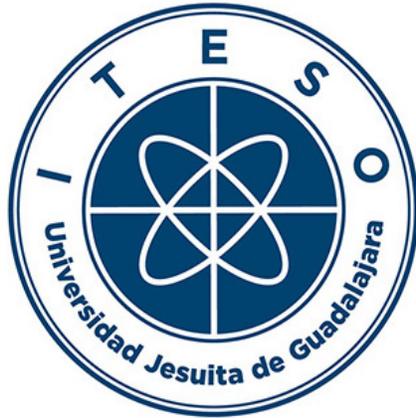


# **Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente**

Reconocimiento de validez oficial de estudios de nivel superior según acuerdo secretarial 15018, publicado en el Diario Oficial de la Federación del 29 de noviembre de 1976.

Departamento de Filosofía y Humanidades  
**Maestría en Filosofía y Ciencias Sociales**



## **Dolor y sufrimiento desde Arthur Schopenhauer**

---

**TESIS** que para obtener el **GRADO** de  
**MAESTRO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES**

Presenta: **MANUEL ANTONIO SILVA DE LA ROSA**

Director **DR. HÉCTOR GARZA SANDIVAR S.J.**

Tlaquepaque, Jalisco. Septiembre de 2020.

*A mi madre (†), en forma de agradecimiento por la experiencia fundante que me brindó de amar la vida y darles rostro a las situaciones dolorosas. Ella, me invitó con su manera de vivir a sufrir desde mi propia existencia.*

*Elsa, gracias por la compañía, el amor y el apoyo que me brindas en la cotidianidad.*

*A Héctor y a Carlos, por la paciencia, cercanía y apoyo para poder realizar este trabajo.*

## **Resumen:**

Este trabajo parte de un análisis del dolor y el sufrimiento desde el pensamiento de Arthur Schopenhauer. La finalidad es extraer una descripción fenoménica del dolor en el pensamiento de Schopenhauer y, desde ahí, identificar su carácter interpretativo para generar una reflexión que interpele la manera de comprender el sufrimiento contemporáneo. Es oportuno establecer un diálogo con el pensamiento schopenhaueriano para dar cuenta del dolor y el sufrimiento de los seres humanos y que sirva como acicate para comprender a profundidad y construir desde el aprendizaje algunas preguntas que merezcan la pena y la alegría de ser pensadas para ahondar en el camino planteado. En el fondo, todo este trabajo tiene una única intención: que el sujeto de estos tiempos aprenda a pensar y vivir su dolor por su propia cuenta, tomando en cuenta la experiencia concreta para poder entender y resignificar la plasmación conceptual. Al fin de cuenta lo que interesa en esta investigación es que el individuo caiga en la cuenta de la importancia de que el dolor sea absorbido como acontecimiento antes que como teoría o idea. Pues es de suma importancia, que el ser humano se dé tiempo para sufrir. Solamente así podrá descender su propia humanidad hasta la profundidad de su existencia y podrá apartar de él toda confianza que provoca la sociedad de consumo, toda buena disposición que existe para abdicar del dolor, todo autoengaño en el que se pueda caer para encubrir una vida perfecta y, finalmente, toda vulgaridad en la que tal vez se había encontrado su propia humanidad.

Palabras claves: Dolor, sufrimiento, acontecimiento, interpretación.

## **ÍNDICE**

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>5</b>
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN.....</b>	<b>12</b>
1.1 EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN.....	13
1.2 EL MUNDO COMO VOLUNTAD.....	17
1.3 CIERRE DEL CAPÍTULO .....	21
<b>CAPÍTULO II</b>	
<b>ANÁLISIS DE LA EXPERIENCIA DEL DOLOR EN SCHOPENHAUER.....</b>	<b>24</b>
