que proteger contra toda clase de violencias. En épocas anteriores, el hombre recibía una amplia formación en tormentos y privaciones corporales y entendía que incluso podía encontrar un medio de conservación en cierta crueldad contra sí mismo.³⁵⁷

En lo referente a las miserias del alma, conviene ver si cada hombre tiene un conocimiento de ellas por experiencia propia o por descripción. Habitualmente, en la época actual se conoce más el dolor por descripción que por propia experiencia. A menudo, el fingimiento del conocimiento de las miserias del alma es un signo de educación refinada. «Tanto la generalizada falta de ejercicio en ambas formas de dolor como la escasa visión de gente sufriendo, tienen una importante consecuencia: hoy en día se odia el dolor mucho más que en las épocas anteriores, y se habla de él peor que nunca; incluso, como mero pensamiento, la presencia del dolor apenas se soporta».³⁵⁸ Lo que sucede hoy es que partiendo del dolor se le hace un reproche a toda la existencia.

Nietzsche afirma que lo que ensalza a un hombre en comparación con sus iguales es el conocimiento resultante de la experiencia doliente. En otras palabras, el sufrimiento vuelve aristócratas a los seres humanos:

la soberbia y la náusea espirituales de todo hombre que haya sufrido profundamente —la jerarquía casi viene determinada por el grado de profundidad a que pueden llegar los hombres en su sufrimiento—, su estremecedora certeza, que lo impregna y colorea completamente, de saber más, merced a su sufrimiento, que lo que pueden saber los más inteligentes y sabios, de ser conocido y haber estado alguna vez “domiciliado” en muchos mundos lejanos y terribles, de los que “¡Vosotros nada sabéis!”..., esa soberbia espiritual y callada del que sufre, ese orgullo del elegido sufrimiento, del “iniciado”, del casi sacrificado, encuentra necesarias todas las formas de disfraz para protegerse

³⁵⁴ *ibid.* p. 80.

³⁵⁵ NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, op. cit., p. 566.

³⁵⁶ *ibid.*, p. 622.

³⁵⁷ *ibid.*, p. 623.

³⁵⁸ *idem.*

del contacto de manos importunas y compasivas y, en general, de todo aquello que no es igual en el dolor.³⁵⁹

Ahora bien, esta aristocracia debe distinguirse de formas más sutiles de afrontar el sufrimiento que en el fondo no son más que un disfraz, como sucede por ejemplo con el epicureísmo; estas falsas formas toman el sufrimiento a la ligera y se ponen en guardia contra todo lo triste y profundo.³⁶⁰

Para Nietzsche, existen dos tipos de afligidos según las dos formas de acoger la dicha. Por un lado, a través de lo que denomina el pesimismo dionisiaco: aquellas personas que sufren a causa de su exuberancia vital, que aspiran a un arte dionisiaco y a una visión trágica de la vida. Y, por otro lado, el pesimismo romántico: los que sufren de empobrecimiento vital. Estos segundos esperan encontrar en el arte y en el conocimiento descanso, tranquilidad y salvación.³⁶¹ Vitalmente pobres en pensamiento y en acción, calma, suavidad, apacibilidad, imitan la figura de un Dios para enfermos, de un salvador. Devotos de la lógica y de la inteligibilidad conceptual de la existencia, hallan su tranquilidad. Con esta tranquilidad emerge la confianza necesaria para una cierta limitación cálida que aleja temores y se recluye dentro de un horizonte optimista.

Tanto el hombre epicúreo como el cristiano corresponden a este tipo, así como también cierto romanticismo, del que tanto Schopenhauer³⁶² como Wagner participan.³⁶³ En cambio, el hombre dionisiaco se permite el espectáculo de lo terrible, comete acciones atroces y se entrega al lujo de la destrucción; en él, el mal parece permitido por la lozanía segura que le proporciona su exceso de fuerzas, pues es capaz de generar tierra fértil en cualquier desierto.³⁶⁴

Si se mira con detenimiento, el fenómeno del sufrimiento no es una objeción contra la vida, sino un acicate para filosofar de otro modo y transformarse. Cuando a uno ya no le queda ninguna felicidad que darse, todavía tiene su propio sufrimiento.³⁶⁵ Allí donde haya de realizarse un progreso, las fuerzas degenerativas son de suma importancia; todo progreso debe ir precedido de un debilitamiento parcial; mientras que las naturalezas más fuertes mantienen el tipo, las más débiles contribuyen a desarrollar el progreso.

³⁵⁹ NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, op. cit., p. 254.

³⁶⁰ *ibid.*, p. 255.

³⁶¹ NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, op. cit., p. 825.

³⁶² Como defenderemos más adelante, es discutible que Schopenhauer participe de esta forma de comprender el sufrimiento.

³⁶³ *idem.*

³⁶⁴ *idem.*

³⁶⁵ NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*; Tr. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1998, p. 104.

Igualmente sucede con la realidad singular de cada hombre. Una degeneración, una mutilación, incluso un vicio, así como también una merma corporal y ética rara vez carecen de alguna ventaja. «El hombre enfermo, por ejemplo, tendrá tal vez, en el seno de una tribu guerrera e inquieta, más ocasión de ser para sí y, por tanto, de llegar a ser más profundamente en lo interior y, en todo caso, tendrá un oído más aguzado».³⁶⁶

En este sentido, no hay crecimiento, si no hay dolor. El dolor es necesario igual que el placer. «Todo devenir y crecer, todo lo que es una garantía del futuro, implica dolor... Para que exista el placer de crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, tiene que existir también eternamente el “tormento de la parturienta” (*Wehen der Gebälerin*)».³⁶⁷ Todo bien y todo mal sólo lo son desde la perspectiva del individuo o las partes individuales del proceso; pero en conjunto todo mal es tan necesario como el bien. En otras palabras, la decadencia es tan necesaria como el crecimiento.³⁶⁸ Ningún árbol puede crecer prescindiendo del mal tiempo y de las tormentas; la inclemencia, la resistencia y todo tipo de dificultades forman parte de las circunstancias más favorecedoras sin las cuales no es posible un gran crecimiento, ni tampoco la virtud. Según el filósofo de Röcken, «el veneno que hace perecer a las naturalezas más débiles fortalece al fuerte —y él tampoco lo llama veneno».³⁶⁹

El sufrimiento es necesario porque dota de un conocimiento sin igual.³⁷⁰ En el sufrimiento, el orgullo sobresale y declara que ningún dolor puede ser una razón para despreciar la vida. En palabras de Nietzsche: «ningún dolor ha podido conseguir ni conseguirá nunca que yo dé de la vida un testimonio falso o contrario a como ella aparece ante mis ojos».³⁷¹ Una vez se ha sufrido, uno mira al hombre y a la naturaleza con una mirada más exigente: y ahora sabe cosas nuevas. «Ha caído un velo sobre ellas —¡cuánto nos refresca ver de nuevo la vida bajo una luz tenue y salir de la claridad terriblemente insípida en la que, como sufridores, vimos las cosas a través de ellas!».³⁷²

Tanto la guerra como la batalla han sido males necesarios.³⁷³ «La guerra ha sido siempre la gran listeza de todos los espíritus que se han vuelto demasiado interiores,

³⁶⁶ NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano I*, op. cit., p. 151.

³⁶⁷ NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*; Tr. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, p. 143.

³⁶⁸ NIETZSCHE, F., *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos (1869-1889)*, op. cit., p. 223.

³⁶⁹ NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, op. cit., p. 601.

³⁷⁰ NIETZSCHE, F., *Aurora*, op. cit., p. 130-131.

³⁷¹ Carta a Malwida von Meysenbug el 14 de enero de 1880, citado en: NIETZSCHE, F., *Aurora*, op. cit., p. 131.

³⁷² *ibid.*, p. 132.

³⁷³ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 68.

demasiado profundos; incluso en la herida continúa habiendo una fuerza curativa».³⁷⁴ A lo largo de la historia de la humanidad, la guerra y el valor han hecho cosas más grandes que el amor al prójimo. «A vosotros no os aconsejo la paz, sino la victoria. ¡Sea vuestro trabajo una lucha, sea vuestra paz una victoria! Sólo se puede estar callado y tranquilo cuando se tiene una flecha y un arco: de lo contrario, se charla y se disputa. ¡Sea vuestra paz una victoria!».³⁷⁵ No es la compasión lo que salva a los que se encuentran en peligro, sino que es la valentía, asumiendo lo que hay de perjudicial en ella. «Las grandes épocas de nuestra vida son aquellas en que nos armamos de valor y rebautizamos el mal que hay en nosotros llamándolo nuestro mejor bien».³⁷⁶ Una vez se ha sufrido, la vida se ve de otro modo: entonces, la vida es querida como nunca lo había sido la sabiduría.³⁷⁷

Se sale del sufrimiento con una nueva capacidad para la dicha, «con un gusto más sutil para la alegría, con una lengua más delicada para todas las cosas buenas, con sentidos más placenteros, con una segunda y más peligrosa inocencia en la alegría, también, al mismo tiempo, más infantil y cien veces más refinado de lo que se había sido nunca».³⁷⁸ Sólo una vida llena de dolores y renunciaciones nos enseña que la existencia está enteramente impregnada de miel virgen.³⁷⁹ «Tal como somos, podemos soportar cierta dosis de displacer, y nuestro estómago se prepara para esta dieta indigesta. Sin ella, quizás encontraríamos insípido el almuerzo de la vida: ¡y sin la buena voluntad de sufrir nos veríamos obligados a dejar escapar muchas alegrías!».³⁸⁰

La grandeza no se halla tanto en la capacidad de sufrir, sino en la escucha del sufrimiento infligido, en la capacidad para no quedar aniquilado ni por las necesidades interiores, ni por la inseguridad.³⁸¹ Si el ser humano consiguiese permanecer y aguantar ante las más devastadoras desdichas, si consiguiera asumir todo cuanto se le interpone en su camino, un nuevo tipo de felicidad nacería.³⁸² Pero no se trata de un resistir impasible, sino de un resistir que metaboliza la desdicha en beneficio propio.

En este sentido, la creación se erige como la única redención posible. Es del sufrimiento de donde los seres humanos extraen razones para emprender una obra o una

³⁷⁴ NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 31.

³⁷⁵ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 84.

³⁷⁶ NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*, op. cit., p. 108.

³⁷⁷ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 317-318.

³⁷⁸ NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, op. cit., p. 562.

³⁷⁹ NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano II*, op. cit., p. 297.

³⁸⁰ NIETZSCHE, F., *Aurora*, op. cit., p. 229.

³⁸¹ NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, op. cit., p. 763.

³⁸² *ibid.*, p. 774-775.

acción. La miseria es necesaria porque moviliza y obliga a quien la padece a transmutarla en beneficio propio.³⁸³ «Crear —ésa es la gran redención del sufrimiento, así es como se vuelve ligera la vida. Mas para que el creador exista son necesarios sufrimientos y muchas transformaciones».³⁸⁴ «Mi sufrimiento y mi compasión —¡qué importan! ¿Aspiro yo acaso a la felicidad? ¡Yo aspiro a mi obra!».³⁸⁵ Aquel que más sufre es también aquel quien aspira con mayor profundidad a la belleza, pues la genera.³⁸⁶ En definitiva, crear abre un nuevo horizonte más allá del placer y del dolor.

Crear en la falta de sentido de todo cuanto acontece es la consecuencia de reconocer la falsedad de las interpretaciones hechas hasta el momento.³⁸⁷ Cuando alguien afirma que nada tiene sentido, a su vez también está afirmando que todo sentido reside en la intención; la pregunta de para qué existe la humanidad, o para qué existe el mundo carecen de sentido. En lugar de esto, uno debe preguntarse por el sentido de su propia vida en determinadas circunstancias:

pregúntate para qué existes tú, el individuo, y si nadie puede decírtelo, entonces intenta en algún momento justificar el sentimiento de tu existencia *a posteriori*, fijando una finalidad, una meta, un “para esto”, un “para esto” elevado y noble. Y parece en el intento —yo no conozco que exista mejor finalidad de la vida que perecer intentando lo grande e imposible: *animae magnae prodigus*.³⁸⁸

Cuando uno se pregunta por la utilidad de determinada situación siempre se hace en relación a un criterio que la está valorando. Lo esencial del proceso vital y que proporciona el criterio de utilidad es precisamente esta enorme fuerza configuradora propia de todo hombre que crea formas desde el interior y que aprovecha y explota sus circunstancias exteriores.³⁸⁹

Ocurra lo que ocurra, sea el mal tiempo como el bueno, la pérdida de un amigo, una enfermedad, una calumnia, una carta que no llega, la dislocación de un pie, una mirada al escaparate de una tienda, una objeción, el hojear un libro, un sueño, un engaño... todo ello enseguida o poco después se muestra como algo lleno de profundo sentido y de utilidad, precisamente para nosotros!³⁹⁰

³⁸³ *ibid.*, p. 627.

³⁸⁴ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 137.

³⁸⁵ *ibid.*, p. 441.

³⁸⁶ NIETZSCHE, F., *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos (1869-1889)*, op. cit., 2009, p. 256.

³⁸⁷ *idem*.

³⁸⁸ NIETZSCHE, F., Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [II intempestiva]; en *Nietzsche I*; Tr. German Cano, Madrid, Gredos, 2009, p. 321-403, p. 391.

³⁸⁹ NIETZSCHE, F., *Sabiduría para pasado mañana. Antología de fragmentos póstumos (1869-1889)*, op. cit., p. 279.

³⁹⁰ NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, op. cit., p. 731.

Uno debe saber extraer de lo que le pasa su propio por qué, solamente así podrá soportar cualquier cómo, y con ello dejará de lado cualquier aspiración a la felicidad.³⁹¹ Sólo así vendrá un nuevo tipo de dicha y de ser humano. Este tipo de hombre superior ya ha existido, pero sólo accidentalmente, como una excepción y nunca como algo querido. Hasta hoy, a este tipo se le ha considerado el más temible.³⁹² En distintos lugares de la tierra, en diferentes culturas y tiempos se han dado casos particulares de este tipo humano. Este nuevo tipo es un sujeto activo que busca potenciar todo el poder de lo que hasta ahora había sido desvalorizado por las cadenas religiosas y metafísicas. Éste es más hombre que el hombre en la medida que detenta una ávida sensibilidad para profundizar en la inmanencia, para crearse a sí mismo y no regirse en base al placer y al dolor. Este hombre, liberándose de todo lo que ha restringido su vitalidad durante siglos, encontrará un nuevo tipo de dicha y reirá como nunca antes nadie lo había hecho:

vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto, de cuya boca colgaba una pesada serpiente negra [...] ¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde! —éste fue el grito que de mí se escapó, mi horror, mi odio, mi náusea, mi lástima, todas mis cosas buenas y malas gritaban en mí con un solo grito [...] —Pero el pastor mordió, tal como se lo aconsejó mi grito; ¡dio un buen mordisco! Lejos de sí escupió la cabeza de la serpiente —: y se puso de pie de un salto. Ya no pastor, ya no hombre, —¡un transfigurado, iluminado, que reía! ¡Nunca antes en la tierra había reído hombre alguno como él rió! Oh hermanos míos, oí una risa que no era la risa de hombre, y ahora me devora una sed, un anhelo que nunca se aplaca.³⁹³

En definitiva, el sufrimiento en Nietzsche es resultado de la voluntad de poder, al chocar diversas fuerzas conformadoras. El sufrimiento es un fenómeno de naturaleza intelectual y siempre se pregunta por su causa, es decir, siempre está mediado por un juicio de valor de algo que se considera nocivo, pero que en el fondo carece de formulación. El sufrimiento no solamente es un fenómeno corporal, sino que es también una determinada forma de interpretar. Por ello mismo, una cosa es su representación y otra su padecimiento.

³⁹¹ NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 35.

³⁹² NIETZSCHE, F., El Anticristo; en *Nietzsche II*; Tr. G. Cano, Madrid, Gredos, 2009, p. 811-913, p. 818.

³⁹³ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 232.

2.2.5. El sufrimiento en Jaspers

Según Jaspers, el ser humano es un ser imperfecto, inacabado y frágil. Su mundo es inestable, sus situaciones están en continuo cambio. Cualquier adversidad puede irrumpir en cualquier momento. Y aunque algunas circunstancias alteran gravemente su vida, éste posee una tremenda capacidad de adaptación. Esta capacidad de adaptación es individualmente diversa en cada individuo, desde los que se ajustan y resisten las circunstancias hasta los que las cambian por completo.³⁹⁴ Algunas personas soportarían impávidas auténticas catástrofes, a otras en cambio el mínimo obstáculo les perturba.

Uno de los rasgos del transcurso vital del ser humano es su irrevocabilidad. Todo lo que le sucede en el mundo se le escapa por completo de las manos, pues está sometido a la temporalidad. Uno no puede volver atrás y dominar lo ya sucedido. Lo acontecido se acumula en su existencia en forma de pasado. Esta historicidad le obliga a que todo lo que hace, vivencia o experimenta devenga irrepetible, sin que eso tampoco signifique determinante.³⁹⁵ En este transcurrir aparecen momentos de crisis. En palabras de Jaspers:

en la marcha del desarrollo se llama crisis (*Krise*) al momento en que el todo sufre una trasmutación, de la que el individuo sale como un transformado, sea con nuevo origen de una decisión, sea en la decadencia [...] La crisis tiene su época. No se le puede anticipar ni evitar. Debe, como todo en la vida, estar madura. No necesita aparecer agudamente como catástrofe, sino que puede realizarse para siempre, decisivamente en proceso tranquilo, no llamativo exteriormente.³⁹⁶

Del contacto con el exterior, en tanto que sometido constantemente a la realidad, surgen restricciones, inhibiciones y colisiones.³⁹⁷ En palabras de este autor, «la vida consiste en la realización por un proceso de formación y adaptación, de lucha y de ajuste, de compromisos y de rendimientos constructivos unificadores».³⁹⁸

El camino de la vida avanza sobre conflictos: conflictos con la comunidad, con los otros individuos y consigo mismo. Estos conflictos se convierten en el desenlace de la frustración, de la pérdida de la vida y de la restricción de las posibilidades vitales, o también pueden representar el origen de una vida más honda, de una posibilidad más

³⁹⁴ JASPERS, K., *Psicopatología general*; Tr. R. O. Saubidet, D. A. Santillán, México, Fondo de Cultura Económica, 1993², p. 771.

³⁹⁵ *idem.*

³⁹⁶ *ibid.*, p. 772.

³⁹⁷ *ibid.*, p. 367.

³⁹⁸ *ibid.*, p. 369.

elevada que se origina y despliega a partir de las tensiones.³⁹⁹ La existencia empírica⁴⁰⁰ es problemática de por sí; es imposible encontrar el sosiego absoluto en ella. En el despliegue de la existencia aparecen resistencias. Muchas de ellas son evitables, casuales y superables. Éstas son de carácter finito y no constituyen límites. «Las resistencias representan ciertamente desgracia y sufrimiento para el hombre, pero mientras continua imperando la consecución de valores, están subordinadas y son impedimentos relativos».⁴⁰¹

Sin embargo, existen otras contradicciones que son inevitables y se imponen como penurias, pues uno no siempre está capacitado para responder como querría a todas las coyunturas que impone la contingencia. A veces, la realidad se presenta en forma de constantes renunciadas, de esfuerzos permanentes y de experiencias dolorosas. Ante ellas, es frecuente que uno escape de la realidad, ya sea encubriéndola o suplantándola con algún placer momentáneo.⁴⁰² Cuando expira la esperanza en la realidad, ésta es suplantada por entidades imaginarias que se convierten en objetos de alivio; lo que persigue este alejamiento de la realidad es distanciarse de la contradicción insuperable y a menudo da origen a la experiencia metafísica o poética.⁴⁰³

Esta manera problemática de presentarse la realidad responde a lo que Jaspers denomina la estructura antinómica de la existencia empírica (*antinomische Struktur des Daseins*).⁴⁰⁴ «Llamamos antinomias (*Antinomien*)⁴⁰⁵ a las incompatibilidades que no son superables, las contradicciones que no se resuelven, sino que no hacen más que agudizarse cuando las pienso claramente, las contraposiciones que no pueden conjuntarse, sino que están en el límite como fisuras inobturables».⁴⁰⁶ Por mucho que uno las piense racionalmente, las antinomias no cesan. A nivel racional cuando uno

³⁹⁹ idem.

⁴⁰⁰ Jaspers distingue entre existencia empírica y “existencia”. La existencia empírica se refiere a lo que él llama *Dasein*. Este vocablo se refiere a lo que existe pero en el nivel sensible, se refiere a aquello que es existente en sí mismo y posee existencia. Cuando habla de existencia utiliza la palabra ‘*Existenz*’, que refiere a lo que uno mismo es. La “existencia” es el ser que no es, sino que puede ser y debe ser. A partir de ahora, cuando se hable de existencia empírica se refiere a la noción de *Dasein*. Por contra, siguiendo algunas traducciones consultadas, utilizaremos la palabra ‘existencia’ para *Existenz*.

⁴⁰¹ JASPERS, K., *La psicología de las concepciones del mundo*; Tr. M. Marín, Madrid, Gredos, 1967, p. 303.

⁴⁰² JASPERS, K., *Psicopatología general*, op. cit., p. 370.

⁴⁰³ ibid., p. 371.

⁴⁰⁴ JASPERS, K., *Filosofía II*; Tr. F. Vela, Madrid, Revista de Occidente: Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1959, p. 125.

⁴⁰⁵ Para los términos fundamentales de su aproximación al sufrimiento se ha consultado el original alemán: JASPERS, K., *Philosophie. 3 Bd. Existenz-erhellung*; Berlin, Springer-Verlag, 1973⁴. JASPERS, K., *Allgemeine Psychopathologie: für studierende Ärzte und Psychologen*; Berlin, Springer-Verlag, 1923³.

⁴⁰⁶ JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 125.

encuentra algo contradictorio se asocia a la falsedad de un juicio. En cambio, en las antinomias la contradicción es imposible de justificar o de disolver. Cualquier intento de aclarar una antinomia por medio del entendimiento es vano. Son antinomias todos los procesos de destrucción y todos los estados de oposición. Por ejemplo, la muerte es la contradicción de la vida.

Aunque no todas las oposiciones son antinomias, sí que todas pueden llegar a serlo.⁴⁰⁷ Las antinomias son aquellas contradicciones lógicas, al entendimiento, que son irresolubles y se encuentran en el límite del conocer y del pensar; como mucho se pueden concebir como una falta, como un error o un mal, pero no se las puede despachar definitivamente.

Las oposiciones reales son antinomias cuando son concebidas como algo último que, desde el punto de vista del valorar, aparece como esencial y problemático; y cuando la existencia se aprehende como dividida en oposiciones en lo último, de modo que toda existencia individual existe solamente en el caso de que coincidan estas fuerzas o fenómenos opuestos.⁴⁰⁸

Estas antinomias se dan en dos niveles. Por un lado, lo que uno tiene delante de él, en el mundo objetivo, y, por otro lado, lo que subyace tras de sí, en el mundo subjetivo. Desde el plano del objeto se dan antinomias en el pensar, en el conocer y en el obrar. Desde el plano del sujeto, las antinomias se relacionan con sus dinámicas internas: necesidad de placer frente necesidad de displacer; la oposición entre querer y no querer, etcétera.⁴⁰⁹ Estas oposiciones se provocan mutuamente y un extremo no excluye al otro. De manera que la intensidad con la que se desencadene cualquier movimiento psíquico determinará la aparición de su contrario en igual intensidad. Esto es claro en el mundo de los sentimientos, pues las tristezas más intensas se tornan hondas alegrías y viceversa. En pocas palabras, las antinomias muestran el carácter imperfecto e inconcluso de la realidad empírica.

Estas antinomias desencadenan lo que Jaspers denomina situaciones límite (*Grenzsituationen*). «Las situaciones límites de la muerte (*Tod*) y el sufrimiento (*Leiden*), de la lucha (*Kampf*) y de la culpa (*Schuld*) muestran antinomias particulares; su elemento común se concibe por la idea de la estructura antinómica de la realidad empírica».⁴¹⁰ Una situación es la posición de las cosas, de unas respecto a otras, en un

⁴⁰⁷ JASPERS, K., *La psicología de las concepciones del mundo*, op. cit., p. 305.

⁴⁰⁸ *ibid.*, p. 306.

⁴⁰⁹ *ibid.*, p. 313.

⁴¹⁰ JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 126.

orden espacial. Siguiendo con esta idea, Jaspers se refiere a situación (*Situation*) como «una realidad para un sujeto interesado en ella como ser empírico, para el cual significa limitación o margen de la acción».⁴¹¹ La situación no solamente es una realidad natural, sino más bien es «una realidad referida a un sentido, que ni es física ni psíquica, sino ambas cosas a la vez como realidad concreta que para mi existencia significa ventaja o perjuicio, oportunidad o impedimento».⁴¹²

Las situaciones en la existencia empírica se presentan como situaciones generales, típicas o únicas, determinadas históricamente. Aunque el ser humano, como existencia empírica, siempre se halla en una determinada situación, donde actúa y se deja llevar, esta situación no la conoce al completo. Como mucho, conoce esquemáticamente algunos de sus aspectos. Solamente desde la posición de un observador externo o una vez pasada dicha situación se ve incrementada su perspectiva.

Aunque el ser humano experimenta la mayor parte de las situaciones como dadas, estas situaciones no son absolutas, sino que siempre se pueden modificar. Si se entiende la existencia empírica como un ser en situación, uno no puede rehuir una situación sin caer inmediatamente en otra. Por tanto, la situación alude a aquellos estados que sin poder suprimir estar en ellos, uno se cree con opciones de cambiar.⁴¹³

Ante estas situaciones en sentido general, se hallan las situaciones límite. «Situaciones tales como las de que estoy siempre en situación, que no pueda vivir sin lucha y sin sufrimiento, que yo asumo inevitablemente la culpa, que tengo que morir».⁴¹⁴ Este tipo de situaciones no varían, si no es en su modo de presentarse. Las situaciones límite se caracterizan por ser definitivas, últimas y concluyentes. Son opacas a la mirada, uno no ve nada tras ellas. «Son a manera de un muro con el que tropezamos y ante el que fracasamos. No podemos cambiarlas, sino tan sólo esclarecerlas, sin poder explicarlas ni reducirlas partiendo de otra cosa. Ellas se dan con la existencia empírica misma».⁴¹⁵

La situación límite está por encima de todas las demás situaciones. Estas situaciones se experimentan en los límites de la existencia de cada cual, de ahí su nombre. Lo que permanece común a ellas es que, en el mundo del sujeto-objeto, en el mundo objetivo, no existe nada fijo, nada absoluto, ningún soporte que mantenga firme toda experiencia

⁴¹¹ *ibid.*, p. 65.

⁴¹² *idem.*

⁴¹³ *ibid.*, p. 66.

⁴¹⁴ *idem.*

⁴¹⁵ *ibid.*, p. 67.

y todo pensamiento; todo se mueve sin descanso, todo es relativo, finito y escindido en oposiciones.⁴¹⁶

La noción de límite (*Grenze*) se refiere a algo que existe, pero que al mismo tiempo se ignora. El límite, por un lado, restringe, pero, por otro lado, se desconoce. La situación límite no es ya una situación para la conciencia en términos generales. La conciencia únicamente conoce y se guía por fines. La conciencia no la considera más que objetivamente o bien la elude, la ignora o la olvida, pues es incapaz de acercarse al origen de la situación límite ni siquiera preguntando.⁴¹⁷

Uno no puede reaccionar inteligentemente mediante planes o cálculos para superarlas, sino que su única respuesta es actualizar la posible “existencia”. Las situaciones límite son todas aquellas situaciones insuperables, invariables del existir como tal, en las que uno despierta a la existencia y fracasa como existir.⁴¹⁸

Las situaciones límite son insoslayables, no podemos rebasarlas. Pero el resultar conmocionados por ellas cuando las experimentamos nos trae a nosotros mismos como “existencia posible”. Cuando tales situaciones permanecen veladas, todo lo que es esencial para nosotros queda sucumbido en tinieblas, al igual que nosotros mismos. La grandeza del hombre depende de aquello que llega a ser en la experiencia de las situaciones límite [...] Denominamos situaciones límite a lo inevitable de la lucha, del sufrimiento, de la muerte y de la culpa. En el punto en que nos encontramos, la situación límite es la imposibilidad de evadirnos de la culpa. Obre el hombre o no obre, en cualquier caso resulta culpable.⁴¹⁹

Las situaciones límite únicamente son cognoscibles externamente para el saber; en cambio, en tanto que realidades solamente pueden ser sentidas por la “existencia”. «Experimentar las situaciones límites y “existir” son una misma cosa. En el desamparo de la existencia empírica hay el impulso ascendente del ser en mí».⁴²⁰

Ante la disteleología del mundo biológico (en la enfermedad), ante la ausencia de armonía (en las adversidades), ante la falta de adecuación entre pena y culpa en el destino individual, ante cualquier situación límite que viene a la conciencia una y otra vez, «solamente una evidencia metafísica, nunca comprobable por la experiencia, puede dar una justificación que resista a la crítica».⁴²¹ De ahí que la conciencia de la situación límite se exprese en forma mítica. Existen una serie de conceptos que, a pesar de no

⁴¹⁶ JASPERS, K., *La psicología de las concepciones del mundo*, op. cit., p. 302.

⁴¹⁷ JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 67.

⁴¹⁸ JASPERS, K., *Psicopatología general*, op. cit., p. 372.

⁴¹⁹ JASPERS, K., *La fe filosófica ante la revelación*; Tr. G. Díaz y Díaz, Madrid, Gredos, 1968, p. 338.

⁴²⁰ JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 67.

⁴²¹ JASPERS, K., *La psicología de las concepciones del mundo*, op. cit., p. 331.

tener ninguna intelección objetiva en la experiencia, contribuyen a aclarar metafísicamente las situaciones límites.⁴²² Tales conceptos no se pueden demostrar ni fundamentar y uno sólo puede aceptarlos o rechazarlos.

Uno de los más genéricos es el azar (*Zufall*). En el límite del existir del hombre actúa el azar. El mundo del ser humano es por una parte necesario y coherente (racional), pero por otra, casual y caótico (irracional). El azar es un acontecimiento en relación con cualquier necesidad, con respecto a la cual tal existencia o tal acontecimiento mismo no son concebidos como necesarios.⁴²³ Existen tantos tipos de azar como nexos causales necesarios; cada ser humano alude al azar en la medida que reflexiona sobre él y quiere encontrar sentido a lo que le sucede.

Este azar es considerado según el caso, si favorece o no la voluntad del individuo, como suerte o como infortunio. «Oponiéndose a las circunstancias exteriores, yo mantengo la separación entre ellas y yo mismo».⁴²⁴ En ambos casos, tanto en la suerte como en el infortunio, se presupone una separación entre uno mismo y las circunstancias.

En la suerte existen tres posibles interpretaciones de este distanciamiento. Una primera interpretación es concebir la suerte (*Glück*) como el azar favorable. La suerte deviene el éxito que acompaña al *fortunatus* (el hombre que tiene suerte). La suerte le es inherente. Una segunda interpretación es creer que la suerte es ajena a uno; la suerte gira indistintamente de un lado a otro, sin que se la pueda controlar. Por ello, no se puede confiar en ella. Una tercera interpretación es concebir la suerte como algo que debe conquistarse. «A la suerte hay que asirla».⁴²⁵ Uno debe arriesgarse, lanzarse a la aventura. Si uno no arriesga, difícilmente tendrá suerte.

Sin embargo, en las situaciones límite estas tres interpretaciones de la suerte se limitan a las finalidades finitas de la existencia empírica en la separación del yo y de las circunstancias. En palabras de Jaspers: «la situación límite se aclara verdaderamente sólo cuando las contingencias azarosas son apropiadas interiormente en la tendencia a suprimir aquella separación».⁴²⁶ En otras palabras, la situación límite se aclara cuando el yo y las circunstancias se copertenecen, es decir, se unen. La conciencia de uno se identifica con la peculiaridad de la realidad empírica que experimenta en ese momento;

⁴²² JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 85.

⁴²³ JASPERS, K., *La psicología de las concepciones del mundo*, op. cit., p. 354.

⁴²⁴ JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 85.

⁴²⁵ idem.

⁴²⁶ ibid., p. 86.

la suerte y el infortunio ya no se conciben como extraños, sino como pertenecientes a uno, como algo constitutivo.

La idea que expresa esta copertenencia es la idea de destino (*Schicksal*). «El destino será solamente elaboración de los acontecimientos más heterogéneos por la individualidad unitaria que selecciona, que acentúa, que reacciona a ellos».⁴²⁷ En la particular determinación histórica, en lo que le ha sucedido a uno, es cuando uno afirma su existencia empírica tal cual es. Esto sucede en lo que frecuentemente se ha llamado *amor fati* (amor al destino). «Yo lo amo como me amo porque solamente en él cobro la certidumbre existencial de mí mismo».⁴²⁸

La primera situación a la que se somete el ser humano es la relativa a su yo como ser empírico. Uno siempre está en una determinada situación, pues el yo se halla en una situación que no es todas las demás que podrían ser.⁴²⁹ Ahora bien, esta determinación del yo que parece resistencia y estrechez es, en tanto que situación límite, «la insondable profundidad de la manifestación del existir mismo».⁴³⁰

Jaspers distingue además cuatro situaciones límite que aquí son las que más nos interesan para comprender el sufrimiento: la lucha, la culpa, el sufrimiento y la muerte. Todas coinciden en que poseen un contrario (lucha-ayuda mutua, vida-muerte, azar-sentido, culpa-purificación); y aunque conceptualmente estos contrarios se unen en el nivel teórico, en el mundo empírico tal correspondencia no es así. La realidad empírica tiende más a presentarse como «el límite extremo, lo último de la parte negativa del valor» que como la parte positiva. Solamente una conciencia metafísica puede invertir esta situación.⁴³¹

Mientras que la primera situación límite crea la consistencia de los aspectos históricos y singulares de todo ser empírico, las situaciones límites particulares afectan al ser empírico en su historicidad. En estas situaciones límite particulares, la existencia empírica como conjunto es puesta en cuestión, concebida como límite y experimentada como restricción.⁴³²

⁴²⁷ JASPERS, K., *La psicología de las concepciones del mundo*, op. cit., p. 356.

⁴²⁸ JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 86.

⁴²⁹ *ibid.*, p. 73.

⁴³⁰ *ibid.*, p. 81.

⁴³¹ JASPERS, K., *La psicología de las concepciones del mundo*, op. cit., p. 336.

⁴³² JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 73.

De las situaciones límite señaladas por Jaspers, este escrito entrará en las dos que se han considerado más relacionadas con la conceptualización del sufrimiento: la muerte y el mismo sufrimiento.

En primer lugar, la situación límite de la muerte. Toda existencia está comprendida entre el nacimiento y el fallecimiento.⁴³³ Y aunque uno no conciba la necesidad de su propia muerte, ésta deviene inherente a la existencia. La muerte, entendida como hecho objetivo, no es aún una situación límite. La muerte siempre es muerte de una persona determinada, sea la propia o la del prójimo.⁴³⁴

En este sentido, la muerte del prójimo, del ser más querido, es el corte más profundo de la vida empírica.⁴³⁵ «Este dolor de la separación es la última desconsolada expresión de la comunicación».⁴³⁶ Al partir del prójimo, además del dolor, uno también experimenta la soledad. Esta soledad no únicamente afecta al vivo, sino que también al muerto. Todo ser humano muere solo. La soledad ante la muerte es absoluta tanto para el que muere como para el que queda. Esta soledad producida por la muerte del prójimo es distinta a la soledad producida por la falta de comunicación.⁴³⁷ La soledad de la falta de comunicación es «la falta muda en el sentido de una conciencia en la cual yo no me sé a mí mismo».⁴³⁸ En cambio, en la soledad de la muerte del prójimo la comunicación con la persona amada en cierto sentido permanece.⁴³⁹ Aunque la persona haya muerto, «lo que es destruido por la muerte es la manifestación, la apariencia, no el ser mismo».⁴⁴⁰

En cambio, la relación de uno con su propia muerte es distinta a la relación con la muerte del prójimo o con la muerte en general. «Todos los tipos de caducidad puede experimentarlos como realizados y puede quedar para contarlos, mientras que sólo la ruina de su propio ser o del mundo en general tiene para el hombre carácter total».⁴⁴¹ Uno puede concebir la muerte de los otros como un proceso corporal, como su no existencia, mientras él continúa existiendo; uno puede experimentar dolores del cuerpo

⁴³³ JASPERS, K., *Iniciación al método filosófico*; Tr. M. L. Pérez Torres, Madrid, Espasa-Calpe, 1983, p. 160.

⁴³⁴ JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 92.

⁴³⁵ idem.

⁴³⁶ idem.

⁴³⁷ ibid., p. 93.

⁴³⁸ idem.

⁴³⁹ idem.

⁴⁴⁰ idem.

⁴⁴¹ JASPERS, K., *La psicología de las concepciones del mundo*, op. cit., p. 341.

o la angustia de la muerte, pero de la muerte no llegará nunca a tener ninguna experiencia. Para él su muerte es algo irrepresentable, algo impensable.

Uno puede sufrir los estadios previos a ella, pero nunca llegara a experimentarla. «Al morir sufro la muerte pero nunca la experimento».⁴⁴² Lo que uno vivencia es lo que se produce en el proceso somático tanto en el que conduce a la muerte como el que lo lleva a la curación. Lo común en ambas situaciones es la angustia de muerte asociada y condicionada al cuerpo. A veces, esta angustia concluye con la muerte misma, pero no necesariamente. «La muerte se da sólo para el saber del hombre, y aquella angustia recibe, como todo vivenciar humano, un nuevo matiz a causa de este saber. Y este saber puede quizá tener un papel en su curso ulterior».⁴⁴³

La muerte no es, somáticamente, un proceso repentino, sino lento. Lo que es repentino son sus causas: la pérdida de conciencia, la parálisis respiratoria o cardíaca y otras maneras súbitas de morir. La muerte aparece cuando estos estados se vuelven irreversibles, incluso cuando una cantidad de células del organismo del afectado sobrevivan. Lo que puede ocurrir corporalmente cuando la conciencia está perdida no es ya vivencia. Por tanto, lo que comúnmente se ha denominado muerte son los diversos comportamientos en vida ante la muerte, no la muerte misma.⁴⁴⁴

De este modo se distingue entre la muerte como el no ser ya y el morir que cesa con la muerte.⁴⁴⁵ Ambas situaciones producen miedos distintos. El miedo a morir es el miedo al sufrimiento corporal, sin que ese estado sea la muerte en absoluto. Uno puede pasarlo, con todos sus sufrimientos y, sin embargo, reestablecerse la vida. En este sentido, el enfermo puede decir que ha muerto muchas veces. «Lo que se sufre lo sufre el que vive. La muerte misma se sustrae a esa experiencia».⁴⁴⁶

Este miedo es distinto del miedo que produce pensar la muerte como un estado posterior a la extinción de la vida. Pensar la muerte en el sentido de un fin inevitable despierta un miedo que solamente es susceptible de ser calmado por la filosofía. No existe terapia médica que libre al ser humano de este miedo.⁴⁴⁷

Asimismo es vano querer hacer una idea del estado posterior a la muerte. El ser humano no posee ni el menor indicio, ni experiencia de este estado. La idea de la muerte

⁴⁴² JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 94.

⁴⁴³ JASPERS, K., *Psicopatología general*, op. cit., p. 533.

⁴⁴⁴ idem.

⁴⁴⁵ JASPERS, K., *Iniciación al método filosófico*, op. cit., p. 161.

⁴⁴⁶ idem.

⁴⁴⁷ *ibid.*, p. 162.

es el no ser, la nada. El miedo a la muerte es el miedo a lo que viene después de ella; pero tanto el miedo a la nada como el miedo al estado de muerte carecen de fundamento. La nada y cualquier estado posible solamente son en relación a la realidad espacio-temporal en la que vive en ese momento la persona afectada.⁴⁴⁸

A menudo, la muerte como implícita a la vida es difícil de comprender si se piensa objetivamente; sin embargo, la conciencia de esta copertenencia de la muerte a la vida se revela en lo cotidiano. Cualquier objeto, una vez usado, una vez ha alcanzado su propósito, muere. Para el ser humano lo acabado es algo particular, estadio y punto de partida de otras cosas.⁴⁴⁹ Sin embargo, la vida humana no es como los demás objetos, pues la vida desborda. Incluso llevarla a la conclusión es un pensamiento contradictorio.⁴⁵⁰ El ser humano muere antes de que cumpla sus fines: la nada es su fin. La muerte es una situación general del mundo y específica de cada cual.⁴⁵¹ En términos individuales, aunque en algunas épocas había indiferencia respecto a la muerte, con la formación de la autoconciencia individual contemporánea, aparece la muerte como un límite decisivo del individuo.⁴⁵²

La inevitabilidad de la muerte es la causa de una desesperación sin remedio. Olvidarla pensando que sucederá en una fecha indeterminada sólo permite pasarla por alto.⁴⁵³ La voluntad de vivir, entendida como el impulso hacia la vida, querría persuadirse de que la angustia ante la muerte es un error corregible, derivado de una manera de pensar errónea. No obstante, esta angustia ante el espanto del no ser no se erradica con ningún pensamiento. Cuando el ser humano adquiere conciencia de la muerte como situación límite las representaciones de su inmortalidad se derrumban, y el intelecto pierde vigor,⁴⁵⁴ pues cualquier elucubración de la muerte, aunque parezca mirarla de frente, se olvida de lo esencial.⁴⁵⁵ «Contra el encubrimiento de esta angustia mediante las ideas de una inmortalidad sensible, ha de aprehenderse radicalmente la nada que hay en la muerte».⁴⁵⁶ Solamente, si uno parte de esta nada surge la certidumbre de una verdadera existencia. La muerte únicamente sustenta profundidad cuando no se aspira con ella a evadirse. Que la muerte adquiera profundidad significa que su carácter extraño

⁴⁴⁸ idem.

⁴⁴⁹ JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 100.

⁴⁵⁰ idem.

⁴⁵¹ JASPERS, K., *La psicología de las concepciones del mundo*, op. cit., p. 340.

⁴⁵² ibid., p. 341.

⁴⁵³ JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 95.

⁴⁵⁴ JASPERS, K., *La psicología de las concepciones del mundo*, op. cit., p. 343.

⁴⁵⁵ JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 96.

⁴⁵⁶ ibid., p. 97.

desaparece, que uno puede ir hacia ella como hacia su principio; en ella uno encuentra incomprensiblemente su cumplimiento.⁴⁵⁷

Según Jaspers, no existe una actitud mejor ante la muerte. La actitud hacia la muerte cambia en base a los ritmos de la vida individual. «La muerte se transforma conmigo».⁴⁵⁸ Cada cual reacciona de forma singular ante la situación límite de la muerte. Todo hombre sabe que morirá, pero ni sabe cuándo ni cómo. En esta incerteza se erige su tarea. La tarea del ser humano es vivir arriesgadamente, «según las normas supremas que le resultan claras en las situaciones que se le ofrecen».⁴⁵⁹

No hay contradicción del hombre consigo mismo cuando se adhiere a la vida con todas las fibras de su ser, prefiriendo toda realidad de la existencia empírica al sombrío no-ser; cuando desprecia la vida, sin dejar de vivir sus contradicciones y extravagancias; cuando parece desesperar por la muerte y, sin embargo, a la vista de la muerte se da cuenta conscientemente de su verdadero ser; cuando no concibe y, no obstante, confía; cuando descubre la nada y, sin embargo, está seguro de un ser; cuando mira la muerte como amiga y enemiga, la evita y la espera. La muerte, como hecho, no es más que un hecho siempre igual, en el cual no deja de ser una situación límite pero, sí se puede transformar en su forma, siendo como yo soy, en cada caso, en tanto que “existencia”. La muerte no es definitivamente lo que es, sino que es asumida en la historicidad de mi “existencia” que se manifiesta.⁴⁶⁰

De las cuatro situaciones límite particulares: muerte, sufrimiento, culpa y lucha, la muerte y el sufrimiento existen sin una expresa colaboración activa del afectado. Sin embargo, no sucede así con la lucha y la culpa, donde es uno mismo quien las produce. Culpa y lucha adquieren su carácter de situaciones límites porque uno no puede ser sin que ellas actúen. «Por el mero hecho de que soy, contribuyo a producirlas».⁴⁶¹ Cualquier intento de eludirlas o bien las trasmuta a otras formas o bien las anula. Así como uno aprehende el sufrimiento y la muerte como algo externo que se aparece ante sí, la lucha y la culpa se originan inevitablemente dentro de uno.

De todos modos, por más que se hable de estas cuatro situaciones límite lo común a todas es el sufrimiento. El fenómeno del sufrimiento no es una situación límite como las demás, sino que es el tamiz de las otras situaciones límite, aquello que las caracteriza:

Lo común a todas las situaciones límite es que producen sufrimiento (*Leiden*). Pero tienen también en común que despliegan fuerzas que van acompañadas del placer de la existencia, del sentido, del crecer. El sufrir no es una situación

⁴⁵⁷ *ibid.*, p. 101.

⁴⁵⁸ *idem.*

⁴⁵⁹ JASPERS, K., *Iniciación al método filosófico*, op. cit., p. 169.

⁴⁶⁰ JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 101.

⁴⁶¹ *ibid.*, p. 105.

límite entre otras, sino que todas, bajo el punto de vista subjetivo, devienen sufrimiento.⁴⁶²

Según Jaspers, placer y sufrimiento son dos fenómenos que están encadenados; ambos son algo último, insuperable y esencial a la situación. «Como sufrimiento, aprehendemos solamente una cara, enumeramos lo negativo del valor».⁴⁶³ En cambio, el placer es la «expresión de las funciones ordenadas, armónicas de la vida, del bienestar y del triunfo, del deseo de permanecer; el placer está en el equilibrio psíquico, en la buena salud».⁴⁶⁴

A diferencia del placer que suele concebirse como una parte más del vivir, «para la reflexión, lo antinómico, y con ello el sufrimiento, sigue siendo algo último».⁴⁶⁵ Esta contraposición entre placer y sufrimiento puede absolutizarse, resaltando una parte sobre la otra, de manera que se origina el pesimismo o el optimismo.⁴⁶⁶ Toda descripción del sufrimiento asume y se determina por una posición pesimista o optimista frente a este fenómeno.⁴⁶⁷

La gran cantidad de sufrimientos existentes es inabarcable: los dolores físicos, las enfermedades, el impotente esfuerzo, la locura, la aniquilación por la fuerza del otro, etcétera. Aunque existen muchos factores que lo pueden desencadenar, el fenómeno del sufrimiento siempre mantiene un rasgo que es constante. El sufrimiento aparece como una reducción de la existencia empírica, más concretamente, su destrucción parcial.

Los muchos sufrimientos que, en ciertas situaciones, se adelantan al primer plano, y que otras veces son dominados con energía, pero que jamás pueden ser ignorados, son inabarcables. Los dolores físicos (*körperliche Schmerzen*) que tiene que soportar una y otra vez; las enfermedades (*Krankheiten*), las cuales no sólo ponen en cuestión la vida, sino que hacen descender al hombre viviendo por bajo de su propio ser; el impotente esfuerzo, que fracasa en el afán de vencer y en lugar del verdadero rostro de mi ser, hace el afán de vencer y en lugar del verdadero rostro desfigurado; el volverse loco, teniendo conciencia de ello y en un estado que apenas puede vivirse después, morir sin morir. [...] El sufrimiento (*Leiden*) es reducción (*Einschränkung*) de la existencia empírica, destrucción parcial (*Teilvernichtung*); detrás de todos los sufrimientos está la muerte. En la clase de sufrimiento y en la intensidad hay las mayores diferencias. Sin embargo, en definitiva, puede afectar a todos lo mismo y todos tenemos que soportar su parte; nadie se libra de él.⁴⁶⁸

⁴⁶² JASPERS, K., *La psicología de las concepciones del mundo*, op. cit., p. 324.

⁴⁶³ idem.

⁴⁶⁴ JASPERS, K., *Psicopatología general*, op. cit., p. 359.

⁴⁶⁵ JASPERS, K., *La psicología de las concepciones del mundo*, op. cit., p. 324.

⁴⁶⁶ ibid., p. 325.

⁴⁶⁷ ibid., p. 326.

⁴⁶⁸ JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 102.

Detrás de cualquier sufrimiento está la muerte. Las diferencias en el sufrimiento se refieren a la clase de sufrimientos y a su intensidad. Aun así no todo sufrimiento implica estar en una situación límite. Cuando uno actúa como si el sufrimiento no fuera definitivo sino evitable, entonces no está todavía en ella. Uno puede experimentar gran cantidad de sufrimientos, pero si éstos son concebidos como no pertenecientes necesariamente a la existencia empírica entonces son particulares y no afectan a la totalidad y, por tanto, no representan aún una situación límite.⁴⁶⁹

Los campos más frecuentes en los que se origina este fenómeno y que juegan un papel mayor son la sexualidad y la erótica, el miedo a la muerte y la salud, la inquietud por el dinero y la existencia material, los méritos en el oficio, la religión y la política.⁴⁷⁰ Del mismo modo, la condición civilizada del ser humano crea, lo mismo que sus condiciones naturales, una serie de estados psíquicos anormales mediatizados por el cuerpo.⁴⁷¹ El sufrimiento es el producto de la convergencia entre una realidad corporal con sus propias reglas de funcionamiento y una realidad sociocultural que se impone y dista mucho de los ritmos y las exigencias corporales.

Muchos de los sufrimientos actuales se originan de la oferta de medios de disfrute que la civilización proporciona, de la tecnificación de la vida, de las condiciones sociales injustas, de sufrimientos corporales crónicos, de desdichas derivadas del esfuerzo por mantenerse económicamente, del desarraigo, de las relaciones familiares y de los cambios de la vida instintiva según la situación.⁴⁷² De todos modos, todo análisis que aspire a comprender estos motivos debe dirigirse a los contenidos especiales de cada caso particular.⁴⁷³

Las desgracias también alcanzan al ser humano porque vive en comunidad, más concretamente, por la brutalidad con la que se tratan unos a otros. Es curioso que, a lo largo de la historia, tanto en las guerras como en los conflictos religiosos se haya inflingido crueldades que nada tenían que ver con el motivo de inicio del conflicto. Si antiguamente estas barbaries fueron justificadas en nombre de alguna entidad divina, hoy la mayoría de los crímenes presuponen el carácter necesario de la historia. Pero, en último término, sea ofreciendo una recompensa de una felicidad trascendental o una

⁴⁶⁹ idem.

⁴⁷⁰ JASPERS, K., *Psicopatología general*, op. cit., p. 412.

⁴⁷¹ ibid., p. 790.

⁴⁷² ibid., p. 792.

⁴⁷³ ibid., p. 412.

recompensa de una felicidad terrenal, lo que subyace tras todas las agresiones es conseguir un paraíso que justifique los sufrimientos y los sacrificios.⁴⁷⁴

Otra fuente de sufrimiento es la derivada de las vicisitudes de la naturaleza. La crueldad con la que la naturaleza somete a los organismos no humanos también llega al ser humano. Enfermedades psíquicas y orgánicas le afectan sin el más mínimo indicio que demuestre que éstas responden a algún fin.⁴⁷⁵ «la enfermedad corporal es una de las causas que condicionan el sufrimiento psíquico».⁴⁷⁶

Igual que las enfermedades corporales actúan sobre la vida psíquica, los estados de la vida psíquica influyen sobre el cuerpo. Determinadas angustias mentales desencadenan sufrimientos físicos que, una vez se desarrollan, retroalimentan el sufrimiento psíquico. Como efecto directo es frecuente encontrar ligeras alteraciones psíquicas en toda enfermedad corporal: disminución de la capacidad funcional, fatigabilidad acrecentada, inclinación a estados de ánimo espontáneos y a sentimientos de mal humor o eufóricos. Otras veces, tal y como sucede con los niños, una alteración del ánimo es el precedente de una enfermedad infecciosa.⁴⁷⁷ En los movimientos más violentos del ánimo, ante una situación de aguda angustia, se observa a veces una pérdida completa de las reacciones sentimentales. Se produce una apatía característica, y uno se siente afectado de insensibilidad. En especial, esta desensibilización se ha advertido en algunos sobrevivientes de catástrofes naturales. A éstos les parece todo indiferente. Este estado de apatía es difícil de diferenciar de la serenidad del autodomínio en situaciones difíciles.⁴⁷⁸

Todas las situaciones de máxima tensión se caracterizan por un mismo rasgo; sea la vivencia de una catástrofe, sea la vivencia de los segundos previos a la muerte, sea el caso de vivencias de heridas físicas gravísimas o experiencias de guerra, existe un factor común: la inmovilidad. La persona amenazada se vuelve fría, torpe y objetiva. Lentamente se ha cernido sobre sus sentidos la nube de un entorpecimiento que en principio parece bienhechor, cuando en el fondo oculta irritación. En el período posterior a este tipo de vivencias extremas, uno puede soñar, así como también pensar, ver y oír reiteradamente la misma situación. En algunos casos esta preocupación por la

⁴⁷⁴ JASPERS, K., *La fe filosófica ante la revelación*, op. cit., p. 331.

⁴⁷⁵ *ibid.*, p. 329.

⁴⁷⁶ JASPERS, K., *Psicopatología general*, op. cit., p. 523.

⁴⁷⁷ *ibid.*, p. 524.

⁴⁷⁸ *ibid.*, p. 412.

situación no aparece inmediatamente y aumenta progresivamente. A menudo después de un primer instante de plena tranquilidad, emerge una reacción violenta.⁴⁷⁹

Jaspers diferencia entre las sacudidas de ánimo causadas por vivencias repentinas (espanto, horror y rabia) y las profundas alteraciones de ánimo que nacen de un destino desdichado persistente; en este segundo caso, lentamente disminuyen las esperanzas, se derrumban las ilusiones, se restringe la vida por la penuria y por la desesperación; cada vez son más escasas las experiencias positivas y cambia la personalidad del afectado.⁴⁸⁰

Además, estas alteraciones no se dan por igual, ni sobre lo mismo, en todas las personas. No todas las partes del ser humano son iguales. Igual que sucede en todo sistema, pues siempre existe una parte más débil. Todo individuo, toda generación y todo Estado reciben sus heridas espirituales en el campo de lucha que le ha señalado la naturaleza como más delicado; en otras palabras, cada cual posee un punto vulnerable sobre el que se originan sus posibles aflicciones.

Las personas no reaccionan igual a las situaciones. Cada cual responde a ellas en base a su peculiar forma de estar en el mundo. En una misma circunstancia, en el caso de un terremoto por ejemplo, mientras unos se asustan ante el menor temblor, otros permanecen tranquilos incluso en los temblores más intensos. La sensibilidad a la desdicha no es regular, ni sigue un orden lógico. Un hombre puede verse sumido en el más profundo temor ante un leve temblor de tierra, cuando ha soportado valientemente la peor de las batallas. En cambio, una mujer que cae en la angustia más salvaje ante un minúsculo ratón, en ese mismo temblor permanece serena.⁴⁸¹

Uno de los aspectos que se relacionan con la gestión y vivencia de las experiencias especialmente dolorosas es el hábito. Una vez ya experimentada determinada situación dañina, uno asocia lo desagradable con esa situación y lo quejumbroso reaparece cada vez que ésta se repite. Lo que sucede es que los afectos se transmiten a objetos que estaban presentes en la experiencia dolorosa. Éstos adquieren el carácter sentimental de la situación. Y es por eso por lo que la mayoría de las personas atribuyen a determinados objetos particulares incontables valores sentimentales; incluso sucede que esta transmisión afectiva es meramente asociativa, sin ningún motivo real, y que el objeto se religa con una determinada vivencia.⁴⁸²

⁴⁷⁹ *ibid.*, p. 414.

⁴⁸⁰ *ibid.*, p. 411.

⁴⁸¹ *ibid.*, p. 414.

⁴⁸² *ibid.*, p. 415.

De manera que dictaminar cuando una experiencia de conmoción es anormal no es nada fácil, pues cualquier conmoción realmente dolorosa, por el hecho que confronta, ya parece anormal. Jaspers alude a tres criterios para distinguir cuándo una determinada vivencia puede ser anormal. En primer lugar, es anormal cuando la vivencia se escapa del dominio del propio individuo, es decir, si la vivencia se apodera de él. En segundo lugar, una vivencia es anormal cuando acarrea consecuencias perturbadoras no previstas. En tercer lugar, la anormalidad de una vivencia también se determina en base a qué se considera normal entre sus iguales.⁴⁸³

En definitiva, según Jaspers el sufrimiento no sólo es una situación límite como las demás, sino que es lo común a todas ellas. El sufrimiento es una experiencia última, insoslayable y que no se puede esclarecer a través del intelecto, aparece como la reducción de la experiencia empírica, como su destrucción parcial, y tras él siempre subyace la amenaza de muerte. Esto no impide que este fenómeno tenga múltiples fuentes y se dé en intensidades y situaciones divergentes.

2.3. Abordajes científicos: el sufrimiento como producto biopsicosocial

Este tipo de aproximaciones interpretan el sufrimiento a través de la noción moderna de causalidad. La aproximación causal surge con mayor fuerza en la sociedad laica, pero no solamente. En el origen de la explicación racional, por ejemplo en las prematuras explicaciones de los presocráticos, ya latía cierta protoconcepción causal racional desvinculada de lo divino. Hoy la palabra ‘causa’ se discute bajo términos de etiología, patogénesis, mecanismos, factores de riesgo y protección.⁴⁸⁴

Tres son los modelos más frecuentes de concebir la causalidad: los modelos de factores acumulativos, los modelos de factores múltiples y los modelos de factores mixtos. Desde los modelos acumulativos, se suman los factores que provocan un desenlace; desde los modelos de factores múltiples, los diversos factores por sí solos son suficientes para provocar un desenlace; desde los modelos mixtos, se dan múltiples relaciones entre los diferentes factores que entran en juego para el desenlace; en los modelos mixtos, no existe una dinámica concreta y las combinaciones entre factores y desenlace son distintos en cada persona.⁴⁸⁵

⁴⁸³ *ibid.*, p. 412.

⁴⁸⁴ GÓMEZ-RESTREPO, C., DELGADO, M. B., Apuntes sobre causalidad; *Revista Colombiana de Psiquiatría*, XXXV(2006)1, p. 96-104, p. 96.

⁴⁸⁵ *ibid.*, p. 103.

A pesar de que estos modelos han tenido una relevancia notable en los diversos ámbitos de conocimiento, la cuestión de la causalidad es un tema escasamente comprendido en relación al sufrimiento.⁴⁸⁶ Aunque existe abundante literatura acerca del sufrimiento, es escasa la atención que ésta presta a la cuestión de la causalidad, y a menudo se zanja el tema de la causalidad en el sufrimiento afirmando que éste no tiene causas observables ni medibles.⁴⁸⁷ Otra de las actitudes más frecuentes respecto al tema de la causalidad en el padecimiento es el de clasificar diferentes tipos de sufrimientos en base a las posibles causas que presuntamente lo han desencadenado.⁴⁸⁸

El uso de algún criterio es necesario a la hora de clasificar de manera operativa este fenómeno. Pero igual que el criterio causal también se podría plantear un criterio intensivo —bajo, medio, alto—, o un criterio genealógico en base al ámbito desde donde ha surgido, mental-corporal, derivado de relaciones intersubjetivas, radicalidad de circunstancias y azar, inherente a la capacidad de desear, etc. Pero el uso de estos criterios no garantiza que se esté hablando de sufrimientos distintos.

El sufrimiento afecta al todo de la persona y es difícil afirmar que exista un sufrimiento propio de un ámbito que a su vez sea diferente de otro sufrimiento desencadenado por otro ámbito. Aunque el esfuerzo por proponer clasificaciones sea lícito y pedagógico, el sufrimiento es de tal singularidad que dos sufrimientos que aparentemente tendrían la misma causa, el mismo ámbito o la misma intensidad, afectan a una misma persona de forma distinta en dos momentos diferentes. El sufrimiento es un fenómeno que se da en la totalidad de la conciencia y que está mediado por su sensibilidad. Sufrimientos con una misma causa, que aparentemente se miden bajo el mismo criterio, no son equivalentes en distintos momentos de la vida de un mismo individuo. Por ejemplo, no es lo mismo la muerte de un abuelo a los quince que a los treinta y dos.

En opinión de algunos autores, el hecho de que la naturaleza del sufrimiento sea privada e individual hace que sea imposible plantear algún tipo de clasificación de sus posibles fuentes, por mucho que se intente. Debido a su naturaleza personal, las fuentes del sufrimiento son ilimitadas.⁴⁸⁹ Cuando el sufrimiento afecta a una persona, es la

⁴⁸⁶ RESNIK, D. B., REHM, M., MINARD, R. B., The Undertreatment of Pain: Scientific, Clinical, Cultural, and Philosophical Factors; *Medicine, Health Care and Philosophy*, 4(2001), p. 277-288, p. 284.

⁴⁸⁷ RODGERS, B. L., COWLES, K. V., op. cit., p. 1052.

⁴⁸⁸ RAWLINSON, M. C., op. cit., p. 41.

⁴⁸⁹ KAHN, D., STEEVES, R., *An Understanding of Suffering Grounded in Clinical Practice and Research*, op. cit., p. 21.

persona concreta en su totalidad, atravesada por su historia de vida irrepetible, la que se resiente.

Tal y como se ha visto más arriba, otros autores han distinguido entre el objeto de una emoción y su causa. Aunque muchos de estos abordajes nos los distinguen, no se los debe confundir.⁴⁹⁰ El sufrimiento, igual que sucede con las emociones, alberga objetos; si alguien sufre siempre sufre por algo. Pero además de su objeto, de aquello por lo cual se sufre, el sufrimiento también tiene unos desencadenantes, unas causas, que lo han provocado. La causa sería aquello por lo cual éste se desencadena, mientras que su objeto es aquello de lo que se sufre. A veces, causa y objeto pueden coincidir, pero no es necesario que sea así. Por ejemplo, en el caso de las personas afectadas por la enfermedad de la esquizofrenia, los contenidos por los que el afectado sufre son distintos de las causas que han desencadenado esa enfermedad. Lo más interesante no es centrarse en la causa, sino en su objeto, esto es, en aquello por lo cual se sufre.⁴⁹¹

A diferencia de lo que sucede en otras ciencias, en las teorías que explican los fenómenos psicológicos no es fácil dictaminar el modo como los factores afectan a los procesos mentales, y tampoco conciliar estos procesos psicológicos con una concepción del mundo determinada por causas.⁴⁹² Cualquier efecto que quizás se le pueda atribuir a la mente, a la conciencia o al alma, tarde o temprano puede cambiar y explicarse de otro modo.⁴⁹³

Dos serían las concepciones más comunes con las que los modelos asistenciales han lidiado. Por un lado, los flujos causales lineales y, por otro lado, los flujos causales no lineales o complejos.⁴⁹⁴

Los flujos causales lineales determinan que a un fenómeno A le suceda B y su relación es entendida en términos de causa-efecto; entre A y B existe una relación lineal.⁴⁹⁵ Aunque este modelo ha tenido durante muchos años una gran relevancia, cada vez se visibiliza más su insuficiencia; si antes una medicina centrada en las enfermedades infecciosas promovía una causalidad lineal y modelos deterministas, hoy

⁴⁹⁰ HACKER, P. M., op. cit., p. 204.

⁴⁹¹ idem.

⁴⁹² vid. GUASTELLO, S. E., LEIBOVITCH, L. S., Introduction to Nonlinear Dynamics and Complexity; en *Chaos and Complexity in Psychology. The Theory of Nonlinear Dynamical Systems*; ed. por. S. J. Guastello, M. Koopmans, D. Pincus, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 1-40.

⁴⁹³ WHALLON, R. E., On the Notion of Causality in Psychology; *The Journal of Philosophy*, 40 (1943)21, p. 561-566, p. 561.

⁴⁹⁴ OLLER, E., op. cit., p. 74.

⁴⁹⁵ idem.

los métodos utilizados para el estudio de la causalidad de diferentes fenómenos requirieren modelos multivariados y probabilísticos que asuman la teoría del caos. De este modo, el concepto de causalidad lineal está siendo reemplazado por una casualidad no lineal y una certeza de probabilidad.⁴⁹⁶ Si la relación causal lineal se conserva es más por motivos didácticos que científicos. La mayoría de las enfermedades, y también el sufrimiento, responden mejor a modelos complejos que incluyen la interacción de más de dos factores.⁴⁹⁷

Los flujos causales complejos —o la causalidad no lineal— producen un efecto no por una causa, sino por una constelación de fenómenos más o menos interrelacionados entre sí.⁴⁹⁸ En el caso del sufrimiento, los flujos causales no lineales pueden jugar un papel central para su comprensión y explicación. Aunque las causas del sufrimiento pueden estar localizadas, o ser de índole difusa, generalmente son de carácter multidimensional.⁴⁹⁹ Incluso se podría matizar y más que hablar de causas en el sufrimiento convendría hablar de factores precipitantes.⁵⁰⁰ En lugar de centrarse en el sufrimiento desde una única perspectiva, igual que sucede con el análisis de determinadas enfermedades mentales,⁵⁰¹ sería útil analizarlo desde diferentes niveles de explicación.

A diferencia de lo que sucede en las enfermedades donde los niveles de explicación son consensuados por la comunidad médica, en el sufrimiento no es así. En cada padecimiento, se debería pensar cuáles son los niveles de explicación que vale la pena explorar en un individuo concreto. Desde esta perspectiva científica dos serían las maneras de abordar el sufrimiento. Por un lado, aquellos abordajes que detentan un gran componente hermenéutico, y, por otro lado, aquellas explicaciones que exploran su base material.

Los abordajes con un predominio del nivel hermenéutico son propios de la psicología, la sociología, y otras disciplinas científicas que explican el sufrimiento sin requerir

⁴⁹⁶ GÓMEZ-RESTREPO, C., DELGADO, M. B., op. cit., p. 97.

⁴⁹⁷ ibid., p. 103.

⁴⁹⁸ OLLER, E., op. cit., p. 74.

⁴⁹⁹ URRACA, S., op. cit., p. 59.

⁵⁰⁰ ibid., p. 60.

⁵⁰¹ KENDLER, K. S., Toward a Philosophical Structure for Psychiatry; *The American Journal of Psychiatry*, 162(2005), p. 433-440. KENDLER, K. S., Explanatory Models for Psychiatric Illness; *The American Journal of Psychiatry*, 156(2008)6, p. 695- 702, p. 695. SCHAFFNER, K. F., Psychiatry and Molecular Biology: Reductionistic Approaches to Schizophrenia; en *Philosophical Perspectives on Psychiatric Diagnostic Classification*; ed. por J. Z. Sadler, O. Wiggins, Baltimore, John Hopkins University Press, 1994, p. 279-294.

explícitamente una base material. No obstante, parece que la mayor parte de las veces desde estos abordajes el sufrimiento ha sido transformado a un lenguaje técnico que ha omitido toda noción que pudiera levantar sospecha dentro del paradigma positivista imperante. Como resultado, las aproximaciones al sufrimiento han sido parvas y cada disciplina ha impuesto un idiolecto en detrimento de un estudio abierto y plural del mismo. A pesar del papel central que debería jugar la psicología en el estudio y la explicación de este fenómeno, algunos autores han mostrado que no ha sido una de sus categorías centrales.⁵⁰²

Asimismo, en los últimos años, a través de la consolidación de las neurociencias, han emergido nuevas formas de abordar el sufrimiento desde su base material. Un análisis de este tipo de abordajes con predominio de lo científico no puede prescindir, en un contexto como el actual, de las neurociencias.

2.3.1. El caso de las neurociencias

Se entiende por neurociencias el campo interdisciplinar que estudia las conexiones entre las cogniciones y el sistema nervioso.⁵⁰³ Lo que muestran las neurociencias es que los dos hemisferios cerebrales pueden ayudar a comprender las expresiones emocionales.⁵⁰⁴ Antes de aproximarse a algunos de los principales hallazgos de las neurociencias en relación al sufrimiento, conviene señalar dos dificultades propias en el estudio del sufrimiento desde las neurociencias.

La primera dificultad es que la mayoría de los estudios en este ámbito no buscan directamente el correlato material del sufrimiento, sino que se refieren a él de forma indirecta. No se estudia el sufrimiento, sino a aquellas personas que “sufren” de determinado problema, situación, o enfermedad.⁵⁰⁵ La mayoría de los estudios se ciñen a problemas o casos concretos, a través de los cuales se podría decir que alguien sufre, pero no al sufrimiento en tanto que fenómeno general. Muchos de estos estudios se

⁵⁰² vid. MILLER, R. B., *Facing Human Suffering: Psychology and Psychotherapy as Moral Engagement*, op. cit. MILLER, R. B., *Suffering in Psychology: The Demoralization of Psychotherapeutic Practice*; *Journal of Psychotherapy Integration*, 15(2005)3, p. 299-336. URRACA, S., op. cit., p. 57- 63.

⁵⁰³ OATHES, D. J., NITSCHKE, J. B., *State of the Union between Cognitive Neuroscience and Emotion*; *Expert Review of Neurotherapeutics*, 8(2008)7, p. 1025-1027.

⁵⁰⁴ STONE, V. S., et alia, *Left Hemisphere Representation of Emotional Facial Expressions*, *Neuropsychologia*, 34(1996), p. 23-29.

⁵⁰⁵ HADJISTAVROPOULOS, T., et alia, *A Biopsychosocial Formulation of Pain Communication*; *Psychological Bulletin*, 137(2011)6, p. 910-939, p. 912. MOBASCHER, A., et alia, *Brain Activation Patterns Underlying Fast Habituation to Painful Laser Stimuli*; *International Journal of Psychophysiology*, 75(2010), p. 16-24, p. 16.

refieren a trastornos diagnosticados por la propia comunidad científica, como el PTSD,⁵⁰⁶ las fobias,⁵⁰⁷ o a través de una noción de dolor psicologizada.⁵⁰⁸ Hasta donde ha llegado esta investigación, se puede afirmar que casi ninguno de los trabajos encontrados se centran en el sustrato material del sufrimiento como fenómeno general.

La segunda dificultad es el problema de los lenguajes. Parece, tal y como ya se ha apuntado en el apartado de las dificultades epistemológicas, que lo que determina un estudio de estas características es una idea previa de qué puede ser el sufrimiento.⁵⁰⁹ Siempre una idea preconcebida marca el rumbo del estudio, sus categorías y sus resultados. Esto se ve claro en el caso de las neurociencias cuando se habla de sentimientos negativos,⁵¹⁰ o cuando se utiliza la categoría sufrimiento como sinónimo de enfermedad mental⁵¹¹ o de lesión.⁵¹²

De nuevo cabe insistir en que una noción tan compleja, subjetiva, y vinculada con la tradición metafísica, como es el sufrimiento, puede comprenderse de distintas maneras y que estas formas de comprenderlo determinarán su estudio material. Uno no necesita remitir a un estudio científico para saber qué es el sufrimiento, pues sus experiencias, su vida cotidiana y su intuición, le son suficientes para formarse una idea; esta idea, fruto de su biografía, marcará lo que buscará en el contexto experimental.

A pesar de utilizar la misma palabra, como también hemos visto,⁵¹³ se pueden encontrar ideas muy diversas de sufrimiento en los usos que se hace de esta categoría, dependiendo de cómo se la conceptualice. Lo difícil es consensuar una línea de estudio centrada en una misma idea de sufrimiento, esto es, que parta de los mismos presupuestos y avance en una misma dirección.

Una vez identificadas estas dos dificultades, se asume que el estudio del sufrimiento en este tipo de literatura científica se realiza a través del estudio de algunos fenómenos

⁵⁰⁶ KARL, A., et alia, A Meta-Analysis of Structural Brain Abnormalities in PTSD; *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 30(2006), p. 1004-1031, p. 1005.

⁵⁰⁷ CASERAS, X., et alia, The Functional Neuroanatomy of Blood-injection-injury Phobia: A Comparison with Spider Phobics and Healthy Controls; *Psychological Medicine*, 4(2010)1, p. 125-134.

⁵⁰⁸ OGINO, Y., et alia, Inner Experience of Pain: Imagination of Pain while Viewing Images Showing Painful Events Forms Subjective Pain Representation in Human Brain; *Cerebral Cortex*, 17(2007)5, p. 1139- 1146, p. 1139.

⁵⁰⁹ LINDHOLM, L., ERIKSSON, K., op. cit., p. 1355.

⁵¹⁰ MÉRIAU, K., et al., Insular Activity during Passive Viewing of Aversive Stimuli Reflects Individual Differences in State Negative Affect; *Brain and Cognitions*, 69(2009), p. 73-80.

⁵¹¹ HOLDEN, C., Sex and the Suffering Brain; *Science*, 308(2005), p. 1574-1575.

⁵¹² JEAN-BAY, E., The Biobehavioral Correlates of Post-traumatic Brain Injury Depression; *The Journal of Neuroscience Nursing*, 32(2000)3, p. 169-176.

⁵¹³ vid. ANCOMA, L., op. cit., p. 1025. ATTIG, T., op. cit., p. 119-125. FLEMING, M., op. cit., p. 195-200. KAHN, D. L., STEEVES, R. H., *The Experience of Suffering: Conceptual Clarification and Theoretical Definition*, op. cit., p. 626.

relacionados con él. Somos conscientes de que los fenómenos que aquí se han tomado como formas de sufrimiento no son los únicos, pues puede haber muchas otras situaciones que no se reflejan en este recorrido y que también pueden aclarar este fenómeno.

Una de las formas en las que se estudia el sufrimiento desde las neurociencias es asociándolo con el dolor. En las últimas décadas ha habido algunos intentos de comprender la naturaleza biológica del dolor.⁵¹⁴ Casi siempre estos estudios se han realizado teniendo en cuenta los aspectos psicosociales cruciales para su percepción.⁵¹⁵ El dolor es una experiencia subjetiva que no puede ser observada directamente y que en los seres humanos provoca una diversidad de sensaciones, imágenes, sentimientos y pensamientos.⁵¹⁶

Para enfatizar los aspectos subjetivos asociados al dolor, algunos investigadores han hablado de múltiples dolores. Algunos han diferenciado entre un dolor social, que en cierto modo respondería a un sufrimiento causado por el contexto social, y un dolor físico.⁵¹⁷ Otros autores han distinguido dos tipos de dolores, un dolor localizado, más breve, y un dolor difuso, de una mayor duración, que se han asociado con la activación de las cortezas somatosensoriales primarias y secundarias, el córtex insular y el córtex cingulado anterior.⁵¹⁸

El dolor es un constructo multidimensional que se expresa a través de componentes sensoriales, cognitivos y afectivos.⁵¹⁹ Es esta complejidad que media la experiencia dolorosa y su naturaleza subjetiva lo que hace del constructo dolor un fenómeno de interés para las neurociencias. El constructo psicológico dolor y el dolor relacionado con la actividad cerebral no permanecen constantes cuando el sujeto es sometido de forma reiterada a estímulos dolorosos.⁵²⁰ Se ha observado que ante un estímulo doloroso existe cierta activación cortical y subcortical específica. Las principales regiones activas

⁵¹⁴ vid. MELZACK, R., WALL, P. D., *The Challenge of Pain*; London, Penguin Books, 1988².

vid. MCMAHON, S., KOLTZENBURG, M., *Wall and Melzack's Textbook of Pain*; Philadelphia, Churchill Livingstone, 2005⁵.

⁵¹⁵ vid. BRENNAN, F., et alia, Pain management: A fundamental human right; *Anesthesia and Analgesia*, 105(2007), p. 205-221.

⁵¹⁶ HADJISTAVROPOULOS, T., et alia, op. cit., p. 917.

⁵¹⁷ DEWAAL, C. N., et alia, Acetaminophen Reduces Social Pain: Behavioral and Neural Evidence; *Psychological Science*, 21(2010), p. 931- 937. HADJISTAVROPOULOS, T., et alia, op. cit., p. 918.

⁵¹⁸ PLONER, M., et alia, Cortical Representation of First and Second Pain Sensations in Humans; *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 99(2002)19, p. 12444-12448, p. 12444.

⁵¹⁹ WADE, J. B., et alia, Assessing the Stages of Pain Processing: A Multivariate Analytical Approach; *Pain*, 68(1996), p. 157-167.

⁵²⁰ MOBASCHER, A., et alia, op. cit., p. 16.

ante un estímulo doloroso son: el córtex sensorial primario contralateral, el giro supramarginal bilateral, el opérculo parietal, la ínsula y el córtex cingulado medio.⁵²¹ También se han observado cambios en las áreas sensoriales primarias y secundarias.⁵²² La experiencia del dolor se ha vinculado con actividad en la ínsula anterior y el córtex anterior medio cingulado.⁵²³ No obstante, la actividad en estas dos áreas también se ha asociado con sentimientos de amenaza.⁵²⁴

Se ha descubierto que el córtex cingulado se activa en la narración de experiencias dolorosas. Cuando la narración es de un dolor predominantemente físico se activan las regiones secundarias sensoriales y la ínsula izquierda; otras zonas que se activan tanto en la narración de un dolor físico como en la narración de un dolor emocional son el tálamo bilateral anterior y el córtex cingulado medio anterior; la parte cerebral que responde a la narración de experiencias dolorosas de carácter más emocional parece ser el córtex prefrontal dorsomedial.⁵²⁵

El córtex cingulado dorsal anterior (ACC) y la ínsula anterior (AI) juegan un papel crucial en situaciones de daño físico o psicológico, acompañado de un estímulo doloroso.⁵²⁶ En general, el córtex cingulado dorsal anterior (ACC) funciona como un activador de la alarma ante una dificultad.⁵²⁷ Asimismo, parece que los estímulos nocivos incrementan la actividad en el *Locus coeruleus*.⁵²⁸

Se ha visto que en la percepción del propio dolor existe una mayor activación en las regiones asociadas con la atención para entradas viscerosensoriales, tales como la ínsula y el córtex somatosensorial. La intensidad de un dolor se asocia con una disminución significativa de la activación en el córtex somatosensorial.⁵²⁹ Por el contrario, cuando uno percibe el sufrimiento ajeno se observa un incremento de la actividad del sistema

⁵²¹ *ibid.*, p. 20.

⁵²² CRAIG, A., How do you feel? Interoception: The Sense of the Physiological Condition of the Body; *Nature Reviews Neuroscience*, 3(2002), p. 655-666.

⁵²³ BRUNEAU, E., et alia, Distinct Roles of the 'Shared Pain' and 'Theory of Mind' Networks in Processing Others' Emotional Suffering; *Neuropsychologia*, 50(2012)2, p. 219-231, p. 219.

⁵²⁴ ATLAS, L. Y., et alia, Brain Mediators of Predictive Cue Effects in Perceived Pain; *Journal of Neuroscience*, 29-30(2010)39, p. 12964-12977.

⁵²⁵ BRUNEAU, E., *op. cit.*, p. 224-225.

⁵²⁶ SINGER, T., et alia, Empathic Neural Responses are Modulated by the Perceived Fairness of Others; *Nature*, 439(2006), p. 466-469.

⁵²⁷ BOTVINICK, M. M., et alia, Conflict Monitoring and Cognitive Control; *Psychological Review*, 108(2001), p. 624-652.

⁵²⁸ CHAPMAN, R. C., On the Neurobiological Basis of Suffering; *Behavioral and Brain Sciences*, 13(1990)1, p. 16- 17, p. 16.

⁵²⁹ MOONT, R., et alia, Temporal Changes in Cortical Activation During Distraction from Pain: A Comparative LORETA Study with Conditioned Pain Modulation; *Brain Research*, 1435(2012)30, p. 105-107, p. 110.

neuronal asociado con el procesamiento de la información visual entrante en la región parietal superior e inferior.⁵³⁰ Por ello, algunos autores han propuesto la hipótesis de que las zonas de activación cerebral en el caso de la percepción del propio padecimiento y la percepción del padecimiento de los otros son distintas.⁵³¹ Se ha observado actividad durante la percepción del propio dolor en el córtex cingulado anterior, en las regiones talámicas, prefrontales y parietales. Las regiones activadas durante la percepción del dolor ajeno fueron el córtex insular, el córtex cingulado, el tálamo, el córtex prefrontal lateral y el córtex temporal y parietal.⁵³²

La imaginación del dolor está relacionada con un incremento de la actividad en diversas regiones cerebrales involucradas en la red neuronal del dolor: áreas como el córtex anterior cingulado, la ínsula anterior derecha, el cerebelo, el córtex parietal posterior, y el segundo córtex somatosensorial.⁵³³ Más concretamente, la imaginación del dolor en sujetos sometidos a imágenes que representan situaciones dolorosas se asocia a un aumento de la actividad de la cisura de Silvio, de la ínsula anterior derecha, del ACC (Áreas de Brodmann⁵³⁴ 24) y del cerebelo, así como también a un incremento de la actividad en el córtex parietal posterior en ambos hemisferios, en la corteza occitotemporal lateral y alrededor del *gyrus* fusiforme.⁵³⁵ Se ha observado en los procesos cognitivos y de atención del dolor que la activación del córtex prefrontal dorsolateral está negativamente correlacionada con la intensidad del dolor y el displacer.⁵³⁶ Otros estudios han mostrado un incremento de la activación del núcleo talámico bajo estímulos dolorosos,⁵³⁷ así como una alta actividad del tálamo en situaciones de máximo dolor.⁵³⁸

⁵³⁰ OCHSNER, K., et alia, Your Pain or Mine? Common and Distinct Neural Systems Supporting the Perception of Pain in Self and Other; *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 3(2008)2, p. 144-160, p. 145.

⁵³¹ MORRISON, I., DOWNING, P. E., Organization of Felt and Seen Pain Responses in Anterior Cingulate Cortex; *Neuroimage*, 37(2007), p. 642-651.

⁵³² OCHSNER, K., et alia, op. cit., p. 148.

⁵³³ OGINO, Y., et alia, op. cit., p. 1139.

⁵³⁴ A partir de ahora, se utilizarán la siglas 'BA' (Áreas de Brodmann) que remiten a la división establecida por el neurólogo alemán Korbinian Brodmann de la corteza cerebral en regiones citoarquitectónicas. vid. CARPENTER, M., *Neuroanatomía. Fundamentos*; Tr. A. Kaufman, Madrid, Editorial Médica Panamericana, 1994⁴, p. 377.

⁵³⁵ OGINO, Y., et alia, op. cit., p. 1141.

⁵³⁶ LORENZ, J., et alia, Keeping Pain out of Mind: The Role of the Dorsolateral Prefrontal Cortex in Pain Modulation; *Brain*, 126(2003)5, p. 1079-1091.

⁵³⁷ TRACEY, I. et alia, Noxious Hot and Cold Stimulation Produce Common Patterns of Brain Activation in Humans: A Functional Magnetic Resonance Imaging Study; *Neuroscience Letters*, 288(2000)2, p. 159-162.

⁵³⁸ PEYRON, R., et alia, Haemodynamic Brain Responses to Acute Pain in Humans: Sensory and Attentional Networks; *Brain*, 122(1999), p. 1765-1780.

Tal y como se ha visto en la parte de las dificultades de estudio,⁵³⁹ medir el dolor subjetivo quizás no sea posible ni en el contexto experimental ni tampoco en el clínico, pues muchos de los resultados de estos estudios derivan de condiciones ficticias alejadas de la vida real.⁵⁴⁰ En este sentido, Bruneau cuestiona que se pueda extrapolar la activación de determinadas regiones corticales en el dolor físico al sufrimiento, pues se está hablando de fenómenos distintos. Una cosa es que uno se rompa un dedo y otra que a uno se le rompa el “corazón”.⁵⁴¹ La clásica distinción entre el dolor y el sufrimiento, en el terreno de las neurociencias, se podría traducir en términos de la diferenciación entre el cerebro y la mente, y no deja de ser problemática.⁵⁴² Su dificultad, tal y como se ha visto en apartados anteriores, se evidencia en el momento en que es posible sufrir, a pesar de no experimentar dolor.⁵⁴³

Otra de las formas de estudiar el sufrimiento desde las neurociencias es desde su naturaleza moral. Si se considera al sufrimiento como una experiencia moral, tal y como muestran algunos autores por el juicio moral implícito en él,⁵⁴⁴ su aparición está mediada por la activación de determinadas regiones subcorticales relacionadas con las emociones básicas, tales como la amígdala, el tálamo, el córtex insular y el cerebro medio superior; además también se ha detectado la activación de regiones corticales relacionadas con las cogniciones complejas, tales como la corteza prefrontal, orbitofrontal y el sulco temporal superior.⁵⁴⁵

Experimentos con imágenes de personas sufriendo han mostrado diferencias en la percepción del sufrimiento entre géneros. Ante la percepción de personas sufriendo, ambos géneros mostraron activación en la zona prefrontal (BA 46, 47), la zona occipital (BA 19) y el córtex del cíngulo anterior (BA 24), ínsula (BA 13) y el cerebelo. En las mujeres se observaron signos de activación en el tálamo y los ganglios basales, diversas

⁵³⁹ vid. LE BRETON, D., op. cit., p. 194. BAKAN, D., op. cit., p. 99.

⁵⁴⁰ STORM, H., Changes in Skin Conductance as a Tool to Monitor Nociceptive Stimulation and Pain; *Current Opinion in Anaesthesiology*, 21(2008), p. 796-804.

⁵⁴¹ BRUNEAU, E., et alia, op. cit., p. 219.

⁵⁴² LEONARDI, M., et alia, Pain, Suffering and Some Ethical Issues in Neuroscience Research; *Journal of Headache Pain*, 5(2004), p. 162-164, p. 163.

⁵⁴³ idem.

⁵⁴⁴ vid. LEWIS, C. S., op. cit., p. 15.

⁵⁴⁵ CASEBEER, W. D., Moral Cognition and its Neural Constituents; *Nature Review Neuroscience*, 4(2003)10, p. 840-846. GREENE, J., HAITDT, J., How (and Where) does Moral Judgment Work?; *Trends in Cognitive Sciences*, 6(2002)12, p. 517-523. MOLL, J. et alia, Functional Networks in Emotional Moral and Nonmoral Social Judgments; *Neuroimage*, 16(2002)3, p. 696-703. MOLL, J., SCHULKIN, J., Social Attachment and Aversion in Human Moral Cognition; *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 33(2009)3, p. 456-465. YOUNG, L., KOENINGS, M., Investigating Emotion in Moral Cognition: A Review of Evidence from Functional Neuroimaging and Neuropsychology; *British Medical Bulletin*, 84(2007), p. 69-79.

partes de la corteza prefrontal (BA 47, 46, y 10), así como también en el cíngulo anterior (BA 24 y 32) y una mayor activación del cerebelo. A diferencia de las mujeres, se observó que en los hombres la percepción del sufrimiento se asociaba con la activación de córtex parahipocámpal (BA 36).⁵⁴⁶ Por el contrario, en las mujeres se activaron aquellas áreas cerebrales implicadas en los procesos básicos emocionales, empáticos y morales, tales como las regiones basales, el córtex frontal y el córtex cíngulo.

Algunos autores han subrayado que la activación de la ínsula y las partes frontales en las BA 6, 44 y 47 se relacionan con ciertos procesos complejos cognitivos, requeridos en las interacciones sociales y en las decisiones, basados en estados psicológicos y en las representaciones del propio cuerpo y del contexto social.⁵⁴⁷ Asimismo se ha observado la activación de estas zonas en situaciones en las que la persona se considera bajo un estímulo aversivo.⁵⁴⁸ Estos procesos quizás sean importantes para la comprensión del sufrimiento, pues explican que no solamente los valores sociales aprendidos son importantes en el sufrimiento, sino que también es primordial la experiencia individual de aquellas situaciones categorizadas como aversivas.⁵⁴⁹

Otra de las formas de estudiar el sufrimiento desde las neurociencias es desde los diferentes trastornos mentales. Se ha observado que las principales áreas corticales involucradas en los síntomas psiquiátricos son el córtex prefrontal, los ganglios basales y algunas partes del sistema límbico. Según Flannelly, estas estructuras, que han evolucionado con el tiempo, conforman el sistema amenaza, el cual detecta, analiza y regula las respuestas ante los daños potenciales.⁵⁵⁰ Estas tres zonas se asocian con los mecanismos psicológicos de supervivencia. Algunos autores han interpretado el sufrimiento como una respuesta positiva que permite que el ser humano sobreviva ante las amenazas.⁵⁵¹

⁵⁴⁶ MERCADILLO, R. E., et alia, Perception of Suffering and Compassion Experience: Brain Gender Disparities; *Brain and Cognition*, 76(2011), p. 5-14, p. 8.

⁵⁴⁷ CRAIG, A., op. cit., p. 655-666. LANG, P. J., BRADLEY, M. M., Emotion and the Motivational Brain; *Biological Psychology*, 84(2010)3, p. 437-450. RIZZOLATTI, G., FABBRI-DESTRO, M., The Mirror System and its Role in Social Cognition; *Current Opinion in Neurobiology*, 18(2008)2, p. 179-184.

⁵⁴⁸ SCHIENLE, A., et alia, Individual Differences in Disgust Imagery: A Functional Magnetic Resonance Imaging Study; *Neuroreport*, 19(2008)5, p. 527-530.

⁵⁴⁹ MERCADILLO, R. E., et alia, op. cit., p. 9.

⁵⁵⁰ FLANNELLY, K., et alia, Belief, Mental Health, and Evolutionary Threat Assessment System in the Brain; *The Journal of Nervous and Mental Disease*; 195(2007)12, p. 996-1003, p. 996.

⁵⁵¹ DAMASIO, A., *Descartes' error: Emotion, reason and the human brain*; London, Macmillan Paperback, 1994, p. 264.

En este sentido, parecería que los síntomas psiquiátricos son una respuesta a una situación que la persona experimenta o percibe como peligrosa. A pesar de que estas tres áreas se encargan de gestionar la amenaza, estas tres regiones trabajan de forma distinta: los ganglios basales utilizan modos más precarios de hacer frente a un estímulo amenazante, el sistema límbico realiza la evaluación emocional de las amenazas potenciales, y el córtex prefrontal integra el procesar cognitivo sobre las amenazas potenciales con la información de las estructuras subcorticales.⁵⁵²

Aunque no las únicas, dos serían las manifestaciones que dentro de la enfermedad mental conviene destacar y pueden dar luz al estudio del sufrimiento desde esta perspectiva neuropsicológica: por un lado, el trastorno por estrés postraumático (PTSD)⁵⁵³ y, por otro lado, la depresión.

Algunas de las personas que han estado diagnosticadas de PTSD han mostrado un incremento de la activación de la amígdala comparados con los que no fueron diagnosticados.⁵⁵⁴ Se ha observado que dos de los correlatos más frecuentes del PTSD son un decremento de la actividad del córtex medio prefrontal y una activación de la amígdala.⁵⁵⁵ La principal estructura que media el miedo es la amígdala bilateral. Ella percibe la información de las neuronas talámicas que están vinculadas con las principales vías sensoriales; de este modo, la amígdala es informada rápidamente de cualquier estímulo que pueda ser peligroso. Su relación con el córtex prefrontal medio, y en especial, con el córtex anterior cingulado, es principalmente una relación inhibitoria. El córtex se encarga de detener el miedo cuando la situación ya ha sido lo suficientemente peligrosa durante un tiempo, o simplemente cuando el estímulo deja de ser amenazante. El PTSD se interpreta como un desajuste parcial de la regulación del sistema amígdala-córtex prefrontal medio.⁵⁵⁶ Algunos autores señalan que el PTSD puede originarse por una incapacidad para restablecer la homeostasis psicológica después de ser sometido a un estímulo que el sujeto experimenta como amenazador.⁵⁵⁷

⁵⁵² FLANNELLY, K., et alia, op. cit., p. 1000.

⁵⁵³ *Post-traumatic Stress Disorder*.

⁵⁵⁴ PROTOPOPESCU, X., et alia, op. cit., p. 464-473. SHIN, L. M., et alia, Regional Cerebral Blood Flow in the Amygdala and Medial Prefrontal Cortex During Traumatic Imagery in Male and Female Vietnam Veterans with PTSD; *Archives of General Psychiatry*, 61(2004), p. 168-176.

⁵⁵⁵ BOTTALICO, B., BRUNI, T., Post Traumatic Stress Disorder, Neuroscience, and the Law; *International Journal of Law and Psychiatry*, 35(2012)2, p. 112-120, p. 112.

⁵⁵⁶ *ibid.*, p. 114.

⁵⁵⁷ YEHUDA, R., MC FARLANE, A. C., Conflict Between Current Knowledge About Posttraumatic Stress Disorder and its Original Conceptual Basis; *American Journal of Psychiatry*, 152(1995), p. 1705-1713. YEHUDA, R., LEDOUX, J., Response Variation Following Trauma: A Translational Neuroscience Approach to Understanding PTSD; *Neuron Review*, 56(2007), p. 19- 32, p. 19.

Del mismo modo, se ha hallado una pequeña disminución del tamaño del hipocampo y otras regiones cerebrales, tales como la amígdala, en personas que sufren PTSD.⁵⁵⁸ Parece que en situaciones de tensión, en las circunstancias difíciles, el hipocampo juega un papel central.⁵⁵⁹ El estudio con animales muestra que las situaciones que el individuo vivencia como amenazantes pueden dañar al hipocampo a través de un exceso de la liberación de glucocorticoides,⁵⁶⁰ de la hormona liberadora de la corticotropina⁵⁶¹ y del glutamato.⁵⁶²

Respecto a la depresión, se observa de forma consistente en distintos estudios de neuroimagen un volumen menor del hipocampo en pacientes con un trastorno de depresión mayor. Se ha detectado que el tamaño del hipocampo disminuye cuando un individuo padece un estado depresivo; también el volumen de la parte izquierda del hipocampo y de la amígdala es significativamente menor en pacientes afectados de este trastorno.⁵⁶³ Asimismo se ha encontrado un volumen menor de la corteza prefrontal subgenual,⁵⁶⁴ de la corteza orbito frontal⁵⁶⁵ y del córtex cingulado anterior.⁵⁶⁶ Algunos autores han planteado que estas zonas están conectadas con el hipocampo, sugiriendo una posible desaferentación (*deafferentation*)⁵⁶⁷ y, por tanto, una atrofia de las neuronas del hipocampo. Esto puede ser debido al estrés constante en el que está sumida la persona que padece una depresión y al exceso de glucocorticoides a los que se les asocia este tipo de estados.⁵⁶⁸

⁵⁵⁸ KARL, A., et alia, op. cit., p. 1015.

⁵⁵⁹ JACOBSON, L., SAPOLSKY, R., The Role of the Hippocampus in Feedback Regulation of the Hypothalamic-pituitary-adrenocortical Axis; *Endocrine Reviews*, 12(1991), p. 118-134.

⁵⁶⁰ SAPOLSKY, R. M., et alia, Glucocorticoid Feedback Inhibition of Adrenocorticotrophic Hormone Secretagogue Release. Relationship to Corticosteroid Receptor Occupancy in Various Limbic Sites; *Neuroendocrinology*, 51(1990), p. 328-336.

⁵⁶¹ BRUNSON, K. L., et alia, Long-term, Progressive Hippocampal Cell Loss and Dysfunction Induced by Early Life Administration of Corticotropin-releasing Hormone Reproduce the Effects of Early-life Stress; *National Academy of Sciences of the United States*, 98(2001), p. 8856-8861.

⁵⁶² MOGHADDAM, B., BOLINAO, M. L., Glutamatergic Antagonists Attenuate Ability of Dopamine Uptake Blockers to Increase Extracellular Levels of Dopamine: Implications for Tonic Influence of Glutamate on Dopamine Release; *Synapse*, 18(1994), p. 337-342. MOGHADDAM, B., Stress Activation of Glutamate Neurotransmission in the Prefrontal Cortex: Implications for Dopamine-associated Psychiatric Disorders; *Biological Psychiatry*, 51(2002), p. 775-787.

⁵⁶³ CAMPBELL, S., et alia, Lower Hippocampal Volume in Patients Suffering from Depression: A Meta-Analysis; *The American Journal of Psychiatry*, 161(2004)4, p. 598-607, p. 602-603.

⁵⁶⁴ BREMNER, J. D., et alia, Reduced Volume of Orbitofrontal Cortex in Major Depression; *Biological Psychiatry*, 51(2002), p. 273-279.

⁵⁶⁵ RAJKOWSKA, G. R., et alia, Morphometric Evidence for Neuronal and Glial Prefrontal Cell Pathology in Major Depression; *Biological Psychiatry*, 45(1999), p. 1085-1098.

⁵⁶⁶ COTTER, D., et alia, Reduced Glial Cell Density and Neuronal Size in the Anterior Cingulate Cortex in Major Depressive Disorder; *Archives of General Psychiatry*, 58(2001), p. 545-553.

⁵⁶⁷ Eliminación o interrupción de los impulsos nerviosos aferentes.

⁵⁶⁸ CAMPBELL, S., et alia, op. cit., p. 604.

Las neurociencias también ofrecen información acerca de la naturaleza del sufrimiento cuando estudian la afectividad animal no humana y la humana. Los mamíferos comparten un gran número de estructuras cerebrales asociadas con la afectividad, tales como la amígdala, el hipocampo y el córtex prefrontal.⁵⁶⁹ Se pueden encontrar ciertas analogías entre animales no humanos y humanos en la depresión, en los trastornos de ansiedad y en los trastornos sociales.⁵⁷⁰

No obstante, se ha demostrado que la ausencia de determinadas estructuras neurológicas puede ser relevante en la aparición del sufrimiento,⁵⁷¹ pues animales con un circuito neural menos organizado muestran menos flexibilidad y poseen menos mecanismos de defensa para afrontar las situaciones adversas.⁵⁷² Algunos animales quizás sufran más⁵⁷³ que los humanos porque carecen de capacidad para comprender qué le sucede, para dotar de sentido su circunstancia, para escapar de él o alterar sus condiciones.⁵⁷⁴ Chapman afirma que la parte que MacLean describió como propia del ser humano, el neocórtex,⁵⁷⁵ no es tanto la que posibilita la entrada del sufrimiento como su interfaz, pues el sufrimiento de las personas si difiere del de los animales lo hace más en complejidad que en calidad.⁵⁷⁶

Otra forma en que las neurociencias pueden ayudar a dilucidar el sufrimiento es a través del estudio de los patrones de activación emocional en el ser humano. Desde este tipo de abordajes se asume que existen determinados estados emocionales que son producidos por una actividad específica del cerebro.⁵⁷⁷

Aunque no es muy frecuente señalarlo, el córtex visual resulta significativo en la aparición y conceptualización de estos estados emocionales. Según Lindquist et alia,

⁵⁶⁹ vid. BROOM, D. M., *Cognitive Ability and Awareness in Domestic Animals and Decisions About Obligations to Animals*; *Applied Animal Behaviour Science*, 126(2010), p. 1-11. MURRAY, E. A., *The Amygdala, Reward and Emotion*; *Trends in Cognitive Sciences*, 2(2007), p. 489-497. cfr. PANKSEPP, J., *Affective Neuroscience: Foundations of Human and Animal Emotions*; New York, Oxford University Press, 2004.

⁵⁷⁰ vid. BRÜNE, M., *Textbook of Evolutionary Psychiatry: The Origins of Psychopathology*; New York, Oxford University Press, 2008.

⁵⁷¹ LANG, P. J., et alia, *Fear and Anxiety: Animal Models and Human Cognitive Psychophysiology*; *Journal of Affective Disorders*, 61(2000), p. 137-159.

⁵⁷² FERDOWSIAN, H., MERKIN, D., *Parallels in Sources of Trauma, Pain, Distress, and Suffering in Humans and Nonhuman Animals*; *Journal of Trauma & Dissociation*, 13(2012), p. 448- 468, p. 452.

⁵⁷³ Existen investigadores que establecen paralelismos entre el grado de intensidad del sufrimiento animal no humano y el humano, y lo hacen sin entrar en la cuestión de qué es efectivamente el sufrimiento.

⁵⁷⁴ FERDOWSIAN, H., MERKIN, D., op. cit., p. 453.

⁵⁷⁵ vid. MACLEAN, PD., *Evolutionary Psychiatry and the Triune Brain*; *Psychological Medicine*, 15(1985), p. 219 –221.

⁵⁷⁶ CHAPMAN, R. C., *On the Neurobiological Basis of Suffering*, op. cit., p. 17.

⁵⁷⁷ LINDQUIST, K. A., et alia, *The Brain Basis of Emotion: A Meta-analytic Review*; *Behavioral and Brain Sciences*, 35(2012), p. 121-202, p. 122.

esto es debido al hecho de que la emoción surge de la conceptualización de las sensaciones internas del cuerpo y de las sensaciones externas del mundo para crear una experiencia consciente unificada del *self* en un determinado contexto.⁵⁷⁸

Otros han diferenciado entre los afectos negativos que remiten a un rasgo y los que corresponden a un estado.⁵⁷⁹ Los afectos negativos de rasgo se refieren a aspectos de la propia personalidad, la cual produce la activación de afectos negativos y no necesita para ello estímulos. En cambio, existirían otro tipo de afectos negativos de estado que están provocados por estímulos y que tienen una duración temporal.⁵⁸⁰ Desde un punto de vista neurológico, los afectos negativos de rasgo han sido asociados con un incremento del flujo cerebral en el córtex prefrontal ventromedial bilateral⁵⁸¹ y la amígdala.⁵⁸²

En la misma línea, diversos estudios han señalado la activación de la ínsula para la modulación de los afectos negativos. La tristeza, otro de los constituyentes de los afectos negativos, es regulada por la ínsula. Se ha comprobado que la tristeza inducida por una memoria autobiográfica en mujeres sanas activa la ínsula izquierda.⁵⁸³ Parece que en la población sana la actividad insular modula también la ansiedad y la depresión.⁵⁸⁴ Respecto a la intensidad de un determinado sentimiento es modulada por muchos sistemas, tales como la acetilcolina, la dopamina, el glutamato, la histamina, la norepinefrina, la serotonina y varios neuropéptidos.⁵⁸⁵

⁵⁷⁸ *ibid.*, p. 138.

⁵⁷⁹ CLARK, L. A., WATSON, D., Tripartite Model of Anxiety and Depression: Psychometric Evidence and Taxonomic Implications; *Journal of Abnormal Psychology*, 100(1991)3, p. 316-336.

⁵⁸⁰ MÉRIAU, K., et alia, op. cit., p. 73.

⁵⁸¹ ZALD, D. H., et alia., Brain Activity in Ventromedial Prefrontal Cortex Correlates with Individual Differences in Negative Affect; *Proceedings of National Academy of Sciences of the United States of America*; 99(2002)4, p. 2450-2454.

⁵⁸² ABERCROMBIE, H. C., et alia, Metabolic Rate in the Right Amygdala Predicts Negative Affect in Depressed Patients; *Neuroreport*, 9 (1998)14, p. 3301-3307.

⁵⁸³ GEORGE, M. S., et alia, Brain Activity During Transient Sadness and Happiness in Healthy Women; *American Journal of Psychiatry*, 152(1995)3, p. 341-351. LIOTTI, M., et alia, Differential Limbic-cortical Correlates of Sadness and Anxiety in Healthy Subjects: Implications for Affective Disorders; *Biological Psychiatry*, 48(2000)1, p. 30-42. MAYBERG, H., S. et alia, Reciprocal Limbic-Cortical Function and Negative Mood: Converging PET Findings in Depression and Normal Sadness; *American Journal of Psychiatry*, 156(1999)6, p. 675-682.

⁵⁸⁴ MÉRIAU, K., et alia, op. cit., p. 74.

⁵⁸⁵ PANKSEPP, J., Affective Neuroscience of the Emotional BrainMind: Evolutionary Perspectives and Implications for Understanding Depression; *Dialogues in Clinical Neuroscience*, 12(2010), p. 533- 545, p. 536.

A través del PET (*Positron Emission Tomography*),⁵⁸⁶ se ha observado que la tristeza se vincula con un incremento de la actividad bilateral en el córtex cingulado anterior, el córtex medio prefrontal, el córtex temporal mesial, así como también un incremento de la actividad en el tejido cerebral, en el tálamo y en el putamen.⁵⁸⁷ Se ha confirmado una mayor magnitud de $\beta 1$ en el hemisferio contralateral (derecho) en el estado de tristeza de las que carecía el estado de satisfacción.⁵⁸⁸ Por el contrario, los estados positivos, en los que la persona se consideraba feliz, se asocian con una disminución de la actividad en las regiones prefrontal y temporo-parietal derechas.⁵⁸⁹

Tanto en el caso de la tristeza como en de la alegría, se han observado incrementos significativos de la actividad cerebral. Se han detectado cambios significativos alrededor del córtex prefrontal y el tálamo, así como también un incremento de la actividad en las estructuras temporales anteriores. La felicidad parece asociarse a un incremento significativo de la actividad en los dos hemisferios alrededor del córtex temporal medio y posterior y del hipotálamo; por el contrario, la tristeza parece asociarse con un incremento de la actividad bilateral alrededor del córtex temporal medio y posterior, el cerebelo lateral, el vermis cerebeloso, el cerebro medio, el putamen y el núcleo caudado.

El disgusto se ha asociado con un incremento de la actividad de la zona media del cerebro.⁵⁹⁰ Se ha visto que la ínsula anterior es la base material cerebral de este fenómeno.⁵⁹¹ La ínsula anterior parece involucrada en la conciencia de las sensaciones corporales y los sentimientos y experiencias afectivas negativas;⁵⁹² más concretamente, la actividad de la ínsula está relacionada con la interocepción y la conciencia de estos sentimientos.⁵⁹³ Asimismo, la actividad de la amígdala bilateral también se ve incrementada durante la experiencia de disgusto.⁵⁹⁴

⁵⁸⁶ La Tomografía por Emisión de Positrones es una técnica de diagnóstico no invasiva que mide la actividad metabólica del cuerpo. vid. CARLSON, R. N., *Fisiología de la conducta*; Tr. M. J. Ramos, C. Muñoz, F. Rodríguez de Fonseca, Madrid, Pearson, 2006⁸, p. 164.

⁵⁸⁷ LANE, R., et alia, Neuroanatomical Correlates of Happiness, Sadness, and Disgust; *The American Journal of Psychiatry*, 154(1997)7, p. 926- 933, p. 926.

⁵⁸⁸ YOSHINO, A., et alia, Sadness Enhances the Experience of Pain and Affects Pain-Evoked Cortical Activities: An MEG study; *Journal of Pain*, 13(2012)7, p. 628-635, p. 633.

⁵⁸⁹ LANE, R. et alia, op. cit., p. 926.

⁵⁹⁰ idem.

⁵⁹¹ LINDQUIST, K. A., et alia, op. cit., p. 132.

⁵⁹² ibid., p. 133. JABBI, M., et alia, A Common Anterior Insula Representation of Disgust Observation, Experience and Imagination Shows Divergent Functional Connectivity Pathways; *Plos One*, 3(2008), p. e2939.

⁵⁹³ LINDQUIST, K. A., et alia, op. cit., p. 134.

⁵⁹⁴ ibid., p. 130.

A nivel general, el córtex cingulado anterior (ACC) es el encargado de mediar las respuestas emocionales a los estímulos nocivos.⁵⁹⁵ El ACC también está involucrado en otras funciones como pueden ser la codificación de las recompensas de determinados comportamientos o su activación durante un amor romántico.⁵⁹⁶

Solamente una parte del ACC, el córtex cingulado anterior subgenual, está relacionada con las emociones; la otra parte, la parte posterior (la región media cingulada) se relaciona con el dolor.⁵⁹⁷ Vogt propone un modelo que divide el ACC en dos partes: la parte subgenual (sACC), que se activa ante los acontecimientos tristes, y la parte pregenual (pACC) que lo hace ante las experiencias dolorosas; en relación al sufrimiento, y a través de la (MEG),⁵⁹⁸ se ha observado que el córtex cingulado anterior pregenual (pACC) se asociaría al componente del dolor que habitualmente se denomina ‘sufrimiento’.⁵⁹⁹

El córtex frontal medio aparece de distintas maneras involucrado con las emociones negativas y positivas. El córtex insular anterior se relaciona principalmente con las emociones negativas. Según Lane et alia, esto sugiere que las regiones del cerebro distribuidas espacialmente participan en cada una de estas emociones.⁶⁰⁰ El córtex anterior cingulado (BA 24, 32) y el córtex cingulado (BA 25) anterior subgenual son las bases neuropsicológicas de la tristeza. El córtex anterior cingulado está implicado en el dolor, y se ha propuesto también como un posible causante del sufrimiento⁶⁰¹ y de la depresión.⁶⁰²

Paralelamente, otras áreas cerebrales se relacionan de forma importante con otras experiencias emocionales. Las principales áreas cerebrales asociadas son: el córtex prefrontal dorsomedial, el córtex prefrontal ventromedial, el lóbulo temporal medial y el córtex cingulado posterior.⁶⁰³

⁵⁹⁵ VOGT, B. A., Pain and Emotion Interactions in Subregions of the Cingulate Gyrus; *Nature Review Neuroscience*, 6(2005), p. 533-544, p. 534.

⁵⁹⁶ ROLLS, E. T., et alia, Representations of Pleasant and Painful Touch in the Human Orbitofrontal and Cingulate Cortices; *Cerebral Cortex*, 13(2003), p. 308-317.

⁵⁹⁷ VOGT, B. A., op. cit., p. 534.

⁵⁹⁸ La magnetoencefalografía es una técnica de exploración que registra la actividad magnética cerebral. vid. CARLSON, R. N., op. cit., p. 162.

⁵⁹⁹ *ibid.*, p. 535. PLONER, M., et alia, op. cit., p. 12444-12448.

⁶⁰⁰ LANE, R., et alia, op. cit., p. 930.

⁶⁰¹ VOGT, B. A., op. cit., p. 533-544.

⁶⁰² LINDQUIST, K. A., et alia, op. cit., p. 135.

⁶⁰³ *ibid.*, p. 136.

La amígdala es el centro de control cerebral del miedo.⁶⁰⁴ Esto no significa que todas las instancias del miedo vayan acompañadas de un incremento de su actividad. En humanos se ha visto que en contextos amenazantes la amígdala se desactiva.⁶⁰⁵ De todas formas, se ha observado un mayor incremento de la activación de esta estructura cuando el sujeto experimenta miedo que cuando el mismo individuo vivenciaba otras experiencias.

La amígdala parece ser también el centro de la experiencia de ansiedad en los seres humanos.⁶⁰⁶ Se ha vinculado la ansiedad con la corteza orbito-frontal. Aunque esta estructura es de gran tamaño y ha sido también vinculada con otro tipo de fenómenos detenta un papel crucial en la aparición de la ansiedad.⁶⁰⁷ En la misma línea, se ha observado que la ínsula juega un papel relevante en la propensión de una persona a estar ansiosa.⁶⁰⁸

A pesar de que muchos estudios relacionan una emoción o una manifestación cognitiva con una zona concreta del encéfalo,⁶⁰⁹ existen otros investigadores que insisten en que lo que provoca las emociones son redes neuronales que implican distintas regiones.⁶¹⁰ Se ha cuestionado la idea de que una emoción es producida por una única zona encefálica y parece —el debate sigue abierto— que las emociones son un producto de las redes cerebrales.⁶¹¹ Una de las conclusiones más significativas de los estudios que adoptan esta posición es que tanto la dicha como la desdicha no son fenómenos que se alberguen en una parte localizada del cerebro, sino que son el resultado del funcionamiento de diferentes redes neuronales.⁶¹²

Finalmente conviene remarcar el papel que juega la plasticidad neuronal en todos estos procesos. La clásica distinción entre cognición y emoción no está tan clara, pues la interpretación de una emoción juega un rol crucial en la percepción de dicha

⁶⁰⁴ *ibid.*, p. 129.

⁶⁰⁵ WAGER, T. D., et alia, Brain Mediators of Cardiovascular Responses to Social Threat. Part I. Reciprocal Dorsal and Ventral Sub-regions of the Medial Prefrontal Cortex and Heart-rate Reactivity; *Neuroimage*, 47(2009), p. 821-835..

⁶⁰⁶ LINDQUIST, K. A., et alia, op. cit., p. 130.

⁶⁰⁷ *ibid.*, p. 134.

⁶⁰⁸ PAULUS, M. P., STEIN, M. B., An Insular View of Anxiety; *Biological Psychiatry*, 60(2006)4, p. 383-387.

⁶⁰⁹ LANE, R., et alia, op. cit., p. 930.

⁶¹⁰ PANKSEPP, J., *Affective Neuroscience of the Emotional BrainMind: Evolutionary Perspectives and Implications for Understanding Depression*, op. cit., p. 537.

⁶¹¹ HAMANN, S., What Can Neuroimaging Meta-analyses Really Tell us about the Nature of Emotion? *Behavioral and Brain Sciences*, 35(2012)3, p. 150-152, p. 151.

⁶¹² *vid.* GEORGE, M. S., et alia, op. cit., p. 341-351.

emoción.⁶¹³ Las representaciones abstractas de las propiedades emocionales influyen la actividad de la amígdala.⁶¹⁴ En otras palabras, la hermenéutica afecta y provoca cambios en la neurofisiología. Parece que una determinada experiencia emocional, por ejemplo la tristeza, no solamente afecta a la persona directamente a través de su estado mental, sino que además ésta cambia la forma en que esta persona percibe su realidad.⁶¹⁵ En definitiva, todo apunta a que existe una relación retroactiva entre el estado emocional en el que se sume un individuo, la percepción y la fisiología de esa experiencia.

⁶¹³ PHELPS, E. A., Emotion and Cognition: Insights from Studies of the Human Amygdala; *Annual Review of Psychology*, 57(2006), p. 27-53, p. 44.

⁶¹⁴ PHELPS, E. A., et alia, Activation of the Left Amygdala to a Cognitive Representation of Fear; *Nature Neuroscience*, 4(2001), p. 437-441.

⁶¹⁵ YOSHINO, A., et alia, op. cit., p. 629.

III. El Fenómeno del Sufrimiento en Schopenhauer

3. El fenómeno del sufrimiento en Schopenhauer

3.1. Schopenhauer y el sufrimiento

La expresión griega *Tō páθει μάθος*¹ ha quedado como uno de los momentos álgidos del *Agamenón* de Esquilo, pero también se la podría tomar como la fórmula que expresa el cuerpo de la filosofía de Schopenhauer. La experiencia del sufrimiento no solamente inicia su ejercicio filosófico, sino que está presente en toda su obra, alcanzando su cumbre en su propuesta de salvación.²

El sentido de esta frase en Schopenhauer no se limita al carácter meramente instructivo del padecer, sino que precisamente a través del sufrimiento, como experiencia inevitable, el ser humano se conoce y conoce la estructura del mundo. La expresión '*Tō páθει*', a través del sufrimiento,³ indica un camino, una travesía, señala una ruta, un sumergirse en la desdicha y pensar de nuevo el ser humano y el mundo. El viaje que inicia el filósofo de Frankfurt es un camino desde, a través y más allá del sufrimiento.

A esto mismo apuntaba Thomas Mann cuando valoraba la obra de Schopenhauer. Lo que este escritor admiraba de su pensamiento era su capacidad para combinar de forma sintética los elementos románticos y los clásicos. Schopenhauer es un clásico en la medida que detenta una sutil mirada humanista del mundo; por mucho que sea la propia estructura del mundo, como veremos, la que causa el sufrimiento, únicamente el ser humano alberga la posibilidad de corregir ese gran error. Pero, además, y éste es quizás el elemento de su pensamiento que más nos interesa, su pensamiento guarda un aire romántico en la medida que presenta al ser humano como un sufridor.⁴

La perspectiva de que el ser humano es esencialmente un ser que sufre dota a su pensamiento de un gran actualidad. No solamente porque algunas dimensiones de su

¹ A la sabiduría a través del sufrimiento. Traducción del autor. vid. ESQUILO, *Tragedias*; Tr. B. Perea, Barcelona, RBA Coleccionables-Gredos, 2006, 177, p. 166.

² En su viaje a Roma, con su obra ya publicada, escribe unos versos que muestran la importancia que detenta el dolor en la vida del propio Schopenhauer. «Entre dolores profundos que abrigaba tanto tiempo/ surgió la obra desde mi corazón más íntimo». HN III, 9. Tr. J. Planells. vid. SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*; Tr. J. Planells Puchades, Barcelona, Tusquets Editores, 2008, p. 322.

³ vid. HAUSKELLER, M., *Durch Leiden lernen. Schopenhauer zwischen Mitleid und Weltüberwindung*; *Schopenhauer-Jahrbuch*; 84(2003), p. 75- 90.

⁴ MANN, T., *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*; Tr. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000, p. 63-77.

filosofía relacionadas con el sufrimiento se aplican a algunos problemas vigentes,⁵ sino también por la influencia decisiva de su pensamiento en la filosofía contemporánea, en la forma como hoy se interpreta el sufrimiento.⁶

El estudio del sufrimiento no será lo mismo después de Schopenhauer. La penetración de Schopenhauer en su núcleo, la importancia que le otorga y la gran cantidad de argumentos que aporta, lo convierten en uno de los filósofos que mejor ha tratado la cuestión. Su abordaje del sufrimiento le concede un lugar privilegiado en la historia del pensamiento occidental.

Bobko señala dos momentos de discusión filosófica a lo largo de la historia del pensamiento en relación a la cuestión del sufrimiento.⁷ Por un lado, la tradición cristiana, que ha influido durante siglos sobre la cultura y la filosofía occidental, para la que el sufrimiento era concebido como algo malo, como una pena por los pecados, una prueba concreta por la que Dios maldecía al hombre. Por otro lado, el sufrimiento ha jugado también un papel especial en la historia de la salvación; desde esta perspectiva el sufrimiento es un elemento necesario y tiene un profundo sentido metafísico, pues no hay ningún padecimiento en vano. Aunque el ser humano no lo comprenda, el sufrimiento trae la salvación.

Fue a través de la influencia de la ilustración que estas premisas perdieron su significado. La filosofía de la ilustración le declaró la guerra al sufrimiento. De este modo, la existencia del sufrimiento pasó a no tener ningún sentido; al contrario, es un mal que sin duda conviene erradicar.⁸ La filosofía de la ilustración convenció a Occidente de que era posible y necesario eliminar el sufrimiento; la creencia en el progreso, la esperanza de un mundo mejor, eran sinónimos de un mundo sin sufrimiento ni desdicha.⁹

Lo que la filosofía de Schopenhauer, entre otras cosas, consigue es devolver la vulnerabilidad del ser humano a su sentido originario: su filosofía es una cura de

⁵ vid. ORTIZ, J. M., Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la ética en Schopenhauer; en *Cuadernos del Anuario Filosófico*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1995, p. 5-6. BOBKO, A., *Non Multa. Schopenhauers Philosophie des Leidens*; Würzburg, Königshausen und Neumann, 2001, p. 22. LÜTKEHAUS, L., *Schopenhauer. Metaphysischer Pessimismus und „soziale Frage“*; Bonn, Bouvier Verlag, 1980, p. 49. CARTWRIGHT, D. E., Schopenhauer as Moral Philosopher —Towards the Actuality of his Ethics—; *Schopenhauer-Jahrbuch*, 70(1989), p. 54- 65, p. 54.

⁶ ESTEBAN, J. E., A. Schopenhauer: biografía de una pasión filosófica y una experiencia del sufrimiento; en *Arthur Schopenhauer. Una filosofía del hecho trágico de existir como transparencia de su verdad*; coord. por J. Quesada, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 16-25, p. 21.

⁷ BOBKO, A., op. cit., p. 75.

⁸ ibid., p. 76.

⁹ BOBKO, A., op. cit., p. 77.

humildad ante el orgullo de la sociedad del progreso.¹⁰ Schopenhauer advierte de la fragilidad de los seres vivos e invierte la forma de valorar el sufrimiento. Este autor muestra que una vez el hombre ha declarado la guerra al sufrimiento tiene pocas posibilidades de ganarla. Lo único que puede hacer es superarlo y aliviarlo, pero nunca erradicarlo.

El temperamento de su filosofía es un golpe a esta analogía que a sus ojos se presenta falaz, es una forma mordaz de cuestionar que el progreso, en el caso de que fuera posible, es sinónimo de ausencia de sufrimiento. Lo que plantea Schopenhauer es una forma argumentada de sostener el descrédito en una idea de progreso ausente de miserias. Por ello, la noción de sufrimiento es una noción central en su filosofía, y por eso también su filosofía se despliega sin perderlo de vista ni un momento.

De manera que Schopenhauer es una figura imprescindible a la hora de pensar el sufrimiento en Occidente por las siguientes razones:

Porque toda su filosofía lo toma como punto de partida. En palabras de Rábade: «la filosofía de Schopenhauer no nace ya de un asombro puramente intelectual y parcial ante las maravillas del mundo, sino del asombro ante el dolor y las miserias de la existencia».¹¹ El rasgo esencial de la condición humana es el sufrimiento, que se erige en el centro de su discurso como una experiencia metafísica y moral.¹² Desde su más temprana juventud¹³ Schopenhauer se vio conmocionado por la cara más amarga del

¹⁰ HÜBSCHER, A., *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern-heute-morgen*; Bonn, Bouvier Verlag, 1988, p. 177.

¹¹ RÁBADE, A. I., *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*; Madrid, Trotta, 1995, p. 14.

¹² HALLICH, O., *Mitleid und Moral: Schopenhauers Leidensethik und die moderne Moralphilosophie. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers, Bd. 2*; Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998, p. 7.

¹³ En una estancia en Marsella, tras una visita al fuerte y Toulon, Schopenhauer escribe el día 8 de abril de 1804 en su diario: «Los forzados están divididos en tres grupos, el primero está constituido por aquellos que sólo han cometido delitos leves y permanecen ahí por corto tiempo, como los desertores, soldados que han faltado contra la subordinación, etcétera; llevan un solo grillete de hierro en el pie y pueden andar con libertad, es decir, dentro del arsenal, pues ningún forzado puede ir a la ciudad. El segundo grupo está integrado por criminales con delitos más graves: trabajan de dos en dos con pesadas cadenas. El tercer grupo, que se compone de los peores criminales, tiene los grillos herrados a los bancos de la galera, los cuales, por tanto, no pueden abandonar: éstos se ocupan en trabajos que puedan ser ejecutados estando sentados. Considero que la suerte de estos desgraciados es mucho más horrible que la pena de muerte. Las galeras, que he visto desde fuera, parecen el lugar de estancia más sucio y repugnante que pueda uno imaginarse. Son viejos barcos abandonados que ya no salen al mar. El lecho de los forzados es el banco al que están encadenados y su comida consiste en pan y agua. Lo que no logro comprender es cómo, sin una alimentación más consistente y consumidos por la pena, no sucumben antes con el duro trabajo, pues durante su esclavitud son tratados como animales de carga. Es horrible considerar que la vida de estos forzados a galeras carece completamente de cualquier satisfacción, con todo lo que esto significa; y que aún después de veinticinco años de sufrimiento interrumpido no hay todavía ninguna esperanza: ¡puede concebirse una sensación más horrible que la de uno de esos infelices mientras es herrado al banco de la oscura galera del que nada, sino la muerte, logrará separarle! El

mundo,¹⁴ que le mostraba que todos los seres humanos, de una forma u otra, tarde o temprano, acababan sufriendo. Esta experiencia conmovedora del lamento de la vida (*Jammer des Lebens*) desata el nacimiento de su filosofía.¹⁵

Este origen de su filosofía la dota de un carácter especial. Su interpretación no topa con los problemas de análisis del sistema de un Hegel o un Kant; en el centro de su filosofía se halla un problema que es de notable importancia para el ser humano de todas las épocas. Schopenhauer se interroga acerca de la naturaleza del sufrimiento y de las posibilidades que el ser humano posee para sobreponerse. Para Schopenhauer el problema del sufrimiento se sitúa en el centro de su metafísica y nada tiene más sentido que responder a su interrogante.¹⁶

Aunque se lo ha acusado de nihilista,¹⁷ o de inmoral,¹⁸ Cartwright plantea que su filosofía no es ni lo uno ni lo otro, pues aquello que la inicia es la comprensión de la realidad a la luz de la perseverante presencia del sufrimiento y de la destrucción. En este sentido, se podría decir que la miseria humana deviene la piedra angular de su filosofía.¹⁹

sufrimiento de muchos de ellos queda agravado todavía por la compañía inseparable del que está herrado con él en la misma cadena. Y si finalmente llega el momento que deseó cada día entre anhelantes suspiros desde hace diez o doce años y tiene término la esclavitud: ¿qué será de él? Vuelve a un mundo para el que estuvo muerto durante diez años; las perspectivas que tal vez tenía, siendo diez años más joven, han desaparecido; nadie quiere aceptar a alguien que viene de galeras: diez años de penitencia no le han lavado del crimen de aquel instante. Tiene que convertirse de nuevo en criminal y acaba en el patíbulo. Me quedé horrorizado cuando oí que hay aquí seis mil forzados a galeras. Los rostros de estos hombres podrían proporcionar abundante materia para consideraciones fisiognómicas». en RB, p. 144-145. Traducción J. Planells. Según Safranski, esta experiencia le afecta de tal forma que dejó en él un repertorio de figuras que después utilizará para describir la esclavitud del ser humano a la voluntad. vid. SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 73.

¹⁴ «Cuando tenía diecisiete años y carecía todavía de toda instrucción superior, quedé sobrecogido por la desolación de la vida igual que le pasó a Buda en su juventud al contemplar la enfermedad, la vejez, el dolor y la muerte. La verdad clara y evidente que el mundo expresaba se superpuso pronto a los dogmas judaicos que me habían inculcado y llegué a la conclusión de que este mundo no podía ser obra de un ser benévolo sino, en todo caso, la creación de un diablo que lo hubiese llamado a la existencia para recrearse en la contemplación de su dolor». HN IV, 1, p. 96. Tr. J. Planells. vid. SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 61.

¹⁵ HAUSKELLER, M., *Durch Leiden lernen. Schopenhauer zwischen Mitleid und Weltüberwindung*, op. cit., p. 75.

¹⁶ BOBKO, A., op. cit., p. 7. CABADA, M., *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*; Barcelona, Herder, 1994, p. 32. SUANCES, M., El problema del dolor en la filosofía de Schopenhauer; en *Filosofía y dolor*; ed. por M. González, Madrid, Tecnos, 2006, p. 263-307, p. 263.

¹⁷ NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*; Tr. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973, IncurSIONES de un intempestivo, p. 91-136.

¹⁸ LUKÁCS, G., The Bourgeois: Irrationalism of Metaphysics; en *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*; ed. por M. Fox, New Jersey, Barnes and Noble, p. 183-193, p. 192.

¹⁹ CARTWRIGHT, D. E., *Schopenhauer as Moral Philosopher —Towards the Actuality of his Ethics*, op. cit., p. 57.

Al contrario de la mayor parte de las filosofías propuestas hasta el momento, Schopenhauer prestó más atención al sufrimiento que a la felicidad. La imagen definitiva del valor de la vida, por la que la filosofía de Schopenhauer ha conseguido su distinción y su significado en la atmósfera cultural de las últimas décadas, se centra en la absoluta preponderancia del sufrimiento sobre la satisfacción. Schopenhauer hace del sufrimiento la sustancia absoluta de la existencia sentida; con su certeza *a priori*, este autor lo considera el punto fundamental de la existencia humana. Por primera vez, el sufrimiento no es un accidente del ser, sino que es el ser mismo, en la medida que éste aflora a través del psiquismo humano.²⁰ Frente a las insuficientes explicaciones optimistas acerca de la realidad del sufrimiento del mundo en toda su profundidad e irrevocabilidad, este autor halla en el sufrimiento del mundo la primera expresión de un principio; a partir del cual surge, experimenta y se ensalza el fenómeno de la vida.²¹

El arranque de su filosofía busca desenmarañar la opacidad de un mundo que por doquier se presenta inhóspito. Comparando los tres momentos de la doctrina de Buda, Atwell ha trazado un paralelismo entre ésta y la filosofía de Schopenhauer. En primer lugar, el filósofo alemán realiza una observación: toda vida es esencialmente sufrimiento. Una vez ha observado esto, propone un diagnóstico: el sufrimiento es causado por una entidad que está más allá del fenómeno y que constituye la esencia del mundo y que es la voluntad de vivir. En tercer lugar, prescribe una posible cura: la negación de esta voluntad, esto es, una cura negativa que libera al hombre de la esclavitud de la voluntad y con ella del sufrimiento.²²

Su interés por el sufrimiento no solamente es epistémico, sino también ético: la comprensión del sufrimiento en Schopenhauer conlleva implícitamente el propósito de disminuirlo. Aparte de la conocida importancia que concede a la intención de aliviar el sufrimiento ajeno como auténtico móvil moral, y el papel de la compasión,²³ existen dos elementos que incrementan todavía más la consistencia ética de su propuesta y que, a nuestro parecer, no se los señala lo suficiente:

²⁰ SIMMEL, G., Schopenhauer und Nietzsche; en *Georg Simmel Gesamtausgabe. Philosophie der Mode. Die Religion. Kant und Goethe. Schopenhauer und Nietzsche*; ed. por M. Behr, V. Kreck y G. Schmidt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, p. 167-408, p. 241-249. JANAWAY, Ch., Schopenhauer's Pessimism; en *The Cambridge Companion to Schopenhauer*; ed. por Ch. Janaway, New York, Cambridge University Press, 1999, pp. 318-343, p. 327.

²¹ SIMMEL, G., op. cit., p. 241-249.

²² ATWELL, J. E., Art as Liberation: A Central Theme of Schopenhauer's Philosophy; en *Schopenhauer Philosophy, and the Arts*; ed. por D. Jacquette, New York, Cambridge University Press, 1996, p. 81-106, p. 82.

²³ HALLICH, O., op. cit., p. 7-8.

Por un lado, la inversión del valor del dolor y del placer. Con Schopenhauer, lo positivo no es, como han propuesto algunos sistemas filosóficos, la felicidad, sino que lo positivo y primero es la carencia, la necesidad, es decir, el sufrimiento. El estatuto ontológico que le concede a este fenómeno ha influido y puede influir aún en la manera de pensar la justicia, el cambio social o el bienestar colectivo. El cambio social desde Schopenhauer ya no pasa por proporcionar placer, felicidad o dicha para el máximo de gente; al contrario, su propuesta hace hincapié en que más que por el placer o la satisfacción, el cambio social pasa por pensar la reducción de la carencia, la enfermedad, la miseria y la pobreza evitable, advirtiéndonos de que una erradicación completa es imposible.²⁴

Por otro lado, este autor libera a la compasión de justificaciones ideológicas y religiosas; en efecto, su filosofía se propone liberar el alivio del sufrimiento de trasfondos religiosos o ideológicos. Aunque para él la disminución del sufrimiento ajeno otorga valor moral a una acción, según Saborit, no existe en Schopenhauer un “deber” con el prójimo, resultante de creer en Dios, en la Naturaleza, en la Historia o en la Razón.²⁵ Aunque en opinión de quien esto suscribe, esto no es del todo así, pues, aunque no se remita a un deber explícito, sí que existen una serie de categorías que casi obligan a participar del acto compasivo, no se puede negar que ha ensalzado el valor de la compasión más allá de una ideología o una religión, y así ha contribuido al debate sobre la extensión de la comunidad moral.²⁶

Otro de los motivos por los cuales el abordaje de Schopenhauer del sufrimiento es fundamental reside en el papel que otorga al cuerpo. La corporalidad se instaure como fundamento, como aquello que permite superar los límites del fenómeno. En palabras de Safranski: «la filosofía schopenhaueriana del cuerpo arrambla con el dualismo tradicional cuerpo-alma y emprende un camino hasta ahora inexplorado: el cuerpo, en cuanto voluntad encarnada, se convierte en el principio fundamental de toda una metafísica».²⁷

²⁴ LÜTKEHAUS, L., op. cit., p. 46. También vid. EBELING, H., LÜTKEHAUS, L., *Schopenhauer und Marx Philosophie des Elends-Elend der Philosophie?*; Frankfurt am Main, Syndikat, 1985.

²⁵ SABORIT, P., L'ètica de Schopenhauer, o els avatars de la compassió; en *Schopenhauer Avui. Conferències a l'Ateneu Barcelonès en el 150è aniversari de la mort d'Arthur Schopenhauer*; ed. por R. Alcoberro, G. Mayos, Barcelona, La Busca Edicions, 2011, p. 47- 57, p. 56.

²⁶ DAHL, E., Der Schleier der Maya: das Tier in der Ethik Schopenhauers; *Schopenhauer-Jahrbuch*, 79(1998), p. 101-112. RUIZ-CALLEJÓN, E., La extensión de la comunidad moral en Schopenhauer: la moral de la compasión y el sufrimiento de los animales; *Convivium*, 20(2007), p. 145-172.

²⁷ SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 297.

El cuerpo aparece como la dimensión que media el sufrimiento y pone en contacto el ser humano con aquella fuerza inquebrantable que constituye el último reducto del mundo.²⁸ Entre otras consecuencias, esta nueva relación que establece con el cuerpo supone una nueva forma de concebir las emociones. La obra del filósofo de Frankfurt evidencia que aunque el desear casi siempre aparece acompañado de la conciencia, no necesariamente debe ser un proceso consciente.²⁹ Y con ello inaugura una perspectiva que será vital en la comprensión del sufrimiento y del que beben las actuales ciencias del espíritu.

Schopenhauer representa el punto de partida de una ruptura filosófica del sujeto moderno, y de él parten el marxismo, la filosofía de Nietzsche y el psicoanálisis. Tres empresas que directa o indirectamente buscan hacerse cargo del sufrimiento.³⁰ Schopenhauer es el primer filósofo que ordena su pensamiento alrededor de una idea genealógica: Rosset entiende por idea genealógica aquella que pretende establecer relaciones entre dos términos de un mismo fenómeno, sin ninguna preocupación histórica ni dialéctica.³¹ El proceder de este tipo de pensamiento es la búsqueda de lo oculto bajo lo manifiesto.³² Según este autor, lo que le interesa a Schopenhauer es el vínculo de una determinada manifestación intelectual con sus manifestaciones subyacentes, es decir, la forma en la que lo oculto sigue estando presente.³³

Con Schopenhauer comienza una nueva forma de pensar el ser. El ser ya no es ni un sujeto, ni tampoco un objeto; el ser es una fuerza ajena y a la vez constitutiva de los fenómenos que se muestra de forma más visible en el ímpetu de cada organismo, y que en el hombre se lo llamará “ello”. Esa mitología del “ello” será desmenuzada y reelaborada a finales de siglo por Freud y sus seguidores. De modo que la filosofía schopenhaueriana desemboca en la ciencia natural del alma, ciencia que rechaza cualquier metafísica.³⁴

Este abordaje de la corporalidad de forma genealógica concuerda con algunas concepciones actuales del sufrimiento del paradigma médico y psicológico. En realidad,

²⁸ SCHÖNDORF, H., *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*; München, Johannes-Berchmans-Verlag, 1982, p. 197. WEIMER, W., Leib und Bewußtsein: Schopenhauers Anregungen zu einer aktuellen Diskussion; en *Schopenhauers Aktualität: Ein Philosoph wird neu gelesen*; ed. por W. Schirmacher, Wien, Passagen Verlag, 1988, p. 49- 84.

²⁹ MAGEE, B., *The Philosophy of Schopenhauer*; New York, Oxford University Press, 2002^f, p. 133.

³⁰ ROSSET, C., *Escritos sobre Schopenhauer*; Tr. R. Del Hierro, Valencia, Pre-textos, 2005, p. 55.

³¹ *ibid.*, p. 59.

³² *ibid.*, p. 60.

³³ *ibid.*, p. 82.

³⁴ SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 449.

aquello que manda en el individuo no es el intelecto o la razón; sino, como sucedía en el ideal romántico, el conocimiento no es más que un mecanismo vital al servicio de los propios intereses egoístas³⁵ y, en definitiva, está al servicio de una entidad ajena a él. Esta aproximación a la conciencia y a sus manifestaciones predomina en la actualidad en el abordaje de algunos trastornos mentales.³⁶

Su forma de conceptualizar el ser humano como una carencia que nunca deja de querer resulta esclarecedora a la hora de aproximarse a la realidad del sufriente.³⁷ Es por el sufrimiento por el que uno se salva y se libera de la carga del mundo. El sufrimiento detenta una fuerza santificadora³⁸ y encierra una experiencia metafísica, conduce al ser humano más allá del orden racional del mundo como representación y posibilita la penetración en una dimensión más profunda de la realidad, esto es, la voluntad de vivir.³⁹ El rol que juega el sufrimiento en su filosofía no es arbitrario, pues aquel que sufre, una vez ha pasado por esta experiencia, ve la realidad de otro modo.

A diferencia de otros pensadores, que han ensalzado el papel del sufrimiento como positivo desde un punto de vista inmanente, la positividad del sufrimiento cobra en Schopenhauer un auténtico sentido metafísico. Este fenómeno recibe un nuevo lugar en su filosofía: se inserta en una función de salvación y muestra el único camino para superar la ilusión y, por así decirlo, regresar al seno de la verdad. Sin sufrimiento, los seres humanos nos mantendríamos eternamente en esta ilusión parcial que es el mundo representado.⁴⁰ El sufrimiento es el mecanismo que gobierna el universo. Bajo el orden racional de la representación, subyace una realidad cruel, la voluntad de vivir, que se desvela en contacto con el padecimiento.⁴¹ El sufrimiento es aquello que lleva al ser humano de lo temporal a lo eterno, aquello que le es tan necesario como los pesados lastres de un barco, sin los cuales éste iría de un lugar hacia otro, sin poder tomar profundidad.⁴²

³⁵ RÁBADE, A. I., *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, op. cit., p. 20.

³⁶ ZENTNER, M. R., *Der Wahnsinn ist der Lethe übergrosser Schmerzen. Addenda zu Schopenhauers Antizipation der Freudschen Verdrängungstheorie; Schopenhauer-Jahrbuch*, 75(1994), p. 27- 57, p. 27.

³⁷ PHILONENKO, A., *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*; Tr. G. Muñoz-Alonso, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 238.

³⁸ SEELING, W., *Leben und Erlösung. Über das Leiden und den Erlösungsgedanken bei Schopenhauer und Wagner; Schopenhauer-Jahrbuch*, 64 (1983), p. 101- 110, p. 105.

³⁹ BOBKO, A., op. cit., p. 61.

⁴⁰ HAUSKELLER, M., *Durch Leiden lernen. Schopenhauer zwischen Mitleid und Weltüberwindung*, op. cit., p. 84.

⁴¹ *ibid.*, p. 62. BAQUEDANO, S., *La canalización del dolor y el estancamiento del sufrimiento en Schopenhauer y De Quincey; Discusiones Filosóficas*, 12(2011)18, p. 107-123, p. 113.

⁴² HN I, 147, p. 87.

El interés de su abordaje del sufrimiento no solamente lo despierta su contenido, aquello que dice, sino también su forma, la manera cómo lo describe: además de instruir, su forma de expresarse, libera, aunque sea sólo por momentos, igual que lo hace el arte en la filosofía de Schopenhauer. Sabemos que la sensibilidad de Schopenhauer hacia el sufrimiento fue una constante desde bien joven;⁴³ quizás podríamos encontrar en esta sensibilidad, unida a su vasta cultura, el origen de esta sublime forma de narrar el sufrimiento del mundo. En palabras de Mann:

en todos aquellos pasajes en que Schopenhauer se pone a hablar del sufrimiento que hay en el mundo, de las miserias y de la furia de vivir de las múltiples encarnaciones de la voluntad (y habla de esto mucho y de manera muy detallada), su elocuencia, que era extraordinaria por naturaleza, así como su genio de escritor alcanzan las cumbres más brillantes y gélidas de la perfección [...] Pues cuando un espíritu justiciero y gran escritor habla en términos generales acerca del sufrimiento del mundo, está hablando de tu sufrimiento y de mi sufrimiento, y todos nosotros nos sentimos vengados por aquella palabra magnífica y llegamos incluso a tener algo así como un sentimiento de triunfo.⁴⁴

Esta forma de hablar lo convierte en una fuente importante para el conocimiento del sufrimiento. Tomar a Schopenhauer como icono en el estudio del sufrimiento no es nuevo, pero casi siempre que se ha querido entrar en la cuestión del sufrimiento en Schopenhauer se ha hecho relacionándolo con algún concepto de su propia filosofía,⁴⁵ algún otro autor⁴⁶ o resaltando su mirada trágica.⁴⁷ Lo que nosotros pretendemos es extraer una descripción fenoménica del sufrimiento en su obra, dar una caracterización que permita conceptualizarlo.

Para ello, en primer lugar, elucidaremos brevemente algunos de los postulados más generales de su filosofía, que resultarán útiles para comprender los apartados precedentes. Una vez se haya concluido esta visión general, siguiendo a Janaway,⁴⁸ abordaremos tres supuestos de su pesimismo que son fundamentales en la cuestión del

⁴³ Después de que Weimar fuera sacudida por el ejército francés, su madre, Johanna Schopenhauer, le escribe: «podría relatarte cosas que te pondrían los pelos de punta; pero no quiero hacerlo, pues conozco tu obstinación con la que cavilas sobre la miseria humana. Pero todo lo que vimos juntos, hijo mío, no es nada frente a este abismo de desolación». BW, vol. 1, 14, p. 62. Tr. J. Planells, citado en SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 112.

⁴⁴ MANN, T., op. cit., p. 34.

⁴⁵ vid. GILES, D. A., *Schopenhauer, Suffering and Salvation: on the Relation between Reality and Happiness*; Kentucky, Universidad de Kentucky, Tesis, 1995.

⁴⁶ vid. CZERMAK, K., *Schuld, Leiden, Tod. Eine Studie zu Schopenhauer und Nietzsche*; Graz, Universidad de Graz, Tesis, 1970.

⁴⁷ vid. KRUEGER, S., *Schopenhauer and the Tragic Tradition: an Inquiry into his Contribution*; Oxford, Universidad de Oxford, Tesis, 1999.

⁴⁸ JANAWAY, Ch., op. cit., p. 327, 332, 335, 336.

sufrimiento: la omnipresencia del sufrimiento en el mundo, el carácter positivo del mismo y el papel de la conciencia.

Una vez expuestos estos tres elementos, que dan una idea de la relevancia del sufrimiento en su pesimismo, nos preguntaremos sobre las posibilidades de establecer o no diferentes tipos de sufrimiento. Para ello, entraremos, por un lado, en la relación que existe entre la individualidad y la facultad de sufrir; por otro lado, estudiaremos la relación que existe entre el grado de conciencia y la intensidad de un padecimiento. Finalmente, se elucidarán algunas de las fuentes que desencadenan el sufrimiento.

Lo que busca esta parte es aportar una descripción del concepto de sufrimiento latente en la obra de Schopenhauer.⁴⁹ Como ya se ha señalado al principio, conviene señalar que hemos decidido abstenernos de entrar en otros aspectos de su filosofía que, aunque relacionados con el sufrimiento, no son propiamente descripciones de este fenómeno. Así, hemos dejado fuera el concepto de compasión, el lugar de la experiencia artística en relación con el sufrimiento, así como las vías de liberación y lo referente a la negación de la voluntad.

3.2. El mundo como voluntad y representación

«*El mundo es mi representación*». Ésta es la verdad que prima y que guía todo ser cognoscente, aunque solamente el ser humano pueda apoderarse de ella.⁵⁰ Se entiende por representación un proceso fisiológico sumamente complicado que se desarrolla en el cerebro y del que resulta la conciencia de una imagen dentro del mismo.⁵¹ Cualquier relación del ser humano con el mundo está mediada por la representación.⁵²

Esta representación está constituida por dos mitades esenciales, necesarias e inseparables. Por un lado, el objeto (*Objekt*), cuya forma es el espacio y el tiempo, y por otro lado, el sujeto (*Subjekt*). A diferencia del resto de los objetos y del cuerpo, sometidos a las formas de todo conocer, el sujeto no se halla dentro de estas formas, sino que está supuesto por ellas. «Aquello que todo lo conoce y de nada es conocido, es

⁴⁹ Aunque algo antiguo, para una panorámica de alguna de la bibliografía más importante publicada acerca de Schopenhauer vid. HÜBSCHER, A., *Schopenhauer-Bibliographie*; Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981.

⁵⁰ WI, 3, p. 51.

⁵¹ WII, 214, p. 230.

⁵² WI, 3, p. 51. «Todo lo que existe para el conocimiento, o sea, todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto, intuición de alguien que intuye; en una palabra, representación [...] todo lo que pertenece y puede pertenecer al mundo adolece inevitablemente de ese estar condicionado por el sujeto y existe sólo para el sujeto». idem.

el sujeto. Él es, por lo tanto, el soporte del mundo, la condición general y siempre supuesta de todo lo que se manifiesta, de todo objeto: pues lo que existe sólo existe para el sujeto». ⁵³

Estas dos mitades de la representación son inseparables, cada una de ellas tiene significado por y para la otra, coexistiendo y desapareciendo una con la otra. ⁵⁴ Existen dos tipos de representaciones: las representaciones intuitivas y las abstractas. Las representaciones intuitivas son aquellas que abarcan el mundo visible o de la experiencia completa, así como también sus condiciones de posibilidad. Las representaciones abstractas, en cambio, están constituidas por una clase de representaciones, los conceptos, que son patrimonio exclusivo de los humanos. ⁵⁵

Asimismo, este mundo como representación comporta dos condiciones, ⁵⁶ que serán cruciales en la aparición del sufrimiento. ⁵⁷ Por un lado, la dualidad objeto-sujeto, la escisión de la realidad en un sujeto que conoce y un objeto que es conocido. Pero, por otro lado, existen unas formas de conocimiento que están en el propio sujeto y que determinan el conocimiento de ese objeto. Estas formas son las que permiten la aparición de la objetividad en el mundo. Las formas del fenómeno son el tiempo, el espacio y la causalidad. ⁵⁸ El tiempo y el espacio son las formas involucradas en el principio de individuación (*principium individuationis*), pues todo el mundo empírico está sometido a este principio. ⁵⁹

El conocimiento de este mundo es posible a través del principio de razón suficiente (*Satz vom zureichenden Grund*). Este principio rige la conexión de todas las representaciones y se presenta en una cuádruple raíz, según el tipo de representaciones.

⁵³ *ibid.*, 5, p. 53. Schopenhauer radicaliza el condicionamiento subjetivo del fenómeno, de la representación; ser objeto para él es lo mismo que ser representación de un sujeto. Afirmar la objetividad de la realidad es afirmar su subjetividad. Existe una interdependencia entre el sujeto y el objeto, pues objeto y sujeto son sólo funciones de conocimiento, son papeles que se adoptan en la relación cognitiva. *vid. RÁBADE, A. I., Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad, op. cit., p. 91.*

⁵⁴ *WI*, 6, p. 53.

⁵⁵ *ibid.*, 7, p. 54.

⁵⁶ *RÁBADE, A. I., Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad, op. cit., p. 91.*

⁵⁷ En este sentido, la filosofía de Schopenhauer y el Budismo-Mahayana defienden ambos un idealismo que marca una dependencia general del sujeto conocedor y del objeto conocido que media la aparición del sufrimiento. *vid. KAMATA, Y., Schopenhauer und der Buddhismus; Schopenhauer-Jahrbuch, 65(1984), p. 233- 237, p. 235-236.* Para ampliar aún más la relación de Schopenhauer con las religiones asiáticas. *vid. HÜBSCHER, A., Schopenhauer und die Religionen Asiens; Jahrbuch der Schopenhauers Gesellschaft, 60(1979), p. 1-16. YOUNG, J., Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer; Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 133.*

⁵⁸ *WI*, 36, p. 79.

⁵⁹ *CARTWRIGHT, D. E., Seeing through the Principium Individuationis: Metaphysics and Morality; en Schopenhauers Aktualität: Ein Philosoph wird neu gelesen; ed. por W. Schirmacher, Wien, Passagen Verlag, 1988, p. 41- 48, p. 42.*

Se pueden distinguir cuatro modalidades distintas del principio de razón suficiente, en relación a las cuatro distintas clases de objetos para un sujeto: el primer tipo de representaciones son las representaciones empíricas, que están regidas por el principio de razón suficiente del devenir o ley de causalidad; en segundo lugar estarían aquellas representaciones que son conceptos y se rigen por el principio de razón suficiente del conocer; en tercer lugar existirían las intuiciones puras del espacio y el tiempo que se rigen por el principio de razón suficiente del ser; el cuarto tipo de representaciones son las representaciones únicas para cada sujeto volente, que se rigen por el principio de razón suficiente del obrar o ley de motivación.⁶⁰

Este principio de razón suficiente, más concretamente, en su modalidad de causalidad, encuentra en el entendimiento su correlato subjetivo. La única función del entendimiento es el conocimiento de la causalidad; y aunque el alcance del entendimiento tiene numerosas aplicaciones, siempre guarda una inequívoca identidad en todas sus exteriorizaciones.⁶¹ La manifestación primera y más simple del entendimiento es la intuición del mundo real que es el conocimiento de la causa a partir del efecto.⁶²

En este sentido, aunque toda intuición es intelectual, necesita siempre del cuerpo como punto de partida. El cuerpo es el objeto inmediato del sujeto y mediatiza el conocimiento de los demás objetos.⁶³ Todos los animales tienen entendimiento, pues conocen todos los objetos y se determinan en base a ellos. «El entendimiento es el mismo en todos los animales y hombres, tiene siempre la misma forma simple: conocimiento de la causalidad, tránsito del efecto a la causa de la causa al efecto».⁶⁴ El grado de agudeza y extensión del entendimiento es distinto y gradual, y puede ir desde un grado inferior, que sólo conoce la relación causal entre objeto inmediato y mediato, hasta un grado superior de conocimiento causal entre los objetos mediatos.⁶⁵ Pero el

⁶⁰ G, 26, p. 624. No es un tema propio de este trabajo la teoría del conocimiento de Schopenhauer, para una mayor explicación. vid. SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 208-210. También vid. RÁBADE, A. I., *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, op. cit., p. 110-111.

⁶¹ WI, 13, p. 59.

⁶² La intuición se presenta en Schopenhauer como un concepto “roto”, una suerte de “cajón de sastre” del que no cabe ninguna estricta definición, pues engloba cosas bastante distantes; quizás por ello una noción tan ligada a la intuición como es la inmediatez tampoco admita una definición categórica. vid. RÁBADE, A. I., *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, op. cit., p. 98.

⁶³ WI, 13-14, p. 60.

⁶⁴ *ibid.*, 24, p. 69.

⁶⁵ *idem.*

entendimiento no permite pasar de la representación intuitiva, inmediata, a los conceptos abstractos. Y para ello se requiere de la razón:⁶⁶

esta conciencia nueva y altamente potenciada, ese reflejo abstracto de todo lo intuitivo en el concepto no intuitivo de la razón, es lo único que otorga al hombre aquella reflexión que tanto distingue su conciencia de la del animal y por la que todo su caminar en la tierra resulta tan diferente al de sus hermanos irracionales. En la misma medida los supera en poder (*Macht*) y en sufrimiento (*Leiden*). Ellos viven solo en el presente; él vive también en el futuro y el pasado.⁶⁷

Mientras que los animales viven únicamente en el presente, el ser humano a través de la abstracción es capaz de vivir fuera de la inmediatez. A diferencia del animal, que satisface su necesidad al momento, el ser humano vela por su futuro. Mientras que el animal se rige por el motivo intuitivo, el ser humano se determina por motivos abstractos con independencia del presente. «El animal siente e intuye; el hombre, además, piensa y sabe: ambos quieren».⁶⁸ Mientras que el animal comunica su sensación y su ánimo con gestos y gritos, el ser humano comunica sus pensamientos a los demás mediante el lenguaje.⁶⁹ El lenguaje es el primer fruto e instrumento de la razón.

Del mismo modo, es por la razón que el ser humano puede formarse conceptos.⁷⁰ Los conceptos son una clase singular de representaciones, diferentes a su vez de las representaciones intuitivas. Nunca se puede lograr un conocimiento intuitivo de los conceptos, sino sólo un conocimiento abstracto y decisivo. Los conceptos solamente se piensan, no se intuyen, requieren siempre de la representación intuitiva que les da cuerpo. Por ello, las intuiciones son representaciones primarias, el núcleo auténtico del conocimiento abstracto, los conceptos son representaciones secundarias.⁷¹

Dentro de los conceptos se distinguen dos tipos: aquellos conceptos concretos, que clavan directamente su raíz en el conocimiento intuitivo, por ejemplo, conceptos como hombre, piedra o caballo; y otro tipo de conceptos, los conceptos abstractos, que no remiten directamente al conocimiento intuitivo y acogen conceptos como relación, virtud, investigación o principio.⁷²

⁶⁶ *ibid.*, 43, p. 85.

⁶⁷ *idem.*

⁶⁸ *ibid.*, 44, p. 85.

⁶⁹ *idem.*

⁷⁰ *ibid.*, 47, p. 88.

⁷¹ *ibid.*, 48, p. 89; WII, 76, p. 101-102.

⁷² WI, 49-50, p. 90.

Esta capacidad abstracta le ofrece al ser humano la posibilidad de vivir dos vidas. Por un lado, una vida *in concreto* y, por otro lado, una vida *in abstracto*. En la vida concreta el ser humano «está entregado a todas las tempestades de la realidad y al influjo del presente, ha de afanarse, sufrir (*leiden*) y morir como el animal».⁷³ En cambio, en la vida en abstracto la primera vida se le presenta como algo extraño; lo que en la vida en concreto lo movía con vehemencia, aparece en esta segunda vida como falto de fuerza y de determinación. En esta segunda vida el ser humano pasa a un segundo plano:

aquí, en el terreno de la tranquila reflexión, le parece frío, incoloro y ajeno al momento lo que allá le poseyó totalmente y le conmovió de forma violenta: aquí es un mero espectador y observador. En ese retirarse a la reflexión se asemeja a un actor que ha representado su escena y, mientras ha de volver a aparecer, toma asiento entre los espectadores; desde ahí contempla tranquilo todo lo que pudiera ocurrir, aun cuando se tratase de la preparación de su muerte (en la obra), pero luego vuelve a entrar para actuar y sufrir, según ha de hacerlo. De esa doble vida procede aquella serenidad humana que tanto se diferencia de la irreflexión animal y con la cual uno, después de reflexionar, adopta una resolución o conocer la necesidad, soporta o realiza fríamente lo que es más importante para él y con frecuencia lo más espantoso: el suicidio, la ejecución, el duelo, acciones arriesgadas de todas clases que ponen en peligro su vida y, en general, cosas contra las que se rebela toda su naturaleza animal.⁷⁴

Y aunque la razón proporciona los conceptos que son primordiales para la vida humana, esto no es así cuando ésta adquiere supremacía sobre todo lo demás. «En los grandes apremios de la vida, cuando se necesitan decisiones rápidas [...] la razón es, ciertamente, necesaria; pero fácilmente lo echa todo a perder si obtiene la supremacía y obstaculiza, confundiéndolos, el descubrimiento y adopción del camino correcto por la vida intuitiva e inmediata del puro entendimiento, con lo que conduce a la indecisión».⁷⁵

En efecto, la razón sirve de poco para decidir sobre la propia vida. Lo que determina las decisiones de un hombre no son tanto los conceptos como los sentimientos. Esto no significa que se prescindiera completamente de la razón al obrar, sino que la razón hace una función subalterna: conserva las decisiones adoptadas, la demostración de las máximas para oponerse a la debilidad del momento y obrar consecuentemente.⁷⁶ Si bien es cierto que muchos de los quehaceres humanos sólo pueden tener lugar por medio del auxilio de la razón y del comportamiento deliberado, algunos otros se culminan mejor sin su aplicación.⁷⁷

⁷³ *ibid.*, 101, p. 136.

⁷⁴ *ibid.*, 102, p. 137.

⁷⁵ *ibid.*, 68, p. 108.

⁷⁶ *ibid.*, 69, p. 108.

⁷⁷ *ibid.*, 70, p. 109. Otros autores consideran que aunque Schopenhauer rechaza la idea de razón derivada de la ilustración, sigue manteniéndose una idea en su filosofía de preponderancia de la misma. Sobre todo

Según Safranski, la obra de Schopenhauer revaloriza el papel del entendimiento y relativiza el papel de la razón, contraponiéndose al espíritu de la época. El papel de la razón no es otro más que conservar y reunir las representaciones intuitivas en conceptos. Esta postura podría entenderse en ese momento como una provocación en una época que todo lo esperaba de la razón: para Schelling, poder sobre la naturaleza; para Hegel, poder sobre la historia; para Fichte, poder sobre la moralidad; para Jacobi, poder de la fe.⁷⁸

Aunque esto es cierto, no es del todo así si nos centramos en el fenómeno del sufrimiento; como veremos, precisamente aquello que hace sufrir más al hombre es su capacidad abstracta, son los conceptos que se construye de la realidad lo que transforman sus dolores en sufrimientos insoportables, y es por la razón que el ser humano padece los más altos sufrimientos. Y no solamente eso, sino que la razón posibilita también su salvación, a través de la negación de la voluntad. A nuestro entender, esta desmitificación de la razón no se da en lo referente al sufrimiento, pues ésta tiene mucha más influencia en el sufrimiento que el entendimiento.

Pero este ser racional que es el ser humano quiere saber el significado de las representaciones que median su vida.⁷⁹ El ser humano interroga la representación y se percata de que la fuerza que le lleva a cuestionar es algo distinto de lo cuestionado, del mundo como representación. Lo que cuestiona no puede ser la misma representación, sino algo radicalmente diferente y, por tanto, también ajeno a sus formas y sus leyes. Pero desde el mundo de la representación, del que el conocer humano no puede liberarse, no puede conocer esta realidad que subyace tras la representación. Por mucho que lo intente, no puede acceder a ella desde la representación.⁸⁰ Lo que está más allá de las formas del fenómeno, tiempo, espacio y causalidad, será exactamente lo que le revelará la esencia de todas las cosas.⁸¹ «Cualquier contenido que reciban, cualquier

cuando habla del talento del genio. vid. DÖRENDAHL, R., Über die Bedeutung der Langeweile in Schopenhauers erstem Band der Welt als Wille und Vorstellung; *Schopenhauer-Jahrbuch*, 82(2001), p. 11-29, p. 13. Los fragmentos donde se muestra también vid. WII, 430, p. 423-445. «Mientras que para el hombre vulgar su facultad cognoscitiva es la linterna que alumbrá su camino, para el genial la suya es el sol que le hace patente el mundo.» vid. WI, 221, 222, p. 242.

⁷⁸ «En relación con las filosofías de la razón de sus contemporáneos, es evidente que el concepto schopenhaueriano de razón alberga una tendencia claramente desmitificadora: la razón es la capacidad de formar conceptos a partir del material que proporciona la intuición sensible (que como sabemos, es también intuición intelectual); la razón está ligada, por tanto, a la experiencia. No es una facultad que posibilite una visión "superior", ni un órgano para alcanzar verdades trascendentes». vid. SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 214.

⁷⁹ WI, 118, p. 151.

⁸⁰ idem.; WII, 14-15, p. 40; WII, 218, p. 233.

⁸¹ WI, 143, p. 173.

fenómeno que llene esas formas, incluye ya algo que no es en su esencial plenamente cognoscible, que no es totalmente explicable mediante otra cosa, es decir, algo carente de razón». ⁸² Esto que se sustrae a ser examinado a fondo es la cosa en sí, ⁸³ que ni es representación ni es objeto, y sólo se vuelve cognoscible al ingresar en las formas. ⁸⁴

Ante esta incapacidad para traspasar los límites del fenómeno desde la representación, el ser humano escoge otra opción para conocer la cosa en sí. ⁸⁵ El ser humano no es solamente esta realidad cognoscible, sino que —en tanto que parte de la realidad— también participa de ella: «nosotros mismos formamos parte de los seres a conocer, somos la cosa en sí; y, por lo tanto, para acceder a aquella esencia propia e íntima de las cosas en la que no podemos penetrar desde fuera, se nos abre un camino desde dentro, algo así como una vía subterránea». ⁸⁶ Solamente adentrándose en su interior logrará conocer esta esencia del mundo; el ser humano debe aprender a conocer la esencia de realidad a partir de lo que hay de ella en él mismo. De hecho, su querer le da una pista que le puede llevar a conocer esta cosa en sí: «nuestro querer es de hecho la única oportunidad que tenemos de comprender también desde su interior cualquier proceso que se presente externamente y, por lo tanto, lo único que nos es inmediatamente conocido y no, como todo lo demás, dado únicamente en la representación». ⁸⁷

Para el filósofo de Frankfurt, el cuerpo se presenta como una vía de acceso a la cosa en sí. Como otros objetos, el cuerpo es una representación, es un objeto mediato. Sin embargo, el cuerpo también alberga una dimensión que atraviesa esta representación y que lo pone en contacto con la cosa en sí, pues al mismo tiempo es un objeto inmediato: «la cosa en sí le es inmediatamente conocida en la medida en que se manifiesta como su propio cuerpo, pero solo indirectamente en la medida en que se objetiva en los demás objetos de la intuición». ⁸⁸ El cuerpo aparece como un objeto inmediato, como aquella representación que constituye el punto de partida del conocimiento del sujeto. ⁸⁹

⁸² *ibid.*, 144, p. 174.

⁸³ Según Atwell, Schopenhauer, de forma inconsciente, remite a dos formas de concebir la cosa en sí. Por un lado, el sentido filosófico, identificando la voluntad con la cosa en sí, aquello que es la esencia del mundo aparente; pero además existe otro sentido, el sentido místico, de acuerdo con el cual la cosa en sí es aquello que subyace más allá de la voluntad, de ahí que esté más allá del mundo, de todo el sufrimiento, de toda comprensión y pensamiento. *vid.* ATWELL, J. E., *Schopenhauer on the Character of the World: the Metaphysics of Will*; Berkeley, University of California Press, 1995, p. 106-107.

⁸⁴ WI, 145, p. 174.

⁸⁵ WII, 218, p. 233.

⁸⁶ *idem.*

⁸⁷ *ibid.*, 219, p. 234.

⁸⁸ WI, 22, p. 67.

⁸⁹ *idem.*

El sujeto cognoscente no es un sujeto cognoscente puro, sino que tiene a su vez sus raíces en esa otra realidad que subyace bajo las representaciones, encontrándose en ella como individuo. Su conocer está mediatizado por un cuerpo, cuyas afecciones suponen el punto de partida de la intuición de ese mundo que subyace tras la representación. Su cuerpo es para el sujeto una representación como cualquier otra.⁹⁰ Sus movimientos y acciones le son conocidos igual que le son conocidos los cambios de los demás objetos, pero también como fuerza, cualidad o carácter, y que designa con la palabra ‘voluntad’ (*Wille*).⁹¹

Cualquier acto genuino de su voluntad es simultánea e inevitablemente un movimiento de su cuerpo. El sujeto quiere ese acto y al mismo tiempo se le aparece como movimiento corporal. Esto no significa que el acto volitivo y la acción corporal se hallen en una relación de causa-efecto,⁹² sino que ambos son una y la misma cosa pero dada de dos formas distintas; de forma enteramente inmediata, como acto volitivo, y en forma de intuición para el entendimiento, como movimiento corporal.⁹³

Sólo a través de la comparación de lo que pasa dentro del cuerpo —cuando el cuerpo ejecuta una acción al moverle un motivo— puede uno llegar a penetrar en la esencia íntima de las cosas. «Puedo comprenderlo porque mi cuerpo es el único objeto del que no conozco solamente un aspecto, el de la representación, sino también el segundo, que se llama voluntad».⁹⁴

Y aunque en el lenguaje ya se capta su manifestación como querer,⁹⁵ si uno quiere llegar a conocer esta entidad lo único que debe hacer es mirar dentro de sí mismo.⁹⁶ La palabra ‘voluntad’ no es una fórmula mágica que haga patente la esencia misma de las cosas, no designa una magnitud desconocida, ni algo que solamente pueda alcanzarse

⁹⁰ *ibid.*, 118, p. 151.

⁹¹ *ibid.*, 119, p. 152.

⁹² MAGEE, B., *op. cit.*, p. 124.

⁹³ WI, 119-120, p. 152.

⁹⁴ *ibid.*, 150, p. 179. Con Kant el noúmeno permanecía como una *x*, como algo totalmente misterioso sobre el cual nada podría ser sabido más allá del hecho que se manifestaba en el mundo de los fenómenos como los objetos físicos y sus movimientos en el espacio y el tiempo. Con Schopenhauer, el ser humano tiene acceso directo, conocimiento inmediato de, al menos, algunos de sus movimientos. *vid.* MAGEE, B., *op. cit.*, p. 131. Cuando Schopenhauer plantea que el cuerpo es el lugar a través del cual se objetiva la voluntad está intentando salvar una posible objeción que se le podría hacer. Si esta voluntad es la cosa en sí, cómo es que él mismo ha podido descifrarla; solamente a través del cuerpo uno entra en contacto con aquello que está más allá de la representación. *vid.* SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, *op. cit.*, p. 267.

⁹⁵ N, p. 794.

⁹⁶ «Así, pues, cuando digo “voluntad, voluntad de vivir”, no se trata de ningún ente de razón, de ninguna hipóstasis fabricada por mí, ni de palabra alguna de sentido incierto y vacilante, sino que a quien me preguntase qué es ello le remitiría a su propio interior, donde lo hallará completo, con colosal tamaño, como un verdadero *ens realissimum*». *vid.* *ibid.*, p. 827.

mediante razonamientos; lo que esta palabra expresa es algo inmediatamente conocido, tan conocido que uno sabe y entiende qué es la voluntad más que cualquier otra cosa.⁹⁷ Y aunque lo habitual es subordinar el concepto de voluntad al concepto de fuerza (*Kraft*), lo que Schopenhauer plantea es el proceso inverso, es decir, conocer cada fuerza implícita en la naturaleza pensada como voluntad. Bajo el concepto de fuerza subyace como fundamento el conocimiento intuitivo del mundo objetivo, esto es, el fenómeno, la representación, y a partir de ahí, se origina el concepto. En cambio, el concepto de voluntad es el único que no tiene su origen en el fenómeno, ni en la mera representación intuitiva, sino que proviene del fuero interno, emana de la conciencia más inmediata de cada cual.⁹⁸

Al reducir el concepto de fuerza al de voluntad, se reduce algo desconocido a algo infinitamente más conocido, e incluso lo único que puede resultar inmediatamente conocido. «El concepto de voluntad es el único entre los posibles que no tiene su origen en el fenómeno, no en la mera representación intuitiva, sino que procede del interior, nace de la conciencia más inmediata de cada cual, donde uno conoce su propio individuo en su esencia, inmediatamente, sin forma alguna, ni siquiera la de sujeto y objeto».⁹⁹

Esta *voluntad como cosa en sí*, que no se puede confundir con la *voluntad individual*,¹⁰⁰ es distinta del fenómeno y está libre de sus formas, solamente ingresa en sus formas al manifestarse. Las formas de la representación únicamente le conciernen en su objetivación, pues ni la forma del objeto para el sujeto, ni las formas tiempo, espacio, y pluralidad, que se expresan a través del principio de razón, le pertenecen. Tiempo y espacio conforman el principio de individuación a partir del cual la unidad de esta voluntad aparece como pluralidad.¹⁰¹

La voluntad como cosa en sí se halla fuera del dominio del principio de razón en todas sus formas, por lo que carece absolutamente de razón, si bien cada uno de sus fenómenos se halla sometido al principio de razón: ésta

⁹⁷ WI, 133, p. 164.

⁹⁸ Schopenhauer en un primer momento formuló una voluntad que no es la de su filosofía, como aquello por lo que se sufre; y ya en un segundo momento reconoció que la voluntad es la cosa en sí. vid. SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 266.

⁹⁹ WI, 133, p. 164.

¹⁰⁰ Cuando se estudia la propuesta de Schopenhauer conviene tener presente que la voluntad en sentido metafísico (*der Wille*) es distinta de la voluntad de vivir (*Wille zum Leben*) —su manifestación en el mundo fenoménico— y de la voluntad individual. Mientras que la voluntad en sentido metafísico se refiere a la cosa en sí, la voluntad del individuo, el querer del individuo, es una de sus posibles manifestaciones una vez ésta ha ingresado en el fenómeno.

¹⁰¹ WI, 134, p. 165.

además está libre de toda pluralidad, aunque sus fenómenos en el tiempo y el espacio son incontables: ella misma es una.¹⁰²

Su unidad no responde a la unidad que se da en el mundo como representación. Aunque es una, no lo es como un objeto cuya unidad contrasta con la pluralidad, ni tampoco es una opuesta al concepto abstracto de la pluralidad. La voluntad es una como aquello que mora fuera del tiempo y del espacio, ajeno al principio de individuación, es decir, a la posibilidad de pluralidad.¹⁰³

Si alguna forma hubiera de serle más propia es el presente: «el tiempo pleno, la forma del fenómeno de la voluntad, es únicamente el presente y para el individuo el tiempo es siempre nuevo: él se encuentra siempre renaciendo».¹⁰⁴ La única forma de la voluntad es el ahora. El comienzo y el fin sólo atañen al individuo por la mediación del tiempo, una de las formas de la representación. Fuera del tiempo, únicamente subsiste la voluntad y sus objetivaciones.¹⁰⁵

Si uno quisiera preguntarse por el objeto de esta voluntad estaría cometiendo un error; la pregunta de si la voluntad quiere algo es confundir fenómeno y noúmeno, pues el principio de razón sólo afecta al fenómeno y no a la voluntad.¹⁰⁶ Explicarse el querer a partir de la ley de motivación es quedarse en el fenómeno bajo el principio de razón suficiente. En realidad, la ausencia de toda meta y de todo límite pertenece a la esencia de esta voluntad, que es un anhelo infinito que se muestra insatisfecho en todos sus fenómenos; cualquier meta alcanzada es, a su vez, una nueva carrera por satisfacer, y así hasta el infinito.¹⁰⁷ Y aunque en aquellos fenómenos iluminados por el conocimiento, como sucede en el ser humano, sabe lo que quiere, nunca logra conocer por lo que quiere en general.¹⁰⁸

Esta insaciabilidad de la voluntad determina enormemente el mundo como representación, más concretamente, el carácter de la vida de los seres vivos. Esta avidez es más fácil de captar en el esfuerzo inútil de la vida animal que en la del hombre. Sin embargo, en ambos la vida se presenta absolutamente determinada por este anhelo insatisfecho y sin fin alguno. La vida es un goce pasajero cuya condición es la carencia,

¹⁰² idem.

¹⁰³ idem.

¹⁰⁴ *ibid.*, 433, p. 427.

¹⁰⁵ idem.

¹⁰⁶ *ibid.*, 194, p. 217.

¹⁰⁷ *ibid.*, 195, p. 218.

¹⁰⁸ *ibid.*, 196, p. 219.

el sufrimiento, una continua batalla, una guerra de todos contra todos donde cada cual es cazador y presa, apremio, menesterosidad y angustia, gritos y aullidos, y todo ello por los siglos de los siglos o hasta que alguna vez la corteza del planeta se haga pedazos de nuevo.¹⁰⁹

Esta vana desproporción entre el esfuerzo y la resistencia que rige el apremio de la vida de cada ser muestra que la voluntad de vivir, tomada objetivamente, es algo insensato y que se apodera de todo. La vida de los seres vivos es como el movimiento de una marioneta incitado por un mecanismo interno; este mecanismo interno, este impulso irracional que rige su vida es la voluntad: «ella retiene a los individuos en el escenario y es el *primum mobile* de sus movimientos; mientras que los objetos externos, los motivos, solo determinan su dirección en el caso particular».¹¹⁰

La voluntad es aquello de lo que toda representación, todo objeto, es fenómeno; es lo más íntimo, el núcleo de todo lo individual y también de la totalidad; la voluntad se manifiesta en toda su fuerza y actúa ciegamente.¹¹¹ Su manifestación no solamente incumbe a los fenómenos que tienen como fundamento un motivo, esto es, una representación, sino que también actúa allí donde no hay conocimiento. Desde el punto de vista del conocimiento, su impulso ciego aparece como impulso vital o ganas de vivir.¹¹²

La actividad de la voluntad en los animales es ciega, aunque esté acompañada de conocimiento, más no guiada por él.¹¹³ El ave no tiene ninguna representación de los huevos para los cuales construye un nido. También en el hombre la voluntad actúa de forma ciega, en todas las funciones de su organismo, en los procesos vitales y vegetativos, tales como la digestión, la circulación sanguínea, el crecimiento y la reproducción.¹¹⁴ Pero además su acción se extiende a todas las fuerzas que operan en la naturaleza según las leyes universales e inmutables de los fenómenos del mundo inorgánico.¹¹⁵

A diferencia de los animales no humanos, en los seres humanos ésta opera según la individualidad de cada cual, pues cada cual posee su carácter propio, en otras palabras, un mismo motivo no tiene igual fuerza para uno que para otro. En la naturaleza, ésta

¹⁰⁹ WII, 403, p. 399.

¹¹⁰ *ibid.*, 409, p. 403.

¹¹¹ WI, 131, p. 162.

¹¹² WII, 409 p. 404.

¹¹³ WI, 136, p. 166.

¹¹⁴ *ibid.*, 136, p. 167.

¹¹⁵ *ibid.*, 140, p. 170.

opera según las leyes universales, sin divergencia ni individualidad; la misma fuerza de la naturaleza se exterioriza del mismo modo en millones de manifestaciones suyas.¹¹⁶

Por tanto, la voluntad se manifiesta tanto en el mundo orgánico como en el inorgánico.¹¹⁷ Aunque sus manifestaciones son distintas, la voluntad que quiere, desea y anhela es siempre una y la misma.¹¹⁸ Lo único que quiere es la vida, y la quiere más allá de los condicionamientos que el principio de razón impone al fenómeno; por ello, se podría decir que la voluntad es libre y omnipotente:¹¹⁹ «el concepto de libertad es en realidad negativo, ya que su contenido es la mera negación de la necesidad, es decir, de la relación de la consecuencia con la razón de acuerdo con el principio de razón».¹²⁰ Todo fenómeno, en cuanto objeto, es algo absolutamente necesario; pero eso mismo es en sí, a su vez, voluntad que permanecerá libre para toda la eternidad. Una vez la voluntad ingresa en la cadena de causas y efectos y aparece el fenómeno, éste queda determinado necesariamente, y no puede ser de otro modo ni modificarse.¹²¹ No le incumbe la multiplicidad de manifestaciones que conforma el mundo como representación.¹²²

La voluntad tiene diversos niveles de objetivación que se expresan en los objetos que conforman el mundo como representación; estos niveles de objetivación, como inaccesibles prototipos o en cuanto formas eternas de las cosas, son ajenos al tiempo y al espacio.

A diferencia de los individuos que nacen y desaparecen, estos niveles de objetivación de la voluntad permanecen inmutables por siempre. Los niveles de objetivación de la voluntad son lo que Platón denominó ideas. Schopenhauer recurre al sentido originario platónico del término 'idea' como prototipos y formas eternas: «entiendo por idea (*Idee*) cada grado determinado y fijo de objetivación de la voluntad (*Stufe der Objektivation des Willens*) en la medida en que es cosa en sí y, por tanto, ajena a la pluralidad; grados estos que son a las cosas individuales como sus formas eternas o sus modelos».¹²³ Las fuerzas más universales de la naturaleza se presentan como los niveles más ínfimos de

¹¹⁶ *ibid.*, 141, p. 171.

¹¹⁷ *PI*, 227, p. 238.

¹¹⁸ *WI*, 324, p. 331.

¹¹⁹ *ibid.*, 321, p. 328.

¹²⁰ *ibid.*, 338, p. 343.

¹²¹ *idem.*

¹²² *ibid.*, 153, p. 181.

¹²³ *ibid.*, 154, p. 183.

la voluntad. En la medida que se asciende en la escala de niveles de objetivación de la voluntad, incrementa el carácter individual, siendo ésta más presente en el hombre.¹²⁴

En efecto, el ser humano, como máxima objetivación de la voluntad, es también aquel que más debe experimentar el carácter de la voluntad; la vida del ser humano, en tanto que máxima objetivación de la voluntad, experimenta de forma más intensa su naturaleza. Dicho en otras palabras, a medida que aumenta la graduación dentro de los distintos grados de objetivación, se incrementa el sufrimiento. Cuanta más perfecta sea la representación de la voluntad, más evidente y mayor será el sufrimiento.¹²⁵ Así, este ímpetu de la voluntad condena el ser del hombre y marca las posibilidades de su vida:

querer y ansiar es todo su ser, en todo comparable a una sed imposible de saciar. Pero la base de todo querer es la necesidad, la carencia, o sea, el dolor, al cual pertenece en origen y por su propia esencia. En cambio, cuando le faltan objetos del querer porque una satisfacción demasiado fácil se los quita enseguida, le invade un terrible vacío (*Leere*) y aburrimiento (*Langeweile*): es decir, su esencia y existencia mismas se le vuelven una carga insoportable. Así pues, su vida, igual que un péndulo, oscila entre el dolor y el aburrimiento que son de hechos sus componentes últimos.¹²⁶

Así pues, el hombre, la más perfecta manifestación de la objetivación de la voluntad, también es el ser más menesteroso.¹²⁷ No solamente porque debe sufrir la carencia del querer insatisfecho, sino porque debe soportar el vacío, el aburrimiento, una vez este querer temporalmente se colma. Y si su vida es un péndulo entre el sufrimiento y el aburrimiento es porque está mediada por la voluntad, de hecho, su vida misma es voluntad, es su más perfecta objetivación.

El ser humano es un querer y necesitar, una concreción de mil necesidades. Estas necesidades lo dejan abandonado a sí mismo, con plena incertidumbre de todo excepto de su indigencia.¹²⁸ Igual que sucede en la naturaleza, la vida de la mayoría de los seres humanos se reduce a una continua lucha por la propia existencia, con la certeza de que es una lucha que acabará por perderse. «La vida misma es un mar lleno de escollos, y remolinos que el hombre evita con la máxima cautela y cuidado, si bien sabe que aunque consiga con todo su esfuerzo y su destreza abrirse camino, con cada paso se acerca y hasta se dirige derecho hacia el máximo, el total, el inevitable e irremediable

¹²⁴ *ibid.*, 157, p. 185.

¹²⁵ *ibid.*, 215, p. 237.

¹²⁶ *ibid.*, 367, p. 369.

¹²⁷ MALTER, R., *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*; Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1991, p. 281.

¹²⁸ *WI*, 368, p. 370.

nafragio: la muerte. Ese es el término final del penoso viaje, y para él es peor que todos los escollos que evitó». ¹²⁹

En efecto, aparte de estar condenado a un sinfín de necesidades, la muerte le advierte del sinsentido de esta carencia perpetua que es su vida. Sus facultades le muestran que su vida es un querer constante que se repite de forma inútil, generación tras generación.

Todo querer nace de la necesidad, o sea de la carencia, es decir, del sufrimiento. La satisfacción pone fin a este; pero frente a un deseo que se satisface quedan al menos diez incumplidos: además, el deseo dura mucho, las exigencias llegan hasta el infinito; la satisfacción es breve y se escatima. E incluso la satisfacción finita es solo aparente: el deseo satisfecho deja enseguida lugar a otro: aquel es un error conocido, este, aún desconocido. Ningún objeto del querer que se consiga puede procurar una satisfacción duradera y que no ceda, sino que se asemeja a la limosna que se echa al mendigo y le permite ir tirando hoy para prorrogar su tormento hasta mañana. —Por eso, mientras nuestra conciencia esté repleta de nuestra voluntad, mientras estemos entregados al apremio de los deseos con sus continuas esperanzas y temores, mientras seamos sujetos del querer, no habrá para nosotros dicha duradera ni reposo. Da igual que persigamos o huyamos, temamos la desgracia o aspiremos al placer: la preocupación por la voluntad siempre exigente, no importa bajo qué forma, ocupa y mueve continuamente la conciencia: pero sin sosiego ningún verdadero bienestar es posible. Así el sujeto del querer da vueltas constantemente en la rueda de Ixión, ¹³⁰ llena para siempre el tonel de las Danaides, es el Tántalo eternamente nostálgico. ¹³¹

Este querer, el acto genuino e inmediato de la voluntad, es un acto manifiesto del cuerpo. Son pocas las impresiones del cuerpo que no incitan a la voluntad y que se pueden considerar representaciones no dolorosas. Éstas son las afecciones de los sentidos, la vista, el oído y el tacto; sólo cuando éstos no se ven afectados por la voluntad, subministra al entendimiento los datos a partir de los cuales deviene intuición. Cualquier otra afección que no sea la de esos órganos sensoriales es dolorosa, es decir, se opone a la voluntad a cuya objetivación pertenecen. ¹³² El dolor es aquello que repugna (*zuwider sein*) la voluntad; mientras que el bienestar y la voluptuosidad son conforme a ella. El dolor y la voluptuosidad no son representaciones, sino afecciones inmediatas de la voluntad, al contrario de las afecciones entendidas en sentido puro que no le afectan, sino que le proporcionan los datos al intelecto: ¹³³

todo acto de voluntad inmediato, verdadero y auténtico es enseguida e inmediatamente un manifiesto acto del cuerpo: y, en correspondencia con ello, toda acción sobre el cuerpo es enseguida e inmediatamente una acción sobre la voluntad: en cuanto tal se llama dolor (*Schmerz*) cuando es contraria a la

¹²⁹ *ibid.*, 369, p. 370.

¹³⁰ Ixión, rey de Tesalia, castigado por Zeus a estar atado a una rueda lanzada al espacio y a girar eternamente.

¹³¹ WI, 231, p. 250.

¹³² *ibid.*, 121, p. 153.

¹³³ HOFF, F., *Über den Schmerz; Schopenhauer-Jahrbuch*, 53(1972), p. 363-375, p. 363.

voluntad, y bienestar (*Wohlhaben*), placer (*Wollust*) cuando es acorde a ella. Las gradaciones de ambos son muy distintas. Pero está totalmente equivocado quien denomine el dolor y el placer representaciones (*Vorstellungen*): no lo son en modo alguno, sino afectaciones inmediatas (*unmittelbare Affektionen*) de la voluntad en su fenómeno, el cuerpo: son un forzado y momentáneo querer o no querer la impresión que este sufre.¹³⁴

Es en la procreación donde se ven con más intensidad estos actos de la voluntad. De hecho, el ser de la voluntad subyace en la procreación.¹³⁵ El apetito sexual no solamente es la inclinación más fuerte, sino la más poderosa. «El deseo sexual tiene un carácter tan diferente de los demás: no es sólo el más intenso sino también de una clase específicamente más poderosa que cualquier otro [...] Es el deseo que constituye la esencia misma del hombre».¹³⁶ El instinto sexual es el núcleo de la voluntad de vivir, esto es, la concentración de todo querer:¹³⁷

el hombre es impulso sexual llevado a la concreción; porque su nacimiento es un acto de copulación y ese acto es también el deseo de todos sus deseos; y solamente ese impulso perpetúa y mantiene en conexión todo su fenómeno. La voluntad de vivir se manifiesta ante todo como tendencia a la conservación del individuo; pero este no es más que un escalón en la tendencia a la conservación de la especie, y esta última tendrá que ser mucho más vehemente en la medida en que la vida de la especie supere en duración, extensión y valor la del individuo. Por eso el instinto sexual es la más perfecta manifestación de la voluntad de vivir, su tipo más claramente expresado.¹³⁸

En efecto, el ser humano está constituido por una doble realidad: por un lado, el ser humano es un impetuoso y sombrío afán de querer, afán que tiene su máxima expresión en el apetito sexual y su foco en los genitales; pero además el ser humano es un sujeto de conocimiento, cuyo polo es el cerebro. Mientras que el foco de la voluntad conserva la vida, quiere la perpetuación de la especie, el foco del conocimiento le otorga la posibilidad de suprimir ese querer.¹³⁹ A pesar de que se presentan como realidades opuestas, por norma general la voluntad aparece en la conciencia como lo primero y

¹³⁴ WI, 120, p. 153.

¹³⁵ WII, 584, p. 563.

¹³⁶ *ibid.*, 587, p. 566.

¹³⁷ *ibid.*, 588-589, p. 567. «Si se me pregunta dónde puede alcanzarse el conocimiento más íntimo de esa esencia interior del mundo, de esa cosa en sí, a la que he llamado voluntad de vivir; o en qué parte de la conciencia se muestra esa esencia con mayor claridad; o dónde se produce la revelación más clara de su propio ser; si se me pregunta algo de esto, tendré que señalar hacia el placer en el acto de la copulación. ¡Eso es! Ésa es la verdadera esencia y el núcleo de todas las cosas, la finalidad y la meta de toda existencia». HNIII, 111, p. 240. Tr. J. Planells. vid. SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 357.

¹³⁸ WII, 588, p. 567.

¹³⁹ WI, 239, p. 257, 389, p. 389.

fundamental, afirmando su primacía sobre el intelecto, que es secundario:¹⁴⁰ «el intelecto es el fenómeno secundario, el organismo, el primario, esto es, el fenómeno inmediato de la voluntad; la voluntad es metafísica, el intelecto, físico; el intelecto es, al igual que sus objetos, mero fenómeno; cosa en sí lo es únicamente la voluntad».¹⁴¹

En la medida que el intelecto se desarrolla y perfecciona, el conocer se puede separar más del querer, y aunque ello supone más sufrimiento, también posibilita liberarse de la voluntad.¹⁴² Pero esto sucede en casos excepcionales,¹⁴³ cuando el intelecto es capaz de sobreponerse a la voluntad. Pues aunque el ser humano sea la máxima objetivación de la voluntad, y por ello tenga que pagar con sus sufrimientos un precio más elevado que el resto de animales, también tiene como recompensa la posibilidad de liberarse:¹⁴⁴ «la humanidad es el único nivel en que la voluntad puede negarse y apartarse de la vida».¹⁴⁵

3.3. Tres supuestos fundamentales del sufrimiento en Schopenhauer: acerca de su pesimismo

A continuación se estudiarán tres supuestos que son básicos a la hora de estudiar el concepto de sufrimiento en la obra de Schopenhauer. A la hora de establecer esta clasificación, se han seguido algunos de los argumentos que Janaway utiliza para justificar el pesimismo schopenhaueriano:¹⁴⁶ la omnipresencia del sufrimiento en el mundo, el valor ontológico del sufrimiento y el papel de la conciencia en la génesis del sufrimiento. Veámoslos con más detenimiento:

¹⁴⁰ WII, 222, p. 236. La idea de que no existe lo intelectual como tal, de que no existe ningún pensamiento que no tenga relaciones con determinadas motivaciones inconscientes se origina en Schopenhauer. Rosset subraya que los precursores de esta idea no fueron tanto los filósofos, sino los fisiólogos franceses Cabanis y Bichat. vid. ROSSET, C., op. cit., p. 80.

¹⁴¹ WII, 224, p. 239. PII, 68, p. 92.

¹⁴² WII, 329, p. 331.

¹⁴³ WI, 449, p. 441.

¹⁴⁴ ATWELL, J. E., *Art as Liberation: A Central Theme of Schopenhauer's Philosophy*, op. cit., p. 84.

¹⁴⁵ WII, 733, p. 695. Debido a que no es el tema objeto de esta investigación, se dejará de lado el estudio de la negación de la voluntad. Para ver las posibilidades de liberación del ser humano, así como la noción de negación de la voluntad. vid. WI, 336, p. 341, 339, p. 344, 344, p. 348, 351, p. 355, 447, p. 439, 449, p. 441, 450, p. 444, 461, p.451, 470, p. 460; WII, 74, p. 98, 696, p. 662, 703, p. 668, 732, p. 695; PII, 331, p. 327.

¹⁴⁶ JANAWAY, Ch., op. cit., p. 327-336.

3.3.1. La omnipresencia del sufrimiento en el mundo

Si uno quiere examinar el grado en que el destino interno y esencial de la voluntad perturba la vida del ser humano, solamente debe mirar a los animales, esto es, la forma como la voluntad hace sufrir a la vida animal: entonces se convencerá de que *en esencia toda vida es sufrimiento*.¹⁴⁷ Sin embargo, ¿qué significa que en esencia toda vida sea sufrimiento? Pues implica instaurar el sufrimiento en el núcleo de la vida. Vida y sufrimiento se igualan, pues lo constitutivo de la vida es el sufrimiento.¹⁴⁸ ‘*Wesentlich*’ remite a que la esencia del mundo y el funcionamiento del mundo son los principios de la desgracia.¹⁴⁹ El sufrimiento no es ningún fenómeno accidental de la vida, es su sustancia.¹⁵⁰ El sufrimiento es la expresión de la voluntad y el punto de partida del mundo. Philonenko no ha dudado en afirmar, haciendo un paralelismo con el *cogito* cartesiano, que la formula que mejor expresa el punto de partida del sujeto schopenhaueriano es «*sufro, luego existo*».¹⁵¹

La interpretación del sufrimiento en Schopenhauer surge a través de la transposición de los actos de la voluntad. Esto significa que allá donde se objetive la voluntad, se dará su carácter insaciable. Si esto es así, Hallich afirma que toda objetivación, desde el más ínfimo nivel hasta el más óptimo, conllevará anhelo y, por tanto, sufrimiento.¹⁵² De ello, Hallich infiere dos consecuencias.

Por un lado, ello supone que en todos los niveles de objetivación de la voluntad aparece el sufrimiento. En otras palabras, que la vida y la voluntad se pueden equiparar;¹⁵³ la expresión ‘*alles Leben Leiden ist*’¹⁵⁴ no debe interpretarse solamente

¹⁴⁷ „*wie wesentlich alles Leben Leiden ist*”. vid. WI, 366, p. 368.

¹⁴⁸ SPIERLING, V., *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk*; Frankfurt, Frankfurter Verlagsanstalt, 1994, p. 145.

¹⁴⁹ MALTER, R., *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*; Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988, p. 77.

¹⁵⁰ MALTER, R., *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, op. cit., p. 281. SIMMEL, G., op. cit., p. 241.

¹⁵¹ PHILONENKO, A., *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, op. cit., p. 291. Para algunos de los fragmentos donde se muestra este carácter doloroso (*Leidenscharakter*) de la vida. vid. WI, 363, p. 365; WII, §46, p. 627.

¹⁵² HALLICH, O., op. cit., p. 9.

¹⁵³ SEELING, W., op. cit., p. 102.

¹⁵⁴ WI, 366, p. 368.

como una afirmación, sino como una declaración de identidad.¹⁵⁵ El ‘*ist*’ funciona en este enunciado como operador de identidad y no como mera cópula.¹⁵⁶

Por otro lado, ello también comporta la existencia de un fenómeno de conciencia previo a él que extiende el concepto de sufrimiento por encima del rango de los síntomas del sufrimiento experimentado. Esta noción de conciencia previa supone un sufrimiento que no es necesariamente sentido. Igualar la vida a la voluntad y la voluntad al sufrimiento supone que toda forma de vida, independientemente del grado en que sienta, sufra.¹⁵⁷

Otro sentido de sufrimiento en Schopenhauer, aquel al que se asocian sus manifestaciones más típicas, tendría que ver con la sensación de satisfacción o insatisfacción de la voluntad. En este sentido, el sufrimiento se concibe como una experiencia. El ser humano es el que experimenta este sufrimiento con más intensidad, debido a su capacidad para elaborar conceptos abstractos.¹⁵⁸

Para poder diferenciar entre estos dos sentidos de sufrimiento, Hallich habla de un sufrimiento esencial y un accidental. El sufrimiento esencial es aquel que proviene de sus niveles de objetivación, aquel que no necesita de la conciencia y se da en el afán de la voluntad en cada uno de sus niveles de objetivación. El sufrimiento accidental es aquel experimentado y que, por consecuencia, no puede atribuirse a todos los niveles de objetivación de la voluntad, sino solamente a aquellos que albergan suficiente sensibilidad para experimentarlo, este sufrimiento alcanza su cima en el ser humano.¹⁵⁹ De modo que la vida de cualquier ser vivo, pero más la del ser humano en tanto objetivación más perfecta de la voluntad, es esencialmente sufrimiento.

Según Schopenhauer hay tres extremos de la vida humana: el querer impetuoso, el puro conocer y el anquilosamiento vital o aburrimiento.¹⁶⁰ Y aunque de forma abstracta estos tres extremos se pueden definir claramente, en la práctica el individuo raramente llega a alguno de ellos. Al contrario, la vida de la mayoría de los hombres se limita a fluctuar de un extremo a otro:

¹⁵⁵ «Pero como la muerte es esencial a la vida, ésta es la cara más triste de la vida, que expresa la mayoría de las veces de forma más intensa la nada inherente a la voluntad de vivir, la identidad entre la vida y el sufrimiento». Traducción del autor. HNI, 499, p. 335-336. También vid. HNI, 445, p. 295.

¹⁵⁶ HALLICH, O., *Mitleid und Moral: Schopenhauers Leidensethik und die moderne Moralphilosophie. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers, Bd. 2*; Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998, p. 10.

¹⁵⁷ *idem*.

¹⁵⁸ *ibid.*, p. 11.

¹⁵⁹ HALLICH, O., *op. cit.*, p. 12.

¹⁶⁰ WI, 379, p. 380.

la vida del individuo, lejos de detenerse en uno de estos extremos, raras veces los toca y la mayoría de las veces no es más que un débil y vacilante acercamiento a este o aquel lado, un miserable querer de objetos mezquinos que siempre se repite, evitando así el aburrimiento. —Es realmente increíble lo insulsa e irrelevante que es, vista desde fuera, y lo apática e inconsciente que es, sentida desde dentro, la vida de la mayoría de los individuos. Es un apagado anhelo y atormentarse, un delirio onírico que transcurre a lo largo de las cuatro edades de la vida hasta la muerte, acompañado de una serie de pensamientos triviales. Esos hombres se asemejan a mecanismos de relojería a los que se da cuerda y marchan sin saber por qué; y cada vez que es engendrado y nace un hombre, se vuelve a dar cuerda al reloj de la vida humana y se repite de nuevo la misma canción mil veces cantada.¹⁶¹

La vida de cualquier individuo, si se abarca en bloque, es una tragedia; cuando se desmenuza en sus detalles, una comedia.¹⁶² En efecto, por un lado, «la actividad y el ajetreo del día, las continuas molestias del momento, los deseos y temores de la semana, las desgracias de cada hora, todo ello debido al azar que siempre está pensando en gastar bromas, son puras escenas de la comedia».¹⁶³ Por otro lado, «los deseos nunca cumplidos, las aspiraciones fracasadas, las esperanzas aplastadas sin piedad por el destino, los funestos errores de la vida entera con los sufrimientos crecientes y la muerte al final, presentan siempre una tragedia».¹⁶⁴

Es esta doble cara de la vida, como comedia y tragedia, que hace que los seres humanos se creen mundos imaginarios que les ofrecen consuelo bajo la forma de mil supersticiones. «El hombre se crea a su imagen demonios, dioses y santos; luego ha de ofrecerles sin parar sacrificios, oraciones, peregrinaciones, saludos, adornos en las figuras, etc.».¹⁶⁵ La creación de este mundo imaginario es la expresión y el síntoma de una doble necesidad del ser humano. Por un lado, le ofrece auxilio y apoyo, pero además, por otro lado, también le proporciona ocupación y entretenimiento.¹⁶⁶

Pero este carácter trágico-cómico de su vida no está provocado directamente por él. Por mucho que se esfuerce, no dejará de ser siempre una encarnación de esa voluntad que domina el mundo y que no puede cesar de querer; por la naturaleza misma de la voluntad, el individuo está predestinado a la insatisfacción, a la desilusión, a la

¹⁶¹ *idem.*

¹⁶² *ibid.*, 380, p. 380.

¹⁶³ *ibid.*, 380, p. 381.

¹⁶⁴ *idem.*

¹⁶⁵ *idem.*

¹⁶⁶ Para Schopenhauer tanto la religión como la filosofía tienen en su inicio el sufrimiento. *vid.* PII, 310, p. 308, 343, p. 339.

frustración y al sufrimiento; el curso trágico de su vida no es algo que él con sus acciones promueva: su vida es trágica ya desde el inicio.¹⁶⁷

Este vínculo del sufrimiento con la vida se puede comprobar tanto *a priori* como *a posteriori*, prestando atención a la realidad más cercana.¹⁶⁸ La imposibilidad de toda felicidad en la vida, así como su carácter de sufrimiento multiforme y estado desventurado, obliga a afirmar que el sufrimiento está ineludiblemente ligado a su esencia:

por lo que se refiere a la vida del individuo, cada historia vital (*Lebensgeschichte*) es una historia de sufrimiento (*Leidensgeschichte*); pues, por lo regular, todo curso vital es una serie continuada de grandes y pequeñas desgracias (*Unfälle*) que cada cual oculta en lo posible, porque sabe que los otros rara vez sentirán simpatía o compasión, y casi siempre satisfacción al representarse las calamidades de las que en ese momento se han librado.¹⁶⁹

Schopenhauer no cree que esta identidad entre el sufrimiento y la vida pueda justificarse por la existencia de un ser superior bueno que redimirá al ser humano de sus penas. Hay pruebas suficientes en el mundo de que esto no es así. «Contra esa visión del mundo como la lograda obra de un ser omnisciente, de ínfima bondad y omnipotente claman, por un lado, la miseria de la que está lleno y, por otro, la manifiesta imperfección e incluso la burlesca desfiguración del más perfecto de sus fenómenos: el humano».¹⁷⁰ Esta disonancia se vería de forma diferente si se asumiese que el mundo, en lugar de ser obra de un ser omnisciente y bondadoso, es obra del ser humano, de la propia culpa que éste arrastra:

mientras que bajo aquel primer supuesto esas instancias se convierten en una amarga acusación contra el creador y ofrecen materia de sarcasmo, bajo el otro aparecen como una acusación contra el propio ser y voluntad, apropiada para humillarlos. Pues ellas nos llevan a comprender que nosotros, como hijos de padres negligentes, hemos llegado al mundo cargados ya de deudas, y que solamente porque hemos de pagar continuamente esa deuda con nuestro trabajo es por lo que nuestra existencia resulta tan miserable y tiene como fin la muerte.¹⁷¹

Aquello que causa el sufrimiento del mundo es el mundo mismo, entendido metafísicamente: «nada es más cierto que el hecho de que, hablando en general, es el grave pecado del mundo lo que causa el mucho y gran sufrimiento del mundo; con lo

¹⁶⁷ MAGEE, B., op. cit., p. 219.

¹⁶⁸ WI, 382, p. 382.

¹⁶⁹ *ibid.*, 382, p. 383.

¹⁷⁰ PII, 320, p. 317.

¹⁷¹ *idem.*

que no nos referimos aquí a la conexión empírica, física, sino a la metafísica». ¹⁷² Esta culpa del mundo ya fue conceptualizada por el Antiguo Testamento con la idea de pecado original. La historia del pecado original es la única verdad metafísica del Antiguo Testamento. «Pues a nada se parece tanto nuestra existencia como a la consecuencia de una falta y de una apetencia punible». ¹⁷³ Esta verdad también se puede encontrar en Clemente de Alejandría, en Agustín de Hipona, en el Brahmanismo, en el Budismo, en Empédocles, en Pitágoras y en Cicerón, incluso en el cristianismo auténtico, aquel que concibe la existencia como consecuencia de una falta. ¹⁷⁴

Si uno quiere orientarse en la vida, nada le resultará más adecuado que considerar este mundo como un lugar penitenciario, *a penal colony*, un *ἐργαστήριον*. ¹⁷⁵ Sólo viendo el mundo de esta forma uno logrará ajustar sus expectativas a la vida y las acomodará a la circunstancia; en consecuencia, ya no verá sus contradicciones, sus sufrimientos, sus penas y su necesidad como algo excepcional e inesperado, sino normales, sabiendo que éste es el precio que cada cual paga por su existencia. ¹⁷⁶

En una nota a pie de página, Schopenhauer afirma que cada cual en realidad es «un ser que no debería existir sino que expía sus existencia con múltiples formas de sufrimiento y con la muerte: —¿qué se puede esperar de alguien así? ¿No somos todos pecadores condenados a muerte? Expiamos nuestro nacimiento primero con la vida y luego con la muerte —». ¹⁷⁷ Todo aquello que existe, por el mismo hecho de existir, lleva la culpabilidad por el dolor que supone la existencia misma. La raíz del mal de la existencia debe imputarse a su esencia. La esencia del mundo es la voluntad. La miseria y el mal del mundo vienen en último término de ella. Sin embargo, una cosa es la raíz del mal y otra la responsabilidad del mal, pues no deben confundirse. Para que pueda haber responsabilidad es necesario tener conciencia de ello. Por ello la culpa no está en el querer, sino en el querer con conocimiento, en el querer propiamente humano. Solamente el conocimiento puede responsabilizarse del mal porque proporciona conciencia de su existencia. El ser humano es ante todo un ser que solamente existe

¹⁷² idem.

¹⁷³ idem.

¹⁷⁴ *ibid.*, 321, p. 318.

¹⁷⁵ Lugar de trabajo.

¹⁷⁶ PII, 322, p. 318.

¹⁷⁷ idem.

como resultado de su pecaminosidad y su vida es la expiación de la culpa de su nacimiento.¹⁷⁸

Esta pecaminosidad constitutiva dificulta que los seres humanos se muestren compasivos o atentos con sus iguales; «debido a la índole de este mundo, la mayoría de ellos se encuentran más o menos en un estado de sufrimiento y de insatisfacción que no es apropiado para hacerlos compasivos y afables».¹⁷⁹ Cuando en realidad esta pecaminosidad los iguala y marca el verdadero trato que deberían brindarse unos a otros.¹⁸⁰

Schopenhauer evalúa el grado de culpabilidad que despierta saber que el error fundamental es en realidad que uno quiere, ésta es su miseria; pero este error fundamental, este querer, no se puede erradicar, pues forma parte de la constitución del mundo.¹⁸¹ El origen del mal, el origen de la maldad,¹⁸² el origen del mundo recaen todos en la voluntad. Ningún hombre está libre de esta relación culpable universal.¹⁸³ El carácter de las cosas de este mundo, y en concreto del mundo humano, no es tanto la imperfección como la desfiguración, en lo moral, en lo intelectual y en lo físico.¹⁸⁴ El sufrimiento es causado por la misma ontología del mundo, por la forma en que la voluntad se objetiva. La voluntad tiene que consumirse a sí misma porque fuera de ella no hay nada. El sufrimiento es, por consiguiente, un estado metafísico que no puede separarse de la existencia.¹⁸⁵

La experiencia del sufrimiento para Schopenhauer encierra una experiencia metafísica. Ella conduce al ser humano más allá del orden racional del mundo como representación y posibilita la penetración en una dimensión más profunda de la realidad, la voluntad de vivir. Este rol del sufrimiento puede ser explicado desde una perspectiva psicológica: un hombre que sufre ve la realidad de otro modo; a diferencia de algunos

¹⁷⁸ PI, 322, p. 319. vid. RÁBADE, A. I., *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, op. cit., p. 85.

¹⁷⁹ PII, 322, p. 319.

¹⁸⁰ «En lugar de *monsieur, sir*, etc. “compañero de infortunios”, *soci malorum, compagnon de misères, my fellow-sufferer*”. Por muy raro que pueda esto sonar [...] recuerda lo más necesario: la tolerancia, paciencia, indulgencia y amor al prójimo, de los cuales todos estamos necesitados y de los cuales, por tanto, todos somos deudores». vid. *ibid.*, 323, p. 319.

¹⁸¹ HN I, 213, p. 120.

¹⁸² CARTWRIGHT, D. E., *Schopenhauer as Moral Philosopher —Towards the Actuality of his Ethics—*, op. cit., p. 60. Schopenhauer señala que este mismo concepto de mal (*Uebel*) cuando se refiere a los seres cognoscentes, esto es, a animales y a hombres, en alemán se designa con la palabra (*Böse*). vid. WI, 426, p. 421.

¹⁸³ SPIERLING, V., *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk*, op. cit., p. 43.

¹⁸⁴ PII, 323, p. 319.

¹⁸⁵ BOBKO, A., op. cit., p. 61-62.

pensadores que han ensalzado el papel positivo del sufrimiento, esta tesis cobra en Schopenhauer un auténtico sentido metafísico. El sufrimiento es el mecanismo que gobierna el universo. Bajo este orden racional de la representación, subyace una realidad cruel que lo determina; en este sentido, el ser en Schopenhauer es mal, la existencia significa ya sufrimiento. El dolor es por tanto un ingrediente necesario e imprescindible de todos los fenómenos vitales. Todo aquello que existe está relacionado con la voluntad. Por lo tanto, todo lo que existe lleva ya con él el yugo del sufrimiento, que está anclado en la estructura metafísica del mundo y nace en el auténtico núcleo del ser.¹⁸⁶

Quien sea capaz de pensar con algo más de profundidad alcanzará pronto a ver que los deseos humanos no pueden empezar a ser pecaminosos en aquel punto donde, cruzándose casualmente en sus orientaciones individuales, ocasionan el mal por un lado y la maldad por otro; sino que, de ser esto así, han de ser pecaminosos y reprobables ya en origen y esencia, y por consiguiente toda voluntad de vivir es ella misma reprobable [...] todo el horror y la miseria de los que el mundo está lleno son simplemente el resultado necesario del conjunto de los caracteres en los que se objetiva la voluntad de vivir, dentro de las circunstancias que se presentan en la cadena interrumpida de la necesidad, las cuales les proporcionan los motivos; son, pues el simple comentario a la afirmación de la voluntad de vivir.¹⁸⁷

La vida es conflicto, es contradicción y oposición, es desproporción y desarmonía que procede de la desavenencia de la voluntad y la representación. El sufrimiento es una contradicción, una desarmonía resultante del incesante querer de la voluntad,¹⁸⁸ el cual no detenta una única forma, sino que puede aparecer de distintas maneras.

Independientemente de lo que la naturaleza o la suerte puedan haber hecho, de quién sea uno y qué posea, no se puede librar del dolor esencial (*wesentlicher Schmerz*) a la vida [...] Los incesantes esfuerzos por desterrar el sufrimiento (*Leiden*) solo consiguen que cambie de forma. Esta forma es originalmente carencia, necesidad, inquietud por la conservación de la vida. Si se consigue eliminar el dolor en esa forma, cosa que se mantiene con gran dificultad, enseguida se presenta en otras mil distintas, alternativamente según la edad y las circunstancias, como impulso sexual, amor apasionado, celos, envidia, odio, miedo, ambición, avaricia, enfermedad, etc, etc. Por último, cuando no puede adoptar ninguna otra forma se presenta en la triste y lúgubre vestimenta del fastidio (*Überdruß*) y el aburrimiento (*Langeweile*), contra el que se hacen ensayos de todas clases. Si finalmente lo espantamos, difícil será que lo logremos sin volver a insertar el dolor en una de las anteriores formas y así volver a empezar el baile desde el principio; pues toda vida humana es lanzada de acá para allá entre el dolor y el aburrimiento.¹⁸⁹

¹⁸⁶ BOBKO, A., op. cit., p. 60.

¹⁸⁷ PII, 334, p. 330.

¹⁸⁸ SEELING, W., op. cit., p. 102.

¹⁸⁹ WI, 371, p. 373.

Este dolor esencial que es el sufrimiento¹⁹⁰ se presenta en la existencia en una diversidad de formas, desde la afirmación, la contradicción de la voluntad consigo misma hasta formas menos aparatosas como el aburrimiento o el vacío.¹⁹¹ Pero si no fuera suficiente con el carácter de la voluntad para afirmar que ‘*en esencia toda vida es sufrimiento*’, Schopenhauer añade dos rasgos que aún incrementan más el carácter sufriente (*Leidenscharakter*) de la vida.

La vida de la mayoría de los hombres, además de tétrica, resulta breve.¹⁹² En efecto, la forma como se manifiesta la nihilidad de la vida en el intelecto es a través de la forma tiempo, «pues en virtud de él, todos nuestros placeres y alegrías se convierten en nada en nuestras manos».¹⁹³

También el espacio le concede nihilidad. En otras palabras, la nihilidad de la existencia encuentra su expresión en la infinitud del tiempo y el espacio frente a la finitud del individuo en ambos;¹⁹⁴ en el presente sin duración, como única forma de existencia de la realidad; en el constante devenir sin ser; en el continuo deseo sin satisfacción; en el incesante retardo de la muerte por el que se mantiene la vida; con el tiempo y la caducidad de todas las cosas, la voluntad, en cuanto cosa en sí, desvela la nihilidad de su afán.¹⁹⁵ «A cada acontecimiento de nuestra vida le pertenece el “es” solamente por un instante; luego, para siempre, el “fue”. Cada tarde somos un día más pobres. Quizá nos enfureciésemos al ver el transcurso de nuestro breve lapso de tiempo, si no fuera porque en lo más hondo de nuestro ser hay una secreta conciencia de que nos pertenece el inagotable manantial de la eternidad».¹⁹⁶

Y aunque esta nihilidad de la existencia podría hacer pensar en vivir en el presente porque es lo único que uno tiene, Schopenhauer cree que esta forma de pensar no deja de ser una necesidad, pues «lo que en el próximo instante ya no existe, lo que desaparece tan completamente como un sueño, no es en modo alguno merecedor de un serio

¹⁹⁰ En este fragmento Schopenhauer se refiere indistintamente tanto a dolor como a sufrimiento.

¹⁹¹ HÜBSCHER, A., *Denker gegen den Strom*, op. cit., p. 218-219.

¹⁹² «El presente es siempre insatisfactorio, el futuro incierto y el pasado, irrecuperable. La vida con sus contrariedades de cada hora, día, semana y año —contrariedades pequeñas, mayores y grandes—, con sus esperanzas decepcionadas y sus desgracias que desbaratan todo cálculo, lleva claramente el sello de algo que nos hace perder las ganas». WII, 658, p. 628.

¹⁹³ idem.

¹⁹⁴ PII, 301, p. 299.

¹⁹⁵ idem.

¹⁹⁶ *ibid.*, 302, p. 300.

afán». ¹⁹⁷ Y no solamente implica que la vida no es nada positivo, sino que ésta aparece como un indulto temporal hacia la muerte. ¹⁹⁸

Por eso la mayoría de los hombres, cuando al final vuelven la vista atrás, descubrirán que han vivido toda la vida *ad internim* ¹⁹⁹ y se sorprenderán de ver que aquello que dejaron pasar de largo sin advertirlo ni disfrutarlo era precisamente su vida, justo aquello que pasaron la vida esperando. Y así la vida de los hombres es por lo regular eso: alimentada por la esperanza, baila en brazos de la muerte. ²⁰⁰

Algunos autores han enfatizado que es esta nihilidad de la existencia lo que fundamenta su pesimismo. ²⁰¹ Pero además el sufrimiento en la vida se ve incrementado por la maldad inherente a algunos tipos humanos. «El mundo es justamente el infierno y los hombres son, por una parte, las almas atormentadas y por otra, los demonios». ²⁰² En lugar de ayudarse unos a otros, la mayoría de los seres humanos se infligen daños mutuamente: ²⁰³

la fuente (*Quelle*) principal del mal (*Uebel*) más severo que afecta a los hombres es el hombre mismo: *homo homini lupus*. Quien se da cuenta de esto ve el mundo como un infierno que supera el de Dante y en el que cada uno ha de ser diablo para los otros; aunque algunos son más aptos que los otros [...] en general, la conducta de los hombres entre sí manifiesta injusticia, una máxima iniquidad, dureza y hasta crueldad: la conducta opuesta aparece solo como excepción. ²⁰⁴

La esencia del mundo no es nada reconocido, sino algo ciego, un impulso no satisfecho, un afán sin meta ni fin, que dirige maliciosamente la vida de todos los seres vivientes, si hace falta pasando por delante de sus iguales. ²⁰⁵ No existe al final ninguna otra recompensa ni consumación de la vida excepto su término. ²⁰⁶

Mientras que en el ser humano el sufrimiento se podría intentar justificar a través del conocimiento, esta justificación no se extiende al sufrimiento animal. ²⁰⁷ El sufrimiento

¹⁹⁷ idem.

¹⁹⁸ JACQUETTE, D., Schopenhauer on Death, en *The Cambridge Companion to Schopenhauer*; ed. por Ch. Janaway, New York, Cambridge University Press, 1999, p. 293-317, p. 295.

¹⁹⁹ De forma provisional.

²⁰⁰ PII, 304, p. 302.

²⁰¹ COPLESTON, F., *Arthur Schopenhauer. Philosopher of Pessimism*; London, Barnes and Noble, 1975², p. 74-75.

²⁰² ibid., 319, p. 316.

²⁰³ «La vida es esencialmente un estado de penuria y a menudo de aflicción, en el que cada cual tiene que pelear y luchar por su existencia y, por eso, no siempre puede poner cara agradable». En SCHOPENHAUER, A., *Senilia. Reflexiones de un anciano*; Tr. R. Bernet, Barcelona, Herder, 2010, p. 87.

²⁰⁴ WII, 663, p. 632.

²⁰⁵ SPIERLING, V., *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk*, op. cit., p. 135.

²⁰⁶ JACQUETTE, D., op. cit., p. 295.

²⁰⁷ PII, 342, p. 337.

de los animales solamente encuentra justificación bajo la metafísica de una voluntad hambrienta. «El sufrimiento del mundo animal se justifica solamente porque la voluntad de vivir ha de consumir su propia carne, porque en el mundo del fenómeno no existe nada fuera de ella y es una voluntad hambrienta. De ahí la gradación de sus fenómenos, de los que cada uno vive a costa de otro».²⁰⁸

La vida se presenta como una tarea que oscila entre corregir la carencia y liberarse del aburrimiento. La primera tarea en la vida es conseguir algo, y la segunda hacerlo imperceptible una vez se ha logrado.²⁰⁹ Pero entre estas dos tareas media una incerteza acerca del propio destino que aún incrementa más su desasosiego. «Nos asemejamos a corderos que juegan en el prado mientras el matarife selecciona con la mirada uno y otro de ellos: pues en nuestros días buenos no sabemos qué prejuicio nos prepara justo ahora el destino —enfermedad, persecución, pobreza, mutilación, ceguera, locura, muerte, etc. —».²¹⁰ Por ello una vida feliz es del todo imposible. «Lo máximo que el hombre puede alcanzar es una vida heroica. Tal vida es la que lleva quien en algún asunto lucha con enormes dificultades por algo que de una u otra manera redundará en el bien de todos, y en último término vence pero se le paga mal o nada en absoluto por ello».²¹¹

Todas aquellas propuestas que de forma algo más optimista establecen una posible felicidad son una forma vil de pensar que contradice la patente miseria de la existencia.²¹² Aparte de por su mirada ingenua,²¹³ el optimismo²¹⁴ es una burla al infinito sufrimiento del mundo.²¹⁵ «El *optimismo*, cuando no es acaso el atolondrado discurso de aquellos cuyas aplastadas frentes no se hospedan más que palabras, no me

²⁰⁸ *ibid.*, 342, p. 338.

²⁰⁹ *ibid.*, 305, p. 302-303.

²¹⁰ *ibid.*, 310, p. 308.

²¹¹ *ibid.*, 342, p. 337.

²¹² *WII*, 205, p. 223.

²¹³ *ibid.*, 668, p. 637.

²¹⁴ Cuando Schopenhauer habla de optimismo alude a un sentido general de esta palabra, a una mirada que ensalza predominante los aspectos positivos de la vida; por el contrario, el pesimismo se refiere a una mirada que subraya lo negativo de la vida. Esta distinción nos muestra el primer uso que Schopenhauer hace de las categorías positivo y negativo. Schopenhauer se refiere en algunos fragmentos a aquello positivo como lo que ensalza el valor, la dicha y la perfección del mundo. Este primer sentido, es de carácter normativo. En cambio, como se verá más adelante, éste es un sentido minoritario en su obra, pues las nociones de positivo y negativo en Schopenhauer tienen un significado predominantemente descriptivo y no normativo.

²¹⁵ *WII*, 670, p. 638. CABADA, M., *op. cit.*, p. 40.

parece simplemente una forma de pensar absurda sino verdaderamente perversa, ya que constituye un amargo sarcasmo sobre los indecibles sufrimientos de la humanidad».²¹⁶

Negar la injusticia del mundo sobre sus criaturas es en sí mismo una injusticia. Por ello, no solamente debe exigirse en filosofía el amor a la verdad, sino también la moral debe reconocer de forma intransigente el sufrimiento y el hecho de que el mundo no es un mundo bueno, sino quizás el peor de los mundos posibles.²¹⁷ El optimismo causa todavía más sufrimiento y desilusión, precisamente el error consiste en creer que existimos para ser felices.²¹⁸

El optimismo sería una consecuencia del judaísmo monoteísta. Israel, con la historia de Job como ejemplo, planteaba que era Dios quien premiaba la virtud y castigaba el vicio. La desgracia hallaba su explicación en la lógica de algún pecado cometido. Se establecía de este modo una relación causal entre el pecado y el sufrimiento, de manera que todo aquello que sufría contrariedades de orden físico o moral debía tener su causa en el indefectible pecado. En cambio, según la teología bíblica, el mal, el sufrimiento, tienen un sentido, aunque puede permanecer oculto a la inteligencia en un principio. Se trata de una fe ciega en el destino. Esta confianza va unida a la idea de una promesa ultraterrena, de un premio. La liberación del sufrimiento viene de fuera, está más allá de la vida. Según Schopenhauer, la promesa ultraterrena, el reino de los cielos, no será lo que nos salvará del sufrimiento. Según el filósofo de Frankfurt, la salvación de la miseria del mundo no puede venir más que del mundo mismo, por eso en el nuevo testamento Dios se vio obligado a encarnarse en hombre.²¹⁹

Según Cabada cualquier consideración optimista para Schopenhauer es un error filosófico, pues se basa en una previa desconexión entre la dimensión volitiva y la dimensión intelectual o racional.²²⁰ En este escenario de sufrimiento y muerte, el optimismo de Leibniz²²¹ aparece como una broma de mal gusto:

²¹⁶ WI, 384, p. 385.

²¹⁷ HAUSKELLER, M., *Vom Jammer des Lebens: Einführung in Schopenhauers Ethik*; München, C. H. Beck, 1998, p. 17.

²¹⁸ WII, 729, p. 692; PI, 433, p. 422.

²¹⁹ vid. MARTÍN, F. J., En vano el desgraciado llama a los dioses en su ayuda. Job, Schopenhauer y Sísifo; en *Arthur Schopenhauer. Una filosofía del hecho trágico de existir como transparencia de su verdad*; ed. por Quesada, J., Barcelona, Anthropos, 1993, p. 82-84, p. 83-84.

²²⁰ CABADA, M., op. cit., p. 42.

²²¹ Para un abordaje más completo de la relación entre el argumento de Schopenhauer y las críticas al argumento de Leibniz vid. vid. HÜBENER, W., Sinn und Grenzen des Leibnizschen Optimismus; *Studia Leibnitiana*, X(1978)2, p. 222-246. MALTER, R., „Eine wahrhaft ruchlose Denkungsart“ Schopenhauer Kritik der Leibnizschen Theodizee; *Studia Leibnitiana*, 16(1986), p. 152-182.

pero incluso a los flagrantes sofismas de Leibniz, según los cuales este es el mejor de los mundos posibles, se le puede oponer seria y honradamente la demostración de que es el peor de los posibles. Pues “posible” significa, no acaso algo sobre lo que podríamos fantasear, sino lo que puede realmente existir y mantenerse. Y este mundo está construido como tendría que estarlo para poder mantenerse a duras penas: si fuera un poco peor, no podría siquiera seguir existiendo. Luego un mundo peor, al no poder mantenerse, no es posible, así que este es el peor de los posibles.²²²

El optimismo es un injustificado autoelogio al verdadero autor del mundo, la voluntad de vivir; por ello no solamente es falaz, sino funesto: «pues nos presenta la vida como un estado deseable y pone como fin de la misma la felicidad. Partiendo de ahí, cada cual cree estar plenamente justificado para exigir la felicidad y el placer: si no se lo dan, como suele ser el caso, cree que se le hace injusticia y se le malogra el fin de su existencia».²²³ Viendo que en esencia *toda vida es sufrimiento*, entonces sería preferible la no existencia de este mundo a su existencia.²²⁴ La mayoría de los hombres, al final de su vida, prefieren el no ser al ser; el famoso diálogo de Hamlet muestra que el estado de la vida humana es tan miserable que en realidad sería preferible que no fuese.²²⁵ Aunque miles de hombres hubieran vivido dichosos y tranquilos, esto no anularía la angustia y el tormento de uno solo; igual que sucede con la vivencia anímica individual, que un bienestar actual no le quita valor ni afecto a un sufrimiento anterior, «aunque en el mundo hubiera cien veces menos males de los que hay, su mera existencia bastaría para fundamentar una verdad que se puede expresar de formas distintas, pero siempre de manera algo indirecta: que no podemos alegrarnos sino, más bien entristecernos de la existencia del mundo; que sería preferible su inexistencia a su existencia».²²⁶ La existencia humana, lejos de tener el carácter de regalo, es una deuda contraída. «Su requerimiento de pago aparece en la forma de las apremiantes necesidades, los torturadores deseos y la infinita miseria que plantea aquella existencia. Para saldar esa deuda se emplea, por lo regular, la vida entera: pero con ello solamente se han saldado los intereses. El pago del capital se produce con la muerte».²²⁷

²²² WII, 669-670, p. 638.

²²³ *ibid.*, 671, p. 639. BRANN, H. W., *Schopenhauer und das Judentum*; Bonn, Bouvier Verlag, 1975, p. 9. La idea de fondo es que para Leibniz éste es el mejor de los mundos posibles porque tiene la posibilidad de una evolución continuada e indefinida. El problema es que Schopenhauer no se identifica con el espíritu moderno que cree en la historia y el progreso. *vid.* LEIBNIZ, G. W., *op. cit.*

²²⁴ PII, 320, p. 317.

²²⁵ WI, 382, p. 383; PII, 317, p. 314-315.

²²⁶ WII, 661, p. 631.

²²⁷ WII, 665, p. 635.

Schopenhauer es consciente de que la mirada de su filosofía a la vida no es fácil de aceptar.²²⁸ El pesimismo de Schopenhauer se puede explicar desde dos puntos de vista distintos. Se puede concebir como un peculiar laberinto psicológico en el que por una diversidad de razones psicológicas y ambientales el filósofo se perdió a sí mismo. Desde esta perspectiva, el problema deviene de la clínica, y su solución puede hallarse en los múltiples análisis e instrumentos de los que uno dispone y elaborar una teoría psicoanalítica. Se podrían analizar diversos aspectos de su biografía y sus relaciones y construir una coherente explicación biográfica de su cosmovisión (*Weltanschauung*) pesimista. No es esto lo que nos interesa aquí. Por otro lado, se puede intentar estudiar el pesimismo universalizándolo. El punto importante de esta aproximación no es tanto por qué Schopenhauer devino pesimista, sino qué significado filosófico tiene el pesimismo dentro de la experiencia humana. El pesimismo de Schopenhauer está íntimamente relacionado con sus conceptos metafísicos, y su relevancia puede ayudar a comprender la capacidad de Schopenhauer para reconciliar su mirada metafísica y sus aspiraciones éticas. Una de las características más sorprendentes de su ética es el contraste existente entre su idea de realidad y sus ideales éticos. Sin embargo, su filosofía es una reflexión de la real contradicción del mundo consigo mismo.²²⁹

El pesimismo²³⁰ de Schopenhauer no debería confundirse con el pesimismo de Voltaire, esto es, con una visión negativa de la vida por todas las tragedias que acontecen en ella; también conviene distinguirlo de la idea de una edad dorada en el pasado de la que el mundo moderno está lejos; así como también del argumento cartesiano de que existe un genio maligno que sádicamente causa el sufrimiento del mundo.²³¹ Bajo el pesimismo del filósofo de Frankfurt subyace la voluntad; su sistema es pesimista porque él era el psicólogo y el filósofo de esta realidad insaciable y ciega que es la voluntad. La voluntad de vivir es inquietud, apetencia, ansia, nostalgia, avidez, anhelo y sobre todo padecimiento.²³² Y por ello, su mirada es pesimista.

²²⁸ «Tendré que volver a oír que mi filosofía es desconsoladora, precisamente porque hablo de acuerdo con la verdad, pero la gente quiere oír que Dios, el Señor, lo ha hecho todo bien. Id a la iglesia y dejad a los filósofos en paz. O por lo menos no pretendáis que adapten sus teorías a vuestro adiestramiento: eso hacen los granujas, los filosofastros: a ellos podéis encargarles las teorías a vuestro gusto». vid. PII, 319, p. 316.

²²⁹ vid. NAVIA, L. E., Reflection on Schopenhauer's Pessimism; en *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*; ed. por M. Fox, New Jersey, Barnes and Noble, p. 171- 182, p. 173-174.

²³⁰ En la primera edición del WI, Schopenhauer menciona el optimismo un par de veces en un tono crítico. Es en la segunda edición que empieza a plantear el pesimismo como la visión que más se ajusta a su filosofía. vid. JANAWAY, Ch., op. cit., p. 319-20.

²³¹ YOUNG, J., op. cit., p. 137.

²³² MANN, T., op. cit., p. 32.

Este pesimismo arranca en forma de teodicea en sus primeros manuscritos,²³³ donde no destituye a ningún Dios, sino que intenta justificar los sufrimientos de la humanidad en la forma que lo hacía la patodicea (*Pathodizee*). Posteriormente, esta justificación se adopta de dos formas distintas. Por un lado, quiere disolver la aparente injusticia del sufrimiento y de su distribución;²³⁴ pero además, por otro lado, halla el sentido del sufrimiento en el conocimiento de la negación de la voluntad y en la ética que luego propondrá.²³⁵

Otros autores creen que a través de múltiples aspectos psicológicos, Schopenhauer elabora el problema del origen metafísico del mal y su esencia. En palabras de Cabada, Schopenhauer interpreta en clave psicológica el problema del mal: «los razonamientos de Schopenhauer se mueven en una línea argumentativa, que no va más allá de una mera interpretación primera o inmediata y, por lo tanto, superficial (en este sentido hablamos de meramente “psicológica”) de la experiencia del mal y del bien».²³⁶

Uno de los argumentos que justifican su pesimismo es la omnipresencia del sufrimiento dentro de la estructura de la voluntad. En este argumento el sufrimiento es definido por Schopenhauer como un obstáculo entre el querer de la voluntad y su meta temporal. En cambio, la satisfacción, el bienestar y la felicidad consisten en el logro de la voluntad de esta meta temporal.²³⁷ Para Schopenhauer no existe posibilidad de acudir a ningún ser trascendente que cargue con la responsabilidad de por qué el mundo es cómo es.²³⁸ El sufrimiento, la no consecución de sus metas, será con probabilidad lo que ocurrirá en la vida de un ser que quiere. Este hecho quizás sea una razón para cuestionar

²³³ Después de la muerte del padre e influenciado por las lecturas de Matthias Claudius, Schopenhauer admitirá años más tarde que su fe en Dios estaba quebrada: «Siendo adolescente estaba siempre muy melancólico y, una vez, cuando tenía unos dieciocho años, a pesar de ser muy joven, llegué a pensar lo siguiente: ¿Puede un Dios haber hecho este mundo?.. ¿No habrá sido más bien un diablo?». Ges, 230, p. 131. En notas muy tempranas pueden encontrarse anotaciones en torno al problema de la teodicea. «O bien todo es perfecto, tanto lo más grande como lo más pequeño [...] y entonces cada sufrimiento, cada error, cada angustia [...] verdaderamente tendría que ser el mejor medio, el más inmediato, el único adecuado [...] —pero ¿quién podrá sostener tal supuesto a la vista de este mundo? —; o, por el contrario, existen otras dos posibilidades: a no ser que prefiramos atribuirlo todo a un designio malvado, hemos de aceptar el poder de la voluntad malvada junto a la voluntad benévola, obligándola a seguir caminos torcidos, o bien dicho poder es sólo cosa del azar y por tanto hemos de atribuir imperfección a la voluntad gobernante, ya sea en su inteligencia o en su poder». HN I, 7, p. 9. Según Safranski, Schopenhauer ya se había ocupado a los dieciocho años del viejo problema de la teodicea, problema que Leibniz había propuesto y creía haber resuelto. vid. SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 86. Otros fragmentos donde Schopenhauer intenta esbozar una teodicea son: HNI, p. 106, 181 y 339.

²³⁴ ZINT, H., *Das Religiöse bei Schopenhauer; Schopenhauer-Jahrbuch*, 17(1930), p. 3-75, p. 49.

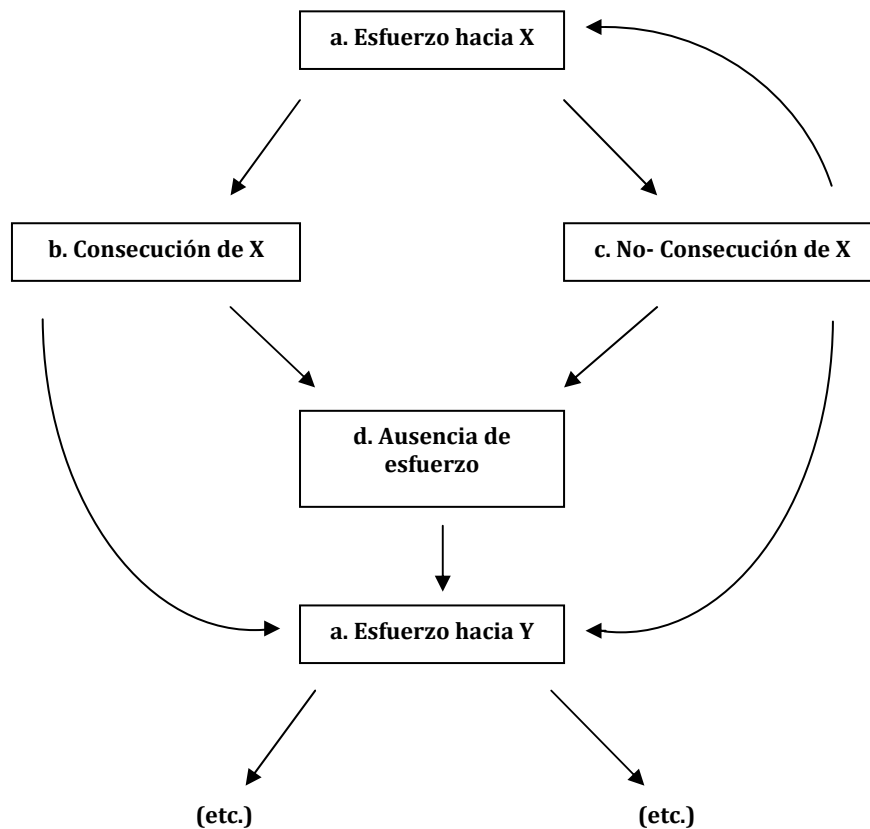
²³⁵ LÜTKEHAUS, L., op. cit., p. 51.

²³⁶ CABADA, M., op. cit., p. 35.

²³⁷ WI, 365, p. 367.

²³⁸ HAUSKELLER, M., *Vom Jammer des Lebens: Einführung in Schopenhauers Ethik*, op. cit., p. 14.

el optimismo, pero por sí solo no es motivo para fundar y promocionar que es mejor su no existencia que su existencia.²³⁹ En el siguiente esquema se muestra su razonamiento:



240

Aunque la traducción no lo recoge, Schopenhauer dice que el querer (*Wollen*) explícitamente incluye el deseo (*Wunsch*) y el anhelo (*Begehren*).²⁴¹ El estado por defecto del ser humano es el anhelo. Éste se esfuerza por obtener algún tipo de meta, *x*, este estado sería *a*. La meta deseada puede conseguirla o no. Respecto a su no consecución, el estado marcado con una *c* será aquel que lo representa. Una vez la meta no se ha conseguido, parece que tan sólo existen tres posibilidades. Si uno no logra una meta puede continuar esforzándose por ella; ésta es el recorrido de regreso al estado originario de esfuerzo hacia el objeto, la vuelta a *a*, el cual se repite sin fin como el Tántalo;²⁴² también puede cesar por momentos de desear, puede intentar, aunque por breve tiempo, no desear esa meta; o puede buscar otra meta por la que esforzarse. Según

²³⁹ JANAWAY, Ch., op. cit., p. 327.

²⁴⁰ Esquema adaptado del libro: JANAWAY, Ch., op. cit., p. 327.

²⁴¹ WI, 231, p. 250.

²⁴² idem.

Janaway, lo que es importante es que para Schopenhauer ambos estados, tanto *a* como *d*, tanto el esfuerzo hacia una meta como su ausencia, constituyen o presuponen formas de sufrimiento.²⁴³

Schopenhauer parte de que todo querer requiere de una deficiencia, una insatisfacción con el estado en el que uno se encuentra; por tanto, en la medida que esta deficiencia no se satisfaga, habrá sufrimiento.²⁴⁴ Pero, tal y como señala Janaway, ser consciente de la falta de algo no hace sufrir por sí mismo. Para que haya sufrimiento esta carencia debe presentarse como dolorosa. Lo que muestra Schopenhauer es que siempre que uno se esfuerce en conseguir cualquier meta, dicho estado de anhelo es un estado que conlleva sufrimiento. Es el estado del tipo *a* en el diagrama y el del esfuerzo del que sufre.²⁴⁵

Cartwright afirma que tener un deseo no implica estar en la miseria.²⁴⁶ Schopenhauer reclama que todo episodio de esfuerzo, de querer, implica algún grado de falta dolorosa o insatisfacción. Cartwright tampoco acepta que esta insatisfacción tenga que estar asociada a la miseria.²⁴⁷ Pero Schopenhauer no sostiene que cada episodio del querer involucra al sujeto en la miseria. Más bien presupone que allí donde haya un episodio del querer, siempre habrá algún grado de insatisfacción o escasez dolorosa.

A esto mismo se refiere Janaway. La miseria sería una frustración prolongada de aquello que es deseado o de una enorme insatisfacción de una meta básica para el bienestar. En este sentido, pueden existir vidas que contengan o no miseria. Lo que está claro es que todas las vidas, contengan o no miseria, por el hecho de querer, siempre implican cierto grado de insatisfacción. El querer presupone un estado con algún grado de valor negativo para el ser que desea. Por tanto, si uno pretende encontrar alguna sensación de satisfacción o felicidad, no se hallarán en ninguno de los estados de tipo *a*.²⁴⁸

Respecto a su consecución, si se logra, queda satisfecho, pero únicamente por momentos. Si el sujeto se encuentra en el estado *d*, tampoco se liberará del sufrimiento, sino que éste aparecerá en forma de aburrimiento o vacío; e impulsado por el vacío y el

²⁴³ JANAWAY, Ch., op. cit., p. 328.

²⁴⁴ WI, 365, p. 367.

²⁴⁵ JANAWAY, Ch., op. cit., p. 329.

²⁴⁶ CARTWRIGHT, D. E., Schopenhauer on Suffering, Death, Guilt, and the Consolation of Metaphysics; en *Schopenhauer: New Essay in Honor of his 200th Birthday*; ed. por E. von der Luft, New York, Edwin Mellen Press, 1988, p. 51-66.

²⁴⁷ CARTWRIGHT, D. E., *Schopenhauer on Suffering, Death, Guilt, and the Consolation of Metaphysics*, op. cit., p. 59.

²⁴⁸ JANAWAY, Ch., op. cit., p. 330.

aburrimiento, no tardará mucho en desear otra vez un objeto y repetir el proceso.²⁴⁹ En este caso, el ser humano ya no sufre por lo que le falta, sino que se aflige por lo que no le falta. Por tanto, todos sus estados volitivos implican una forma de sufrimiento. Si uno toma la ruta *a-c-a* termina en sufrimiento; si decide hacer la ruta *a-c-d* también sufrirá; las rutas *a-b-a* y *a-b-d* contienen satisfacción, pero únicamente intercalada por dos formas de sufrimiento, la carencia y el aburrimiento. En definitiva, lo que muestra el esquema de Janaway es que la satisfacción nunca es algo permanente y siempre termina en un carencia dolorosa o en un vacío.²⁵⁰

La satisfacción no sólo depende de lo que uno ha sufrido, sino que en sí es la ausencia temporal de sufrimiento, la cual llevará pronto otra vez al sufrimiento que es carencia.²⁵¹ Si esto es cierto, ningún estado del diagrama puede hacer nada para equilibrar los sufrimientos que comportan el resto de los estados. La conclusión de que la no existencia hubiera sido preferible se formula bajo esta mirada que asume que la vida no puede escapar del sufrimiento.²⁵² La vida es eminentemente sufrimiento y de diferentes tipos, con algunos tramos en los que éste brevemente cesa, hasta que una nueva cuita llega.²⁵³

Para concluir, conviene remarcar tres ideas que habitualmente se asocian al pesimismo de Schopenhauer y que Young desmiente:

En primer lugar, aunque su pesimismo ha sido visto por muchos comentaristas como algo inseparable de su neurosis personal, o como una articulación de su depresión, precisamente el pesimismo de Schopenhauer es un antídoto contra estas condiciones patológicas. A diferencia de lo que cree el suicida,²⁵⁴ el pesimismo schopenhaueriano muestra que el sufrimiento no es algo que depende de la vida personal sino de la estructura misma del mundo, se extiende a toda la existencia, y, por tanto, es más soportable.²⁵⁵

En segundo lugar, el pesimismo de Schopenhauer no se puede vincular con la misantropía. Al contrario, ésta está conectada con teorías optimistas de la naturaleza humana; aquellas que ven al hombre como un trabajo, —incluso como una encarnación de Dios—, son propensas a aumentar la intolerancia a los fracasos de la vida individual

²⁴⁹ WI, 367-368, p. 369; PII, 311, p. 308.

²⁵⁰ *ibid.*, 370, p. 371.

²⁵¹ JANAWAY, Ch., *op. cit.*, p. 331.

²⁵² WI, 366, p. 368.

²⁵³ JANAWAY, Ch., *op. cit.*, p. 332.

²⁵⁴ WI, 471, p. 461.

²⁵⁵ YOUNG, J., *op. cit.*, p. 135.

y con ellas se despierta el recelo. Por el contrario, una mirada pesimista de tristeza y pecado inscritos en la naturaleza humana incrementa las probabilidades de que uno se muestre compasivo con los demás.²⁵⁶ Por mucho que su mirada sea pesimista, el pesimismo de Schopenhauer guarda un ápice de filantropía, pretende comprender al mundo y a los hombres y proporcionarles alivio; por muy descarnado que describa el mundo, instaura en el ser humano, a través del ascetismo y la compasión, una posibilidad de salvación.

En tercer lugar, el pesimismo de Schopenhauer no atribuye a la vida humana un sufrimiento que no se puede aliviar.²⁵⁷ Aunque su lenguaje a menudo sugiere esto,²⁵⁸ la completa negación del placer o de la felicidad en la existencia no es su posición. Lo que Schopenhauer sostiene es que la vida humana es sobre todo un estado trágico que en balance contiene más mal que bien. Lo que quiere mostrar explícitamente es que cualquier persona sensible que mire la existencia con ojos sinceros no tardará mucho en advertir el predominio del sufrimiento sobre el goce y la dicha.²⁵⁹

3.3.2. El valor ontológico del sufrimiento

Otro de los argumentos que conforman el pesimismo del filósofo alemán surge del valor ontológico que le otorga al sufrimiento. Este argumento, muestra el posicionamiento más extremo de su pesimismo; según Janaway, el filósofo de Frankfurt se sirve de la mera existencia del sufrimiento para invalidar cualquier posibilidad de dicha.²⁶⁰

Schopenhauer se muestra crítico con el lugar que se le ha otorgado al sufrimiento a lo largo de la historia de la filosofía. «No conozco un absurdo mayor que el de la mayoría de los sistemas metafísicos, que interpretan el mal como algo negativo; cuando es precisamente lo positivo,²⁶¹ lo que se hace perceptible; en cambio, lo bueno, es decir, toda felicidad y satisfacción, es lo negativo, a saber: la simple sucesión del deseo y la

²⁵⁶ WII, 729, p. 692; PI, 433, p. 422; PII, 323, p. 319. YOUNG, J., op. cit., p. 136.

²⁵⁷ YOUNG, J., op. cit., p. 136.

²⁵⁸ vid. WI, 317, p. 373, 379, p. 380, 382, p. 383; PII, 320, p. 317, 322, p. 318.

²⁵⁹ YOUNG, J., op. cit., p. 136.

²⁶⁰ JANAWAY, Ch., op. cit., p. 332.

²⁶¹ El sentido predominante de 'positivo' y 'negativo' en Schopenhauer es un sentido descriptivo y no conlleva un juicio de valor normativo. El dolor es positivo porque es lo primigenio, lo que se da siempre y de forma inmediata; en cambio, la felicidad es negativa porque siempre se define por lo que no es, porque para ser requiere siempre de la negación de alguna carencia.

finalización de un tormento».²⁶² Creer que el sufrimiento es algo negativo explica porqué por lo regular el ser humano siempre encuentra las alegrías muy por debajo de sus expectativas y el sufrimiento muy por encima. Sin embargo, para desmentir esta visión, basta con mirar a la naturaleza: «el que quiera verificar rápidamente la afirmación de que en el mundo el placer supera al dolor, o por lo menos están equilibrados, que compare la sensación del animal que devora a otro con la de este otro—».²⁶³

Como hemos visto, cualquier aspiración que se dé en la vida nace de una carencia, de la insatisfacción de un estado que solamente termina con su satisfacción, «pero ninguna satisfacción es duradera sino que más bien es simplemente el comienzo de una nueva aspiración. En todas partes vemos la aspiración obstaculizada de diversas formas y combatiendo, es decir, en forma de sufrimiento (*Leiden*): ningún fin último del ansia, luego ningún límite ni fin del sufrimiento».²⁶⁴

Toda satisfacción, o lo que habitualmente se denomina felicidad, es siempre propia y esencialmente negativa.²⁶⁵ El deseo es la condición anterior a cualquier goce y la felicidad. «La satisfacción o la felicidad nunca puedan ser más que la liberación de un dolor (*Schmerz*), de una necesidad (*Noth*): pues a esa clase pertenece no solo cualquier sufrimiento (*Leiden*) real y manifiesto sino también cualquier deseo (*Wunsch*) cuyo carácter inoportuno perturbe nuestra tranquilidad, o incluso también el mortífero aburrimiento (*ertödtende Langeweile*) que hace de la existencia una carga».²⁶⁶

En cada proyecto se contraponen dificultades y penalidades; a cada paso, salen obstáculos. Pero cuando finalmente se ha superado y conseguido todo, lo único que se ha ganado es verse libre de algún sufrimiento o de un deseo, esto es, volver a encontrarse igual que antes. «Solamente la carencia (*Mangel*), es decir, el dolor

²⁶² PII, 310, p. 308. Especialmente se refiere a Leibniz vid. LEIBNIZ, G. W., op. cit., § 153.

²⁶³ PII, 310, p. 308.

²⁶⁴ WI, 365, p. 367, 370, p. 371. vid. § 57 y 58.

²⁶⁵ «Precisamente porque toda felicidad es negativa, acontece que, cuando alguna vez llega a ser perfecta, se desliza con tanta ligereza y suavidad a nuestro lado que nos damos cuenta de su existencia hasta que desaparece; entonces, la carencia, sentida positivamente, se convierte en expresión de felicidad perdida: nos damos cuenta en ese momento de que no hicimos nada para conservarla y a la privación se añade el arrepentimiento». Tr. J. Planells, HNIII, 7, p. 3. Traducción J. Planells. vid. SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 320.

²⁶⁶ WI, 376, p. 377. Toda dicha es la voluntad satisfecha y todo sufrimiento la no consecución de esta realización. Para interpretar así la dicha y el sufrimiento, se deben interpretar ambos en un sentido amplio, que es la intención de Schopenhauer, como la representación de la esfera última y verdadera esencia del mundo en la esfera de los sentimientos. vid. SIMMEL, G., op. cit., p. 242. Conviene señalar que el mismo Simmel, en una misma explicación acerca de la relación entre sufrimiento y dicha en la filosofía de Schopenhauer, utiliza como sinónimos '*Schmerz*' y '*Leiden*'.

(*Schmerz*), nos es siempre inmediatamente dado. La satisfacción y el placer solo los podemos conocer de manera mediata, recordando el sufrimiento (*Leiden*) y la carencia anteriores que cesaron con su aparición».²⁶⁷ Lo único que siempre nos es dado inmediatamente es la carencia, esto es, el dolor. Pero a la liberación y al goce sólo podemos conocerlos indirectamente, al evocar el sufrimiento y la privación pasados, que cesaron con su entrada en escena.

Esto explica porque la mayoría de las veces el ser humano no se percata ni estima la posesión de este tipo de bienes negativos, pues a menudo piensa que así debe ser. Solamente tras haberlos perdido, se percata de que la carencia, la privación y el sufrimiento son lo positivo, al enunciarse inmediatamente. «Que toda felicidad es de naturaleza meramente negativa y no positiva,²⁶⁸ que precisamente por eso no puede ser una satisfacción y dicha 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 (*leeres Sehnen*) y un tedio (*Langeweile*)».²⁶⁹ Cualquier experiencia placentera que pueda experimentar un individuo deriva en última instancia de una necesidad, de una carencia o de un defecto que se niega. La carencia, la necesidad es primigenia y positiva, pues para obtener cualquier experiencia placentera se debe negar esa necesidad anterior.²⁷⁰ En este sentido, Schopenhauer iguala felicidad (*Glück*) y bienestar (*Wohlseyn*) con la satisfacción (*Befriedigung*).²⁷¹ Por grande que sea la felicidad, toda dicha no es nada más que la liberación de un dolor o una necesidad.²⁷²

Uno de los rasgos que Simmel distingue del pesimismo de Schopenhauer es que, a diferencia de otros pesimismoes, que derivan de la cantidad comparada de sufrimientos y dichas, el pesimismo de Schopenhauer se levanta sobre el concepto mismo de placer (*Lust*).²⁷³ Simmel afirma que el pesimismo schopenhaueriano se basa en un hecho psicológico, pero que no tiene en cuenta otros fenómenos psicológicos que se pueden

²⁶⁷ WI, 377, p. 378.

²⁶⁸ Según Cabada, Schopenhauer invierte esta relación del mal sobre el bien en el momento que se ve obligado a admitir la intervención del conocimiento para que la voluntad pueda experimentar el dolor o la obstrucción. Algunos han interpretado que en la segunda parte de su obra, en *Parerga y paralipómena*, Schopenhauer elude el problema del dolor, la necesidad y el hastío y deja la puerta abierta a una concepción que daría cabida a la ilusión y la alegría como elementos constitutivos de la existencia humana. vid. CABADA, M., op. cit., p. 35 y 37.

²⁶⁹ WI, 377, p. 378. En este fragmento, Pilar López de Santa María ha traducido '*Langeweile*' como tedio.

²⁷⁰ KURZREITER, M., *Der Begriff des Individuums in der Philosophie Arthur Schopenhauers*; Frankfurt am Main, Peter Lang, 1992, p. 123-124.

²⁷¹ WI, § 56, 365, p. 367. A veces incluso afirma que la rápida transición del querer a la satisfacción es la felicidad. vid. WI, § 52, 308, p. 316-17.

²⁷² SIMMEL, G., op. cit., p. 242.

²⁷³ *ibid.*, p. 243.

dar en este estado de carencia. Según él este estado primigenio de indigencia necesita un tiempo para que llegue a alcanzar su objetivo, y en el transcurso de ese tiempo no se da una intensidad homogénea de dolor, pues incluso pueden aparecer sentimientos positivos. En este proceso de consecución del objeto pueden surgir esperanzas que medien el proceso, y este proceso de despliegue de la voluntad hasta el logro del objeto no va acompañado de la misma intensidad de dolor y depende de muchos factores, por ejemplo, de la personalidad o de la situación. Lo importante es que el proceso que lleva a la consecución de un objeto o una meta no es siempre tan doloroso, y a menudo entraña mucha más dicha que la propia consecución.²⁷⁴ El placer que se siente al satisfacer un logro no es algo que se alcance en el momento de su consecución. Existe un proceso de dicha en la graduación que alcanza su punto máximo en el momento de su consecución, y no hay un dolor puro y una dicha pura.²⁷⁵ Parece que cuando Schopenhauer habla de placer y dolor lo hace cual categorías absolutas, y de allí su pesimismo.²⁷⁶

Para Schopenhauer no solamente los placeres son menos numerosos que los dolores en general, sino que además son menos reales. A diferencia de los sufrimientos que crean un estado mucho más estable y, por tanto, más real,²⁷⁷ la dicha no detenta el mismo valor ontológico, pues no se mantiene. De ahí que ningún placer, ninguna satisfacción, pueda compensar un sufrimiento.

Antes de afirmar con toda seguridad que la vida es un bien deseable o que hay que agradecer, compárese por una vez la suma de las posibles alegrías que un hombre puede disfrutar en su vida con la suma de los posibles dolores que en ella le pueden afectar. Creo que un balance no será difícil de hacer. Pero en el fondo es superfluo discutir si hay más bienes o males en el mundo: porque ya la mera existencia del mal decide el asunto; pues este no puede ser saldado ni compensado por un bien que esté junto o detrás de él.²⁷⁸

La imposibilidad de alcanzar un quantum de felicidad que se mantenga lo que en realidad confirma es el hecho de que el sufrimiento, con independencia de su intensidad, forma o cantidad, no puede ser reparado o compensado por ningún sentimiento de felicidad.²⁷⁹ Igualmente, desde el punto de vista de la dimensión temporal, en la vida individual, un dolor no se puede suprimir con alegrías. Esto solamente cambiaría en el

²⁷⁴ *ibid.*, p. 244.

²⁷⁵ *ibid.*, p. 247.

²⁷⁶ *ibid.*, p. 248.

²⁷⁷ ROSSET, C., *op. cit.*, p. 94-95.

²⁷⁸ WII, 661, p. 630.

²⁷⁹ SIMMEL, G., *op. cit.*, p. 185.

caso de que «no tendría que haber sufrimiento alguno ni tendría que existir la muerte, o al menos no suponer nada espantoso para nosotros. Solo entonces sería la vida su propia recompensa».²⁸⁰ Si se afirma el carácter positivo del dolor y el negativo de la dicha, se está cuestionando la expresión ‘ser feliz’. Si el deseo es el movimiento primordial y su cese no es posible porque con el cese de ese movimiento el deseo deja de ser, no puede coincidir que algo sea y que esté sin deseo. ‘Ser’ y ‘feliz’ son nociones contradictorias; mientras que ‘ser’ exige movimiento, pues el deseo es lo primordial, ‘feliz’ requiere reposo, que no se desee.²⁸¹

Simmel ha cuestionado que esta comparación entre la cantidad de sufrimiento y de dicha se pueda sostener.²⁸² Dos hechos que en principio en un momento despiertan cantidades de dicha y sufrimiento distintos cambian con el desarrollo del proceso vital y el sujeto en un momento de su vida futura los puede valorar de forma contraria.²⁸³ Asimismo esta comparación entre placeres y dolores no se hace de forma racional, comparando las partes con el todo, sino que se realiza a partir de un ideal; y este ideal no concibe de forma objetiva ambas cantidades, pues siempre deseará experimentar menos sufrimientos que dichas y su criterio vendrá determinado por ello.²⁸⁴

Schopenhauer considera que si no es como una liberación de un displacer, de una necesidad o de una carencia, no puede pensarse el placer ni la satisfacción. Y por ello serán siempre algo negativo. Mientras que el sufrimiento y la infelicidad, en la medida que se dan de inmediato, serán siempre positivos.²⁸⁵ La felicidad no procede nunca de sí misma, sino que siempre se consigue negando un deseo previo, una carencia que se experimenta de forma mediata o inmediata como dolor. Aquello que se manifiesta por sí, inmediatamente, es el sufrimiento.²⁸⁶ Esta negatividad de la felicidad se explica además por la insensibilidad hacia la felicidad, que sólo se siente cuando ya no se experimenta. En cambio, el dolor se siente de forma inmediata en el mismo momento en que se vivencia.²⁸⁷

²⁸⁰ WII, 662, p. 632.

²⁸¹ vid. ORTIZ, J. M., op. cit., p. 25.

²⁸² SIMMEL, G., op. cit., p. 251.

²⁸³ ibid., p. 252.

²⁸⁴ ibid., p. 253.

²⁸⁵ WI, §56, 57 y 58; PI, 432, p. 421. vid. HÜBSCHER, A., *Denker gegen den Strom*, op. cit., p. 181.

²⁸⁶ SON, G., *Schopenhauers Ethik des Mitleids und die indische Philosophie*; München, Alber, 2000, p. 268.

²⁸⁷ PII, 309, p. 307. vid. CABADA, M., op. cit., p. 34.

Sentimos el dolor pero no la ausencia de dolor; la inquietud pero no la tranquilidad; el miedo pero no la seguridad. Sentimos el deseo, como cuando tenemos hambre y sed; pero en cuanto lo hemos satisfecho ocurre con él como con el bocado que hemos degustado: que en el momento en que ha sido deglutido, deja de existir para nuestra sensación. Echamos de menos con dolor los placeres y las alegrías tan pronto como nos faltan: pero los dolores no los echamos de menos inmediatamente, ni siquiera tras una larga ausencia, sino que a lo sumo pensamos a propósito en ellos mediante la reflexión. Pues solo el dolor y la carencia pueden ser positivamente sentidos y se anuncian por sí mismos: el bienestar, en cambio, es puramente negativo.²⁸⁸

De la misma forma sucede con los bienes más premiados de la vida: la salud, la juventud y la libertad, pues la mayoría de las veces el ser humano no es consciente de ellos; únicamente cuando los pierde, se percata de que son bienes. Estos tres bienes igual que el bienestar son también negaciones. Uno sólo percibe los días felices una vez se han instaurado los míseros; en la medida que aumentan los placeres, disminuye la sensibilidad a ellos, entonces lo habitual no se siente como un placer. «Y precisamente por eso aumenta la sensibilidad (*Empfänglichkeit*) al sufrimiento (*Leiden*): pues la desaparición de lo habitual se siente (*fühlen*) con dolor (*Schmerz*). Así, con la posesión crece la medida de lo que es necesario, y con esta, la capacidad de sentir dolor».²⁸⁹

Las horas pasan tanto más deprisa cuanto más gratamente han transcurrido y tanto más despacio cuanto más penosamente, porque el dolor, y no el goce, es lo positivo, cuya presencia se hace patente.²⁹⁰ En este sentido, la existencia es más feliz cuando menos se percibe, de donde se sigue que mejor sería no tenerla.

Janaway considera excesivo afirmar que la mera existencia de un sufrimiento en el mundo invalide el valor del resto de las satisfacciones posibles y que la existencia es algo preferible que no fuese.²⁹¹

De todas formas, según Schopenhauer, el arte mismo muestra de forma clara este valor positivo del sufrimiento, en especial, la poesía épica o dramática. Toda poesía sólo puede representar siempre una aspiración, un anhelo, una lucha por la felicidad, pero nunca es la dicha duradera y consumada. El héroe de la poesía es conducido a través de mil dificultades y peligros hasta el objetivo; tras conseguir el objetivo se lleva una decepción y no se siente mejor que antes. En la medida que no puede ser posible una dicha auténtica y duradera, ésta tampoco puede ser objeto del arte.²⁹² Igualmente la

²⁸⁸ WII, 660, p. 629-630.

²⁸⁹ *ibid.*, 662, p. 631.

²⁹⁰ *idem.*

²⁹¹ JANAWAY, Ch., *op. cit.*, p. 332

²⁹² WI, 378, p. 379.

música muestra esta naturaleza negativa de la felicidad. La música, en cuya melodía se expresa «la historia más íntima de la voluntad consciente de sí misma [...] es siempre una desviación de la tónica a través de mil extravíos admirables, para llegar hasta la disonancia más dolorosa desde la que se recupera por fin la tónica, que expresa la satisfacción y apaciguamiento de la voluntad».²⁹³

La sensibilidad del ser humano para el dolor es casi infinita, en cambio, la que se refiere al placer tiene estrechos límites. Para Schopenhauer la sensibilidad del ser humano frente al sufrimiento es mayor que frente al placer.²⁹⁴ «Es absurdo suponer que el infinito dolor que nace de la necesidad esencial de la vida, y del que el mundo está lleno, es inútil y puramente casual».²⁹⁵ Esta sensibilidad mayor frente al dolor tiene un sentido regulativo, pues si no fuera por el sufrimiento, el ser humano enloquecería y no podría mantenerse firme.

Así como nuestro cuerpo explotaría si se le quitara la presión de la atmósfera, también si la presión de la necesidad, la fatiga, la adversidad y la frustración de las aspiraciones desapareciera de la vida de los hombres, su alegría se elevaría, no hasta reventar, pero sí hasta llegar a los fenómenos de las más desenfrenada locura y aun frenesí. —Incluso todos necesitan siempre una cierta cantidad de preocupación, dolor o necesidad, como el barco necesita lastre para mantenerse firme y derecho.²⁹⁶

Según Schopenhauer, aunque trabajo, molestia, cansancio y necesidad constituyen la vida de casi todos los hombres, no puede ser de otra manera. En el caso de que todos sus deseos se vieran colmados, todas las carencias fueran satisfechas, aparecería el problema de con qué llenar su vida. En un país de jaja donde todo creciera solo, donde los pichones volaran asados, y cada cual consiguiera a su amada sin dificultad, los seres humanos «morirían de aburrimiento o se ahorcarían, y en parte lucharían unos con otros, se estrangulaban y se asesinarían, y así se causarían más sufrimiento que el que ahora les impone la naturaleza.— De modo que no es apropiado para un género así ningún otro escenario, ninguna otra existencia».²⁹⁷

El sufrimiento es siempre lo permanente y lo que constituye a cada ser humano es la capacidad de experimentarlo.²⁹⁸ Este carácter negativo del placer y positivo del sufrimiento suponen una nueva forma de evaluar la felicidad humana: «la felicidad de

²⁹³ idem.

²⁹⁴ BOBKO, A., op. cit., p. 39.

²⁹⁵ PII, 309, p. 307.

²⁹⁶ ibid., 311, p. 309.

²⁹⁷ idem.

²⁹⁸ ORTIZ, J. M., op. cit., p. 20.

una vida determinada no se ha de evaluar de acuerdo con sus alegrías y placeres sino según la ausencia de sufrimientos, que son lo positivo». ²⁹⁹ El criterio que propone Schopenhauer para evaluar la felicidad de un ser humano no es tanto aquello que le satisface como aquello que lo hace sufrir, pues cuanto más insignificante sea, más feliz será. ³⁰⁰ Por eso, el hombre de ingenio no aspirará a la felicidad, sino a la ausencia de dolor y la vida tranquila y solitaria. ³⁰¹

el hombre de ingenio aspirará ante todo a la ausencia de dolor, a no ser importunado, a la calma y el ocio; en consecuencia, buscará una vida tranquila, moderada, pero con el menor estorbo posible; y así, tras algunos tratos con los llamados “hombres”, elegirá la vida retirada y, en el caso de un gran espíritu, la soledad. Pues cuanto más tiene uno en sí mismo, tanto menos necesita de fuera y también tanto menos pueden ser los demás para él. Por eso la eminencia del espíritu conduce a la insociabilidad. ³⁰²

A la posible crítica de Simmel de que Schopenhauer ignora los sentimientos positivos que pueden sucederse dentro del patrón querer-conseguir, conviene añadir la crítica de Janaway que le reprocha que siempre se refiera a la satisfacción cuando habla de cese del querer. Según Janaway, existe un cesar de querer distinto al de la satisfacción de la carencia y que se da con el morir o con el dormir. Cuando uno duerme o muere cesa de desear, pero no por ello se dice que experimenta satisfacción, felicidad o placer. ³⁰³ A nuestro parecer la crítica no es afortunada, ya que sí que existe tanto en el dormir como en el morir un estado que se concibe como opuesto al sufrir. Por ejemplo, algunos enfermos de depresión duermen largas horas porque solamente durmiendo experimentan en menor grado la tristeza; ³⁰⁴ del mismo modo sucede con la muerte; existe la idea que cuando uno muera habrá dejado de sufrir. ³⁰⁵ Por tanto, el dormir y el morir, aunque no son una satisfacción del deseo como sucede en otros estados de

²⁹⁹ PII, 311, p. 309.

³⁰⁰ «Si pretendemos evaluar el estado de un hombre por lo que respecta a su felicidad, no debemos preguntar por lo que le complace sino por lo que le aflige: pues cuanto más insignificante sea esto último tomado en sí mismo, más feliz será el hombre; porque es preciso un estado de bienestar para ser sensible a nimiedades: en la desgracia no las percibimos». vid. PI, 438, p. 426-427.

³⁰¹ El estatuto invertido que detenta el dolor en su sistema, esta positividad, hace que su propuesta apunte a formas más realistas de buscar el cambio social. Tal y como ya se ha mencionado, no se trata tanto de proporcionar placer para el máximo de gente, sino que su propuesta quiere reducir la carencia, la enfermedad y la miseria, así como la injusticia evitable. vid. LÜTKEHAUS, L., op. cit., p. 46.

³⁰² PI, 351, p. 348.

³⁰³ JANAWAY, Ch., op. cit., p. 333.

³⁰⁴ vid. VIOT-BLANC, V., Biological Models of Depression: Effect of Antidepressants on Sleep; *L'Encéphale*, 21(1995)7, p. 35-40.

³⁰⁵ vid. BOLADERAS, M., *El derecho a no sufrir: argumentos para la legalización de la eutanasia*; Barcelona, Libros del Lince, 2009, p. 52. vid. DENHAM, S. A., Liberating Losses: When Death Brings Relief; *Family and Community Health*, 27(2004)1, p. 95-96, p. 95.

vigilia, también suponen cierta liberación, un cese de la necesidad y la carencia, que es lo que precisamente expresa Schopenhauer.³⁰⁶

3.3.3. La estructura de la conciencia schopenhaueriana

En lo más profundo de su interior, el ser humano reconoce el principio de todo el sufrimiento del mundo.³⁰⁷ Una mirada sincera a los movimientos de su vida anímica le basta para percatarse del origen de sus cuitas.³⁰⁸ Este contacto directo con el origen de sus desdichas derivado de la estructura metafísica de su conciencia, le concede un carácter particular al pesimismo de Schopenhauer.³⁰⁹ En la profundidad del sufrimiento se revela la estructura de la conciencia de cada cual. No solamente porque el sufrimiento se la hace patente, sino porque además la conciencia despierta con la experiencia del sufrimiento,³¹⁰ y porque en ella se halla también su posible superación.³¹¹ En efecto, será precisamente esta estructura de la conciencia, la que le permitirá su salvación y relativizar su pesimismo. Spierling afirma: «pero, como la voluntad es negada al final de la decodificación, se expresa en esta negación esperanza y anhelo. Esta expresión de algo indescriptiblemente positivo es lo que muestra finalmente el pesimismo de Schopenhauer desde otro aspecto que lo relativiza claramente.»³¹²

El sufrimiento es el producto de una conciencia que quiere. Tanto en el humano como en el animal no humano, la conciencia se erige sobre la apercepción inmediata de un deseo y en la alternativa de satisfacción o insatisfacción del mismo en distintos grados: «es propio de todas las conciencias el desear, el anhelar, querer, rechazar, huir y no querer: el hombre lo tiene en común con el pólipo. Eso es, por lo tanto, lo esencial y la base de toda conciencia».³¹³ Pero conocer esto conlleva interrogarse acerca de los motivos reales que guían las acciones de los individuos, y aquello que determina su identidad.³¹⁴

³⁰⁶ WI, 377, p. 378.

³⁰⁷ *ibid.*, § 54, p. 331.

³⁰⁸ SON, G., *op. cit.*, p. 268.

³⁰⁹ JANAWAY, Ch., *op. cit.*, p. 335.

³¹⁰ SEELING, W., *op. cit.*, p. 104.

³¹¹ JANAWAY, Ch., *op. cit.*, p. 336.

³¹² *vid. SPIERLING, V., El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico; Anales del Seminario de Metafísica*, 23(1989), p. 47-57, p. 56.

³¹³ WII, 228, p. 242.

³¹⁴ WI, 332, p. 338.

Para Schopenhauer, al contrario de lo que se ha venido creyendo, la identidad de la persona no descansa sobre la materialidad del cuerpo, ni sobre su forma, sino que lo hace sobre la voluntad.³¹⁵ Aquello que uno es, se halla en el corazón y no en la cabeza: «nuestro verdadero yo, el núcleo de nuestro ser, es lo que se encuentra tras él y no conoce verdaderamente más que el querer y el no querer, el estar satisfecho o insatisfecho, con todas sus modificaciones, denominadas sentimientos, afectos y pasiones».³¹⁶

Es la voluntad que otorga unidad y cohesión a la conciencia; únicamente ella es inmutable, idéntica, y dirige la conciencia para sus fines.³¹⁷ La voluntad es la que cohesiona todos los pensamientos con el color de su carácter, de su temple y de su interés, dominando la atención y manejando los hilos de los motivos, cuyo influjo activa también la memoria y la asociación de ideas. Es a la voluntad a la que se refiera el “yo”. «Es, pues, el verdadero punto último de unión de la conciencia y el vínculo de todas las funciones y actos de la misma: pero no pertenece ella misma al intelecto, sino que es su raíz, origen y soberana».³¹⁸

Dentro de la conciencia se podían distinguir dos partes: por un lado, una parte de la conciencia más cognitiva y, por otro, una parte más volitiva.³¹⁹ Mientras que la parte volitiva es lo primordial, la parte cognitiva, el intelecto, es un mero accidente, pues «es una función del cerebro que, junto con los nervios y la médula espinal conectados a él, constituye un simple fruto, un producto y hasta un parásito del resto del organismo, en la medida en que no interviene en su engranaje interno sino que solo sirve al fin de la autoconservación regulando sus relaciones con el mundo exterior».³²⁰ El intelecto es pues siempre un fenómeno secundario; en cambio, el organismo, el fenómeno inmediato de la voluntad, es un fenómeno primario. Y mientras que el intelecto es físico únicamente, la voluntad es metafísica, pero se manifiesta en lo orgánico.³²¹ En una de sus metáforas, el filósofo alemán ilustra esta doble naturaleza de la conciencia:

³¹⁵ WII, 269, p. 278.

³¹⁶ *ibid.*, 270, p. 279.

³¹⁷ *ibid.*, 153, p. 176.

³¹⁸ *idem.*

³¹⁹ RÁBADE, A. I., *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, op. cit., p. 88. Al contrario de muchos de los autores de la época, Schopenhauer no busca dotar de unidad a la conciencia, sino que su labor se centra en estudiar la duplicidad, comprender por qué y en qué medida la conciencia humana está desgarrada en dos mundos. vid. SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 179.

³²⁰ WII, 224, p. 239.

³²¹ *ibid.*, 225, p. 240.

como imagen sensible de la conciencia podemos también considerar las plantas. Estas tienen, como es sabido, dos polos, la raíz y la corola: aquella tiende a la oscuridad, la humedad y el frío; esta, hacia la luz, la sequedad y el calor; y luego, como el punto de indiferencia de ambos polos en el que se separan, está, a ras de tierra, el rizoma (*rhizoma, le collet*). La raíz es lo esencial, originario y perenne, cuya muerte lleva consigo la de la corola; es, pues, lo primario. La corola, por el contrario, es lo ostensible, pero es un brote y perece sin que la raíz muera; es, pues, lo secundario. La raíz representa la voluntad; la corola, el intelecto; y el punto de indiferencia de ambos, el rizoma, sería el yo que, en cuanto límite común, pertenece a los dos.³²²

Esta conciencia es siempre conciencia de alguna otra cosa, esto es, siempre está mediada por la capacidad de conocer; la capacidad de conocer y con ella el intelecto se dirige hacia el exterior. Sin embargo, esta facultad de conocer debe convivir con la autoconciencia, que es lo que queda cuando se sustrae esta capacidad de conocer. El objeto de la autoconciencia es el propio querer que no son solamente los actos de voluntad decididos y llevados inmediatamente a efecto, sino que también:

todo afán, aspiración, deseo, exigencia, anhelo, esperanza, amor, alegría, júbilo, etc.; y ello, no en menor medida que el no querer o la repugnancia, la abominación, la huida, el temor, la ira, el odio, la tristeza y el dolor (*Schmerzleiden*); en resumen, todos los afectos y pasiones; porque esos afectos y pasiones son movimientos más o menos débiles o fuertes, bien violentos e impetuosos o bien suaves y ligeros, de la propia voluntad impedida o liberada, satisfecha o insatisfecha; y todos se refieren, en una diversidad de aplicaciones, a la consecución o no de lo querido y al sufrimiento (*Erdulden*) o superación de lo rechazado: así que son afecciones enérgicas de la misma voluntad que actúa en las resoluciones y acciones. Pero también pertenecen a ella los denominados sentimiento de placer (*Lust*) y displacer (*Unlust*): estos existen, ciertamente, en una diversidad de grados y tipos, pero siempre pueden reducirse a afecciones de atracción o repulsión, o sea, a la voluntad que se hace consciente de sí como satisfecha o insatisfecha, impedida o liberada; esto se extiende incluso a las sensaciones corporales, agradables o dolorosas, y a todas las innumerables que se encuentran entre esos dos extremos; porque la esencia de todas esas afecciones consiste en que irrumpen inmediatamente en la autoconciencia como acordes con la voluntad o contrarias a ella.³²³

Esta autoconciencia está en contacto con esa realidad primigenia que es la voluntad, que a su vez es el cuerpo,³²⁴ y por ello cualquier deseo, emoción, sentimiento, cualquier fenómeno de la vida anímica en general, irá siempre acompañado de cambios físicos, en el cerebro y en el sistema nervioso central.³²⁵

En efecto, las diversas manifestaciones de la voluntad en forma de fenómenos anímicos son detectados por la autoconciencia. Pero estas manifestaciones de la parte volitiva de la conciencia no solamente suceden en los fenómenos conscientes, sino

³²² *ibid.*, 226, p. 241.

³²³ E, 11, p. 48; otros fragmentos donde insiste en la misma idea: G, 143, p. 728; WII, 225, p. 240.

³²⁴ WI, 119, p. 152.

³²⁵ MAGEE, B., *op. cit.*, p. 134.

también en los inconscientes (*unbewußt*).³²⁶ La voluntad, en cuanto cosa en sí, constituye la esencia del ser humano, pero en sí misma no guarda conocimiento (*bewußtlos*).³²⁷ Para que la voluntad desee no necesariamente debe haber conocimiento, su deseo puede existir sin que haya conocimiento.³²⁸ Schopenhauer muestra que el desear también puede ser inconsciente.³²⁹

Schopenhauer distingue entre una pasión y un afecto. «Una pasión es una inclinación tan fuerte, que los motivos que la suscitan ejercen sobre la voluntad una violencia superior a la de cualquier otro que se le pueda oponer, con lo que su dominio sobre la voluntad se hace absoluto y esta se vuelve *pasiva, paciente*».³³⁰ En cambio, el afecto es una excitación de la voluntad igual de irresistible, pero pasajera; su motivo no recibe la fuerza de una inclinación profundamente arraigada, sino que, al surgir de forma repentina, simplemente excluye de forma momentánea la acción de los demás motivos. El afecto es una representación que «eclipsa totalmente todas las demás por su desmesura vivacidad, o las oculta por su gran cercanía; de modo que aquellas no pueden presentarse a la conciencia ni actuar sobre la voluntad, con lo que se suprime en un cierto grado la capacidad de reflexión y, con ella, la *libertad intelectual*».³³¹

Pero según Schopenhauer conceptualizar este tipo de fenómenos es difícil y la mayoría de las veces bajo una misma palabra se acogen realidades distintas. El concepto de sentimiento (*Gefühl*) designa a todo lo que se opone al saber abstracto, y que es negativo en el sentido de que se define por lo que no es.³³² Es sentimiento aquello que está presente en la conciencia y no es un concepto o conocimiento abstracto de la razón.³³³ Pero bajo este concepto se consideran los más antagónicos fenómenos:

pues en aquel concepto se encuentran tranquilamente unidos los elementos más diversos y hasta dispares, por ejemplo, el sentimiento religioso, el sentimiento de placer, el sentimiento moral, el sentimiento corporal como tacto, como dolor (*Schmerz*), como sentido de los colores, de los tonos y sus armonías y desarmonías, el sentimiento de odio, de repugnancia, de autocomplacencia, del honor, de la deshonra, de la justicia, de la injusticia, el sentimiento de la

³²⁶ WI, 365, p. 367; WII, 332, p. 334.

³²⁷ WII, 224, p. 239.

³²⁸ WI, 136, p. 166-167. Conviene diferenciar entre aquellas expresiones de la voluntad que carecen de conocimiento (*bewußtlos*), esto es, que se hallan fuera del sujeto (por ejemplo, la cristalización de un mineral) y aquellas expresiones de la voluntad que se dan en el sujeto pero que son inconscientes (*unbewußt*).

³²⁹ MAGEE, B., op. cit., p. 133. GÖDDE, G., Schopenhauer Entdeckung der Psychologie des Unbewußten; *Schopenhauer-Jahrbuch*, 86(2005), p. 15- 35, p. 21.

³³⁰ WII, 680, p. 649.

³³¹ *ibid.*, 681, p. 649.

³³² Como venimos insistiendo, negativo en Schopenhauer es lo que se describe por lo que no es y no algo que es valorado peyorativamente.

³³³ WI, 61, p. 101.

verdad, el sentimiento estético, el sentimiento de fuerza, de flaqueza, de salud, amistad, amor, etc. Entre ellos no hay elemento más que el negativo de no ser ningún conocimiento abstracto de la razón.³³⁴

Lo único consustancial a estos fenómenos es su rasgo negativo. Pero este concepto de sentimiento resulta insuficiente dado que todos los conceptos existen para la razón y provienen de ella. En este sentido, la incapacidad para distinguir entre la diversidad de manifestaciones que se incluyen bajo el concepto de sentimiento deriva de la unilateralidad de la razón que «concibe bajo el concepto único de sentimiento cualquier modificación de la conciencia que no pertenezca inmediatamente a su forma de representación, es decir, que no sea un concepto abstracto».³³⁵

Los conceptos, por su rigidez y brusca delimitación, por muy sutilmente que se los fraccione, siguen siendo incapaces de alcanzar las modificaciones de la voluntad.³³⁶ De forma que esta dificultad de representación de la vida anímica se debe a que es realmente difícil, sino imposible, quedarse con las afecciones de la voluntad, pues éstas no se mantienen. Como mucho uno puede representarse los objetos que evocaron esas afecciones en el sujeto, pero nunca las afecciones mismas. Por ejemplo, si uno intenta hacerse presentes aquellos días vividos, lo que evoca la fantasía (*Phantasie*)³³⁷ «son solamente los objetos y no el sujeto de la voluntad, que antaño cargaba con sus incurables sufrimientos igual que ahora: pero ahora están olvidados porque desde entonces han dejado su lugar a otros».³³⁸ Esto sucede porque la fantasía recuerda únicamente lo objetivo de la situación, no lo subjetivo, y lo difícil es llegar a la esencia de esas afecciones de la voluntad, una vez han pasado; lo más cerca que uno puede estar de ellas es recuperando las impresiones que causaron. En otras palabras, la cosa en sí, la voluntad, no tiene memoria porque ésta es una función del intelecto que por su naturaleza no contiene más que simples representaciones.³³⁹

Puesto que la alegría y la pena no son representaciones sino afecciones de la voluntad, no se encuentran en el dominio de la memoria y no somos capaces de evocarlas ellas mismas, lo cual significaría reavivarlas; antes bien, solamente podemos hacernos presentes las representaciones de las que iban acompañadas, y sobre todo recordar las expresiones que provocaron, a fin de evaluar la índole de aquellas afecciones. Por eso nuestro recuerdo de las alegrías y las penas es

³³⁴ *idem.*

³³⁵ *ibid.*, 62, p. 102.

³³⁶ *ibid.*, 68, p. 107.

³³⁷ Schopenhauer utiliza tanto la palabra '*Phantasie*' (Fantasía) como '*Einbildungskraft*' (Imaginación). Como se verá, parece que '*Phantasie*' es el uso que predomina cuando Schopenhauer habla de la capacidad de abstracción que media la experiencia doliente.

³³⁸ WI, 234, p. 253.

³³⁹ PII, 642, p. 618.

siempre incompleto y una vez que han pasado nos resultan indiferentes. Siempre será inútil que nos esforcemos en refrescar los placeres o dolores del pasado: pues la verdadera esencia de ambos se encuentra en la voluntad.³⁴⁰

Aparte de esta limitación a la hora de representarse las distintas afecciones de la voluntad, existe otro rasgo de esta conciencia que permite captar y representar el acto a través del cual la voluntad se manifiesta en el individuo: «cada hombre es aquella voluntad de vivir de una forma totalmente individual y única, algo así como un acto individualizado de la misma; por eso su respuesta satisfactoria solo puede consistir en una determinada configuración del curso del mundo y estar dada en las vivencias peculiares del individuo».³⁴¹ La forma como se determina la voluntad en cada uno es el *carácter*:

esta índole especial e individualmente determinada de la voluntad, en virtud de la cual su reacción a los motivos es distinta en cada hombre, constituye aquello que se llama carácter y, por cierto, carácter empírico, ya que no es conocido a priori sino solo por experiencia. Mediante él se determina, ante todo, la acción de los diversos motivos en un hombre dado. Pues en él se basan todos los efectos que los motivos producen, al igual que se basan en las fuerzas de la naturaleza los efectos producidos por causas en el sentido más estricto, y en la fuerza vital, los efectos de los estímulos. Y, como las fuerzas naturales, también él es originario, inmutable, inexplicable. En los animales es distinto en cada especie; en el hombre, en cada individuo.³⁴²

El carácter es individual, es decir, es en cada uno diferente y por ello el efecto de un mismo motivo es totalmente divergente en cada persona. Ante una determinada situación uno no podrá predecir la reacción conociendo solamente lo que ha sucedido, sino que además deberá conocer su carácter.³⁴³ El carácter es constante, permanece a lo largo de toda la vida: «bajo la cambiante envoltura de sus años, sus relaciones, incluso sus conocimientos y pareceres, se encierra, como un cangrejo en su caparazón, el idéntico y verdadero hombre, totalmente inmutable y siempre el mismo».³⁴⁴

Para Schopenhauer el carácter no es un artificio, ni tampoco el resultado de las circunstancias sometidas al azar, sino que es obra de la naturaleza; es una huella innata que ésta deja en cada cual en la que subyace el germen de todas las virtudes y los vicios.³⁴⁵ Este carácter dentro de las formas del fenómeno es lo que Schopenhauer llama

³⁴⁰ *ibid.*, 642, p. 617.

³⁴¹ *PI*, 236, p. 246.

³⁴² *E*, 48, p. 85.

³⁴³ *ibid.*, 48, p. 86.

³⁴⁴ *ibid.*, 50, p. 87.

³⁴⁵ *ibid.*, 53, p. 90.

carácter empírico. Sin embargo, cuando se abstraen las formas de la representación aparece un segundo tipo de carácter, más determinante, se trata del *carácter inteligible*:

el carácter inteligible coincide con la idea o, más propiamente, con el acto de voluntad originario que se revela en ella: en esa medida, no solo el carácter inteligible de cada hombre, sino también el de cada especie animal e incluso vegetal y hasta el de cada fuerza originaria de la naturaleza inorgánica, ha de verse como fenómeno de un carácter inteligible, es decir, de un acto de voluntad indivisible y extratemporal.³⁴⁶

El carácter de cada hombre es particular, en la medida que es individual y no se halla, a diferencia de los animales, totalmente comprendido en el carácter de la especie; el carácter de cada individuo corresponde a un acto peculiar de objetivación de la voluntad. El carácter inteligible es la cosa en sí, en la medida que se manifiesta en un determinado individuo en uno u otro grado; en cambio, el carácter empírico es el fenómeno mismo, tal como se presenta en el modo de obrar, conforme al tiempo y al espacio. «El carácter inteligible de cada hombre se ha de considerar como un acto de la voluntad extratemporal, por lo tanto indivisible e inmutable, cuyo fenómeno, desarrollo y disgregado en el espacio, el tiempo y todas las formas del principio de razón, es el carácter empírico tal y como se presenta empíricamente en toda la conducta y el curso vital de ese hombre».³⁴⁷ En otras palabras, ese acto propiamente de la voluntad se llama carácter inteligible, y a su fenómeno se le denomina carácter empírico.³⁴⁸

El carácter empírico, igual que el resto de la totalidad del ser humano, en cuanto fenómeno, está ligado a las formas de éste, es decir, tiempo, espacio y causalidad, y sometido a sus leyes; en cambio, el fundamento y condición de este fenómeno, el carácter inteligible, en tanto que cosa en sí, no se somete a sus formas.³⁴⁹ A su vez, «el carácter empírico está totalmente determinado por el inteligible, que es la voluntad carente de razón, es decir, no sometida en cuanto cosa en sí al principio de razón».³⁵⁰ De ahí que el carácter empírico a lo largo de un curso vital sea el reflejo del carácter inteligible: el carácter empírico no será distinto de lo que exige la esencia de ese carácter inteligible.

Esta determinación del carácter inteligible sobre el empírico se extiende a lo esencial y no a lo accesorio, pues en la determinación de lo accesorio participan los

³⁴⁶ WI, 185, p. 210.

³⁴⁷ *ibid.*, 341, p. 346.

³⁴⁸ *ibid.*, 188, p. 212.

³⁴⁹ E, 96, p. 136.

³⁵⁰ WI, 189, p. 213.

acontecimientos y las acciones, que son la materia en la que se muestra el carácter empírico. Esta parte accesoria es determinada por circunstancias externas que ofrecen los motivos por los que ese carácter, según su naturaleza, reacciona.³⁵¹ La idea primordial es que el carácter inteligible, el acto de la voluntad en el individuo, está determinado de una vez para siempre; y se desarrolle como quiera, el carácter empírico siempre responderá a ese carácter inteligible que lo rige.³⁵²

Aunque el curso vital puede ser muy distinto, el carácter inteligible no dejará nunca de manifestarse, de múltiples formas.³⁵³ En este sentido esta determinación del carácter inteligible incrementa el pesimismo de Schopenhauer,³⁵⁴ pues por mucho que uno quiera cambiar, la virtud no se aprende;³⁵⁵ el malo será siempre malo;³⁵⁶ y por mucho que uno busque librarse del sufrimiento, la intensidad con la que actúa la voluntad en uno está determinada ya de antemano.³⁵⁷

Pero junto al carácter empírico e inteligible existe un tercer carácter: el *adquirido* que se obtiene a lo largo de la vida por medio de la práctica mundana.³⁵⁸ Según el filósofo de Frankfurt, éste es el que se alude cuando a una persona se le elogia afirmando que tiene carácter o se lo censura diciéndole que carece de él. Aunque el carácter empírico es invariable en cuanto fenómeno del carácter inteligible, en sí es irracional, sus expresiones se pueden ver moldeadas por la razón, tanto más cuanto mayor reflexión e inteligencia posea el individuo.³⁵⁹ «El mero querer o incluso el poder no son en sí suficientes sino que un hombre ha de saber también lo que quiere y saber de lo que es capaz: sólo así mostrará carácter y solo entonces podrá realizar algo bien hecho».³⁶⁰ Así

³⁵¹ «Por ejemplo, es accesorio jugarse nueces o coronas: pero hacer trampas en el juego o proceder honradamente, eso es lo esencial: esto viene determinado por el carácter inteligible, aquello por la influencia externa. Así como el mismo tema puede presentarse en un centenar de variaciones, el mismo carácter puede aparecer en un centenar de cursos vitales diferentes». vid. WI, 189, p. 213.

³⁵² «Todas las cosas en el mundo actúan según como son, según su índole (*Beschaffenheit*), en la que, por lo tanto, están contenidas ya *potentia* todas sus manifestaciones, aunque *actu* se producen cuando las suscitan causas externas; con lo que entonces se manifiesta aquella índole misma. Este es el carácter empírico; en cambio, su último fundamento interno y no accesible a la experiencia es el carácter inteligible, es decir, el ser en sí de esa cosa. Aquí el hombre no constituye ninguna excepción con respecto al resto de la naturaleza: también él tiene su índole constante, su carácter invariable que, sin embargo, es totalmente individual y diferente de cada uno. Este es justamente empírico para nuestra comprensión pero, precisamente por eso, solo fenómeno: lo que, en cambio, pueda ser según su ser en sí mismo se llama el carácter inteligible». vid. E, 176, p. 220.

³⁵³ ORTIZ, J. M., op. cit., p. 12.

³⁵⁴ *ibid.*, p. 13.

³⁵⁵ WI, 434, p. 428; PII, 253, p. 254.

³⁵⁶ WI, 428, p. 423.

³⁵⁷ *ibid.*, 374, p. 375.

³⁵⁸ *ibid.*, 357, p. 360.

³⁵⁹ *ibid.*, 357, p. 361.

³⁶⁰ *ibid.*, 358, p. 361.

pues, el carácter adquirido «no es más que el conocimiento de la propia individualidad más completo posible: es el saber abstracto y por lo tanto claro, de las cualidades inalterables de su propio carácter empírico y de la medida y orientación de sus fuerzas espirituales y corporales, es decir, de todas los puntos fuertes y débiles de la propia individualidad».³⁶¹

El carácter adquirido abre la posibilidad de que uno se haga cargo de lo que es. Y aunque uno no puede cambiar el grado en que la voluntad actúa sobre sí, el carácter inteligible es inmodificable, sí que puede, por medio del conocimiento, aprender a gestionar su carácter empírico.³⁶² El carácter adquirido es la comprensión de lo que uno es necesariamente, la asunción de su carácter empírico. «Solo el exacto conocimiento de su propio carácter empírico proporciona al hombre aquello que se denomina carácter adquirido: este lo posee aquel que conoce exactamente sus propias cualidades, buenas y malas, y sabe así con seguridad lo que le está permitido confiar y exigir de sí y lo que no».³⁶³

En este sentido, aunque algunos autores han señalado la gran oposición personal de Schopenhauer al progreso,³⁶⁴ el filósofo de Frankfurt cree que sí es posible cierto progreso biográfico mediante un mayor conocimiento de la propia individualidad.³⁶⁵ Ahora bien, esta posibilidad de apoderarse por medio del conocimiento del carácter empírico tiene sus límites; pues en último término quien manda es el carácter inteligible que determinará la raíz de todas las acciones.³⁶⁶

En resumen, como hemos visto, según Schopenhauer la conciencia se estructura de distintas formas, según cómo se atienda a esta objetivación de la voluntad en el individuo. En primer lugar, la voluntad se objetiva y afecta tanto a la dimensión consciente como a la inconsciente. En segundo lugar, la conciencia está constituida por una parte más volitiva y otra más cognitiva; mientras que la volitiva es esencial y replica los movimientos de la voluntad que se objetiva, la parte cognitiva es accidental y está al servicio de la parte volitiva. En tercer lugar, la irrepetibilidad de la objetivación

³⁶¹ *ibid.*, 359-360, p. 362.

³⁶² PHILONENKO, A., *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, op. cit., p. 281.

³⁶³ E, 50, p. 87.

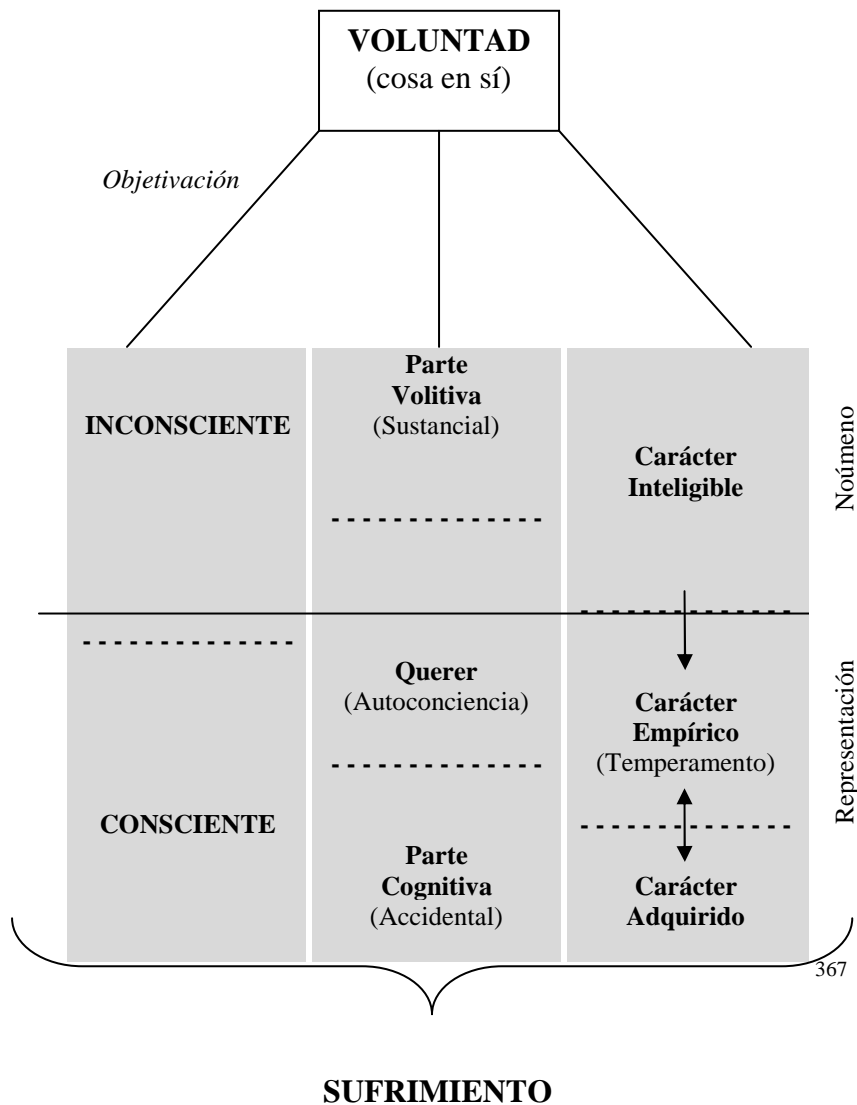
³⁶⁴ HÜBSCHER, A., *Denker gegen den Strom*, op. cit., p. 177.

³⁶⁵ «La comprensión cada vez mejor y más clara de todas las cosas y relaciones; un progreso que es, por una parte, fruto de la madurez y la experiencia y, por otra, consecuencia de las transformaciones que nosotros mismos sufrimos (*erleiden*) a través de las distintas edades de la vida, y nos instalan así en un nuevo punto de vista desde el cual las cosas nos muestran aspectos desconocidos hasta entonces y nos aparecen de distinta manera». vid. PII, 60, p. 84.

³⁶⁶ E, 96, p. 136.

de la voluntad en cada individuo forma el carácter inteligible que todavía no pertenece al fenómeno, pues su traducción fenoménica es el carácter empírico. Aparte de estos dos caracteres, estaría el carácter adquirido que, aunque con limitaciones, según el filósofo de Frankfurt permite hacerse cargo de estos dos caracteres a través del conocimiento. La experiencia del sufrimiento en Schopenhauer está mediada por todas estas estructuras.

Para concluir, hemos creído oportuno realizar un esquema que muestra de forma más clara estas estructuras. Veámos en este esquema las diversas conceptualizaciones de la conciencia schopenhaueriana que intervienen en la génesis del sufrimiento:



³⁶⁷ Esquema elaborado por el autor.

3.4. Tipos de sufrimiento

En este apartado se estudiará la posibilidad de establecer distintos tipos de sufrimientos según Schopenhauer. El criterio seleccionado para realizar estos apartados han sido aquellos aspectos que este autor destaca en la génesis del sufrimiento y que podían dar lugar a sufrimientos distintos.

3.4.1. El sufrimiento a priori e individual

Para desplegar esta reflexión, este apartado se estructurará en dos partes. Por un lado, el sufrimiento a priori y, por otro, el sufrimiento individual. De todos modos, esta distinción entre estas dos clases de sufrimientos no es pura ni unívoca, pues como se verá ambos están interrelacionados.

1. El sufrimiento a priori

La forma más frecuente con la que el ser humano interpreta sus sufrimientos es estableciendo relaciones con las realidades que lo interpelan. La mayoría de los seres humanos creen que el origen de sus sufrimientos se halla en una determinada causa externa, que es la que los provoca; entonces uno infiere que con el fin de ese acontecimiento, hecho, o pensamiento, también terminará su padecimiento. Para Schopenhauer, esta forma de atribuir razones externas a la propia desdicha es un error:

cierto es que con frecuencia vemos que nuestro dolor sólo surge de una determinada relación externa (*äußerer Anlaß*) y que es claramente ella la que nos abate y aflige: entonces creemos que si se suprimiera el motivo tendría que sobrevenir el mayor contento. Mas eso es un engaño. Según nuestra hipótesis, la medida de nuestro dolor (*Schmerz*) y bienestar (*Wohlseyn*) en su conjunto está determinada subjetivamente (*subjektiv*) en cada momento y aquel motivo externo de aflicción es respecto de ella lo que al cuerpo un vesicatorio hacia el que van todos los malos jugos que en otro caso se esparcirían. Sin aquella causa externa (*äußere Ursache*) del sufrimiento (*Leiden*), el dolor que en ese período de tiempo se produjera en nuestro ser de forma justificada y por ello inevitable, estaría repartido en cien puntos diferentes y aparecería en forma de cien pequeñas molestias y caprichos por cosas que ahora pasamos totalmente por alto, porque nuestra capacidad para el dolor está ya repleta por aquel mal principal que ha concentrado en un punto todo el sufrimiento que de otro modo estaría disperso.³⁶⁸

Cuando una inquietud ocupa el corazón y se da un desenlace feliz, en seguida ocupa otra su lugar, cuyo material ya estaba allí de antemano, pero todavía no podía acceder a la conciencia. Esta materia de preocupación quedaba como oscura, pasaba inadvertida; es en el momento que se diluye la inquietud dominante que ésta adquiere su

³⁶⁸ WI, 374, p. 375.

protagonismo.³⁶⁹ Por ello, tal y como se acaba de estudiar, la medida del dolor es consustancial a cada cual y estaría determinada de una vez y para siempre por su carácter inteligible:

en cada individuo está definida por su naturaleza de una vez por todas la medida (*Maaß*) del dolor (*Schmerz*) que le es esencial, medida que no puede quedar vacía ni colmarse por mucho que pueda cambiar la forma del sufrimiento (*die Form des Leidens*). Por consiguiente, su sufrimiento (*Leiden*) y su bienestar (*Wohlseyn*) no estarían determinados desde fuera sino exclusivamente por aquella medida o disposición que podría experimentar en las diversas épocas en alguna disminución o aumento según el estado físico, pero que en conjunto permanecería siempre la misma y no sería otra cosa que lo que uno llama su temperamento (*Temperament*) o, más exactamente, el grado en el que fuera, como dice Platón en la República *εὐκόλος* o *δύσκολος*,³⁷⁰ es decir, de humor fácil o difícil. En favor de esta hipótesis no solo habla la conocida experiencia de que los grandes sufrimientos nos hacen totalmente insensibles a todos los más pequeños y, a la inversa, en ausencia de grandes sufrimientos hasta las más nimias incomodidades nos atormentan (*quälen*) y disgustan (*verstimmen*); también la experiencia enseña que cuando una gran desgracia (*Unglück*) cuyo mero pensamiento nos hacía estremecer (*schauern*) acaece efectivamente, nuestro ánimo, una vez hemos superado el primer dolor (*Schmerz*), se mantiene en conjunto como siempre; y viceversa, que tras la llegada de una dicha largamente anhelada no nos sentimos en conjunto ni de forma continuada mejor ni más cómodos que antes.³⁷¹

Igual que sucede en el conocer, «también en el sentimiento del dolor o el bienestar hay una gran parte subjetiva y determinada *a priori*».³⁷² A favor de esta hipótesis, se erige como prueba la observación de que el alborozo o la tristeza no quedan determinados por circunstancias externas como la riqueza o el estatus. Del mismo modo, los motivos que pueden desatar un suicidio son sumamente diversos. No existe ninguna desdicha que sea lo suficientemente grande para inducir al suicidio a cualquier carácter con alta probabilidad, y en cambio, existen desdichas que, a pesar de ser aparentemente pequeñas, lo provocan.³⁷³

³⁶⁹ «Esa materia se aproxima ya dispuesta y ocupa el trono de la inquietud dominante del día (*πρῦτανένουσα*): aunque su materia sea mucho más liviana que la de aquella preocupación desaparecida, sabe inflarse hasta aparentar el mismo tamaño y así llenar completamente el trono en cuanto preocupación central del día». vid. WI, 374, p. 375. La expresión *πρῦτανένουσα* alude a Prítano, miembro del Pritaneo de Atenas; cada uno de los cincuenta prítanos desempeñaba la jefatura por un día.

³⁷⁰ Pilar López de Santa María ha traducido en WI, 372, p. 374 *εὐκόλος* como 'contentadizo' y *δύσκολος* como 'descontentadizo'. En cambio, en PI, 348, p. 345, ha traducido *δύσκολος* como 'malhumorado' y *εὐκόλος* como 'de buen humor'. A nuestro parecer la primera traducción expresa mejor la forma como un determinado evento impacta en la naturaleza de uno.

³⁷¹ WI, 372, p. 373.

³⁷² *ibid.*, 373, p. 374.

³⁷³ *idem.*

‘*A priori*’ en Schopenhauer no quiere decir que el sufrimiento es un rasgo necesario para la experiencia. Si fuera así, la salvación sería imposible.³⁷⁴ Según Young, esta a prioridad del sufrimiento en Schopenhauer se basa en tres razones:

En primer lugar, en la negatividad de la felicidad, es decir, que el dolor, en tanto que realidad primigenia y positiva, es difícil de compensar con algún placer o dicha.³⁷⁵ De todos modos, Young cree que este argumento no puede generalizarse, pues existen algunos placeres que eliminan el querer, pero también existen otros —como por ejemplo la brisa de una tarde de verano— que no implican necesariamente un querer previo, una carencia.³⁷⁶

En segundo lugar, en la existencia del aburrimiento. Desear presupone necesidad, falta, dolor; pero cuando este estado de privación se satisface, entonces aparece el aburrimiento que es quizás la más intensa de todas las formas de sufrimiento;³⁷⁷ por tanto, ya sea en forma de carencia o de sufrimiento uno se hallará siempre en un estado sufriente.

En tercer lugar, en el mundo sometido al tiempo y a los cambios incesantes. Mientras el ser humano viva en un mundo así, será difícil que deje de sufrir; su naturaleza intelectual lo sitúa en el futuro y con ello se reducen las posibilidades de que cese su desdicha.³⁷⁸

Estos tres argumentos sin duda refuerzan la a prioridad del sufrimiento. A nuestro parecer, sin embargo, cuando Schopenhauer utiliza ‘*a priori*’ lo hace pensando en el carácter inteligible que determina la individualidad de cada uno: la medida del dolor estará determinada por la forma en que el acto de voluntad se manifiesta en el individuo.³⁷⁹ Cuando Schopenhauer habla de esta a prioridad del sufrimiento lo relaciona con la diferencia platónica innata de caracteres.³⁸⁰ Así, la sensibilidad de uno a las desdichas o a las dichas está determinada de antemano, a priori, de una vez para siempre.³⁸¹

se puede reducir a la muy distinta sensibilidad que se da en diferentes hombres para impresiones agradables y desagradables, a consecuencia de la cual el uno se ríe con lo que al otro casi le lleva a la desesperación; y, ciertamente, la

³⁷⁴ YOUNG, J., op. cit., p. 137.

³⁷⁵ WI, 365, p. 367; WII, 661, p. 630-631.

³⁷⁶ YOUNG, J., op. cit., p. 138.

³⁷⁷ *ibid.*, p. 139.

³⁷⁸ *ibid.*, p. 144.

³⁷⁹ WI, 188, p. 212; E, 176, p. 220.

³⁸⁰ WI, 372, 373, p. 374.

³⁸¹ PI, 348, p. 345.

sensibilidad (*Empfänglichkeit*)³⁸² a las impresiones agradables suele ser más débil cuanto más fuerte es la de las desagradables, y a la inversa.³⁸³

Siguiendo de nuevo a Platón, el filósofo de Frankfurt distingue entre el *δύσκολος* (descontentadizo) y el *εὐκολος* (contentadizo).³⁸⁴ El *δύσκολος* se enojará o afligirá con cualquier desenlace feliz, pero no se alegrará del feliz; en cambio, el *εὐκολος* no se enojará ni afligirá con un acontecimiento infeliz y sí que se alegrará con el feliz. Si al *δύσκολος* de diez proyectos, nueve le salen bien, no se alegrará de los que le han ido como esperaba, sino que se enojará por aquel que no ha logrado. En el caso del *εὐκολος*, si de diez casos solamente consigue uno, el *εὐκολος* será capaz de alegrarse y consolarse con el conseguido y olvidará el resto de sus fracasos. Por ello, de los dos, el *δύσκολος*, en la medida que su sensibilidad ante los sucesos adversos es mayor y está determinada de forma innata, será quien más sufrirá. A cambio, dicha visión negativa provocará que, cuando algún mal le alcance, no le sorprenda.³⁸⁵

2. El sufrimiento individual

La sensibilidad individual al sufrimiento o al gozo se mantiene igual a lo largo de la vida en un mismo individuo y determina la forma de experimentar las adversidades y las alegrías. «La desmesurada alegría y el violento dolor (*heftiger Schmerz*) concurren siempre en la misma persona. Pues ambos se condicionan mutuamente y tienen también su condición común en la gran vivacidad del espíritu. Ambos se producen [...] no por lo puramente presente sino por la anticipación del futuro».³⁸⁶ De la misma manera que el dolor es esencial a la vida y está determinado por la naturaleza del sujeto, los cambios repentinos externos no pueden modificar en verdad su grado, pues son, tal y como indica la palabra, externos:

el júbilo o el dolor desmesurados (*übertreibiger Schmerz*) se basan siempre en un error y una ilusión: en consecuencia, aquellas dos exageraciones del ánimo se podrían evitar con el conocimiento. Todo júbilo desmesurado (*exultatio*,

³⁸² Parece que Schopenhauer cuando aquí se refiere a la sensibilidad (*Empfänglichkeit*) se refiere a la capacidad sensitiva para experimentar las dichas o las desdichas que es innata y deriva del carácter inteligible.

³⁸³ PI, 348, p. 345.

³⁸⁴ idem; WI, 372, p. 374.

³⁸⁵ «Los *δύσκολος*, es decir, los caracteres sombríos y medrosos, han de soportar más desgracias y sufrimientos imaginarios, pero a cambio menos desdichas reales, que los alegres y desocupados: pues quien todo lo ve negro siempre teme lo peor y, por consiguiente, siempre toma precauciones y no se equivoca en sus cálculos tan a menudo como el que siempre da a las cosas un tinte (*Farbe*) y aspecto (*Aussicht*) alegres». vid. PI, 348, p. 345.

³⁸⁶ WI, 374, p. 375.

insolens laetitia) se basa siempre en la ilusión de haber descubierto en la vida algo que no era de encontrar en ella.³⁸⁷

La ilusión que subyace tras todo júbilo desmesurado es la de una permanente satisfacción de los deseos, que continuamente reaparece en forma de dolor, tanto cuanto más elevada era la ilusión.³⁸⁸ Pero el ser humano es reacio a aceptar que la fuente de sus sufrimientos proviene de él. «La mayoría de las veces nos cerramos al conocimiento, comparable a una amarga medicina, de que el sufrimiento es esencial a la vida y por lo tanto no afluye a nosotros desde fuera sino que cada uno lleva en su propio interior la inagotable fuente (*unversiegbare Quelle*) del mismo».³⁸⁹

La mayoría de las veces uno se empeña en encontrarle una causa externa y el dolor no remite:

al dolor (*Schmerz*) que nunca se aparta de nosotros siempre le buscamos una causa externa concreta, algo así como un pretexto, del mismo modo que el hombre libre construye un ídolo para tener un señor. Pues vamos sin descanso de deseo en deseo y aunque cada satisfacción lograda, por mucho que prometa, no nos satisface sino que la mayoría de las veces se presenta enseguida como un error vergonzoso, no entendemos que llenamos el tonel de las Danaides, sino que corremos siempre hacia nuevos deseos [...] Y así seguimos, o bien hasta el infinito, o bien —lo que es más infrecuente y supone ya cierta fuerza de carácter— hasta que topamos con un deseo que no se puede satisfacer ni abandonar: entonces, por así decirlo, tenemos lo que buscábamos, a saber: algo a lo que cada momento podemos acusar, en lugar de a nuestra propia esencia, de ser la fuente de nuestros sufrimientos (*die Quelle unserer Leiden*), y debido a lo cual nos enemistamos con nuestro destino pero a cambio nos reconciliamos con nuestra existencia al alejarse de nuevo el conocimiento de que el sufrimiento (*Leiden*) es esencial a esa existencia misma y la verdadera satisfacción es imposible.³⁹⁰

La vivencia del sufrimiento va más allá de cualquier rango social o rol. Ya sea uno príncipe, consejero, sirviente, soldado, o lo que sea, esas diferencias no existen más que en el exterior, pues en el interior, el núcleo del fenómeno encierra en todos lo mismo: un comediante con sus penas y miserias. Las diferencias de rango y riqueza dan a cada cual un papel que desempeñar, pero de ninguna manera esta diferencia corresponde con su felicidad y bienestar.³⁹¹

³⁸⁷ *ibid.*, 375, p. 376.

³⁸⁸ «De cada particular ilusión de esa clase hemos de recuperarnos después inevitablemente y entonces, cuando desaparece, pagarla con tantos amargos dolores (*bittere Schmerzen*) como alegrías causó su aparición [...] se parece a una altura de la que solo se puede bajar cayendo; por eso se la debería evitar: y cada dolor repentino y desmesurado no es más que la caída desde una altura tal». *vid.* WI, 375, p. 376.

³⁸⁹ *idem.*

³⁹⁰ *ibid.*, 376, p. 377.

³⁹¹ «Se halla en cada cual el mismo pobre diablo, con sus miserias (*Noth*) y penas (*Plage*), que en su materia bien pueden ser distintas en cada uno, pero en la forma son las mismas en todos, aunque con

Recordemos que la forma como uno vivencia una desdicha no depende tanto de cómo se la representa, sino de la índole de su conciencia. «Dado que todo lo que existe y sucede para el hombre solo existe inmediatamente en su conciencia y solo para ella sucede, está claro que lo esencial es ante todo la índole (*Beschaffenheit*) de su conciencia, y en la mayoría de los casos importa más ella que las formas que en ella se representan».³⁹² Esto no significa que un destino adverso no influya en la aparición del sufrimiento. La mitad objetiva del presente y de la realidad está en manos del destino, sin embargo, la otra mitad depende de uno mismo, pero es invariable. «La vida de cada hombre, pese a todos los cambios externos, lleva sin excepción el mismo carácter y es comparable a una serie de variaciones sobre un tema. Nadie puede salir de su individualidad [...] la medida (*Maaß*) de su posible felicidad *está determinada de antemano por su individualidad*».³⁹³ El esfuerzo exterior, lo que los hombres o la suerte hagan de él, es incapaz de hacerle superar la medida de su común y semi-animal felicidad (*halb Thierischen Menschenglücks*) y bienestar (*Behagens*).³⁹⁴ El bienestar del ser humano permanece dependiente del placer sensorial, de la vida familiar, de la vida social y de los pasatiempos. Ni siquiera la instrucción es capaz en conjunto de ampliar este bienestar, pues depende principalmente de la capacidad innata.³⁹⁵ De cara a la felicidad y al placer, lo subjetivo³⁹⁶ es más importante que lo objetivo.

Los elementos que determinan el impacto de un determinado acontecimiento son: su cercanía o lejanía y lo que que uno es.

Por un lado, su grado de cercanía. El grado en que un acontecimiento perturba depende de la cercanía con la que lo viva la persona afectada.³⁹⁷ Igual que la aguja imantada se mantiene en su dirección debido al efecto unificado de las fuerzas naturales de la tierra y, no obstante, puede ser perturbada y oscilar violentamente por un pequeño trozo de hierro, «así también en ocasiones hasta un espíritu fuerte puede quedar

diferencia de grado que, sin embargo, en modo alguno se ajustan al rango y riqueza, es decir, al papel.» vid. PI, 337, p. 335.

³⁹² idem.

³⁹³ ibid., 338, p. 335. —Las cursivas son nuestras.

³⁹⁴ idem.

³⁹⁵ «Pues los placeres más elevados, los más variados y duraderos, son los espirituales, por mucho que en la juventud nos engañemos al respecto; pero estos dependen principalmente de la capacidad innata.» vid. PI, 338, p. 336.

³⁹⁶ Cuando Schopenhauer habla de lo subjetivo (*Subjetik*) en relación al sufrimiento, se refiere a todo aquello que forma parte de la sensibilidad del sujeto y que está determinado por el carácter inteligible. Precisamente lo subjetivo es lo que no se puede cambiar por estar determinado de antemano en cada individuo.

³⁹⁷ WII, 164, p. 186.

desconcertado y perturbado por acontecimientos y hombres insignificantes cuando actúan sobre él desde muy cerca».³⁹⁸

El influjo de los motivos es relativo y se halla bajo una ley que es opuesta a la ley que actúa en los pesos de una balanza, de forma que «un motivo (*Motiv*) muy nimio pero muy cercano puede prevalecer sobre otro mucho más fuerte pero que actúa de lejos».³⁹⁹ La condición de ánimo que hace a uno determinarse según esta ley es lo que los antiguos denominaron *animi impotentia*, que significa *ratio regendae voluntatis impotens*.⁴⁰⁰ Cualquier afecto se origina porque una representación que actúa sobre la voluntad individual se prioriza en detrimento de las demás: «todo afecto (*animi perturbatio*) nace precisamente porque una representación que actúa sobre nuestra voluntad se nos pone tan cerca que oculta todo lo demás y no podemos ver nada más que ella, con lo que por un instante nos volvemos incapaces de tomar en consideración lo demás».⁴⁰¹

De manera que la magnitud del sufrimiento está influenciada por la proximidad del acontecimiento que lo desencadenó. Las pequeñas desgracias o problemas que se producen en la vida cotidiana parecen grandes por su inmediatez, mientras se hallan cercanos despiertan inquietudes, disgustos y pasiones. En cambio, tan pronto como «la incesante corriente del tiempo los ha alejado un poco, resultan insignificantes (*unbedeutend*), no merecen nuestra atención y son olvidados, ya que su magnitud se debía únicamente a su proximidad».⁴⁰²

Por otro lado, también es crucial lo que uno es.⁴⁰³ Lo principal para el bienestar del hombre e incluso para todo el modo de su existencia es lo que reside y sucede en él.

Aquí, en efecto, se halla inmediatamente su interno bienestar o malestar, que es ante todo el resultado de su sentir, querer y pensar; mientras que todo lo que se encuentra fuera tiene ahí un influjo meramente indirecto. Por eso los mismos acontecimientos o circunstancias externas afectan a cada uno de forma totalmente distinta y, estando en un mismo entorno, cada cual vive, sin embargo, en un mundo diferente. Pues él solo tiene que ver inmediatamente con sus propias representaciones, sentimientos y movimientos de la voluntad: las cosas exteriores solo tienen influencia sobre él en la medida en que estos provocan.⁴⁰⁴

³⁹⁸ idem.

³⁹⁹ idem.

⁴⁰⁰ Incapacidad del alma/ Razón incapaz de regir la voluntad

⁴⁰¹ WII, 164, p. 186.

⁴⁰² PII, 641, p. 617.

⁴⁰³ PI, 335, p. 333.

⁴⁰⁴ ibid., 336, p. 334.

En efecto, lo que cuenta a la hora de valorar un determinado acontecimiento es la sensibilidad de cada cual; por ello si se hubiera de envidiar algo —al contrario de lo que suele pasar, según el filósofo alemán— no se debería envidiar lo que los otros tienen, sino la sensibilidad que determina lo que uno es capaz de hacer con lo que tiene.⁴⁰⁵ Por tanto, ni las riquezas, ni los placeres, ni el rango, ni los acontecimientos determinan la capacidad de dicha y desdicha de uno, pues éstas dependen de su sentir, de su particular subjetividad.

Lo importante es siempre lo que uno es y, por tanto, tiene en sí mismo: pues su individualidad le acompaña siempre y en todo lugar, y de ella está teñido todo lo que vive. En todo y con todo él solo disfruta primariamente de sí mismo: esto rige ya en los placeres físicos y mucho más en los espirituales [...] si la individualidad es de mala condición, entonces todos los placeres son como vinos exquisitos en bocas teñidas de hiel. Por consiguiente, en lo bueno y lo malo, y dejando aparte desgracias graves, lo que uno se encuentre y le suceda en la vida importa menos que el modo en que lo sienta, es decir, el tipo y grado de su sensibilidad en todos los respectos. Lo que uno es en sí y tiene en sí mismo, en suma, la personalidad y su valor, es lo único inmediato (*unmittelbar*) de cara a su felicidad y bienestar.⁴⁰⁶

Todo lo que no sea la individualidad, es decir, lo que uno es, se presentará y actuará de forma mediata (*mittelbar*) sobre los sufrimientos. «La índole de la conciencia es lo único permanente y duradero, y la individualidad actúa de forma incesante y sostenida más o menos a cada instante: todo lo demás, en cambio, actúa solo a veces, ocasional y transitoriamente, y además está sometido al cambio y la alteración».⁴⁰⁷

Este peso que detenta lo que uno es sobre la vivencia de los sufrimientos explica por qué los seres humanos son capaces de soportar con más facilidad una desgracia que venga de fuera que una que venga de dentro, pues «el destino puede cambiar; pero la propia índole, nunca».⁴⁰⁸

Por tanto, parece que existe cierta responsabilidad personal, cierta implicación de la propia individualidad en la génesis del sufrimiento. El filósofo alemán está convencido de que la afirmación: «nosotros somos culpables al menos en medida de todas las desgracias que nos afectan, no es incondicionalmente y en todos los casos verdadera, pero sí en gran medida y la mayor parte de las veces».⁴⁰⁹ Esto es así, según

⁴⁰⁵ «El mismo acontecimiento que en una mente aguda se presenta tan interesante, captado por una trivial mente vulgar no sería más que una insulsa escena de la vida cotidiana». vid. PI, 336, p. 334.

⁴⁰⁶ *ibid.*, 343, p. 341.

⁴⁰⁷ *idem.*

⁴⁰⁸ *ibid.*, 344, p. 342.

⁴⁰⁹ *ibid.*, 461, p. 448.

Schopenhauer, hasta el punto que la mayoría de las veces uno niega y oculta su desgracia por miedo a que del sufrimiento padecido se infiera culpa.⁴¹⁰

Pero esta medida individual para los sufrimientos tiene sus límites. Cuando un individuo es incapaz de asumir el sufrimiento que se deriva del contacto de su individualidad con un acontecimiento externo, aparece la locura,⁴¹¹ ésta se origina por la incapacidad para asumir un sufrimiento muy intenso e inesperado:

un sufrimiento (*Leiden*) tal está siempre, en cuanto acontecimiento real, limitado al presente, así que es pasajero y, en esa medida, no excesivamente duro: solo se vuelve desmesuradamente grande cuando se convierte en un dolor (*Schmerz*) permanente: pero en cuanto tal, no es a su vez más que un pensamiento que se halla en la *memoria*: cuando esa aflicción, ese conocimiento o recuerdo doloroso es tan atroz que resulta absolutamente insoportable y el individuo sucumbiría a él, entonces la naturaleza angustiada se aferra a la *locura* como último recurso de salvación de la vida: el espíritu acongojado rompe, por así decirlo, el hilo de su memoria, rellena de lagunas con ficciones y se refugia en la locura del dolor espiritual (*geistiger Schmerz*) superior a sus fuerzas, igual que se amputa un miembro afectado por la gangrena y se lo sustituye por uno de madera.⁴¹²

La locura es la intervención de la naturaleza con tal de mantener al individuo. En la resistencia de la voluntad a permitir que lo doloroso se presente a la luz del intelecto radica la posibilidad de la locura. En la medida que uno es capaz de asimilar una circunstancia en su sistema de verdades individuales, el suceso pierde la fuerza desgarradora que tenía. «Aquel desagradable suceso nuevo tiene que ser asimilado (*muss assimiliert werden*) por el intelecto, es decir, recibir un lugar en el sistema de verdades que se refieren a nuestra voluntad y su interés, por más grato que sea lo que ha de desbancar».⁴¹³ Esta operación de asimilación es muy dolorosa y casi siempre se realiza lentamente y con resistencias.⁴¹⁴ Pero solamente si esta asimilación se lleva a cabo correctamente se mantendrá la salud del espíritu, pues ésta consiste en una perfecta capacidad de rememoración.⁴¹⁵

En cambio, la resistencia y oposición de la voluntad impide realizar esta operación de asimilación, si determinados acontecimiento o circunstancias se sustraen del intelecto porque la voluntad no puede soportarlos, la laguna que dejan se llena de forma arbitraria y se origina la locura en forma de olvido. Esta amnesia que deja la locura tiene como

⁴¹⁰ idem.

⁴¹¹ ZENTNER, M. R., op. cit., p. 27- 57.

⁴¹² WI, 227, p. 247.

⁴¹³ WII, 457, p. 447.

⁴¹⁴ ibid., 458, p. 448.

⁴¹⁵ WI, 456, p. 446; WI, 459, p. 448; HNIII, p. 208.

raíz una fuerza activa que subyace tras ella y que se sobrepone al yo.⁴¹⁶ En este estado, el intelecto ha renunciado a su naturaleza con tal de agradar a la voluntad, pero la locura se convierte entonces «en el Leteo⁴¹⁷ de insoportables sufrimientos: era el último recurso de la naturaleza angustiada, esto es, de la voluntad».⁴¹⁸

Schopenhauer no estudia la locura solamente en su plano intelectual, sino que también la interpreta a partir de la actividad inconsciente de la voluntad. Si la persona con una enfermedad mental es incapaz de coherencia lógica esto sucede porque no tiene ni el deseo, ni la fuerza suficiente para integrar la realidad cotidiana. La locura se concibe como una salida para la afectividad, a la que se le ahorra el espectáculo de la realidad. Si la persona con una enfermedad mental olvida fácilmente y crea lagunas mentales en determinados recuerdos es porque sus exigencias afectivas, que querían borrar esos recuerdos, han prevalecido por encima de las exigencias intelectuales: el intelecto ha renunciado a su naturaleza por complacencia hacia la voluntad.⁴¹⁹

En definitiva, el papel de la individualidad en el sufrimiento es crucial. Y aunque la medida de sufrimiento que cada uno es capaz de soportar está determinada de forma innata, la mayoría de los hombres la desconoce: «nadie sabe qué capacidad tiene de sufrir y de actuar hasta que una ocasión la pone en marcha; —del mismo modo que en el agua tranquila del estanque que forma un liso espejo no vemos con qué furia y turbulencia es capaz de precipitarse incólume desde las rocas o a qué altura se puede elevar en el surtidor de una fuente».⁴²⁰

⁴¹⁶ HNI, p. 88.

⁴¹⁷ Relativo a Lete o Leteo, río del olvido.

⁴¹⁸ WII, 458, p. 448.

⁴¹⁹ ROSSET, C., op. cit., p. 79. Schopenhauer cree que la locura se opone al sujeto sufriente y ha visto, a través de sus observaciones, al menos en los hombres destacados que sufren de ella, un buen estado de ánimo. vid. MÜLLER, T., Zur Ethik der Diagnosestellung am Beispiel der psychopathologischen Begriffe Genie und Wahnsinn im 19. und 20. Jahrhundert; *Schopenhauer-Jahrbuch*, 86(2005), p. 73- 91, p. 74. Además vid. HNI, 148, p. 87. En el año 1811, con treinta y tres años, Schopenhauer se decidió a contradecir a Fichte que pensaba que la locura era algo bestial, y aclara que, al principio, la manía del genio era vista como lo infame del ser humano. HNII, p. 18. En 1826, Schopenhauer, hace dos observaciones que coincidirán con algunas de las afirmaciones que Freud hará años después. «Entre la locura y el sueño hay una gran y manifiesta similitud. La locura es un sueño largo; y el sueño es una locura corta». Traducción del autor. HNIII, p. 261. En el año 1844, el filósofo de Frankfurt afirma que la locura es un quebranto de la memoria (*Zerrüttung des Gedächtnisses*). En: HNI, 148, p. 88. La amnesia no se origina por la constitución del individuo, sino por su historia de vida. En: HNI, 148, p. 88. El objeto del gran dolor mental permanece siempre en la memoria, y es por eso que ese dolor deviene locura; en él, el hombre, en el exceso de martirio, hace como si lo expulsará de su memoria, y con ello encuentra cierto alivio. En: HNI, 243, p. 146, HNIII, p. 261.

⁴²⁰ PII, 630, p. 606.

3.4.2. El sufrimiento consciente

Por muy variadas y sofisticadas que sean las formas de felicidad e infelicidad humanas, todas ellas siempre se consiguen persiguiendo o huyendo de la misma base material que determina la vida de los animales, esto es, del placer o del dolor corporal. Desde este punto de vista, el ser humano no cuenta con más placeres físicos reales que el animal. Lo único que lo diferencia de éstos es su sistema nervioso que amplifica la sensación tanto de placer como de dolor.⁴²¹

En efecto, la sofisticación de su sistema nervioso central le permite pensar lo ausente y con ello se incrementan sus padecimientos. «En él todo alcanza un poderoso incremento debido al pensamiento de lo ausente y lo futuro, con lo que se introducen en la existencia la preocupación, el miedo y la esperanza, que además le importunan (*zusetzen*) mucho más de lo que es capaz de hacerlo la realidad presente de los placeres o los sufrimientos, a la que está limitado el animal».⁴²² El animal no sufre tanto, pues carece de reflexión.⁴²³ Esta ausencia de reflexión característica de la vida animal también vuelve menores sus placeres. Mientras que los animales no humanos se satisfacen con su existencia, en el ser humano, ésta le es insuficiente.

La vida del animal contiene menos sufrimientos (*Leiden*), pero también menos alegrías (*Freude*) que la humana. Eso se debe ante todo a que, por una parte, permanece libre de la inquietud y la preocupación con los tormentos (*Qualen*) que las acompañan y, por otra, también le falta la verdadera esperanza; por eso no participa de aquella anticipación de un futuro dichoso a través de los pensamientos ni de la feliz fantasmagoría, esa fuente (*Quelle*) de los más numerosos y mayores de nuestros placeres y alegrías, que acompaña a aquellos pensamientos y es añadida por la imaginación (*Einbildungskraft*); por lo tanto, en ese sentido el animal carece de esperanza: la razón de ambas cosas es que su conciencia está limitada a lo intuitivo y con ello al presente.⁴²⁴

Cuando media la reflexión se da un aumento de la sensación del dolor y del placer.⁴²⁵ Las necesidades del ser humano que en su origen son poco más complicadas de satisfacer que las del animal incrementan y con ello también aumenta el placer que

⁴²¹ «Cuánto más intensos son los afectos que en él se suscitan en comparación con los del animal! ¡Con qué profundidad y violencia incomparablemente mayores se mueve su ánimo!— Y eso, para al final obtener el mismo resultado: salud, alimento, abrigo, etc.». vid. PII, 312, p. 309.

⁴²² PII, 312, p. 310.

⁴²³ «Al carecer de reflexión, le falta el condensador de las alegrías y los sufrimientos, que por eso no se pueden acumular mediante el recuerdo y la previsión, tal y como ocurre en el caso del hombre». vid. *idem*.

⁴²⁴ *ibid.*, 314, p. 312.

⁴²⁵ «Mediante la reflexión y lo que ella depende, a partir de los mismos elementos de placer y sufrimiento que el animal tiene en común con el hombre se desarrolla en este un aumento de la sensación de su felicidad y desdicha que puede llevar hasta un entusiasmo momentáneo, a veces incluso mortal, o bien a un desesperado suicidio». vid. PII, 312, p. 310.

proporcionan.⁴²⁶ A diferencia de los animales, el hombre tiene la ventaja de los placeres intelectuales que le permiten muchas posibilidades, que van desde la simple conversación hasta las producciones del espíritu. Sin embargo, debe pagar un precio que el animal ignora por este tipo de placeres: «en el lado de los sufrimientos aparece en él el aburrimiento que el animal no conoce, al menos en estado natural, y del que solo los animales más listos sufren ligeros ataques cuando están domesticados; mientras que en el hombre llega a ser un verdadero azote».⁴²⁷

Así pues, aunque la base material del placer y el dolor sea la misma, el incremento de conocimiento que se da en la conciencia humana provoca que el ser humano experimente, sobre esta base material compartida con el animal, una felicidad o una desdicha mayores:

por medio del ingrediente del pensamiento que falta en el animal, sobre la misma pequeña base de los sufrimientos y alegrías que también el animal tiene se alza un elevado y amplio edificio de la felicidad (*Gebäude des Menschenglückes*) e infelicidad (*Unglück*) humanas, respecto al cual su ánimo se halla entregado a afectos, pasiones y sacudidas de tal violencia que se puede leer su sello en rasgos permanentes de su rostro; cuando al final y en realidad se trata únicamente de lo mismo que también el animal consigue, y con un gasto de afectos y tormentos incomparablemente menor.⁴²⁸

Este incremento de la conciencia también le informa de aspectos de su propia existencia que el animal desconoce y que influyen en la forma de experimentar el sufrimiento. Un ejemplo claro es el conocimiento de la propia muerte. «Él sabe realmente de la muerte, mientras que el animal se limita a huir de ella instintivamente sin conocerla en realidad y sin tenerla realmente ante la vista como el hombre, que siempre tiene ante sí esa perspectiva».⁴²⁹ Si son pocos los animales que mueren de muerte natural, pues una vez han propagado su especie se convierten en presas de otros, en el ser humano ésta se ha convertido en regla.⁴³⁰ El animal conoce un temor y una esperanza relativa a aquellos objetos que se hallan en su intención inmediata. En cambio, la percepción de la vida humana llega a toda la vida, incluso más allá de ésta. Es en este sentido que los animales comparados con los seres humanos parecen sabios

⁴²⁶ PII, 312, p. 310.

⁴²⁷ *ibid.*, 313, p. 310.

⁴²⁸ *ibid.*, 313, p. 311.

⁴²⁹ *ibid.*, 314, p. 311.

⁴³⁰ *idem.*

«en el tranquilo e imperturbable disfrute del presente. El animal es el presente corporeizado».⁴³¹

La tranquilidad que de forma natural muestra la vida animal provoca en el ser humano vergüenza, pues él por norma general está inquieto e insatisfecho con sus pensamientos y preocupaciones.⁴³² «El animal permanece libre tanto del disfrute anticipado como de esa deducción del placer y goza lo presente y real de forma plena y sin merma. Y también los males le oprimen únicamente con su peso real y propio, mientras que a nosotros el temor y la previsión, ἡ προσδοκία τῶν κακῶν,⁴³³ los multiplican por diez».⁴³⁴

Este incremento de la fuerza cognitiva en el ser humano que vuelve más dolorosa su vida se puede reducir a una ley más general. Esta ley dictaría que, para que el dolor se sienta, el impedimento de la satisfacción de la voluntad debe estar acompañado de conocimiento. Esta mayor intensidad del sufrimiento que se da con el incremento del conocimiento no deriva del conocimiento como tal, sino del quebramiento de la voluntad acompañado de conocimiento:

en sí mismo el conocimiento es indoloro (*schmerzlos*). El dolor (*Schmerz*) afecta únicamente a la voluntad y consiste en su impedimento, obstáculo o estorbo: no obstante, se requiere que ese impedimento esté acompañado por el conocimiento. En efecto, así como la luz solo puede alumbrar el espacio cuando existen objetos para reflejarla; así como el tono necesita la resonancia y el eco en general no se oye de lejos si las ondas del aire que vibra no se rompen en cuerpos duros —por eso resulta manifiestamente débil en las cimas de las montañas aisladas, e incluso un canto hace poco efecto al aire libre—: del mismo modo, para que el obstáculo de la voluntad (*Hemmung des Willens*) sea sentido como dolor ha de estar acompañado del conocimiento, que sin embargo es en sí mismo ajeno a todo dolor.⁴³⁵

En este sentido, lo inorgánico y las plantas son incapaces de sentir dolor; en los animales inferiores, por ejemplo en los insectos, la capacidad de sentir (*empfinden*) y de sufrir (*leiden*) son limitadas.⁴³⁶ Todos los animales, en la medida que tienen conocimiento, sufren; cuanto mayor sea este conocimiento, mayor será su padecimiento:

⁴³¹ *ibid.*, 314-315, p. 312.

⁴³² *ibid.*, 315, p. 312.

⁴³³ El temor de los males. Tr. Pilar López de Santa María

⁴³⁴ *idem.*

⁴³⁵ *ibid.*, 316, p. 313. Según Cabada, este fragmento muestra que Schopenhauer invierte la relación entre la parte cognitiva, como accesoria, y la parte volitiva, como esencial, en el momento que afirma que la intervención del conocimiento es necesaria para que se experimente el dolor. *vid. CABADA, M., op. cit., p. 35.*

⁴³⁶ WI, 365, p. 367.

«todo animal, incluso un infusorio,⁴³⁷ padece dolor, ya que el conocimiento, por imperfecto que sea, es el verdadero carácter de la animalidad. En consecuencia, con un ascenso en la escala de la animalidad crece también el dolor».⁴³⁸ De manera que cualquier dolor físico (*physischer Schmerz*) está condicionado por los nervios y conectado con el cerebro. Ello explica por qué la herida de un miembro no se siente si están cortadas las conexiones nerviosas o si éste ha perdido su potencia debido al cloroformo. A diferencia de lo que sucede con el dolor físico,⁴³⁹ el dolor espiritual está condicionado por el conocimiento.⁴⁴⁰ De forma metafórica, Schopenhauer lo plantea del siguiente modo: «la voluntad es la cuerda: su estorbo o impedimento, la vibración; el conocimiento, la caja de resonancia; el dolor, la nota».⁴⁴¹

La intensidad de un sufrimiento está determinada por el grado de conocimiento de una conciencia. En este contexto, mayor grado de conciencia significa el incremento del grado de conocimiento en general y no del mero saber abstracto.⁴⁴² Por tanto, existe una graduación en la intensidad del sufrimiento marcada por el grado de conocimiento de la conciencia. Aunque el continuo sufrimiento también se manifiesta en el animal, solamente en la vida del ser humano, iluminada por el conocimiento, se hace más evidente. «Pues así como el fenómeno de la voluntad se hace más perfecto, también el sufrimiento se vuelve cada vez más visible».⁴⁴³

Con el conocimiento (*Erkenntniß*) crece la capacidad de sentir dolor, alcanzando este su mayor grado en el hombre [...] la sensibilidad al dolor (*Sensibilität des Schmerzes*) aparece y se eleva según aquellos se desarrollan hasta alcanzar la inteligencia, y cómo luego, a ese mismo paso, aparecen el ansia y el sufrimiento con intensidad cada vez mayor, y ascienden hasta la vida humana.⁴⁴⁴

Este incremento del conocimiento aporta una ventaja del hombre sobre el animal en relación a la actitud que toma ante sus aflicciones, pues le permite sobreponerse a sus

⁴³⁷ Microorganismo con cilios para desplazarse por las superficies líquidas.

⁴³⁸ PII, 317, p. 314.

⁴³⁹ Aunque no de forma explícita, implícitamente cuando Schopenhauer explica las diferencias entre el dolor físico y espiritual está describiéndolos como dos realidades distintas. vid. PII, 316, p. 314.

⁴⁴⁰ *idem*.

⁴⁴¹ «Va de suyo que el dolor espiritual (*geistiger Schmerz*) está condicionado por el conocimiento, y es fácil apreciar que aumenta junto con el grado de este». vid. PII, 316, p. 314.

⁴⁴² WI, 366, p. 367. vid. ORTIZ, J. M., *op. cit.*, p. 21-22. Un problema que aparece en esta cuestión y que pocos comentaristas han señalado es el uso sinónimo que hace Schopenhauer de la inteligencia, el incremento de conocimiento y el aumento de la conciencia. Debido a las limitaciones de espacio y el objeto de la investigación, éste no es un problema que se tratará extensamente en este trabajo, pero conviene señalarlo.

⁴⁴³ WI, 365, p. 367.

⁴⁴⁴ WII, 667, p. 636.

cuitas a través de la negación de la voluntad.⁴⁴⁵ Ruiz Callejón matiza este criterio entre intensidad del sufrimiento e inteligencia, y afirma que aunque es verdad que la razón hace que el hombre sufra más, también lo dota de más recursos para afrontarlo; no solamente porque el conocimiento le permite negar la voluntad, como el mismo Schopenhauer afirma, sino porque además, por medio del lenguaje, le permite expresarlo y elaborarlo.⁴⁴⁶ El hecho de que los animales no tengan un lenguaje simbólico⁴⁴⁷ los vuelve más vulnerables, y esta gradación es, cuando menos, relativa.⁴⁴⁸

Estas diferencias entre el grado de conocimiento y la intensidad del sufrimiento se extienden entre los seres humanos: las personas con una alta inteligencia detentan una mayor sensibilidad y por ello experimentan con más intensidad los afectos y las pasiones:⁴⁴⁹

la inteligencia elevada (*die gesteigerte Intelligenz*) tiene como condición inmediata una sensibilidad incrementada y como raíz una mayor vehemencia de la voluntad, es decir, del apasionamiento (*Leidenschaftlichkeit*): de su unión con estas surge una intensidad mucho mayor de todos los afectos y una alta sensibilidad a los dolores (*Schmerz*) espirituales y hasta a los corporales, e incluso una mayor impaciencia ante todos los obstáculos o simples molestias; a aumentar todo eso contribuye poderosamente la vivacidad de todas las representaciones (*Lebhaftigkeit sämtlicher Vorstellungen*), también las adversas, que nace de la fuerza de la fantasía (*Stärke der Phantasie*).⁴⁵⁰

Las grandes dotes intelectuales originan una elevada sensibilidad al dolor en todas sus formas a causa de la preponderancia de la actividad cerebral.⁴⁵¹ Esto es así, según el filósofo alemán, hasta el punto que incluso popularmente se dice «que el hombre más limitado intelectualmente es en el fondo más feliz, si bien nadie puede envidiarlo por esa felicidad».⁴⁵²

⁴⁴⁵ PII, 317, p. 314.

⁴⁴⁶ WI, § 66; HN, II, p. 462.

⁴⁴⁷ En un fragmento Schopenhauer afirma que: «toda clase particular de representaciones generales y no intuitivas, que se simboliza y fijan con palabras lo que diferencia al hombre del animal y le otorga el dominio sobre la tierra. Si el animal es esclavo del presente y no conoce más motivos que los inmediatamente sensibles [...] en el hombre surge la reflexión gracias al don de la razón». WI, 614, p. 585. Este fragmento muestra que Schopenhauer cree que el lenguaje por palabras diferencia al hombre del animal; esta diferencia es la que han usado algunos autores para argüir que los animales sufren más porque carecen de lenguaje con el que elaborar sus dolores. Este argumento no está en Schopenhauer, al contrario, según Schopenhauer, el animal sufre menos porque, como venimos repitiendo, carece de reflexión.

⁴⁴⁸ RUIZ CALLEJÓN, E., op. cit., p. 160.

⁴⁴⁹ WI, 366, p. 367; PI, 350, p. 347.

⁴⁵⁰ PI, 350, p. 347-348.

⁴⁵¹ «La mayor viveza y perfección de todas las representaciones, inseparables de tales dotes, provocan una mayor vehemencia de los afectos suscitados por dichas representaciones, cuando en general hay más afectos desagradables que agradables». vid. PI, 363, p. 360.

⁴⁵² *ibid.*, 364, p. 360.

Igual que sucede con los placeres intelectuales,⁴⁵³ sucede también con los dolores: con el incremento del grado de inteligencia «se eleva también la capacidad para el dolor».⁴⁵⁴ Por eso, el humano que más sufre es el genio, pues es un exceso anormal de intelecto.⁴⁵⁵ «El genio, cuyo intelecto está desprendido de la voluntad, o sea, de la persona, lo que afecta a esta no le encubre el mundo y las cosas mismas, sino que se percata claramente de ellas, las percibe en la intuición objetiva en y por sí mismas».⁴⁵⁶ A diferencia del animal o del hombre corriente, que perciben las cosas en el mundo pero no el mundo, perciben su propio obrar y sufrir, pero no a sí mismos, el genio percibe el mundo. Según aumenta la claridad de una conciencia, aparece cada vez más el discernimiento, llegando así a un punto no muy frecuente de gran claridad.⁴⁵⁷ Esta gran concentración del intelecto le provoca que cosas, que para otro hombre son completamente nimias, tomen en él un tamaño gigantesco.⁴⁵⁸ El genio posee una «excesiva sensibilidad, que lleva consigo una vida nerviosa cerebral anormalmente incrementada, unida a la violencia y apasionamiento del querer».⁴⁵⁹

No obstante, el sufrir del genio no solamente tiene como desenlace la claridad del intelecto sino, igual que sucede en los grados anteriores de conciencia, esta claridad del intelecto se acompaña de una mayor percepción y actividad de la voluntad. Por un lado, porque en el genio el acto de voluntad, su carácter inteligible, se halla incrementado si se la compara con los actos del común de los hombres. «Los individuos geniales se hallan sometidos (*unterwerfen*) a violentos afectos y pasiones irracionales [...] la razón de ello no es la debilidad de la razón sino por una parte la inusual energía del fenómeno de la voluntad».⁴⁶⁰

Por otro lado, el genio conoce más claramente la dependencia de su querer de la voluntad. El genio es aquel que percibe con más claridad lo que constituye su esencia,

⁴⁵³ «Accesibles a cada cual a través de su propia inteligencia y, por tanto, en la medida de ella». vid. PI, 358, p. 355.

⁴⁵⁴ *ibid.*, 357, p. 355. «En la misma medida en que el conocimiento alcanza la claridad y aumenta la conciencia, crece también el tormento que, por consiguiente, llega a su más alto grado en el hombre y tanto más cuanto más claramente conoce y más inteligente es: aquel en el que vive el genio es el que más sufre». vid. WI, 365-366, p. 367.

⁴⁵⁵ WII, 431, p. 424.

⁴⁵⁶ *idem.*

⁴⁵⁷ *ibid.*, 437, p. 429.

⁴⁵⁸ «Aparece a veces en él en relación con los objetos de la realidad y los asuntos de la vida cotidiana, que entonces, llevados hasta semejante foco, se agrandan de una manera tan monstruosa como la pulga que adquiere la estatura de un elefante [...] los individuos altamente dotados a veces experimentan por pequeñeces violentos afectos de los más diversos tipos e incomprensibles para los demás». vid. WII, 445, p. 436.

⁴⁵⁹ WII, 446, p. 437.

⁴⁶⁰ WI, 224, p. 244.

esto es, la voluntad de vivir, y por ello es el que más sufre. El genio capta como nadie las objetivaciones de la cosa en sí y con ello se percata de que el mundo esencialmente es sufrimiento.⁴⁶¹ «La melancolía que acompaña al genio se basa en que la voluntad de vivir, cuando más claro es el intelecto que la ilumina, con mayor evidencia percibe la miseria de su estado».⁴⁶²

Asimismo, el genio no solamente sufre por su genialidad, existen otros factores asociados a ella como la soledad,⁴⁶³ la incomprensión de su superioridad,⁴⁶⁴ su ineptitud en los asuntos prácticos, su devoción por lo eterno y su falta de tiempo libre⁴⁶⁵ que también le causan grandes desdichas.

Este incremento de la sensibilidad del genio guarda, igual que sucede con el hombre respecto al animal, una ventaja: a diferencia del hombre corriente, al genio el placer de lo bello le facilita el olvido de las fatigas de su vida.⁴⁶⁶ A diferencia del asceta, que simplemente se dedica a utilizar el sufrimiento del mundo para salirse de él, el genio está en la vida y por ello, aunque el arte le procura un alivio momentáneo de sus cuitas, no logra liberarse de ellas de forma definitiva.⁴⁶⁷

Finalmente, si con el incremento del conocimiento aumenta también la intensidad de un sufrimiento, el mayor de los tormentos pasará por la vivencia de la propia vulnerabilidad: «en nada existe ningún placer más que en el uso y sentimiento de las propias fuerzas; y el mayor dolor (*der größte Schmerz*) está en percibir la falta de fuerzas cuando se necesitan».⁴⁶⁸ El estado que más sufrimiento provoca es quizás aquel en el que uno es consciente y se le muestran sus propias debilidades, «una humillación que quizá cause el mayor dolor espiritual (*Geistesschmerz*): de ahí que podamos soportar mucho mejor la clara visión de nuestra mala suerte que la de nuestra torpeza».⁴⁶⁹

⁴⁶¹ ATWELL, J. E., *Art as Liberation: A Central Theme of Schopenhauer's Philosophy*, op. cit., p. 94.

⁴⁶² WII, 438, p. 430.

⁴⁶³ *ibid.*, 446, p. 437; PI, 364, p. 360.

⁴⁶⁴ WII, 446, p. 436; PI, 636, p. 360.

⁴⁶⁵ WII, § 31, 430, p. 423.

⁴⁶⁶ WI, 315, p. 323.

⁴⁶⁷ *ibid.*, § 52, 302, p. 311.

⁴⁶⁸ *ibid.*, 360, p. 363.

⁴⁶⁹ *ibid.*, 361, p. 363.

3.5. Fuentes del sufrimiento

3.5.1. La exigencia y afirmación de la voluntad

La voluntad es la única fuente (*Quelle*) de aflicciones (*Betrübnisse*) y sufrimientos.⁴⁷⁰

Una primera fuente del sufrimiento es la exigencia desmesurada de la voluntad. Lo que promueve la génesis del sufrimiento es la insatisfacción que provoca ese estado de anhelo constante de la voluntad.⁴⁷¹ Este anhelo convierte la vida del ser humano en un Tántalo⁴⁷² por el cual cuando no se sufre por la carencia de un objeto se sufre por la ausencia de carencia:

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 ha 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 esta al nuevo deseo —tránsito que se llama felicidad (*Glück*) cuando su curso es rápido, y sufrimiento (*Leiden*) cuando es lento—, y no se caiga en aquella parálisis que se muestra en la forma del terrible y mortecino aburrimiento (*furchtbare lebenserstarrende Langeweile*), de un fatigado anhelo (*mattes Sehnen*) sin objeto determinado, de un mortal *languor*.⁴⁷³

Dentro de este anhelo de la voluntad, el sufrimiento es un tránsito lento desde el deseo hasta la satisfacción, y la felicidad un tránsito rápido. La forma más común por medio de la cual se despliega este movimiento, que va desde el deseo a la satisfacción, es la afirmación de la voluntad de vivir (*Bejahung des Willens zum Leben*).⁴⁷⁴ La afirmación de la voluntad implica que aunque uno pueda llegar a conocer claramente la esencia del mundo en su representación, esto es, en su objetivación, este conocimiento no impide su querer; el individuo sigue anhelando, a pesar de conocer su representación,⁴⁷⁵ sigue complaciéndose y dominado por el querer. El tema fundamental de los múltiples actos de la voluntad es la satisfacción de las necesidades, las cuales son inseparables de la

⁴⁷⁰ PII, 443, p. 430. HAUSKELLER, M., *Vom Jammer des Lebens: Einführung in Schopenhauers Ethik*, op. cit., p. 67.

⁴⁷¹ MALTER, R., *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, op. cit., p. 281.

⁴⁷² WI, 231, p. 250.

⁴⁷³ *ibid.*, 196, p. 219.

⁴⁷⁴ *ibid.*, 336, p. 341.

⁴⁷⁵ «Cuando en su objetivación, 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 y en forma de ciego afán, ahora con conocimiento, consciente y reflexivamente». *vid.* WI, 336, p. 341. Su contrario es la negación de la voluntad de vivir. Tal y como se ha aclarado más arriba, se ha decidido no entrar en esta noción. En uno de los apartados anteriores se han indicado ya algunos fragmentos que pueden resultar interesantes para comprender esta negación de la voluntad.

existencia del cuerpo. Esto no significa que la afirmación de la voluntad sea solamente satisfacer las necesidades corporales, sino más bien las necesidades en general; lo que sucede es que el cuerpo, en la medida que es la objetivación de la voluntad, rige la raíz de todas estas necesidades. Las necesidades se expresan en el cuerpo humano y todas están destinadas a la conservación del individuo y a la propagación de la especie.⁴⁷⁶

Sólo a través de éstas reciben poder los motivos y se producen los diversos actos volitivos. Cada uno de los actos volitivos solamente es una muestra, un ejemplo, de esta voluntad general. De qué forma sea esa muestra y qué forma tenga el motivo no es esencial, sino que lo único que cuenta es que uno quiere algo en general con una determinada intensidad. Igual que el ojo que sólo exterioriza su capacidad visual con la luz, la voluntad se manifiesta a través de los motivos.⁴⁷⁷

En su conciencia, el ser humano se descubre a sí mismo como un ser que quiere y su conocimiento guarda generalmente una persistente relación con la voluntad. Primero, conoce los objetos de su querer y en segundo lugar los medios necesarios para conseguirlos. La mayor parte del tiempo de su vida se rige en aras a la necesidad, prescindiendo de la reflexión. A veces sucede que la voluntad se inflama hasta un grado que supera con mucho la afirmación del cuerpo, mostrando entonces intensos afectos y violentas pasiones en las que el individuo no solamente afirma su existencia, sino que niega la del resto e intenta eliminar cualquier obstáculo que se le interpone en su satisfacción.⁴⁷⁸

Esta conservación del cuerpo mediante sus propias fuerzas representa un grado tan ínfimo de afirmación de la voluntad que, si sólo fuera por eso, se podría admitir que con la muerte se extingue también la voluntad que se manifiesta en él. Sin embargo, la satisfacción del instinto sexual sobrepasa la propia existencia, afirmando la vida más allá de la muerte del individuo:

la propia conciencia, la violencia del impulso, nos enseña que en ese acto se expresa la más decidida afirmación de la voluntad de vivir pura y sin más añadidos (por ejemplo, la negación de los individuos ajenos); y entonces en el tiempo y la serie causal, es decir, en la naturaleza, aparece una nueva idea como consecuencia del acto: ante el progenitor se presenta el hilo engendrado, diferente de él en el fenómeno pero idéntico en sí mismo o en la idea [...] La procreación es respecto del procreador la mera expresión o síntoma de su

⁴⁷⁶ WI, 385, p. 385-386.

⁴⁷⁷ «El motivo en general se encuentra ante la voluntad como un Proteo de múltiples formas: siempre promete plena satisfacción y extinguir la sed de la voluntad; pero una vez conseguido adopta en seguida otra forma y en ella vuelve a mover la voluntad, siempre según su grado de vehemencia y su relación con el conocimiento, cosa ambas que se revelarán como carácter empírico». vid. WI, 386, p. 386.

⁴⁷⁸ *ibid.*, 387, p. 387.

decidida afirmación de la voluntad que en él se manifiesta, ya que la voluntad en sí misma no conoce razón ni consecuencia, sino que es, como toda causa, una simple causa ocasional del fenómeno de esa voluntad en ese tiempo y lugar [...] Junto con aquella afirmación, que va más allá del propio cuerpo y llega hasta la presentación de uno nuevo, se vuelven a afirmar también el sufrimiento y la muerte en cuanto fenómenos pertenecientes a la vida.⁴⁷⁹

En efecto, con el acto de procreación se afirma al mismo tiempo el sufrimiento derivado de engendrar una nueva vida. El instinto sexual, entendido como la más vigorosa afirmación de la voluntad de vivir, se ocupa de que tanto para el ser humano como para el animal la vida aparezca como fin último: «la autoconservación es su primera aspiración, y en cuanto se ha ocupado de ella se afana únicamente en la propagación de la especie».⁴⁸⁰ La esencia de la voluntad impulsa al individuo a su propagación, pero una vez este objetivo se ha conseguido, el mismo individuo ya le es indiferente: «ya que en cuanto voluntad de vivir solo le importa la conservación de la especie, y el individuo para ella no es nada».⁴⁸¹

El foco más visible de esta intensidad de la afirmación de la voluntad se da en los genitales que es la parte del cuerpo que en mayor medida se subordina a ella. En ellos, la voluntad se muestra casi tan independiente del conocimiento como los estímulos que sirven a la reproducción de la vida vegetativa y además lo hace de forma ciega.⁴⁸² En este sentido, la vida de los hombres tiene un carácter doloroso al vivir sumidos en un continuo afirmar la voluntad:

la mayoría de los hombres se encuentran en ese punto de vista sin una clara reflexión y afirman continuamente la vida. Como espejo de esa afirmación existe el mundo con innumerables individuos en el tiempo y espacio infinitos, y con infinito sufrimiento (*endloses Leiden*) entre procreación y muerte sin fin [...] el mundo es precisamente así porque la voluntad de la que es fenómeno es así, porque quiere así. La justificación de los sufrimientos es 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.⁴⁸³

Lo que inflige sufrimiento a la vida de los hombres es la desproporción que experimentan entre los achaques de la voluntad y el intelecto; «toda desproporción entre una voluntad y su intelecto, es decir, toda desviación de la proporción que se sigue de la norma anterior, tiende a hacer desgraciado al hombre: por lo tanto, también si la

⁴⁷⁹ idem.

⁴⁸⁰ ibid., 389, p. 388.

⁴⁸¹ ibid., 389, p. 389.

⁴⁸² idem.

⁴⁸³ ibid., 390, p. 390.

desproporción es de signo inverso». ⁴⁸⁴ Tanto la desproporción de la voluntad sobre un intelecto, como la desproporción de un intelecto sobre la voluntad, provocan padecimiento.

En esta línea, y acentuando la desproporción, según Rosset en Schopenhauer lo que hace sufrir al ser humano no es esta insatisfacción constante a la que somete la voluntad, ni la no consecución del objeto deseado, sino que el ser humano sufre por el absurdo de su querer. La condena al sufrimiento radica en la imposibilidad de captar aquello que lo incita a esta búsqueda. ⁴⁸⁵ En otras palabras, el absurdo de las pasiones no reside tanto en su carácter apremiante e insaciable, sino en la ausencia que se oculta bajo su presencia ficticia. ⁴⁸⁶ De todo modos, sea por la imposibilidad de hallar una satisfacción o por el absurdo que se deriva de su apremio constante, una de las fuentes del sufrimiento en Schopenhauer es este exceso de querer: ⁴⁸⁷

aquella gran vehemencia del querer (*große Heftigkeit des Wollens*) es ya en y por sí misma de forma inmediata una perpetua fuente del sufrimiento (*Quelle des Leidens*). En primer lugar, porque todo querer en cuanto tal nace de la carencia, o sea, del sufrimiento [...] En segundo lugar, porque debido a su conexión causal de las cosas la mayoría de los deseos han de quedar incumplidos y la voluntad es con más frecuencia contrariada que satisfecha; y también por esa razón el querer mucho y con violencia implica sufrir mucho y con violencia. Pues el sufrimiento (*Leiden*) no es más que el querer incumplido y contrariado: y hasta el dolor del cuerpo (*Schmerz des Leibes*), cuando es herido o destruido en cuanto tal solo es posible porque el cuerpo no es más que la voluntad misma convertida en objeto [...] el mucho y violento sufrir es inseparable del mucho y violento querer. ⁴⁸⁸

Cuanta más intensidad muestre el acto de voluntad, mayor será el sufrimiento. No obstante, la intensidad del sufrimiento nunca es tan elevada como la violencia de la voluntad. «En todo sufrimiento (*Leiden*) podemos pensar una voluntad que lo supere en violencia y sea así invencible». ⁴⁸⁹ «Cuanto más violenta es la voluntad, más estridente es el fenómeno de su conflicto y, por lo tanto, mayor es el sufrimiento (*Leiden*). 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, pues, un *infierno*». ⁴⁹⁰

⁴⁸⁴ PII, 615, p. 593.

⁴⁸⁵ ROSSET, C., op. cit., p. 105.

⁴⁸⁶ *ibid.*, p. 117.

⁴⁸⁷ WI, 472, p. 462.

⁴⁸⁸ *ibid.*, 429, p. 424.

⁴⁸⁹ *ibid.*, 467, p. 457.

⁴⁹⁰ *ibid.*, 468, p. 458.

El sufrimiento, sea concebido como fenómeno esencial de la vida, propia de ese querer, o como algo accidental, siempre aparece como un obstáculo del impulso de la voluntad.⁴⁹¹ La voluntad en todos sus niveles carece de un objetivo o fin último; «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».⁴⁹² En el momento que esta satisfacción infinita, esencia de la voluntad, se ve obstaculizada, aparece el fenómeno del sufrimiento.

A su obstaculización por un impedimento que se interpone entre ella y su eventual fin la llamamos sufrimiento (*Leiden*); en cambio, a la consecución del fin, satisfacción (*Befriedigung*), bienestar (*Wohlseyn*) o felicidad (*Glück*). También podemos transferir esas denominaciones a aquellos fenómenos del mundo inconsciente (*die erkenntnißlose Welt*) que son más débiles en el grado pero idénticos en esencia.⁴⁹³ A estos los vemos inmersos en un continuo sufrimiento y sin dicha duradera. 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. 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.⁴⁹⁴

El sufrimiento es la vivencia de la oposición al ansiar de la voluntad. Sin embargo, tal y como hemos visto,⁴⁹⁵ para que el dolor sea sentido debe estar acompañado de conocimiento, de cierto grado de conciencia de la obstaculización del anhelo.⁴⁹⁶ Esta obstaculización se traduce en un quebramiento de una expectativa. Por ello se explica que exista una tendencia a habituar las expectativas al propio destino y que, tras una desgracia, una vez se ha superado el dolor inicial, el ánimo no resulte muy distinto del ánimo de antes de la desgracia.

El factor de la pretensión es un elemento decisivo en la vivencia de una adversidad:⁴⁹⁷ «la fuente de nuestra insatisfacción (*Unzufriedenheit*) se halla en los intentos siempre renovados de elevar el factor de las pretensiones (*Ansprüche*) dentro de la inmovilidad del otro factor, que lo impide».⁴⁹⁸ En otras palabras, lo que hace sufrir al ser humano es

⁴⁹¹ HALLICH, O., op. cit., p. 12.

⁴⁹² WI, 364, p. 366.

⁴⁹³ Parece que Schopenhauer podría aceptar la existencia de un sufrimiento inconsciente. Siguiendo al filósofo alemán, este sufrimiento sería un impedimento entre un anhelo, ansia, y su objeto no accesible al mundo consciente. Lo que sucede es que esta hipótesis podría chocar con la afirmación de la necesidad de la conciencia para que se experimente el dolor. vid. PII, 316, p. 313.

⁴⁹⁴ WI, 365, p. 367.

⁴⁹⁵ PII, 316, p. 313.

⁴⁹⁶ RÁBADE, A. I., *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, op. cit., p. 86.

⁴⁹⁷ PI, 368, p. 364.

⁴⁹⁸ idem.

intentar satisfacer una pretensión ante un acontecimiento que no se puede cambiar e impide su realización.

El efecto más inmediato de este quebramiento de la pretensión es que se experimenta una doble pasividad. Por un lado, el sujeto es pasivo respecto a los actos de la voluntad, pues el querer no se controla;⁴⁹⁹ pero, por otro lado, el sujeto es pasivo respecto a su pretensión, respecto a lo que quería, y que por determinado impedimento, obstáculo o acontecimiento no puede conseguir. Ante esta pasividad del sufrimiento, según el filósofo de Frankfurt, la paciencia es fundamental. En este sentido, la palabra ‘*sufrimiento*’ recoge bien esta pasividad, sobre todo la palabra española. En palabras del autor: «*Geduld* (paciencia), *patienta*, pero en especial el español *sufrimiento*, significa sufrir (*Leiden*); es, por lo tanto, pasividad, lo contrario de la actividad del espíritu, con la cual es difícilmente conciliable, sobre todo cuando esa es grande».⁵⁰⁰

⁴⁹⁹ WI, 231, p. 250.

⁵⁰⁰ PII, 624, p. 601. En español, la palabra ‘sufrimiento’ proviene del latín ‘*suffēre*’ que significa: soportar, tolerar, aguantar. El primer documento del que se tiene constancia del uso de esta palabra es el ‘*Cantar de mio Cid*’. De uso general en todas las épocas y común a todos los romances, en casi todos los casos, salvo ‘*sofrir*’, se parte de una base regular ‘*suffērire*’. La forma ‘*sofrir*’ es también común en la Edad Media, y la palabra ‘sufrimiento’ también es denominada ‘*sufrencia*’ o ‘*sofrismo*’. vid. COROMINAS, J., PASCUAL, J. A., *Diccionario crítico etimológico Castellano e Hispánico. Volumen V. RI-X*; Madrid, Gredos, 1983, p. 333.

Asimismo, la palabra ‘padecimiento’ que Pilar López de Santa María (WI, 404, p. 402) también ha utilizado para traducir ‘*Leiden*’ proviene de ‘*padir*’ que deriva del latín ‘*pati*’ que significa sufrir, soportar. El primer documento del que se tiene constancia del uso de esta palabra es los ‘*Milagros de Nuestra Señora*’, de Gonzalo de Berceo. Más concretamente versos 511 y 217 respectivamente. Otros textos de este siglo y del siguiente también la utilizan. Más tarde únicamente se encuentra ‘padecer’. Esta palabra es conocida en todas las épocas, aunque en el siglo XX ha sido menos popular que ‘sufrir’. Corominas cree que esta palabra ha podido ser heredada del catalán o del occipitano. Al latín ‘*pati*’ correspondería en la lengua vulgar la forma ‘*patēre*’. De esta palabra deriva ‘*compati*’ que formará ‘*compadecer*’ y el participio activo de ‘*pati*’ ‘*patiens*’ que formará ‘paciente’ o ‘paciencia’. vid. COROMINAS, J., PASCUAL, J. A., *Diccionario crítico etimológico Castellano e Hispánico. Volumen IV. ME-RE*; Madrid, Gredos, 1981, p. 334.

Ambas nociones, tal y como indica Schopenhauer, recogen esta vertiente pasiva. De las dos, nos parece que ‘padecimiento’ derivada de ‘*pati*’, ‘*patiens*’, y que algunos diccionarios también asocian con un trabajo (*laborum*), expresa mejor esta pasividad activa del sufrir. El sufrimiento es una pasividad impuesta que, por su radicalidad, supone un trabajo activo para el sujeto que la experimenta, de ahí que la paciencia haya sido considerada durante épocas una de las virtudes del hombre que sufre.

En cambio, la palabra ‘*leiden*’, que apareció por primera vez en el siglo IX como ‘*irlidan*’ remite a ‘*erleiden*’ (soportar, sufrir o aguantar). La palabra ‘*lidan*’ en el AAA (*Althochdeutsch*) significaba ‘*fāhren*’ o ‘*gehen*’ que en español significan conducir e ir, en cambio ‘*irlidan*’ remetía a ‘*erfahren*’ (sufrir, padecer) o ‘*ergehen*’ (pasar, estar). Mientras que ‘*erfahren*’ se asocia a un experimentar que puede ser positivo o negativo, la palabra ‘*ergehen*’ parece asociarse a una situación negativa. Algunos autores han visto una relación entre ‘*Leiden*’ (sufrimiento) con ‘*Leid*’ (cuerpo). vid. KLUGE, F., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*; Strassburg, DuMont-Schauberg, 1905⁶, p. 244.

3.5.2. La contradicción y el conflicto de la voluntad

En este apartado nos aproximaremos a algunos de los fenómenos que muestran la contradicción y el conflicto de la voluntad consigo misma. En primer lugar, se estudiará el egoísmo; en segundo lugar, se analizarán la maldad y sus repercusiones; en tercer lugar se estudiará la injusticia; más concretamente, dos de sus tipos: la pobreza y la esclavitud.

«Una gran parte del sufrimiento esencial a la vida humana (*ein großer Theil des wesentlichen Leidens am menschlichen Leben*) tiene su fuente inagotable (*fließende Quelle*) en aquel conflicto de los individuos».⁵⁰¹ El conflicto entre individuos está grabado en la naturaleza de la voluntad. Su tendencia a no verse nunca satisfecha es lo que promueve la lucha entre los seres vivos.⁵⁰² Esta lucha universal alcanza mayor visibilidad en el mundo animal, que tiene al mundo vegetal de alimento y en donde cada animal se vuelve a su vez comida de otro. La mayoría de los animales solamente alcanzan su existencia mediante la eliminación de una existencia ajena: «de modo que la voluntad de vivir se consume a sí misma y es su propio alimento en diversas formas, hasta que al final el género humano, al imponerse sobre todos los demás, considera la naturaleza como un producto para su propio uso».⁵⁰³

Una fuente principal (*Hauptquelle*) del sufrimiento (*Leiden*) que hemos descubierto antes como esencial e inevitable en toda vida la constituye [...] aquella Eris,⁵⁰⁴ la lucha de todos los individuos, la expresión de la contradicción que afecta a la voluntad de vivir en su interior y que llega a hacerse visible a través del *principium individuationis*: el medio cruel de ilustrarla en forma inmediata y llamativa son las luchas entre animales. En esa escisión originaria se encuentra una inagotable fuente (*unversiegbare Quelle*) de sufrimiento pese a las precauciones que frente a ella se han tomado.⁵⁰⁵

Aunque en un primer momento la afirmación de la voluntad se centra exclusivamente en las posibilidades del propio cuerpo —como ya hemos visto en el apartado anterior—, llega un momento que el individuo busca más allá de sí esta afirmación. La voluntad en un individuo puede sobrepasar la afirmación propia y negar la voluntad que se manifiesta en otro individuo. Entonces, «la voluntad del primero irrumpe dentro de los límites de la afirmación de la voluntad ajena, bien porque el individuo destruye o hiere el cuerpo ajeno, o bien porque obliga a que las fuerzas de aquel cuerpo ajeno sirvan a su

⁵⁰¹ WI, 404, p. 402.

⁵⁰² *ibid.*, 365, p. 367. «Cada grado de la objetivación de la voluntad disputa a los demás la materia, el espacio y el tiempo.» *vid. ibid.*, 174, 175, p. 201.

⁵⁰³ *ibid.*, 175, p. 201.

⁵⁰⁴ Hija de Zeus y Hera, personifica la lucha y la venganza.

⁵⁰⁵ *ibid.*, 393, p. 392-393.

voluntad en vez de a la voluntad que se manifiesta en aquel cuerpo». ⁵⁰⁶ Aquel que afirma la voluntad priva a la voluntad manifestada en cuerpo ajeno de sus fuerzas y con ello incrementa su propia fuerza, sirviéndose de ella. ⁵⁰⁷

La raíz del sufrimiento deriva del interior de cada uno, del impulso de atesorar para sí la realidad. ⁵⁰⁸ El principio de individuación provoca que los seres experimenten la separación entre sí y que luchen unos contra otros, como si fueran fenómenos independientes. La salvación en el sufrimiento solamente es posible a través de la completa negación de la voluntad, porque las fuentes del sufrimiento yacen en la contradicción inicial de la voluntad. ⁵⁰⁹ El correlativo de esta lucha de todos contra todos en el nivel supremo de la objetivación de la voluntad es el egoísmo.

El egoísmo (*Egoismus*) es el correlativo de la lucha entre individuos como expresión de una contradicción interna de la voluntad. ⁵¹⁰ Por ello, el egoísmo deviene el móvil principal tanto en el hombre como en el animal, esto es, un impulso a la existencia y al bienestar. En ambos, está estrechamente vinculado con su núcleo y con su esencia más íntima. ⁵¹¹

Espacio y tiempo forman el principio de individuación porque solamente gracias a ellos se hace posible la pluralidad de lo homogéneo. Como se ha estudiado al principio de esta parte, la pluralidad no le atañe a la voluntad como cosa en sí, sino solamente a sus fenómenos, pues la voluntad «está presente entera e indivisa en cada uno de ellos y ve a su alrededor la imagen de su propia esencia repetida innumerables veces». ⁵¹² Cada individuo quiere poseerlo todo para sí, o al menos dominarlo, y quiere eliminar todo cuanto se interpone en su camino. Cada cual se representa a sí mismo como la voluntad global y su entera representación, el resto le viene dado como mera representación suya: «de ahí que su propio ser y su conservación se antepongan a todos los demás juntos. Cada uno mira su propia muerte como el fin del mundo, mientras que se entera de la de sus conocidos como algo en buena medida indiferente a no ser que esté implicado personalmente en ella». ⁵¹³

⁵⁰⁶ *ibid.*, 394, p. 393.

⁵⁰⁷ *idem.*

⁵⁰⁸ RÁBADE, A. I., *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, op. cit., p. 79.

⁵⁰⁹ *vid.* SON, G., op. cit., p. 268.

⁵¹⁰ WI, 392, p. 391.

⁵¹¹ E, 196, p. 239.

⁵¹² *idem.*

⁵¹³ WI, 392, p. 392.

En los seres cognoscitivos esta centralidad del individuo se ve incrementada por el hecho de que el individuo es el soporte, el sujeto cognoscente, y el resto de individuos son para él representaciones.⁵¹⁴ A partir de esto se explica:

que cada individuo, diminuto y reducido a la nada en el ilimitado mundo, no obstante se convierta en su centro, que tenga en cuenta su existencia y bienestar propios por delante de todos los demás, y que incluso desde el punto de vista natural esté dispuesto a sacrificar a aquellos todo lo que no sea él, dispuesto a negar el mundo simplemente por mantener durante algo más de tiempo su propio ser [...] esa manera de sentir es el *egoísmo* esencial a cada cosa de la naturaleza.⁵¹⁵

El egoísmo se asienta en la oposición del microcosmos (el individuo) y el macrocosmos (el resto de individuos que le aparecen como representación). Algunos autores han interpretado que el origen del sufrimiento en Schopenhauer subyace en el dilema original (*ursprünglicher Zwiespalt*) de la voluntad, que se muestra a través del principio de individuación. Esta individuación constituye la vida, y es causante de la división entre individuos, y por la cual unos luchan contra los otros. El sufrimiento nace del querer-tener y sin embargo no tener.⁵¹⁶

Igual que sucede con el conocimiento, con el dolor y la alegría, en la conciencia del ser humano el egoísmo alcanza el más alto grado, condicionando el antagonismo entre sus iguales.⁵¹⁷ El egoísmo en el ser humano es ilimitado, pues:

quiere mantener incondicionalmente su existencia, la quiere incondicionalmente libre de dolor (*Schmerz*), al que también pertenece toda carencia (*Mangel*) y privación (*Entbehrung*), quiere la mayor suma posible de bienestar y quiere todos los placeres de los que es capaz; e incluso pretende, en lo posible, desarrollar en sí mismo nuevas capacidades para el placer.⁵¹⁸

Este egoísmo no sólo se muestra en el hecho de que cada individuo intenta arrebatarse 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. Esta es la máxima expresión del egoísmo, cuyos fenómenos a este respecto solo son superados por los de la verdadera maldad, que busca desinteresadamente el prejuicio y el dolor ajenos sin ningún provecho propio».⁵¹⁹ Aunque es cierto que el egoísmo es un móvil moral que

⁵¹⁴ E, 197, p. 240.

⁵¹⁵ WI, 392, p. 391.

⁵¹⁶ SEELING, W., op. cit., p. 102-103.

⁵¹⁷ «El egoísmo es colosal: domina el mundo. Pues, si a cada individuo se le ofreciera la elección entre su propia destrucción y la del resto del mundo, no necesito decir dónde recaería esta en la mayoría de los casos». vid. E, 197, p. 240.

⁵¹⁸ E, 196, p. 239.

⁵¹⁹ WI, 393, p. 392.

conviene combatir, no es el único.⁵²⁰ El egoísmo puede causar daños a los demás, pero este daño y el dolor del egoísmo son accidentales, en la medida que el individuo trata a los otros como medios.

En cambio, en la maldad (*Bosheit*) y la crueldad (*Grausamkeit*) los sufrimientos (*Leiden*) y los dolores (*Schmerzen*) de los demás son fines en sí mismos, y su consecución provoca placer (*Genuß*).⁵²¹

Quando un hombre está siempre inclinado a obrar injustamente en cuanto tiene ocasión y ningún poder externo le retiene, le llamamos malo (*böse*) [...] eso significa que tal hombre no solo afirma la voluntad de vivir tal y como se manifiesta en su cuerpo, sino que en esa afirmación llega tan lejos que niega la voluntad manifestada 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.⁵²²

El origen de la maldad es un egoísmo desmesurado.⁵²³ En el carácter malvado se muestran dos rasgos característicos que dan prueba de ello. En primer lugar, «en semejante hombre se expresa una voluntad de vivir extremadamente violenta y que va más allá de la afirmación de su propio cuerpo».⁵²⁴ Pero además, en segundo lugar, el conocimiento del individuo malvado se halla totalmente entregado al principio de razón y bajo la mirada del *principium individuationis*, aferrado a la distinción entre él y los demás.⁵²⁵

Estos dos atributos acaban causándole al malvado un tormento interior del que se desprende la maldad y en su grado superlativo, la crueldad. Para la persona cruel, el sufrimiento ajeno ya no es un medio para obtener los fines de la propia voluntad, sino que es un fin.⁵²⁶ Schopenhauer explica el fenómeno de la crueldad del siguiente modo:

dado que el hombre es un fenómeno de la voluntad iluminado por el más claro conocimiento, siempre mide la satisfacción real sentida por su voluntad comparándola con la meramente posible que le presenta el conocimiento. De ahí surge la envidia: toda carencia es elevada hasta el infinito por el placer ajeno y aliviada por el conocimiento de que también otros soportan la misma carencia.

⁵²⁰ E, 198-199, p. 242. Al egoísmo se enfrenta la virtud de la justicia (*Gerechtigkeit*) que a modo de ver de Schopenhauer es la primera y verdadera virtud cardinal.

⁵²¹ *ibid.*, 200, p. 244.

⁵²² WI, 428, p. 423.

⁵²³ Si la justicia es la virtud que se opone al egoísmo, la virtud de la caridad, o filantropía, (*Menschenliebe*) se opondría más a la malevolencia (*Übelwollen*) o a la hostilidad (*Gehässigkeit*). *vid.* E, 199, p. 242.

⁵²⁴ WI, 429, p. 424.

⁵²⁵ «Su conocimiento, totalmente entregado al principio de razón y sumido en el *principium individuationis*, permanece aferrado a la total distinción asentada por este entre su propia persona y todos los demás [...] busca exclusivamente su propio bienestar y es totalmente indiferente al de todos los demás, cuyo ser le resulta del todo ajeno, separado del suyo por un amplio abismo, e incluso los ve como simples máscaras sin realidad alguna». *vid.* *idem.*

⁵²⁶ *idem.*

Los males que son comunes a todos e inseparables de la vida humana nos afligen poco, al igual que los pertenecientes al clima o a todo el país. El recuerdo de sufrimientos mayores (*größere Leiden*) que los nuestros acalla su dolor (*Schmerz*): la visión de los sufrimientos ajenos (*fremde Leiden*) mitiga los propios. Supongamos que un hombre repleto de una voluntad sobremanera violenta y que con una avidez inflamada quiere acapararlo todo para refrescar la sed del egoísmo; como es inevitable, tendrá que darse cuenta de que toda satisfacción es solo aparente, de que lo conseguido nunca rinde lo que lo deseado prometía, a saber: un apaciguamiento final del furioso afán de la voluntad [...] Pero en quien es un fenómeno de la voluntad que llega hasta una destacada maldad, de todo eso resulta necesariamente un desmesurado tormento interior, una eterna inquietud (*ewige Unruhe*) y un irremediable dolor (*unheilbarer Schmerz*); entonces el alivio del que no es capaz directamente lo busca indirectamente, de modo que mirando el sufrimiento ajeno que él conoce a la vez como una manifestación de su dolor, intenta calmar el suyo. El sufrimiento ajeno se convierte para él entonces en un fin en sí, es una visión en la que se deleita: y así nace el fenómeno de la verdadera crueldad, de la sed de sangre que con tanta frecuencia nos hace ver la historia.⁵²⁷

Pero además de este sufrimiento que acompaña a la maldad, existe otro fenómeno asociado a ella, y que también tiene su origen en una voluntad demasiado impetuosa, el remordimiento (*Gewissensbiß*) o pesar de conciencia (*Gewissensangst*).⁵²⁸ Por muy determinante que sea el principio de individuación, pese a todo, se agita en la conciencia un presentimiento que le comunica al individuo que el orden de la realidad proporcionado a través del principio de individuación es fenoménico.

El individuo que siente remordimiento se percata de que por mucho que el tiempo y el espacio le separen de los demás individuos y los demás sufrimientos que padecen, y por muy ajenos a él que se le presenten, «es una sola la voluntad de vivir que se manifiesta en todos ellos y que aquí, desconociéndose a sí misma, vuelve contra sí sus armas y al intentar incrementar el bienestar en uno de sus fenómenos provoca el mayor sufrimiento (*das größte Leiden*) en los demás».⁵²⁹ En este sentido, se puede afirmar que el atormentador no solamente es el que causa el daño, sino también quien lo recibe.⁵³⁰ El que experimenta remordimiento se percata de que todo el sufrimiento que aparezca en la realidad fenoménica le concierne en tanto que voluntad.⁵³¹ El remordimiento de

⁵²⁷ *ibid.*, 430, p. 425. Esta forma de aliviar los sufrimientos del malvado coincide con la primera fase de los medios de consuelo utilizados descrita por Nietzsche, y que se ha estudiado en la segunda parte. *vid.* NIETZSCHE, F., *Aurora*; Tr. G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003², p. 73.

⁵²⁸ *WI*, 431, p. 426.

⁵²⁹ *ibid.*, 431-432, p. 426.

⁵³⁰ Para ver como esta oposición entre víctima y verdugo se diluye a través de la noción de justicia eterna. *vid.* *WI*, 415, p. 412. A través del estudio de la maldad, y el concepto de justicia eterna, Schopenhauer es capaz de unificar las dos clases de mal, el mal culpa y el mal pena. «Coinciden el *malum poenae* (el mal pena: *Übel*) y el *malum culpae* (el mal de culpa: *Böse*) [...] Así pues, *miseria humana, nequitia humana y stultitia humana* (miseria humana, maldad humana y estupidez humana) se corresponde entre sí a la perfección en este *sansara* de los budistas y son de una misma magnitud». *vid.* *PII*, 232-233, p. 238.

⁵³¹ *WI*, 432, p. 427.

conciencia aporta un tipo de conocimiento distinto del que aportan las formas de la representación: le evidencia que el vigor con el que se afirma la voluntad del agresor traspasa los límites individuales de éste, y llega incluso a negar esa misma voluntad que se manifiesta en otros individuos. Junto al mero conocimiento sentido como ilusorio derivado del fenómeno y sus formas, se da este otro tipo de conocimiento que es el autoconocimiento de la voluntad y del grado en que ésta agujonea la conciencia moral.⁵³²

Conviene distinguir, tal y como señala Philonenko, entre el arrepentimiento (*Reue*)⁵³³ y el remordimiento.⁵³⁴ Aquel que se lamenta sabe que la voluntad era firme y que no cabe cuestionarla. Lo que cabe lamentar son los medios que han servido a esa voluntad. Philonenko ha señalado que mientras que el arrepentimiento detenta un carácter óptico, pues se refiere a los medios, a los actos realizados para conseguir aquello que la voluntad desea, el remordimiento es ontológico. El remordimiento se refiere al ser en la medida que conecta con el profundo sentimiento de dolor que experimentan todos los seres en tanto que objetivaciones de la voluntad.⁵³⁵

El origen del arrepentimiento no reside en un cambio de la voluntad, sino en un cambio en el pensamiento. «El arrepentimiento no se debe en modo alguno a que la voluntad se haya modificado (lo cual es imposible), sino a que se ha modificado el conocimiento».⁵³⁶ Todo aquello que uno ha querido lo seguirá queriendo, pues uno es ese carácter inteligible, de huella imborrable.⁵³⁷ Uno no puede lamentarse de lo que ha querido, pero sí de lo que ha hecho guiado por nociones erróneas. Lo único que está en su mano es analizar las razones que creía poseer y el resultado de sus actos. El lamentar, esto es, el arrepentimiento, no es tanto sufrir por haber sido llevado al camino de la falta, como estar apenado por haber emprendido el camino del error guiado por falsos conceptos. «El arrepentimiento es siempre un recuerdo corregido de la relación del hecho con su verdadero propósito».⁵³⁸

⁵³² *idem.*

⁵³³ *ibid.*, 349, p. 353. La palabra '*Reue*' también se podría traducir como 'pesar'

⁵³⁴ *ibid.*, 431, p. 426.

⁵³⁵ PHILONENKO, A., *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, op. cit., p. 270.

⁵³⁶ *WI*, 349, p. 353.

⁵³⁷ *ibid.*, 341, p. 346; *E*, 176, p. 220.

⁵³⁸ *WI*, 350, p. 354.

La maldad no es un rasgo infrecuente, en todos los hombres existe un punto de mezquindad.⁵³⁹ A diferencia de otros animales, el ser humano es el único animal que atormenta por el simple hecho de atormentar.⁵⁴⁰ En el corazón de cada cual se halla un animal salvaje que espera la ocasión para hacer daño a los demás; «de ahí justamente nace todo el placer en la guerra y la contienda; y eso es lo que el conocimiento, su guardián añadido, está siempre ocupado en refrenar y mantener dentro de ciertos límites».⁵⁴¹ Y aunque a las acciones más horribles que este ser humano es capaz de cometer se la llama maldad radical (*das radikale Böse*), Schopenhauer cree que «es la voluntad de vivir que, cada vez más enfurecida por el continuo sufrimiento de la existencia (*Leiden des Daseins*), intenta aliviar su propio tormento causando el ajeno».⁵⁴²

Este tipo de afirmación ajena de la voluntad derivada del egoísmo o de la maldad es la ‘injusticia’ (*Unrecht*),⁵⁴³ tanto del que la provoca como del que la experimenta:

El que la sufre, experimenta «la irrupción en la esfera de la afirmación de su propio cuerpo a través de la negación por parte de un individuo ajeno, en la forma de dolor espiritual e inmediato que está totalmente separado y es distinto del sufrimiento físico (*physisches Leiden*) que siente a la vez por la acción o del disgusto (*Verdruss*) por la pérdida (*Verlust*)».⁵⁴⁴ El que la comete, se le presenta el conocimiento de que es él en sí la voluntad misma que se manifiesta en ese cuerpo y que se afirma en su fenómeno con tal vehemencia que, al traspasar los límites de su propio cuerpo, se vuelve negación de la voluntad en el otro.

Pero considerado como voluntad en sí, su acción entra en conflicto consigo mismo, pues por su vehemencia, en tanto que no fenómeno, en tanto que ambos son fenómenos de una única voluntad, se devora a sí mismo. Según el filósofo alemán, esta injusticia se expresa de diversas formas:

se expresa *in concreto* de la forma más completa, auténtica en el canibalismo: este es su prototipo más claro y manifiesto, la espantosa imagen del máximo conflicto de la voluntad consigo misma en el grado superior de su objetivación

⁵³⁹ PII, 223-224, p. 230. «El hombre es en el fondo un animal salvaje, espantoso. Lo conocemos únicamente en el estado de doma y represión que se llama civilización: de ahí que nos horroricen las ocasionales erupciones de su naturaleza: pero cuando alguna vez caen el candado y la cadena del orden legal y aparece la anarquía, entonces se muestra lo que es». vid. *ibid.*, 225, p. 231.

⁵⁴⁰ *ibid.*, 229, p. 234.

⁵⁴¹ *idem.*

⁵⁴² *ibid.*, 229, p. 235.

⁵⁴³ WI, 394, p. 393.

⁵⁴⁴ *ibid.*, 395, p. 394. Para un análisis de Schopenhauer de la justicia y la importancia del derecho para el estado. vid. WI, 400-403, p. 398-401 entre otros.

que es el hombre. Junto a este se expresa el asesinato, a cuya perpetración sigue instantáneamente y con terrible claridad el remordimiento de conciencia [...] que provoca en la tranquilidad del espíritu una herida incurable de por vida; pues nuestro estremecimiento por el crimen cometido, como también nuestro temblor ante el que vamos a cometer, se corresponden con el ilimitado apego a la vida del que está penetrado todo lo viviente precisamente como fenómeno de la voluntad de vivir [...] Como semejante en esencia al asesinato y distinta de él solo en el grado hemos de considerar la mutilación intencionada o la simple lesión del cuerpo ajeno, e incluso cualquier golpe. —También se presenta la injusticia en la subyugación del otro individuo forzándole a la esclavitud; y, finalmente, 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 la simple lesión con el asesinato.⁵⁴⁵

Su perpetración ocurre o bien por la violencia o bien por la astucia, lo cual desde un punto de vista moral es lo mismo. La injusticia por el camino de la violencia se consigue a través de la coacción física. Y por el camino de la astucia a través de la mentira, haciéndole creer que actúa en beneficio de su propia voluntad, cuando en realidad actúa en beneficio de la voluntad del otro. Sea del tipo que sea, la mentira siempre busca influir en la voluntad ajena.⁵⁴⁶ Sobre el asesinato es moralmente idéntico si uno lo comete con un puñal o si uno utiliza veneno. Y del mismo modo sucede con cualquier otra lesión corporal. Los demás casos de injusticia se reducen a que un individuo, al perpetrar la injusticia, obliga a otro a servir a la propia voluntad, en lugar de dejarlo que obre según la suya.

Esta injusticia ha encontrado su correlativo también en lo social, pues las dos clases más comunes de injusticia en este ámbito son la pobreza y la esclavitud: «de una misma cosa cuya esencia consiste en que las fuerzas de un hombre en gran parte no se aplican en su propio favor sino en el de otros; de ahí se deriva, por un lado, una sobrecarga de trabajo y, por otro lado, la escasa satisfacción de sus necesidades».⁵⁴⁷

La naturaleza ha dado al hombre las fuerzas necesarias para poder sacar su sustento de la tierra con un moderado esfuerzo, él no ha recibido un gran exceso de esas fuerzas. Por eso, «si la carga común del sostenimiento físico de la existencia del género humano se le quita a una parte no insignificante de él, el resto queda sobrecargado y permanece en la miseria. Así se origina ante todo aquel mal que, bien con el nombre de esclavitud o con el de proletariado, ha pesado en todo tiempo sobre la gran mayoría del género humano».⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ *ibid.*, 396, p. 394.

⁵⁴⁶ *ibid.*, 399, p. 397.

⁵⁴⁷ PII, 261, p. 262.

⁵⁴⁸ *idem.*

Sin embargo, Schopenhauer insiste que la causa de la esclavitud y de la pobreza es el lujo. Es por el egoísmo de unos pocos que la mayoría se ve perjudicada. «Para que unos pocos tengan lo prescindible, superfluo y refinado, incluso para que puedan satisfacer las más fingidas necesidades, se ha de emplear una gran medida de las fuerzas humanas disponibles y, por tanto, privar al necesitado de la producción de los bienes indispensables». ⁵⁴⁹ La producción de bienes superfluos y lujosos es la causa de la miseria de millones sometidos a esta producción. ⁵⁵⁰

Una gran parte de las fuerzas del género humano se destinan a la producción de cosas superfluas y prescindibles. Así, «mientras de una parte subsista el lujo, de la otra tendrá que subsistir necesariamente el trabajo excesivo y la mala vida, bien sea con el nombre de pobreza o de esclavitud, de *proletarii* o de *servii*». ⁵⁵¹ La lucha universal por escapar de la miseria, a través de los viajes marítimos, los enmarañados intereses comerciales, o las guerras a las que esto da ocasión, que tantas vidas cuestan, tienen en común una única raíz: el lujo. Además este lujo no hace felices tampoco a aquellos que lo disfrutan, pues se vuelven enfermizos y malhumorados. Por ello, «lo más eficaz para aliviar la miseria humana sería aminorar e incluso suprimir el lujo». ⁵⁵²

Ningún sufrimiento que lance sobre nosotros la naturaleza o el azar o el destino es, *ceteris paribus*, tan doloroso (*schmerzlich*) como el que nos inflige el arbitrio ajeno. Esto se debe a que reconocemos la naturaleza y al azar como originales soberanos del mundo y comprendemos que lo que a través de ellos nos afecta habría afectado igualmente a cualquier otro; por eso en el sufrimiento (*Leiden*) derivado de esas fuentes nos lamentamos más de la suerte común de la humanidad que de la propia. En cambio, el sufrimiento debido al arbitrio ajeno posee una peculiar y amarga añadidura al dolor o el daño mismo; la conciencia de superioridad ajena, sea por la fuerza o por la astucia, frente a la propia impotencia. ⁵⁵³

⁵⁴⁹ *idem*.

⁵⁵⁰ «La producción de todos esos bienes superfluos se convierte a su vez en la causa de la miseria de aquellos millones de esclavos negros que son arrancados a la fuerza de su patria para producir aquellos objetos de disfrute con su sudor y su tormento». *vid.* PII, 261, p. 262.

⁵⁵¹ *idem*.

⁵⁵² PII, 262, p. 263. Según este autor, las producciones de estas clases dominantes son superiores a las de las clases dominadas. Gracias a este lujo, objetos que antes estaban al alcance de unos pocos, ahora están al alcance de muchos. Si la maquinaria sigue evolucionando puede ser que llegue un momento que se prescinda por completo de la fatiga de las fuerzas humanas. Asimismo, otro argumento que según Schopenhauer explicaría este sometimiento de unos a otros es que la multitud del género humano necesita guías que los conduzcan por el laberinto de la vida. «Es natural y de justicia que ese guía quede liberado tanto del trabajo corporal como de las comunes carencias e incomodidades; y que incluso, conforme a sus méritos superiores, tenga que poseer y disfrutar más que el hombre común». *vid.* PII, 263, p. 264. Aunque habitualmente no se remarca, Schopenhauer no solamente piensa el sufrimiento como fenómeno individual, sino que en su obra hay también una reflexión alrededor del sufrimiento producido por el contexto político. Como ya hemos señalado en la segunda parte, este tipo de sufrimiento no es el que aquí nos interesa.

⁵⁵³ PII, 623, p. 600.

Pero esta injusticia no solamente produce sufrimiento por su efecto directo sobre el bienestar de muchos, sino que además promueve más padecimiento en la medida que la mayoría de las veces tras esta injusticia se da un acto de venganza (*Rache*) por parte del que la sufre, toda injusticia sufrida provoca en aquel que la experimenta una ardiente sed de venganza.

Mientras que el daño que provoca la naturaleza, el azar y el destino puede ser subsanado por la reparación, la amargura añadida de la injusticia cometida por sus iguales solamente se puede neutralizar con la venganza: «al infligir un daño por la fuerza o la astucia a quien nos ha perjudicado, mostramos nuestra superioridad sobre él y anulamos así la prueba de la suya. Eso da al ánimo la satisfacción que ansiaba».⁵⁵⁴ Pero igual que el deseo satisfecho es un engaño, también lo es el deseo de venganza: «en la mayoría de los casos el placer que esperábamos con ella se nos amargarán a causa de la compasión; de hecho, con frecuencia la venganza que nos hemos tomado desgarrará (*zerreißen*) después el corazón y atormentará la conciencia: el motivo para ella ya no tiene efecto y la prueba de nuestra maldad permanece ante nosotros»⁵⁵⁵ y este sufrimiento derivado del arrepentimiento no es nimio: «el dolor del deseo insatisfecho es pequeño frente al del arrepentimiento: pues aquel se encuentra ante el inacabable futuro, siempre abierto; este, frente al pasado, cerrado de forma irrevocable».⁵⁵⁶ El ansia de venganza se despierta por la ira que suscita el abuso, pero no es buena consejera, pues nubla el juicio y provoca un engaño que se retroalimenta con más ira. «La ira (*Zorn*) genera enseguida un engaño consistente en una monstruosa magnificación y distorsión de su motivo. Ese engaño aumenta la ira y es a su vez incrementado por esa ira intensificada».⁵⁵⁷ Para prevenir esto, las personas impulsivas deberían quitarse de la cabeza el asunto; cuando después al cabo de una hora o de unos días vuelvan sobre el asunto, no les parecerá tan enojoso.

En definitiva, una de las fuentes del sufrimiento es ese acto de contradicción de la voluntad consigo mismo y todo lo que de ello se deriva.

⁵⁵⁴ *ibid.*, 624, p. 601.

⁵⁵⁵ *idem.*

⁵⁵⁶ *idem.*

⁵⁵⁷ *ibid.*, 625, p. 602.

3.5.3. El aburrimiento

La vida del ser humano es un continuo anhelar. Sin embargo, en el momento en que a éste le faltan objetos del querer, cuando una satisfacción excesiva le priva de ellos, entonces le invade un horroroso vacío (*Leere*) y aburrimiento (*Langeweile*) que convierten su propio ser y su existencia en una carga insoportable. «Así pues, su vida, igual que un péndulo, oscila entre el dolor y el aburrimiento, que son de hecho sus componentes últimos».⁵⁵⁸ Tan pronto como la necesidad concede una tregua, comparece el aburrimiento y entonces se hacen necesarios pasatiempos.⁵⁵⁹

Young distingue tres componentes del aburrimiento en este autor: un componente perceptual, un componente conativo y un componente metafísico. Desde el punto de vista perceptual, el mundo interior del que experimenta el aburrimiento deviene incoloro, soso, falto de interés; desde el punto de vista conativo, otra de las consecuencias de que la voluntad individual no encuentre un objeto, supone un sentimiento de aguda frustración; desde el punto de vista metafísico, la ausencia de objeto de deseo promueve el absurdo existencial.⁵⁶⁰ Su repercusión en estas tres esferas de la realidad humana vuelven el aburrimiento una de las fuentes más importantes de sufrimiento.⁵⁶¹

Como se ha analizado al principio de esta parte, lo que ocupa y mantiene en movimiento la vida de un ser vivo es la tendencia a existir. Pero una vez ésta está asegurada, éste no sabe qué hacer con ella.⁵⁶² Si lo primero que lo mueve es la necesidad de liberarse del dolor, «la segunda cosa que les pone en movimiento es el afán por liberarse de la carga de la existencia, por hacerla insensible, por “matar el tiempo”, es decir, huir del aburrimiento».⁵⁶³ Si uno quiere liberarse del sufrimiento de nada sirve satisfacer la necesidad, pues «vemos que casi todos los hombres salvados de

⁵⁵⁸ WI, 368, p. 369. Etimológicamente, la palabra ‘aburrimiento’ (*Langeweile*) desde el siglo XVIII tenía dos significados. En primer lugar aquel significado que apunta la misma palabra y que acentúa el transcurrir largo del tiempo arduo. Al mismo tiempo, desvelaba también que en el transcurso de una cuestión se incrementa el disgusto y el tedio, que procede de la palabra francesa *ennui* (aburrimiento). En ambos significados se habla del aburrimiento como estado de ánimo. Algunos autores señalan que estos dos matices se hayan en los usos de la palabra ‘*Langeweile*’ que hace el filósofo de Frankfurt. vid. DÖRENDAHL, R., op. cit., p. 14.

⁵⁵⁹ WI, 369, p. 370.

⁵⁶⁰ vid. YOUNG, J., op. cit., p. 141.

⁵⁶¹ «El destino primordial de las fuerzas con la que la naturaleza ha dotado al hombre es la lucha contra la necesidad que le acosa por todos lados. Pero una vez cesa esa lucha, esas fuerzas desocupadas se le convierten en una carga: de ahí que tenga entonces que *jugar* con ellas, es decir, emplearlas sin objeto: pues si no, recae enseguida en la otra fuente del sufrimiento humano (*die andere Quelle des menschlichen Leidens*): el aburrimiento». vid. PI, 355-356, p. 353.

⁵⁶² WI, 369, p. 370.

⁵⁶³ *ibid.*, 370, p. 371.

la necesidad y la inquietud, después de que se han librado por fin de las demás cargas, ahora son una carga para sí mismos y consideran una ganancia cada hora transcurrida». ⁵⁶⁴ El aburrimiento no es un mal insignificante que pueda menospreciarse; su efecto es demoledor y marca el rostro humano con la huella de la verdadera desesperación. ⁵⁶⁵

Asimismo, es también la fuente de la sociabilidad, pues el aburrimiento provoca que seres que se aman tan poco unos a otros se busquen. ⁵⁶⁶ El continuo movimiento entre el querer y alcanzar y todas las diversas estrategias para conseguir este tránsito son el tapiz sobre el que transcurre la vida humana:

entre el querer (*Wollen*) y el alcanzar (*Erreichen*) discurre toda la vida humana. El deseo (*Wunsch*) es por naturaleza dolor (*Schmerz*): la consecución genera rápidamente saciedad (*Sättigung*): el fin era solo aparente: la posesión hace desaparecer el estímulo: el deseo, la necesidad, se hace sentir otra vez bajo una forma nueva: y si no, aparece la monotonía (*Oede*), el vacío (*Leere*), el aburrimiento (*Langeweile*), contra los cuales la lucha es tan penosa como contra la necesidad (*Noth*). —Que el deseo y la satisfacción no se sucedan en un intervalo demasiado corto ni demasiado largo disminuye al grado mínimo el sufrimiento (*Leiden*) que ambos producen y constituye el curso vital más feliz. ⁵⁶⁷

Este tránsito de la necesidad al aburrimiento es debido al propio carácter de la vida. No hay forma de escapar del sufrimiento, sea de una forma o de otra. En otras palabras, tras toda necesidad siempre deviene el aburrimiento; y del aburrimiento se vuelve otra vez a la necesidad. En efecto, «la vida no tiene contenido auténtico sino que se mantiene en movimiento únicamente a base de carencia e ilusión; pero en cuanto este cesa, se pone de manifiesto la esterilidad (*Kahlheit*) y el vacío (*Leere*) de la existencia.—». ⁵⁶⁸

Si la vida tuviera algún valor no existiría el aburrimiento, y ésta llenaría ya por completo. «Siempre que no nos encontremos incluidos en uno de ambos casos sino que seamos remitidos a la existencia misma, somos transportados por su vacío (*Gehaltlosigkeit*) y nihilidad (*Nichtigkeit*), —y eso es el aburrimiento—». ⁵⁶⁹ Pero el ser humano sólo puede estar satisfecho de su existencia de dos formas: o bien cuando aspira

⁵⁶⁴ idem.

⁵⁶⁵ Simmel plantea que la sustancia de su pesimismo se alimenta del aburrimiento, del repetir de los días y los años. vid. SIMMEL, G., op. cit., p. 183.

⁵⁶⁶ WI, 369, p. 371.

⁵⁶⁷ ibid., 370, p. 371.

⁵⁶⁸ PII, 305, p. 303. «Por todas partes una incesante lucha, una batalla brutal por la vida y la existencia, con el empeño de todas las fuerzas corporales y espirituales, frente a los peligros y males que la amenazan y alcanzan a cada momento.— Y si examinamos la recompensa de todo eso [...] encontramos algunos intervalos de existencia indolora que son enseguida atacados por el aburrimiento y a los que rápidamente pone fin una nueva necesidad.—». idem

⁵⁶⁹ ibid., 306, p. 303.

a algo, y entonces la misma lejanía y los obstáculos hacen creer que el fin es satisfactorio. Pero esa ilusión desaparece tras alcanzarlo; o bien decide dedicarse a una ocupación puramente intelectual.

El dolor y el aburrimiento se erigen como dos enemigos de la felicidad humana. «En la medida en que logramos alejarnos de uno de ellos nos aproximamos al otro, y viceversa».⁵⁷⁰ Esto es debido a que ambos se hallan en un doble antagonismo: uno externo u objetivo, y otro interno o subjetivo:

Desde el punto de vista del antagonismo externo u objetivo, la necesidad y la privación producen el fenómeno del sufrimiento; mientras que la seguridad y la abundancia desencadenan el aburrimiento. «Conforme a ello, vemos a la clase inferior del pueblo en una continua lucha contra la necesidad, es decir, contra el dolor; y al mundo rico y distinguido, por el contrario, en una lucha continuada y a menudo realmente desesperada contra el aburrimiento».⁵⁷¹

Desde el punto de vista del antagonismo interno o subjetivo, el antagonismo entre el dolor y el aburrimiento se basa en que la sensibilidad del ser humano a uno de ellos está en proporción inversa a la del otro: cuanta más sensibilidad tenga un individuo al dolor derivado de la carencia, menos sensibilidad tendrá al aburrimiento y viceversa:

la torpeza del espíritu (*Stumpfheit des Geistes*) está sin excepción unida a la torpeza de la sensación (*Stumpfheit der Empfindung*) y la falta de irritabilidad, condición esta que nos hace menos sensibles a los dolores (*Schmerzen*) y aflicciones (*Betribnisse*) de toda clase y magnitud: justamente de esa torpeza de espíritu nace, por otro lado, aquel vacío interior marcado en innumerables rostros y que se delata en la atención continuamente despierta hacia todos los acontecimientos del mundo externo, incluso los más nimios; un vacío este que constituye la verdadera fuente del aburrimiento (*Quelle der Langeweile*) y que está siempre ávido de estímulos externos para poner en movimiento el espíritu y el ánimo con alguna cosa [...] Nada preserva con tanta seguridad de ese extravío como la riqueza interior, la riqueza del espíritu: pues cuanto más se aproxima este a la eminencia, menos lugar deja al aburrimiento.⁵⁷²

En efecto, cada uno está tanto más cerca de una fuente de sufrimiento cuanto más alejado está de la otra: «conforme a ello, su tendencia natural le llevará a acomodar en lo posible lo objetivo a lo subjetivo en este sentido, es decir, a tomar precauciones frente a la fuente de sufrimiento para la que él tiene una mayor sensibilidad».⁵⁷³ Por tanto, la

⁵⁷⁰ PI, 349, p. 346.

⁵⁷¹ *ibid.*, 349, p. 347. Schopenhauer se percata de que «la vida nómada, que caracteriza el grado inferior de la civilización, vuelve a encontrarse en la vida turística, generalizada en grado máximo. La primera fue originada por la necesidad, la segunda, por el aburrimiento». *vid. idem*

⁵⁷² *idem.*

⁵⁷³ *ibid.*, 350, p. 348.

necesidad y el aburrimiento son los dos polos de la vida humana.⁵⁷⁴ Este antagonismo no es algo que sea fácil de anular, pues se muestra en la vida cotidiana con espantoso convencimiento.⁵⁷⁵

Según Young, el filósofo de Frankfurt anuncia dos síntomas característicos de las sociedades acomodadas:⁵⁷⁶ el ocio y el dolor intencionado como motivo de diversión.

Por un lado, el problema del ocio, es decir, el problema de cómo gastar el tiempo libre, y más cuando las sociedades acomodadas promueven un ocio que rompe con cualquier posibilidad real de pensamiento.⁵⁷⁷

El libre ocio que cada uno consigue, al proporcionarle el libre disfrute de su conciencia y su individualidad, es el fruto y el rendimiento de toda su existencia, que por lo demás es solo fatiga y trabajo. ¿Pero qué rinde el libre ocio de la mayoría de los hombres? Aburrimiento y apatía, siempre que no haya placeres sensibles o necesidades que lo llenen. El nulo valor que tiene lo muestra el modo en que lo emplean: es justamente el *ozio lungo d'oumini ignorant*⁵⁷⁸ de Ariosto. La gente corriente solo piensa en pasar el tiempo; el que tiene algún talento, en aprovecharlo. —El que las mentes limitadas estén tan expuestas al aburrimiento se debe a que su intelecto no es más que el *medium* de los motivos para su voluntad. Cuando no hay de momento motivos que captar, la voluntad descansa y el intelecto hace fiesta; este, porque no se pone en actividad por su cuenta en mayor medida que aquella: el resultado es un terrible estancamiento de todas las fuerzas en el hombre entero— aburrimiento. Para afrontarlo se pretextan a la voluntad motivos nimios que se asumen provisionalmente y a discreción, para excitarla y así poner en actividad el intelecto que ha de captarlos: por lo tanto, estos son a los motivos reales y naturales lo que el papel moneda a la plata; porque su validez está supuesta arbitrariamente.⁵⁷⁹

El ocio es aquel tiempo en el que uno vuelve a sí mismo. «Es la flor o, mejor, el fruto de la existencia de cada cual, ya que solo él le coloca en posesión de su propio yo».⁵⁸⁰ «Todo individuo desocupado elegirá un juego en el que ocuparse según el tipo de capacidades que en él predominen».⁵⁸¹ Según Schopenhauer, «el libre ocio de cada uno vale lo que vale él mismo».⁵⁸² El placer del que uno puede disfrutar está condicionado

⁵⁷⁴ Para el antagonismo entre el dolor y el aburrimiento. vid. WI, 367, 368, p. 369, 413, p. 410; WII, 407, p. 402, 410, p. 404, 563, p. 545; PI, 349, p. 346, 365, p. 361; PII, 311, 313, p. 308, 646, p. 621.

⁵⁷⁵ HÜBSCHER, A., *Denker gegen den Strom*, op. cit., p. 219.

⁵⁷⁶ YOUNG, J., op. cit., p. 142.

⁵⁷⁷ PI, 352, p. 349.

⁵⁷⁸ El largo ocio de los hombres ignorantes. «Los suspiros, las lágrimas d'amantes,/ e inútil tiempo que se pierde en juego;/ el ocio largo d'hombres ignorantes,/ la vana traza y pensamiento ciego;/ y los vanos deseos, abundantes,/ que ocupan aquel valle de sosiego./ En fin, cuanto acá abajo habéis perdido,/ allá lo hallaréis muy recogido». vid. ARIOSTO, L., *Orlando el Furioso*; Tr. C. Segre y M.^a de las Nieves Muñiz, Madrid, Cátedra, 2002, Orlando el furioso, XXXIV, 75, p. 2219.

⁵⁷⁹ PI, 352, p. 349.

⁵⁸⁰ *ibid.*, 353, p. 350.

⁵⁸¹ *ibid.*, 356, p. 353.

⁵⁸² *ibid.*, 362, p. 359.

por el uso de las propias fuerzas y de la individualidad; y por tanto, será mayor, cuanto más noble sea el tipo de fuerza que lo condiciona.⁵⁸³

Con tal de investigar la relación del ocio con las capacidades individuales, Schopenhauer se remonta a la raíz de los placeres humanos. Existen tres fuerzas fisiológicas fundamentales (capacidad reproductiva, irritabilidad y sensibilidad) que llevan a buscar en el ocio tres clases de placeres posibles.⁵⁸⁴ en primer lugar, los placeres de la capacidad reproductiva, los relacionados con el comer, el beber, descansar y dormir. En segundo lugar, existirían los placeres de la irritabilidad, que consisten en ciertas actividades físicas, como el excursionismo, los saltos, la lucha, la danza, la esgrima, la equitación, los juegos atléticos, la batalla y la guerra. En tercer lugar, existen los placeres de la sensibilidad; actividades como contemplar, pensar, sentir, poetizar, esculpir, tocar música, aprender, leer, meditar, inventar y —como no— filosofar.⁵⁸⁵

De estas tres fuerzas primordiales, este autor señala que la que prima en el ser humano es la sensibilidad. «A la sensibilidad pertenecen nuestras capacidades cognoscitivas: por eso su primacía capacita para los placeres consistentes en conocer, es decir, para los llamados placeres espirituales, y en mayor medida cuanto mayor es esa supremacía».⁵⁸⁶

El filósofo alemán afirma el valor superior de los placeres espirituales que requieren sin embargo de una inteligencia superior. Tal y como se ha señalado más arriba, el intelecto detenta diversas gradaciones dentro de la especie humana. Aunque es raro un nivel de inteligencia verdaderamente elevado, en ella se dará la más clara conciencia y los placeres alcanzarán su cima. El que detenta una elevada inteligencia: «posee, por tanto, lo más noble y preciado de la tierra y tiene conforme a ello una fuente de placeres frente a los cuales todos los demás son nimios; de modo que no necesita de fuera más que el ocio para regocijarse tranquilo con esa posesión y tallar sus diamantes».⁵⁸⁷

El resto de los placeres son de clase inferior, pues siempre acaban llevando al sufrimiento. En palabras de Schopenhauer, «todos ellos acaban en movimientos de la voluntad, esto es, en deseos (*Wünschen*), esperanzas (*hoffen*), miedos (*fürchten*), logros (*erreichen*), sin importar en qué dirección; en ese caso nunca se termina sin dolor

⁵⁸³ *ibid.*, 357, p. 354.

⁵⁸⁴ *ibid.*, 356, p. 353.

⁵⁸⁵ *ibid.*, 357, p. 354.

⁵⁸⁶ *idem.*

⁵⁸⁷ *idem*

(*Schmerz*)». ⁵⁸⁸ Además con el logro de este tipo de placeres siempre surgen desengaños, en lugar de lo que sucede con los placeres intelectuales, que cada vez acercan más a la verdad. En definitiva, «en el reino de la inteligencia no impera ningún dolor sino que todo es conocimiento». ⁵⁸⁹

Por otro lado, otro de los síntomas de las sociedades acomodadas que Schopenhauer denuncia son aquellas formas de ocio que encuentran en el dolor intencionado un motivo de diversión. Algunos individuos alivian su propio aburrimiento con el dolor ajeno. ⁵⁹⁰ La mayoría de los hombres escogen su ocio por la satisfacción que la voluntad experimenta. ⁵⁹¹ Esta actitud que busca satisfacer la propia voluntad, a pesar del sufrimiento que ello pueda causar, provoca al mismo tiempo que tanto los pensamientos como las acciones estén totalmente orientados hacia mezquinos intereses de la propiedad personal y con ellos a miserias (*Miseren*) de toda clase. ⁵⁹²

Un ejemplo de este tipo orientado hacia intereses malévolos se halla en la vida del filisteo, aquel ser humano sin necesidades espirituales y que continuamente se ocupa con la mayor seriedad de una realidad que no lo es. ⁵⁹³ Este estilo de vida del filisteo provoca daño en dos niveles de la vida del individuo:

Por un lado, respecto a sí mismo, pues «ningún afán de conocimiento y comprensión por voluntad propia vivifica su existencia, ni tampoco el afán de placeres verdaderamente estéticos, que es del todo afín a aquel». ⁵⁹⁴ Si acaso consigue algún placer estético a través de la moda o de la autoridad, los despachará lo más rápidamente posible como una especie de trabajo forzado. Los únicos placeres reales para él son los sensibles: «las ostras y el champán son el punto culminante de su existencia, y el fin de su vida es lograr todo lo que contribuya al bienestar corporal». ⁵⁹⁵ «Si aquellos bienes se le imponen ya de antemano, inevitablemente cae en el aburrimiento, contra el cual intentará entonces, todo lo imaginable [...] Y, sin embargo, nada de eso basta contra el

⁵⁸⁸ idem.

⁵⁸⁹ idem. Esta cita parece entrar en contradicción con la afirmación de que una mayor inteligencia provoca una mayor intensidad de los sufrimientos. En este fragmento, la inteligencia permite neutralizar por completo el sufrimiento. Según nuestro parecer esto es debido, tal y como se señalará más adelante, al hecho de que no está claro en Schopenhauer qué es la inteligencia. Una tesis alternativa que explique esta supuesta incoherencia podría ser que, aunque es cierto que el más inteligente sufre más, también lo es que puede deleitarse con los placeres intelectuales con tal profundidad que cualquier sufrimiento desaparece.

⁵⁹⁰ YOUNG, J., op. cit., p. 144-5.

⁵⁹¹ PI, 358, p. 355.

⁵⁹² ibid., 359, p. 355.

⁵⁹³ ibid., 365, p. 361.

⁵⁹⁴ idem.

⁵⁹⁵ idem.

aburrimento cuando la carencia de necesidades intelectuales hace imposibles los placeres del espíritu». ⁵⁹⁶ Del mismo modo es propia también de él una sombría seriedad que se acerca a la del animal. «Nada le alegra, nada le estimula, nada es de su interés. Pues los placeres sensibles se agotan pronto [...] a lo sumo le quedan los placeres de la vanidad, a su estilo, consistentes en superar a los demás en riqueza, o rango, o influencia y poder, por lo que entonces será respetado por ellos». ⁵⁹⁷ El gran sufrimiento de este tipo de personalidades es que las idealidades no le ofrecen ningún entretenimiento. En palabras del propio Schopenhauer:

un gran sufrimiento (*großes Leiden*) de todos los filisteos (*Philister*) radica en que las *idealidades* no les ofrecen ningún entretenimiento sino que para escapar del aburrimento necesitan siempre *realidades*. Estas, por una parte, se agotan pronto cuanto, en vez de entretener, aburren; y, por otra, provocan perjuicios de todas clases; mientras que, en cambio, las idealidades son inagotables al tiempo que inocentes e inocuas en sí mismas. ⁵⁹⁸

Por otro lado, el filisteo, al no tener necesidades intelectuales sino solamente físicas, buscará a aquellos que se las pueden satisfacer. «Nada exigirá menos de los demás que el tener algunas capacidades intelectuales predominantes: antes bien, cuando se tope con ellas suscitarán su rechazo y hasta su odio» ⁵⁹⁹ y un gravoso sentimiento de inferioridad; el filisteo sólo mide las cualidades de los hombres según el rango, la riqueza, el poder y las influencias.

Antepuesto al ocio ruin que incapacita el pensamiento, hay un tipo de ocio fructífero. ⁶⁰⁰ Este tipo de ocio es el que experimenta el hombre de grandes capacidades intelectuales, que: «es capaz de implicarse vivamente por la vía del puro conocimiento, sin mezclar alguna de la voluntad, y hasta lo necesita. Mas esa participación se instala entonces en una región esencialmente ajena al dolor, algo así como la atmósfera de los dioses de vida fácil». ⁶⁰¹ Si el filisteo participaba de la voluntad satisfaciéndola, el hombre de grandes fuerzas espirituales participa de ella aislándola e impidiendo que le perturbe:

el hombre dotado de fuerzas espirituales predominantes posee una existencia fecunda en ideas, siempre animada y significativa: se ocupa de objetos dignos e interesantes en cuanto puede entregarse a ellos y lleva en sí mismo una fuente de los más nobles placeres. El estímulo externo se lo dan las obras de la naturaleza y la visión de la actividad humana, después las variadas producciones de los

⁵⁹⁶ *ibid.*, 365, p. 362.

⁵⁹⁷ *idem.*

⁵⁹⁸ *ibid.*, 366, p. 362.

⁵⁹⁹ *idem.*

⁶⁰⁰ HÜBSCHER, A., *Denker gegen den Strom*, op. cit., p. 220.

⁶⁰¹ *PI*, 358, p. 355.

hombres de altas dotes de todas las épocas y países, que en realidad solo él puede disfrutar plenamente porque solo a él le resultan totalmente inteligibles y perceptibles [...] él tiene una necesidad más que los otros, la necesidad de aprender, de ver, de estudiar, de meditar, de practicar y, por lo tanto, también la necesidad de ocio libre [...] esa necesidad es la condición de que le estén abiertos placeres que quedan vedados a los otros, para quienes las bellezas naturales y artísticas y las obras del espíritu, aun cuando las amontonen a su alrededor, solo son en el fondo lo que las hetairas⁶⁰² a un anciano. Como resultado de ello, un hombre tan privilegiado además de su vida personal lleva otra, la intelectual, que para él va poco a poco convirtiéndose en el verdadero fin para el cual él considera la primera un simple medio [...] Por eso aquella vida intelectual le ocupará prioritariamente y, con el progresivo aumento de comprensión y conocimiento, recibirá una cohesión, una elevación continua, una totalidad y perfección cada vez más completas, como una obra de arte que se va formando.⁶⁰³

El ejercicio intelectual no solamente previene del aburrimiento, sino que también de sus funestas consecuencias, pues es una «defensa frente a las malas compañías y los muchos peligros, desgracias, pérdidas y derroches en que uno cae cuando busca su felicidad en el mundo real».⁶⁰⁴

«El hombre normal está remitido con respecto al disfrute de su vida a cosas externas a él: a las posesiones, el rango, la esposa e hijos, los amigos, la sociedad, etc. y en ellos apoya su felicidad vital: por eso se derrumba cuando los pierde o cuando se ve decepcionado con ellos»:⁶⁰⁵ su centro de gravedad (*Schwerpunkt*) cae fuera de sí mismo. En cambio, cuando uno empieza a practicar algún tipo de actividad intelectual, este centro de gravedad empieza a venir sobre sí. Solamente en el genio se puede afirmar que su centro de gravedad recae completamente sobre él.⁶⁰⁶

Lo que está claro es que, ya sea desde este punto de vista espiritual o desde el punto de vista material, el ser humano necesita actividad. Una completa inactividad le resulta del todo insoportable:

la actividad, el ocuparse en algo, hacer algo cuando sea posible o al menos aprender algo, es indispensable para la felicidad del hombre: sus fuerzas reclaman ser usadas y él quiere percibir de alguna manera resultado⁶⁰⁷ [...] la máxima satisfacción a este respecto la ofrece el hacer algo, confeccionarlo, bien sea un canasto o un libro; mas el hecho de que vea crecer a diario una obra en

⁶⁰² Cortesanas griegas.

⁶⁰³ *ibid.*, 359, p. 356.

⁶⁰⁴ *ibid.*, 360, p. 357.

⁶⁰⁵ *ibid.*, 361, p. 357.

⁶⁰⁶ El genio «convierte en su tema la existencia y la esencia de las cosas en su totalidad y en absoluto; según eso, aspirará a expresar su profunda captación de las mismas, de acuerdo con su orientación individual, a través del arte, la poesía o la filosofía [...] solo de un hombre así podemos decir que su centro de gravedad recae por completo en él». *vid.* PI, 361, p. 358.

⁶⁰⁷ Algunos comentaristas han propuesto que su idea de felicidad como quietud cambia en *Parerga y paralipómena* (1851) y parece que propone una concepción de la misma que requiere de la tensión. *vid.* CABADA, M., *op. cit.*, p. 48.

sus manos y alcanzar finalmente su término le hace inmediatamente feliz. Eso lo logra una obra de arte, un escrito o incluso un simple trabajo manual: por supuesto, cuanto más noble es la obra, mayor es el placer.⁶⁰⁸

Por eso, los menos desdichados son aquellos que están mejor dotados para algún propósito, y son conscientes de esta potencialidad con la que producen obras relevantes. «Para ellos la vida y el mundo, junto al interés común y material, tiene además un segundo interés más elevado, de índole formal, por cuanto contiene la materia para sus obras, que ellos se ocupan diligentemente de reunir a lo largo de su vida en cuanto la necesidad personal les deja un momento de respiro».⁶⁰⁹

En este tipo de personalidades, el intelecto se dirige a un doble propósito. Por un lado, se dirige a hacer frente a los aspectos de la cotidianidad de los que también se ocupan el resto de los hombres; pero, por otro lado, guarda una insólita capacidad, que será la que lo elevará, para la captación objetiva de las cosas.

Cada cual se ocupa de algo según la medida de sus capacidades. Pues el efecto dañino que produce en nosotros la falta de una actividad planificada en cualquier trabajo se observa en los largos viajes de placer, en los que de vez en cuando uno se siente muy desdichado; porque sin una verdadera ocupación está como desgarrado de su elemento natural. Esforzarse y luchar con la contrariedad es la necesidad del hombre, como cavar la del topo. La inacción a la que conduciría la completa satisfacción de un placer permanente le resultaría insoportable. Superar obstáculos constituye la dicha cumplida de su existencia; pueden ser de índole material, como en los negocios y en la actividad, o de índole espiritual, como en el aprendizaje y la investigación: la lucha contra ellos y la victoria le hacen feliz.⁶¹⁰

En el caso de que le falte esta ocasión, él mismo se la procurará como pueda; según lo exija su individualidad, se dedicará a buscar situaciones que lo ahuyenten de esa quietud insoportable que le regala la inactividad. Esta facultad para disponer del libre ocio según la propia individualidad no es algo que sea común a la mayoría. La determinación natural del ser humano es pasar el tiempo procurando lo necesario para su existencia y la de su familia.⁶¹¹ Por eso, si en el caso que se dé este intelecto elevado, para poder experimentar los más altos placeres espirituales necesitará también tiempo libre.

En definitiva, contra el aburrimiento, se requieren dos condiciones. Desde el punto de vista interno, un intelecto que exceda en mucho la medida usual; desde el punto de vista externo, es necesario que ese intelecto tenga la posibilidad del libre ocio. «Si coinciden

⁶⁰⁸ PI, 467, p. 454.

⁶⁰⁹ *ibid.*, 468, p. 455.

⁶¹⁰ *ibid.*, 469, p. 455.

⁶¹¹ *ibid.*, 363, p. 360.

ambos factores no naturales, el externo y el interno, es una gran suerte: pues entonces el así favorecido llevará una vida de índole superior: la de quien está exento de las dos fuentes opuestas del sufrimiento humano (*des menschlichen Leidens*), la necesidad (*Noth*) y el aburrimiento (*Langenweile*), o el afanoso desvelo por la existencia y la incapacidad de soportar el ocio». ⁶¹²

3.5.4. La capacidad de abstracción y deliberación

En este apartado se verá que la capacidad de abstracción del ser humano es una de las fuentes del sufrimiento. En primer lugar, se estudiará la importancia de la conciencia de temporalidad en el hombre y como ésta permite forjarse pretensiones y esperanzas que promueven padecimiento; en segundo lugar, se estudiarán dos fenómenos relacionados con esta capacidad y que pueden originar sufrimiento: el llanto y la deliberación acerca de la propia muerte. Más concretamente, se analizará el papel de la conciencia de la propia destrucción y del suicidio. Finalmente, se verá como abusar del pensamiento abstracto puede originar también grandes tormentos.

Uno de los rasgos distintivos del ser humano respecto del animal es su capacidad de deliberación (*Deliberationsfähigkeit*), lo que incrementa sus tormentos en comparación con los del animal. Cualquier sensación presente estará mediada por la reflexión abstracta y con ello se abrirán las puertas a un mayor sufrimiento. Schopenhauer iguala la capacidad de deliberación con la capacidad de abstracción. Para él, la capacidad de deliberación pasa por el pensar abstracto que permite deliberar y calcular las consecuencias de una acción. ⁶¹³ En efecto, su capacidad de abstracción lo vuelve sensible a fenómenos que el animal ignora. Fenómenos que para el animal son insignificantes cobran en el ser humano, mediados por su capacidad abstracta, una nueva dimensión.

Uno de estos fenómenos es el peso que le otorga a la opinión ajena. El ser humano depende en parte de la imagen de sí mismo que le proporcionan sus iguales. Esta sensibilidad hacia qué pensarán los demás despierta en él el sentimiento de honor con el que guía su vida. ⁶¹⁴ Lo mismo sucede con la satisfacción sexual, que en los animales es

⁶¹² *ibid.*, 363, p. 360.

⁶¹³ *vid.* MALTER, R., *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, op. cit., p. 283.

⁶¹⁴ «Como consecuencia de la reflexión, se añade una fuente de placer, y por lo tanto de sufrimiento, que fluye exclusivamente para él y le da que hacer sobremanera, casi más que todas las demás: se trata de la

un asunto meramente instintivo, en él se convierte en fuente de desdicha «se vincula una elección muy obstinada y propia de él en exclusiva, que a veces se eleva hasta el amor más o menos apasionado [...] aquella (la satisfacción sexual) se convierte en él en fuente de largos sufrimientos (*lange Leiden*) y breves alegrías». ⁶¹⁵

Esa capacidad de deliberación (*Deliberationsfähigkeit*) del hombre pertenece también a las cosas que hacen su existencia mucho más atormentada que la del animal, así como en general nuestros mayores dolores (*unsere größte Schmerzen*) no se encuentran en el presente, en forma de representaciones intuitivas o sentimiento inmediato, sino en la razón, en forma de conceptos abstractos, pensamientos torturadores de los que está libre el animal, que vive sólo en el presente y, por lo tanto, con una envidiable despreocupación. ⁶¹⁶

Mientras que el animal sólo es movido por la representación intuitiva, el ser humano trata de excluir totalmente este tipo de motivación y se determina por las representaciones abstractas; el individuo humano intenta sacar el máximo partido de la razón, pues no elige ni rehúye el goce o el dolor pasajeros (*vorübergehenden Genuss oder Schmerz*), sino que reflexiona acerca de sus consecuencias. ⁶¹⁷ En la mayoría de los casos, su acción se determina por motivos abstractos y no por las impresiones del presente. Esto explica por qué toda privación momentánea se le hace fácil, y toda renuncia se le vuelve ardua.

Toda privación aislada y momentánea nos parece bastante fácil pero toda renuncia, terriblemente dura: pues aquella solo afecta al presente fugaz pero esta se refiere al futuro e incluye en sí misma innumerables privaciones a las que ella equivale. De ahí que la causa de nuestro dolor (*Schmerz*), como de nuestra alegría (*Freude*), no se encuentre la mayoría de las veces en el presente real sino solo en pensamientos abstractos (*in abstrakten Gedanken*): estos son los que con frecuencia nos resultan insoportables y nos producen tormentos frente a los cuales todos los sufrimientos de los animales (*alle Leiden der Thierheit*) son muy pequeños, ya que muchas veces ni siquiera nos dejan sentir nuestro propio dolor físico (*physischer Schmerz*); e incluso cuando padecemos un violento sufrimiento espiritual (*geistiges Leiden*), nos causamos uno físico simplemente para desviar hacia él nuestra atención [...] Precisamente porque el dolor espiritual (*geistiger Schmerz*), al ser mucho más intenso, nos hace insensibles al físico (*physischer Schmerz*), al que está desesperado o consumido por un disgusto patológico le resultará muy fácil suicidarse (*Selbstmord*) aunque antes, cuando se hallaba en un estado confortable (*im behaglichen Zustande*), se estremeciese solo de pensarlo [...] la preocupación y la pasión, es decir, el juego del pensamiento, consume el cuerpo más y con más frecuencia que las molestias físicas. ⁶¹⁸

ambición y el sentimiento del honor y la vergüenza; —dicho en prosa, su opinión de la opinión que los demás tienen de él». vid. PII, 312, p. 310.

⁶¹⁵ PII, 313, p. 311.

⁶¹⁶ WI, 352, p. 355.

⁶¹⁷ *ibid.*, 352, p. 356.

⁶¹⁸ *ibid.*, 353, p. 356.

La capacidad abstracta viene definida por la razón, pues como capacidad de los conceptos media la forma en que el ser humano sufre.⁶¹⁹ La razón le permite, mirando retrospectiva y prospectivamente, abarcar fácilmente su vida y el curso del mundo en bloque, es decir, le independiza del presente, y le deja obrar reflexivamente, tanto para bien como para mal.⁶²⁰ La conciencia de los animales no humanos es una mera sucesión de presentes, ninguno de los cuales se anuncian como futuro o pasado.

Precisamente por eso los animales tienen que sufrir infinitamente menos que nosotros, pues no conocen otro dolor (*Schmerz*) más que el producido inmediatamente por el presente. Pero el presente carece de extensión; en cambio, el futuro y el pasado, que contienen la mayoría de las causas de nuestros sufrimientos (*Leiden*), se extienden ampliamente, y a su contenido real se añade el meramente posible, con lo que se abre un inmenso campo para el deseo y el temor.⁶²¹

Los animales no se intranquilizan por el futuro, disfrutan y soportan serenamente cada momento presente.⁶²² No es así en el ser humano, aunque la mayoría de los hombres no vivan de forma muy distinta a los animales.⁶²³ En el hombre esta posibilidad de tener conciencia del propio tiempo⁶²⁴ causa sufrimiento en forma de preocupación, expectativa frustrada y esperanza.⁶²⁵

Schopenhauer entiende por esperanza la confusión del deseo de un acontecimiento con su probabilidad.⁶²⁶ La esperanza es un estado en el que concurre todo el ser del hombre, tanto la voluntad como el intelecto. «Aquella, deseando el objeto esperado; este, calculándolo como probable. Cuanto mayor es la parte que toma el último factor y menor la del primero, mejor será para la esperanza; y peor en el caso contrario».⁶²⁷ Por ello, cuando a uno le abandona la esperanza se aleja al mismo tiempo del miedo, y se dice de él que está desesperado.⁶²⁸ Ello explica que «una desgracia (*Unglücksfall*)

⁶¹⁹ *ibid.*, 614, p. 585.

⁶²⁰ WII, 62, p. 87.

⁶²¹ *ibid.*, 64, p. 89.

⁶²² «Los sufrimientos que pertenecen *solamente* al presente no pueden ser más que físicos. Los animales ni siquiera sienten verdaderamente la muerte: no pueden llegar a conocerla hasta que se les presenta; pero entonces ya no están». *idem*.

⁶²³ *ibid.*, 65, p. 89.

⁶²⁴ «Al tormento de nuestra existencia contribuye no poco el hecho de que el tiempo nos apremia, no nos deja respirar y está detrás de cada uno como un maestro de disciplina con el látigo». *vid.* PII, 310-311, p. 308.

⁶²⁵ DÖRENDAHL, R., *op. cit.*, p. 16.

⁶²⁶ PII, 621, p. 598.

⁶²⁷ *ibid.*, 621, p. 599.

⁶²⁸ «Es natural al hombre creer lo que desea y creerlo porque lo desea.» *vid.* PII, 622, p. 599. La desesperación surge en el momento en que: «esa peculiaridad beneficiosa y calmante que tiene su naturaleza ha sido erradicada por golpes del destino reiterados y muy duros, e incluso, a la inversa, ha llegado a creer que tiene que suceder lo que no desea y que en modo alguno puede ocurrir lo que desea,

carente de esperanza (*hoffnungslos*) se asemeje a un rápido golpe mortal y, en cambio, la esperanza incesantemente frustrada y renacida sea como una clase de muerte que va martirizando lentamente». ⁶²⁹

Relacionado con la desesperación existen dos fenómenos que derivan de esta capacidad abstracta y que causan sufrimiento: el llanto y la deliberación acerca de la propia muerte.

Tanto el llanto como la risa son una de esas formas expresivas que diferencian al ser humano del animal. El llanto es una expresión que precede al sufrimiento. ⁶³⁰ El llanto (*Weinen*) no es de ninguna manera una exteriorización directa del dolor, pues habitualmente no se llora de dolor. ⁶³¹ El ser humano no llora por los dolores sentidos (*Schmerzen*) inmediatamente, sino que llora por la repetición de esos dolores en la abstracción. ⁶³² Los niños que sufren (*erlitten*) un dolor, en la mayoría de los casos, no lloran hasta que son compadecidos. No lloramos tanto por el dolor que experimentamos, sino por su representación. Es en la representación (*Vorstellung*) de ese dolor donde uno se descubre a sí mismo como un ser digno de compasión (*bemitleidenswerth*); ⁶³³ «no es inmediatamente esta miseria misma, sino su consideración objetiva, la imagen de su presente suscitada por el pasado, lo que provoca sus lágrimas». ⁶³⁴ En el caso que fuera otro el que soportase ese sufrimiento, no dudaría en ayudarlo lleno de compasión y amor, pero cuando se trata del llanto es uno mismo el que deviene el objeto de compasión:

el objeto de nuestra propia y franca compasión somos nosotros mismos: 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 a otro; en este intrincado estado de ánimo en el que el sufrimiento inmediatamente sentido solo llega a la percepción por un doble rodeo — representado como ajeno, compadecido en cuanto tal y luego, de repente, percibido como inmediatamente propio—, la naturaleza se procura 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. ⁶³⁵

precisamente porque lo desea, ese es propiamente el estado que se ha denominado desesperación». vid. PII, 622, p. 599.

⁶²⁹ idem.

⁶³⁰ TORRALBA, F., Sufrimiento y humildad ontológica. Kant y Schopenhauer; *Sapientia*, 51(1996)200, p. 465- 474, p. 470.

⁶³¹ WI, 445, p. 438.

⁶³² «Ni siquiera los niños que se han hecho daño lloran por el dolor, sino por el pensamiento del dolor evocado al compadecerlos». vid. WI, 353, p. 357.

⁶³³ ibid., 445, p. 438.

⁶³⁴ WII, 679, p. 648.

⁶³⁵ WI, 445, p. 438.

El llanto está condicionado por la aptitud hacia el amor y la compasión a través de la fantasía. Por ello, los hombres duros de corazón o de poca fantasía no suelen llorar. Esto explicaría por qué el llanto es considerado un signo de bondad, pues aquel que puede llorar es susceptible también de amor y de compasión hacia los demás.⁶³⁶ Incluso cuando uno llora por el sufrimiento ajeno «es porque en la fantasía (*Phantasie*) nos ponemos vivamente en el lugar del que sufre, o bien porque en su destino vemos la suerte de la humanidad y, ante todo, la nuestra; y así, a través de un amplio rodeo, siempre lloramos por nosotros mismos, sentimos compasión por nosotros».⁶³⁷

Igualmente sucede ante la pérdida de un ser querido, pues lo que hace que uno llore es la representación de la suerte del muerto. Lo que uno llora es el destino de la humanidad que se muestra en el cadáver. «Lo que le conmueve principalmente es la compasión por la suerte de toda la humanidad, sumida en la finitud por la cual toda vida, por muy ambiciosa y célebre que sea, ha de extinguirse y convertirse en nada: pero en esa suerte de la humanidad él ve ante todo la suya propia».⁶³⁸ Esto sucede con más intensidad cuanto más allegado a él sea la persona fallecida.⁶³⁹

Respecto a la conciencia y disposición de la propia muerte, esta capacidad de deliberación determina la forma en que el hombre vive su propia muerte. «Únicamente el hombre lleva consigo en conceptos abstractos la certeza de su muerte».⁶⁴⁰ A diferencia del animal que vive sin un verdadero conocimiento de la muerte,⁶⁴¹ «en el hombre, junto con la razón apareció necesariamente la espantosa certeza de la muerte».⁶⁴²

⁶³⁶ idem.

⁶³⁷ ibid., 446, p. 439.

⁶³⁸ idem.

⁶³⁹ Sin duda, que el suicidio de su padre que tanto le afectó en su vida personal también está presente en estas reflexiones. El día 15 de mayo de 1805, tras su muerte, su amigo Anthime Grégoire desde Le Havre, que también había perdido a su padre, le escribe a Schopenhauer: «en circunstancias tan crueles se necesita valor; pero hay que tratar de llevar con paciencia la desgracia pensando que todavía hay otros más infelices que uno mismo». Tr. J. Planells. BW, vol. 1, 14, p. 18. Cuatro meses después, Anthime vuelve a escribir porque parece que Arthur no se ha consolado aún: «deseo que tu dolor se haya moderado después de haber rendido el tributo de duelo que todo buen hijo debe al recuerdo de un padre digno de veneración; espero que puedas comenzar ahora a enfocar tu dolor de manera más filosófica». BW, vol. 1, 14, p. 19. Citado en: SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 81.

⁶⁴⁰ WI, 332, p. 337.

⁶⁴¹ Según algunos autores, no está claro que esta anticipación de la muerte no aparezca en los animales no humanos. Jacqueline afirma que cuando Schopenhauer propone esto es porque no conoce el comportamiento de algunos animales no humanos que deliberadamente actúan para preservar su seguridad, como si ellos comprendieran los peligros mortales y la posibilidad de morir. vid. JACQUETTE, D., op. cit., p. 296.

⁶⁴² WII, 529, p. 515.

Tal certeza sólo le angustia en determinados momentos, cuando algo se lo recuerda en su fantasía. Habitualmente para seguir con su vida, debe dejarla de lado. Si no se ahuyentara esta certeza de muerte, la vida sería insoportable.⁶⁴³ En realidad, a cada momento que pasa, el ser humano se ve abocado a la muerte.⁶⁴⁴ La existencia del individuo es un cuándo y un dónde relativos, pues tanto su lugar como su duración son partes finitas de una infinitud sin límites, esto es, de una voluntad de la que él es un mero fenómeno.

Su verdadera existencia se da solo en el presente, cuya libre huida hacia el pasado es un continuo tránsito a la muerte, un constante morir; porque su vida pasada, al margen de eventuales consecuencias en el presente y del testimonio sobre su voluntad que ha quedado estampado, se ha acabado por completo, ha muerto y ya no existe [...] Mas el presente se le convierte constantemente en pasado entre las manos: el futuro es totalmente incierto y siempre breve. Así, su existencia, considerada ya únicamente desde el aspecto formal, es un continuo precipitarse el futuro en el muerto pasado, un constante morir (*stetes Sterben*).⁶⁴⁵ Si la vemos desde el aspecto físico está claro que [...] la vida de nuestro cuerpo no es más que un morir continuamente evitado, una muerte siempre aplazada.⁶⁴⁶

Su vida corporal es un fallecer permanentemente detenido, una muerte demorada. Cada vez que el ser humano respira, come o se calienta, ahuyenta una muerte que le acecha y contra la que lucha a cada segundo de su vida. Por mucho que la evite, finalmente la muerte se impondrá, pues está relegado a ella desde su nacimiento.

Pero igual que sucede en la naturaleza, donde todo mal está siempre acompañado de un remedio, o al menos de una compensación, esa misma reflexión que conduce al ser humano al conocimiento, a la certeza de su muerte, le proporciona también concepciones metafísicas que lo consuelan.⁶⁴⁷ «A ese fin se dirigen principalmente todas las religiones y sistemas filosóficos⁶⁴⁸ que son, pues, ante todo el antídoto contra la certeza de la muerte, producido por la razón reflexiva con sus propios medios».⁶⁴⁹ El

⁶⁴³ «Nadie tiene una convicción verdaderamente viva de la certeza de su muerte, porque si no, no podría haber una diferencia tan grande entre su ánimo y el de un criminal condenado; por el contrario, cada uno reconoce aquella certeza in abstracto y teóricamente, pero la deja de lado, como otras verdades teóricas que no son aplicables a la práctica, sin asumirla nunca en su conciencia». vid. WI, 332, p. 338.

⁶⁴⁴ MALTER, R., *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, op. cit., p. 283.

⁶⁴⁵ A propósito, la idea de Heidegger de que el hombre es un ser para la muerte (*Sein zum Tode*) quizás no sea tan original.

⁶⁴⁶ WI, 367, p. 369.

⁶⁴⁷ *ibid.*, 44, p. 86.

⁶⁴⁸ «La muerte es el verdadero genio inspirador o el musageta de la filosofía, razón por la que Sócrates la definió como *τανάτου μελέτη*. Sin la muerte sería difícil que se hiciera filosofía». vid. WII, 528, p. 515.

⁶⁴⁹ WII, 529, p. 515.

grado en que éstas alcanzan este fin será distinto; y existirán religiones o filosofías que facilitarán más que otras enfrentarse a la muerte.⁶⁵⁰

Generalmente se ha concebido la muerte como el mayor de los males que uno puede infligirle a su rival. En otras palabras, sea como sea, «la voz de la naturaleza sigue siendo la misma [...] la muerte es un gran mal».⁶⁵¹ Pero este miedo a la muerte del ser humano es independiente de todo conocimiento, pues el animal lo tiene también, aunque no conoce la muerte.⁶⁵² Schopenhauer justifica el miedo a la muerte remitiendo a la voluntad.

Ese miedo a la muerte a priori es solo la otra cara de la voluntad de vivir que somos todos nosotros. Por eso a cada animal, igual que el cuidado por su conservación, le es también innato el miedo a su destrucción: este, y no la mera evitación del dolor (*Schmerz*), es lo que se muestra en la angustiosa cautela con que el animal intenta ponerse a sí mismo, y más a su prole, a salvo de cualquier cosa que pudiera resultar peligrosa. ¿Por qué el animal huye, tiembla e intenta esconderse? Porque es pura voluntad de vivir y como tal está entregado a la muerte y quiere ganar tiempo. Exactamente igual es por naturaleza, el hombre. El mayor de los males, la peor amenaza, es la muerte, y el mayor temor es el temor de la muerte. Nada nos impulsa tan irresistiblemente a una viva participación como el peligro vital ajeno; nada hay más espantoso que una ejecución.⁶⁵³

El ilimitado apego a la vida que se presenta en el ser humano no puede derivar del conocimiento ni de la reflexión. Este aferrarse a la vida es ciego e irracional y sólo se explica porque todo su ser en sí es una voluntad de vivir a la que la vida le parece el bien supremo.⁶⁵⁴ A diferencia de otros pensadores, Schopenhauer plantea el miedo a la muerte como un modo constitutivo de ser; y no lo coloca en el pensar, en el saber o en la conciencia, sino que lo remite a la voluntad.⁶⁵⁵ En efecto, aunque es con la razón que uno evidencia su propia muerte, el miedo a la muerte no deriva de ella, de su yo, sino

⁶⁵⁰ *ibid.*, 529, p. 515-516. La idea que la mayoría de las veces ha predominado en Europa ha sido la creencia de concebir la muerte como una anulación absoluta o la creencia de que el ser humano es inmortal en carne y hueso. Pero ambas creencias son igual de falsas. «Se nos presenta ante todo el hecho innegable de que, según la conciencia natural, el hombre no solo teme la muerte de su propia persona sobre cualquier otra cosa sino que también llora intensamente la de los suyos y, por cierto, no de manera egoísta por su propia pérdida sino por compasión de la gran desgracia que les ha afectado». *idem.*

⁶⁵¹ *idem.*

⁶⁵² Este fragmento refutaría la crítica de Jacquette cuando afirma que Schopenhauer no conoce la capacidad de algunos animales para anticipar la muerte. *vid. JACQUETTE, D., op. cit., p. 296.*

⁶⁵³ *WII*, 531, p. 517.

⁶⁵⁴ *ibid.*, 532, p. 518.

⁶⁵⁵ KAMPITS, P., *Tod und Individualität*; en *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung* (FS A. Hübscher); ed. por W. Schirmacher, Stuttgart-Bad Cannstat, Frommann-Holzboog, 1982, p. 113-120, p. 117.

«que la *fuga mortis* procede exclusivamente de la voluntad ciega de la que está llena todo lo viviente». ⁶⁵⁶

Lo que provoca que el ser humano tema a la muerte se halla en la evidencia de la destrucción del propio organismo «porque este es la voluntad misma que se presenta como cuerpo». ⁶⁵⁷ Esta destrucción se experimenta parcialmente en los males de la enfermedad o en la vejez. Lo que el ser humano teme de la muerte no es el dolor, sino la pérdida de su propia individualidad:

lo que tememos en la muerte no es en modo alguno el dolor (*Schmerz*): 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 dolores más espantosos simplemente para escapar durante un tiempo de una muerte que sería rápida y leve. Así pues, distinguimos dolor y muerte como dos males totalmente diferentes: lo que tememos 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. ⁶⁵⁸

Lo que angustia de la muerte es la conciencia de la pérdida de la propia individualidad y el dolor de la muerte de un ser querido nace de la individualidad que se pierde cuando fenece. «El profundo dolor que provoca la muerte de cualquier ser amigo nace del sentimiento de que en cada individuo hay algo inexpresable, algo que le pertenece solo a él y que es, por tanto, irrecuperable. *Omne individuum ineffabile* ⁶⁵⁹». ⁶⁶⁰

Y aunque a menudo se cree que con la muerte desaparece el auténtico ser de uno, la fuerza vital que lo mueve permanece. La fuerza que antes actuó en una vida ya extinguida es la misma que está activa en la que emerge; lo precedero es lo que está comprendido en la cadena causal; pero aquello que se sale de la cadena causal, esto es, la materia y las fuerzas naturales, no queda afectado por el cambio: «tomada como fuerza natural, la fuerza vital permanece intacta frente al cambio de las formas y los estados que produce y lleva consigo el nexo de las causas y los efectos, y que son lo único que está sometido al nacer y perecer tal y como se presenta en la experiencia. En esta medida se puede demostrar ya el carácter imperecedero de nuestro verdadero ser». ⁶⁶¹

⁶⁵⁶ WII, 534, p. 520.

⁶⁵⁷ *ibid.*, 535, p. 521.

⁶⁵⁸ WI, 334, p. 340.

⁶⁵⁹ Todo individuo es inefable.

⁶⁶⁰ PII, 620, p. 597.

⁶⁶¹ WII, 539, p. 524.

Uno será tras su muerte lo que era antes de su nacimiento, luego no tiene sentido preguntarse si luego de la muerte habrá vida. Esta pregunta es irrelevante porque se formula desde las coordenadas temporo-espaciales: «ni el concepto de la permanencia ni el de la muerte encontrarían aplicación a nuestro ser auténtico y verdadero, o la cosa en sí que se presenta en nuestro fenómeno, ya que son conceptos tomados del tiempo, que es la simple forma del fenómeno».⁶⁶²

A la muerte no se la debe considerar como una aniquilación, sino más bien como un retorno al estado primigenio del que la vida no es más que un breve episodio.⁶⁶³ Por ello, según Schopenhauer, «la muerte se manifiesta abiertamente como el fin del individuo, pero en ese individuo se encuentra el germen de un nuevo ser [...] de todo lo que ahí muere nada muere para siempre; pero tampoco nada de lo que nace recibe un ser radicalmente nuevo».⁶⁶⁴ Por eso, los seres humanos de hoy son los mismos que hace mil años y así será dentro de otros mil.⁶⁶⁵

Por mucho que cambien las obras y las máscaras en el escenario del mundo, los actores siguen siendo los mismos en todas. Estamos sentados juntos, hablamos y nos acaloramos, los ojos se iluminan y las voces se hacen más sonoras: exactamente igual se han sentado otros hace mil años: era lo mismo y eran los mismos: exactamente así será dentro de otros mil. El mecanismo por el que no nos damos cuenta de ello es el tiempo.⁶⁶⁶

A diferencia de lo que habían considerado los pensadores hasta el momento, para quien lo que siempre tenía carácter inmortal era el intelecto, para Schopenhauer lo que es inmortal es la voluntad, las pasiones, los deseos. El hombre se puede considerar desde dos puntos de vista contrapuestos. Desde uno, el individuo que termina y comienza en el tiempo, vulnerable a los defectos y los dolores; y desde otro lado, es el indestructible ser originario que se objetiva en todo lo existente.⁶⁶⁷

⁶⁶² PII, 286, p. 285.

⁶⁶³ *ibid.*, 290, p. 288. «El estado al que retornamos con la muerte es nuestro estado primigenio, es decir, el propio del ser cuya fuerza originaria se presenta en la creación y sostenimiento de la vida que ahora acaba». *vid.* PII, 291, p. 289.

⁶⁶⁴ *ibid.*, 293, p. 291.

⁶⁶⁵ *idem.* Algunos autores señalan que es Schopenhauer que explicita la idea del eterno retorno, idea que años después Nietzsche reformulará. *vid.* FOX, M., Schopenhauer on Death, Suicide and Self-Renunciation; en *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*; ed. por M. Fox, New Jersey, Barnes and Noble, p. 147-171, p. 152-153.

⁶⁶⁶ PII, 293-294, p. 291. Para la idea de muerte y salvación en Schopenhauer. *vid.* WI, § 54, p. 330; WII, Cap. 41, p. 526.

⁶⁶⁷ PII, 295, p. 293.

Otra diferencia respecto al animal que introduce esta capacidad de deliberación humana es que le permite disponer de su propia muerte.⁶⁶⁸

solo al hombre, que no está entregado, como el animal, a los meros sufrimientos corporales (*körperlich*) limitados al presente, sino también a los espirituales (*geistige Leiden*), incomparablemente mayores [...] le ha otorgado la naturaleza, como compensación, el privilegio de poder terminar su vida a voluntad incluso antes de que ella misma le ponga fin y, por consiguiente, de no vivir necesariamente, como el animal, mientras pueda, sino también mientras quiera.⁶⁶⁹

El suicidio puede producirse por una afección patológica del sistema nervioso.⁶⁷⁰ En estas circunstancias, el suicidio «es llevado a cabo con tan fría reflexión y tan firme resolución que el enfermo, en la mayoría de los casos ya bajo vigilancia, y siempre tendente a él, aprovecha el primer instante de descuido para aferrarse sin vacilación, lucha ni estremecimiento a aquel medio de alivio que ahora le es natural y bienvenido».⁶⁷¹ Pero, según Schopenhauer, uno no necesita estar enfermo para suicidarse; «también el hombre más sano y hasta el más alegre pueden, según las circunstancias, resolver suicidarse si la magnitud de los sufrimientos (*die Größe der Leiden*) o de la desgracia (*Unglücks*) que ineludiblemente les amenaza supera el horror ante la muerte».⁶⁷² La diferencia entre ambos suicidios radica en la distinta magnitud que, en uno y otro caso, se le atribuye a los motivos, y la magnitud de estos motivos dependerá en parte de la vulnerabilidad individual.⁶⁷³

Aparte de la fuerza de los motivos, lo que desencadena con más facilidad el suicidio son los dolores espirituales. Los dolores corporales son soportables, en cambio, los espirituales no.

Los intensos sufrimientos espirituales (*starke geistige Leiden*) nos hacen insensibles a los corporales (*körperlich*): los despreciamos. De hecho, si estos alcanzan el predominio, ello nos supone una beneficiosa dispersión, una pausa de los dolores espirituales (*geistige Leiden*). Eso es justamente lo que facilita el suicidio, por cuanto el dolor corporal vinculado a él pierde toda importancia a ojos de quien está afligido de excesivos sufrimientos espirituales. A ellos no les cuesta ninguna autosuperación: no necesitan tomar ímpetu, sino que tan pronto como el guardián que se les ha adjudicado les deja solos dos minutos, ponen término a su vida rápidamente.⁶⁷⁴

⁶⁶⁸ WI, 352, p. 335.

⁶⁶⁹ E, 127, p. 167.

⁶⁷⁰ PI, 348, p. 346.

⁶⁷¹ *idem*.

⁶⁷² *idem*.

⁶⁷³ *idem*.

⁶⁷⁴ PII, 330, p. 325.

Según este autor, igual que sucede en el sueño, que cuando las pesadillas son más angustiosas uno despierta y desaparece la noche, sucede con el sueño de la vida: cuando la angustia es más elevada uno despierta de su sueño y decide interrumpirlo.

El suicidio es un experimento, una pregunta que espera aclarar qué hay tras la vida, «una pregunta que el hombre plantea a la naturaleza pretendiendo forzarla a que conteste: la pregunta es qué cambio experimenta la existencia y el conocimiento del hombre con la muerte. Pero es un desacierto: pues se suprime la identidad de la conciencia que había de oír la respuesta».⁶⁷⁵

Schopenhauer no condena el suicidio desde un punto de vista moral, sino desde un punto de vista metafísico.⁶⁷⁶ Según él, de nada tiene uno más derecho que sobre su propia vida;⁶⁷⁷ en contra de la forma como lo ha considerado el cristianismo, para Schopenhauer no hay grandes motivos morales para condenar el suicidio, si no es el que impide que uno se salve del sufrimiento.⁶⁷⁸ Para Schopenhauer nada está más lejos de la negación de la voluntad como el suicidio (*Selbstmord*).⁶⁷⁹ El suicida afirma la vida: «muy lejos de ser negación de la voluntad, ese fenómeno supone la enérgica afirmación de la misma. Pues la esencia de la negación no consiste en aborrecer los sufrimientos sino los placeres de la vida. El suicida quiere la vida, simplemente está insatisfecho con las condiciones en que se le presenta».⁶⁸⁰ Al destruir el fenómeno individual, el suicida no renuncia en modo alguno a la voluntad de vivir, sino sólo renuncia a su vida. «Él quiere la vida, quiere una existencia y afirmación del cuerpo sin trabas; pero la coincidencia de circunstancias no lo permite, lo que provoca en él un gran sufrimiento».⁶⁸¹

Precisamente porque quiere la vida, el hombre se agarra al suicidio cuando considera que la magnitud de sus sufrimientos es tan elevada que no vale la pena seguir con ella.⁶⁸² Lo que niega el suicida es el individuo, y no la especie. El suicidio, en la medida que es un acto de autodestrucción, es la más estridente expresión de la contradicción de la voluntad consigo misma. El sufrimiento le abre la posibilidad de negar la voluntad

⁶⁷⁵ *ibid.*, 330, p. 326.

⁶⁷⁶ E, 128, p. 168.

⁶⁷⁷ PII, 325, p. 321.

⁶⁷⁸ *ibid.*, 328, p. 324.

⁶⁷⁹ WI, 471, p. 461.

⁶⁸⁰ *idem.*

⁶⁸¹ *idem.*

⁶⁸² «Pues, con toda certeza, es una regla general que el hombre se agarra realmente al suicidio tan pronto como el poderoso instinto innato de la conservación de la vida es descuidadamente sobrepasado por la magnitud de los sufrimientos: eso lo muestra la experiencia diaria». *vid.* E, 159, p. 202.

pero, en lugar de negarla, el suicida decida afirmarla, decide destruir el fenómeno de la voluntad, el cuerpo, para que la voluntad permanezca inquebrantable.⁶⁸³

Algunos comentaristas han señalado que conviene diferenciar el suicidio del hombre corriente del suicidio del asceta.⁶⁸⁴ Cuando Schopenhauer habla del suicidio del asceta se refiere al ayuno voluntario del asceta que lo acaba llevando a la muerte. Young ha remarcado dos rasgos del suicidio que hacen de él un acto de afirmación de la voluntad diferenciado de la negación llevada a cabo por el asceta:⁶⁸⁵

Mientras que el asceta rechaza los placeres de la vida, la satisfacción del deseo, el suicida huye de las penas de la vida; el asceta no quiere nada, el suicida quiere una mejor vida. El asceta piensa que toda vida es sufrimiento, el suicida piensa que únicamente su vida es un problema, su desesperación es meramente personal, además, éste ignora la capacidad redentora del sufrimiento. En segundo lugar, el suicida afirma de forma vehemente, pues el grado de sus sufrimientos es proporcional a la fuerza de sus deseos. En este sentido, y como hemos insistido al principio de esta parte, Young defiende que uno de los antídotos contra el suicidio es el pesimismo. Dicho pesimismo hará abandonar el optimismo con el que el suicida juzga su vida, y le enseñará a reconocer que el sufrimiento no es algo aislado que solamente le atañe a él, sino algo compartido por todos. Solo así podrá soportarlo mejor.⁶⁸⁶

Según Schopenhauer existen dos caminos para negar la voluntad. En ambos caminos el sufrimiento juega un papel fundamental. Por un lado, el camino del ascetismo y por otro lado, la purificadora llama del sufrimiento experimentado.⁶⁸⁷ El asceta niega la voluntad al hacer suyo el sufrimiento del mundo.⁶⁸⁸ De la misma manera, la propia

⁶⁸³ Aunque el suicidio es una contradicción de la voluntad consigo misma, debido al papel crucial que detenta la capacidad de deliberación en él, lo hemos incluido como producto de la capacidad de deliberación humana y no sólo como contradicción de la voluntad. «En el nivel superior que es la idea del hombre, alcanza ese grado en el que no solo los individuos que representan la misma idea se exterminan unos a otros sino que incluso el mismo individuo se declara la guerra a sí mismo; y la violencia con la que quiere la vida y se agolpa contra su obstáculo, el sufrimiento (*Leiden*), le lleva a destruirse a sí mismo, de modo que la voluntad individual a través de un acto suyo suprime el cuerpo, que no es más que su propia visibilidad, antes que el sufrimiento quebrante la voluntad». WI, 472, p. 462.

⁶⁸⁴ Schopenhauer hace una curiosa excepción con el suicidio del asceta. Lo que se concibe noble de este tipo de suicidio no es el acto de suicidarse, sino la radical separación que adquiere el sujeto y los objetos de la voluntad en él. Su saber lo vuelve indiferente a la distinción entre la vida y la muerte. vid. JACQUETTE, D., op. cit., p. 310-312. O directamente para una idea del carácter liberador que detenta el suicidio en el asceta vid. WI, 451, p. 443, 476, p. 464.

⁶⁸⁵ YOUNG, J., op. cit., p. 127.

⁶⁸⁶ *ibid.*, p. 128.

⁶⁸⁷ WI, 464, p. 454.

⁶⁸⁸ WI, 449, p. 441, 452, p. 443, 463, p. 450.

experiencia del sufrimiento proporciona un conocimiento que posibilita la negación del mundo.⁶⁸⁹

No obstante, Schopenhauer considera el suicidio una acción vana y necia,⁶⁹⁰ en la medida que la única forma de la voluntad en el fenómeno es el ahora, y que comienzo y fin sólo lo son para el individuo y no para la voluntad. Algunos autores han destacado la contradicción entre la idea de muerte y la oposición al suicidio de Schopenhauer,⁶⁹¹ así como la contradicción en que incurre al establecer la salvación en la negación de la voluntad y, sin embargo, no aceptar el suicidio como salvación, como si la muerte no fuera una forma ya de negación de la vida.⁶⁹² Si la vida es tan terrible, por qué debe uno empeñarse en negarla, cuando con el suicidio uno se deshace de ella.⁶⁹³

El sufrimiento también se relaciona con un abuso de la capacidad abstracta. Pensar en exceso ante la más mínima contrariedad desencadena sufrimiento. «La más nimia contrariedad, proceda de los hombres o de las cosas, al meditar continuamente sobre ella y teñirla de llamativos colores (*grelle Farben*) aplicándole una medida exagerada, puede hincharse hasta convertirse en un monstruo que ponga al hombre fuera de sí».⁶⁹⁴ Tanto en lo referente al dolor como al placer, uno debe mantener a raya la fantasía:

no construir castillos en el aire, ya que estos resultan demasiado costosos y enseguida tenemos que derribarlos entre suspiros. Pero aún más hemos de guardarnos de inquietar nuestro corazón imaginando desgracias meramente posibles [...] nuestra fantasía (*Phantasie*) no juega fácilmente con tales cosas: a lo sumo construye de forma totalmente ociosa agradables castillos en el aire. La materia de sus ensoñaciones sombrías son desgracias que, aunque de lejos, en cierta medida nos amenazan realmente: ella las agranda, presenta su posibilidad mucho más próxima de lo que en verdad está y la pinta de la forma más terrible.⁶⁹⁵

Este tipo de fantasías que uno se forja por sí mismo no son fáciles de eliminar. «Cuando nos hemos entregado a siniestras fantasías (*schwarzen Phantasien*) (*blue devils*), hemos evocado imágenes que no ceden tan fácilmente: pues la posibilidad del asunto se mantiene en general, y no somos capaces de medir en todo momento su grado:

⁶⁸⁹ vid. WI, 299, p. 309, 465, p. 454; WII, 724, p. 686; E, 211, p. 254; PII, 339, p. 335.

⁶⁹⁰ WI, 331, p. 337; *ibid.*, 471, p. 461.

⁶⁹¹ JACQUETTE, D., *op. cit.*, p. 302.

⁶⁹² MARTIN, F. J., En vano el desgraciado llama a los dioses en su ayuda. Job, Schopenhauer y Sísifo; en Quesada, J. (coord.) *Arthur Schopenhauer. Una filosofía del hecho trágico de existir como transparencia de su verdad*; Barcelona, Anthropos, 1993, p. 82-84, p. 83. SABORIT, P., *op. cit.*, p. 51.

⁶⁹³ YOUNG, J., *op. cit.*, p. 126.

⁶⁹⁴ PI, 465, 466, p. 452.

⁶⁹⁵ *ibid.*, 462, p. 449.

fácilmente se convierte en probabilidad, y nosotros nos hemos entregado en manos del miedo». ⁶⁹⁶

En este sentido, refrenar la fantasía es fundamental. Contener la fantasía (*Phantasie*) también significa aprender a olvidar, no recordar lo vivido y que tanto sufrimiento causó: «pues con ello volvemos a suscitar la indignación, la ira y todas las pasiones hostiles dormidas durante largo tiempo, con lo que nuestro ánimo se contamina». ⁶⁹⁷ Se trata al fin y al cabo de concebir todo aquello desagradable «de forma sumamente prosaica y desapasionada, a fin de podersele timar de la forma más leve posible». ⁶⁹⁸

También los factores externos son cruciales en la forma en que uno piensa la desgracia: «en general el estado de salud, el sueño, la alimentación, la temperatura, el clima, el entorno y mucho otros factores externos ejercen un poderoso influjo en nuestro ánimo, y éste, en nuestros pensamientos». ⁶⁹⁹ Asimismo, cualquier afecto desagradable influye en la comprensión de las cosas:

cualquier acontecimiento que provoque en nosotros algún afecto desagradable (*unangenehmen Affekt*), por nimio que sea, deja en nuestro espíritu un efecto que mientras dura obstaculiza la comprensión (*Auffassung*) clara y objetiva de las cosas y las circunstancias, y tiñe todos nuestros pensamientos (*alle unsere Gedanken tingirt*), del mismo modo que un objeto muy pequeño limita y desfigura nuestro campo visual cuando se lo pone muy cerca del ojo. ⁷⁰⁰

Schopenhauer afirma aquí una relación de retroalimentación entre el pensamiento y el sufrimiento: la sensación desagradable influye sobre el pensamiento ⁷⁰¹ y, al mismo

⁶⁹⁶ *ibid.*, 463, p. 450.

⁶⁹⁷ *ibid.*, 464, p. 451.

⁶⁹⁸ *ibid.*, 465, p. 452.

⁶⁹⁹ *ibid.*, 464, p. 451.

⁷⁰⁰ PII, 626, p. 603. Este fragmento parece que está en contradicción con el siguiente: «vemos que el hombre, tras haber sido llevado al borde de la desesperación pasando por todos los grados crecientes de tormento en medio de la más violenta adversidad, de repente vuelve sobre sí, se conoce a sí mismo y el mundo, cambia todo su ser, se eleva a sí y sobre todo el sufrimiento; y, como purificado y santificado por él, en una tranquilidad, felicidad y sublimidad inquebrantables renuncia voluntariamente a todo lo que antes quería con mayor violencia, recibiendo la muerte con alegría. Es el destello de la negación de la voluntad de vivir, es decir, de la salvación, nacido de la llama purificadora del sufrimiento (*der läuternden Flamme des Leidens*). Incluso a quienes fueron sumamente malvados los vemos purificados hasta ese grado: se han convertido en otros y transformado totalmente». *vid.* WI, 464, p. 455. En este fragmento, el sufrimiento detenta un poder purificador; la experiencia del sufrimiento permite ver más claras las cosas y conocer la verdad del mundo. Por tanto, por un lado el sufrimiento tiñe la comprensión de las cosas, pero, por otro lado, llega un momento en el que se convierte en la llama que da luz a la verdad de la existencia. Este fenómeno es la puerta de entrada a la salvación. Asimismo, cuando Schopenhauer utiliza la expresión la purificadora llama del sufrimiento, Atwell afirma que lo hace citando a Gretchen del *Fausto*. *vid.* ATWELL, J. E., *Schopenhauer on the Character of the World: the Metaphysics of Will*, *op. cit.*, p. 158.

⁷⁰¹ PII, 626, p. 603.

tiempo, el pensamiento influye en la forma en que uno experimenta determinado sufrimiento.⁷⁰²

Lo que vuelve un sufrimiento insoportable es pensar que el acontecimiento que lo causó podría no haber pasado. Por ello, uno debe evitar pensar que hubiera podido ser de otra manera.⁷⁰³ Al contrario, Schopenhauer recomienda no volver a pensar más en las desdichas sucedidas.⁷⁰⁴ Si bien esta es una regla que tranquiliza, no sucede con las desgracias que derivan de la propia temeridad, pues en ellas la reflexión de lo que ha pasado puede resultar útil para aprender y no volver a cometer el mismo error si cabe:

repetir la dolorosa reflexión de cómo se podría haber evitado constituye una beneficiosa corrección para nuestra advertencia y mejora, esto es, para el futuro. Las faltas cometidas no debemos, como solemos hacer, intentar disculparlas ante nosotros mismos, o disimularlas o minimizarlas, sino admitirlas y ponerlas claramente ante nuestros ojos en toda su magnitud, a fin de poder hacer el propósito firme de evitarlas en el futuro.⁷⁰⁵

3.5.5. El desconocimiento

El desconocimiento de tres verdades fundamentales es también una de las fuentes importantes del sufrimiento humano: el desconocimiento de la naturaleza positiva del dolor,⁷⁰⁶ el desconocimiento de la propia naturaleza corporal⁷⁰⁷ y el desconocimiento de lo que uno es.⁷⁰⁸ Veámoslas más detenidamente:

Respecto a la positividad del dolor, la sentencia *ὁ φρόνιμος τὸ ἄλπρον διώκει, οὐ τὸ ἡδύ*,⁷⁰⁹ —que Schopenhauer toma de Aristóteles— expresa lo mínimo que uno debe conocer para llegar a tener una existencia lo menos atormentada posible. Su verdad implícita, tal y como se ha visto más arriba, es que todo placer y felicidad son de

⁷⁰² PI, 462, p. 449.

⁷⁰³ «En el caso de un suceso desgraciado que se ha producido ya, y por lo tanto no se puede cambiar, no debemos permitirnos una sola vez el pensamiento de que podría haber sido de otra manera, y todavía menos el de cómo podríamos haberlo evitado: pues eso hace el dolor insoportable, de tal modo que uno se convierte en un *ἐαυτοντιμορούμενος*». vid. PI, 461, p. 448. '*ἐαυτοντιμορούμενος*': *Autotorturador*, título de una comedia de Terencio.

⁷⁰⁴ «Hacer como el rey David que, mientras su hijo estaba enfermo, asedió sin cesar a Jehová con ruegos y súplicas; pero una vez que murió, bromeó y no volvió a pensar en ello. Quien no sea lo bastante frívolo para eso, que se refugie en el punto de vista fatalista, ya que este le esclarece la gran verdad de que todo lo que ocurre, ocurre necesariamente, es decir, inevitablemente». PI, 461, p. 449.

⁷⁰⁵ PI, 462, p. 449.

⁷⁰⁶ *ibid.*, 434, p. 422.

⁷⁰⁷ *ibid.*, 346, p. 344, 473, p. 459.

⁷⁰⁸ WI, 362, p. 364; PI, 375, p. 370.

⁷⁰⁹ vid. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*; Tr. J. Pallí, Madrid, Gredos, 1985, VII, 12, p. 318 y que Pilar López de Santa María traduce como 'El hombre prudente no aspira al placer sino a la ausencia de dolor.' Nota 134. PI, 431, p. 421.

naturaleza negativa, mientras que el dolor es positivo.⁷¹⁰ La regla aristotélica no instruye a dirigir la atención a los placeres y a las comodidades de la vida, sino a sustraerse, en la medida de lo posible, de los males. Según Schopenhauer, «tiene la más feliz fortuna aquel que pasa su vida sin excesivos dolores espirituales ni corporales, y no aquel a quien le caen en suerte las más vivas alegrías o los mayores placeres. Quien pretenda medir la felicidad de una vida según estos últimos ha adoptado una falsa medida».⁷¹¹

La mayor de las equivocaciones consiste en pretender convertir la vida de uno en un lugar de disfrute y establecer como fin los placeres y las alegrías, en lugar de la mayor ausencia de dolor posible. «El necio persigue los placeres de la vida y se ve defraudado: el sabio evita los males»:⁷¹²

el desconocimiento de esa verdad, favorecido por el optimismo, es la fuente de muchas desgracias. En efecto, mientras estamos libres de sufrimiento, agitados deseos nos hacen creer en las quimeras de una felicidad que no existe y nos inducen a perseguirlas; con ello nos echamos encima el dolor, que es innegablemente real. Después lamentamos la desaparición del estado indoloro que queda tras nosotros como un paraíso perdido y deseamos en vano poder hacer de lo ocurrido algo que no sucedió. Así parece como si un demonio maligno nos sacara continuamente del estado indoloro, que es el verdadero bien supremo, con los espejismos de los deseos.⁷¹³

Sin el menor reparo cree el joven que el mundo existe para ser disfrutado y que éste es la sede de una felicidad positiva. Su vida se convierte en una caza de un animal que no existe y «conduce de ordinario a una desdicha positiva y muy real. Esta se plantea como dolor (*Schmerz*), sufrimiento (*Leiden*), enfermedad (*Krankheit*), pérdida (*Verlust*), preocupación (*Sorge*), pobreza (*Armuth*), ignominia (*Schande*) y mil necesidades (*Nöthe*)».⁷¹⁴

De forma distinta actúa aquel que orienta su plan de vida «a evitar el sufrimiento (*Leiden*), es decir, a alejar la carencia (*Mangel*), la enfermedad (*Krankheit*) y cualquier necesidad (*Noth*), entonces el fin es real: ahí se puede conseguir algo, y tanto más cuanto menos perturbado esté ese plan por la aspiración a la quimera de la felicidad positiva».⁷¹⁵

⁷¹⁰ PI, 432, p. 421.

⁷¹¹ *ibid.*, 433, p. 422.

⁷¹² *idem.*

⁷¹³ *ibid.*, 434, p. 423.

⁷¹⁴ *idem.*

⁷¹⁵ *idem.* Al proponer que la fuente de muchas desgracias es el desconocimiento de la positividad del dolor, que la carencia y la necesidad son lo primero, la propuesta de Schopenhauer se acerca al budismo. La raíz del sufrimiento para el budismo se halla en el desconocimiento de los anhelos. Para el budismo el inicio del sufrimiento en el mundo tiene un nexo causal circular e interminable. Igual que el budismo, que

La causante de esta ignorancia es la hipocresía del mundo que dificulta que uno alcance un conocimiento cierto de su esencia. «La gran mayoría de las cosas magníficas son mera apariencia, como la decoración teatral, y les falta la esencia».⁷¹⁶

Al contrario de lo que esta hipocresía hace creer, la alegría no se presenta cuando uno quiere, sino que aparece en el momento más inesperado y de la forma más sutil.⁷¹⁷ Pero lo mismo que sucede con la alegría pasa con la tristeza. No siempre en las situaciones que uno debería estar triste lo está y viceversa, en aquellos momentos que supuestamente a uno le debería embargar la alegría, se presenta la tristeza. Schopenhauer muestra este desajuste entre la circunstancia y el estado de ánimo con el ejemplo de un entierro.⁷¹⁸

La alegría y la tristeza, por mucho que la hipocresía del mundo las quiera hacer aparecer, no dependen de ella. Es en este sentido, que al principio de la vida la mayoría de los seres humanos albergan la esperanza de lograr una felicidad que con el paso del tiempo, poco a poco, se desmiente. Hasta que llega un día que uno se percata de que el ser humano no debe aspirar a ser feliz, sino a ser no muy infeliz:

nacidos en Arcadia, como dice Schiller,⁷¹⁹ lo somos todos: es decir, llegamos al mundo llenos de pretensiones de felicidad y placer, y abrigamos la necia esperanza de obtenerlos. Pero por lo regular pronto llega el destino, nos agarra con aspereza y nos enseña que nada es nuestro sino que todo es suyo, ya que tiene un derecho incuestionable [...] En cualquier caso, pasado poco tiempo llega la experiencia y nos lleva a comprender que la felicidad y el placer son una

plantea a través del conocimiento una vía para llegar al aniquilamiento del sufrimiento, en Schopenhauer encontramos este saber, este camino, en la propia negación de la voluntad.

A pesar de que existen puntos en común entre el budismo y la filosofía de este autor existe una diferencia esencial en el estatuto ontológico que ellos atribuyen al sufrimiento. Este estatuto ontológico que detenta el sufrimiento en cada uno de ellos tiene consecuencias sobre las posibilidades de erradicarlo. En Schopenhauer el fenómeno del sufrimiento se interpreta como un acto de objetivación de una voluntad absoluta. El filósofo de Frankfurt sugiere que el principio de la descripción fenomenal del sufrimiento es una reproducción de la descripción estructural de la cosa en sí. Esta representatividad del sufrimiento como aspecto estructural de la cosa en sí interpreta este fenómeno como un principio inderogable. Parecería que la legitimación de apelar a la compasión viene justificada por el estatuto ontológico de este fenómeno en el mundo. La misma estructura de la cosa en sí obliga a ello. Para un análisis más profundo sobre la cuestión del acceso a la salvación en el budismo y en Schopenhauer. vid. SON, G., op. cit., p. 275, 280, 281, 318-319. El budismo concibe la ignorancia y el deseo como fuentes de la experiencia dolorosa. vid. MEIER, E., Die Haltung des Buddhismus zur Leidensfrage, en *Warum leiden. Die Antwort der Weltreligionen*; ed. por A. Th. Khoury y P. Hünermann, Freiburg, Herder, 1987, p. 44-73.

⁷¹⁶ PI, 437, p. 425.

⁷¹⁷ A menudo, la alegría se manifiesta «con las ocasiones más insignificantes y fútiles, en las circunstancias más cotidianas e incluso en situaciones que son todo menos brillantes y gloriosas: está, como el oro en Australia, diseminada aquí y allá, al capricho del azar, sin regla ni ley, la mayoría de las veces en pepitas muy pequeñas y muy raramente en grandes masas». idem.

⁷¹⁸ PI, 437, p. 426.

⁷¹⁹ «Yo también en la Arcadia al mundo vine/ también a mi natura/ junto a la cuna dicha me juró;/ yo también en la Arcadia al mundo vine,/ la más breve primavera empero, sólo lágrimas me dio». vid. SCHILLER, F., *Lírica de Pensamiento (Gedankenlyrik)*; Tr. M. Zubiría, Madrid, Ediciones Hiperión, 2009, Renunciamento. Una Fantasía, p. 35.

Fata Morgana⁷²⁰ que, visible solo de lejos, desaparece cuando uno se aproxima; y que, en cambio, el sufrimiento (*Leiden*) y el dolor (*Schmerz*) tienen realidad, se sustentan por sí mismos y no necesitan ilusión ni esperanza. Si la enseñanza da frutos, dejamos de perseguir la felicidad y el placer, y nos ocupamos más bien en no dar entrada en lo posible a dolor y al sufrimiento. Entonces sabemos que lo mejor que tiene el mundo que ofrecer es una existencia indolora, tranquila y soportable, y limitamos nuestras pretensiones a esta, a fin de lograrlas con mayor seguridad. Pues el medio más seguro para no ser muy infeliz es no pretender ser muy feliz.⁷²¹

Otro de los aspectos que contribuyen al sufrimiento derivada del desconocimiento de la positividad del dolor es el contraste entre las diversas formas de concebir la existencia. Básicamente habría dos formas de concebirla, desde un punto de vista objetivo y desde un punto de vista subjetivo:

la existencia objetiva de todas las cosas, es decir, su existencia en la mera representación, es algo totalmente alegre, mientras que su existencia subjetiva, consistente en el querer, está fuertemente mezclada de dolor y tribulación, entonces bien podemos admitir como breve expresión del tema la proposición: todas las cosas son magníficas de ver pero terribles de ser.⁷²²

Según este autor, durante la infancia las cosas son conocidas más por el lado de la representación, el lado objetivo, y no por el lado del ser, el subjetivo, que es la voluntad. Es por ello que «el joven intelecto considera todas aquellas formas que le presentan realidad y arte como seres igualmente felices: cree que tan bellos como son de ver, y aún más bellos, lo son de ser. En consecuencia, el mundo se presenta ante él como un Edén: esa es la Arcadia en la que todos hemos nacido».⁷²³ Es desde este estado de donde surge una sed de vida que lo empuja al tumulto del mundo. Entonces, no tarda mucho en conocer el otro lado de las cosas, el lado del ser, esto es, del querer.

Estos dos momentos, que son inherentes a cualquier relación con el mundo, se sitúan uno del otro en una tensión contraria.⁷²⁴ Por un lado, está el mundo como un todo conocido y ordenado (como representación), que el hombre desde una distancia observa. Pero, por otro lado, está el mundo como querer, como anhelo, carencia, e insatisfacción, que es inmediato y origen del sufrimiento. Ésta es la contradicción que debe resolver el ser humano a lo largo de su vida.⁷²⁵

⁷²⁰ 'Fata Morgana: Espejismo' fue el nombre que recibió la hermana del rey Arturo y que junto a sus ocho hermanas reinaba en Avalon. P. López de Santa María añade esta explicación en la nota 140.

⁷²¹ PI, 435, p. 424.

⁷²² 'Alle Dinge sind herrlich zu sehn, aber schrecklich zu seyn'. Frase citada a menudo que expresa el contraste entre la estética y el pesimismo de Schopenhauer. PI, 510, p. 493.

⁷²³ PI, 511, p. 494.

⁷²⁴ BOBKO, A., op. cit., p. 12.

⁷²⁵ ibid., p. 13.

Para Schopenhauer habría un ciclo evolutivo de la desdicha que abarca dos etapas: la primera mitad de la vida y la segunda. En efecto, lo que hace sufrir en la infancia es distinto de lo que aflige en la madurez.⁷²⁶

En los primeros años de la vida de un hombre flotan imágenes engañosas de una felicidad soñada, bajo formas caprichosamente elegidas. La mayoría están insatisfechos con su situación y entorno, a los que atribuyen la causa del vacío y la miseria de su vida.⁷²⁷ La alegría y el ánimo de la juventud se deben a que el joven no ve la muerte, pues todavía se halla al pie del otro lado de la montaña. Sin embargo, una vez ha alcanzado la mitad de la vida, una vez ha alcanzado la cumbre, divisa la muerte, que hasta ese momento conocía de oídas. A partir de la mitad de la vida, las fuerzas empiezan a decrecer y con ello también menguan los ánimos.⁷²⁸

En la segunda mitad de la vida, la infelicidad se basa en una preocupación por la incapacidad para conseguir esa dicha anhelada durante la primera mitad. «Si el carácter de la primera mitad de la vida es un anhelo insatisfecho de felicidad, el de la segunda es una preocupación por la desdicha. Pues en ella ha aparecido de forma más o menos clara el conocimiento de que toda felicidad es quimérica, mientras que el sufrimiento es real.»⁷²⁹ Por ello, los caracteres racionales aspiran más a una ausencia de dolor que al placer. En este sentido, la segunda mitad de la vida de un hombre es más tranquila que la primera. Mientras que la primera etapa de la vida se piensa que se va a encontrar una felicidad y un placer prodigioso, en la segunda mitad se sabe que nada hay que ganar y más tranquilo se disfruta de un presente soportable.

El filósofo alemán niega, igual que lo hará luego el psicoanálisis, que la juventud sea la época más feliz de la vida de un hombre:

se suele denominar la juventud la época más feliz de la vida, y la vejez, la más triste. Eso sería verdad si las pasiones nos hicieran felices. La juventud es arrastrada por ellas aquí y allá, con pocas alegrías y muchas penas. Pero dejan tranquila la fría vejez, que adquiere entonces un matiz contemplativo: pues el conocimiento se hace libre y alcanza el primado. Y dado que este es en sí mismo indoloro, la conciencia se vuelve más feliz cuanto más predomina en ella. En la vejez se saben prevenir mejor las desgracias; en la juventud, soportarlas. Solo hace falta considerar que todo placer es de naturaleza negativa y el dolor de naturaleza positiva, para comprender que las pasiones no pueden dar la felicidad y que la vejez no ha de lamentar que algunos placeres estén

⁷²⁶ «Lo que enturbia y hasta hace infeliz el resto de la primera mitad que tantas ventajas tiene sobre la segunda, es decir, la juventud, es la persecución de la felicidad, en el firme supuesto de que tiene que poder encontrar en la vida. De ahí nace la esperanza constantemente frustrada, y de esta, la insatisfacción». vid. PI, 511, p. 494.

⁷²⁷ idem.

⁷²⁸ ibid., 514, p. 497.

⁷²⁹ ibid., 512, p. 495.

vedados. Pues todo placer es siempre un simple acallamiento de una necesidad.⁷³⁰

Al margen de las circunstancias y estados individuales, es propia de la juventud cierta melancolía y tristeza, mientras que de la vejez cierta alegría; «la razón no es otra sino que la juventud está aún bajo el dominio y hasta la servidumbre de aquel demonio, que no le concede fácilmente una hora libre [...] la vejez posee la alegría de quien se ha librado de una cadena largamente soportada y ahora se mueve libre».⁷³¹ En la vejez todo se ha calmado. Por una parte, la vitalidad se ha hecho menor, la fuerza con la que la voluntad se manifiesta ha disminuido; pero además, por otra parte, la experiencia ha servido para constatar el auténtico carácter de los placeres, las ilusiones y las quimeras.⁷³²

Aparte de desconocer esta positividad del dolor respecto al placer, lo que también provoca sufrimiento es *el desconocimiento de la propia naturaleza corporal*. El descuido de los consejos más básicos de la salud provoca que, por muy grande que sea un espíritu, si no presta atención a su salud, acabe deficiente, pueril y demente. Schopenhauer cita como ejemplo de esta desatención a la salud a Walter Scott, Wordsworth, Southey y el mismo Kant. Lo que les sucedió a estos hombres fue que: «seducidos por honorarios elevados, ejercieron la escritura como una profesión, es decir, escribieron por dinero. Eso induce a un esfuerzo antinatural, y quien pone el yugo a su Pegaso y fustiga a su musa con el látigo tendrá que expiarlo de la misma forma que quien ha realizado trabajos forzados para Venus».⁷³³ Esto no les ha sucedido a Goethe, Wieland, Knebel y Voltaire, pues no eran escritores a sueldo y podían prestar atención a su salud.⁷³⁴

Para Schopenhauer si uno no se responsabiliza de su propio cuerpo, y abusa de él, es la naturaleza la que introduce la enfermedad como un proceso curativo que corrige el desorden del organismo.⁷³⁵ «Me resulta convincente la opinión de que las enfermedades agudas, prescindiendo de algunas excepciones, no son sino procesos curativos que

⁷³⁰ *ibid.*, 523, p. 504.

⁷³¹ *ibid.*, 524, p. 505.

⁷³² *ibid.*, 525, p. 506.

⁷³³ *ibid.*, 473, p. 459.

⁷³⁴ *ibid.*, 473, p. 460.

⁷³⁵ Para Schopenhauer la enfermedad es una anomalía que introduce la propia naturaleza: «la enfermedad, empero, es esencialmente una anomalía: es decir, éste no es el fin natural. Sólo entre los noventa y los cien años mueren los seres humanos, pero, por regla general, de vejez, sin enfermedad, sin agonía, sin estertor, sin convulsión, a veces sin palidecer, lo que se denomina eutanasia». *vid. SCHOPENHAUER, A., Senilia. Reflexiones de un anciano*; Tr. R. Bernet, Barcelona, Herder Editorial, 2010, p. 90.

introduce la naturaleza misma para subsanar algún desorden que se ha implantado en el organismo; con ese fin, la *vis naturae medicatrix*,⁷³⁶ revestida de poder dictatorial, adopta medidas extraordinarias que constituyen la enfermedad observable».⁷³⁷ Uno de los ejemplos más fáciles de observar de esta intervención de la naturaleza es el resfriado.

De manera que solamente es completa la curación llevada a cabo por la naturaleza con sus propios medios, pues Schopenhauer cree que «la mayor parte de los medios curativos de los médicos están dirigidos contra los síntomas, que se toman como el mal mismo; por eso después de una curación así nos sentimos indispuestos».⁷³⁸ Muy distinto es si esta curación se deja a cargo de la naturaleza; «con solo darle tiempo a la naturaleza, ella misma logra poco a poco la curación; y después nos encontramos mejor que antes de la enfermedad; o, si era una sola parte la afectada, se fortalece».⁷³⁹

Schopenhauer también admite que no siempre es así, que la acción del médico puede resultar igualmente útil. «Admito que hay excepciones, es decir, casos en los que el médico puede ayudar: en concreto, la sífilis es el triunfo de la medicina. Pero la gran mayoría de las curaciones son obra exclusiva de la naturaleza».⁷⁴⁰ Y aunque la mayoría de los hombres creen que el cuerpo es como una máquina, y que cuando cae en un desorden sólo puede ser reparado por el mecánico, esto no es así, pues «el cuerpo es una máquina que se repara a sí misma: la mayoría de los desórdenes grandes y pequeños que se producen en ella desaparecen por sí mismos después de un tiempo más o menos largo, gracias a la *vis naturae medicatrix*».⁷⁴¹

No hay que olvidar que la salud es el fundamento de los bienes de la existencia. Los bienes más importantes para la felicidad de un hombre son aquellos subjetivos, tales como un carácter noble, una mente capaz, un temperamento feliz, un ánimo alegre. Por eso, este tipo de bienes se deben conservar más que los exteriores. De todos los bienes internos, aquel que se da de forma inmediata es la alegría, pues tiene su recompensa en sí misma. «El que está contento tiene siempre causa para estarlo: precisamente esa, que lo está. Nada como esa cualidad puede reemplazar tan plenamente cualquier otro bien,

⁷³⁶ Fuerza curativa de la naturaleza

⁷³⁷ PII, 183, p. 194.

⁷³⁸ *ibid.*, 184, p. 195.

⁷³⁹ *idem.*

⁷⁴⁰ *idem.*

⁷⁴¹ *idem.*

mientras que ella misma no puede ser sustituida por nada». ⁷⁴² Pero esta alegría se produce con más facilidad cuando uno está en plena salud:

deberíamos esforzarnos ante todo por mantenernos en el mayor grado de plena salud, como florecencia de la cual se produce la alegría. Los medios para ello son, como es sabido, evitar los excesos y desórdenes, todas las emociones violentas y desagradables, como también todo esfuerzo intelectual excesivo o demasiado sostenido; dos horas diarias de movimiento rápido al aire libre, muchos baños fríos y medidas dietéticas parecidas. Uno no se puede mantener sano sin un adecuado ejercicio diario: para desarrollarse adecuadamente, todos los procesos requieren movimiento, tanto de las partes en las que se realizan como del conjunto. ⁷⁴³

Que el estado de ánimo depende de la salud lo muestra la comparación de la impresión que una misma situación o acontecimiento provoca en días de salud y el vigor y la impresión que produce ese mismo acontecimiento en un estado de enfermedad. En este sentido, Schopenhauer afirma que «las nueve décimas partes de nuestra felicidad se basan exclusivamente en la salud». ⁷⁴⁴ La salud es esencial y no merece ser sacrificada por nada. Al contrario, «la mayor de todas las necesidades es sacrificar la propia salud por lo que sea [...] se debe posponer todo a ella», ⁷⁴⁵ pues es «una gran necesidad perder hacia dentro para ganar hacia fuera, es decir, sacrificar en todo o en parte la propia tranquilidad, ocio e independencia a cambio de esplendor, rango opulencia, título y honor». ⁷⁴⁶ Y aunque la salud condiciona mucho la alegría, esto no significa que con una plena salud no pueda existir un temperamento melancólico o un ánimo triste. Desconocer que uno debe preservar la salud determina a la larga los sufrimientos de un hombre, pues «la salud prevalece sobre todos los bienes exteriores hasta el punto de que un mendigo sano es verdaderamente más feliz que un rey enfermo». ⁷⁴⁷

Para mantener la salud, uno debe mantenerse en forma. Mientras uno está sano debe imponerse ejercicios que fortalezcan su cuerpo. ⁷⁴⁸ En cambio, una vez se manifieste la enfermedad se debe adoptar inmediatamente el procedimiento opuesto, esto es, «aliviar

⁷⁴² PI, 344, p. 342.

⁷⁴³ *ibid.*, 345, p. 343.

⁷⁴⁴ *ibid.*, 346, p. 344.

⁷⁴⁵ *idem.*

⁷⁴⁶ *ibid.*, 355, p. 352.

⁷⁴⁷ *ibid.*, 339, p. 336.

⁷⁴⁸ «Debemos fortalecer imponiendo al cuerpo, mientras estemos sanos, mucho esfuerzo y trabajo, tanto en su conjunto como en cada una de sus partes, y acostumbrándonos a resistir influencias adversas de todo tipo.» *ibid.*, 471, p. 457.

y cuidar de todas las formas posibles el cuerpo enfermo o su órgano: pues lo que sufre y está debilitado no es susceptible de fortalecimiento».⁷⁴⁹

Pero ante todo, Schopenhauer advierte que se debe conocer la base material de los procesos mentales. «En general hemos de comprender que nuestro pensamiento no es más que la función orgánica del cerebro y, por consiguiente, se comporta de forma análoga a cualquier otra actividad orgánica por lo que al esfuerzo y el descanso se refiere».⁷⁵⁰ La ilusión de una alma inmaterial, simple, esencial y continuamente pensante, que no necesita del mundo, ha causado a lo largo de la historia un embotamiento de las fuerzas espirituales y enormes sufrimientos. El filósofo alemán cree que para disminuir el sufrimiento derivado de desconocer la naturaleza material de la conciencia: «debemos acostumbrarnos a considerar nuestras capacidades espirituales como funciones fisiológicas, a fin de manejarlas, protegerlas, fatigarlas, etc., como tales, y tener en cuenta que todo sufrimiento, molestia y desorden corporal, sea en el órgano que sea, afecta al espíritu».⁷⁵¹ Del mismo modo, para Schopenhauer, igual que sucede con los movimientos voluntarios, el dolor tiene también su sede en el cerebro.⁷⁵²

El cerebro se perjudica si se le aplica una fuerte actividad muscular y una tensión espiritual al mismo tiempo, o simplemente una inmediatamente después de la otra. En general, se le debe dar al cerebro una medida de sueño necesaria para su refacción, pues el sueño es al hombre en su conjunto lo que la cuerda al reloj.⁷⁵³ Para Schopenhauer el sueño tiene un enorme poder reparador.⁷⁵⁴ La medida de sueño será tanto mayor, cuanto más desarrollado y activo esté el cerebro.⁷⁵⁵ Por esta razón, el sueño es «una condición fundamental para gozar de buena salud».⁷⁵⁶

⁷⁴⁹ *ibid.*, 472, p. 458.

⁷⁵⁰ *ibid.*, 472, p. 459.

⁷⁵¹ *ibid.*, 473, p. 459.

⁷⁵² «Por eso también los movimientos voluntarios nos cansan; un cansancio este que, como el dolor, tiene su asiento en el cerebro, y no en los miembros, como suponemos, y por esa razón requiere sueño.» *vid.* PII, 677, p. 652.

⁷⁵³ PI, 472, p. 458.

⁷⁵⁴ «La formación y nutrición de las partes, en particular la nutrición del cerebro, pero también todo crecimiento, reparación y curación, es decir, la acción de la *vis naturae medicatrix* (Fuerza curativa de la naturaleza) en todas sus formas, y en especial en las crisis benefactoras de las enfermedades, se producen principalmente en el sueño». PII, 174, p. 186.

⁷⁵⁵ «Preservar el cerebro de esfuerzo constreñidos, hemos de dejarlo descansar durante la digestión, ya que entonces la misma fuerza vital que forma los pensamientos en el cerebro trabaja intensamente en el estómago y a los intestinos para preparar el quimo y el quilo; y lo mismo durante un importante esfuerzo muscular o aun después». PI, 471, p. 458.

⁷⁵⁶ PII, 174, p. 186.

Además del desconocimiento de la naturaleza positiva del dolor y de la importancia del cuidado del cuerpo, existe otro tipo de ignorancia que provoca los más intensos sufrimientos: se trata del *desconocimiento de la propia individualidad*.⁷⁵⁷

La mayoría de las veces el ser humano se deja llevar por las opiniones que los demás tienen de él, cuando en realidad éstas no son esenciales para su felicidad. Al contrario, de cara a la dicha, la opinión de los demás tiene un efecto más perturbador que favorable.⁷⁵⁸

Schopenhauer advierte la necesidad de poner freno a la opinión ajena, tanto a aquella que ofenda como a la que halague: «una correcta estimación del valor de lo que uno es en y para sí mismo frente a lo que simplemente es a los ojos de los demás puede aportar mucho a nuestra felicidad».⁷⁵⁹

Este impacto, la afección, que suscita la imagen que otros se forman de uno está determinada por la debilidad de cada cual. Prestando atención a lo que piensa la conciencia ajena, uno está hipotecando su felicidad, pues en ella uno aparece con los conceptos que se le aplican a esa conciencia y no con los propios.⁷⁶⁰ Si uno sienta las bases de su felicidad en la opinión ajena no la conseguirá nunca.⁷⁶¹

Muchas de las perturbaciones que experimenta el ser humano se deben a la preponderancia que da a la opinión ajena.⁷⁶² Poniendo la vista en la opinión ajena, comparándose con los demás, lo menos que uno puede sentir es envidia. Según el filósofo de Frankfurt, la envidia, hasta cierto punto, es algo habitual en todos los seres humanos, y es una prueba del sentimiento de desgracia que por sí solos experimentan:⁷⁶³ «pues es natural y hasta inevitable que el hombre, al ver el placer y la posesión ajenos, sienta con amargura la carencia propia».⁷⁶⁴ Lo que a Schopenhauer le

⁷⁵⁷ WI, 362, p. 364.

⁷⁵⁸ «Con frecuencia los signos de aprobación ajena le consuelan de la desgracia real o de la escasez con la que fluyen para él las dos fuentes principales de nuestra felicidad de las que hemos tratado: y, a la inversa, es asombroso cómo toda ofensa a su ambición en cualquier sentido, grado o respecto, todo menosprecio, humillación o falta de respeto, le mortifican de manera indefectible y con frecuencia le duelen (*schmerzen*) hondamente». PI, 375, p. 370.

⁷⁵⁹ PI, 376, p. 371.

⁷⁶⁰ *idem*.

⁷⁶¹ «En todo lo que hacemos y omitimos tenemos en cuenta la opinión ajena casi por delante de todo lo demás y, si investigamos minuciosamente, vemos que de la preocupación por ella han nacido casi la mitad de las aflicciones y temores que jamás hayamos sentido». *ibid.*, 379, p. 373-374.

⁷⁶² «Lo que afecta a todos nuestros desvelos, preocupaciones, aflicciones, disgustos, miedos y fatigas es, quizá en la mayoría de los casos, la opinión ajena, y eso es tan absurdo como lo de aquellos pobres diablos. No en menor medida nace la mayor parte de nuestra envidia y odio de la mencionada raíz». PI, 380, p. 375.

⁷⁶³ WII, 664, p. 633; PI, 459, p. 446.

⁷⁶⁴ PII, 230, p. 235.

llama la atención es que la mayoría de los hombres que experimentan envidia lo hacen más por alguna cualidad personal, fruto del trabajo, —y por tanto alcanzable por él mismo— que por una cualidad natural producto del azar.⁷⁶⁵

De las tres clases de aristocracias: aristocracia de nacimiento y rango, de dinero y de espíritu, la última es verdaderamente la más distinguida. Solamente aquellos que no tienen de que enorgullecerse experimentan envidia.⁷⁶⁶ La envidia es un enemigo de la felicidad y deriva de atender más al estado de los demás que al propio.

El conocimiento y la gestión de la envidia según Schopenhauer pasan por dos actitudes. Por un lado, una actitud activa, mirando a los que están peor o igual que uno mismo.⁷⁶⁷ Por otro lado, existe una actitud pasiva por la cual ningún odio es tan irreconciliable como ella y por ello uno debería comportarse de manera que evite despertarla en los demás.⁷⁶⁸

Viendo todos los prejuicios que comporta dirigir la vida en base a la opinión ajena, uno debe decidirse a regir su vida en base a él y no a tomar al otro como modelo de su conducta. «No debemos tomar a ningún otro como modelo de nuestra conducta; porque la situación, circunstancia y relaciones nunca son las mismas, y porque la diversidad del carácter da al comportamiento un diferente matiz».⁷⁶⁹ El “aristócrata de espíritu” obrará conforme a su propio carácter, después de una madura reflexión y un penetrante examen de las circunstancias. Esta orientación hacia la opinión ajena sucede habitualmente porque en realidad uno no se conoce. El desconocimiento de lo que uno es, de sus propias fortalezas y debilidades es lo que desencadena el más amargo sufrimiento:

cuando hemos llegado a conocer de una vez por todas nuestras buenas cualidades y fuerzas como nuestros defectos y debilidades, y de acuerdo con ellos no hemos señalado nuestro fin contentándonos con lo inevitable, es cuando más seguridad tenemos, en la medida en que lo permita nuestra individualidad, de escapar al más amargo de todos los sufrimientos (*Leiden*): la insatisfacción con nosotros mismos, que es la consecuencia inevitable del desconocimiento de la propia individualidad, de la falsa presunción y de la temeridad que de ella nace.⁷⁷⁰

⁷⁶⁵ *ibid.*, 231, p. 236.

⁷⁶⁶ «Los que pertenecen a una aristocracia la mayoría de las veces se comportarán bien y sin envidia con los miembros de las otras dos; porque cada uno pone en la balanza su privilegio frente al de los otros». *PI*, 460, p. 447.

⁷⁶⁷ «Pensar más a menudo en los que están peor que en quienes parecen estar mejor. E incluso cuando se presentan males reales, el consuelo más eficaz, aunque nacido de la misma fuente de la envidia, nos lo ofrecerá la consideración de males mayores que los nuestros, y después de esto el trato con los que se encuentran en el mismo caso que nosotros». *PI*, 459, p. 446-447.

⁷⁶⁸ *PI*, 460, p. 447.

⁷⁶⁹ *ibid.*, 494, p. 478.

⁷⁷⁰ *WI*, 362, p. 364.

Según Schopenhauer, tres son las clases de bienes de la vida humana: lo que uno es, lo que uno tiene y lo que uno representa.⁷⁷¹ Lo que uno es se refiere a su personalidad en un sentido amplio, es decir, la salud, la fuerza, la belleza, el temperamento, el carácter moral, la inteligencia y la formación; lo que uno tiene remite a sus propiedades y posesiones en todos los sentidos materiales; y lo que uno representa se refiere a lo que uno es a los ojos de los demás. Está claro que para este autor la primera rúbrica —lo que uno es— tiene preponderancia sobre las otras dos.⁷⁷²

Esto no significa que uno deba desatender la adquisición de lo necesario y lo razonable.⁷⁷³ En realidad, lo que significa es que nada de lo que uno pueda tener o por lo que a uno lo puedan tomar influye tanto sobre su felicidad como lo que es en sí mismo.⁷⁷⁴ Aquel que tiene un espíritu ingenioso, en la soledad, tiene un excelente entretenimiento con sus propios pensamientos y fantasías. En este sentido, lo que uno es es fundamental para la felicidad más que cualquiera cosa.

Lo absolutamente primero y más esencial para nuestra felicidad es aquello que somos, la personalidad, ya por el hecho de que ella está activa constantemente y en toda circunstancia: pero además ella no está sometida al destino como los bienes de las otras dos rúbricas, y no nos puede ser arrebatada. Su valor puede denominarse, en esa medida, absoluto, en oposición al meramente relativo de los otros dos.⁷⁷⁵

Mientras que los bienes subjetivos permanecen con el tiempo, pues no se pueden cambiar, los bienes objetivos se dilapidan con su paso. Asimismo, los bienes externos,

⁷⁷¹ PI, 335, p. 333.

⁷⁷² *ibid.*, 336, p. 334. «Cuando me he sentido infeliz, ha sido siempre a causa de una *méprise*, de un error en la persona, pues me había tomado por alguien distinto al que soy y que se lamenta de sus desgracias: por ejemplo, por un encargado de cursos que no tiene alumnos y no llega a ser catedrático; o por alguien del que habla mal un filisteo o del que chismorrea una comadre; o del acusado en un proceso por injurias; o al amante al que no quiere atender la muchacha de la que se encaprichó; o el paciente que tiene que permanecer en casa por causa de una enfermedad [...] yo no he sido todo eso; todo ello es un tejido ajeno del que, a lo sumo, se hizo el abrigo que llevé algún tiempo y luego cambié por otro. ¿Quién soy yo, pues? Soy el que escribió *El mundo como voluntad y representación* y el que dio una solución al gran problema de la existencia [...] Ése soy yo, ¿y quién podría impugnarme eso en los años que todavía le quedan para respirar?». Tr. J. Planells. En: HN, IV.2, p. 109. *vid.* SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*; Tr. J. Planells Puchades, Barcelona, Tusquets Editores, 2008, p. 350. Este fragmento muestra la forma en que Schopenhauer utiliza su yo-obra para sobreponerse a sus infortunios. A continuación de este fragmento, Safranski comenta lo siguiente: «nos encontramos aquí también, formulada de manera muy perspicaz, la estrategia de Schopenhauer para enfrentarse con el infortunio. Todo lo que me sucede, viene a decir, no me sucede a mí en realidad, pues yo soy otro: soy el autor de una gran obra filosófica. Fuera está el baile social de los disfraces, los roles que hay que representar, la comedia. Cuando Schopenhauer hace un mal papel, o cuando algo le va mal, se recoge en su yo-obra». *vid.* SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 351.

⁷⁷³ PI, 341, p. 338.

⁷⁷⁴ «Lo que uno tiene en sí mismo es lo esencial para su felicidad en la vida. Solo porque eso es de ordinario tan exiguo, es por lo que la mayoría de quienes están más allá de la lucha contra la necesidad se sienten en el fondo tan infelices como los que están aún envueltos en ella». *vid.* PI, 341, p. 339.

⁷⁷⁵ PI, 339, p. 337.

en la medida que permanecen en lo objetivo, son asequibles para cualquiera. En cambio, lo subjetivo «no está en nuestro poder sino que, surgido *jure divino*,⁷⁷⁶ está inalterablemente fijado para toda la vida».⁷⁷⁷ Lo único que está en poder de uno es utilizar su personalidad, lo que uno es, dándole el mayor provecho posible, «perseguir solamente las aspiraciones conformes a ella y buscar un tipo de instrucción que le sea exactamente apropiado evitando cualquier otro, y elegir así el puesto, la ocupación y la forma de vida que le vengán bien».⁷⁷⁸

Uno debe saber que la cualidad necesaria para ser feliz es bastarse a sí mismo. «Bastarse a sí mismo, ser para uno mismo todo en todo y poder decir *omnia mea mecum porto*⁷⁷⁹ es, ciertamente, la cualidad necesaria para nuestra felicidad: de ahí que la sentencia de Aristóteles *ἡ εὐδαιμονία τῶν ἀντάρκων ἐστίν*⁷⁸⁰ (*felicitas sibi sufficientium est. Eth. Eud. 7, 2.*) nunca pueda ser repetida en demasía».⁷⁸¹ Por un lado, porque uno no puede contar con alguna seguridad con nadie más que consigo mismo; por otro lado, porque las molestias e inconvenientes, peligros y disgustos que lleva consigo la sociedad son innumerables e inevitables.

«No hay camino más erróneo para la felicidad que vivir en el gran mundo, llevar una vida disipada (*high life*): pues con él se pretende convertir nuestra miserable existencia en una sucesión de alegría, placer y diversión en la que no puede faltar la decepción».⁷⁸² Toda sociedad requiere una acomodación y una moderación recíprocas. La coacción es el vehículo inseparable de toda sociedad, y todo vivir en comunidad exige un sacrificio que es tanto más duro cuanto más relevante es la propia individualidad.⁷⁸³

Para Schopenhauer nadie puede estar en completa consonancia más que consigo mismo; ni con los amigos, ni con su amante, pues las diferencias de la individualidad y de los sentimientos siempre llevan disonancias, aunque sean pequeñas.

⁷⁷⁶ Por derecho divino.

⁷⁷⁷ PI, 340, p. 337.

⁷⁷⁸ *ibid.*, 340, p. 338.

⁷⁷⁹ Todas mis posesiones las llevo conmigo.

⁷⁸⁰ La felicidad pertenece al que es autosuficiente. Cita de Aristóteles en su *Ética Eudemia*, 7, 2. *vid. ARISTÓTELES*, *op. cit.*, p. 495.

⁷⁸¹ PI, 446, p. 434.

⁷⁸² *ibid.*, 447, p. 435.

⁷⁸³ «Cada uno rehuirá, soportará o amará la soledad en proporción exacta con el valor de su propio yo. Pues en ella siente el miserable toda su miseria, y el gran espíritu, toda su grandeza; en suma, cada uno se siente como lo que es [...] cuanto más alto se encuentra uno en el escalafón de la naturaleza, más solo está, y ello de forma esencial e irremediable». PI, 447, p. 435.

La paz profunda solamente se encuentra en la tranquilidad de espíritu derivada de la vida retirada.⁷⁸⁴ Según este autor, una asignatura fundamental de la juventud debería ser la de aprender a soportar la soledad, pues ella es una fuente de felicidad y tranquilidad de ánimo. Es la incapacidad para soportar la soledad y en ella a sí mismos lo que hace sociables a los hombres.⁷⁸⁵

Para Schopenhauer la sociabilidad de un individuo está en proporción inversa a la profundidad de su espíritu: «la sociabilidad de cada uno está más o menos en proporción inversa a su valor intelectual; y “es muy insociable” significa más o menos “es un hombre de grandes cualidades”». ⁷⁸⁶ Al hombre intelectualmente elevado la soledad le brinda una doble ventaja. Por un lado, puede estar con él mismo; pero, por otro lado, no debe aguantar a los demás. «La sociabilidad pertenece a las tendencias más peligrosas y hasta dañinas, ya que nos pone en contacto con seres de los cuales la gran mayoría son moralmente malos e intelectualmente obtusos o equivocados. El insociable es un individuo que no necesita de ellos». ⁷⁸⁷

Así pues desconocer el propio valor y entregarse a la sociedad es una de las fuentes del sufrimiento:

poseer en sí mismo tanto como para no necesitar la sociedad es ya una gran felicidad, por el simple hecho de que casi todos nuestros sufrimientos (*fast alle unsere Leiden*) nacen de la sociedad, y esta pone en peligro la tranquilidad de ánimo, que tras la salud constituye el elemento más esencial de nuestra felicidad, por lo que no puede perdurar sin una medida considerable de soledad.⁷⁸⁸

⁷⁸⁴ «La verdadera paz profunda del corazón y la perfecta tranquilidad del ánimo, ese supremo bien terrenal junto con la salud, solo se puede encontrar en la soledad y, en cuanto disposiciones duraderas, solo en la más profunda vida retirada». vid. PI, 449, p. 437.

⁷⁸⁵ «El vacío interior y el hastío son lo que les impulsa tanto a la sociedad como a desplazarse al extranjero y a los viajes. A su espíritu le falta elasticidad para comunicarse su propio movimiento». PI, 451, p. 438.

⁷⁸⁶ PI, 452, p. 439-440.

⁷⁸⁷ *ibid.*, 453, p. 440. Schopenhauer escribe en el año 1814: «Toda comunidad con otros [...] cada entretenimiento, tiene lugar tan sólo a condición de una restricción mutua y de una negación de sí mismo por ambas partes: por eso la resignación resulta imprescindible incluso para entregarse a una simple conversación». vid. HNI, 170, p. 95 Traducción J. Planells vid. SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 259. En otro manuscrito se refiere al trato social del siguiente modo. «Hay que aprender también a estar solo en sociedad, a no comunicar a los demás todo lo que se piensa y a no tomar demasiado en serio lo que dicen; a esperar de ellos muy poco, tanto desde el punto de vista moral como desde el intelectual; y a ser del todo indiferente a sus opiniones para no perder nunca la calma [...] al no establecer nunca un contacto propiamente dicho, sino manteniendo siempre *a distant behaviour*, será posible llegar a soportarlos y podrás evitar que lleguen a lastimarte o contaminarte. Desde este punto de vista, la sociedad puede ser comparada a una hoguera con la que el hombre prudente se calienta a distancia, pero sin acercarse tanto como el necio que, después de haberse quemado, huye del frío de la soledad y se lamenta de que el fuego quemó». HNI, 208, p. 113. Traducción J. Planells vid. SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 258-259.

⁷⁸⁸ PI, 453, p. 440.

La atracción por la soledad no es algo natural, pues cuando el ser humano ha venido al mundo se ha encontrado ya en comunidad.⁷⁸⁹ Según el filósofo de Frankfurt, esta atracción por la soledad es un sentimiento aristocrático que alimenta la tendencia al aislamiento y al retiro.⁷⁹⁰ En definitiva, la soledad es «la suerte de todos los espíritus destacados: a veces se lamentarán de ella; pero siempre la eligen como el menor de dos males».⁷⁹¹

⁷⁸⁹ Para una idea de la soledad en Schopenhauer vid: PI, 453, p. 441, 455, p. 443, 459, p. 446. Cuando Schopenhauer se refiere a la vida social se refiere más frecuentemente a las reuniones sociales que a la sociedad burguesa en su conjunto. Cuando trata la sociedad burguesa, su parentesco con los ilustrados es patente; igual que las partículas de la materia están gobernadas por leyes mecánicas, las relaciones de los individuos lo estarán por otras reglas psicológicas. La sociedad consistirá en mantenerse unidos en virtud de los mecanismos psicológicos del miedo y de la agresión. En este sentido, este autor cree en el carácter represivo de la sociedad. vid. HORKHEIMER, M., Schopenhauer y la sociedad; en *Sociológica*; ed. por T. W. Adorno, M. Horkheimer, Tr. V. Sánchez de Zavala, Madrid, Taurus, 1966, p. 151-164, p. 153.

⁷⁹⁰ «Todos los bribones son sociales, por desgracia: en cambio, que un hombre es de índole más noble se muestra ante todo en que no ve con agrado a los demás sino que cada vez más prefiere la soledad a su sociedad; y poco a poco, con los años, llega a comprender que, descontadas raras excepciones, el mundo no ofrece más elección que entre la soledad y la vulgaridad». vid. PI, 455, p. 441.

⁷⁹¹ PI, 456, p. 444.

IV. Hacia una comprensión filosófica del sufrimiento desde Schopenhauer

4. Hacia una comprensión filosófica del sufrimiento desde Schopenhauer

4.1. Schopenhauer y el estudio del fenómeno del sufrimiento

Una vez se ha visto qué han dicho algunos de los principales abordajes del sufrimiento, y se ha analizado la conceptualización que Schopenhauer realiza de este fenómeno en su obra, en esta cuarta parte se analizará si el concepto de sufrimiento de este autor coincide con algunos de los rasgos que los autores seleccionados en las dos primeras partes han señalado como constitutivos del mismo. De forma que, si está coincidencia es posible, se pueda llegar a una conceptualización del sufrimiento que integre los rasgos que los diferentes autores —tanto Schopenhauer como los estudiados en las dos primeras partes— atribuyen a este fenómeno. La forma de proceder será siguiendo la estructura de las dos partes, a la luz de la idea de sufrimiento de Schopenhauer.

En primer lugar, se abordará la diferenciación entre dolor y sufrimiento para ver si Schopenhauer efectivamente los distingue o no. En segundo lugar, se realizará un análisis de las dificultades del estudio del sufrimiento en la obra de Schopenhauer, siguiendo lo visto en la primera parte. En tercer lugar, se establecerán una serie de relaciones conceptuales entre las tres formas de abordar el sufrimiento (abordajes mítico-teológicos, filosóficos y científicos) señaladas en la segunda parte y el abordaje del filósofo de Frankfurt; en cuarto lugar, se propondrá, desde Schopenhauer, una comprensión novedosa del sufrimiento, así como también algunos problemas y limitaciones que presenta su propuesta. Finalmente, se ofrecerá una comprensión del fenómeno del sufrimiento que integrará algunos puntos centrales de las otras propuestas seleccionadas en esta investigación, tomando como base la idea de sufrimiento del filósofo alemán.

4.1.1. La distinción dolor y sufrimiento en Schopenhauer

Según la mayoría de los autores consultados, Schopenhauer no distingue propiamente entre el dolor (*Schmerz*) y el sufrimiento (*Leiden*). Incluso los autores que han abordado el sufrimiento en su obra tampoco lo hacen, y usan indistintamente ambas nociones.¹ La

¹ vid. CABADA, M., op. cit., p. 32. HAUSKELLER, M., *Vom Jammer des Lebens: Einführung in Schopenhauers Ethik*, op. cit. ORTIZ, J. M., op. cit. RÁBADE, A. I., *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, op. cit., p. 79-80.

mayoría de las veces, sus comentaristas no enfatizan esta distinción y utilizan estos conceptos como si fueran sinónimos.² Otros, aunque no distinguen explícitamente entre ‘*Schmerz*’ y ‘*Leiden*’, en términos descriptivos, sí que matizan y distinguen entre un dolor mental y un dolor más corporal.³ En cambio, pocos han señalado el posible significado de la palabra ‘*Leiden*’ en la obra de Schopenhauer y los que lo han hecho lo han relacionado con el dolor mental.⁴

Esta distinción no es algo común dentro de los especialistas en el estudio de su obra. Un ejemplo de ello se encuentra en la propuesta de Bobko. A pesar de estudiar el sufrimiento en Schopenhauer, este autor parece que no discierne explícitamente entre estos dos fenómenos y utiliza citas del propio Schopenhauer que, refiriéndose al mismo fenómeno, contienen las palabras ‘*Schmerz*’ y ‘*Leiden*’ indistintamente.⁵

A pesar de que no se entra en esta distinción, algunos autores sí que la utilizan a la hora de hacerle objeciones a su filosofía, esto es, cuando conviene refutar o confirmar alguna de sus hipótesis. Cartwright, por ejemplo, argumenta que el estatuto de mal que Schopenhauer le otorga al sufrimiento es injustificado. Para desarrollar tal argumento, este autor distingue entre un sufrimiento necesario y uno innecesario. Cartwright le objeta a Schopenhauer que el dolor físico derivado de la sensación de quemazón, cuando uno pone la mano sobre la estufa, sirve para protegerlo. Por ello, este dolor es necesario para conservarse y evitar males mayores y, por tanto, el hecho de que haya sufrimiento en el mundo no justifica necesariamente que éste sea algo que mejor sería que no fuera, tal y como se ha visto que afirma Schopenhauer.⁶ Parece que Cartwright utiliza una idea de sufrimiento que permite hablar de un dolor exclusivamente físico, separado de lo mental y que protege de otros sufrimientos mayores. Con ello, se está asumiendo una idea determinada de dolor que prescinde del rigor de un discernimiento.

Uno de los pocos que ha problematizado esta distinción es Hallich. Según Hallich existen dos usos de la categoría sufrimiento en la obra de Schopenhauer. Por un lado, Schopenhauer utiliza la palabra ‘*Leiden*’ para referirse a un estrato ontológico de la realidad, cuando afirma que en esencia toda vida es sufrimiento.⁷ Pero además, por otro lado, utiliza la misma palabra ‘*Leiden*’ para referirse al fenómeno psicológico de

² SIMMEL, G., op. cit., p. 242.

³ BRANN, H. W., Der Schmerz und das Ich; en *Schopenhauer-Jahrbuch*, 54(1973), p. 39-51.

⁴ SEELING, W., op. cit., p. 104.

⁵ BOBKO, A., op. cit., p. 11, p. 62.

⁶ CARTWRIGHT, D. E., *Schopenhauer as Moral Philosopher —Towards the Actuality of his Ethics*, op. cit., p. 60.

⁷ WI, 366, p. 368.

afectación de la voluntad. Estos dos usos, según este autor, responden a los dos sentidos de sufrimiento en la obra de Schopenhauer, sufrimiento esencial y sufrimiento accidental, y que podrían responder a la diferenciación entre dolor (*Schmerz*) y sufrimiento (*Leiden*).⁸

No obstante, en términos generales, Schopenhauer no diferencia estas dos categorías y utiliza ‘dolor’ (*Schmerz*) y ‘sufrimiento’ (*Leiden*) como sinónimos.⁹ En su primera obra, el sufrimiento aparece como condición de posibilidad del dolor interpretado.¹⁰ Más adelante, el dolor ‘*Schmerz*’ se presenta primero como sufrimiento ‘*Leiden*’ en su primer significado, y luego, una vez ha explicado su condición de posibilidad en el mundo, como la entidad que explica el mal del mundo.¹¹ Por tanto, parece que el filósofo alemán hace un uso fluctuante de estas dos categorías, sin entrar expresamente en su problematización.

Aunque Schopenhauer no explicita la diferencia entre estos dos fenómenos, se podría decir que la asume, pues no considera únicamente como dolor el estímulo nocivo meramente corporal, sino que son dolor también estados ajenos al estímulo sensorial nocivo. La noción de dolor (*Schmerz*) de Schopenhauer va más allá de lo corporal y se extiende hasta el deseo y el aburrimiento.¹²

En la misma línea apunta Hoff. Para este autor el uso que Schopenhauer hace de la palabra ‘dolor’ (*Schmerz*) no es el mismo que se le da a esta categoría en las ciencias naturales y médicas, que a menudo solamente tienen en cuenta su vertiente biológica.¹³ De forma parecida, aunque referente al uso de ‘*Leiden*’, Navia cree que Schopenhauer utiliza esta palabra para referirse a un sufrimiento que se halla entre el aburrimiento y el placer y que está constituido por un padecimiento físico, psicológico y moral.¹⁴

A nuestro juicio, Schopenhauer remite a diversas categorías que usa como sinónimas y que se refieren a un estado desagradable experimentado por el sujeto. Schopenhauer utiliza como sinónimas: ‘carencia’ (*Mangel*), ‘dolor’ (*Schmerz*), ‘dolor’ (*Schmerzleiden*), ‘privación’ (*Entbehrung*) y ‘sufrimiento’ (*Leiden*).¹⁵

⁸ HALLICH, O., op. cit., p. 9-11.

⁹ WI, 120, p. 153.

¹⁰ WI, 383, p. 383, 451, p. 443.

¹¹ PII, 323, p. 319.

¹² *ibid.*, 376, p. 377.

¹³ HOFF, F., op. cit., p. 364.

¹⁴ NAVIA, L., op. cit., p. 178.

¹⁵ WI, 231, p. 250, 377, p. 378, 374, p. 375; E, 12, p. 48, 196, p. 239.

Schopenhauer también utiliza los verbos ‘*leiden*’,¹⁶ ‘*erleiden*’,¹⁷ y ‘*dulden*’,¹⁸ para expresar el estado de aflicción. Asimismo, su capacidad expresiva le lleva a utilizar palabras como: desgarrar (*zerreißen*),¹⁹ afligir (*betrüben*)²⁰ atormentar (*quälen*), disgustar (*verstimmen*),²¹ importunar (*zusetzen*)²² someter (*unterwerfen*)²³ y estremecer (*schaudern*)²⁴ que remiten a un mismo fenómeno, y dotan de sentido a algunas de las consecuencias de estar bajo el sufrimiento.²⁵ Lo que corrobora que el sufrimiento es una realidad multiforme que se deja nombrar a través de diferentes palabras.

De la misma manera procede Schopenhauer en lo relativo a los estados agradables, igualando el placer (*Lust*), la felicidad (*Glück*), el bienestar (*Wohlseyn*) y la satisfacción (*Befriedigung*).²⁶ Lo que sí que claramente remarca el filósofo alemán es la oposición entre el sufrimiento (*Leiden*) y el bienestar (*Wohlseyn*).²⁷

Schopenhauer se refiere a un dolor espiritual y para ello utiliza tanto la noción ‘*geistiger Schmerz*’²⁸ como ‘*Geistesschmerz*’.²⁹ Este autor diferencia implícitamente entre este dolor espiritual y un sufrimiento físico (*physisches Leiden*).³⁰ Presupone, al comparar la realidad del ser humano con la del animal, un dolor corporal, distinto de un dolor espiritual.³¹ Schopenhauer habla de un dolor del cuerpo (*Schmerz des Leibes*)³² que a medida que incrementa la conciencia adquiere un carácter espiritual.³³ A diferencia de lo que sucede con el dolor físico (*physischer Schmerz*), el dolor espiritual (*geistiger Schmerz*) está condicionado por el conocimiento.

En este sentido, aunque explícitamente no los distingue, sí que parece que Schopenhauer los describe como estados diferentes.³⁴ Schopenhauer resalta que la

¹⁶ WI, 366, p. 367; WII, 64, p. 89.

¹⁷ PII, 60, p. 84.

¹⁸ WI, 445, p. 438.

¹⁹ PII, 624, p. 601.

²⁰ PI, 438, p. 426-427.

²¹ WI, 373, p. 374.

²² PII, 312, p. 310.

²³ WI, 224, p. 244.

²⁴ *ibid.*, 373, p. 374.

²⁵ E, 11, 12, p. 48.

²⁶ WI, § 56, 365, p. 367, 377, p. 378.

²⁷ *ibid.*, 372, p. 374.

²⁸ *ibid.*, 228, p. 248.

²⁹ *ibid.*, 361, p. 363.

³⁰ *ibid.*, 394, p. 394.

³¹ PI, 312, p. 309-310.

³² WI, 429, p. 424.

³³ PII, 313, p. 310.

³⁴ *ibid.*, 316, p. 314; PI, 350, p. 348.

realidad corporal es afectada de forma distinta a la realidad espiritual.³⁵ Incluso nos atrevemos a decir que, si no se asume esta distinción —entre una experiencia displacentera de carácter más corporal y otra de carácter más espiritual— su argumento de que con el incremento de la conciencia aumenta la intensidad del dolor pierde fuerza.

Según Baquedano, Schopenhauer no distingue de forma sistemática entre el sufrimiento (*Leiden*) y el dolor (*Schmerz*), pero según esta autora, Schopenhauer tiene en cuenta únicamente esta distinción a la hora de diferenciar entre una esfera más intelectual, y entonces habla mayoritariamente de sufrimiento (*Leiden*), y una esfera física que se refiere al dolor (*Schmerz*).³⁶ A nuestro parecer esto no es así. En efecto, por un lado, parece que Schopenhauer remite a un dolor que se extiende por las sensaciones corporales.³⁷ Pero también es cierto que, por otro lado, trabaja con una noción muy “amplia” de dolor (*Schmerz*).³⁸

La distinción establecida por Baquedano es cuando menos problemática porque, aunque los utiliza, Schopenhauer no distingue explícitamente entre sufrimiento espiritual (*geistiges Leiden*) y dolor espiritual (*geistiger Schmerz*). Schopenhauer diferencia entre un dolor relacionado más con la dimensión física y otro relacionado con la dimensión espiritual.³⁹ Habla de un sufrimiento corporal (*körperliches Leiden*), que es el que se limita al presente, y un sufrimiento espiritual (*geistiges Leiden*) que va más allá de la inmediatez y es más intenso.⁴⁰ Paralelamente también se refiere a un dolor físico (*physischer Schmerz*) y a un dolor espiritual (*geistiger Schmerz*).⁴¹

En definitiva, siguiendo a Schopenhauer, a nuestro parecer, convendría destacar dos aspectos frente a esta distinción.

Por una parte, este autor diferencia entre un padecimiento de carácter más físico y otro tipo de padecimientos de carácter más espiritual. El dolor físico (*physischer Schmerz*) está condicionado por los nervios y conectado con el cerebro, por ello, cuando se cortan las conexiones nerviosas, no se siente la sensación dolorosa.⁴² El dolor espiritual (*geistiger Schmerz*) está condicionado por el conocimiento y aumenta en la medida que

³⁵ PI, 357, p. 354.

³⁶ BAQUEDANO, S., op. cit., p. 108-113.

³⁷ E, 11, 12, p. 48.

³⁸ WI, 352, p. 355.

³⁹ *ibid.*, 353, p. 356.

⁴⁰ E, 127, p. 167; PII, 329-330, p. 325.

⁴¹ PII, 316, p. 314.

⁴² PII, 316, p. 313.

éste incrementa.⁴³ Por otra parte, Schopenhauer utiliza indistintamente la palabra ‘dolor’ (*Schmerz*) y ‘sufrimiento’ (*Leiden*) para referirse a la experiencia dolorosa en general.⁴⁴ Precisamente la importancia que detenta el pensamiento en la mediación de los padecimientos hace que el dolor espiritual consuma y afecte más que el dolor del cuerpo.⁴⁵

En este sentido, la postura de Schopenhauer está cerca de la noción de dolor propuesta por Wenke y Sauerbruch, que alude tanto a las sensaciones nocivas somáticas como a las experiencias anímicas dolorosas.⁴⁶ Según estos autores, cualquier dolor, aunque predominantemente físico, siempre rebasa a lo anímico. Por el contrario, lo que se entendería como dolor espiritual propiamente es una cualidad, un estado del yo, que reviste la conciencia.⁴⁷ En la misma línea, estarían las propuestas de Armengol y Lewis.⁴⁸ También Chochinov afirma que el sufrimiento es un dolor espiritual.⁴⁹ Para Le Breton, también todo dolor lleva asociado un sufrimiento, esto es, un significado que determina su intensidad.⁵⁰ Así pues el dolor no es algo que se limite únicamente a la realidad corporal, sino que es una *afectación existencial*.

Por el contrario, esta distinción entre dolor o sufrimiento físico y dolor o sufrimiento espiritual de Schopenhauer difiere de la de Piulachs. Según este autor existirían dos tipos de dolores: un dolor físico y uno moral. Mientras que el dolor físico pertenece al mundo de las sensaciones y es centrípeto respecto al que lo experimenta, el dolor moral, anímico y espiritual, que Piulach llama pena o disgusto, afecta a la persona de forma centrífuga; unidos a estas dos clases de dolores estaría el sufrimiento, que consiste en la vivencia de cualquiera de estos dos dolores.⁵¹ Por ello, las palabras de Morris explican mejor la actitud del filósofo alemán hacia este fenómeno, pues no es tan importante la palabra usada para denominarlo, sino la forma en que ésta se interpreta. Lo que dota de entidad al ‘dolor’ o al ‘sufrimiento’ es la interpretación.⁵²

⁴³ *ibid.*, 316, p. 314.

⁴⁴ E, 127, p. 167; PII, 330, p. 325.

⁴⁵ WI, 353, p. 356.

⁴⁶ WENKE, H., SAUERBRUCH, F., *op. cit.*, p. 118.

⁴⁷ *idem*.

⁴⁸ ARMENGOL, R., *op. cit.*, p. 40. LEWIS, C. S., *op. cit.*, p. 94.

⁴⁹ CHOCHINOV, H. M., *op. cit.*, p. 84.

⁵⁰ LE BRETON, D., *op. cit.*, p. 50.

⁵¹ PIULACHS, P., *op. cit.*, p. 13, 17.

⁵² MORRIS, D., *La cultura del dolor*, *op. cit.*, p. 51.

A diferencia de lo que propone Amato,⁵³ Schopenhauer se refiere indistintamente al dolor (*Schmerz*) como al sufrimiento (*Leiden*) cuando habla del padecimiento universal que experimentan las criaturas del mundo.⁵⁴

Schopenhauer equipara el dolor (*Schmerz*) con los demás sentimientos, como pueden ser el sentimiento de placer o el sentimiento religioso.⁵⁵ De forma parecida, Vilar considera el dolor como un fenómeno emocional. Aunque este autor no lo clasifica como sentimiento, sino como emoción. El dolor, a diferencia de lo que propone Schopenhauer, no es una emoción como las demás, sino que según él es la pasión animal más anclada en el sustrato orgánico de la persona. El dolor se asociaría con el fastidio, la aflicción, la tristeza y la pena.⁵⁶ En la misma línea, como se ha visto, Scheler también asocia el dolor a un sentimiento.⁵⁷ El problema de considerar el dolor como un sentimiento es que, como se ha estudiado en la tercera parte, el concepto de sentimiento es un concepto negativo que en realidad dice bien poco de la naturaleza específica a la que remite; y una prueba de ello se encuentra en la gran variedad de fenómenos divergentes que se pueden hallar bajo esta palabra.⁵⁸

Por tanto, parece que lo relevante de la distinción entre dolor y sufrimiento para Schopenhauer no es tanto si son fenómenos distintos, sino que lo que conviene diferenciar es el grado en que éstos afectan al cuerpo o al espíritu. En otras palabras, lo que es importante para este autor no es si es dolor (*Schmerz*) o sufrimiento (*Leiden*), sino si es físico (*physisch*) o espiritual (*geistig*).

Esto no significa que Schopenhauer conciba el sufrimiento bajo un esquema dual, precisamente olvidar la unidad y tratar la parte espiritual como separada de lo corporal provoca más sufrimientos. Todo sufrimiento afecta y repercute sobre el cuerpo y viceversa.⁵⁹ Schopenhauer quiere reivindicar la importancia del cuerpo como totalidad.⁶⁰ Por tanto, que trace esta distinción a la hora de usar estas nociones, no implica necesariamente que su concepto de sufrimiento se base en un esquema dualista mente-cuerpo.

⁵³ AMATO, J. A., op. cit., p. 3.

⁵⁴ WI, 366, p. 368, 371, p. 373.

⁵⁵ ibid., 61, p. 101.

⁵⁶ VILAR Y PLANAS DE FARNÉS, J., op. cit., p. 47.

⁵⁷ SCHELER, M., op. cit., p. 19.

⁵⁸ WI, 61, p. 101.

⁵⁹ PI, 472, p. 459.

⁶⁰ SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 297.

A partir de esta distinción, entre una aflicción de naturaleza más física y una de naturaleza más intelectual, se puede responder a la pregunta de si es posible establecer distintos tipos de sufrimientos. Parece que Schopenhauer plantea una tipología de sufrimientos en dos direcciones.

Por un lado, como la mayoría de los autores estudiados, Schopenhauer sugiere la existencia de *fuentes distintas* de sufrimiento que dejan al sujeto en situaciones diferentes y, por tanto, éste sufre de modo distinto según la situación. No es lo mismo por ejemplo sufrir una enfermedad,⁶¹ una injusticia,⁶² el aburrimiento⁶³ o la carencia de un deseo insatisfecho.⁶⁴ En esta misma línea apuntan algunos fragmentos donde el autor afirma que haga lo que haga el sujeto para erradicar sus sufrimientos, lo único que consigue es cambiar su forma.⁶⁵

Schopenhauer describe algunas de las modalidades del sufrimiento. En un primer momento, la forma primigenia del sufrimiento es la carencia, la inquietud por la conservación de la vida; una vez se ha conseguido eliminar esta primera forma de sufrimiento, entonces aparece el sufrimiento —en expresión de Schopenhauer— «*en otras mil distintas*» formas, dependiendo de las circunstancias personales. Finalmente, si el sufrimiento no puede adoptar ya ninguna otra forma, se presenta en forma de fastidio y aburrimiento.

Por otro lado, en la medida que plantea que cuanto mayor sea el conocimiento, mayor será el sufrimiento existirán diversos tipos de sufrimiento, dependiendo del grado de conocimiento de la conciencia afectada. Schopenhauer iguala el conocimiento de la conciencia a la sensibilidad, esto es, a un incremento de la capacidad de experimentar placer y dolor. Por ello, principalmente basado en la capacidad de abstracción distingue entre un sufrimiento animal y un sufrimiento humano.⁶⁶

De esta manera existirían *diferencias de sensibilidad al dolor en base a la inteligencia*.⁶⁷ Como se ha visto, la persona con mayor capacidad intelectual posee una mayor sensibilidad general a los placeres y a los dolores. Por eso, se puede afirmar que existen diferencias entre el sufrimiento del hombre corriente,⁶⁸ el del filisteo⁶⁹ y el del

⁶¹ PII, 183, p. 194.

⁶² WI, 395, p. 394.

⁶³ PI, 366, p. 362.

⁶⁴ WI, 196, p. 219.

⁶⁵ *ibid.*, 371, p. 373, 374, p. 375.

⁶⁶ WII, 667, p. 636; PII, 312, p. 310.

⁶⁷ WI, 366, p. 367.

⁶⁸ *ibid.*, 315, p. 323.

genio:⁷⁰ los sufrimientos más intensos serán aquellos en los que se es muy consciente de la propia vulnerabilidad.⁷¹

Aunque estos dos criterios parecen apuntar a posibles tipos de sufrimientos, esta tipología queda diluida a causa del énfasis que este autor concede a la individualidad. Como se ha venido insistiendo, Schopenhauer reduce la naturaleza de un sufrimiento, es decir, su forma, a la individualidad: la naturaleza del sufrimiento depende de la naturaleza subjetiva determinada *a priori* en cada individuo.⁷² En la medida que cada ser es un acto único e irreplicable de objetivación de la voluntad, así, únicos e irreplicables, son sus sufrimientos. Por tanto, si el sufrimiento depende de la individualidad, y ésta es única e irreplicable —como acto objetivado de la voluntad que se expresa en un carácter inteligible— no existirá ningún sufrimiento que sea igual. En otras palabras, cada persona tiene su propia medida de sufrimiento que se mantiene a lo largo de su vida.⁷³

4.1.2. Dificultades en el estudio del sufrimiento en Schopenhauer

Como se vio en la primera parte, tres eran las dificultades que se resaltaban en el estudio de este fenómeno: las dificultades epistemológicas, las dificultades terminológicas y las dificultades contextuales.

Respecto a las *dificultades epistemológicas*, para empezar, parece que el sufrimiento en Schopenhauer no es un fenómeno que se presente claramente aislado, como un fenómeno independiente de otros elementos de la vida psíquica.⁷⁴ En efecto, también en Schopenhauer el sufrimiento se relaciona con la conciencia,⁷⁵ con las situaciones perturbadoras y las expectativas,⁷⁶ con la conciencia de la propia muerte,⁷⁷ con la vivencia temporal,⁷⁸ con la vivencia espacial,⁷⁹ con la vivencia del cuerpo⁸⁰ y con las relaciones personales.⁸¹

⁶⁹ WII, 430, p. 431, 446, p. 437; PI, 364, p. 360.

⁷⁰ WI, 365, p. 367.

⁷¹ *ibid.*, 361, p. 363.

⁷² *ibid.*, 373, p. 374.

⁷³ PI, 338, p. 335.

⁷⁴ KAHN, D. L., STEEVES, R. H., *The Experience of Suffering: Conceptual Clarification and Theoretical Definition*, op. cit., p. 626.

⁷⁵ WI, § 54, p. 331.

⁷⁶ WI, 365, p. 367; PI, 368, p. 364. URRACA, S., op. cit., p. 62.

⁷⁷ WII, 532, p. 517; WII, 529, p. 515. LEVINAS, E., *El tiempo y el otro*, op. cit., p. 110.

⁷⁸ WII, 64, p. 89. KAHN, D., STEEVES, R., *An Understanding of Suffering Grounded in Clinical Practice and Research*, op. cit., p. 23.

⁷⁹ PII, 301, p. 299.

El sufrimiento se presenta pues como un fenómeno que se puede abordar desde distintas perspectivas. Schopenhauer unas veces aborda el sufrimiento como un fenómeno individual; por ejemplo, cuando enfatiza el papel que detenta la propia individualidad en su génesis;⁸² asimismo también lo concibe como un fenómeno contextual que depende del entorno, de la relación del individuo con sus homólogos. Más concretamente, Schopenhauer afirma que una de las fuentes primordiales de sufrimiento del genio es la inadecuación a su entorno inmediato, esto es, la incomprensión de sus iguales.⁸³ Estas dos dimensiones del sufrimiento, como fenómeno individual y fenómeno contextual, han sido también resaltadas por Rodgers y Cowles.⁸⁴

En la misma línea que Cassell,⁸⁵ el filósofo alemán señala la naturaleza subjetiva del sufrimiento.⁸⁶ Sin embargo, en algunos fragmentos Schopenhauer sostiene una noción de sufrimiento de carácter más objetivo, tal como apuntaban Carruthers y Van Hoof.⁸⁷ Así sucede en el momento en que Schopenhauer afirma que el sufrimiento se encuentra en la misma estructura del mundo, en el momento que asevera que allá donde haya voluntad habrá sufrimiento.⁸⁸

Como se ha estudiado en la primera parte, según Mira, el sufrimiento se puede abordar tanto desde el interior como desde el exterior.⁸⁹ La forma de proceder de Schopenhauer es desde el exterior, esto es, a través de conceptualizar sus manifestaciones. Aunque algunos capítulos de su vida harían pensar que su idea de sufrimiento está condicionada por su biografía,⁹⁰ su análisis pocas veces aborda este fenómeno a través de su experiencia personal; a menudo, lo hace hablando de él como un fenómeno universal que no se puede separar de la vida del individuo⁹¹ ni tampoco de la voluntad.⁹² Así pues, Schopenhauer conceptualiza el sufrimiento, tal y como señalaba Edwards en la primera parte, en tercera persona, es decir, a través del sufrimiento del

⁸⁰ PI, 472, p. 458.

⁸¹ *ibid.*, 375, p. 370, 453, p. 440.

⁸² WI, 374, p. 375.

⁸³ WII, 446, p. 436; PI, 364, p. 360.

⁸⁴ RODGERS, B. L., COWLES, K. V., *op. cit.*, p. 1048-1053.

⁸⁵ CASSELL, E. J., *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, *op. cit.*, p. 639- 645.

⁸⁶ WI, 374, p. 375.

⁸⁷ CARRUTHERS, P., *op. cit.*, p. 99-125. VAN HOOFT, S., *Suffering and the Goals of Medicine*, *op. cit.*, p. 125-131.

⁸⁸ WI, 366, p. 368.

⁸⁹ MIRA, E., *op. cit.*, p. 2-21.

⁹⁰ HNIV, p. 96.

⁹¹ WI, 371, p. 373; WII, 382, p. 383; PII, 334, p. 330.

⁹² PII, 443, p. 430. MAGEE, B., *op. cit.*, p. 219.

mundo, como un fenómeno que se da en el mundo.⁹³ En algunos fragmentos Schopenhauer utiliza también la primera persona del plural para describirlo, seguramente por la condición desdichada que todo humano comparte, por el hecho de ser la perfecta objetivación de la voluntad y con ello el ser que más sufre, pero también por ser el único capaz de compadecerse de sus iguales.⁹⁴

Asimismo en la primera parte de esta investigación se había resaltado el problema de que la mayoría de los abordajes contemporáneos al sufrimiento estaban influenciados por la idea que del mismo tienen profesionales especialistas que lo asociaban con situaciones extremas.⁹⁵ Pues bien, la noción de sufrimiento de Schopenhauer prescinde del lenguaje de especialista, para él el sufrimiento no necesariamente debe presentarse con una enfermedad o un estado adverso; *el vivir mismo* del hombre, su condición de la más perfecta objetivación de la voluntad, ya es suficiente para que éste lo experimente.⁹⁶

Al contrario de lo que algunas de estas aproximaciones persiguen, sobre todo criterios sometidos a hipótesis verificables empíricamente,⁹⁷ Schopenhauer sitúa el criterio de verdad en la intuición, pues sin ésta los conceptos carecen de cuerpo.⁹⁸ Establecer como fundamento del conocimiento la intuición le permite prescindir de una demostración positiva del sufrimiento, es decir, que para poder conocer este fenómeno no es necesario demostrarlo desde un punto de vista observable, simplemente conviene mirar a la realidad más cercana que es el interior de cada cual.⁹⁹ Tal y como han sugerido también otros autores, el sufrimiento es un fenómeno evidente por sí mismo.¹⁰⁰

Battenfield afirmaba que las pocas definiciones del fenómeno del sufrimiento propuestas son guías que, aunque no acogen toda su complejidad, sirven al investigador para llevar a cabo su labor y poder trabajar de forma operativa.¹⁰¹ En esta misma línea apuntan algunos fragmentos de la obra del filósofo de Frankfurt. Schopenhauer propone dos definiciones del sufrimiento:

⁹³ EDWARDS, S. D., op. cit., p. 59.

⁹⁴ WII, 660, p. 630; PII, 320, p. 317.

⁹⁵ TURK, D. C., WILSON, H. D., op. cit., p. 353.

⁹⁶ WI, 379, p. 380.

⁹⁷ REICH, W. T., *Models of Pain and Suffering: Foundations for an Ethic of Compassion*, op. cit., p. 117.

⁹⁸ WI, 48, p. 89; WII, 76, p. 101.

⁹⁹ WI, 382, p. 382.

¹⁰⁰ BERENDZEN, J. C., op. cit., p. 1025. FUSTER, I. X., op. cit., p. 33.

¹⁰¹ BATTENFIELD, B. L., op. cit., p. 36.

Por un lado, el sufrimiento (*Leiden*) es el impedimento que se interpone entre el querer de la voluntad y su fin.¹⁰² En otro fragmento, a su vez, define también el dolor (*Schmerz*) como una acción sobre el cuerpo que es contraria a la voluntad.¹⁰³ Por otro lado, Schopenhauer también define el sufrimiento (*Leiden*) como un tránsito lento del deseo a la satisfacción,¹⁰⁴ definición que parece diferir de la anterior.

Sin embargo, un examen más atento de la cuestión revela que estas definiciones no pretenden acoger todo lo que sería el fenómeno del sufrimiento, sino que solamente enfatizan una de sus dimensiones. El mismo Schopenhauer es consciente de que el fenómeno del sufrimiento va más allá de estas dos definiciones.

Por ejemplo, respecto a la primera definición, existen fragmentos donde el filósofo alemán afirma que el aburrimiento (*Langeweile*) es una de las más importantes fuentes del sufrimiento,¹⁰⁵ pero el estado de aburrimiento no supone ningún incumplimiento del querer de la voluntad —tal y como indicaría la definición—, sino todo lo contrario.¹⁰⁶ Y en consecuencia, si el aburrimiento es también una parte constitutiva del sufrimiento, y no es un incumplimiento del querer, esta definición primera del sufrimiento es cuando menos relativa.

Tal y como ha señalado Battenfield,¹⁰⁷ aunque Schopenhauer conceptualiza estas dos definiciones del sufrimiento de forma esquemática con tal de poder avanzar en su exposición, su descripción del fenómeno muestra que su idea del mismo va más allá.

Esto también se podría mostrar en la forma en que el filósofo alemán aborda el sufrimiento a lo largo de su obra. Su descripción del fenómeno del sufrimiento no se desarrolla metódicamente, a pesar de lo sistemático de su trabajo. Schopenhauer estudia el sufrimiento y lo hace en la medida que lo cree conveniente y el tema en cuestión lo requiere.¹⁰⁸ Lo que podía deberse precisamente a la dificultad de expresar completamente de forma unívoca el fenómeno del sufrimiento. En la misma línea han apuntado algunos autores, cuando afirman que el sufrimiento es un fenómeno que está más allá del lenguaje verbal, y detenta una dimensión incommunicable.¹⁰⁹ Por mucho que

¹⁰² WII, 365, p. 367.

¹⁰³ WI, 120, p. 153.

¹⁰⁴ *ibid.*, 196, p. 219.

¹⁰⁵ PI, 355-356, p. 353.

¹⁰⁶ WI, 370, p. 371.

¹⁰⁷ BATTENFIELD, B. L., *op. cit.*, p. 36.

¹⁰⁸ WI, 373, p. 374 entre otros.

¹⁰⁹ LE BRETON, D., *op. cit.*, p. 41. MORRIS, D., *Voice, Gender and Moral Community*, *op. cit.*, p. 27.

se lo describa, siempre queda un irreductible que se escapa a su descripción, por mucho que se lo interprete, se lo sistematice, siempre se podría formular de otra forma.¹¹⁰

Asimismo, si se distingue entre vivencia y concepto, como es propio de cualquier conceptualización,¹¹¹ emergen otros problemas en el estudio del sufrimiento de los que Schopenhauer tampoco se libra. Al contrario, en su obra este problema parece ser notable. Según este autor, el verdadero conocimiento deriva de la intuición.¹¹²

Solamente se puede conocer el sufrimiento si uno tiene una intuición de él, esto es, si efectivamente está sufriendo. El problema es que todo concepto siempre universaliza, siempre pretende ser válido más allá del que teoriza, y en cambio, la intuición es individual, propia y determinada por la forma de sentir de cada cual.¹¹³

Schopenhauer es consciente de esta dificultad al afirmar que la palabra ‘sentimiento’ (*Gefühl*) sólo se puede definir en un sentido negativo, esto es, por exclusión de aquello que no es conocimiento abstracto.¹¹⁴ Dentro de las nociones utilizadas para conceptualizar manifestaciones de la vida anímica particular se pueden incluir fenómenos de lo más dispar. Lo único que estos fenómenos comparten es que son manifestaciones de las afecciones de la voluntad y que no son conocimiento abstracto.¹¹⁵

Según el filósofo alemán, la dificultad de conceptualizar el sufrimiento subyace en que las modificaciones de las afecciones de la conciencia no pertenecen a la forma de la representación. En otras palabras, el concepto es una entidad demasiado rígida como para acoger los matices y las modificaciones de estas afecciones de la conciencia particular.¹¹⁶

Siguiendo con las premisas de Schopenhauer, si tradicionalmente se ha asociado el sufrimiento a determinados fenómenos y se lo ha representado, ha sido porque no se lo ha conceptualizado en tanto que afección de la conciencia, sino que lo que se ha representado han sido las impresiones que esas afecciones provocaron.¹¹⁷ La verdadera esencia de este tipo de afectos se halla en la voluntad, que no se puede conceptualizar

¹¹⁰ WI, 144, p. 174.

¹¹¹ DÍEZ, J. A., MOULINES, C. U., op. cit., p. 96.

¹¹² WI, 48, p. 89; WII, 76, p. 101; PII, 51, p. 77.

¹¹³ BARBERO, J., *Sufrimiento y responsabilidad moral*, op. cit., p. 157.

¹¹⁴ WI, 61, p. 101.

¹¹⁵ idem.

¹¹⁶ ibid., 62, p. 102, 68, p. 107.

¹¹⁷ ibid., 234, p. 253.

pues no pertenece al dominio de la memoria ni de la cognición.¹¹⁸ En último término, parece que lo que Schopenhauer propone es que lo único que uno puede conceptualizar son las representaciones de las que el fenómeno del sufrimiento va acompañado, pero no su vivencia.

En segundo lugar, existen una serie de *dificultades terminológicas*, de las que tampoco se libra el abordaje de Schopenhauer. Parece que, igual que la mayoría de los investigadores, Schopenhauer utiliza la noción de ‘sufrimiento’ (*Leiden*) como “idea general” en el sentido que nos explicaba Bergson.¹¹⁹

Habitualmente, su descripción del sufrimiento se efectúa asociándolo con otros fenómenos. El filósofo alemán identifica el fenómeno del sufrimiento con fenómenos como pueden ser: la necesidad (*Noth*), el deseo (*Wunsch*),¹²⁰ la carencia (*Mangel*),¹²¹ el displacer (*Unlust*),¹²² el dolor (*Schmerz*),¹²³ la infelicidad (*Unglück*),¹²⁴ la injusticia (*Unrecht*),¹²⁵ el disgusto (*Verdruss*),¹²⁶ el fastidio (*Überdruss*),¹²⁷ el aburrimiento (*Langeweile*),¹²⁸ el tedio (*Gehaltlosigkeit*), la nihilidad (*Nichtigkeit*),¹²⁹ la esterilidad (*Kahlheit*), el vacío (*Leere*),¹³⁰ la aflicción (*Betriübnis*),¹³¹ la enfermedad (*Krankheit*), la pérdida (*Verlust*), la preocupación (*Sorge*), la pobreza (*Armuth*) y la ignominia (*Schande*),¹³² el lamento (*Jammer*),¹³³ el tormento (*Qual*),¹³⁴ la carga (*Beschwerden*), la turbación (*Getrüben*),¹³⁵ el apasionamiento (*Leidenschaftlichkeit*),¹³⁶ y la insatisfacción (*Unzufriedenheit*).¹³⁷

Parece pues que el uso por parte de Schopenhauer de la noción de sufrimiento como idea general, en el sentido bergsoniano, obedecería a la necesidad de simplificar y

¹¹⁸ PII, 642, p. 617.

¹¹⁹ BERGSON, H., op. cit., p. 52.

¹²⁰ WI, 376, p. 377.

¹²¹ *ibid.*, 377, p. 378.

¹²² E, 11, 12, p. 48.

¹²³ WI, 374, p. 375.

¹²⁴ PII, 313, p. 310.

¹²⁵ WI, 394, p. 393.

¹²⁶ *ibid.*, 395, p. 394.

¹²⁷ *ibid.*, 371, p. 373.

¹²⁸ WI, 367, p. 369; PI, 355, p. 353, 363, p. 360.

¹²⁹ PII, 306, p. 303.

¹³⁰ *ibid.*, 305, p. 303.

¹³¹ PI, 350, p. 347.

¹³² *ibid.*, 434, p. 423.

¹³³ WI, 373, p. 374.

¹³⁴ PII, 314, p. 312.

¹³⁵ *ibid.*, 315, p. 312.

¹³⁶ PI, 350, p. 347.

¹³⁷ *ibid.*, 368, p. 364.

operar con toda la diversidad de manifestaciones relacionadas con este fenómeno.¹³⁸ El filósofo de Frankfurt procede de esta forma, a través de ideas generales, pues de lo contrario difícilmente podría avanzar en su reflexión.

Tal y como se ha estudiado en la primera parte, no existen criterios objetivos para acotar lo que uno denomina con la palabra ‘sufrimiento’. En este sentido, —repetiendo lo dicho— cada persona, según haya sido su relación con el significado de esta palabra, según el tipo de experiencias a las que esa palabra se ha asociado, definirá e insistirá en unos u otros aspectos de lo que sería el fenómeno del sufrimiento. Por ello, el ciclo evolutivo personal, es decir, la relación de un individuo con la palabra a lo largo de su biografía marca en mayor medida la idea preconcebida desde la que se formula una idea determinada de sufrimiento.

Existen muchos factores que influyen en el uso de esta categoría —como por ejemplo, la cultura, la experiencia, la sensibilidad y el aprendizaje—, factores todos ellos que median el significado de las experiencias dolorosas. La palabra ‘sufrimiento’ está condicionada individualmente por la influencia de factores biográficos. En el caso de Schopenhauer, el uso, la descripción y las metáforas que utiliza enraízan con su experiencia biográfica y de perplejidad que éste sentía ante el sufrimiento del mundo.¹³⁹

Asimismo hemos visto que Edwards señalaba tres rasgos propios del fenómeno del sufrimiento que se derivaban de los usos de la palabra.¹⁴⁰ El uso intuitivo que hace Schopenhauer se aproxima a las tres caracterizaciones de Edwards:

El primer rasgo del sufrimiento que proponía Edwards —que debe ser algo *experimentado por el sujeto*— no acaba de cumplirse en este autor y no está libre de dificultades. El sufrimiento en Schopenhauer aparece como un fenómeno sentido que experimenta el sujeto.¹⁴¹ Pero para el filósofo de Frankfurt, siguiendo la interpretación que ya se ha visto de Hallich,¹⁴² el sufrimiento es un fenómeno que también se puede dar fuera del sujeto; cualquier fenómeno vivo de la realidad, más si posee conocimiento, por el hecho de que es una objetivación de la voluntad, está sometido al mismo.¹⁴³

De todas formas, el filósofo alemán no deja clara la forma como otras formas de vida pueden sufrir en la medida que carecen de conocimiento. En este sentido, parece que: no

¹³⁸ E, 11, p. 48.

¹³⁹ RB, p. 155; HNIV, p. 96.

¹⁴⁰ EDWARDS, S. D., op. cit., p. 64.

¹⁴¹ WI, 372, p. 374.

¹⁴² HALLICH, O., op. cit., p. 12.

¹⁴³ WI, 215, p. 237.

es posible experimentar sufrimiento sin conocimiento, pues Schopenhauer afirma abiertamente que lo inorgánico y las plantas son incapaces de sentir dolor.

El segundo elemento que Edwards ha subrayado —su *duración significativa*— está más presente en el abordaje de Schopenhauer. Precisamente es su inevitabilidad, las diversas formas en las que el fenómeno del sufrimiento se manifiesta, lo que hacen de él un fenómeno esencial a la vida de duración y pervivencia significativa.¹⁴⁴

El tercer rasgo que señala Edwards es que el sufrimiento es siempre un fenómeno que ocupa *un lugar central en la vida mental*. Y efectivamente, para Schopenhauer, el fenómeno del sufrimiento ocupa un lugar central en la vida mental del sujeto, es la experiencia que pone en contacto al individuo con la cosa en sí, causante del sufrimiento del mundo.¹⁴⁵

Un tercer tipo de dificultades eran las *dificultades contextuales*. También el abordaje de Schopenhauer se hace desde un tiempo, una sociedad y con un lenguaje concretos.

Un ejemplo de ello se puede encontrar en su conceptualización del aburrimiento.¹⁴⁶ Ciertamente, el aburrimiento es solamente posible en un entorno de bienestar y de ausencia de necesidad, tal y como era el tipo de sociedad burguesa a la que Schopenhauer frecuentaba;¹⁴⁷ sería inverosímil conceptualizar el aburrimiento como parte del fenómeno del sufrimiento en una sociedad compungida constantemente por la amenaza de muerte, los saqueos y el estado de excepción: bajo este tipo de sociedad, el aburrimiento probablemente no sería considerado una forma destacable de sufrimiento.

Por ello, debemos tener cuidado al extrapolar la idea de sufrimiento de Schopenhauer a la época y al lenguaje actual. El simple hecho de pasar de una lengua —el alemán antiguo— a otra —el español moderno— asume que la palabra traducida denota y significa lo mismo que la palabra expresada en la lengua y la época en la que se formuló ese concepto. Pero esto no tiene porque ser así. Este tipo de dificultades contextuales son insoslayables y siempre que uno aborde la cuestión del sufrimiento —o cualquier otro concepto— a partir de lo que se ha dicho hasta el momento, remitiendo a épocas anteriores y comparando autores, difícilmente se deshará de ellas.

¹⁴⁴ *ibid.*, 371, p. 373, 376, p. 377.

¹⁴⁵ WI, § 54, p. 331. JANAWAY, Ch., *op. cit.*, p. 335. SEELING, W., *op. cit.*, p. 104. SON, G., *op. cit.*, p. 268.

¹⁴⁶ PI, 349, p. 347, 365, p. 362.

¹⁴⁷ HORKHEIMER, M., *op. cit.*, p. 151-164.

4.2. La interdisciplinariedad y la comprensión del sufrimiento en Schopenhauer

Como se ha estudiado en la primera parte, la mayoría de los investigadores insisten en remarcar que el sufrimiento es una experiencia total arrolladora, mezclada con condiciones físicas, experiencias psicológicas y sentimientos de ruptura.¹⁴⁸ También para Schopenhauer el sufrimiento *es una experiencia*:

Por un lado, porque aunque se origine en la voluntad, siempre acaba manifestándose en la conciencia.¹⁴⁹ El sufrimiento aparece como una experiencia de la conciencia determinada por la dualidad objeto-sujeto y el principio de individuación.¹⁵⁰ Las formas del principio de individuación, tiempo, espacio y causalidad, marcarán el carácter de esta experiencia: quien sufre lo hace siempre en un tiempo y en un espacio concreto y necesita explicar su estado a través de una serie de relaciones causales. Es entre estas formas del fenómeno donde se gesta la experiencia del sufrimiento, experiencia —como se viene insistiendo— que pone en contacto al ser humano con lo que subyace tras la representación.¹⁵¹

Esta experiencia surge de la fuerza que articula la conciencia, que Schopenhauer denomina voluntad, y que no puede dejar de querer, ni tampoco tolera la ausencia de objetos de deseo.¹⁵² Schopenhauer afirma que tanto el dolor como el placer no son meras representaciones, sino afecciones inmediatas de la voluntad que se manifiestan en la conciencia de cada individuo.¹⁵³ Es precisamente lo que el sufrimiento detenta de manifestación de la voluntad lo que lo convierte en una experiencia metafísica.¹⁵⁴

Por otro lado, el sufrimiento es un fenómeno mediado por la sensibilidad y que se siente de forma constante. En la medida que se afirma que el sufrimiento se puede sentir de forma permanente, al contrario de lo que sucede con la dicha, que se siente momentáneamente, o directamente no se siente, se constata que el sufrimiento es una experiencia, y cuanto más incrementa la sensibilidad, con mayor nitidez se experimenta su intensidad.¹⁵⁵

¹⁴⁸ MILLER, R. B., *Facing Human Suffering: Psychology and Psychotherapy as a Moral Engagement*, op. cit., p. 61.

¹⁴⁹ PII, 316, p. 313.

¹⁵⁰ CARTWRIGHT, D. E., *Seeing through the Principium Individuationis: Metaphysics and Morality*, op. cit., p. 42.

¹⁵¹ WI, 144, p. 174.

¹⁵² WI, 36, p. 79, 367, p. 369.

¹⁵³ *ibid.*, 120, p. 153; PII, 642, p. 617.

¹⁵⁴ BOBKO, A., op. cit., p. 60.

¹⁵⁵ WII, 446, p. 437, 660, p. 630; PI, 350, p. 347.

En cierto sentido, como se ha visto, la constitución de esta experiencia depende del carácter de cada individuo. Su carácter inteligible determinará de una vez para siempre la intensidad con la que la voluntad, que provoca las afecciones, irrumpe en su conciencia y, por tanto, influye sobre la génesis y el carácter de esta experiencia.¹⁵⁶ De los tres tipos de experiencias que resalta Rábade en la obra de Schopenhauer, parecería que el sufrimiento se aproxima a una de esas experiencias metafísicas.¹⁵⁷

Paralelamente, será su carácter empírico el que representará esta experiencia en base a las formas del fenómeno.¹⁵⁸ Mientras que el carácter inteligible dota el sufrimiento de intensidad, en la medida que es el acto de la voluntad, el carácter empírico lo delimitará como fenómeno. Es por eso mismo que la medida de un sufrimiento se determina subjetivamente de forma individual.¹⁵⁹

Schopenhauer prioriza *el papel del incumplimiento del querer* en la génesis del sufrimiento.¹⁶⁰ Este incumplimiento del querer se mostraría en dos fenómenos psicológicos habituales que se asocian al sufrimiento: la frustración de las expectativas y el incumplimiento de las pretensiones.

Igual que cuando veíamos a Lewis que se afirmaba que el cristianismo con su idea del mundo promovía unas expectativas que contribuían a la aparición del sufrimiento,¹⁶¹ el filósofo alemán también afirma que el optimismo derivado de las religiones monoteístas europeas es una de las más importantes fuentes de desdicha.¹⁶² Tal y como se ha insistido, lo que provoca grandes padecimientos es la idea de que el ser humano existe para ser feliz, lo que supone unas expectativas acerca de una vida sin dificultades y llena de placeres.¹⁶³

Es la posibilidad de vivir en el futuro lo que permite que el ser humano albergue expectativas. Para que una situación genere sufrimiento debe suponer una amenaza que rompa con las expectativas respecto de un posible futuro.¹⁶⁴ Como se ha visto, Vasse subraya que el sufrimiento es una alteración que produce un desgarramiento como

¹⁵⁶ WI, 185, p. 210.

¹⁵⁷ RÁBADE, A. I., La noción de experiencia en la filosofía de Schopenhauer; *Anales del Seminario de Metafísica*, XX(1985), p. 171- 200, p. 172.

¹⁵⁸ WI, 189, p. 213.

¹⁵⁹ *ibid.*, 374, p. 375.

¹⁶⁰ PI, p. 364.

¹⁶¹ LEWIS, C. S., *op. cit.*, p. 15.

¹⁶² PII, 320, p. 317.

¹⁶³ WII, 729, p. 692; PI, 433, p. 422.

¹⁶⁴ CASSELL, E. J., *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, *op. cit.*, p. 641.

resultado de que acontezca lo contrario de lo que uno quería que sucediese.¹⁶⁵ Asimismo, Mira resaltaba también la relevancia del grado de concordancia entre los propósitos de uno y la apreciación subjetiva que éste hace de lo acontecido.¹⁶⁶

Esta tendencia a vivir en el futuro provoca que el ser humano se salga del momento presente y se genere expectativas.¹⁶⁷ Por esto Schopenhauer remitía a la necesidad de ver el mundo como una *penal colony*, como un lugar de penitencia; solamente así se acomodarán las expectativas a las contradicciones del mundo y no se promoverá el sufrimiento.¹⁶⁸

El fenómeno del sufrimiento aparece como *una experiencia de pasividad*. Precisamente el quebramiento de este querer vuelve al sujeto pasivo, tanto respecto de lo que quería, pues no lo puede conseguir por la inmovilidad de ese obstáculo, como del querer mismo, pues éste no puede dejar de querer.¹⁶⁹ Este rasgo coincide también con lo visto en Altarejos: el fenómeno del sufrimiento es una resistencia, de una pasividad activa, se trata de una resistencia ante algo contra lo que nada se puede hacer.¹⁷⁰

Schopenhauer afirmaba que para que esta resistencia genere sufrimiento debe ser conocida, debe suscitar cierto sentido de impotencia, cierta conciencia de obstaculización.¹⁷¹ También para Buytendijk es el conocimiento de la incapacidad de distanciarse de aquello que se interpone lo que desencadena el sufrimiento.¹⁷² Igual que Schopenhauer, este autor señala que lo que hace que el sufrimiento humano sea distinto del animal es precisamente la vivencia consciente de esa impotencia. A diferencia del animal, la posición del ser humano respecto a sus padecimientos es excéntrica, es decir, tiene una mayor conciencia de su situación y con ello incrementa su intensidad.¹⁷³ En la misma línea también apuntaba Levinas que concebía el sufrimiento como la vivencia de la propia vulnerabilidad.¹⁷⁴

El sufrimiento se puede asociar con algún tipo de fantasía o de pensamiento que se interpone entre la persona y la experiencia real.¹⁷⁵ Para Schopenhauer, el sufrimiento se

¹⁶⁵ VASSE, D., op. cit., p. 27.

¹⁶⁶ MIRA, E., op. cit., p. 15.

¹⁶⁷ *ibid.*, p. 16.

¹⁶⁸ PII, 322, p. 317- 318.

¹⁶⁹ WI, 231, p. 250; PII, 624, p. 601.

¹⁷⁰ ALTAREJOS, F., op. cit., p. 125, 126, 127.

¹⁷¹ PII, 316, p. 313.

¹⁷² BUYTENDIJK, F. J., op. cit., p. 182.

¹⁷³ PII, 317, p. 314.

¹⁷⁴ LEVINAS, E., *El tiempo y el otro*, op. cit., p. 110.

¹⁷⁵ YOUNG-EISENDRATH, P., op. cit., p. 52.

asocia con *la capacidad de abstracción* del ser humano, que le permite ir más allá de la experiencia inmediata, provocándole un incremento de sus sufrimientos. Mientras que el animal se mueve exclusivamente por la representación intuitiva, el ser humano lo hace por la representación abstracta.¹⁷⁶

Aunque no exactamente en el mismo sentido que lo utiliza Schopenhauer, Piulach afirmaba que existe un dolor espiritual en el que la persona se sitúa en distensión con la temporalidad.¹⁷⁷ Ser consciente de la propia temporalidad incrementa la sensación de nihilidad de la existencia y muestra que el fin de la vida individual no es otro que la muerte. Schopenhauer afirmaba que el futuro y el pasado contienen la mayoría de las causas del sufrimiento de los hombres.¹⁷⁸

Esta capacidad de abstracción provoca que el dolor espiritual supere con creces cualquier dolor físico y explicaría además porque, tal y como muestra Schopenhauer y la investigación actual, una forma de liberarse de los dolores espirituales es provocarse lesiones físicas.¹⁷⁹ La fantasía tiñe de las más sombrías desgracias la vida de los seres humanos, pues la mayoría de las veces exageran de forma notable todo cuanto les afecta.¹⁸⁰ Como se ha analizado, pensar en exceso —exagerar— lo que a uno le sucede hincha la realidad de lo pensado hasta convertirlo en un monstruo que puede llevarlo fuera de sí. Lo que vuelve efectivamente a una desgracia insoportable es pensar que lo que sucedió hubiera podido pasar de otro modo.¹⁸¹ En definitiva, cualquier sensación dolorosa se incrementa por esta posibilidad de pensar lo ausente.

En la línea de lo que proponía Altarejos,¹⁸² Schopenhauer afirma que el sufrimiento es *la contradicción más radical de la existencia*. Para el filósofo de Frankfurt, el sufrimiento representa una contradicción en la medida que expresa la oposición entre el intelecto y el anhelo insaciable de la voluntad. Como se ha visto, para este autor en esta contradicción subyace la diferencia abismal que existe entre el parecer de los fenómenos y su ser.¹⁸³ Según él, el sufrimiento es el resultado de enfrentarse al hecho de que el

¹⁷⁶ WI, 43, p. 85, 352, p. 356; WII, 62, p. 87.

¹⁷⁷ PIULACHS, P., op. cit., p. 13.

¹⁷⁸ WII, 64, p. 89.

¹⁷⁹ BRAUSCH, A. M., A Review of Empirical Treatment Studies for Adolescents Non Suicidal Self-injury; *Journal of Cognitive Psychotherapy*, 26(2012)1, p. 1-8, p. 4.

¹⁸⁰ PI, 462, p. 449.

¹⁸¹ PII, 312, p. 310.

¹⁸² ALTAREJOS, F., op. cit., p. 127.

¹⁸³ PI, 510, p. 493.

mundo ordenado —el mundo como representación— está en el fondo determinado por el querer, la carencia y la insatisfacción.¹⁸⁴

Pero el sufrimiento no es solamente contradicción en este nivel. El sufrimiento es contradicción en la medida que, aunque la entidad que se objetiva en los fenómenos, la voluntad, es una y la misma, la mayoría de las veces éstos se comportan como si fueran independientes y se destruyen entre sí, buscando la propia satisfacción.¹⁸⁵ En otras palabras, el fenómeno del sufrimiento nace como resultado de desconocer el antagonismo existente entre el mundo objetivo y el mundo subjetivo.¹⁸⁶

Por tanto, en este punto la propuesta de Schopenhauer coincide con la de Altarejos en señalar el carácter contradictorio del sufrimiento. Schopenhauer sitúa esta contradicción de la existencia en la misma constitución del individuo. El filósofo alemán señala — como se ha visto—, por un lado, los genitales como foco central del apetito de la voluntad, pero, por otro lado, atribuye al cerebro el polo del conocimiento. De manera que lo que provoca que un hombre sufra es la desproporción existente entre los actos de la voluntad y su intelecto, dicha desproporción puede ser tanto de la voluntad sobre el intelecto como del intelecto sobre la voluntad.¹⁸⁷

El sufrimiento es un fenómeno *vinculado a la individualidad*. Según Schopenhauer, la medida y la cualidad de un sufrimiento están mediadas por la naturaleza de uno, es decir, por la índole (*Beschaffenheit*) de su conciencia. Esta índole de la conciencia es lo único en el individuo que permanece en el tiempo, todo el resto de elementos se hallan sometidos al cambio y a la alteración, con lo que existe una parte subjetiva en el sufrir que está determinada *a priori*.¹⁸⁸ Que el sufrimiento está determinado *a priori* significa que la medida del sufrimiento depende del carácter inteligible individual, esto es, de la forma cómo se objetiva la voluntad en uno. La sensibilidad a las desdichas y a las dichas se mantiene permanente a lo largo de toda la vida. En suma, lo que determinará los padecimientos y las alegrías es el modo como uno las experimentará.

Esto coincide con lo visto en la primera parte, cuando veíamos que el sufrimiento es una experiencia individual¹⁸⁹ y que Vilar asociaba a un esfuerzo personal por no

¹⁸⁴ BOBKO, A., op. cit., p. 12.

¹⁸⁵ WI, 392, p. 391. RÁBADE, A. I., *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, op. cit., p. 79-80.

¹⁸⁶ PI, 510, p. 493.

¹⁸⁷ WI, 239, p. 257, 389, p. 389; PII, 615, p. 593.

¹⁸⁸ WI, 373, p. 374; PI, 337, p. 335.

¹⁸⁹ BARBERO, J., *Sufrimiento y responsabilidad moral*, op. cit., p. 152.

renunciar a uno mismo.¹⁹⁰ Fuster también señalaba este elemento individual.¹⁹¹ En esta misma línea también apuntaba la propuesta de Mira, cuando formulaba que la capacidad y la calidad de la propia conciencia determinan el tono afectivo de las experiencias.¹⁹² Igualmente, Piulach proponía que el sufrimiento quedaba adscrito a las condiciones subjetivas de la persona, y, por tanto, ante un mismo estímulo doloroso objetivo es posible que existan variaciones en la intensidad de la vivencia. Esto explicaría porqué permaneciendo sin modificar la causa que produce dolor, dependiendo del estado en que se halle la conciencia, su sensación dolorosa se modifica.¹⁹³

En este sentido, cada persona tendrá una medida concreta de sufrimiento, independientemente de sus circunstancias. Por tanto, como se ha estudiado, para Schopenhauer, el peso de las circunstancias externas no es definitivo en la aparición de este fenómeno.¹⁹⁴ Lo que parece sugerir el filósofo de Frankfurt y los demás autores que han propuesto este rasgo es que lo que le atormenta a un hombre cambia, pero no su forma de vivenciarlo.¹⁹⁵

Mira afirmaba que cuanto más básicas fueran las tendencias afectivas comprometidas en una determinada circunstancia, mayor sería el sufrimiento. Según Mira, el sufrimiento era un mecanismo de defensa, una respuesta individual, que buscaba recuperar el equilibrio ante una situación amenazante que experimenta el individuo. Cada vez que un individuo se hallara ante una situación para la que no tenía respuestas determinadas, debería elaborarlas; el sufrimiento era esta reacción de elaboración de respuestas adecuadas a la situación a través de estados emocionales.¹⁹⁶ En la misma línea se situaba la propuesta de Kahn y Steeves.¹⁹⁷ Esta idea, en cambio, dista bastante de la del filósofo de Frankfurt pues, según este autor, el mecanismo a través del cual la conciencia se protege de situaciones dolorosas es la locura, y no el sufrimiento.¹⁹⁸ Para él, el sufrimiento es un fenómeno esencial a la vida,¹⁹⁹ solamente cuando éste es excesivo y el individuo no puede con él, se origina la locura como respuesta a esta

¹⁹⁰ VILAR Y PLANAS DE FARNÉS, J., op. cit., p. 72.

¹⁹¹ FUSTER, I. X., op. cit., p. 46.

¹⁹² MIRA, E., op. cit., p. 15.

¹⁹³ PIULACHS, P., op. cit., p. 19.

¹⁹⁴ PI, 336, p. 334.

¹⁹⁵ *ibid.*, 348, p. 345.

¹⁹⁶ MIRA, E., op. cit., p. 20.

¹⁹⁷ KAHN, D., STEEVES, R., *An Understanding of Suffering Grounded in Clinical Practice and Research*, op. cit., p. 19.

¹⁹⁸ WI, 227, p. 247.

¹⁹⁹ *ibid.*, 366, p. 368.

incapacidad para integrarlo.²⁰⁰ Si la sensibilidad a las desdichas depende de la propia individualidad, y la locura es una respuesta a la incapacidad del individuo de asimilar un dolor intenso, parecería que se colige una nueva forma de entender los trastornos psicológicos. La locura en Schopenhauer aparece como una respuesta individual e irrepetible, igual que lo es la sensibilidad de cada cual, relacionada con una incapacidad para asimilar un acontecimiento que provoca un intenso dolor.²⁰¹

El fenómeno del sufrimiento también se asociaría con *el significado de determinados eventos*. Aunque no es un tema que Schopenhauer trate explícitamente, la importancia que le otorga a la individualidad hace pensar también en el papel fundamental que juega el significado del sufrimiento y que otros autores han subrayado.

Desde el momento que Schopenhauer afirma que la ‘relación externa’ (*äußerer Anlaß*)²⁰² que uno mantiene con su entorno no determina la medida de su sufrimiento, se acepta implícitamente que existen una serie de relaciones entre el individuo y su realidad —externa e interna— que determinan la forma como éste experimenta sus experiencias. Aunque estas relaciones no determinen la medida de su sufrimiento, sí que, tal y como lo menciona este autor, lo median. Esto se podría ver en cuatro postulados que Schopenhauer defiende:

a. La medida del dolor está determinada subjetivamente.²⁰³ Para el filósofo de Frankfurt lo que aflige al ser humano no es tanto el pensar en unos contenidos específicos, el pensar ciertas representaciones, sino la índole de la conciencia que alberga esas representaciones,²⁰⁴ índole que otorga significados, en tanto que conciencia. Se hace difícil pensar en una conciencia que carezca de capacidad para otorgar significados.

b. La importancia de los significados no solamente se muestra en el papel de la subjetividad, sino también en la relevancia del pensamiento en la aparición del sufrimiento. Schopenhauer habla de que, precisamente a través de la fantasía, uno puede dar a las cosas un “tinte” (*Farbe*) y un “aspecto” (*Aussicht*) que determinará que las perciba como satisfactorias o insatisfactorias.²⁰⁵

²⁰⁰ WII, 458, p. 448.

²⁰¹ WI, 228, p. 248.

²⁰² WI, 374, p. 375.

²⁰³ *ibid.*, 375, p. 376.

²⁰⁴ PI, 337, p. 335.

²⁰⁵ PI, 348, p. 345, 466, p. 452.

El sufrimiento será más intenso en la medida que haya más conocimiento,²⁰⁶ y en esa medida también tendrán más o menos capacidad para otorgar significados a las experiencias. Una sensibilidad incrementada y una mayor vehemencia de la voluntad son condiciones de una inteligencia elevada. Como se ha visto que insistía este autor, de la unión de estas dos condiciones se origina una sensibilidad superior a los dolores espirituales; y con este incremento de la sensibilidad aumentan también la ‘vivacidad de todas las representaciones’ (*Lebhaftigkeit sämtlicher Vorstellungen*).²⁰⁷

c. Asimismo cuando Schopenhauer afirmaba que lo que hacía que ciertos acontecimientos perturbarán más o menos dependía del grado de cercanía con la que el afectado los experimentaba, se estaba otorgando también relevancia a la significación.²⁰⁸ Según él, los acontecimientos que afligen al ser humano se vuelven ‘insignificantes’ (*unbedeutend*) en la medida que se alejan en el tiempo.²⁰⁹

d. La importancia del significado también se destaca por el papel que se le atribuye en la locura. Schopenhauer mantiene que si la persona no lograba integrar de forma razonable la experiencia dolorosa, entonces aparecería la locura en forma de olvido.²¹⁰ En este proceso de asimilación el significado detenta un papel considerable también. En el contexto de la locura, el significado que cobre un evento determinará el grado en que éste podrá ser asimilado y, por ello, el grado en que influirá o no en su desencadenamiento.

Por tanto, el fenómeno del sufrimiento está mediado, de uno y otro modo, por el significado.

Esto coincide bastante con Chochinov, para quien el sufrimiento se asociaba con una pérdida de significado en diferentes dominios de la experiencia²¹¹ o con Miller, para quien solamente desde el significado se podía llevar a cabo una aproximación universal al mismo.²¹² Ferrell resaltaba también que el sufrimiento era un dolor que persistía sin significado.²¹³ Según Scheler, el sufrimiento se asociaba con un significado que se le

²⁰⁶ PII, 313, p. 311.

²⁰⁷ PI, 350, p. 347.

²⁰⁸ WII, 164, p. 186.

²⁰⁹ PII, 641, p. 617.

²¹⁰ WII, 456, p. 446. HNIII, p. 208.

²¹¹ CHOCHINOV, H. M., op. cit., p. 88.

²¹² MILLER, R. B., *Facing Human Suffering: Psychology and Psychotherapy as a Moral Engagement*, op. cit., p. 63.

²¹³ FERRELL, B., COYLE, N., op. cit., p. 109.

otorgaba a los sentimientos de disgusto.²¹⁴ Por tanto, si el sufrimiento se relaciona con un significado que depende de la singularidad del individuo, se hace difícil que se pueda ser taxativo al hablar de él.²¹⁵

Pero, aunque predominantemente individual, la experiencia del sufrimiento guarda también un elemento relacional que resulta de la relación del sentir particular del individuo con su entorno. El sufrimiento contiene, tanto en su etiología como en su resolución, un *elemento relacional*, en la medida que toda persona es un ser-en-relación con el otro.²¹⁶ Callahan aludía a esta influencia del entorno en la aparición del mismo.²¹⁷ El concepto de Schopenhauer integra también esta idea. A pesar de que lo que más determina el sufrimiento es la propia individualidad existen fragmentos que resaltan el papel de lo relacional en la aparición del sufrimiento. Por la importancia que otorga a la opinión ajena en el origen del sufrimiento,²¹⁸ y también porque la vida en sociedad resulta perjudicial, Schopenhauer considera la sociabilidad como una de las tendencias más dañinas del ser humano.²¹⁹ De hecho, cree que el camino contrario a la felicidad es la vida en el gran mundo, es decir, la alta vida en sociedad.²²⁰

Este carácter relacional del fenómeno del sufrimiento se vuelve a remarcar cuando afirma que factores externos como la alimentación, el sueño, la temperatura y el clima también afectan de forma considerable el estado de ánimo.²²¹ El sujeto sufriente schopenhaueriano no es un sujeto aislado que genera por sí mismo sus padecimientos; la individualidad es crucial en su génesis, pero ello no significa que las relaciones con el mundo exterior sean irrelevantes.

El fenómeno del sufrimiento se asocia también con *la percepción de la propia destrucción*. Para Levinas, la experiencia del sufrimiento se presentaba como una experiencia premonitoria de la propia muerte.²²² Cassell y Miller proponían que el

²¹⁴ SCHELER, M., op. cit., p. 19.

²¹⁵ CASSELL, E. J., *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, op. cit., p. 641. KAHN, D., STEEVES, R., *An Understanding of Suffering Grounded in Clinical Practice and Research*, op. cit., p. 21. LE BRETON, D., op. cit., p. 21.

²¹⁶ BARBERO, J., *Aspectos ético-sociales del sufrimiento. Mesa redonda del I Congreso Nacional de la Asociación de Bioética Fundamental y Clínica*, op. cit., p. 91.

²¹⁷ CALLAHAN, D., op. cit., p. 9.

²¹⁸ PI, 375, p. 370.

²¹⁹ *ibid.*, 453, p. 440.

²²⁰ *ibid.*, 447, p. 435.

²²¹ *ibid.*, 464, p. 451.

²²² LEVINAS, E., *El tiempo y el otro*, op. cit., p. 111.

sufrimiento era la percepción inminente de la propia destrucción.²²³ Y Chapman y Gavrín afirmaban que el sufrimiento se originaba cuando se percibía una amenaza ante la cual se carecía de recursos.²²⁴ Ferrell y Coyle hablan de una pérdida que provocaba una intensa angustia interior. Recordemos que esta pérdida no solamente se refería a lo material, sino que remitía a una pérdida de identidad.²²⁵ Igualmente, Reich proponía que en un primer nivel el sufrimiento era una angustia derivada de experimentar una amenaza para la calma, la serenidad y la integridad, así como para la realización de las intenciones.²²⁶ Kahn y Steeves atribuían también a esta amenaza del *self* un papel central en la génesis de este fenómeno.²²⁷

Estas aproximaciones parecen coincidir con Schopenhauer: según él, lo que provoca el temor a la muerte, que hace que uno sufra ante su posibilidad, era la destrucción del propio organismo, la pérdida de la propia individualidad.²²⁸ Precisamente a esto apunta el filósofo alemán cuando afirma que lo que incrementa el sufrimiento del animal humano respecto del animal no humano es la evidencia de su muerte.²²⁹ La experiencia doliente se relaciona con la conciencia y proximidad de su fin. En el fenómeno del sufrimiento, emerge con más fuerza el carácter de ser abocado a la muerte, esto es, se hace más evidente que la vida es un constante morir.²³⁰ En otras palabras, el fenómeno del sufrimiento se relaciona con la patencia de una amenaza que parece destruir la individualidad.

4.3. La exigencia de comprensión del sufrimiento en Schopenhauer

La exigencia de comprensión que despierta la experiencia del sufrimiento es otro rasgo común. La necesidad de comprensión del sufrimiento inicia la filosofía de Schopenhauer.²³¹ Detrás de todo sufrimiento subyace la pregunta de por qué;²³² precisamente es la capacidad que detenta el ser humano para pensar lo ausente, para ir

²²³ CASSELL, E. J., *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, op. cit., p. 640. MILLER, R. B., *Facing Human Suffering: Psychology and Psychotherapy as a Moral Engagement*, op. cit., p. 63.

²²⁴ CHAPMAN, C., GAVRIN, J., *Suffering and its Relationship to Pain*, op. cit., p. 5-13.

²²⁵ FERRELL, B., COYLE, N., op. cit., p. 10.

²²⁶ REICH, W. T., *Speaking of Suffering: a Moral Account of Compassion*, op. cit., p. 85.

²²⁷ KAHN, D., STEEVES, R., *An Understanding of Suffering Grounded in Clinical Practice and Research*, op. cit., p. 6.

²²⁸ WII, 334, p. 339, 535, p. 521.

²²⁹ WI, 332, p. 337; WII, 529, p. 515.

²³⁰ WI, 367, p. 369.

²³¹ HALLICH, O., op. cit., p. 7. HAUSKELLER, M., *Durch Leiden lernen. Schopenhauer zwischen Mitleid und Weltüberwindung*, op. cit., p. 75.

²³² ALTAREJOS, F., op. cit., p. 126-127. FERRELL, B., COYLE, N., op. cit., p. 108.

más allá de lo inmediato, lo que permite preguntarse acerca del sentido de todo cuanto le ocurre.²³³ Lo que le interesa a este autor es comprender el sufrimiento del mundo, tanto el sufrimiento propio como el ajeno, al que se remitía en la segunda parte de esta investigación.²³⁴ Como se vio en la segunda parte, la mera eliminación de un mal era objetivamente absurda; solamente cuando se establezca un bien superior, por encima del mal sacrificado, era posible soportar ese padecimiento.²³⁵ Tal y como se indicaba, el sentido del sufrimiento siempre requiere de un elemento extrínseco que apunta hacia un fin valorado como superior.²³⁶

Para dotar de sentido el sufrimiento, tal y como indicaba también Frankl,²³⁷ Schopenhauer propone trascenderlo; insertándolo en una realidad metafísica a la que llama voluntad.²³⁸ E insiste en que ni el dolor ni el placer son representaciones, sino afecciones —de la voluntad— que fuera del principio de razón no cesa nunca de querer.²³⁹ Schopenhauer sitúa el sufrimiento en la estructura del mundo y lo interpreta como una transposición de la fuerza que rige su funcionamiento;²⁴⁰ es el carácter insaciable de la voluntad el que provoca que se desencadene este fenómeno.

Parecería que la estructura ontológica del mundo —la necesidad de esta voluntad, sin la cual el mundo puede ser— impide hablar en Schopenhauer de un sufrimiento innecesario, tal como señalaba Frankl.²⁴¹ Se podría conjeturar, siguiendo la interpretación de Hallich, un sufrimiento accidental, no necesario, y un sufrimiento esencial, necesario.²⁴²

En la medida que el ser humano es la máxima y más perfecta objetivación de la voluntad, el sufrimiento siempre tendrá ambos rasgos: accidental, porque, en tanto que es el ser que más conoce, detenta una mayor sensibilidad para los dolores y, por tanto, lo vivenciará de forma más intensa, dependiendo de su individualidad;²⁴³ y esencial porque, en la medida que posee intelecto y recibe el impulso inmediato de su cuerpo,

²³³ WI, 43, p. 85, 118, p. 151, 366, p. 368.

²³⁴ LEVINAS, E., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, op. cit., p. 118.

²³⁵ SCHELER, M., op. cit., p. 26.

²³⁶ SPAEMANN, R., op. cit., p. 77.

²³⁷ FRANKL, V., op. cit., p. 263.

²³⁸ WI, 134, p. 165; PII, 320, p. 317.

²³⁹ WI, 120, p. 153; E, 11, 12, p. 48; WII, 225, p. 240; G, 143, p. 728.

²⁴⁰ MALTER, R., *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, op. cit., p. 281. SIMMEL, G., op. cit., p. 241.

²⁴¹ WI, 382, p. 382-383.

²⁴² HALLICH, O., op. cit., p. 11.

²⁴³ WII, 667, p. 636.

puede conocer el carácter doloroso constitutivo del mundo y cerciorarse de la imposibilidad de escaparse de él.²⁴⁴

Hablar de unos sufrimientos necesarios o innecesarios, como hacía Frankl,²⁴⁵ implica valorar desde fuera este fenómeno, supone un criterio ajeno a aquel que lo experimenta. Mientras que, igual que se ha visto en Piulach con el ejemplo del hipocondríaco,²⁴⁶ Schopenhauer cree que la base objetiva es secundaria, es decir, que lo que en verdad haya sucedido, su causa externa —si es o no necesario—, no es decisivo; lo que determina la génesis de un sufrimiento es la realidad subjetiva, la sensibilidad del individuo.²⁴⁷

Por tanto, parece que no se puede hablar de un sufrimiento necesario y otro innecesario desde el abordaje de Schopenhauer, pues si la individualidad es la que determina la medida de los sufrimientos de un individuo, si éste los experimenta es porque esta forma de sentir no puede ser de otra manera; tal y como se ha venido repitiendo, la sensibilidad a los sufrimientos es innata y permanece a lo largo de la vida.

4.3.1. Schopenhauer y los abordajes del sufrimiento

Es evidente que el abordaje de Schopenhauer responde a una interpretación filosófica del mismo. Por un lado, esto se muestra claramente en el profundo rechazo de este autor a cualquier explicación del sufrimiento desde elementos divinos; según él, este tipo de explicaciones la mayor de las veces perjudican más que consuelan, pues fomentan el optimismo y la idea de que el ser humano ha nacido para ser feliz.²⁴⁸ Por otro lado, a diferencia de la ciencia, lo que le interesa a Schopenhauer es la raíz metafísica del sufrimiento y no su mera representación.²⁴⁹ A pesar de que pretende poner en interrelación su teoría con algunas de los principales descubrimientos de la época, en algunos fragmentos relativiza la validez del conocimiento científico.²⁵⁰

Antes de empezar, conviene señalar un problema primordial a la hora de realizar este tipo de análisis, y que ya se ha subrallado, a saber, la distancia existente entre los abordajes y autores estudiados. Esta dificultad se muestra en lo relativo a los lenguajes, la intención que los mueven y la época en la que estos conceptos de sufrimiento se

²⁴⁴ WI, 22, p. 67, 119, p. 152.

²⁴⁵ FRANKL, V., op. cit., p. 266.

²⁴⁶ PIULACHS, P., op. cit., p. 19.

²⁴⁷ WI, 372-373, p. 374.

²⁴⁸ PII, 310, p. 308, 319, p. 316. Entre otros vid. MARTÍN, F. J., op. cit., p. 83-84.

²⁴⁹ WII, 669, p. 638; PII, 320, p. 317.

²⁵⁰ WII, 140, p. 162.

originaron. No se puede perder de vista pues que más allá de cada época y abordaje existe una continuidad en el experimentar humano, a pesar de las abundantes y problemáticas diferencias existentes entre cada una de las propuestas.

4.3.1.1. Schopenhauer y los abordajes mítico-teológicos

Conviene señalar un problema que apunta al uso de la noción de mal en Schopenhauer. Cartwright ha afirmado que existen dos sentidos de mal en la obra del filósofo alemán que no son coherentes:

Por un lado, el mal moral, aquello que no satisface los designios de la voluntad y que se opone al bien, que es su satisfacción. Por otro lado, el mal metafísico, esto es, el mal en el mundo; el sufrimiento es un mal ontológico que pende de la esencia del mundo que es la voluntad. Cartwright parece afirmar que estas dos nociones de mal pueden entrar en contradicción.²⁵¹ Estas dos nociones de mal apoyarían la hipótesis de Hallich de que existirían dos tipos de sufrimientos en Schopenhauer, uno más esencial y otro más accidental. El sufrimiento accidental²⁵² podría ser considerado un tipo de mal moral, esto es, el que el sujeto experimenta cual producto de un obstáculo entre él y la satisfacción de su querer. El sufrimiento esencial es el mal ontológico que remite a la esencia del mundo.²⁵³

Quizás Cartwright tenga razón cuando afirma que Schopenhauer no diferencia explícitamente entre estas dos nociones. Sin embargo, a nuestro parecer, no son contradictorias. Estos dos tipos de mal serían en realidad una misma manifestación de la voluntad considerada desde dos puntos de vista. Mientras que el mal moral alude a la insatisfacción de su manifestación en el querer del individuo, esto es, a su expresión como fenómeno, el mal ontológico sería el movimiento de dicha voluntad más allá del fenómeno, y por tanto, ininteligible. En otras palabras, precisamente el mal moral aparece como mal en la insatisfacción del querer del individuo en la medida que existe una cosa en sí, un mal ontológico, que a través de su objetivación determina ese querer. Por tanto, estos dos sentidos de mal no son incoherentes, sino que responden a las dos caras del mundo.

²⁵¹ CARTWRIGHT, D. E., *Schopenhauer as Moral Philosopher —Towards the Actuality of his Ethics—*, op. cit., p. 60.

²⁵² HALLICH, O., op. cit., p. 11-12.

²⁵³ WI, 366, p. 368, 429, p. 424.

Schopenhauer aborda la noción de sufrimiento como mal a través de la crítica a las teodiceas tradicionales, criticándoles que intenten conciliar el mal en el mundo con la existencia de Dios.²⁵⁴ Sobre todo contra la teodicea de Leibniz. Por un lado, para el filósofo de Frankfurt, este mundo no puede ser el mejor de los posibles, sino el peor.²⁵⁵ Por otro lado, considera que la propuesta de Leibniz es una broma de mal gusto porque ensalza la naturaleza positiva de la felicidad y origina más sufrimiento. Contra este tipo de visiones, según Schopenhauer, se erige la miseria del ser humano.²⁵⁶

En este sentido, la crítica de Schopenhauer a estas teodiceas optimistas coincide con Lewis,²⁵⁷ Altarejos²⁵⁸ y Brantschen²⁵⁹ para quienes el problema del mal se origina al presentar la vida como un estado deseable cuyo fin es la felicidad, y si no se consigue, entonces uno tiende a creer que no se le hace justicia por lo que recurre a una entidad divina para que le aclare esta supuesta disonancia.²⁶⁰

La crítica que Levinas²⁶¹ y Marcel²⁶² esbozan a este tipo de abordajes que tratan el sufrimiento como mal, de ser excesivamente teóricos, no alcanzaría a Schopenhauer, su análisis del sufrimiento siempre conlleva, de una u otra forma, una acción que lo disminuye, ya sea a través de la negación de la voluntad²⁶³ o a través de la compasión.²⁶⁴ Ciertamente, el abordaje de Schopenhauer no es sólo teórico, sino que subyace tras él una vertiente práctica que aspira a disminuir el sufrimiento del mundo.

La consideración del sufrimiento como mal en Schopenhauer también asume, aunque no en lenguaje teológico, la distinción de Santo Tomas, y que Piulach enfatiza, entre un mal culpa, es decir, el derivado de la libertad humana, y un mal pena, el mal experimentado.²⁶⁵

Respecto al mal culpa, el filósofo de Frankfurt afirma que la fuente principal del mal más severo que afecta a los hombres es el hombre mismo. Según Schopenhauer, la voluntad en el individuo puede llegar a ser tan vehemente que puede llevarlo a afirmar

²⁵⁴ FERNÁNDEZ, J. L., op. cit., p. 20.

²⁵⁵ WII, 669, p. 638.

²⁵⁶ PII, 310, p. 308, 320, p. 317.

²⁵⁷ LEWIS, C. S., op. cit., p. 15.

²⁵⁸ ALTAREJOS, F., op. cit., p. 131.

²⁵⁹ BRANTSCHEN, J. B., op. cit., p. 18.

²⁶⁰ WII, 671, p. 639.

²⁶¹ LEVINAS, E., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, op. cit., p. 119.

²⁶² MARCEL, G., op. cit., p. 188.

²⁶³ WI; 336, p. 341, 339, p. 344. vid. HAUSKELLER, M., *Durch Leiden lernen. Schopenhauer zwischen Mitleid und Weltüberwindung*, op. cit., p. 75- 90.

²⁶⁴ E; 204, p. 274. vid. HALLICH, O., op. cit., p. 7-8. vid. SABORIT, P., op. cit., p. 56.

²⁶⁵ AQUINO, T., op. cit., p. 35. ALTAREJOS, F., op. cit., p. 131. ESQUIROL, J. M., op. cit., p. 160-161. FUSTER, I. X., op. cit., p. 35. PIULACHS, P., op. cit., p. 18.

su propia voluntad por delante de otra voluntad ajena; el ímpetu de la voluntad puede herir o destruir a otro individuo con tal de obtener ella misma satisfacción.²⁶⁶ El egoísmo²⁶⁷ y en su grado extremo la maldad²⁶⁸ y la crueldad²⁶⁹ mostraban esta negación de la voluntad ajena que no busca nada más que el propio beneficio. Tanto egoísmo, maldad y crueldad son manifestaciones del conflicto de la voluntad consigo misma.

Schopenhauer es consciente de la importancia constitutiva que detenta el mal provocado por la acción del hombre en la génesis del sufrimiento. Este carácter destructivo de la acción humana vuelve el mundo un infierno.²⁷⁰ La vida se desvelaba como una continua batalla, una lucha de todos contra todos, donde cada cual es cazador y presa al mismo tiempo.²⁷¹ Mientras que el mal culpa lo aborda cuando habla de la lucha voraz entre individuos, la mayor de las veces cuando remite al sufrimiento lo entiende como mal pena, esto es, como un fenómeno que afecta a la realidad subjetiva del ser humano y que debe ser explicado.²⁷²

Schopenhauer incluso parece integrar estas dos nociones de mal pena (*malum poenae*) y mal culpa (*malum culpae*) en la noción de justicia eterna;²⁷³ aunque haya un agresor y un agredido, fuera de su dimensión como fenómenos, ambos son una misma y única voluntad que dota a estos dos males de unidad.²⁷⁴ Dicho vínculo entre el mal culpa y el mal pena se evidencia, como se ha podido ver, de forma clara en el fenómeno del remordimiento. El individuo que experimenta remordimiento siente que, por mucho que agrede al otro, en el fondo, es una y la misma voluntad de vivir la que actúa en ellos. El atormentado no es solamente aquel que recibe el daño, sino también el que lo causa.²⁷⁵

Como hemos visto, lo que comúnmente se entiende por maldad radical es la voluntad de vivir enfurecida por el continuo sufrimiento de la existencia que pretende aliviar el propio sufrimiento con el padecimiento ajeno.²⁷⁶

²⁶⁶ WI, 394, p. 393; WII, 663, p. 632.

²⁶⁷ E, 196, p. 239.

²⁶⁸ WI, 428 p. 423.

²⁶⁹ ibid., 429, p. 424.

²⁷⁰ WII, 663, p. 632; PII, 319, p. 316.

²⁷¹ WII, 403-404, p. 399.

²⁷² WI, 231, p. 250, 390, p. 390.

²⁷³ Según la traductora Pilar López de Santa María, en alemán estas dos nociones de mal, a pesar de que Schopenhauer no las diferencia así explícitamente, corresponden a la dualidad mal de la pena (*Übel*) y mal de la culpa (*Böse*).

²⁷⁴ PII, 232, p. 238.

²⁷⁵ WI, 415, p. 412.

²⁷⁶ PII, 229, p. 235.

Tal y como se ha visto en la segunda parte, Esquirol resaltaba tres formas de tratar el tema del sufrimiento. De estas tres formas dos se podrían encontrar en Schopenhauer: en relación al tema de la felicidad y en relación al tema del mal.²⁷⁷ La propuesta de Schopenhauer acoge estas dos formas:

Por un lado, el filósofo alemán conceptualiza el sufrimiento en relación a la felicidad, pues la felicidad no es nada más que la negación del sufrimiento. La dificultad de mantenerse en un estado satisfactorio evidencia que lo único positivo y real es el padecimiento.²⁷⁸

Por otro lado, Schopenhauer atribuye la raíz del mal del mundo a su esencia, que es la voluntad.²⁷⁹ Por eso mismo la vida del ser humano es la expiación de la culpa por su nacimiento.²⁸⁰ Este mal encuentra su manifestación en el conocimiento por parte del ser humano de que su querer es un error fundamental que no controla porque depende de la misma esencia del mundo, ningún hombre puede liberarse completamente de esta culpa universal.²⁸¹

Asimismo, igual que Levinas, para Schopenhauer el fenómeno del sufrimiento es un dato de la conciencia, pues mayor es su intensidad, a medida que incrementa la conciencia.²⁸² En ambos, la toma de conciencia parece tener un papel primordial en su aparición. Sin embargo, a diferencia del filósofo lituano, que plantea que la inasumibilidad del sufrimiento recae en un exceso que se abre en la dimensión de sentido,²⁸³ el filósofo de Frankfurt propone que su inasumibilidad remite a la excesiva intensidad de una sensación, pues todo fenómeno psíquico es un movimiento de la voluntad objetivada con una intensidad concreta.²⁸⁴

Ambos sostienen que el sufrimiento es pasividad. En Levinas, esta pasividad es distinta a la pasividad entendida como contraria a la actividad. Para éste la pasividad del sufrimiento es más pasiva que la propia experiencia.²⁸⁵ Por el contrario, Schopenhauer remite a una pasividad contraria a la actividad propiamente entendida. Como se ha

²⁷⁷ ESQUIROL, J. M., op. cit., p. 160.

²⁷⁸ WI, § 56-57.

²⁷⁹ RÁBADE, A. I., *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*, op. cit., p. 85.

²⁸⁰ PI, 322, p. 319.

²⁸¹ HNI, 213, p. 120. SPIERLING, V., *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk*, op. cit., p. 43.

²⁸² WII, 667, p. 636; PII, 316, p. 313.

²⁸³ LEVINAS, E., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, op. cit., p. 115.

²⁸⁴ E, 11, p. 48; WII, 225, p. 240; G, 143, p. 728.

²⁸⁵ LEVINAS, E., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*, op. cit., p. 116.

visto, este carácter opuesto a la actividad del sufrimiento explica porque cuando uno sufre le resulte difícil realizar actividad intelectual alguna.²⁸⁶

El abordaje de Schopenhauer al sufrimiento como mal es una de las primeras propuestas que fundamenta el mal en el mundo sin necesidad de acudir a una entidad divina trascendente. Antes de que Sloterdijk formulara la pregunta de la algodicea, planteando la dificultad de encontrar un fundamento para el dolor del mundo después de la muerte de Dios,²⁸⁷ Schopenhauer proporciona una respuesta a esta pregunta. Según el filósofo de Frankfurt, no se puede acudir a ningún ser trascendente que cargue con la responsabilidad del sufrimiento del mundo.²⁸⁸

Ante la pregunta de cómo soportar el dolor una vez se ha declarado “la muerte de Dios”, Schopenhauer responde que a través del conocimiento de la estructura metafísica del mundo, esto es, a través de conocer que el origen del mal se halla en la voluntad.²⁸⁹ Aunque atribuye el origen del mal a la voluntad, no cree que el mal tenga una explicación racional; como mucho, se podría justificar el sufrimiento humano por el conocimiento que proporciona. El mundo es así precisamente porque la voluntad de la cual éste es su fenómeno es así, esto es, porque la voluntad quiere de esta forma. La única justificación del sufrimiento del mundo es que la voluntad que se afirma a sí misma y provoca infinitos dolores es a su vez la misma que los soporta.²⁹⁰ Como se viene insistiendo, nada puede justificar el sufrimiento del mundo animal salvo la idea de una voluntad que consume su propia carne.²⁹¹ En otras palabras, la única justificación y fundamento para el sufrimiento del mundo es el carácter inquieto, ávido e insatisfecho de la cosa en sí.

A pesar de que su propuesta ha sido tildada de nihilista, Schopenhauer propone que el sufrimiento del mundo tiene sentido en la medida que regula la vida de los seres humanos. El filósofo alemán subraya que es absurdo suponer que todo el dolor —que nace de la necesidad esencial de la vida y llena el mundo— es inútil y casual.²⁹²

Igual que el cuerpo que requiere de unas determinadas condiciones fisiológicas para que se mantenga en su correcto funcionamiento, sucede con la vida del ser humano y el

²⁸⁶ PII, 624, p. 601.

²⁸⁷ SLOTERDIJK, P., op. cit., p. 651.

²⁸⁸ HAUSKELLER, M., *Vom Jammer des Lebens: Einführung in Schopenhauers Ethik*, op. cit., p. 14.

²⁸⁹ PII, 323, p. 319.

²⁹⁰ WI, 390, p. 390.

²⁹¹ PII, 342, p. 338.

²⁹² *ibid.*, 309, p. 307.

sufrimiento.²⁹³ Si la necesidad, la fatiga, la adversidad desaparecieran de su vida, éste se elevaría hasta la locura y el frenesí. Si el barco necesita del lastre para mantenerse firme y derecho, el ser humano necesita de cierta adversidad para vivir; precisamente sin contrariedad ni esfuerzo los hombres sufrirían todavía más de lo que sufren, pues el padecimiento que en esas condiciones se generaría para aliviar ese sufrimiento sería mayor que el que experimentan con la necesidad y la fatiga.²⁹⁴

Después de rebatir en su primera obra si éste era o no el mejor de los mundos, y concluir que era el peor de los posibles,²⁹⁵ en un fragmento de *Parerga* Schopenhauer insinúa que el mundo debe ser como es porque si no la cantidad de sufrimiento aún sería mayor.²⁹⁶ Ello marcaría cierta evolución en el pensamiento de este autor respecto a su interpretación de la necesidad del sufrimiento en el mundo. Su posición en la parte final de su obra es que el sufrimiento no es algo tan absurdo como había formulado al principio, pues en cierto sentido el ser humano necesita este fenómeno para vivir con más profundidad. Esforzarse y luchar contra la contrariedad es algo necesario, una completa satisfacción de las necesidades se le hace insoportable al ser humano. De hecho, su dicha consiste en superar obstáculos, sobreponerse a ese estado de carencia que detenta toda dificultad.

Si después de la supuesta muerte de Dios puede existir algún sentido, para Schopenhauer éste radica en la lucha contra las adversidades y su victoria.²⁹⁷ De manera que lo único que puede conseguir el hombre es una vida heroica, luchando contra las dificultades que se le presentan y que repercuten en el bien de todos.²⁹⁸

A diferencia de lo que planteaba Cabada, que acusa a Schopenhauer de reducir el problema del mal a un problema psicológico,²⁹⁹ a nuestro juicio, no es que el filósofo alemán reduzca el problema del mal a una cuestión psicológica, sino que, una vez se han perdido de vista los grandes trascendentales (Dios, Verdad y Bien), solamente es posible abordar el mal desde el hombre; y en este abordaje del mal desde la condición humana, lo psicológico juega un papel fundamental. Es precisamente el querer

²⁹³ *ibid.*, 311, p. 309.

²⁹⁴ *idem.*

²⁹⁵ WII, 669, p. 638.

²⁹⁶ PII, 311, p. 309.

²⁹⁷ PI, 469, p. 455.

²⁹⁸ PII, 342, p. 337.

²⁹⁹ CABADA, M., *op. cit.*, p. 35.

individual, determinado por el acto de voluntad, el que constituye su carácter inteligible, y mediatiza el sufrimiento experimentado.³⁰⁰

A diferencia de lo que destacaban Gesché³⁰¹ y Brantschen³⁰² cuando afirmaban que la muerte de Dios suponía una objeción contra el hombre, en Schopenhauer, la objeción contra el hombre es patente.³⁰³ Pero además se puede entrever todavía una objeción aún más fuerte contra la voluntad. El origen del mal y de la maldad recaen en la cosa en sí,³⁰⁴ el ser humano es solamente su títere, pues todo el horror y la miseria del mundo son el resultado necesario del conjunto de caracteres en los que se objetiva la voluntad.³⁰⁵

4.3.1.2. Schopenhauer y los abordajes filosóficos

A continuación, se pondrá en interrelación el abordaje de Schopenhauer del sufrimiento y los otros abordajes con predominio de lo filosófico trabajados en la segunda parte de esta investigación.

1. En primer lugar, señalaremos algunos paralelismos y diferencias entre el abordaje del sufrimiento de Epicuro y el abordaje de Schopenhauer. Ambos otorgan un estatuto central al placer y al dolor, pero mientras que para Epicuro el placer es el principio supremo,³⁰⁶ resultado de negar el dolor en el cuerpo y la turbación en el alma,³⁰⁷ para Schopenhauer es una ilusión, pues no tarda en desaparecer. Para Schopenhauer lo único real es el dolor, la carencia es la condición previa a todo placer y, por ello, el dolor es lo positivo y el placer lo negativo; pues ninguna satisfacción es duradera, simplemente es el comienzo de una nueva aspiración.³⁰⁸

Igual que Epicuro, Schopenhauer distingue entre un placer de naturaleza más intelectual y un placer más corporal. Según Schopenhauer los placeres que no son intelectuales son inferiores. Pero en lugar de establecer, como Epicuro, dos clases de placeres en relación al grado de perturbación que provocan,³⁰⁹ Schopenhauer distingue

³⁰⁰ WI, 188, p. 213, 341, p. 346.

³⁰¹ GESCHÉ, A., op. cit., p. 45.

³⁰² BRANTSCHEN, J. B., op. cit., p. 18.

³⁰³ WI, 392, p. 392; WII, 663, p. 632; PII, 319, p. 316.

³⁰⁴ CARTWRIGHT, D. E., *Schopenhauer as Moral Philosopher —Towards the Actuality of his Ethics*, op. cit., p. 59.

³⁰⁵ PII, 334, p. 330.

³⁰⁶ EPICURO, *Carta a Meneceo*, op. cit., 129, p. 61-62.

³⁰⁷ *ibid.*, 132, p. 63.

³⁰⁸ WI, 365, p. 367, 376, p. 377.

³⁰⁹ EPICURO, *Carta a Meneceo*, op. cit., p. 87.

los placeres por las fuerzas fisiológicas que los mueven, enfatizando el papel de la sensibilidad por delante de otras fuerzas fisiológicas más primitivas. Sin embargo, a diferencia de Epicuro, para quien todos los hombres pueden acceder a los placeres espirituales, Schopenhauer sostiene que solamente los más inteligentes pueden hacerlo.³¹⁰

Para ambos el placer es una negación de la necesidad.³¹¹ Parece que cuando el filósofo griego habla de placer y lo entiende como ausencia de turbación está también ya atribuyéndole al dolor un lugar primigenio, como sucede en Schopenhauer. Sin embargo, aunque Epicuro coloca el dolor como antecedente del placer, Epicuro no le atribuye un lugar positivo. Según Schopenhauer, no sirve de nada calcular de forma hedonista si existen más males o bienes en el mundo, pues la mera presencia de un mal decide el asunto: ningún mal puede ser compensado por un bien que está junto o detrás de él.³¹²

Ambos coinciden en que una opinión puede desencadenar padecimiento. Epicuro llama vana opinión a esta opinión turbadora;³¹³ en la misma línea, Schopenhauer advierte del papel de la opinión en la intensidad de un sufrimiento y sitúa esta vana opinión en la opinión de los demás.³¹⁴ En Epicuro es precisamente la representación errónea, aquella que prescinde de la sensación, la que provoca la perturbación.³¹⁵ En cambio, en Schopenhauer, a pesar del papel de la opinión en su génesis, el sufrimiento no es una representación, sino directamente una afección de la voluntad;³¹⁶ placer y displacer se reducen siempre a afecciones de atracción o repulsión de la voluntad que se hace consciente de sí, como satisfecha o insatisfecha.³¹⁷

Si Epicuro vinculaba el origen de determinados deseos a la opinión —pues fuera de los deseos naturales y necesarios el resto están sometidos a ella—,³¹⁸ Schopenhauer distingue entre el desear y la opinión.³¹⁹ Para el filósofo alemán es posible desear sin guardar ninguna opinión al respecto,³²⁰ ya que para que el anhelo de la voluntad actúe

³¹⁰ PI, 357, p. 354.

³¹¹ WI, 376, p. 377. EPICURO, *Carta a Meneceo*, op. cit., 132, p. 63.

³¹² WII, 661, p. 630.

³¹³ EPICURO, *Máximas Capitales*, op. cit., XXIX, p. 72.

³¹⁴ PI, 462, p. 449; PII, 312, p. 310.

³¹⁵ EPICURO, *Introducción*, op. cit., p. XXXIII.

³¹⁶ PII, 642, p. 617.

³¹⁷ E, 11, p. 48.

³¹⁸ EPICURO, *Máximas Capitales*, op. cit., XXIX, p. 72.

³¹⁹ WI, 136, p. 166-167.

³²⁰ WII, 332, p. 334.

en el querer no necesariamente debe haber conocimiento consciente.³²¹ Para el filósofo alemán existe una mayor independencia del desear respecto de la conciencia.

Ambos filósofos describen el placer y el dolor como fenómenos relacionados con el movimiento; para Schopenhauer, un movimiento de la voluntad;³²² para Epicuro, un movimiento atómico.³²³ En ambos el dolor se representa como una sensación que se asocia a un determinado movimiento que perturba. Tanto en uno como en otro, la perturbación es de la totalidad; en ambos, el cuerpo se ve influenciado por el fenómeno mental y viceversa. En ambos, la vida anímica no puede separarse de la vida corporal.³²⁴

2. Epicteto y Schopenhauer hablan de representación y la vinculan con el sufrimiento. Para Epicteto lo que fundamentaba una emoción era la opinión que se le asociaba. Según este autor, era el mal uso de estas representaciones lo que desencadenaba el sufrimiento.³²⁵

Mientras que Epicteto hablaba de cuatro tipos distintos de representaciones, Schopenhauer formula una noción más genérica de representación (*Vorstellung*).³²⁶ Mientras que en Epicteto la representación (*φαντασίαις*) albergaría un carácter de opinión que debe y puede ser examinada,³²⁷ la noción de representación de Schopenhauer guarda un carácter fenoménico, pues es el resultado de las formas del entendimiento de las que el sujeto no podía deshacerse.³²⁸

En otras palabras, mientras que Epicteto atribuye a las representaciones el origen de los sufrimientos, Schopenhauer cree que la representación es sólo una de las caras del mundo; el auténtico núcleo del sufrimiento no proviene de la representación, sino de la voluntad. Aunque el sufrimiento en el filósofo alemán no esté mediado directamente por la representación, sí que alude a ella en la aparición del llanto; precisamente la representación mediará este fenómeno en la medida que alerta al sujeto de que es un ser digno de compasión.³²⁹

Ambos autores otorgan un lugar central a la ignorancia en la génesis del sufrimiento. Para Epicteto la mayor parte de los sufrimientos humanos se producen porque los

³²¹ *ibid.*, 224, p. 239.

³²² PI, 357, p. 354.

³²³ EPICURO, *Introducción*, op. cit., p. XXXIX.

³²⁴ WI, 119-120, p. 152. EPICURO, *Máximas Capitales*, op. cit., XXIV, p. 72.

³²⁵ EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, op. cit., L I, 6, 30, p. 75; *ibid.*, L I, 28, 3-4, p. 139.

³²⁶ WI, 3, p. 51.

³²⁷ EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, op. cit., L I, 28, 3-4, p. 139.

³²⁸ WI, 36, p. 79.

³²⁹ WI, 196, p. 219, 445, p. 438; PII, 443, p. 430.

hombres desconocen qué pueden esperar de la realidad, perdiendo de vista que todo cuanto existe es perecedero.³³⁰ Precisamente apegarse a alguno de los bienes perecederos, desconociendo su naturaleza, causa importantes aflicciones.³³¹ El sufrimiento se relaciona con la ignorancia del orden racional que guía el funcionamiento de las cosas.³³² Para Schopenhauer ignorar la naturaleza positiva del dolor, el valor del cuerpo y lo que uno es desencadena sufrimiento.³³³

Otro de los puntos en los que coinciden es en la formulación del fenómeno del sufrimiento como una exigencia excesiva insatisfecha.³³⁴ Se había visto que, según el filósofo griego, el origen de la mayoría de los sufrimientos era el querer (*θέλειν*) algo y que no suceda.³³⁵ Así también lo señalaba el filósofo alemán; la gran vehemencia del querer (*Wollen*) es una fuente constante de sufrimiento.³³⁶ En opinión de Schopenhauer, todas las filosofías estoicas tienen el mismo objetivo, reducir el sufrimiento y comparten el análisis de este fenómeno, entendiéndolo como una disyunción entre la manera que quiere como sea el mundo y la manera como es.³³⁷

Sin embargo, mientras que en Epicteto es el propio sujeto el que a través de un examen atento de sus representaciones puede modelar ese querer, esto es, su voluntad individual, en Schopenhauer ese querer y ansiar son el ser de la cosa en sí, ajeno a toda representación, cuyo control el sujeto no posee: el sujeto puede conocer qué quiere pero no por qué quiere.³³⁸

En ambos, el sufrimiento aparece como una reacción a algún elemento de la realidad que se resiste a cumplir con la exigencia de la voluntad. Schopenhauer coincidía con los estoicos en que lo que vuelve un dolor insoportable es pensar que lo acontecido hubiera podido ser de otra manera.³³⁹ La única diferencia es que en Epicteto las pretensiones nacen en el individuo, a través de la influencia de las representaciones, mientras que en Schopenhauer se originan por una realidad que se halla fuera del fenómeno y del que el querer individual es sólo una objetivación.

³³⁰ EPICTETO, *Manual*; en *Tabla de cebes-Musonio Rufo Disertaciones Fragmentos menores- Epicteto Manual Fragmentos*, op. cit., 3, p. 185.

³³¹ EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, op. cit., LIII, 24, 85-87, p. 355.

³³² EPICTETO, *Manual*; en *Tabla de cebes-Musonio Rufo Disertaciones Fragmentos menores- Epicteto Manual Fragmentos*, op. cit., 10, p. 188; *Disertaciones por Arriano*, op. cit., L I, 26, 1-2, p. 134.

³³³ WI, 362, p. 364; PI, 346, p. 344, 375, p. 370, 434, p. 422, 472, p. 459.

³³⁴ EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, op. cit., L II, 12, 12, p. 97.

³³⁵ *ibid.*, L I, 27, 11, p. 138.

³³⁶ WI, 231, p. 250, 429, p. 424.

³³⁷ *ibid.*, 104, p. 138.

³³⁸ *ibid.*, 196, p. 219, 215, p. 237, 367, p. 369.

³³⁹ PI, 461, p. 449.

Precisamente esta relevancia de la representación en la génesis del sufrimiento es lo que hace que Epicteto declare que lo que turba a los hombres no son las cosas, sino las opiniones que éstos guardan de las mismas.³⁴⁰ Aquí surge una diferencia notable entre Epicteto y Schopenhauer que ya se expresaba en Epicuro. Mientras que en Epicteto el examen racional de las representaciones puede liberar completamente al ser humano de la turbación, así como su descuido puede provocarle los más intensos sufrimientos,³⁴¹ en Schopenhauer no es así. Por contra, en Schopenhauer la razón solamente servía para forjar conceptos y tenía un papel subalterno.³⁴² Al contrario de lo que sucede con la razón estoica, la razón en Schopenhauer aún perturba más, pues incrementa el grado de conocimiento.³⁴³ El sufrimiento no depende tanto de los contenidos de la conciencia como del grado de conciencia que uno guarde de las afecciones de la voluntad objetivada en la individualidad que él representa.³⁴⁴ Por mucho trabajo racional que uno haga, nunca logrará modificar su querer, ni la medida de sus dolores, pues éste está determinado de forma innata por su carácter inteligible.³⁴⁵

En definitiva, para Epicteto el sufrimiento depende de la propia subjetividad, pero precisamente porque esta parte subjetiva es una opinión y el ser humano es un ser racional, se la puede modelar.³⁴⁶ En cambio, en Schopenhauer la parte subjetiva está completamente determinada por el acto individual de la voluntad que él mismo representa, como mucho lo que uno puede hacer, a través del carácter adquirido, es conocer su carácter empírico, esto es, la forma como ese acto individual de la voluntad se manifiesta en el fenómeno que él es.³⁴⁷

3. Según Spinoza, el alma se esfuerza por perseverar en su ser con una duración indefinida y es consciente de ese esfuerzo suyo. Este esfuerzo por perseverar en su ser, si se refiere al alma sola se denomina voluntad, en cambio cuando se refiere al alma y al cuerpo se llama apetito.³⁴⁸ Igual que Schopenhauer, Spinoza cree que este impulso es la esencia misma del ser humano y de él se siguen todos los elementos que permiten su

³⁴⁰ EPICTETO, *Manual*; Tr. P. Ortíz, en *Tabla de cebras-Musonio Rufo Disertaciones Fragmentos menores- Epicteto Manual Fragmentos*, op. cit., 5, p. 186.

³⁴¹ EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, op. cit., L III, 3, 18, p. 275 y L IV, 11, 8, p. 442.

³⁴² WI, 47, p. 88, 69, p. 108.

³⁴³ *ibid.*, 352, p. 355.

³⁴⁴ *ibid.*, 185, p. 210.

³⁴⁵ E, 48, p. 85.

³⁴⁶ EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*, op. cit., L III, 3, 18, p. 275.

³⁴⁷ WI, 359, p. 362, 374, p. 375.

³⁴⁸ SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., Parte III, Proposición IX, p. 205.

conservación. Schopenhauer atribuye este impulso de conservación a la acción primigenia de la voluntad sobre el individuo.³⁴⁹

A diferencia de la idea de voluntad (*voluntas*) de Spinoza, la idea de voluntad (*Wille*) de Schopenhauer es la de una entidad metafísica que va más allá de la voluntad individual. Como se viene reiterando, para Schopenhauer el querer individual es una de las manifestaciones de la cosa en sí —que en el mundo fenoménico, en los seres vivos, aparece como voluntad de vivir— pero no la única.³⁵⁰ En cambio, la voluntad en Spinoza, aunque parte del mundo, no pone en contacto con la cosa en sí.

Spinoza distinguía entre el apetito y el deseo. Mientras que el apetito era un fenómeno corporal, el deseo era la conciencia de ese apetito.³⁵¹ Según el filósofo holandés, el deseo era la esencia del ser humano.³⁵² En efecto, bajo el nombre de ‘deseo’ se aglutina cualquiera de los esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones que éste experimenta. Estas fuerzas interaccionan y pueden oponerse entre sí, y entonces el individuo se ve arrastrado o afectado de forma irracional.³⁵³ No obstante, en Spinoza, la satisfacción de ese deseo mantiene la potencia del hombre. Para Schopenhauer, aunque la satisfacción de un deseo incrementa la sensación de potencia, esta satisfacción condena al ser humano al sufrimiento, pues lo que en realidad se satisface con ello es el anhelo insatisfecho de la voluntad que en sí misma es insaciable. Este acto de satisfacción de los deseos podría considerarse lo que Schopenhauer denominaba afirmación de la voluntad. La satisfacción de los deseos se asociaba con una ilusión que luego más tarde, una vez satisfechos, aparecería en forma de los más amargos dolores, tanto más intensos cuanto mayor hubiera sido la ilusión que despertó su satisfacción.³⁵⁴

Otra de las importantes diferencias entre la idea de sufrimiento de Spinoza y la idea de Schopenhauer es el énfasis que Spinoza le otorga a las ideas. El alma humana alberga ideas adecuadas (*ideae adaequatae*) e ideas inadecuadas (*ideae inadaequatae*), de ellas depende que un alma goce o sufra. Un alma constituida por ideas inadecuadas padece y se torna pasiva.³⁵⁵ Estas ideas inadecuadas se originan en la imaginación, en ciertas sensaciones fortuitas que no derivan del poder de la mente, sino de causas externas.

³⁴⁹ WI, 389, p. 388; WII, 588, p. 567.

³⁵⁰ WII, 219, p. 234.

³⁵¹ SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., Parte III, Proposición IX, p. 206.

³⁵² *ibid.*, Parte III, Definiciones, p. 262.

³⁵³ *ibid.*, Parte III, Proposición XXXVII, p. 234.

³⁵⁴ WI, 231, p. 250, 375, p. 376.

³⁵⁵ SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., Parte III, Proposición III, p. 202.

Spinoza entendía por imaginación (*imaginationem*) todo lo que es distinto del entendimiento y que reviste al alma de un carácter pasivo.³⁵⁶

Este elemento que el filósofo holandés sitúa en la imaginación, y que no es producto del entendimiento, podría acercarse a lo que Schopenhauer llama los actos de la voluntad objetivada,³⁵⁷ asociando ambos autores el sufrimiento con la pasividad.³⁵⁸ En Spinoza esta imaginación actúa sobre las ideas y las vuelve inadecuadas y confusas.³⁵⁹ El ser humano padece en cuanto alberga ideas inadecuadas, esto es, en la medida que se forja imaginaciones que disminuyen tanto la potencia de su cuerpo como las de su alma.³⁶⁰ En Schopenhauer es la fantasía (*Phantasie*) la que directamente influye sobre la experiencia del sujeto e incrementa sus aflicciones. A diferencia de Schopenhauer, para el que la misma naturaleza de la capacidad abstracta ya es en sí suficientemente nociva,³⁶¹ esta imaginación en Spinoza es dañina en la medida que lo priva de conocimiento.³⁶²

Parecería que Spinoza confía más que el filósofo alemán en el intelecto, así como en las posibilidades de una verdad derivada del conocimiento correcto, cuando afirma que si estas ideas fueran concebidas por el entendimiento serían adecuadas y con ello el sufrimiento cesaría.³⁶³ Para el filósofo de Frankfurt, en cambio, la capacidad abstracta resulta perjudicial precisamente porque incrementa el conocimiento y con ello aumenta el sufrimiento.³⁶⁴ En ambos autores el conocimiento tiene un papel crucial en la génesis del sufrimiento. En Spinoza porque, si se carece de él, se producen las ideas inadecuadas que hacen sufrir al alma; en Schopenhauer esta capacidad abstracta resulta perjudicial por lo contrario, justamente porque incrementa el conocimiento. Los dos

³⁵⁶ SPINOZA, B., *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*, op. cit., p. 116.

³⁵⁷ WI, 120, p. 153.

³⁵⁸ PII, 624, p. 601. SPINOZA, B., *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*, op. cit., p. 116.

³⁵⁹ SPINOZA, B., *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*, op. cit., p. 116.

³⁶⁰ SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., Parte III, Proposición LVI, p. 255.

³⁶¹ PI, 462, p. 449, 465, p. 452. En este punto se asume que la noción de imaginación a la que se refiere Spinoza se acerca a la noción de fantasía que utiliza Schopenhauer, cosa que, como venimos repitiendo, es discutible debido a lo problemático de realizar comparaciones entre autores.

³⁶² SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., Parte II, proposición XXXV, p. 156.

³⁶³ SPINOZA, B., *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*, op. cit., p. 109.

³⁶⁴ PII, 316, p. 313.

autores relacionan el sufrimiento con la capacidad de abstracción, pero lo hacen en direcciones opuestas.

Según Spinoza, estas ideas inadecuadas generalmente provocaban tristeza porque disminuían la potencia del cuerpo y del alma. La tristeza era el acto de pasar a una menor perfección por la que la potencia de obrar de un hombre disminuía. Cuando el alma imagina una idea que reprime su potencia, entonces el alma se entristece.³⁶⁵ Mientras que el dolor era una clase de tristeza que afectaba exclusivamente al cuerpo,³⁶⁶ la melancolía era un tipo de tristeza que afectaba tanto al cuerpo como al alma.³⁶⁷ Con esta distinción Spinoza, igual que Schopenhauer, diferencia entre un dolor de naturaleza más corporal, localizado, y un dolor más generalizado, de naturaleza espiritual.³⁶⁸

Spinoza conjeturaba que es la potencia de las causas externas comparada con la potencia individual la que servía de medida de un sufrimiento. Para este autor, el ser humano padece en la medida que sucede algo de lo que es su causa parcial;³⁶⁹ precisamente el criterio para valorar si un determinado afecto es nocivo será si impide o no que el alma pueda pensar.³⁷⁰

Esta potencia individual que Spinoza utilizaba para comparar con la potencia de la causa externa y así valorar la intensidad de una aflicción podría estar cerca de lo que Schopenhauer denomina carácter. La diferencia es que el filósofo alemán no otorga tanta importancia a la potencia de la causa exterior, es decir, a lo que a uno le sucede, como a la potencia individual, esto es, a su carácter inteligible o a su versión fenoménica, su carácter empírico. La reacción de una persona ante un determinado acontecimiento no dependerá tanto y exclusivamente de lo que le ha sucedido como de su carácter inteligible, de la forma cómo actúa en él la voluntad objetivada; desde esta perspectiva, sólo conociendo el carácter de un hombre se podrá prever el impacto en él de un determinado acontecimiento.³⁷¹

Mientras que el concepto de sufrimiento de Spinoza se erige sobre los afectos primarios, más concretamente sobre la tristeza,³⁷² el abordaje de Schopenhauer distingue entre afectos y sufrimiento. De forma que el sufrimiento no es un afecto.

³⁶⁵ SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Parte III, Proposición LV, p. 252.

³⁶⁶ *ibid.*, Parte III, Definiciones, p. 264.

³⁶⁷ *ibid.*, Parte III, Proposición XI, p. 207.

³⁶⁸ WI, 394, p. 394; PI, 350, p. 347; PII, 316, p. 314.

³⁶⁹ SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., Parte III, p. 193.

³⁷⁰ *ibid.*, Parte V, Proposición IX, p. 395.

³⁷¹ WI, 374, p. 375; E, 48, p. 86.

³⁷² SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, op. cit., Parte III, Proposición XI, p. 207.

Según Schopenhauer, el afecto nace porque una representación que actúa sobre la voluntad se opone sobre todo lo demás.³⁷³ Por el contrario, el sufrimiento no es representación, sino que es una afección inmediata de la voluntad sentida en la propia conciencia.³⁷⁴

4. Para Nietzsche, el sufrimiento es el resultado de distintas fuerzas del mundo que chocan y que atribuye a la voluntad de poder (*Wille zur Macht*).³⁷⁵ Mientras que Nietzsche interpreta el sufrimiento como resultado de una multitud de fuerzas, Schopenhauer lo interpreta como producto de una sola fuerza, esto es, como producto de la voluntad.³⁷⁶

De los dos tipos de displacer que propone Nietzsche, displacer común y displacer derivado del agotamiento,³⁷⁷ es el displacer común el que más se acerca a la idea de dolor que Schopenhauer sostiene en su obra. Según Nietzsche este displacer común se caracteriza por la oposición a una resistencia y el único placer que le puede sobrevenir es la victoria.

Por un lado, porque para el filósofo de Frankfurt, el combate de la aspiración obstaculizada de la voluntad provoca sufrimiento; de manera que, en la medida que este autor asocia el sufrimiento con la carencia, la necesidad y la insatisfacción, le atribuye este rasgo de oposición y resistencia del displacer común nietzscheano. Por otro lado, porque afirma también que, ante este estado permanentemente insatisfactorio que es la vida humana, lo único que se puede hacer es llevar una vida heroica, superar las dificultades que se presenten y conseguir la victoria.³⁷⁸

Esto cuestionaría la acusación que el mismo Nietzsche le lanza a Schopenhauer cuando sitúa su idea de sufrimiento en el tipo de hombre afligido que denomina pesimismo romántico. Según Nietzsche, el pesimismo romántico solamente busca la calma, cosa que, tal y como muestran estos fragmentos, no sería del todo cierto en el caso de Schopenhauer.³⁷⁹

³⁷³ WII, 164, p. 186, 681, p. 649.

³⁷⁴ WI, 120, p. 153.

³⁷⁵ NIETZSCHE, F. *Sabiduría para pasado mañana*., *Antología de fragmentos póstumos (1869-1889)*, op. cit., p. 224.

³⁷⁶ PII, 443, p. 430.

³⁷⁷ NIETZSCHE, F. *Sabiduría para pasado mañana*., *Antología de fragmentos póstumos (1869-1889)*, op. cit., p. 343.

³⁷⁸ WI, 231, p. 250, 365, p. 367; PII, 342, p. 337.

³⁷⁹ vid. NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, op. cit., p. 825.

Una de las diferencias importantes entre ellos se halla en la forma de interpretar el dolor. Según Nietzsche, el placer se asocia con un sentimiento de incremento de poder, mientras que el dolor se relaciona con un sentimiento de no poder resistir.³⁸⁰ Para el filósofo de Röcken, el dolor es un exceso de satisfacción de una carencia y de una necesidad; el placer es su mera satisfacción.³⁸¹ La única diferencia es que el exceso de satisfacción del dolor crea una nueva carencia que pide su disminución. Mientras que el dolor apunta a la causa, el placer reposa sobre sí mismo.³⁸² Al contrario de Schopenhauer, para quien el placer no reposa en sí mismo porque su satisfacción siempre deriva de negar un dolor, una carencia o un deseo anterior.

Para Schopenhauer, el placer es la finalización de un dolor; y éste junto con la carencia y la necesidad son las condiciones del placer. La satisfacción, el placer y la felicidad aparecen como consecuencia de negar un estado de insatisfacción previo. Por eso el placer es negativo, y se obtiene de negar lo primigenio, que es el dolor, la carencia y la necesidad.³⁸³

Según Nietzsche, el dolor es un fenómeno de marcado carácter intelectual, es un juicio de una cosa nociva en el que se resume una larga experiencia. No es el dolor lo que provoca que uno sufra, sino las malas consecuencias que esa herida comporta para el conjunto del organismo. Se sufre no por el choque que deviene con el dolor, sino a causa de la ruptura de equilibrios que supone dicho choque.³⁸⁴ La clave para Nietzsche respecto al sufrimiento, entendido como dolor anímico, es que carece en sí de una realidad, pues es siempre una interpretación de realidades carentes de formulación exacta.³⁸⁵ En este sentido, distingue entre la representación de un dolor y su padecimiento.³⁸⁶ El sufrimiento depende no tanto de lo que a uno le aflige, sino más de cómo lo interpreta, en palabras del propio autor, depende más de su vientre que de su alma.³⁸⁷

A esto mismo remite Schopenhauer cuando se refiere al desconocimiento de las verdades de la existencia como fuente del sufrimiento; si uno no conoce cuál es la mejor forma de interpretar un suceso, no sabe la naturaleza positiva del dolor —y por tanto,

³⁸⁰ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, op. cit., p. 465.

³⁸¹ NIETZSCHE, F., *Nosotros los filólogos «El valor de la vida de Eugen Düring» (Fragmentos póstumos invierno 1874- verano 1875)*, op. cit., p. 293.

³⁸² NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, op. cit., p. 594.

³⁸³ WI, 376, p. 377; WII, 660, p. 630; PII, 309, p. 307.

³⁸⁴ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, op. cit., p. 467.

³⁸⁵ NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 167.

³⁸⁶ NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano I*, op. cit., p. 83.

³⁸⁷ NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 167.

cómo interpretarlo—,³⁸⁸ ni cómo cuidar e interpretar su propio cuerpo,³⁸⁹ ni tampoco formarse una opinión de sí de acuerdo a lo que es,³⁹⁰ se promueve entonces una interpretación de la realidad que lo hace más proclive a sufrir. Si Schopenhauer ya insinúa que el desconocimiento de un determinado tipo de verdad media la interpretación de lo que a uno le sucede, Nietzsche acentúa aún más el papel de la interpretación en la génesis del sufrimiento.

Según Nietzsche, los sufrimientos aumentan con el incremento de la cultura,³⁹¹ la capacidad humana para el dolor baja en la medida que decrece lo que se entiende por cultura superior.³⁹² Tal y como se ha visto en la segunda parte de esta investigación, según Nietzsche, el sufrimiento es una interpretación mediada por las cadenas metafísicas y morales con las que el hombre ha cargado durante siglos. Estas cadenas han hecho que el ser humano, en lugar de concebir el placer y el dolor como transiciones los haya concebido como contrarios.³⁹³ Schopenhauer también atribuye a un incremento de conocimiento el aumento de la sensibilidad al dolor, entendido como un aumento del grado de conciencia en general.³⁹⁴

Al parecer de Nietzsche, se le ha hecho creer al ser humano que existía un mundo verdadero por el cual debía negar sus propios deseos y pasiones, la mayoría de las veces vistos como nocivos.³⁹⁵ Es por esta forma de interpretar, derivada de la tradición cristiana, por lo que se ha pasado a concebir un mundo verdad contrario al mundo aparente. La supuesta magnitud de los sufrimientos del mundo apariencia ha incrementado porque éstos se han interpretado como un error, como algo que no debería ser, comparado con las promesas de dicha que ofrecía el mundo verdad.³⁹⁶ Lo que promueve una parte importante de los sufrimientos entre los hombres es convencerse de que el ser humano es una criatura que sufre, esto es, vivir con la convicción de que uno es demasiado bueno e importante para sufrir de forma absurda.³⁹⁷ En esto coincide con

³⁸⁸ PI, 434, p. 422.

³⁸⁹ *ibid.*, 346, p. 344, 472, p. 459.

³⁹⁰ WI, 362, p. 364; PI, 375, p. 370.

³⁹¹ NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano I*, op. cit., p. 426; *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 88.

³⁹² NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 88.

³⁹³ NIETZSCHE, F., *El caminante y su sombra*, op. cit., p. 444.

³⁹⁴ WI, 366, p. 367; WII, 667, p. 637.

³⁹⁵ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, op. cit., p. 389.

³⁹⁶ *ibid.*, p. 391.

³⁹⁷ NIETZSCHE, F., *Aurora*, op. cit., p. 244.

la importancia que Schopenhauer otorga a las expectativas acerca del mundo: lo que hace sufrir a los seres humanos es creer que existen para ser felices.³⁹⁸

Por eso para el filósofo de Röcken, preferir el placer al dolor es permanecer en la animalidad, por mucho que los sistemas metafísicos hayan intentado lo contrario.³⁹⁹ Este vínculo entre el animal no humano y el animal humano a través del dolor también aparece en Schopenhauer, para quien la base física de los placeres y los dolores es la misma en el humano que en el animal; lo único que los vuelve diferentes es la amplificación de la sensación de placer y dolor que el sistema nervioso humano conlleva.⁴⁰⁰

A esto se le añade la culpa que el cristianismo ha asociado al sufrimiento. Aquel que sufre no solamente debe soportar el mal que le aflige, sino que también debe cargar con la culpa de que esa desdicha es en cierto sentido porque lo merecía.⁴⁰¹ Esta culpa asociada al sufrimiento, y que Nietzsche atribuye al cristianismo, Schopenhauer la relaciona con cierta responsabilidad personal.⁴⁰²

Según Schopenhauer, asociar sufrimiento y culpa es la única verdad que recogió el Antiguo Testamento —bajo la noción de pecado original— y que ha mantenido el cristianismo.⁴⁰³ Schopenhauer no está de acuerdo sin embargo con el origen que estas doctrinas religiosas le dan, pues según él esta culpa asociada al sufrimiento deriva del conocimiento de la estructura metafísica del mundo, de la evidencia de que la realidad no es nada más que un conjunto de caracteres necesarios en los que se objetiva la voluntad.⁴⁰⁴ Esta culpa existe como resultado de la pecaminosidad del ser humano, y su vida es precisamente la expiación de la culpa por haber nacido. Esta culpa iguala a todas las formas vivientes y es la razón por la que deberían compadecerse unas a otras.⁴⁰⁵

En cambio, según Nietzsche, esta culpa se ha ido modelando a lo largo de la historia a través de los medios de consuelo propuestos. En efecto, los medios de consuelo utilizados han causado más sufrimiento del que intentaban paliar y han desvitalizado al ser humano.⁴⁰⁶ El origen del sufrimiento se halla en las cadenas metafísicas que se han

³⁹⁸ WII, 729, p. 693; PI, 433, p. 422.

³⁹⁹ NIETZSCHE, F., *Schopenhauer como educador*, op. cit., p. 98.

⁴⁰⁰ PI, 312, p. 309.

⁴⁰¹ NIETZSCHE, F., *Aurora*, op. cit., p. 108.

⁴⁰² PI, 461, p. 448.

⁴⁰³ PII, 320, p. 317.

⁴⁰⁴ *ibid.*, 334, p. 330.

⁴⁰⁵ *ibid.*, 323, p. 319.

⁴⁰⁶ NIETZSCHE, F., *Aurora*, op. cit., p. 93; *Humano, demasiado humano I*, op. cit., p. 300.

tendido sobre él para que dejara de ser un animal. Dichas cadenas han determinado la interpretación de la realidad, y han sido errores graves que han formulado representaciones morales, religiosas y metafísicas. El problema de base ha sido que parte de estas representaciones han pretendido eliminar o ignorar el sufrimiento como constitutivo de la vida.⁴⁰⁷

Como las concepciones que defienden un alma inmaterial desvinculada de los procesos fisiológicos que Schopenhauer también denuncia,⁴⁰⁸ según el filósofo de Röcken estos errores en la interpretación han olvidado también lo más cercano, la naturaleza corporal del ser humano.⁴⁰⁹ Para ambos el olvido de la corporalidad representa una de las fuentes del sufrimiento. Sin embargo, existe una diferencia notable. Mientras que para Nietzsche el dolor y la degeneración son necesarios para el crecimiento,⁴¹⁰ para Schopenhauer de algo degenerado no puede salir nada bueno, aquello que sufre y está debilitado no es susceptible de fortalecimiento.⁴¹¹

Hay que cuestionar una idea bastante extendida, en parte por la influencia de la interpretación de Nietzsche, de que Schopenhauer busca evitar el sufrimiento, a diferencia de Nietzsche, que lo demanda como condición para una vida más profunda.

A nuestro parecer, en ambos el sufrimiento aporta una forma distinta de mirar la existencia. Antes que en Nietzsche, en Schopenhauer el sufrimiento tiene un valor instructivo; ya sea el conocimiento del sufrimiento del mundo o el sufrimiento experimentado, la experiencia del sufrimiento proporciona una profundidad y un conocimiento sin igual, liberando de la mayoría de las cargas que impone la existencia.⁴¹²

Como otros autores estudiados, Nietzsche también cree que la fantasía juega un papel crucial en la génesis del sufrimiento.⁴¹³ Según él, una de las formas más comunes en las que esta fantasía desencadena sufrimiento es la esperanza. La esperanza es el peor de los males, pues es por ella por lo que se prolongan los tormentos durante más tiempo.⁴¹⁴

⁴⁰⁷ NIETZSCHE, F., *El caminante y su sombra*, op. cit., p. 549; *Más allá del bien y del mal*, op. cit., p. 184.

⁴⁰⁸ PI, 473, p. 459.

⁴⁰⁹ NIETZSCHE, F., *El caminante y su sombra*, op. cit., p. 411.

⁴¹⁰ NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 143.

⁴¹¹ PII, 472, p. 458.

⁴¹² Algunos de los fragmentos que avalan esta idea son: WI, 298, p. 308, 449, p. 441, 451, p. 443, 460, p. 450; E, 211, p. 254; WII, 724, p. 686; PII, 339-340, p. 335-336. Esta interpretación parece coincidir con Bobko. vid. BOBKO, A., op. cit., p. 61-62.

⁴¹³ NIETZSCHE, F., *Aurora*, op. cit., p. 94.

⁴¹⁴ NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano I*, op. cit., p. 80.

En la misma línea se sitúa Schopenhauer cuando afirmaba que la esperanza es una clase de muerte que va martirizando lentamente, al desear que suceda un determinado acontecimiento y a su vez se guarda el convencimiento de que ese acontecimiento es probable.⁴¹⁵ Querer prolongar la coincidencia entre el querer y las probabilidades de que lo querido suceda provoca largos e intensos padecimientos.

Otro rasgo en que Nietzsche y Schopenhauer divergen es en la relación entre memoria y sufrimiento. Para el filósofo de Röcken, por el dolor el ser humano ha evitado caer en el olvido, y dicha incapacidad para olvidar provoca una gran parte de los sufrimientos humanos: saber olvidar es una condición previa para desarrollar la salud.⁴¹⁶ En cambio, para Schopenhauer la salud implica buena memoria.⁴¹⁷ Es cuando un sufrimiento se hace indigerible, cuando el individuo se ve forzado a olvidar que aparece como último recurso la locura. Al contrario de lo que sucede en Nietzsche, en Schopenhauer la falta de memoria se asocia a la enfermedad.⁴¹⁸

De todos modos, cabe matizar esta idea; pues existe un fragmento donde Schopenhauer se refiere a la contención de la fantasía y advierte de la necesidad de no recordar lo experimentado con dolor para que cese el tormento que provoca su recuerdo.⁴¹⁹ En este fragmento el filósofo de Frankfurt utiliza otro sentido de recordar del que usa cuando habla de la locura. En este sentido, coincidiría con Nietzsche dado que el recuerdo contribuye a provocar padecimientos. No obstante, a nuestro parecer, este no recuerdo no se refiere tanto al olvido propiamente, sino a una especie de desapasionamiento respecto de lo vivido.⁴²⁰

Finalmente, según Nietzsche, el fenómeno del sufrimiento también se relacionaba con la capacidad de dotar de sentido a la propia individualidad.⁴²¹ Sea cual sea el acontecimiento que aflija al ser humano, la forma de mitigar ese sufrimiento es insertándolo en un contexto de sentido, contexto que no puede alejarse de la propia individualidad.⁴²² A esto mismo remite Schopenhauer cuando afirma que uno de los peores sufrimientos es el que deriva de la falta de conocimiento de lo que uno es, de la

⁴¹⁵ PII, 621, p. 599.

⁴¹⁶ NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 80; *La ciencia jovial*, op. cit., p. 566.

⁴¹⁷ WI, 456, p. 446.

⁴¹⁸ *ibid.*, 228, p. 248.

⁴¹⁹ PI, 464, p. 451.

⁴²⁰ *ibid.*, 465, p. 452.

⁴²¹ NIETZSCHE, F., *Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [II intempestiva]*, op. cit., p. 391.

⁴²² NIETZSCHE, F., *La ciencia jovial*, op. cit., p. 731.

falsa presunción y de la temeridad que de ella se deriva.⁴²³ En ambos autores, pues el sufrimiento se asocia con la dificultad de encontrar sentido a todo lo que a uno es o le sucede.

5. Schopenhauer y Jaspers coinciden en que la sensibilidad a las desdichas es diversa.⁴²⁴ Jaspers resalta que la vivencia del sufrimiento depende de la sensibilidad individual. El sufrimiento no se mantiene siempre igual, sino que varía en relación a la clase de sufrimiento y a su intensidad y en ambos autores es algo sustancial a la vida.⁴²⁵

En Jaspers, a lo largo de la vida existen una serie de momentos, de crisis, de los cuales uno sale transformado.⁴²⁶ Esta idea del sufrimiento como experiencia transformadora recuerda a la de Schopenhauer, de que el sufrimiento marca las vías de salvación.⁴²⁷ De forma parecida a como Schopenhauer concibe la vida, para Jaspers la vida se presenta como una polémica con la realidad, un proceso de lucha y de ajuste que avanza a través de conflictos.⁴²⁸

Para el psiquiatra de Oldenburgo, la realidad es de estructura contradictoria, antinómica. Las antinomias son las contradicciones insuperables que se dan en la vida y que se hacen más patentes en la situación límite, es decir, son aquellas situaciones en las que, aunque se desconoce el límite que imponen, no se pueden rebasar.⁴²⁹

Según Jaspers, el fenómeno del sufrimiento es una situación definitiva, última y concluyente, es una reducción de la existencia empírica, su destrucción parcial, y detrás de todos los sufrimientos está siempre la muerte.⁴³⁰

Esto coincide con la idea de Schopenhauer, de que el sufrimiento se asocia con la conciencia de la destrucción del individuo.⁴³¹ La propuesta de Schopenhauer diferiría un poco de la de Jaspers en este punto, pues a pesar de que el ser humano es un constante morir, no necesariamente todo sufrimiento se relaciona con la muerte.

El fenómeno del sufrimiento, en tanto que situación límite, se presentaba como una situación en la que existe una ruptura, un desajuste entre el yo y las circunstancias, un extrañamiento entre el yo y lo que se experimenta en la existencia empírica. Lo opuesto

⁴²³ WI, 362, p. 364.

⁴²⁴ WI, 374, p. 375. JASPERS, K., *Psicopatología general*, op. cit., p. 771.

⁴²⁵ WI, 366, p. 368. JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 102.

⁴²⁶ JASPERS, K., *Psicopatología general*, op. cit., p. 772.

⁴²⁷ WI, 449, p. 441, 451, p. 443, 464, p. 454.

⁴²⁸ JASPERS, K., *Psicopatología general*, op. cit., p. 369.

⁴²⁹ JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 125.

⁴³⁰ *ibid.*, p. 102.

⁴³¹ WI, 332, p. 337; WII, 531, p. 517.

a este desajuste que representa el sufrimiento para la identidad es lo que se conoce como *amor fati*, esto es, el proceso de integración a través del cual uno toma certidumbre de sí mismo a través de apropiarse de lo que le sucede.⁴³²

Esta noción de *amor fati*, que a menudo se ha relacionado con el sufrimiento, también aparece en Schopenhauer de forma implícita, cuando habla de la importancia del carácter adquirido en la correcta orientación de las fuerzas corporales y espirituales. Tal y como se ha visto, el carácter adquirido contribuye a aceptar el carácter inteligible, es decir, a hacerse cargo del grado en que la voluntad se objetiva en él y de todo el sufrimiento que se deriva.⁴³³ Esto mostraría que la incomprensión y la desorientación favorecen la aparición del sufrimiento, destacándose la relevancia de los procesos cognitivos en la gestión del mismo. Aunque el sufrimiento en Schopenhauer deriva de la voluntad, el intelecto, a través del aprendizaje, puede reorientar parcialmente en beneficio propio los movimientos anímicos derivados del carácter inteligible.

El fenómeno del sufrimiento aparecía en Jaspers como una realidad en el ser empírico, como una limitación o una restricción del margen de acción,⁴³⁴ lo que se acerca a la pasividad que el filósofo de Frankfurt atribuye al fenómeno del sufrimiento.⁴³⁵

Para Jaspers y para Schopenhauer, el sufrimiento, en tanto que situación, no solamente se refiere a una realidad natural, sino a una realidad de sentido, que ni es física ni es psíquica, sino ambas cosas a la vez.

Asimismo, para Jaspers, el padecimiento, en la medida que se considera una situación límite, es solamente cognoscible externamente para el saber; en cambio, en tanto que realidad, únicamente se puede experimentar a través del existir.⁴³⁶ Esta dificultad por conocer externamente un fenómeno como el sufrimiento también la señalaba el filósofo de Frankfurt al cuestionar la conceptualización de determinados fenómenos psicológicos.⁴³⁷

Jaspers argüía que el sufrimiento no es una situación límite como las demás, sino lo constante en todas ellas.⁴³⁸ Las cuatro situaciones límite señaladas por Jaspers, muerte,

⁴³² JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 86.

⁴³³ WI, 359, p. 362.

⁴³⁴ JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 65.

⁴³⁵ WI, 404, p. 402; PII, 624, p. 601.

⁴³⁶ JASPERS, K., *Filosofía II*, op. cit., p. 67.

⁴³⁷ WI, 61, p. 101-102.

⁴³⁸ JASPERS, K., *La psicología de las concepciones del mundo*, op. cit., p. 324.

lucha, culpa y sufrimiento⁴³⁹ parecen estar incluidas en el abordaje del sufrimiento de Schopenhauer. La importancia de estas cuatro situaciones en su propuesta se evidencia en la coincidencia entre ambos autores en las fuentes de sufrimiento; motivos como la sexualidad,⁴⁴⁰ el miedo a la muerte,⁴⁴¹ la falta de salud,⁴⁴² el honor y las riquezas,⁴⁴³ y la relación con la gente⁴⁴⁴ son explícitamente señalados en ambos, como se ha visto. Jaspers añade la religión y la política. De forma implícita, el filósofo de Frankfurt menosprecia la religión, considerándola una forma de pasatiempo y ayuda. Schopenhauer la concibe como una creación del ser humano que le proporciona auxilio y entretenimiento;⁴⁴⁵ en la medida que el optimismo es una consecuencia del judaísmo monoteísta, se podría considerar que la religión —entendida como una determinada interpretación de la vida que no atiende al carácter positivo del dolor— es fuente de grandes aflicciones.⁴⁴⁶

Respecto a la política, Schopenhauer afirma que existen regímenes políticos que infligen constantemente injusticia sobre determinados colectivos. Ya sea en forma de pobreza o de esclavitud; el problema es siempre el mismo: que una mayoría se ve perjudicada por el egoísmo de unos pocos.⁴⁴⁷ Las injustas condiciones sociales que se derivan de una determinada manera de hacer política provocan aún más sufrimiento, pues los colectivos explotados esperan la oportunidad para vengarse de estas condiciones que se les ha impuesto.⁴⁴⁸

En Jaspers, el sufrimiento, en la medida que es una situación límite, se puede llegar a aclarar metafísicamente a través de una serie de categorías como son el azar,⁴⁴⁹ la suerte⁴⁵⁰ o el destino.⁴⁵¹ Parece que se vuelve a hacer patente, igual que en Nietzsche, el papel fundamental de la interpretación a la hora de poder decir alguna cosa del sufrimiento. Jaspers, en la línea de Nietzsche y Scheler, conjetura también que la

⁴³⁹ *ibid.*, p. 336.

⁴⁴⁰ PII, 313, p. 311.

⁴⁴¹ WII, 531, p. 517.

⁴⁴² PI, 345, p. 343.

⁴⁴³ *ibid.*, 375, p. 370; PII, 312, p. 310.

⁴⁴⁴ PI, 452, p. 440.

⁴⁴⁵ WI, 44, p. 86; WII, 529, p. 515; PII, 310, p. 308, 343, p. 339.

⁴⁴⁶ MARTÍN, F. J., *op. cit.*, p. 83.

⁴⁴⁷ PII, 262, p. 262.

⁴⁴⁸ *ibid.*, 624, p. 601.

⁴⁴⁹ JASPERS, K., *La psicología de las concepciones del mundo*, *op. cit.*, p. 354.

⁴⁵⁰ JASPERS, K., *Filosofía II*, *op. cit.*, p. 85.

⁴⁵¹ JASPERS, K., *La psicología de las concepciones del mundo*, *op. cit.*, p. 356.

condición civilizada del hombre occidental promueve una serie de estados mentales que incrementan aún más sus sufrimientos.⁴⁵²

A diferencia de la interpretación de Schopenhauer, que concibe el placer como negación del dolor,⁴⁵³ Jaspers propone que placer y dolor están encadenados, son elementos constitutivos de una determinada situación; mientras que el placer remite a lo positivo, armónico, ordenado,⁴⁵⁴ el sufrimiento remite a lo negativo.⁴⁵⁵ Cuando uno de estos valores se absolutiza, se origina el pesimismo o el optimismo respectivamente.⁴⁵⁶

Para terminar, según Jaspers, el rasgo que determina si una vivencia es anormal y provoca sufrimiento es si se escapa del control del individuo.⁴⁵⁷ Esta idea de vivencia anormal dolorosa como pérdida de control, además de estar en otros autores también se insinúa en Schopenhauer, al afirmar que el mayor dolor es la percepción de la falta de fuerzas cuando se necesitan.⁴⁵⁸

4.3.1.3. Schopenhauer y los abordajes científicos

De las posibles formas de causalidad en el sufrimiento, según se ha visto en la primera parte, parece que la propuesta de Schopenhauer —que se erige sobre una medida individual— se acercaría a un modelo de causalidad mixto.⁴⁵⁹ Y lo hace porque no existe una dinámica concreta que sea siempre igual en su génesis y por la cual un individuo experimenta sufrimientos; al contrario, la presencia e intensidad de un padecimiento depende de cada individuo.

Su abordaje se basa fundamentalmente en una noción de causalidad lineal, en la medida que Schopenhauer afirma que la voluntad es la única causa de todos los sufrimientos,⁴⁶⁰ se establece una relación de causa-efecto. Sin embargo, en la medida que señala el deseo ávido,⁴⁶¹ la tendencia egoísta del individuo,⁴⁶² el aburrimiento,⁴⁶³ el incremento del grado de conciencia,⁴⁶⁴ la ignorancia,⁴⁶⁵ la sociedad,⁴⁶⁶ o la sensibilidad

⁴⁵² JASPERS, K., *Psicopatología general*, op. cit., p. 790-792.

⁴⁵³ WI, 377, p. 378.

⁴⁵⁴ JASPERS, K., *Psicopatología general*, op. cit., p. 359.

⁴⁵⁵ JASPERS, K. *La psicología de las concepciones del mundo*, op. cit., p. 324.

⁴⁵⁶ *ibid.*, p. 325.

⁴⁵⁷ JASPERS, K., *Psicopatología general*, op. cit., p. 412.

⁴⁵⁸ WI, 360, p. 363.

⁴⁵⁹ GÓMEZ-RESTREPO, C., DELGADO, M. B., op. cit., p. 103.

⁴⁶⁰ PII, 443, p. 430.

⁴⁶¹ WI, 196, p. 219.

⁴⁶² *ibid.*, 393, p. 392.

⁴⁶³ PI, 355, p. 353.

⁴⁶⁴ WI, 353, p. 356.

individual⁴⁶⁷ como fuentes del mismo, su idea de causalidad se vuelve compleja, y el sufrimiento aparece como resultado de la interacción entre distintos factores y no únicamente como una relación causa-efecto.

Algunos autores contemporáneos y el mismo Schopenhauer han señalado el hecho de que la relación de un acto volitivo y su acción corporal no es una relación causa-efecto, sino que simplemente son lo mismo desde dos puntos de vista divergentes.⁴⁶⁸ Siguiendo la idea de Oller,⁴⁶⁹ la causalidad que sostiene el filósofo alemán en relación al fenómeno del sufrimiento remite a un modelo no lineal, pues propone que el padecimiento se desata por una serie de fenómenos distintos que están interrelacionados, pero que son expresiones de la esencia del mundo.

Siendo conscientes de la distancia metodológica, se podrían trazar algunas relaciones entre los abordajes científicos y el abordaje del sufrimiento de Schopenhauer:

Varios autores han señalado que una de las aportaciones capitales —corroboradas por las neurociencias— es la idea de que el mundo es exclusivamente representación.⁴⁷⁰ Schopenhauer define la representación como un proceso fisiológico sumamente complicado que se desarrolla en el cerebro y del que resulta la conciencia de una imagen dentro del mismo.⁴⁷¹

Schopenhauer tampoco olvida la base fisiológica de los procesos mentales, ni de la representación.⁴⁷² Esta idea de una posible conexión entre las expresiones emocionales y los hemisferios corticales, que Schopenhauer esboza ya en 1851, parece ser el convencimiento sobre el que se asientan las neurociencias.⁴⁷³ De hecho, el filósofo alemán cree que desconocer esta base fisiológica provocará aún más sufrimientos, pues

⁴⁶⁵ PI, 434, p. 422.

⁴⁶⁶ *ibid.*, 452, p. 440.

⁴⁶⁷ WI, 374, p. 375.

⁴⁶⁸ WI, 119-120, p. 152. Después de ciento treinta años desde que Schopenhauer expusiera su tesis, Gilbert Ryle publica el libro *El concepto de la mente*, en 1949. En este libro se demostraba que, tal y como afirmó Schopenhauer, los movimientos del cuerpo no están causados por los actos de la voluntad, sino que se asocian con ellos. *vid. MAGEE, B.*, *op. cit.*, p. 124-125.

⁴⁶⁹ OLLER, E., *op. cit.*, p. 74.

⁴⁷⁰ *vid. DAMASIO, A.*, *Y el cerebro creó al hombre: ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*; Tr. F. Meler Ortí, Barcelona, Destino, 2010. ROCA, LL., Quina és l'actualitat de Schopenhauer?; en *Schopenhauer Avui. Conferències a l'Ateneu Barcelonès en el 150è aniversari de la mort d'Arthur Schopenhauer*; ed. por R. Alcoberro, G. Mayos, Barcelona, La Busca Edicions, 2011, p. 29- 45, p. 33.

⁴⁷¹ WII, 214, p. 230.

⁴⁷² PI, 472, p. 459.

⁴⁷³ STONE, V. S., *et alia*, *op. cit.*, p. 23-29.

se trata el cerebro como una sustancia inmaterial de la que se abusa y al final enferma.⁴⁷⁴

Paralelamente, alguna de sus ideas se ha visto contrastada empíricamente, sobre todo, en lo relativo a la intensidad del dolor y su situación neurológica. Algunos estudios han corroborado la idea de que cuanto mayor conciencia tiene un organismo, mayor es su sensibilidad al dolor.⁴⁷⁵ Del mismo modo que han mostrado recientes estudios en neuroimagen,⁴⁷⁶ y tal y como había señalado Schopenhauer, la sede del dolor se halla en el cerebro y no en las extremidades dolorosas.⁴⁷⁷

Otros investigadores han resaltado que el dolor se distingue de otras sensaciones como son el ver, oír y oler, a través de las cuales el organismo recibe la información del entorno; diferencia que tuvo ya presente Schopenhauer al plantear el dolor como una inmediata afección de la voluntad, distinguiéndolo de las afecciones en sentido puro y objetivo, que no afectaban a la voluntad;⁴⁷⁸ esto es así porque para Schopenhauer el ser humano no solamente conoce su cuerpo como representación, sino que también lo conoce como voluntad.⁴⁷⁹

Otro de los puntos en común es el papel que estos trabajos han atribuido a la experiencia individual. Algunos científicos han señalado que el sufrimiento más que depender de valores sociales aprendidos, depende de forma más decisiva de lo que el individuo categoriza como estímulo aversivo.⁴⁸⁰ Esto corresponde con el énfasis persistente que —tal y como hemos ido viendo a lo largo de este trabajo— Schopenhauer da a la individualidad a la hora de experimentar una experiencia dolorosa o placentera, por delante de cualquier otra relación externa con la realidad.⁴⁸¹

Aunque no es un tema de este trabajo, parece que, al contrario de lo que filósofo alemán conjeturará, algunos investigadores proponen que los animales no humanos sufren más porque carecen de capacidades cognitivas para otorgar sentido a lo que les sucede.⁴⁸² Schopenhauer parece sostener lo contrario; precisamente es por estas

⁴⁷⁴ PII, 174, p. 186.

⁴⁷⁵ BRANN, H. W., *Der Schmerz und das Ich*, op. cit., p. 44.

⁴⁷⁶ BRUNEAU, E., et alia, op. cit., p. 219. MOBASCHER, A., et alia, op. cit., p. 20. CRAIG, A., op. cit., p. 655-666. PLONER, M., et alia, op. cit., p. 12444.

⁴⁷⁷ PII, 677, p. 652.

⁴⁷⁸ HOFF, F., op. cit., p. 368.

⁴⁷⁹ WI, 150, p. 179.

⁴⁸⁰ MERCADILLO, R. E., et alia, op. cit., p. 9.

⁴⁸¹ WI, 372, p. 374.

⁴⁸² FERDOWSIAN, H., MERSKIN, D., op. cit., p. 452.

facultades cognitivas, por el incremento de conocimiento de la conciencia humana, que la intensidad de sus sufrimientos es mayor que la del resto de animales.⁴⁸³

Para terminar con este análisis, la diferencia más notable entre los abordajes científicos y Schopenhauer es la ausencia de formulaciones explícitas acerca de qué sea el sufrimiento. Esta ausencia alcanza su cumbre en los abordajes que buscan la base material de alguna de sus manifestaciones, sin entrar explícitamente en la cuestión del sufrimiento. La razón por la que los abordajes científicos no esclarecen los mecanismos internos del sufrimiento parece ser una razón metodológica: la metodología científica obliga a interpretar lo mínimo y a hallar el máximo de pruebas empíricas con las que justificar las propias afirmaciones. Esta restricción en las interpretaciones dificulta que se pueda abordar el sufrimiento y confirma una vez más, como se ha ido viendo, el carácter constitutivo de la interpretación en el sufrimiento.

4.4. La aportación de Schopenhauer a la comprensión del sufrimiento

Dentro de la aportación del planteamiento schopenhaueriano se podrían distinguir dos sentidos de novedad:

1. Por un lado, aquellos aspectos de su propuesta que son innovadores respecto a lo que se había planteado de este fenómeno hasta el momento, cuando a principios del siglo diecinueve este autor formula su propuesta de comprensión del mismo. Podría ser una novedad de este primer tipo el concebir la locura como una respuesta individual⁴⁸⁴ o el establecimiento de un fundamento del sufrimiento como mal, libre de cualquier noción divina,⁴⁸⁵ pero éste no es el sentido que nos interesa.

2. Por otro lado, el segundo sentido de novedad respondería a los rasgos que Schopenhauer ha marcado como cruciales en la comprensión del sufrimiento y que todavía no han sido suficientemente señalados hasta el momento. A nuestro parecer este segundo sentido de novedad es el que posibilita que su abordaje resulte esclarecedor para la comprensión del sufrimiento en la sociedad contemporánea. Son novedosos aquellos aspectos de su conceptualización del sufrimiento que no son centrales en ninguno de los abordajes al sufrimiento estudiados en esta investigación, y sí lo son en Schopenhauer.

⁴⁸³ PII, 312, p. 310.

⁴⁸⁴ ZENTNER, M. R., op. cit., p. 27- 57.

⁴⁸⁵ PII, 323, p. 319.

Dos serían las novedades más notables que aporta Schopenhauer, a la hora de conceptualizar este fenómeno, frente al resto de autores estudiados aquí:

La primera es que el sufrimiento no es un fenómeno que tenga una sola forma, sino que se manifiesta en múltiples formas. El fenómeno del sufrimiento no solamente es contradicción, conflicto, oposición y desarmonía, como habitualmente se lo ha concebido, sino que puede cobrar muchas otras formas dependiendo de variables como la edad, las circunstancias, el impulso sexual o el apasionamiento. Según el filósofo de Frankfurt, cuando el sufrimiento no puede adoptar otra forma como contradicción, entonces aparece en una de sus formas más relevantes, el aburrimiento. Schopenhauer —tal y como se ha visto en la tercera parte— defiende que el sufrimiento va más allá del conflicto, la resistencia y la insatisfacción: existe la posibilidad de sufrir en el bienestar, en la tranquilidad y en la ausencia de conflicto.⁴⁸⁶

En otras palabras, uno no solamente sufre por el continuo anhelar al que lo somete su querer, sino que sufre con la misma intensidad o más por el vacío y aburrimiento que le invade en el momento que ese querer se colma.⁴⁸⁷ Schopenhauer se refiere al aburrimiento como una experiencia que se da en un estado de satisfacción del querer y lo contrapone a la carencia derivada de su insatisfacción.⁴⁸⁸ De manera que, bajo esta óptica, el fenómeno del sufrimiento es tanto la ausencia de satisfacción de los objetos del querer como su satisfacción. En efecto, ya sea como dolor, carencia, oposición, ya sea como fastidio, tedio, aburrimiento, *en esencia toda vida es sufrimiento*.

Aunque Schopenhauer habla de aburrimiento en general se podrían encontrar dos sentidos de aburrimiento dentro de su obra, en la línea de lo que ha interpretado Young.⁴⁸⁹ Estos dos sentidos remiten más a dos significados que la noción de aburrimiento cobra en su obra, a través de lo que afirma Schopenhauer, que a una diferencia conceptual hecha por el propio autor.

Un primer sentido es el aburrimiento como inactividad, fruto de no encontrar objetos del querer suficientemente estimulantes. Este aburrimiento se relaciona con la percepción de un presente insatisfecho que se escapa de las manos y que es irrecuperable.⁴⁹⁰ Como hemos visto la mayor parte de los seres humanos, una vez se han asegurado la satisfacción de las necesidades de la existencia, no saben qué hacer con

⁴⁸⁶ WI, 371, p. 373.

⁴⁸⁷ WI, 369, p. 370; PI, 355, p. 353.

⁴⁸⁸ WI, 370, p. 371.

⁴⁸⁹ YOUNG, J., op. cit., p. 141.

⁴⁹⁰ WII, 658, p. 628.

ella,⁴⁹¹ y esta dificultad para encontrar sentido a la vida es lo que produce la desesperación que Schopenhauer asocia a la ausencia de objetos del querer.⁴⁹²

En algunos fragmentos este aburrimiento se presenta como una angustia que viene por la ausencia de objetos estimulantes bajo el paso fugaz del tiempo.⁴⁹³ Por ello, Schopenhauer afirma que el ser humano siempre necesita cierta cantidad de preocupación, de necesidad, con tal de no caer en el aburrimiento que vuelve la existencia una carga.⁴⁹⁴ El aburrimiento se presenta como un estado de parálisis igualado a un anhelo que carece de objeto.⁴⁹⁵ Y cuanto más siente uno este tipo de aburrimiento, menos experimenta el dolor.

A nuestro parecer, cuando Schopenhauer habla del antagonismo entre el dolor y el aburrimiento se refiere al aburrimiento entendido en este primer sentido, producido por la seguridad y la abundancia en las sociedades desarrolladas,⁴⁹⁶ y asociado con un determinado tipo de ocio.⁴⁹⁷

Este aburrimiento impele a distracciones con las que matar el tiempo. La sociedad ha creado una serie de pasatiempos para evitar este estado, pasatiempos que producen aún más sufrimiento porque evidencian la nihilidad de la vida.⁴⁹⁸

Un segundo sentido de aburrimiento en Schopenhauer parece ser consecuencia de la desilusión que trae la satisfacción del querer. El desengaño que proporcionan las diversas ocupaciones con las que el hombre intenta hacer frente a este aburrimiento, como opuesto al dolor, evidencia la nihilidad de la existencia. Cuando una satisfacción es demasiado fácil de conseguir y resta la resistencia, entonces aparece el vacío,⁴⁹⁹ el aburrimiento⁵⁰⁰ y el fastidio.⁵⁰¹ Este aburrimiento es el que suele venir después de la satisfacción de alguna necesidad, y se relaciona con el *languor*, con el anhelo vacío y el tedio derivado de experimentar que todo placer o dicha es negativo.⁵⁰²

⁴⁹¹ WI, 369, p. 370.

⁴⁹² SIMMEL, G., op. cit., p. 183.

⁴⁹³ WI, 370, p. 371; PII, 311, p. 308.

⁴⁹⁴ WI, 376, p. 377.

⁴⁹⁵ ibid., 196, p. 219.

⁴⁹⁶ WI, 369, p. 370; PI, 349, p. 346.

⁴⁹⁷ PI, 352, p. 349.

⁴⁹⁸ idem.

⁴⁹⁹ WI, 370, p. 371.

⁵⁰⁰ ibid., 367, p. 369.

⁵⁰¹ ibid., 371, p. 373.

⁵⁰² ibid., 377, p. 378. Tal como se ha anunciado, Pilar López de Santa María ha traducido '*Langeweile*' como 'tedio'. A nuestro parecer, esta traducción se justifica porque '*Langeweile*' traducido como 'tedio' es distinto al '*Langeweile*' traducido como 'aburrimiento', pudiéndose mostrar así estos dos sentidos de los que venimos hablando.

Este sentido del aburrimiento tendría que ver con el descubrimiento de que la satisfacción del placer es una ilusión,⁵⁰³ y acontece a causa del carácter mismo de la vida, pues tras todo placer lo único que hay es más dolor. Este estado de tedio muestra en toda su crudeza la esterilidad y el vacío de la existencia. Siempre que uno perciba el carácter engañoso de la satisfacción que prometía el cumplimiento de los deseos es transportado por el vacío y por la nihilidad.⁵⁰⁴

Precisamente aquel que más inteligencia posea sentirá con más intensidad este aburrimiento como vacío.⁵⁰⁵ Lo único que podrá salvarlo de no caer en dicho tedio es una adecuada actividad intelectual que se ajuste a sus capacidades cognitivas.⁵⁰⁶

Por tanto, en nuestra opinión, parece que existirían dos sentidos de aburrimiento en Schopenhauer, el aburrimiento como inactividad y el aburrimiento como desilusión; plantear el aburrimiento como una forma de sufrimiento parece ser uno de los aspectos más originales de su propuesta a la hora de comprender la naturaleza de este fenómeno.⁵⁰⁷

En otras palabras, una de las novedades que aporta Schopenhauer respecto a la comprensión del sufrimiento es que no solamente debe considerarse sufrimiento el conflicto, la contradicción, la insatisfacción del querer, la desarmonía o la perturbación, sino que también un determinado estado de bienestar, la satisfacción de las necesidades o un tipo de ocio basado en la calma.⁵⁰⁸ De tal forma que progreso no es siempre sinónimo de ausencia de sufrimientos.

Una segunda novedad de su abordaje del sufrimiento es que la mayoría de las veces el sufrimiento se ha presentado como un fenómeno consciente, y, según su propuesta, este fenómeno puede existir de forma inconsciente.⁵⁰⁹ La única autora de todos los seleccionados en esta investigación que parece relacionar explícitamente el fenómeno del sufrimiento con la dimensión inconsciente es Young- Eisendrath. Sin embargo, cuando habla de la dimensión inconsciente del sufrimiento la relaciona con una actitud ante la realidad que toma el individuo sin saberlo; para esta autora, la mayoría de los acontecimientos que hacen sufrir a un individuo han sido creados por él mismo de

⁵⁰³ WI, 370, p. 371.

⁵⁰⁴ PII, 305, p. 303.

⁵⁰⁵ PI, 350, p. 347.

⁵⁰⁶ *ibid.*, 357, p. 355.

⁵⁰⁷ *ibid.*, 355, p. 353.

⁵⁰⁸ BOBKO, A., *op. cit.*, p. 77.

⁵⁰⁹ WII, 332, p. 334.

forma inconsciente.⁵¹⁰ Por tanto, a pesar de que esta autora relaciona el sufrimiento y lo inconsciente no lo hace en su dimensión constitutiva, como lo hace la propuesta de Schopenhauer.

En Schopenhauer, esto es posible porque la voluntad no supone conocimiento, para que la fuerza del querer de la voluntad actúe, no necesariamente debe haber conocimiento.⁵¹¹ Algunos autores han planteado que Schopenhauer fue uno de los primeros en afirmar que no existe ningún pensamiento que no tenga relaciones con determinadas realidades inconscientes.⁵¹²

Tal como ha propuesto Magee, Schopenhauer muestra que aunque el desear va habitualmente acompañado de la conciencia, no necesariamente debe ser un proceso consciente.⁵¹³ El filósofo alemán instaura el ser, y con ello la esencia misma del psiquismo humano, en una fuerza ajena al mismo que constituye los fenómenos del mundo, esto es, la voluntad.⁵¹⁴ En la medida que el ser humano participa a través de su cuerpo de esta voluntad —de la cosa en sí— su pulsión, su querer, estará más allá de lo que pueda conocer.⁵¹⁵ Siempre existirá una parte fundamental de ese querer que representa la voluntad objetivada y que no es cognoscible plenamente.⁵¹⁶ Precisamente el ímpetu de la voluntad sobre su querer, aunque se manifiesta con más claridad en el mundo consciente, incide también sobre el mundo inconsciente. Cuando se habla de mundo inconsciente se refiere a aquella realidad mental que no es plenamente conocida. Por ello mismo, el individuo puede conocer lo que quiere, pero no aquello por lo cual quiere en general.⁵¹⁷ La vida del ser humano y su dinámica mental son dirigidas por este mecanismo interno que es la voluntad y que se halla más allá de su discurrir consciente.⁵¹⁸

La actividad de esta voluntad que dirige su vida, aunque está acompañada de conocimiento, no se guía exclusivamente por él.⁵¹⁹ A pesar de que uno quiera controlar

⁵¹⁰ YOUNG-EISENDRATH, P., op. cit., p. 71.

⁵¹¹ WI, 365, p. 367; WII, 224, p. 239. Recordemos que conviene diferenciar entre aquellas expresiones de la voluntad que no detentan conocimiento (*bewußtlos*), esto es, que se hallan fuera del sujeto —por ejemplo la fuerza que cristaliza los minerales— y aquellas expresiones de la voluntad que se dan en el sujeto pero que son inconscientes (*unbewußt*).

⁵¹² vid. ROSSET, C., op. cit., p. 80.

⁵¹³ MAGEE, B., op. cit., p. 133.

⁵¹⁴ SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, op. cit., p. 449.

⁵¹⁵ WI, 22, p. 67.

⁵¹⁶ *ibid.*, 144, p. 174.

⁵¹⁷ *ibid.*, 196, p. 219.

⁵¹⁸ WII, 409, p. 403.

⁵¹⁹ WI, 136, p. 166.

racionalmente sus emociones o las reacciones de su vida anímica, no tardará en advertir de lo imposible de tal control, pues su origen no se halla en la conciencia, sino en esa fuerza ajena que es el reducto metafísico del mundo.⁵²⁰

Schopenhauer afirma que es esta dimensión desconocida que se manifiesta en el organismo la que detenta primacía sobre el intelecto.⁵²¹ El filósofo de Frankfurt parece ser uno de los primeros en instaurar la identidad del individuo no sobre una base racional —como se había venido haciendo durante siglos— sino sobre una base irracional que es esta voluntad.⁵²² La identidad del individuo ancla su fundamento en el querer de la voluntad en todos sus grados y formas; el fenómeno de la identidad descansa sobre esta realidad metafísica que es su esencia y que se objetiva en cada ser vivo.⁵²³ Es esta voluntad —que aparece en el individuo como voluntad de vivir— ciega, irracional e insatisfecha la que genera la conciencia para sus fines y dota al individuo de identidad: pues la voluntad cohesionan los pensamientos, maneja el querer y propone juicios acerca de la realidad. En otras palabras, la voluntad es la raíz, el origen y la soberana de la conciencia.⁵²⁴

Por tanto, lo que advierte la propuesta schopenhaueriana es que existen deseos inconscientes, que dependen en última instancia de la intensidad con la que la voluntad se objetiva y están más allá de la conciencia del individuo. En Schopenhauer, existe así una separación entre el desear y la opinión,⁵²⁵ pues es posible desear de forma inconsciente, sin guardar una opinión al respecto.⁵²⁶ Aunque la opinión afecta el desear, no lo controla, ni lo determina; el origen del querer se halla más allá de los límites de la conciencia: para que el anhelo de la voluntad se manifieste en el querer del individuo no necesariamente debe haber un conocimiento consciente del mismo.⁵²⁷

De este modo, el sufrimiento parece que no es un fenómeno que remita eminentemente a una representación, sino que existe un componente de su constitución que se escapa a ella.⁵²⁸ Por ello parece que fracasaban las diferentes propuestas al intentar captarlo en su totalidad bajo un concepto.

⁵²⁰ PI, 437, p. 425.

⁵²¹ WII, 222, p. 236.

⁵²² *ibid.*, 269, p. 278.

⁵²³ WI, 270, p. 279.

⁵²⁴ WII, 153, p. 176.

⁵²⁵ *ibid.*, 136, p. 166.

⁵²⁶ *ibid.*, 332, p. 334.

⁵²⁷ *ibid.*, 224, p. 239.

⁵²⁸ *ibid.*, 681, p. 649.

El objeto del sufrimiento en Schopenhauer siempre vendrá mediado por la representación, por la forma como el individuo se relaciona con el mundo en tanto que representación; esta relación se expresará a través de distintos contenidos que mediará la relación sujeto-objeto. En cambio, cuando se exige la causa de un sufrimiento, se muestra este rasgo ajeno a la conciencia. Schopenhauer sitúa la causa del sufrimiento fuera de la representación. El sufrimiento según este autor tendría unos contenidos, mediados por la representación, que pueden o no coincidir con su causa. El objeto pertenece al mundo de la representación y la causa, aunque ingrese en el fenómeno a través de la causalidad, deriva siempre de algo que se halla más allá del fenómeno mismo y que no depende de la conciencia. El objeto no será tan decisivo para determinar un sufrimiento como lo será la forma de manifestarse en él de la voluntad.

Al contrario de lo que se apunta desde enfoques más operativos,⁵²⁹ en la génesis del sufrimiento el contenido de la conciencia no es tan importante como la forma de experimentarlo, que a su vez derivará de la intensidad con la que se objetiva la cosa en sí en el individuo. Dicho de otro modo, no son tan relevantes los contenidos que mediatizan un sufrimiento como la forma idiosincrática en que éstos se expresan.

Por tanto, la segunda novedad en la conceptualización del sufrimiento en Schopenhauer parece ser el hecho de concebirlo no sólo como algo limitado a la realidad consciente, sino que lo extiende a los fenómenos del mundo inconsciente.⁵³⁰ Parece que Schopenhauer señala que la magnitud de un sufrimiento no solamente depende del material explícito con el que lidia una conciencia, sino del influjo ajeno de la voluntad sobre la misma, es decir, de las influencias provenientes del mundo inconsciente, mundo que se escapa de ser conceptualizado.

Plantear que el desear puede ser inconsciente aporta luz a la dimensión irresoluble de este fenómeno que a menudo han señalado algunos autores.⁵³¹ Por mucho que se pretenda abordar el sufrimiento a través de conceptos, siempre existirá una dimensión del mismo que ni tan siquiera el mismo sujeto que lo experimenta es capaz de reconocer. La representación del sufrimiento, su manifestación en la realidad fenoménica, es una de sus dimensiones, pero siempre habrá otra dimensión inexpresable, activa e irresoluble, que será ajena al control del sujeto y que originará y dotará de cuerpo este fenómeno.

⁵²⁹ HACKER, P. M., op. cit., p. 204.

⁵³⁰ WI, 365, p. 367.

⁵³¹ vid. BATTENFIELD, B. L., op. cit., p. 36-41. EDWARDS, S. D., op. cit., p. 59-66.

4.5. Problemas de la propuesta schopenhaueriana

A continuación, se señalarán aquellos aspectos de la comprensión del sufrimiento de Schopenhauer que hasta donde ha llegado esta investigación, o bien parecen incoherentes, o requerirían de una mayor explicación por parte del autor.

Por un lado, Schopenhauer no diferencia explícitamente entre conciencia, conocimiento e inteligencia.⁵³² Y de ahí se derivan algunas consecuencias que afectan a la conceptualización del sufrimiento y a su posterior comprensión.

La primera consecuencia es no poder diferenciar claramente, cuando de hecho Schopenhauer las equipara, entre el grado de conciencia de un sufrimiento y la sensibilidad a ese mismo padecimiento. Parece que para el filósofo de Frankfurt todo incremento del grado de conciencia de una desdicha se traduce directamente en un aumento de la sensibilidad hacia ella y por ello de su intensidad. Esto justifica que sea en el ser humano —como animal con un mayor grado de conciencia— donde los sufrimientos adquieren mayor magnitud.⁵³³ Sin embargo, no está tan claro que se pueda trazar este paralelismo y es discutible que un incremento en la conciencia provoque siempre un aumento de la sensibilidad.

Una segunda consecuencia es la posible incoherencia que, dependiendo de la idea de conocimiento que uno tome, guardan algunas de sus afirmaciones. Más concretamente, el problema radica en la aparente contradicción entre afirmar que el sufrimiento, el deseo, puede ser inconsciente⁵³⁴ y que para que el dolor se experimente tenga que haber conocimiento.⁵³⁵ A nuestro entender, esta dificultad radica en la ambigüedad con la que se sirve tanto de la noción de conocimiento⁵³⁶ como de la noción de inconsciente⁵³⁷ y podría explicar esta contradicción.

Este problema lleva a plantear que lo que se denomina como realidad inconsciente no sería todo aquello de lo que no existe en absoluto un conocimiento, sino que se relacionaría con lo que se opone al conocimiento abstracto. Y aunque esta realidad inconsciente no aparece directamente en la representación consciente, existen pruebas de su existencia (quizás en forma de intuiciones) en la conciencia. Hablar de un mundo

⁵³² PII, 316, p. 313.

⁵³³ WII, 667, p. 636.

⁵³⁴ *ibid.*, 224, p. 239.

⁵³⁵ PII, 316, p. 313.

⁵³⁶ WI, 366, p. 367.

⁵³⁷ *ibid.*, 136, p. 166.

inconsciente⁵³⁸ supone guardar al menos una noción intuitiva, hallar algún indicio, algún tipo de conocimiento, de la existencia de esta realidad, así como de su influencia. Esta interpretación parecería confirmarse por el papel que el autor le otorga a la conciencia individual.⁵³⁹

Por otro lado, el segundo problema más importante deriva del uso y la forma como lo interpreta psicológicamente. Si metafísicamente, tal y como venimos repitiendo, el fenómeno del sufrimiento se relaciona con la voluntad, psicológicamente lo subyuga a la individualidad. El problema se origina entonces en la justificación que en último término da sobre todo lo que provoca sufrimiento. Para él, lo que determina el fenómeno del sufrimiento no es lo que le pasa a un determinado individuo, sino la naturaleza de su conciencia. La medida de un sufrimiento no depende tanto de las relaciones externas que una persona establezca con su entorno, o de lo que le ocurra, sino más de sí mismo, de su propia individualidad.⁵⁴⁰

El problema radica en que para esclarecer este fenómeno remite a nociones que son igual o más opacas que el propio sufrimiento. Si para resolver la dificultad que supone dar razón del sufrimiento se recurre a otras nociones iguales o más oscuras, poca cosa se consigue. En efecto, no es para nada fácil saber qué es el temperamento,⁵⁴¹ la sensibilidad,⁵⁴² la naturaleza de la conciencia y la individualidad,⁵⁴³ nociones que explicarían la medida del sufrimiento en un individuo y que son centrales en su conceptualización.

Finalmente, responsabilizar del sufrimiento a la individualidad como una especie de cajón de sastre, sin distinguir ni señalar lo problemático de este tipo de conceptos, puede ser un argumento que no valore suficientemente las circunstancias exteriores y se quede en un inmovilismo creyendo que, haga lo que haga el individuo —en la medida que es la naturaleza de su conciencia la que provoca sus sufrimientos— no puede cambiar lo que se lo provoca. Lo cual estaría apuntando a que el sufrimiento es un fenómeno ajeno o independiente de la persona que lo experimenta, olvidando que la persona —en toda su complejidad— y el sufrimiento son inseparables.

⁵³⁸ *ibid.*, 365, p. 367.

⁵³⁹ *WII*, 218, p. 233.

⁵⁴⁰ *WI*, 372, p. 373.

⁵⁴¹ *ibid.*, 373, p. 374.

⁵⁴² *PI*, 348, p. 345.

⁵⁴³ *ibid.*, 337, p. 335.

4.6. A modo de corolario

Tal y como se advertía al principio de este trabajo, parece que la comprensión del sufrimiento solamente es posible desde una actitud propositiva. Cualquier abordaje de este fenómeno, cualquier intento de dar con sus elementos constitutivos, no es sino una propuesta, esto es, una posibilidad entre otras. La comprensión que ofrece esta investigación es una de las posibles, pero sus posibles ventajas radican en: a) no obviar su dificultad y complejidad; b) permitir abordajes del sufrimiento que partan humildemente de un fenómeno cuya precomprensión tienen que explicitar.

1. El sufrimiento es un fenómeno de difícil localización. No es fácil discernirlo de entre otros fenómenos mentales.⁵⁴⁴ El fenómeno del sufrimiento se relaciona con el yo,⁵⁴⁵ con las situaciones perturbadoras y las expectativas,⁵⁴⁶ con la conciencia de muerte,⁵⁴⁷ con la vivencia temporal,⁵⁴⁸ con la vivencia espacial,⁵⁴⁹ con la vivencia del cuerpo⁵⁵⁰ y con las relaciones personales.⁵⁵¹ No existen criterios objetivos y demostrables para delimitar dónde empieza y termina su realidad y que lo puedan diferenciar de otros estados mentales. No es un fenómeno estático, sino que responde a los ritmos de la vida mental, esto es, es una experiencia dinámica que varía dependiendo de otras variables de la realidad psíquica.⁵⁵²

2. El sufrimiento es un fenómeno difícil de conceptualizar. Muchas veces se lo conceptualiza no tanto como un fenómeno con entidad propia, sino por su oposición al estado de bienestar.⁵⁵³ Lo que habitualmente se ha conceptualizado del sufrimiento no ha sido el fenómeno en sí, sino las representaciones, las cogniciones que el individuo guarda de los estados asociados a lo que se entiende por sufrimiento.⁵⁵⁴

3. Cada persona, según ha sido su relación con el significado atribuido a esta palabra, según el tipo de experiencias a las que se ha asociado el sufrir, definirá e insistirá en unos u otros aspectos de lo que este fenómeno sea. En efecto, se da en su constitución

⁵⁴⁴ KAHN, D. L., STEEVES, R. H., *The Experience of Suffering: Conceptual Clarification and Theoretical Definition*, op. cit., p. 626.

⁵⁴⁵ WI, § 54, p. 331.

⁵⁴⁶ *ibid.*, 365, p. 367; PI, 368, p. 364. URRACA, S., op. cit., p. 62.

⁵⁴⁷ WII, 529, p. 515. LEVINAS, E., *El tiempo y el otro*, op. cit., p. 110.

⁵⁴⁸ BAYÉS, R., *Psicología del sufrimiento y de la muerte*, op. cit., p. 199.

⁵⁴⁹ PII, 301, p. 299.

⁵⁵⁰ PI, 472, p. 458.

⁵⁵¹ *ibid.*, 375, p. 370, 453, p. 440. KAHN, D., STEEVES, R., *An Understanding of Suffering Grounded in Clinical Practice and Research*, op. cit., p. 23.

⁵⁵² WI, 366, p. 367, 667, p. 637. NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano I*, op. cit., p. 426; *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 88.

⁵⁵³ WI, 61, p. 101.

⁵⁵⁴ *ibid.*, 234, p. 253.

una relación semántica que el individuo establece con la palabra que lo expresa. De manera que uno identificará como ‘sufrimiento’ aquellas experiencias que ha aprendido a lo largo de su ciclo vital como sufrir. Esta relación del sujeto con la palabra y el concepto marcará las directrices desde donde un individuo detectará cuándo sufre,⁵⁵⁵ y dotará de entidad al fenómeno. Por tanto, en su detección y conceptualización siempre existe un elemento biográfico.

4. El sufrimiento es un fenómeno que permite ser abordado desde perspectivas distintas. No hay una sola manera de estudiarlo,⁵⁵⁶ y cualquier noción que se proponga del mismo estará influenciada por el contexto y la cultura desde el cual se conceptualiza.⁵⁵⁷

5. El fenómeno del sufrimiento no se deja conceptualizar completamente de forma sistemática. Toda definición de este fenómeno debe considerarse como un intento de operativizar un estado de la realidad subjetiva que por sí tiene una difícil concreción.⁵⁵⁸

En efecto, el sufrimiento alberga una dimensión inexpresable a través de palabras.⁵⁵⁹ Su abordaje siempre se realiza desde un lenguaje, más concretamente desde las posibilidades que ofrece un determinado idioma. A menudo esta falta de univocidad a la hora de conceptualizarlo permite la existencia de diversas palabras que se refieren a una misma realidad. Por eso mismo, no se puede ser taxativo al distinguir entre dolor y sufrimiento. Dependerá de la idea de sufrimiento que se adopte, que se diferenciará o no entre ambos. No importa tanto la palabra usada para referirse a un determinado fenómeno, —si se lo denomina ‘dolor’ o ‘sufrimiento’— sino los fenómenos de la vida anímica que un individuo asocia a esos términos.

6. Se ha constatado que no se puede ser dogmático a la hora de establecer sus causas. De hecho, en la cuestión del sufrimiento conviene hablar más de fuentes que de causas.⁵⁶⁰ Las fuentes no actúan sobre el sujeto en un esquema de causa-efecto, su impacto es el resultado de diversos factores que actúan de forma no lineal. No existen

⁵⁵⁵ LINDHOLM, L., ERIKSSON, K., op. cit., p. 1355.

⁵⁵⁶ WI, 374, p. 375; WII, 446, p. 436; PI, 636, p. 360. RODGERS, B. L., COWLES, K. V., op. cit., p. 1048-1053. MIRA, E. op. cit., p. 2-21.

⁵⁵⁷ vid. CASSELL, E. J., *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, op. cit., p. 270. FERRELL, B., COYLE, N., op. cit., p. 14. HEATH, C., op. cit., p. 113. KLEINMAN, A., op. cit. KLEINMAN, A., et alia, op. cit. URRACA, S. op. cit., p. 57.

⁵⁵⁸ BATTENFIELD, B. L., op. cit., p. 36.

⁵⁵⁹ LE BRETON, D., op. cit., p. 41. MORRIS, D., *Voice, Gender and Moral Community*, op. cit., p. 27.

⁵⁶⁰ WI, 393, p. 392, 404, p. 402, 429, p. 424; WII, 663, p. 632; PII, 443, p. 430.

unas fuentes fijas que aseguren su génesis en un individuo; la diferencia respecto al impacto de los acontecimientos siempre estará mediada por la subjetividad personal.⁵⁶¹

7. El fenómeno del sufrimiento es un fenómeno de naturaleza subjetiva.⁵⁶² Aunque ello no impide la posibilidad que se planteé como un fenómeno objetivo, que no precisa de la subjetividad.⁵⁶³ Para poder conocer este fenómeno no es necesaria ninguna demostración empírica ni positiva de su existencia: el sufrimiento existe por sí mismo en la experiencia de cada cual.⁵⁶⁴ Y con ello se resalta una vez más la centralidad del aspecto biográfico.

El fenómeno del sufrimiento es subjetivo debido a la importancia que tiene la interpretación en la circunstancia o situación doliente. El fenómeno del sufrimiento siempre es una experiencia personal que se conforma a través de la relación que un sujeto establece con la realidad que le afecta.⁵⁶⁵ El fenómeno del sufrimiento es subjetivo porque depende de la sensibilidad de cada persona. Esta sensibilidad se halla determinada de forma constitutiva en la conciencia de cada cual, esto es, vendrá definida por su individualidad.⁵⁶⁶ Por tanto, si el sufrimiento depende de la individualidad, y ésta es única e irrepetible, no existirá ningún sufrimiento que sea igual.⁵⁶⁷

8. El sufrimiento se relaciona con el significado que adquieren determinadas circunstancias en el individuo.⁵⁶⁸ El sufrimiento es un fenómeno que puede producir desequilibrios mentales y resulta perturbador en la medida que el individuo no consigue asimilar y significar de forma soportable lo que se le presenta como doloroso.⁵⁶⁹

En este sentido, el sufrimiento guarda un elevado componente interpretativo.⁵⁷⁰ Conviene tener presente que una cosa es la vivencia anímica del sufrimiento y otra es la interpretación que se le concede. Su interpretación siempre estará mediada por la cultura

⁵⁶¹ WI, 374, p. 375.

⁵⁶² EDWARDS, S. D., op. cit., p. 64.

⁵⁶³ CARRUTHERS, P., op. cit., p. 99-125. VAN HOOFT, S., *Suffering and the Goals of Medicine*, op. cit., p. 125-131.

⁵⁶⁴ BERENDZEN, J. C., op. cit., p. 1025. FUSTER, I. X., op. cit., p. 33. REICH, W. T., *Models of Pain and Suffering: Foundations for an Ethic of Compassion*, op. cit., p. 117.

⁵⁶⁵ BARBERO, J., *Aspectos ético-sociales del sufrimiento. Mesa redonda del I Congreso Nacional de la Asociación de Bioética Fundamental y Clínica*, op. cit., p. 91. CALLAHAN, D., op. cit., p. 9.

⁵⁶⁶ WI, 373, p. 374; PI, 375, p. 370, 380, p. 375, 447 p. 435, 464, p. 451.

⁵⁶⁷ JASPERS, K., *Psicopatología general*, op. cit., p. 771.

⁵⁶⁸ PI, 348, p. 345; PII, 641, p. 617. CASSELL, E. J., *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, op. cit., p. 641. CHOCHINOV, H. M., op. cit., p. 88. FERRELL, B., COYLE, N., op. cit., p. 109. MILLER, R. B., *Facing Human Suffering: Psychology and Psychotherapy as a Moral Engagement*, op. cit., p. 63. SCHELER, M., op. cit., p. 19.

⁵⁶⁹ WII, 228, p. 248, 458, p. 448.

⁵⁷⁰ NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 167.

desde la que se interpreta, pudiendo ser esta misma interpretación la causa más decisiva del mismo.⁵⁷¹

No todas las interpretaciones son iguales, esta interpretación siempre presupone una serie de interpretaciones previas que, aunque no explicitadas, la determinan y la incluyen en un relato. El sufrimiento se relacionaría con un determinado juicio de valor que resalta el valor negativo de una situación.⁵⁷²

Lo que parece crucial es que el juicio de valor que se hace de la experiencia del sufrimiento será un componente tanto o más esencial que la realidad a la que esta interpretación remite. El sufrimiento no sólo es un fenómeno psicológico experimentado, sino también una forma de interpretar.

9. El fenómeno del sufrimiento se relaciona con el conocimiento y la conciencia: a mayor conciencia, mayor probabilidad de experimentarlo.⁵⁷³ Precisamente, es por la capacidad abstracta, por la imaginación y la fantasía que el ser humano se ve afectado por él.⁵⁷⁴ Pensar en exceso acerca de una situación dolorosa la dota de una mayor entidad: cualquier sensación dolorosa, en el momento que se la pasa por el tamiz de la abstracción, incrementa en intensidad.⁵⁷⁵

10. El sufrimiento tiene que ver también con una oposición, con algo que se experimenta como contrario a la voluntad individual. El sufrimiento es el resultado de un querer incumplido;⁵⁷⁶ es el producto de la contradicción entre lo que uno cree de la realidad y el mundo cómo se le aparece, esto es, se origina —en palabras de Schopenhauer— resultado de descubrir la diferencia entre el parecer de los fenómenos y su ser.⁵⁷⁷ El sufrimiento es la constatación de que el mundo objetivo no responde ni a las motivaciones ni a las pretensiones de la conciencia individual.

Por ello mismo, se puede afirmar que uno de los orígenes del sufrimiento es el querer algo y que no suceda.⁵⁷⁸ El fenómeno del sufrimiento se relaciona con la experiencia derivada del incumplimiento del querer a causa de algún obstáculo —ya sea material o

⁵⁷¹ NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano I*, op. cit., p. 426.; *La genealogía de la moral*, op. cit., p. 88.

⁵⁷² JASPERS, K., *La psicología de las concepciones del mundo*, op. cit., p. 324.

⁵⁷³ WII, 64, p. 89, 352, p. 356, 667, p. 636; PII, 312, p. 310.

⁵⁷⁴ EPICETETO, *Disertaciones por Arriano*, op. cit., L I, 6, 30, p. 75; ibid., p. 139-140. EPICURO, *Máximas Capitales*, op. cit., p. 72. NIETZSCHE, F., *Aurora*, op. cit., p. 94. SPINOZA, B., *Tratado de la reforma del entendimiento*, *Principios de filosofía de Descartes*, *Pensamientos metafísicos*, op. cit., p. 116. YOUNG-EISENDRATH, P., op. cit., p. 51-52.

⁵⁷⁵ PI, 465, p. 452; PII, 312, p. 310.

⁵⁷⁶ WI, 120, p. 153; WII, 365, p. 367.

⁵⁷⁷ PI, 510, p. 493.

⁵⁷⁸ EPICETETO, *Disertaciones por Arriano*, op. cit., L I, 27, 11, p. 138.

mental— que se interpone.⁵⁷⁹ Este fenómeno se refiere a un juicio derivado de la frustración de una expectativa, juicio que se origina ante el desajuste de cómo podrían ser las cosas y cómo son en realidad.⁵⁸⁰

Esto aclararía por qué varios autores han resaltado la ignorancia como fuente del mismo. En la medida que el individuo desconoce lo que son las cosas se forja falsas expectativas que, cuando no se ven cumplidas, le provocan dolor. De manera que lo que perturba a los hombres no es lo que les sucede, sino la opinión que guardan de ello.⁵⁸¹

11. El fenómeno del sufrimiento se relaciona con la percepción de amenaza para la integridad de la persona,⁵⁸² con una pérdida de la propia identidad.⁵⁸³ Este fenómeno es una experiencia total arrolladora amenazante, derivada de unas condiciones físicas, psicológicas y sociales, que provoca un sentimiento de ruptura⁵⁸⁴ relacionado con la percepción de la propia destrucción.⁵⁸⁵ El fenómeno del sufrimiento es la patencia de que la vida es un constante morir.⁵⁸⁶

En efecto, el sufrimiento es una de las consecuencias de la conciencia de temporalidad del ser humano. Lo que provoca sufrimiento es lo que quiebra de forma radical los planes de futuro en una vida que se sabe única e irrepetible; si el individuo tuviera una duración infinita quizás la experiencia del sufrimiento perdería parte de su radicalidad.⁵⁸⁷ Pero entonces aparecería el tedio. Es su carácter abrupto, la irreversibilidad con la que aparece en la conciencia, por lo que se lo considera un estado de pasividad en el que el individuo queda a merced de lo que se le impone.⁵⁸⁸

⁵⁷⁹ *ibid.*, L I, 22, 2, p. 121.

⁵⁸⁰ MIRA, E., *op. cit.*, p. 16. VASSE, D., *op. cit.*, p. 14-15.

⁵⁸¹ PI, 346, p. 344, 434, p. 422, 461, p. 448, 473, p. 459. EPICTETO, *Manual*; Tr. P. Ortíz, en *Tabla de cebras-Musonio Rufo Disertaciones Fragmentos menores- Epicteto Manual Fragmentos*, *op. cit.*, 3, p. 185-186. SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, *op. cit.*, Parte III, Proposición III, p. 202.

⁵⁸² CASSELL, E. J., *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, *op. cit.*, p. 640. CHAPMAN, C., GAVRIN, J., *Suffering and its Relationship to Pain*, *op. cit.*, p. 5-13.

⁵⁸³ FERRELL, B., COYLE, N., *op. cit.*, p. 108.

⁵⁸⁴ MILLER, R. B., *Facing Human Suffering: Psychology and Psychotherapy as a Moral Engagement*, *op. cit.*, p. 61.

⁵⁸⁵ CASSELL, E. J., *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*, *op. cit.*, p. 640. CHAPMAN, C., GAVRIN, J., *Suffering and its Relationship to Pain*, *op. cit.*, p. 5-13. KAHN, D., STEEVES, R., *An Understanding of Suffering Grounded in Clinical Practice and Research*, *op. cit.*, p. 20. LEVINAS, E., *El tiempo y el otro*, *op. cit.*, p. 111. MILLER, R. B., *Facing Human Suffering: Psychology and Psychotherapy as a Moral Engagement*, *op. cit.*, p. 61. REICH, W. T., *Speaking of Suffering: a Moral Account of Compassion*, *op. cit.*, p. 85.

⁵⁸⁶ WI, 367, p. 369.

⁵⁸⁷ WII, 658, p. 628.

⁵⁸⁸ ALTAREJOS, F., *op. cit.*, p. 125-126. AMATO, J. A., *op. cit.*, p. 17. JASPERS, K., *Filosofía II*, *op. cit.*, p. 67.

12. Pero el sufrimiento no es sólo —como se lo ha entendido frecuentemente— un fenómeno psicológico que se desencadena por la insatisfacción de un deseo incumplido, una carencia o una frustración, también se origina bajo un estado en el que la carencia ha quedado cubierta.⁵⁸⁹ La forma más común que adopta cuando no hay necesidad es el aburrimiento,⁵⁹⁰ que puede también presentarse como inactividad⁵⁹¹ o desilusión, una vez se ha corroborado que la satisfacción de la necesidad no ha dado lo que prometía.⁵⁹²

13. Hay en el sufrimiento una dimensión inconsciente. Éste se relaciona con una fuerza irracional situada fuera del alcance del individuo que articula su conciencia y provoca sus movimientos anímicos.⁵⁹³ El fenómeno del sufrimiento no es una representación, sino que posee un componente que escapa de ella.⁵⁹⁴

Esto explica por qué cualquier abordaje del mismo que se proponga esclarecer sus elementos constitutivos acaba siendo parcial. La mayor parte de las propuestas han intentado abordarlo con conceptos, como se ha visto, cuando el sufrimiento parece estar fuera de las posibilidades que ofrece el concepto. El concepto solamente proporciona esquemas que, por correspondencia, sirven para explicar la dinámica interna del afectado, pero el concepto no es la realidad experimentada ni tampoco aquello que la origina.⁵⁹⁵ Esta dificultad para conceptualizar la totalidad del sentir individual y sus movimientos aclara por qué existen tantos conceptos dispares del mismo y por qué cuando uno intenta conceptualizar el sufrimiento no se deshace de la sensación de que algo se le escapa. Por tanto, los elementos constitutivos del sufrimiento no dependen solamente de sus manifestaciones en la conciencia, sino que existe una dimensión inconsciente e inaprensible en este fenómeno que dificulta que se lo pueda asir completamente a través de su conceptualización.

⁵⁸⁹ PI, 350, p. 347.

⁵⁹⁰ WI, 196, p. 219; PII, 311, p. 308.

⁵⁹¹ WI, 369, p. 370.

⁵⁹² PII, 305, p. 303.

⁵⁹³ WI, 367, p. 369; WII, 227, p. 242.

⁵⁹⁴ WI, 61, p. 101; WII, 681, p. 649; PII, 642, p. 617.

⁵⁹⁵ WI, 67, p. 107.

Conclusiones

Conclusiones

Al principio de este trabajo nos proponíamos una comprensión del sufrimiento para la sociedad contemporánea que, a partir de la conceptualización de Schopenhauer, integrara los puntos más relevantes señalados desde otros abordajes, dando así una comprensión plural e interdisciplinar del mismo. A continuación, enumeraremos las aportaciones clave de esta tesis que contribuyen a ello:

1. No existe un acuerdo claro a la hora de *distinguir entre dolor y sufrimiento*. Algunos autores afirman que no se puede diferenciar entre ellos, debido a los problemas lingüísticos derivados de los usos de estas dos palabras, de forma que cada persona los representa en base a sus vivencias personales. En realidad, esta distinción respondería más a criterios pragmáticos que reales. Otros, en cambio, afirmaban que son distintos. Algunos autores los han diferenciado subrayando el carácter universal del sufrimiento frente al particular del dolor. Otros han justificado esta diferencia señalando su carácter emocional, o considerándolo una actitud; de forma que el sufrimiento se distingue del dolor por ser una reacción ante una contradicción existencial, un estado de resistencia ante una circunstancia dolorosa a través de la cual se experimenta la vulnerabilidad. El sufrimiento sería la actitud de impotencia ante el hecho de no poderse quitar de encima un dolor o una amenaza para la propia identidad ante la cual se carece de recursos para afrontarla. El sufrimiento es una experiencia de turbación que afecta a la totalidad de la persona y se asocia con la pérdida de control y con la muerte. Otros autores han distinguido el sufrimiento asociándolo al incumplimiento radical de una expectativa. Según otros, lo que los distinguiría es que el sufrimiento es el dolor que queda sin responder.

En suma, viendo lo problemática que resultaba esta distinción, se ha decidido no diferenciarlos, asociándolos *a una experiencia psicológica desagradable*.

2. También se han estudiado *las dificultades epistemológicas, terminológicas, contextuales* que deben tenerse presentes a la hora de conceptualizar el sufrimiento.

Respecto a las epistemológicas, se ha observado que el sufrimiento no se puede definir de forma universal, no se lo puede conceptualizar a través de diferentes categorías, ni medirse objetivamente. Como se ha advertido, las conceptualizaciones de este fenómeno lo segmentan, resaltando uno o dos elementos, según las intenciones del investigador.

Respecto a las dificultades terminológicas, se ha señalado que la palabra ‘sufrimiento’ se usa para referirse a una gran diversidad de experiencias. Se ha visto que el uso de esta

palabra siempre remitía a una experiencia sentida en el yo, con una duración significativa, y ocupando un lugar central en la vida mental. Se ha resaltado además que el lenguaje verbal es limitado para expresarlo.

Respecto a las contextuales, se ha subrayado que su interpretación no puede separarse de su contexto; a pesar de ser un fenómeno subjetivo, contiene elementos culturales o sociales que determinan su interpretación. No solamente la cultura influye sobre este fenómeno, sino que el sufrimiento determina algunas prácticas culturales.

En la segunda parte, este fenómeno se ha presentado como una experiencia que, para explicarlo, debe ser trascendido.

3. Desde los abordajes mítico teológicos, se ha observado que el sufrimiento es concebido como un mal que afecta la dimensión trascendente del ser humano. Su carácter irresoluble ha sido uno de los argumentos más frecuentes para afirmar o negar la existencia de Dios y se lo ha relacionado con una expectativa de bien. Para Levinas este fenómeno se presentaba como un dato de la conciencia inasumible. El fenómeno del sufrimiento aparece como un mal que afecta el sentido del ser hombre y que contradice su conciencia, por tanto, el sufrimiento aparece como una pasividad radical que afecta al hombre.

4. Respecto a los abordajes filosóficos, para Epicuro el sufrimiento aparece como un movimiento atómico turbador y se asocia con los deseos que no son naturales ni necesarios y que derivan de la vana opinión. Son los errores en la interpretación de la información sensible recibida, acerca del mundo o acerca de uno mismo, lo que lo origina.

Para Epicteto este fenómeno se asocia con las representaciones irracionales derivadas de la ignorancia sobre cómo funciona la realidad, de una exigencia desmesurada de la voluntad y de la conducción de la propia vida con opiniones infundadas.

Para Spinoza se relaciona con las ideas inadecuadas producto de la imaginación que vuelven pasiva al alma, impidiéndole pensar. El sufrimiento es una tipo de tristeza que disminuye la potencia de obrar y que puede afectar tanto al cuerpo como al alma.

Para Nietzsche el sufrimiento se asocia con un choque de fuerzas y con un sentimiento de no poder resistir; se origina por un juicio intelectual sobre una realidad considerada nociva; no es tanto un daño experimentado como su valoración. Para este autor, tras la categoría 'dolor anímico' se esconde una interpretación, resultado de determinados sistemas metafísicos y religiosos, de una serie de realidades carentes de formulación. El sufrimiento es el resultado de creerse que tras el mundo aparente en el que discurre la

vida humana existe otro mundo verdadero y ausente de contradicciones. Según Nietzsche, ha sido el cristianismo el que más ha contribuido a esta idea, asociándolo a la culpa, asimismo los medios de consuelo de la tradición judeo cristiana han tenido un papel crucial en su génesis.

Para Jaspers el sufrimiento se presenta como una situación límite, esto es, como una situación que impone un límite insoslayable para la existencia empírica, una situación que produce una reducción o destrucción de la existencia empírica, tras la cual siempre subyace una amenaza de muerte. Lo originan la sexualidad, la enfermedad, el afán de riqueza, la religión o la política, así como los diferentes medios de disfrute de la sociedad contemporánea, la tecnificación de la vida, las injusticias o los conflictos entre comunidades.

Por tanto, desde los abordajes filosóficos se da un consenso:

a. Todos los autores estudiados resaltan la importancia de la interpretación en la constitución del sufrimiento, asociándolo a ciertas representaciones mentales que oprimen al sujeto. Y con ello se le otorga un papel fundamental a la capacidad abstracta.

b. Todos parecen relacionar el sufrimiento con una carencia de conocimiento del mundo, de su curso y del lugar del ser humano en él. Precisamente desconocer lo que en realidad son las cosas es lo que dota al sufrimiento de un carácter contradictorio.

c. Todos los autores conceptualizan el sufrimiento como un fenómeno que vuelve pasivo al sujeto, privándolo de potestad sobre sí mismo y restringiendo sus posibilidades.

5. Los abordajes científicos, más concretamente *desde las neurociencias*, lo han investigado a través de sus manifestaciones:

a. Entendido *como dolor*, este fenómeno se asocia con una activación de las cortezas somatosensoriales primarias y secundarias, el córtex ínsular y el córtex cingulado anterior. Se ha observado que las regiones activadas ante un estímulo doloroso eran el córtex sensorial primario contralateral, el giro supramarginal bilateral, el opérculo parietal, la ínsula y el córtex cingulado medio. Se vio como el córtex cingulado se activaba ante la narración de experiencias dolorosas. Se determinó que el córtex cingulado dorsal anterior (ACC) y la ínsula anterior (AI) juegan un papel central en el sufrimiento. Mientras que en la percepción de un sufrimiento propio se observa activación en el córtex cingulado anterior, y en las

regiones talámicas, prefrontales y parietales, en la percepción de uno ajeno se activa el córtex ínsular, el córtex cingulado, el tálamo, el córtex prefrontal lateral y los córtex temporal y parietal.

b. Como *fenómeno moral*, el sufrimiento se asocia con la activación de la amígdala, el tálamo, el córtex ínsular y el cerebro medio superior, la corteza prefrontal, orbitofrontal y el sulco temporal superior.

La activación de la ínsula, las partes frontales en las áreas de Brodmann 6, 44 y 47 indican que no solamente los valores o el contexto son relevantes, sino que también lo es la individualidad. Además, se han apreciado diferencias de género a la hora de percibirlo.

c. Entendido *como enfermedad mental*, el sufrimiento conlleva la activación del córtex prefrontal, los ganglios basales y algunas partes del sistema límbico. Tomándolo como PTSD, se relaciona con la activación de la amígdala y con un decremento de la actividad del córtex medio prefrontal. Además se vio que algunas personas que padecían este trastorno presentaban una disminución del tamaño del hipocampo y la amígdala. Como depresión, el sufrimiento conlleva disminuciones de la parte izquierda del hipocampo y de la amígdala, un menor volumen de la corteza prefrontal subgenual, de la corteza orbito frontal y del córtex cingulado anterior.

d. En *comparación con los animales*, se asociaba con la activación de la amígdala, el hipocampo y el córtex prefrontal, lo que supone que los animales no humanos, con un circuito neuronal menos organizado, poseen menos recursos para afrontar las situaciones dolorosas.

e. Como *fenómeno emocional*, el sufrimiento se asocia a una activación del córtex visual, con un incremento de la actividad del córtex prefrontal ventromedial bilateal, la amígdala y la ínsula. Algunas de sus manifestaciones, como la tristeza o el disgusto, conllevan un incremento de la actividad del córtex cingulado anterior, de la ínsula, del córtex medio prefrontal, del córtex temporal, de la amígdala, del tálamo y del putamen. Algunos autores han creído localizar el fenómeno del sufrimiento en el córtex cingulado anterior pregenual (pACC).

Todo esto nos lleva a pensar que los estudios neurocientíficos explican el sufrimiento asociando un determinado estado subjetivo (determinado por la idea que tiene el investigador) con cambios fisiológicos y estructurales en determinadas zonas corticales.

Sin embargo, no se dice nada del sufrimiento como fenómeno vivido en el sí de la realidad mental del sujeto.

6. Para Schopenhauer el sufrimiento no es una representación, sino una afección derivada lo que él llamaba voluntad. Para este autor existen dos sentidos básicos de sufrimiento: por un lado, el sufrimiento inherente a cualquier forma de vida que carezca conocimiento y, por otro lado, el sufrimiento experimentado por un individuo. El sufrimiento inherente a la vida es resultado del carácter metafísico del mundo y no puede separarse de la existencia. Precisamente es por esta esencialidad a la vida por lo que este fenómeno aparece en una multiplicidad de formas. La condición finita del ser humano, así como también la lucha entre individuos, confirman esta hipótesis y muestran que éste es el peor de los mundos posibles.

El sufrimiento, al ser más perceptible que el placer, es positivo. El deseo y la carencia son la condición previa a cualquier placer, y por ello el dolor es siempre más real y permanente. Ningún placer o dicha compensa el motivo por el cual surge el sufrimiento y la sensibilidad del ser humano a éste es mayor que la sensibilidad al placer. Este valor primigenio del sufrimiento supone que, a la hora de concebir la felicidad, no se miren tanto los placeres como la ausencia de dolores.

Asimismo la conciencia es el tapiz sobre el que irrumpen las distintas manifestaciones de la voluntad, tanto de los fenómenos conscientes como de los inconscientes. Existe un tipo de sufrimiento que deriva de la no satisfacción del desear inconsciente. La dificultad a la hora de conceptualizar el sufrimiento radica en que los conceptos no alcanzan las modificaciones de la voluntad.

El fenómeno del sufrimiento se presenta bajo múltiples formas, pero se mantiene en intensidad a lo largo del ciclo vital de un individuo, es decir, está determinado a priori. Descubrimos que lo que le concede entidad al sufrimiento es la índole de la conciencia que lo experimenta. Sin embargo, hemos visto que para Schopenhauer son también importantes las circunstancias exteriores. Además, a pesar de que plantea que la forma de experimentar los sufrimientos está determinada de antemano, sí que acepta que existen diferencias de intensidad en base al grado de conciencia. A medida que incrementa la conciencia, aumenta la intensidad con la que se experimenta el sufrimiento. Lo que realmente lo provocaba es el quebramiento de la voluntad, en cualquiera de sus formas, acompañado de conocimiento.

El sufrimiento se origina por una exigencia desmesurada de la voluntad, la insaciabilidad y el absurdo del querer. El fenómeno del sufrimiento se desencadena ante

la frustración del querer. No únicamente se da por la frustración asociada al deseo insatisfecho, sino también cuando éste se cubre.

Son elementos importantes en la génesis del sufrimiento el carácter que cobran algunas cuestiones de la vida humana: la capacidad para pensar más allá de lo inmediato, para forjarse esperanzas, fantasías y falsas expectativas, para ser consciente de la propia temporalidad así como de la destrucción —voluntaria o involuntaria— de uno mismo.

El sufrimiento se relaciona pues con el desconocimiento de determinadas verdades de la existencia: desconocer la naturaleza positiva del sufrimiento y medir la propia felicidad en base a los placeres, no cuidar la salud o desconsiderar el valor del cuerpo y lo que uno es.

Por tanto, para Schopenhauer el sufrimiento se presenta como una afección que va más allá de la representación, y es difícilmente abarcable por ésta. Aunque la representación, a través de la capacidad abstracta y del desconocimiento del mundo, influye en su génesis, no lo determina. El sufrimiento es un fenómeno primigenio que puede cobrar varias formas y está relacionado con la individualidad. No solamente se produce ante un deseo insatisfecho, sino también aparece en un estado de satisfacción en forma de aburrimiento, tedio o vacío, ni únicamente remite al mundo consciente, sino que puede tener un origen inconsciente.

Además, se ha comprobado que no existe en la obra de Schopenhauer una distinción explícita entre el dolor y el sufrimiento, sino que utiliza las palabras ‘dolor’ y ‘sufrimiento’ de forma indistinta. A pesar de no diferenciarlos, se refiere a un sufrimiento predominantemente corporal y a otro espiritual.

Descubrimos que este autor habla de tipos de sufrimientos, según cómo las situaciones impactan en el individuo, o según el grado de conciencia; pero esta tipología queda diluida por el peso de la individualidad: hay tantos tipos de sufrimientos como personas.

7. La propuesta de Schopenhauer tampoco está exenta de las dificultades señaladas en la primera parte. Este autor lo presenta como un fenómeno eminentemente subjetivo y lo aborda desde el exterior, conceptualizándolo en tercera persona. Schopenhauer define de forma operativa el sufrimiento para proseguir con su labor filosófica y lo asocia a una gran variedad de palabras y fenómenos. Asimismo, su propuesta tampoco se deshace de las influencias del contexto. Schopenhauer coincide con los autores estudiados en que el sufrimiento es una experiencia, relacionada con el incumplimiento

del querer, que expresa una contradicción, supone pasividad y está mediado por la capacidad abstracta. Asimismo, coincide al concebir el sufrimiento como un fenómeno individual, relacionado con la índole de la conciencia así como con el significado otorgado a la experiencia.

Su crítica a las visiones optimistas que presentan la vida como libre de sufrimientos coincide con las críticas de otros autores a las teodiceas: la desconsideración del mundo del que formamos parte y nuestra constitución finita que nos hace vulnerables. Igual que conjetura Levinas, el sufrimiento en Schopenhauer aparece como un dato de la conciencia que vuelve pasivo al sujeto. Pero Schopenhauer concibe el sufrimiento como mal en el mundo prescindiendo de elementos mítico-teológicos.

Schopenhauer coincide con Epicuro en conceptualizar el fenómeno del sufrimiento como una carencia, como una experiencia asociada a un movimiento turbador que afecta a la totalidad del organismo, fruto de la capacidad abstracta y de las opiniones infundadas.

Epicteto subraya el papel de la representación en el sufrimiento, pero mientras que el filósofo griego habla de una representación de carácter individual y modelable, Schopenhauer se refiere a ella en un sentido más ontológico. Ambos lo asociaban con la ignorancia, con un no conocimiento de la estructura del mundo y de sus objetos. Ambos identifican este fenómeno con un querer insatisfecho originado ante el desajuste entre lo que uno quiere que sean las cosas y lo que son.

Tanto Schopenhauer como Spinoza resaltan el papel del conocimiento en la constitución o cese del sufrimiento, pero mientras en Spinoza el conocimiento disminuía el sufrimiento, en Schopenhauer lo incrementa.

Respecto a Nietzsche, ambos autores coinciden en que el sufrimiento es el resultado de una fuerza, una obstaculización, una lucha que se da en el interior del individuo y que sólo se conoce en el momento que se experimenta. Ambos —pero más Nietzsche— resaltan el papel de la interpretación. El sufrimiento conlleva una interpretación sobre una realidad que carece de formulación exacta; no sólo es un fenómeno experimentado, sino que se origina al interpretar una experiencia de una determinada manera. Ambos lo presentan como un fenómeno que depende de la dimensión intelectual: mientras que Nietzsche lo vinculaba al incremento de la cultura, Schopenhauer al aumento del conocimiento; y los dos lo vinculan con la culpabilidad, insistiendo en que el descuido del cuerpo es una de sus fuentes más importantes. Ambos resaltan el papel de la fantasía

y apuntan a que el sufrimiento resulta de una incapacidad para dotar de sentido lo que le ocurre al individuo.

Coincidiendo con Schopenhauer, Jaspers afirma que el sufrimiento depende de la sensibilidad individual y que, como tal, es diverso en intensidad y formas. Ambos coinciden en el papel central de la amenaza, atribuyéndole un carácter pasivo, que afecta tanto la parte corporal como la espiritual. Los dos lo relacionaban con la muerte, pero mientras que para Jaspers todo sufrimiento tiene tras de sí la amenaza de muerte, en Schopenhauer el sufrimiento se origina por otros motivos. Ambos subrayan también el papel la interpretación.

Los puntos en común entre la aproximación al sufrimiento de Schopenhauer y la aproximación desde las neurociencias son: a) el papel de la representación y su base fisiológica; b) a mayor conciencia de un organismo, mayor sensibilidad al dolor; c) el dolor se distingue de otras sensaciones elementales; d) el papel central de la individualidad en su génesis.

Pero los estudios neurocientíficos trabajados han contradicho la afirmación de Schopenhauer de que en animales no humanos el sufrimiento es de menor intensidad.

8. Dos son las novedades del abordaje de Schopenhauer al sufrimiento:

a. El conceptualizarlo no solamente como necesidad, conflicto, confrontación o carencia, sino también como satisfacción, ausencia de necesidades y bienestar.

b. El sufrimiento cuenta con una dimensión que se escapa al trabajo consciente.

9. Los problemas de la conceptualización del sufrimiento de Schopenhauer radican en la falta de diferenciación y precisión de algunas de las nociones con las que se pretende discernir sobre él. Schopenhauer no distingue nítidamente entre un incremento del grado de conciencia, un aumento del conocimiento y una inteligencia elevada. Otro de los problemas es que el filósofo alemán explica el sufrimiento a través de fenómenos, tales como la sensibilidad, la naturaleza de la conciencia o la individualidad, que son iguales o más opacos que el propio sufrimiento.

10. De la mano de estos autores, después de este recorrido, llegamos a la conclusión de que el sufrimiento no es un fenómeno fácil de distinguir de otros fenómenos de la vida psíquica, y tiene una difícil conceptualización que la mayoría de las veces es suplida con las representaciones asociadas a él. A la hora de identificarlo, el significado que cobra la palabra para el individuo que lo conceptualiza es fundamental. Esta conceptualización siempre está mediada por el contexto y la cultura. El fenómeno del sufrimiento es un fenómeno subjetivo que depende de la individualidad, y, por tanto,

existirán tantos tipos de padecimientos como personas. Una conceptualización total del mismo no es posible; ésta siempre es parcial y se realiza desde las posibilidades de un lenguaje, y no es tan importante la palabra usada, —si se lo denomina ‘dolor’ o ‘sufrimiento’— como la realidad a la que ese término remite. No se puede hablar en rigor tampoco de causas que lo provocan, pues este fenómeno responde a un modelo de causalidad no-lineal.

En general, es un fenómeno que se origina mediado por la capacidad abstracta, concretamente por la capacidad de trascender lo inmediato. A mayor conciencia, mayor probabilidad de experimentar sufrimiento. Aparece ante la insatisfacción de un querer, como una oposición, obstáculo o contrariedad, de carácter material o mental, que impide que la voluntad del individuo se cumpla, y también se relaciona con la percepción de una amenaza para la conservación. Esta obstaculización del querer puede ser inconsciente, y por ello existirá siempre una dimensión inefable del mismo que hará difícil su conceptualización.

Pero además el sufrimiento puede tomar distintas formas y no necesariamente tiene que ir asociado a un deseo incumplido; también se origina en los estados de satisfacción en forma de aburrimiento y vacío, albergando un componente interpretativo primordial.

Por tanto, confirmamos la hipótesis formulada al principio de este trabajo: —«*El concepto de sufrimiento descrito en la obra de Schopenhauer permite un abordaje de este fenómeno que coincide con algunos de los rasgos que otros autores han señalado como constitutivos del mismo*»—. Existen una serie de dimensiones fundamentales de este fenómeno que la mayor parte de los autores seleccionados han señalado y que coinciden con las que ha indicado Schopenhauer en su obra.

Estas coincidencias entre los diversos autores estudiados permiten una mejor comprensión del sufrimiento con rasgos que podemos considerar “esenciales”. Proponemos una conceptualización del mismo que integra las múltiples dimensiones señaladas por diferentes autores desde disciplinas distintas y que, a su vez, resulta operativa para comprender este fenómeno en las diversas prácticas asistenciales o en otros abordajes del mismo.

11. De todas las dimensiones estudiadas, queremos destacar tres rasgos fundamentales como constitutivos del sufrimiento y que habitualmente no se señalan suficientemente:

En primer lugar, *la relevancia de la interpretación* en la constitución de este fenómeno: el sufrimiento no sólo es una realidad vivida, sino también una determinada forma de interpretar dicha realidad experimentada. La interpretación de la experiencia

no es únicamente un intento de dotar de sentido o significado al fenómeno, sino que es uno de sus elementos inherentes. Cada conceptualización cobra sentido en base a una serie de premisas implícitas a ese concepto, esto es, en base a un conjunto de interpretaciones previas que lo determinan. En algunos momentos, se ha visto cómo la explicación que ofrece un autor es la parte visible de un relato más genérico que subyace tras la conceptualización. Tras cada una de las conceptualizaciones ofrecidas existe una narración (acerca del mundo, acerca del ser humano, acerca del bien y del mal y acerca de otros elementos) que dirige el concepto de sufrimiento que el autor formula. Toda conceptualización del sufrimiento supone pues una interpretación derivada de un relato previo, implícito, y no visible en ella, pero determinante.

En segundo lugar, el sufrimiento es un fenómeno que *puede tomar diversas formas*. No solamente aparece en forma de carencia, de insatisfacción o de desdicha, sino también como aburrimiento o vacío. El sufrimiento puede originarse como consecuencia de experimentar un estado de satisfacción o bienestar. Este rasgo es especialmente notorio para comprender el sufrimiento en las sociedades del bienestar.

En tercer lugar, el sufrimiento *no es un fenómeno que se genere y se manifieste íntegramente en la conciencia*. Existe una dimensión del mismo que es inconsciente. Esta dimensión es irreductible y explica que sea tan difícil de conceptualizar.

Si al principio de este trabajo afirmábamos que pretendíamos estudiar el fenómeno del sufrimiento tal y como el individuo lo experimentaba en la conciencia, una vez hecho el recorrido, comprobamos que existe una parte de él que está más allá de ésta. De manera que el fenómeno del sufrimiento es una entidad que se escapa de las posibilidades que ofrece el concepto.

En definitiva, dos serían los rasgos que vuelven esta propuesta útil a la hora de comprender este fenómeno en la sociedad del siglo XXI:

Por una parte, la aproximación presentada ofrece una conceptualización del mismo laica, interdisciplinar y que asume un enfoque biopsicosocial del ser humano. Por otra parte, esta aproximación resulta esclarecedora en las llamadas sociedades del bienestar porque, a pesar de que algunos de sus miembros tienen la mayor parte de sus necesidades cubiertas, su padecimiento no cesa, simplemente se manifiesta en forma de vacío, tedio, aburrimiento.

Limitaciones y prospectivas

A continuación se señalarán algunas de las limitaciones de este trabajo:

La primera deriva de la contrastación de la hipótesis. Se ha afirmado que existen una serie de coincidencias a nivel conceptual entre el concepto de sufrimiento de Schopenhauer y otros conceptos estudiados en esta investigación. Sin embargo, falta saber en qué medida se da esta compatibilidad entre abordajes. Que existen dimensiones en la conceptualización de este fenómeno que han sido señaladas por los distintos autores tratados es cierto, no obstante, es necesario algún otro criterio para decidir si esta coincidencia es elevada o baja.

La segunda limitación es que se han estudiado conceptualizaciones del sufrimiento de autores de épocas distintas, con lenguajes, valores e intereses dispares, asumiendo que este fenómeno conceptualizado no ha cambiado a lo largo de los años. Podría ser que estas coincidencias halladas se dieran únicamente a nivel teórico, y que lo que hayan conceptualizado cada uno de los autores, a nivel de fenómeno experimentado, sea distinto.

Esta disparidad de lenguajes y de lenguas impone a este trabajo otra limitación. Se han tenido que consultar diferentes textos en los distintos idiomas de los autores seleccionados (griego clásico, latín, alemán antiguo, inglés), sin tener, quién esto suscribe, el grado de experto en cada uno de estos idiomas. A pesar de que en todo momento se ha trabajado con las traducciones y se han hecho las consultas necesarias a especialistas en la materia.

Otra limitación de esta tesis es ofrecer una conceptualización de este fenómeno separada del relato implícito que la sostiene. Cuando se han seleccionado una serie de abordajes al mismo, a pesar de que se ha intentado ofrecer una visión amplia, se ha trabajado únicamente con el sufrimiento, es decir, con aquellas afirmaciones que se referían a este fenómeno, descontextualizándolo del relato implícito en el que se fundamentaba. Este trabajo ofrece un abordaje que permite comprender el concepto de sufrimiento en Schopenhauer y el relato implícito subyacente. Pero esto no ha sido posible con los demás autores, por una cuestión de objeto y de espacio. La conceptualización expuesta en este trabajo corresponde a la idea de sufrimiento que Schopenhauer esboza en su obra. Faltaría ver si, en sus escritos póstumos o en manuscritos no publicados de este autor, esta conceptualización se mantiene o, por el contrario, varía. Además, faltaría comprobar también si el estudio de otras nociones de

su filosofía relacionadas con el sufrimiento —que, tal y como se indicaba al principio, han quedado fuera de esta tesis— como son la negación de la voluntad, su abordaje de la compasión o su idea de arte podrían matizar esta conceptualización.

Otra dificultad del análisis realizado es la no distinción entre este fenómeno, como entidad, y sus fuentes. En distintos autores la mayoría de las veces se lo conceptualiza y se da razón de él en base a aquello que se cree que lo desencadena.

Otra limitación se origina al seleccionar una serie de autores como representativos del estudio de un fenómeno. Por la restricción que supone cualquier selección de autores. Aunque se ha intentado justificar con criterios razonados el motivo de la selección, los autores seleccionados no son los únicos que han tratado la cuestión del sufrimiento. En especial, este trabajo ha ignorado la tradición religiosa que, a entender de quien esto suscribe, también hubiera podido aportar mucho al estudio de este fenómeno.

Otro de los puntos débiles de esta investigación es que no cuenta con una contrastación empírica. Por mucho que al principio de este trabajo se haya cuestionado el valor de dicha contrastación a la hora de comprender el sufrimiento, en el marco actual cualquier comprensión de un fenómeno psicológico debe tener un mínimo de base empírica. En este sentido, como ya se ha señalado, una cosa es estudiar el fenómeno del sufrimiento desde la teoría y otra es tratar y atender a las personas de carne y hueso que sufren.

Por último, como trabajo prospectivo, conviene señalar algunas líneas de investigación que ha abierto esta tesis:

En primer lugar, convendría establecer algún criterio que indicara el grado en el que las diferentes propuestas presentadas resultan compatibles conceptualmente. Quizás no es suficiente con ver que existen bastantes puntos en común, y sería necesario algún tipo de criterio que permitiera valorar más matizadamente este grado de coincidencia entre unas y otras.

En segundo lugar, sería necesario profundizar más en algunas cuestiones que esta tesis sólo ha mencionado: aspectos como la distinción entre el dolor y el sufrimiento, entre el fenómeno del sufrimiento y sus fuentes, el uso crítico de esta categoría, las dificultades en su estudio, el estudio del sufrimiento por parte de las neurociencias o de otros autores. En especial, —aunque no se contaba con ello al principio de este trabajo— ha resultado altamente sugerente la conceptualización del sufrimiento de Nietzsche. Asimismo, sería interesante adentrarse más en esta dimensión inconsciente del

sufrimiento que señala este trabajo de la mano de Schopenhauer o en los distintos remedios que este autor propone ante la desdicha.

En tercer lugar, podría ser instructivo aplicar este concepto de sufrimiento directamente a las diversas prácticas asistenciales o enfoques que lo abordan, así como también idear una investigación empírica para ver si los resultados de este trabajo responden con los resultados de la clínica. Conviene establecer más puentes entre este tipo de abordajes de carácter filosófico y las distintas aproximaciones al mismo realizadas desde las diversas prácticas asistenciales.

En definitiva, este trabajo ha querido proponer una comprensión del sufrimiento que, a partir de la conceptualización de Schopenhauer, integrara algunos de los rasgos cruciales señalados desde la interdisciplinariedad. Esta tesis doctoral ofrece un abordaje del fenómeno del sufrimiento que desde una mirada actual permite conocer un poco mejor sus elementos constitutivos así como también sirve de punto de partida para pensarlo de otro modo, sobre todo más complejo y plural.

Bibliografía

Bibliografía¹**Fuentes primarias²****Obras de Schopenhauer**

— SCHOPENHAUER, A., *Sämtliche Werke. 7 Bd.*; ed. por A. Hübscher, y rev. por A. Hübscher, Mannheim, F. A. Brockhaus, 1988⁴.

— SCHOPENHAUER, A., *Der Handschriftliche Nachlaß. 5 Bd.*; ed. por A. Hübscher, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1985.

— SCHOPENHAUER, A., *Gespräche*; ed. por A. Hübscher, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1971.

— SCHOPENHAUER, A., *Arthur Schopenhauer. Die Reisetagebücher*; ed. por L. Lütkehaus, Zürich, Haffmans, 1988.

— SCHOPENHAUER, A., *Der Briefwechsel Arthur Schopenhauers. 3 Bd.*; ed. por C. Gebhardt, P. Deussen, A. Hübscher, München, Piper, 1942.

Ediciones no alemanas de las obras de Schopenhauer

— SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación I*; tr. P. López de Santa María, Madrid, Trotta, 2009².

— SCHOPENHAUER, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*; tr. P. López Santa María, Madrid, Siglo XXI, 2007³.

— SCHOPENHAUER, A., *El mundo como voluntad y representación II*; tr. P. López de Santa María, Madrid, Trotta, 2009³.

— SCHOPENHAUER, A., De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente; en *Schopenhauer I*; tr. L. E. Palacios, Madrid, Gredos, 2010, p. 595-743.

— SCHOPENHAUER, A., Sobre la voluntad en la naturaleza; en *Schopenhauer II*; tr. M. de Unamuno, Madrid, Gredos, 2010, p. 701-829.

¹ En este apartado, se citan todas las obras que se han utilizado explícitamente para la elaboración de esta tesis doctoral; se sobreentiende que se han leído y consultado otros documentos que, al no considerarse centrales para la redacción final de esta investigación, han quedado fuera.

² Este trabajo distingue entre dos tipos de fuentes: las fuentes primarias y las fuentes secundarias. Mientras que las fuentes primarias son aquellas obras de Schopenhauer que ha utilizado esta investigación, las fuentes secundarias se refieren a las obras de otros autores clásicos que, aunque han sido importantes para la redacción de este proyecto, no han sido el tema central del mismo.

— SCHOPENHAUER, A., *Parerga y paralipómena: escritos filosóficos menores I*; tr. P. López de Santa María, Madrid, Trotta, 2006.

— SCHOPENHAUER, A., *Parerga y paralipómena: escritos filosóficos menores II*; tr. P. López de Santa María, Madrid, Trotta, 2009.

Fuentes secundarias

— AQUINO, T., *Cuestiones disputadas sobre el mal*; tr. E. Téllez Maqueo, Pamplona, EUNSA, 1977.

— ARIOSTO, L., *Orlando el Furioso*; tr. C. Segre y M.^a N. Muñiz, Madrid, Cátedra, 2002.

— ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*; tr. J. Pallí, Madrid, Gredos, 1985.

— ARRIGHETTI, G., *Epicuro. Opere*; Torino, Giulio Einaudi, 1960.

— BERGSON, H., *El pensamiento y lo moviente*; tr. M. H. Alberti, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1972.

— BOECIO, *La consolación de la filosofía*; tr. P. Rodríguez Santidrián, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

— COMTE, A., Discurso sobre el espíritu positivo; en *Curso de filosofía positiva. Discurso sobre el espíritu positivo*; tr. J. M. Revuelta y C. Bergés, Barcelona, Ediciones Folio, 2002, p. 21-79.

— COPLESTON, F., *Arthur Schopenhauer. Philosopher of Pessimism*; London, Barnes and Noble, 1975².

— EPICTETO, *Epicteto. Pláticas*; tr. P. Jordán de Urríes, Barcelona, Ediciones Alma Mater, 1973.

— EPICTETO, *Disertaciones por Arriano*; tr. P. Ortíz, Madrid, Gredos, 1993.

— EPICTETO, *Manual*; en *Tabla de cebes-Musonio Rufo Disertaciones Fragmentos menores- Epicteto Manual Fragmentos*; tr. P. Ortíz, Madrid, Gredos, 1995.

— EPICURO, *Lletres*; tr. M. Jufresa, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1975.

— EPICURO, *Obras*; ed. y tr. por M. Jufresa, Madrid, Tecnos, 1991.

— ESQUILO, *Tragedias*; tr. B. Perea, Barcelona, RBA Coleccionables-Gredos, 2006.

- FRANKL, V., *El hombre doliente*; tr. E. Diorki, Barcelona, Herder, 1987.
- HORKHEIMER, M., Schopenhauer y la sociedad; en *Sociológica*; ed. por T. W. Adorno, M. Horkheimer, Tr. V. Sánchez de Zavala, Madrid, Taurus, 1966, p. 151-164.
- JASPERS, K., *Allgemeine Psychopathologie: für studierende Ärzte und Psychologen*; Berlin, Springer-Verlag, 1923³.
- JASPERS, K., *Filosofía II*; tr. F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1959.
- JASPERS, K., *La psicología de las concepciones del mundo*; tr. M. Marín, Madrid, Gredos, 1967.
- JASPERS, K., *La fe filosófica ante la revelación*; tr. G. Díaz y Díaz, Madrid, Gredos, 1968.
- JASPERS, K., *Philosophie. 3 Bd. Existenz-erhellung*; Berlin, Springer-Verlag, 1973⁴.
- JASPERS, K., *Iniciación al método filosófico*; tr. M. L. Pérez Torres, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.
- JASPERS, K., *Psicopatología general*; tr. R. O. Saubidet, D. A. Santillán, México, Fondo de Cultura Económica, 1993².
- LAMBERT, J. H., *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren*; Berlin, Akademie Verlag, 2007.
- LEIBNIZ, G. W. *La teodicea, o, tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*; tr. E. Ovejero, Madrid, Aguilar, 1928.
- LEVINAS, E., Useless Suffering; en *The provocation of Levinas: Rethinking the Other*; ed. por R. Bernasconi y D. Wood, London, Routledge, 1988.
- LEVINAS, E., *El tiempo y el otro*; tr. J. L. Pardo, Barcelona, Paidós, 1993.
- LEVINAS, E., *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*; tr. J. L. Pardo, Valencia, Pre-textos, 1993.
- LEVINAS, E., Trascendencia y mal; en *Job y el exceso del mal*; ed. por P. Nemo, tr. J. M. Ayuso Díez, Madrid, Caparrós, 1995, p. 147-186.
- LUKÁCS, G., The Bourgeois: Irrationalism of Metaphysics; en *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*; ed. por M. Fox, New Jersey, Barnes and Noble, p. 183-193.

- MANN, T., *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*; tr. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.
- MARCEL, G., *Filosofía para un tiempo de crisis*; tr. F. García-Prieto, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1971.
- NIETZSCHE, F., *Crepúsculo de los ídolos*; tr. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973.
- NIETZSCHE, F., *Sämtliche Werke: kritische Studienausgabe in 15 Bände / Friedrich Nietzsche*; ed. por G. Colli y M. Montinari, Berlin, New York, De Gruyter, 1974.
- NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano I*; tr. A. Brotons, Madrid, Akal, 1996.
- NIETZSCHE, F., *Humano, demasiado humano II*; tr. A. Brotons, Madrid, Akal, 1996.
- NIETZSCHE, F., *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung Aller Werte*; sel. y ord. por P. Gast, Stuttgart, Kröner, 1996.
- NIETZSCHE, F., *Ecce Homo*; tr. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998.
- NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*; tr. D. Castrillo Mirat, Madrid, Edaf, 2000.
- NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*; tr. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2003.
- NIETZSCHE, F., *Aurora*; tr. G. Cano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003².
- NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*; tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2005^{rev}.
- NIETZSCHE, F., *Más allá del bien y del mal*; tr. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2005^{rev}.
- NIETZSCHE, F., *Nosotros los filólogos «El valor de la vida de Eugen Düring» (Fragmentos póstumos invierno 1874- verano 1875)*; tr. J. L. Puertas, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- NIETZSCHE, F., *Schopenhauer como educador*; tr. L. F. Moreno Claros, Madrid, Valdemar, 2006².

- NIETZSCHE, F., El Anticristo; en *Nietzsche II*; tr. G. Cano, Madrid, Gredos, 2009, p. 811-913.
- NIETZSCHE, F., El caminante y su sombra; en *Nietzsche I*; tr. A. Brotons, Madrid, Gredos, 2009, p. 405-551.
- NIETZSCHE, F., La ciencia jovial; en *Nietzsche I*; tr. G. Cano, Madrid, Gredos, 2009, p. 553-855.
- NIETZSCHE, F., *Sabiduría para pasado mañana. Antología de Fragmentos póstumos (1869-1889)*; ed. y tr. por J. Aspiunza et alia, Madrid, Tecnos, 2009.
- NIETZSCHE, F., Sobre la utilidad y el prejuicio de la historia para la vida [II intempestiva]; en *Nietzsche I*; tr. German Cano, Madrid, Gredos, 2009, p. 321-403.
- PLATÓN, Filebo; en *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*; rev. y tr. A. Durán y F. Lisi, Madrid, Gredos, 1992.
- RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*; Madrid, Taurus, 1982.
- RICOEUR, P., PELLAUER, D., Evil, A Challenge to Philosophy and Theology; *Journal of American Academy of Religion*, 53(1985)4, p. 635-648.
- SCHELER, M., *El sentido del sufrimiento*; tr. O. Caeiro, Buenos Aires, Goncourt, 1979.
- SCHILLER, F., *Lírica de Pensamiento (Gedankenlyrik)*; tr. M. Zubiría, Madrid, Hiperión, 2009.
- SCHOPENHAUER, A., *Senilia. Reflexiones de un anciano*; tr. R. Bernet, Barcelona, Herder, 2010.
- SIMMEL, G., Schopenhauer und Nietzsche; en *Georg Simmel Gesamtausgabe. Philosophie der Mode. Die Religion. Kant und Goethe. Schopenhauer und Nietzsche*; ed. por M. Behr, V. Krech y G. Schmidt, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, p. 167-408.
- SPINOZA, B., *Spinoza. Opera*; ed. por C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters Universitaetsbuchhandlung, 1972².
- SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*; tr. Vidal Peña, Madrid, Alianza, 1987.
- SPINOZA, B., *Tratado de la reforma del entendimiento, Principios de filosofía de Descartes, Pensamientos metafísicos*; tr. A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988.

- WEIL, S., *A la espera de Dios*; tr. M. Tabuyo y A. López, Madrid, Trotta, 2009⁵.
- WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*; tr. A. García Suárez y U. Moulines, Barcelona, Crítica, 2004³.
- WOOLF, V., *Estar enfermo*; tr. L. E. Pacheco, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

Referencias bibliográficas³

- ABERCROMBIE, H. C., SCHAEFER, S. M., LARSON, C. L., OAKES, T. R., LINDGREN, K. A., HOLDEN, J. E., PERLMAN, S. B., TURSKI, P. A., KRAHN, D. D., BENCA, R. M., DAVIDSON, R. J., Metabolic Rate in the Right Amygdala Predicts Negative Affect in Depressed Patients; *Neuroreport*, 9(1998)14, p. 3301-3307.
- ALTAREJOS, F., El sufrimiento: un escollo en la axiología educativa; en *Razón y Libertad*; ed. por R. Alvira, Madrid, Rialp, 1990, p. 121-136.
- AMATO, J. A., *Victims and Values. A History and a Theory of Suffering*; New York, Praeger, 1990.
- ANCOMA, L., Del sufrimiento al dolor mental: un objeto psicoanalítico; *Revista de psicoanálisis*; XLVI(1989)6, p. 1023-1036.
- ARCA SILVA, J., *Espinas de silencio: el sufrimiento psíquico existencial*; Vilassar de Mar, Katelani, 2010.
- ARMAN, M., REHNSFELDT, A., How Can we Research Human Suffering?; *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 20(2006). p. 239-240.
- ARMENGOL, R., *Felicidad y dolor: una mirada ética*; Barcelona, Ariel, 2010.
- ARTETA, A., *La compasión: apología de una virtud bajo sospecha*; Barcelona, Paidós, 1996.
- ATLAS, L. Y., LINDQUIST, M. A., BOLGER, N., WAGER, T. D., Brain Mediators of Predictive Cue Effects in Perceived Pain; *Journal of Neuroscience*, 29-30(2010)39, p. 12964-12977.

³ Además, se ha decidido crear también un apartado de referencias bibliográficas. En este apartado se pueden encontrar los autores, artículos o trabajos que no se consideran clásicos y que se han utilizado para la redacción de esta tesis doctoral.

- ATTIG, T., Existential Suffering: Anguish over Human Condition; en *Counting our losses: Reflecting on chance, Loss, and Transition in everyday life*; ed. por D. L. Harris, New York, Routledge, 2011, p. 119-125.
- ATWELL, J. E., *Schopenhauer on the Character of the World: the Metaphysics of Will*; Berkeley, University of California Press, 1995.
- ATWELL, J. E., Art as Liberation: A Central Theme of Schopenhauer's Philosophy; en *Schopenhauer Philosophy, and the Arts*; ed. por D. Jacquette, New York, Cambridge University Press, 1996, p. 81-106.
- BAKAN, D., *Enfermedad, dolor, sacrificio. Hacia una psicología del sufrimiento*; tr. R. M. Phillips, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.
- BAQUEDANO, S., La canalización del dolor y el estancamiento del sufrimiento en Schopenhauer y De Quincey; *Discusiones Filosóficas*, 12(2011)18, p. 107-123.
- BARBERO, J., *Aspectos ético-sociales del sufrimiento. Mesa redonda del I Congreso Nacional de la Asociación de Bioética Fundamental y Clínica*; Madrid, Asociación de Bioética Fundamental y Clínica 1997.
- BARBERO, J., Del ser al deber ser: Experiencia de sufrimiento y responsabilidad moral en el ámbito clínico; en *Bioética: Un diálogo plural. Homenaje a Javier Gafo Fernández, S. J.*; ed. por J. J., Ferrer, J. L., Martínez, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2002, p. 869-890.
- BARBERO, J., Sufrimiento y responsabilidad moral; en *Monografías Humanitas N° 2. Dolor y sufrimiento en la práctica clínica*; ed. por Fundación Medicina y Humanidades Médicas, Barcelona, Fundación Medicina y Humanidades Médicas, 2004, p. 151-170.
- BÁRCENA, F., (ed.) *La esfinge muda: el aprendizaje del dolor después de Auschwitz*; Barcelona, Anthropos, 2001.
- BATES, A., BURNS, D. D., MOOREY, S., Medical Illness and the Acceptance of Suffering. International; *Journal of Psychiatry in Medicine*, 19(1989)3, p. 269-280.
- BATTENFIELD, B. L., Suffering —A Conceptual Description and Content Analysis of an Operational Schema; *The Journal of Nursing Scholarship*, 16(1984)2, p. 36-41.
- BAYÉS, R, et alia, Propuesta de un modelo integral para una intervención terapéutica paliativa; *Medicina Paliativa*; 3(1996), p. 114-119.

- BAYÉS, R., *Psicología del sufrimiento y de la muerte*; Barcelona, Martínez Roca, 2001.
- BERENDZEN, J. C., Suffering and Theory: Max Horkheimer's Early Essays and Contemporary Moral Philosophy; *Philosophy & Social Criticism*, 36(2010)9, p. 1019-1037.
- BERICAT, E., Sociología del Sufrimiento: el Sufrimiento como Enfermedad Social; en *Medicina y Filosofía. La Enfermedad y el Sufrimiento (IV)*; ed. por E. Morales y J. Ordoñez, Sevilla, Fénix Editorial, 2006, p. 239-258.
- VIOT-BLANC, V. V., Biological Models of Depression: Effect of Antidepressants on Sleep; *L'Encéphale*, 21(1995)7, p. 35-40.
- BOBKO, A., *Non Multa. Schopenhauers Philosophie des Leidens*; Würzburg, Königshausen und Neumann, 2001.
- BOIXAREU, R. M., El sufrimiento: la construcción de un significado; en *De la antropología filosófica a la antropología de la salud*; ed. por R. M. Boixareu, Barcelona, Herder, 2008, p. 264-277.
- BOLADERAS, M., *El derecho a no sufrir: argumentos para la legalización de la eutanasia*; Barcelona, Libros del Lince, 2009.
- BOTTALICO, B., BRUNI, T., Post Traumatic Stress Disorder, Neuroscience, and the Law; *International Journal of Law and Psychiatry*, 35(2012)2, p. 112-120.
- BOTVINICK, M. M., BRAVER, T. S., BARCH, D. M., CARTER, C. S., COHEN, J. D., Conflict Monitoring and Cognitive Control; *Psychological Review*, 108(2001), p. 624-652.
- BRANN, H. W., Der Schmerz und das Ich; *Schopenhauer-Jahrbuch*, 54(1973), p. 39-51.
- BRANN, H. W., *Schopenhauer und das Judentum*; Bonn, Bouvier Verlag, 1975.
- BRANTSCHEN, J. B., Acotaciones terminológicas: sufrimiento y mal moral; en *Fe cristiana y sociedad moderna. Sufrimiento/ Salud-enfermedad-curación/ Agonía y asistencia a moribundos/ Tristeza y consuelo*; ed. por J. B. Bratschen, et alia, Madrid, Ediciones sm, 1989, p. 16-18.
- BRAUSCH, A. M., A Review of Empirical Treatment Studies for Adolescents Non Suicidal Self-injury; *Journal of Cognitive Psychotherapy*, 26(2012)1, p. 1-8.

- BREMNER, J. D., VYTHILINGAM, M., VERMETTEN, E., NAZEER, A., ADIL, J., KHAN, S., STAIB, L. H., CHARNEY, D. S., Reduced Volume of Orbitofrontal Cortex in Major Depression; *Biological Psychiatry*, 51(2002), p. 273-279.
- BROOM, D. M., Cognitive Ability and Awareness in Domestic Animals and Decisions about Obligations to Animals; *Applied Animal Behaviour Science*, 126(2010), p. 1-11.
- BRÜNE, M., *Textbook of Evolutionary Psychiatry: The Origins of Psychopathology*; New York, Oxford University Press, 2008.
- BRUNEAU, E., PLUTA, A., SAXE, R., Distinct Roles of the ‘Shared Pain’ and ‘Theory of Mind’ Networks in Processing Others’ Emotional Suffering; *Neuropsychologia*, 50(2012)2, p. 219-231.
- BRUNSON, K. L., EGHBAL-AHMADI, M., BENDER, R., CHEN, Y., BARAM, T., Long-term, Progressive Hippocampal Cell Loss and Dysfunction Induced by Early Life Administration of Corticotropin-releasing Hormone Reproduce the Effects of Early-life Stress; *National Academy of Sciences of the United States*, 98(2001), p. 8856-8861.
- BUYTENDIJK, F. J., *El dolor: fenomenología, psicología, metafísica*; tr. F. Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1958.
- CABADA, M., *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*; Barcelona, Herder, 1994.
- CABÒS, J., Nihilisme, Sofriment i Capacitat de Crear: de les possibilitats de l'ésser humà al segle XXI; *Diàlegs: Revista d'Estudis Polítics i Socials*; 16(2013)59, p. 49-66.
- CALLAHAN, D., Dolor y sufrimiento en el mundo: realidad y perspectivas; en *Monografías Humanitas N° 2. Dolor y sufrimiento en la práctica clínica*; Barcelona, Fundación Medicina y Humanidades Médicas, 2004, p. 5-16.
- CAMPBELL, S., MARIOTT, M., NAHMIAS, C., MACQUEEN, G. M., Lower Hippocampal Volume in Patients Suffering from Depression: A Meta-analysis; *The American Journal of Psychiatry*, 161(2004)4, p. 598-607.
- CARLSON, R. N., *Fisiología de la conducta*; tr. M. J. Ramos, C. Muñoz, F. Rodríguez de Fonseca, Madrid, Pearson, 2006⁸.

- CARNEVALE, F. A., A Conceptual and Moral Analysis of Suffering; *Nursing Ethics*, 16(2009)2, p. 173-182.
- CARPENTER, M., *Neuroanatomía. Fundamentos*; tr. A. Kaufman, Madrid, Editorial Médica Panamericana, 1994⁴.
- CARRUTHERS, P., Suffering without Subjectivity; *Philosophical Studies*, 121(2005), p. 99-125.
- CARTWRIGHT, D. E., Schopenhauer on Suffering, Death, Guilt, and the Consolation of Metaphysics; en *Schopenhauer: New Essay in Honor of his 200Th Birthday*; ed. por E. von der Luft, New York, Edwin Mellen Press, 1988, p. 51-66.
- CARTWRIGHT, D. E., Seeing through the Principium Individuationis: Metaphysics and Morality; en *Schopenhauers Aktualität: Ein Philosoph wird neu gelesen*; ed. por W. Schirmacher, Wien, Passagen Verlag, 1988, p. 41-48.
- CARTWRIGHT, D. E., Schopenhauer as Moral Philosopher —Towards the Actuality of his Ethics; *Schopenhauer-Jahrbuch*, 70(1989), p. 54- 65.
- CASEBEER, W. D., Moral Cognition and its Neural Constituents; *Nature Review Neuroscience*, 4(2003)10, p. 840-846.
- CASERAS, X., GIAMPIETRO, V., LAMAS, A., BRAMMER, M., VILARROYA, O., CARMONA, S., ROVIRA, M., TORRUBIA, R., MATAIX-COLS, D., The Functional Neuroanatomy of Blood-injection-injury Phobia: A Comparison with Spider Phobics and Healthy Controls; *Psychological Medicine*, 4(2010)1, p. 125-134.
- CASSELL, E. J., Disease as an ‘it’: Concepts of Disease Revealed by Patients’ Presentation of Symptoms; *Social Science & Science*, 10(1976)3-4, p. 143-146.
- CASSELL, E. J., The Nature of Suffering and the Goals of Medicine; *The New England Journal of Medicine*, 306(1982)11, p. 639-645.
- CASSELL, E. J., The Nature of Suffering: Physical, Psychological, Social, and Spiritual Aspects: en *The Hidden Dimension of Illness: Human Suffering*; ed. por P.L. Starck, J.P. McGovern, New York, National League for Nursing Press, 1992, p. 1-10.
- CASSELL, E. J., *The Nature of Suffering and the Goals of Medicine*; New York, Oxford University Press, 2004².

- CAVALLÉ, M., Las emociones: aplicación de las enseñanzas de Epicteto; en *Arte de vivir, arte de pensar. Iniciación al asesoramiento filosófico*; ed. por M. Cavallé, J. D. Machado, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2007.
- CHALIER, C., Dios después de la Shoah; en *La autoridad del sufrimiento: Silencio de Dios y preguntas del hombre*; ed. por F. Bárcena, Rubí, Anthropos, 2004, p. 87-106.
- CHAPMAN, R. C., On the Neurobiological Basis of Suffering; *Behavioral and Brain Sciences*, 13(1990)1, p. 16-17.
- CHAPMAN, C., GAVRIN, J., Suffering and its Relationship to Pain; *Journal Palliative Care*, 9(1993)2, p. 5-13.
- CHAPMAN, C., GAVRIN, J., Suffering: the Contributions of Persistent Pain; *Lancet*, 353(1999)9171, p. 2233-2237.
- CHOCHINOV, H. M., Dying, Dignity, and New Horizons in Palliative End-of-life Care; *CA: A Cancer Journal for Clinicians*, 56(2006)2, p. 84-103.
- CHOZA, J., Dimensiones antropológicas del dolor; en *La supresión del pudor, signo de nuestro tiempo y otros ensayos*, Bilbao, Eunsa, 1980, p. 117-145.
- CLARK, L. A., WATSON, D., Tripartite Model of Anxiety and Depression: Psychometric Evidence and Taxonomic Implications; *Journal of Abnormal Psychology*, 100(1991)3, p. 316-336.
- COPP, L. A., The Nature and Prevention of Suffering; *Journal of Professional Nursing*, 6(1990), p. 247-249.
- COROMINAS, J., PASCUAL, J. A., *Diccionario crítico etimológico Castellano e Hispánico. Volumen IV. ME-RE*; Madrid, Gredos, 1981.
- COROMINAS, J., PASCUAL, J. A., *Diccionario crítico etimológico Castellano e Hispánico. Volumen V. RI-X*; Madrid, Gredos, 1983.
- COTTER, D., MACKAY, D., LANDRAU, S., KERWIN, R., EVERALL, I., Reduced Glial Cell Density and Neuronal Size in the Anterior Cingulate Cortex in Major Depressive Disorder; *Archives of General Psychiatry*, 58(2001), p. 545-553.
- CRAIG, A., How do you feel? Interoception: The Sense of the Physiological Condition of the Body; *Nature Reviews Neuroscience*, 3(2002), p. 655-666.
- CZERMAK, K., *Schuld, Leiden, Tod. Eine Studie zu Schopenhauer und Nietzsche*; Graz, Universidad de Graz, Tesis, 1970.

- DAHL, E., Der Schleier der Maya: das Tier in der Ethik Schopenhauers; *Schopenhauer-Jahrbuch*, 79(1998), pp. 101-112.
- DAMASIO, A., *Descartes' error: Emotion, reason and the human brain*; London, Macmillan Paperback, 1994.
- DAMASIO, A., *Y el cerebro creó al hombre: ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?*; tr. F. Meler Ortí, Barcelona, Destino, 2010.
- DE LA TORRE DÍAZ, J., *Enfermedad, dolor y muerte desde las tradiciones judeocristiana y musulmana*; Madrid, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, 2011.
- DEWAAL, C. N., MACDONALD, G., WEBSTER, G. D., MASTEN, C. L., BAUMEISTER, R. F., POWELL, C., COMBS, D., SCHURTZ, D. R., STILLMAN, T. F., TICE, D. M., EISENBERGER, N. I., Acetaminophen Reduces Social Pain: Behavioral and Neural Evidence; *Psychological Science*, 21(2010), p. 931-937.
- DENHAM, S. A., Liberating Losses: When Death Brings Relief; *Family and Community Health*, 27(2004)1, p. 95-96.
- DÍEZ, J. A., MOULINES, C. U., *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*; Barcelona, Ariel, 2008³.
- DÖRENDAHL, R., Über die Bedeutung der Langeweile in Schopenhauers erstem Band der Welt als Wille und Vorstellung; *Schopenhauer-Jahrbuch*, 82(2001), p. 11-29.
- DU TOIT, S. H., ADAM, K., Role of Research in Occupational Therapy Clinical Practice: Applying Action Learning and Action Research in Pursuit of Evidence-based Practice; *Australian Occupational Therapy Journal*, 57(2010)5, p. 318-30.
- EBELING, H., LÜTKEHAUS, L., *Schopenhauer und Marx. Philosophie des Elends-Elend der Philosophie?*; Frankfurt am Main, Syndikat, 1985.
- EDWARDS, S., D., Three Concepts of Suffering; *Medicine, Health Care and Philosophy*, 6(2003), p. 59-66.
- ERIKSSON, K., The Alleviation of Suffering— The Idea of Caring; *Scandinavian Journal of Caring Sciences*, 6(1992)2, p. 119-123.
- ERIKSSON, K., Understanding the World of the Patient, the Suffering Human Being: The New Clinical Paradigm from Nursing to Caring; *Advanced Practice Nursing Quarterly*, 3(1997), p. 8-13.

— ESQUIROL, J. M., Reflexiones filosóficas sobre el dolor y el sufrimiento; *Labor Hospitalaria*, 257(2000), p. 159-169.

— ESTEBAN, J. E., A. Schopenhauer: biografía de una pasión filosófica y una experiencia del sufrimiento; en *Arthur Schopenhauer. Una filosofía del hecho trágico de existir como transparencia de su verdad*; ed. por J. Quesada, Barcelona, Anthropos, 1993, p. 16-25.

— FABRÉ, M., Una aproximació a la psicofisiología del dolor; *Aloma*, 3(1998), p. 23-32.

— FERDOWSIAN, H., MERSKIN, D., Parallels in Sources of Trauma, Pain, Distress, and Suffering in Humans and Nonhuman Animals; *Journal of Trauma & Dissociation*, 13(2012), p. 448-468.

— FERNÁNDEZ, J. L., El silencio de Dios y el sufrimiento del hombre; en *La autoridad del sufrimiento: Silencio de Dios y preguntas del hombre*; ed. por F., Bárcena, Rubí, Anthropos, 2004, p. 9-41.

— FERRELL, B., Humanizing the Experience of Pain and Illness; en *Suffering*; ed. por B. Ferrell, Sudbury, Jones and Bartlett, 1996, p. 211-221.

— FERRELL, B., COYLE, N., *The Nature of Suffering and the Goals of Nursing*; New York, Oxford University Press, 2008.

— FLANNELLY, K., KOENIG, H. G., GALEK, K., ELLISON, C. G., Belief, Mental Health, and Evolutionary Threat Assessment System in the Brain; *The Journal of Nervous and Mental Disease*; 195(2007)12, p. 996-1003.

— FLEMING, M., Distinction between Mental Pain and Psychic Suffering as Separate Entities in the Patient's Experience; *International Forum of Psychoanalysis*, 15(2006), p. 195-200.

— FLOR, H., BEHLE, D. J., BIRBAUMER, N., Assessment of Pain-related Cognitions in Chronic Pain Patients; *Behaviour Research and Therapy*, 31(1993)1, p. 63-73.

— FORDYCE, W., E., Pain and Suffering: A Reappraisal; *American Psychologist*, 43(1988)4, p. 276-283.

— FOX, M., Schopenhauer on Death, Suicide and Self-Renunciation; en *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*; ed. por M. Fox, New Jersey, Barnes and Noble, p. 147-171.

- FREDRIKSSON, L. The Caring Conversation -Talking about Suffering: A Hermeneutic Phenomenological Study in Psychiatric Nursing; *International Journal of Human Caring*, 1(1998), p. 24-32.
- FUSTER, I. X., *El sufrimiento humano. Verdad y sentido: una aproximación filosófica según el espíritu tomasiano*; Barcelona, Balmes, 2005.
- GEORGE, M. S., KETTER, T. A., PAREKH, P. I., HORWITZ, B., HERSCOVITCH, P., POST, R. M., Brain Activity During Transient Sadness and Happiness in Health Women; *American Journal of Psychiatry*, 152(1995)3, p. 341-351.
- GEORGES, J. M., The Politics of Suffering: Implications for Nursing Science; *Advances in Nursing Science*, 27(2004)4, p. 250-256.
- GESCHÉ, A., *El mal. Dios para pensar I*; tr. Ch. Hugo Martín, Salamanca, Sígueme, 2002.
- GILES, D. A., *Schopenhauer, Suffering and Salvation: on the Relation between Reality and Happiness*; Kentucky, Universidad de Kentucky, Tesis, 1995.
- GÖDDE, G., Schopenhauer Entdeckung der Psychologie des Unbewußten; *Schopenhauer-Jahrbuch*, 86(2005), p. 15-35.
- GOLDBERG, C., Concerning Human Suffering; *The Psychiatric Journal of the University of Ottawa*, 11(1986)2, p. 97-104.
- GÓMEZ-RESTREPO, C., DELGADO, M. B., Apuntes sobre causalidad; *Revista Colombiana de Psiquiatría*, XXXV(2006)1, p. 96-104.
- GONZÁLEZ GARCÍA, M., (Ed.) *Filosofía y Dolor*; Madrid, Tecnos, 2006.
- GRACIA, D., Historia del dolor; *Teología y catequesis*, 29(1989), p. 23-35.
- GREENE, J., HAIDT, J., How (and Where) does Moral Judgment Work?; *Trends in Cognitive Sciences*, 6(2002)12, p. 517-523.
- GUASTELLO, S. E., LEIBOVITCH, L. S., Introduction to Nonlinear Dynamics and Complexity; en *Chaos and Complexity in Psychology. The Theory of Nonlinear Dynamical Systems*; ed. por. S. J. Guastello, M. Koopmans, D. Pincus, New York, Cambridge University Press, 2009, p. 1-40.
- HAAG, H., *El problema del mal*; tr. X. Moll, Barcelona, Herder, 1981.
- HACKER, P. M., The Conceptual Framework for the Investigation of Emotions; *International Review of Psychiatry*, 16(2004)3, p. 199-208.

- HADJISTAVROPOULOS, T., CRAIG, K. D., DUCK, S., CANO, A., GOUBERT, L., JACKSON, P. L., MOQIL, J. S., RAINVILLE, P., SULLIVAN, M. J., DE C WILLIAMS, A.C., VERVOORT, T, FITZGERALD, T. D., A Biopsychosocial Formulation of Pain Communication; *Psychological Bulletin*, 137(2011)6, p. 910-939.
- HALLICH, O., *Mitleid und Moral: Schopenhauers Leidensethik und die moderne Moralphilosophie. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers, Bd. 2*; Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998.
- HAMANN, S., What Can Neuroimaging Meta-analyses Really Tell us about the Nature of Emotion? *Behavioral and Brain Sciences*, 35(2012)3, p. 150-152.
- HAUSKELLER, M., *Vom Jammer des Lebens: Einführung in Schopenhauers Ethik*; München, C. H. Beck, 1998.
- HAUSKELLER, M., Durch Leiden lernen. Schopenhauer zwischen Mitleid und Weltüberwindung; *Schopenhauer-Jahrbuch*, 84(2003), p. 75- 90.
- HEATH, C., Pain Talk: The Expressions of Suffering in the Medical Consultation; *Social Psychology Quarterly*, 52(1989)2, p. 113-125.
- HOFF, F., Über den Schmerz; *Schopenhauer-Jahrbuch*, 53(1972), p. 363-375.
- HOLDEN, C., Sex and the Suffering Brain; *Science*, 308(2005), p. 1574-1575.
- HÜBENER, W., Sinn und Grenzen des Leibnizschen Optimismus; *Studia Leibnitiana*, X(1978)2, p. 222-246.
- HÜBSCHER, A., Schopenhauer und die Religionen Asiens; *Jahrbuch der Schopenhauers Gesellschaft*, 60(1979), p. 1-16.
- HÜBSCHER, A., *Schopenhauer-Bibliographie*; Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1981.
- HÜBSCHER, A., *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern-heute-morgen*; Bonn, Bouvier Verlag, 1988.
- JABBI, M., BASTIAANSEN, J., KEYSERS, Ch., A Common Anterior Insula Representation of Disgust Observation, Experience and Imagination Shows Divergent Functional Connectivity Pathways; *Plos One*, 3(2008), 2939.
- JACOBSON, L., SAPOLSKY, R., The Role of the Hippocampus in Feedback Regulation of the Hypothalamic-pituitary-adrenocortical Axis; *Endocrine Reviews*, 12(1991), p. 118-134.

- JACQUETTE, D., Schopenhauer on Death, en *The Cambridge Companion to Schopenhauer*; ed. por Ch. Janaway, New York, Cambridge University Press, 1999, p. 293-317.
- JANAWAY, Ch., Schopenhauer's Pessimism; en *The Cambridge Companion to Schopenhauer*; ed. por Ch. Janaway, New York, Cambridge University Press, 1999, p. 318-343.
- JASPERS, J. P., HEUVEL, F., STEGENGA, B., DE BONT, L., Strategies for Coping with Pain and Psychological Distress Associated with Temporomandibular Joint Osteoarthritis and Internal Derangement; *The Clinical Journal Pain*, 9(1993)2, p. 94-103.
- JEAN-BAY, E., The Biobehavioral Correlates of Post-traumatic Brain injury depression; *The Journal of Neuroscience Nursing*, 32(2000)3, p. 169-176.
- JOURNET, CH., *El mal*; Madrid, Rialp, 1975.
- KAHN, D. L., STEEVES, R. H., The Experience of Suffering: Conceptual Clarification and Theoretical Definition; *Journal Advanced Nursing*, 11(1986), p. 623-631.
- KAHN, D., STEEVES, R., An Understanding of Suffering Grounded in Clinical Practice and Research; en *Suffering*; ed. por B. Ferrell, Sudbury, Jones and Bartlett, 1996, p. 3-27.
- KAMATA, Y., Schopenhauer und der Buddhismus; *Schopenhauer-Jahrbuch*, 65(1984), p. 233-237.
- KAMPITS, P., Tod und Individualität; en *Zeit der Ernte. Studien zum Stand der Schopenhauer-Forschung (FS A. Hübscher)*; ed. por W. Schirmacher, Stuttgart-Bad Cannstat, Frommann-Holzboog, 1982, p. 113-120.
- KARL, A., SCHAEFER, M., MALTA, L., DÖRFEL, D., ROHLEDER, N., WERNER, A., A Meta-analysis of Structural Brain Abnormalities in PTSD; *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 30(2006), p. 1004-1031.
- KENDLER, K. S., Toward a Philosophical Structure for Psychiatry; *The American Journal of Psychiatry*, 162(2005), p. 433-440.
- KENDLER, K. S., Explanatory Models for Psychiatric Illness; *The American Journal of Psychiatry*, 156(2008)6, p. 695-702.

- KLEINMAN, A., *The Illness Narratives: Suffering, Healing and the Human Condition*; USA, Basic Books, 1988.
- KLEINMAN, A., DAS, V., LOCK, M. M., *Social Suffering*; Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1997.
- KLEINMAN, A., KLEINMAN, J., *The Appeal of Experience; The Dismay of Images: Cultural Appropriations of Suffering in Our Times*; en *Social Suffering*; ed. por A. Kleinman, V. Das, M. Lock, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1997, p. 1-23.
- KLUGE, F., *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*; Strassburg, DuMont-Schauberg, 1905⁶.
- KRUEGER, S., *Schopenhauer and the Tragic Tradition: an Inquiry into his Contribution*; Oxford, Universidad de Oxford, Tesis, 1999.
- KURZREITER, M., *Der Begriff des Individuums in der Philosophie Arthur Schopenhauers*; Frankfurt am Main, Peter Lang, 1992.
- LANE, R. D., REIMAN, E. M., AHERN, G. L., SCHWARTZ, G. E., DAVIDSON, R. J., *Neuroanatomical Correlates of Happiness, Sadness, and Disgust*; *The American Journal of Psychiatry*, 154(1997)7, p. 926-933.
- LANG, P. J., DAVIS, M., OHMAN, A., *Fear and Anxiety: Animal Models and Human Cognitive Psychophysiology*; *Journal of Affective Disorders*, 61(2000), p. 137-159.
- LANG, P. J., BRADLEY, M. M., *Emotion and the Motivational Brain*; *Biological Psychology*, 84(2010)3, p. 437-450.
- LE BRETON, D., *Antropología del dolor*; Barcelona, Seix Barral, 1999.
- LEONARDI, M., COLOMBETTI, E., MUSIO, A., RADEALLI, S., PESSINA, A., *Pain, Suffering and Some Ethical Issues in Neuroscience Research*; *Journal of Headache Pain*, 5(2004), p. 162-164.
- LEWIS, C. S., *El problema del dolor*; tr. J. L. Del Barco, Madrid, Rialp, 1994.
- LINDHOLM, L., ERIKSSON, K., *To Understand and Alleviate Suffering in a Caring Culture*; *Journal of Advance Nursing*, 18(1993), p. 1354-1361.
- LINDQUIST, K. A., WAGER, T. D., KOBER, H., BLISS-MOREAU, E., BARRETT, L. F., *The Brain Basis of Emotion: A Meta-analytic review*; *Behavioral and Brain Sciences*, 35(2012), p. 121-202.

- LIOTTI, M., MAYBERG, H. S., BRANNAN, S. K., MCGINNIS, S., JERABEK, P., FOX, P. T., Differential Limbic-cortical Correlates of Sadness and Anxiety in Healthy Subjects: Implications for Affective Disorders; *Biological Psychiatry*, 48(2000)1, p. 30-42.
- LIPOWSKI, Z. J., Physical Illness, the Individual and the Coping Processes; *Psychiatry in Medicine*, 1(1970)2, p. 91.
- LOESER, J. D., MELZACK, R., Pain: an overview; *Lancet*, 353(1999), p. 1607-1609.
- LOESER, J. D., Pain and Suffering; *The Clinical Journal of Pain*, 16(2000), p. S2-S6.
- LORENZ, J., MINOSHIMA, S., CASEY, K. L., Keeping Pain out of Mind: The Role of the Dorsolateral Prefrontal Cortex in Pain Modulation; *Brain*, 126(2003)5, p. 1079-1091.
- LÜTKEHAUS, L., *Schopenhauer. Metaphysischer Pessimismus und „soziale Frage“*; Bonn, Bouvier Verlag, 1980.
- MACLEAN, P. D., Evolutionary Psychiatry and the Triune Brain; *Psychological Medicine*, 15(1985), p. 219-221.
- MADRID, A., *La política y la justicia del sufrimiento*; Madrid, Trotta, 2010.
- MAGEE, B., *The Philosophy of Schopenhauer*; New York, Oxford University Press, 2002^f.
- MALTER, R., „Eine wahrhaft ruchlose Denkungsart“ Schopenhauer Kritik der Leibnizschen Theodizee; *Studia Leibnitiana*, 16(1986), p. 152-182.
- MALTER, R., *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*; Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- MALTER, R., *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*; Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1991.
- MARTÍN, F. J., En vano el desgraciado llama a los dioses en su ayuda. Job, Schopenhauer y Sísifo; en *Arthur Schopenhauer. Una filosofía del hecho trágico de existir como transparencia de su verdad*; ed. por Quesada, J., Barcelona, Anthropos, 1993, p. 82-84.
- MARXEN, E., Pain and Knowledge: Artistic Expression and the Transformation of Pain; en *The Arts in Psychotherapy*, 38 (2011), p. 239-46.

- MAURI, M., *Metodologia de la recerca a filosofia*; Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona, 2001.
- MAYBERG, H. S., LIOTTI, M., BRANNAN, S. K., MCGINNIS, S., MAHURIN, R. K., JERABEK, P. A., SILVA, J. A., TEKELL, J. L., MARTIN, C. C., LANCASTER, J. L., FOX, P. T., Reciprocal Limbic-Cortical Function and Negative Mood: Converging PET Findings in Depression and Normal Sadness; *American Journal of Psychiatry*, 156(1999)6, p. 675-682.
- MAZARS, G., *El hombre sin dolor*; tr. B. Folch, Barcelona, Sirmio, 1992.
- MCMAHON, S., KOLTZENBURG, M., *Wall and Melzack's Textbook of Pain*; Philadelphia, Churchill Livingstone, 2005⁵.
- MEIER, E., Die Haltung des Buddhismus zur Leidensfrage, en *Warum leiden. Die Antwort der Weltreligionen*; ed. por A. Th. Houry y P. Hünermann, Freiburg, Herder, 1987, p. 44-73.
- MÈLICH, J. C., *Ética de la compasión*; Barcelona, Herder, 2010.
- MELZACK, R., The McGill Pain Questionnaire: Major Properties and Scoring Methods; *Pain*, 1(1975), p. 277-299.
- MELZACK, R., WALL, P. D., *The Challenge of Pain*; London, Penguin Books, 1988².
- MERCADILLO, R. E., DÍAZ, J. L., PASAYE, E. H., BARRIOS, F. A., Perception of Suffering and Compassion Experience: Brain Gender Disparities; *Brain and Cognition*, 76(2011), p. 5-14.
- MÉRIAU, K., WARTENBURGER, I., KAZZER, P., PREHN, K., VILLRINGER, A., VAN DER MEER, E., HEEKEREN, H. R., Insular Activity during Passive Viewing of Aversive Stimuli Reflects Individual Differences in State Negative Affect; *Brain and Cognitions*, 69(2009), p. 73-80.
- MILLER, R. B., *Facing Human Suffering: Psychology and Psychotherapy as a Moral Engagement*; Washington, American Psychological Association, 2004.
- MILLER, R. B., Suffering in Psychology: The Demoralization of Psychotherapeutic Practice; *Journal of Psychotherapy Integration*, 15(2005)3, p. 299-336.
- MIRA, E., Assaig psicològic sobre el dolor; *Revista de Psicologia i Pedagogia*, I(1933)1, p. 2-21.

— MOBASCHER, A., BRINKMEYER, J., WARBRICK, T., MUSSO, F., SCHLEMPER, V., WITTSACK, H. J., SALEH, A., SCHNITZLER, A., WINTERER, G., Brain Activation Patterns Underlying Fast Habituation to Painful Laser Stimuli; *International Journal of Psychophysiology*, 75(2010), p. 16-24.

— MOGHADDAM, B., BOLINAO, M. L., Glutamatergic Antagonists Attenuate Ability of Dopamine Uptake Blockers to Increase Extracellular Levels of Dopamine: Implications for Tonic Influence of Glutamate on Dopamine Release; *Synapse*, 18(1994), p. 337-342.

— MOGHADDAM, B., Stress Activation of Glutamate Neurotransmission in the Prefrontal Cortex: Implications for Dopamine-associated Psychiatric Disorders; *Biological Psychiatry*, 51(2002), p. 775-787.

— MOIX, A., *El sofriment, aquest desconegut*; Barcelona, Andreu Moix, 1999.

— MOLL, J., DE OLIVEIRA-SOUZA, R., BRAMATI, I. E., GRAFMAN, J., Functional Networks in Emotional Moral and Nonmoral Social Judgments; *Neuroimage*, 16(2002)3, p. 696-703.

— MOLL, J., SCHULKIN, J., Social Attachment and Aversion in Human Moral Cognition; *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 33(2009)3, p. 456-465.

— MOONT, R., CRISPEL, Y., LEV, R., PUD, D., YARNITSKY, D., Temporal Changes in Cortical Activation During Distraction from Pain: A Comparative LORETA Study with Conditioned Pain Modulation; *Brain Research*, 1435(2012)30, p. 105-107.

— MORRIS, D., *La cultura del dolor*; Buenos Aires, Andrés Bello, 1994.

— MORRIS, D., Voice, Gender and Moral Community; en *Social suffering*; ed. por A. Kleinman, V. Das, M. Lock, Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1997, p. 25-46.

— MORRISON, I., DOWNING, P. E., Organization of Felt and Seen Pain Responses in Anterior Cingulate Cortex; *Neuroimage*, 37(2007), p. 642-651.

— MORSE, J. M., Carter, B., The Essence of Enduring and Expressions of Suffering: The Reformulation of Self; *Scholarly Inquiry for Nursing Practice: An International Journal*, 10(1996)1, p. 43-60.

— MORSE, J. M., BERES, M. A., SPIERS, J. A., MAYAN, M., OLSON, K., Identifying Signals of Suffering by Linking Verbal and Facial Cues; *Qualitative Health Research*, 13(2003), p. 1063-1075.

- MOSCOSO, J., *Historia cultural del dolor*; Madrid, Taurus, 2011.
- MÜLLER, T., Zur Ethik der Diagnosestellung am Beispiel der psychopathologischen Begriffe Genie und Wahnsinn im 19. und 20. Jahrhundert; *Schopenhauer-Jahrbuch*, 86(2005), p. 73-91.
- MURRAY, E. A., The Amygdala, Reward and Emotion; *Trends in Cognitive Sciences*, 2(2007), p. 489-497.
- NAVIA, L. E., Reflection on Schopenhauer's Pessimism; en *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*; ed. por M. Fox, New Jersey, Barnes and Noble, p. 171-182.
- NEMO, P., *Job y el exceso de mal*; tr. J. M. Ayuso Díez, Madrid, Caparrós Editores, 1995.
- NUSSBAUM, M. C., *La terapia del deseo: teoría y práctica en la ética helenística*; tr. M. Candel, Barcelona, Paidós, 2003.
- OATHES, D. J., NITSCHKE, J. B., State of the Union between Cognitive Neuroscience and Emotion; *Expert Review of Neurotherapeutics*, 8(2008)7, p. 1025-1027.
- OCAÑA, E., *Sobre el dolor*; Valencia, Pre-textos, 1997.
- OCHSNER, K., ZAKI, J., HANELIN, J., LUDLOW, D., KNIERIM, K., RAMACHANDRAN, T., GLOVER, G. H., MACKKEY, S. C., Your Pain or Mine? Common and Distinct Neural Systems Supporting the Perception of Pain in Self and Other; *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 3(2008)2, p. 144-160.
- OGINO, Y., NEMOTO, H., INUI, K., SAITO, S., KAKIGI, R., GOTO, F., Inner Experience of Pain: Imagination of Pain While Viewing Images Showing Painful Events Forms Subjective Pain Representation in Human Brain; *Cerebral Cortex*, 17(2007)5, p. 1139-1146.
- OLLER, E., *Horizontes médicos: reflexiones sobre el enfermar y el sanar en el siglo XXI*; Trabajo no publicado. Facilitado por el autor, 2009.
- ORTIZ, J. M., Del sufrimiento a la virtud. Fundamentación de la ética en Schopenhauer; en *Cuadernos del Anuario Filosófico*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1995.
- PANKSEPP, J., *Affective Neuroscience: Foundations of Human and Animal Emotions*; New York, Oxford University Press, 2004.

- PANKSEPP, J., Affective Neuroscience of the Emotional BrainMind: Evolutionary Perspectives and Implications for Understanding Depression; *Dialogues in Clinical Neuroscience*, 12(2010), p. 533-545.
- PAULUS, M. P., STEIN, M. B., An Insular View of Anxiety; *Biological Psychiatry*, 60(2006)4, p. 383-387.
- PEYRON, R., GARCÍA-LARREA, L., GRÉGOIRE, M. C., COSTES, N., CONVERS, P., LAVENNE, F., MAUQUIÈRE, F., MICHEL, D., LAURENT, B., Haemodynamic Brain Responses to Acute Pain in Humans: Sensory and Attentional Networks; *Brain*, 122(1999), p. 1765-1780.
- PHELPS, E. A., O'CONNOR, K. J., GATENBY, J. C., GORE, J. C., GRILLON, C., DAVIS, M., Activation of the Left Amygdala to a Cognitive Representation of Fear; *Nature Neuroscience*, 4(2001), p. 437-441.
- PHELPS, E. A., Emotion and Cognition: Insights from Studies of the Human Amygdala; *Annual Review of Psychology*, 57(2006), p. 27-53.
- PHILONENKO, A., *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*; tr. G. Muñoz-Alonso, Barcelona, Anthropos, 1989.
- PHILONENKO, A., *La filosofía de la desdicha. Tomo I. Conceptos e ideas*; tr. U. Martínez Flores, México, Taurus, 2004.
- PIULACHS, P., *El sentido del dolor*; Madrid, Real Academia Nacional de Medicina, 1974.
- PLONER, M., GROSS, J., TIMMERMANN, L., SCHNITZLER, A., Cortical Representation of First and Second Pain Sensations in Humans; *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 99(2002)19, p. 12444-12448.
- PROTOPOPESCU, X., PAN, H., TUESCHER, O., CLOITRE, M., GOLDSTEIN, M., ENGELIEN, W., EPSTEIN, J., YANG, Y., GORMAN, L., LEDOUX, J., SILBERSWEIG, D., STERN, E., Differential Time Courses and Specificity of Amygdala Activity in Posttraumatic Stress Disorder Subjects and Normal Control Subjects; *Biological Psychiatry*, 57(2005), p. 464-473.
- QUINTNER, J. L., COHEN, M. L., BUCHANAN, D., KATZ, J. D., WILLIAMSON, O. D., Pain Medicine and Its Models: Helping or Hindering?; *Pain Medicine*, 9(2008)7, p. 824-834.

- RÁBADE, A. I., La noción de experiencia en la filosofía de Schopenhauer; *Anales del Seminario de Metafísica*, XX(1985), p. 171-200.
- RÁBADE, A. I., *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*; Madrid, Trotta, 1995.
- RAJKOWSKA, G., MIQUEL-HIDALGO, J. J., WEI, J., DILLEY, G., PITTMAN, S. D., MELTZER, H. Y., OVERHOLSER, J. C., ROTH, B. L., STOCKMEIER, C. A., Morphometric Evidence for Neuronal and Glial Prefrontal Cell Pathology in Major Depression; *Biological Psychiatry*, 45(1999), p. 1085-1098.
- RAWLINSON, M. C., The Sense of Suffering; *The Journal of Medicine and Philosophy*, 11(1986), p. 39-62.
- REICH, W. T., Models of Pain and Suffering: Foundations for an Ethic of Compassion; *Acta Neurochirurgica*, Suppl. 38(1987), p. 117-122.
- REICH, W. T., Speaking of Suffering: A Moral Account of Compassion; *Sounding*, 72(1989)1, p. 83-108.
- RESNIK, D. B., REHM, M., MINARD, R. B., The Undertreatment of Pain: Scientific, Clinical, Cultural, and Philosophical factors; *Medicine, Health Care and Philosophy*, 4(2001), p. 277-288.
- RIZZOLATTI, G., FABBRI-DESTRO, M., The Mirror System and its Role in Social Cognition; *Current Opinion in Neurobiology*, 18(2008)2, p. 179-184.
- ROCA, LL., Quina és l'actualitat de Schopenhauer?; en *Schopenhauer Avui. Conferències a l'Ateneu Barcelonès en el 150è aniversari de la mort d'Arthur Schopenhauer*; ed. por R. Alcoberro, G. Mayos, Barcelona, La Busca Edicions, 2011, p. 29-45.
- RODGERS, B. L., COWLES, K. V., A Conceptual Foundation for Human Suffering in Nursing Care and Research; *Journal of Advanced Nursing*, 25(1997)5, p. 1048-1053.
- ROLLS, E. T., O'DOHERTY, J., KRINGELBACH, M. L., FRANCIS, S., BOWTELL, R., MCGLONE, F., Representations of Pleasant and Painful Touch in the Human Orbitofrontal and Cingulate Cortices; *Cerebral Cortex*, 13(2003), p. 308-317.
- ROSSET, C., *Escritos sobre Schopenhauer*; tr. R. Del Hierro, Valencia, Pre-textos, 2005.

- RUIZ CALLEJÓN, E., La extensión de la comunidad moral en Schopenhauer: la moral de la compasión y el sufrimiento de los animales; *Convivium*, 20(2007), p. 145-172.
- SABORIT, P., L'ètica de Schopenhauer, o els avatars de la compassió; en *Schopenhauer Avui. Conferències a l'Ateneu Barcelonès en el 150è aniversari de la mort d'Arthur Schopenhauer*; ed. por R. Alcoberro, G. Mayos, Barcelona, La Busca Edicions, 2011, p. 47-57.
- SAFRANSKI, R., *El mal o el drama de la libertad*; tr. R. Gabás, Barcelona, Tusquets, 2002².
- SAFRANSKI, R., *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*; tr. J. Planells Puchades, Barcelona, Tusquets, 2008.
- SANDKÜHLER, H. J., REGENBOGEN, A., FRIEMERT, CH., *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften. Band 3 L-Q*; Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990.
- SAPOLSKY, R. M., ARMANINI, M. P., PACKAN, D. R., SUTTON, S. W., PLOTSKY, P. M., Glucocorticoid Feedback Inhibition of Adrenocorticotrophic Hormone Secretagogue Release. Relationship to Corticosteroid Receptor Occupancy in Various Limbic Sites; *Neuroendocrinology*, 51(1990), p. 328-336.
- SAUNDERS, C., The Philosophy of Terminal Care; en *The Management of Terminal Malignant Disease*; ed. por C. Saunders, London, Arnold, 1984, p. 232-241.
- SCHAFFNER, K. F., Psychiatry and Molecular Biology: Reductionistic Approaches to Schizophrenia; en *Philosophical Perspectives on Psychiatric Diagnostic Classification*; ed. por J. Z. Sadler, O. Wiggins, M. Schwartz, Baltimore, John Hopkins University Press, 1994, p. 279-294.
- SCHIENLE, A., SCHÄFER, A., VAITL, D., Individual Differences in Disgust Imagery: A Functional Magnetic Resonance Imaging Study; *Neuroreport*, 19(2008)5, p. 527-530.
- SCHÖNDORF, H., *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*; München, Johannes-Berchmans-Verlag, 1982.
- SEELING, W., Leben und Erlösung. Über das Leiden und den Erlösungsgedanken bei Schopenhauer und Wagner; *Schopenhauer-Jahrbuch*, 64 (1983), p. 101- 110.

- SEGURA, P., Al voltant del dolor psíquic; *Aloma*, 3(1998), p. 13-21.
- SHIN, L. M., ORR, S. P., CARSON, M. A., RAUCH, S. L., MACKLIN, M. L., LASKO, N. B., PETERS, P. M., METZGER, L. J., DOUGHERTY, D. D., CANNISTRARO, P. A., ALPERT, N. M., FISCHMAN, A. J., PITMAN, R. K., Regional Cerebral Blood Flow in the Amygdala and Medial Prefrontal Cortex During Traumatic Imagery in Male and Female Vietnam Veterans with PTSD; *Archives of General Psychiatry*, 61(2004), p. 168-176.
- SINGER, T., SEYMOUR, B., O'DOHERTY, J. P., STEPHAN, K. E., DOLAN, R. J., FRITH, Ch. D., Empathic Neural Responses are Modulated by the Perceived Fairness of Others; *Nature*, 439(2006), p. 466-469.
- SLOTERDIJK, P., Algodicea política: Cosmologías cónicas y lógica del dolor; en *Crítica de la Razón Cónica*; tr. M. A. Vera, Madrid, Siruela, 2003, p. 651-680.
- SOELLE, D., *Suffering*; Philadelphia, Fortress Press, 1975.
- SON, G., *Schopenhauers Ethik des Mitleids und die indische Philosophie*; München, Alber, 2000.
- SOUTHGATE, Ch., God and Evolutionary Evil: Theodicy in the Light of Darwinism; *Zygon*, 37(2002)4, p. 803-824.
- SPAEMANN, R., El sentido del sufrimiento. Distintas actitudes ante el dolor humano; *Atlántida*, 15(2008), p. 66-77.
- SPIERLING, V., El pesimismo de Schopenhauer como jeroglífico; *Anales del Seminario de Metafísica*, 23(1989), p. 47-57.
- SPIERLING, V., *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk*; Frankfurt am Main, Frankfurter Verlagsanstalt, 1994.
- STERN, J., *The Dear Purchase: A Theme in German Modernism*; Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- STONE, V. S., NISENSEN, L., ELIASSEN, J. C., GAZZANIGA, M. S., Left Hemisphere Representation of Emotional Facial Expressions; *Neuropsychologia*, 34(1996), p. 23-29.
- STORM, H., Changes in Skin Conductance as a Tool to Monitor Nociceptive Stimulation and Pain; *Current Opinion in Anaesthesiology*, 21(2008), p. 796-804.
- SUANCES, M., El problema del dolor en la filosofía de Schopenhauer; en *Filosofía y dolor*; ed. por M. González, Madrid, Tecnos, 2006, p. 263-307.

- SZASZ, T., *Pain and Pleasure*; New York, Syracuse University Press Edition, 1988².
- TORRALBA, F., *El sufrimiento: un nou tabú*; Barcelona, Claret, 1995.
- TORRALBA, F., Sufrimiento y humildad ontológica. Kant y Schopenhauer; *Sapientia*, 51(1996)200, p. 465-474.
- TORRALBA, F., El sufrimiento: una exploración conceptual. La cuestión del sentido; en *De la antropología filosófica a la antropología de la salud*; coord. por R. M. Boixareu, Barcelona, Herder, 2008, p. 251-263.
- TRACEY, I., BECERRA, L., CHANG, I., BREITER, H., JENKINS, L., BORSOOK, D., GONZÁLEZ, R. G., Noxious Hot and Cold Stimulation Produce Common Patterns of Brain Activation in Humans: A Functional Magnetic Resonance Imaging Study; *Neuroscience Letters*, 288(2000)2, p. 159-162.
- TURK, D. C., WILSON, H. D., Pain, Suffering, Pain-related Suffering —Are these constructs Inextricably Linked?; *Clinical Journal of Pain*, 25(2009), p. 353-355.
- URRACA, S., Actitudes y comportamientos ante el sufrimiento: psicología del sufrimiento; *Labor Hospitalaria*, 235(1995), p. 57-63.
- VAN HOOFT, S., Suffering and the Goals of Medicine; *Medicine, Health Care and Philosophy*, 1(1998), p. 125-131.
- VAN HOOFT, S., The Meanings of Suffering; *The Hastings Centre Report*, 28(1998)5, p. 13-19.
- VASSE, D., *El peso de lo real, el sufrimiento*; tr. A. Dreyzin, Barcelona, Gedisa, 1985.
- VILAR Y PLANAS DE FARNÉS, J., *Antropología del dolor: sombras que son luz*; Pamplona, Eunsa, 1998.
- VOGT, B. A., Pain and Emotion Interactions in Subregions of the Cingulate Gyrus; *Nature Review Neuroscience*, 6(2005), p. 533-544.
- WADE, J. B., DOUGHERTY, L. M., ARCHER, C. R., PRICE, D. D., Assessing the Stages of Pain Processing: A Multivariate Analytical Approach; *Pain*, 68(1996), p. 157-167.
- WAGER, T. D., WAUGH, C. E., LINDQUIST, M., NOLL, D. C., FREDRICKSON, B. L., TAYLOR, S. F., Brain Mediators of Cardiovascular Responses

to Social Threat. Part I. Reciprocal Dorsal and Ventral Sub-regions of the Medial Prefrontal Cortex and Heart-rate Reactivity; *Neuroimage*, 47(2009), p. 821-835.

— WEIL, S., *A la espera de Dios*; tr. M. Tabuyo y A. López, Madrid, Trotta, 2009.

— WEIMER, W., Leib und Bewußtsein: Schopenhauers Anregungen zu einer aktuellen Diskussion; en *Schopenhauers Aktualität: Ein Philosoph wird neu gelesen*; ed. por W. Schirmacher, Wien, Passagen Verlag, 1988, p. 49-84.

— WENKE, H., SAUERBRUCH, F., *El dolor: su naturaleza y su significación*; tr. M. Sacristán, Barcelona, Zeus, 1962².

— WHALLON, R. E., On the Notion of Causality in Psychology; *The Journal of Philosophy*, 40(1943)21, p. 561-566.

— YEHUDA, R., MC FARLANE, A. C., Conflict Between Current Knowledge About Posttraumatic Stress Disorder and its Original Conceptual Basis; *American Journal of Psychiatry*, 152(1995), p. 1705-1713.

— YEHUDA, R., LEDOUX, J., Response Variation Following Trauma: A Translational Neuroscience Approach to Understanding PTSD; *Neuron Review*, 56(2007), p. 19-32.

— YOSHINO, A., OKAMOTO, Y., ONODA, K., SHISHIDA, K., YOSHIMURA, S., KUNISATO, Y., DEMOTO, Y., OKADA, G., TOKI, S., YAMASHITA, H., YAMAWAKI, S., Sadness Enhances the Experience of Pain and Affects Pain-Evoked Cortical Activities: An MEG study; *Journal of Pain*, 13(2012)7, p. 628-635.

— YOUNG, J., *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*; Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers, 1987.

— YOUNG, L., KOENINGS, M., Investigating Emotion in Moral Cognition: A Review of Evidence from Functional Neuroimaging and Neuropsychology; *British Medical Bulletin*, 84(2007), p. 69-79.

— YOUNG-EISENDRATH, P., *La renovación del espíritu: historias de esperanzas y transformación después del sufrimiento*; Barcelona, Paidós, 1998.

— ZALD, D. H., MATTSON, D., PARDO, J. V., Brain Activity in Ventromedial Prefrontal Cortex Correlates with Individual Differences in Negative Affect; *Proceedings of National Academy of Sciences of the United States of America*; 99(2002)4, p. 2450-2454.

— ZENTNER, M. R., Der Wahnsinn ist der *Lethe* übergrosser Schmerzen. Addenda zu Schopenhauers Antizipation der Freudschen Verdrängungstheorie; *Schopenhauer-Jahrbuch*, 75(1994), p. 27-57.

— ZINT, H., Das Religiöse bei Schopenhauer; *Schopenhauer-Jahrbuch*, 17(1930), p. 3-75.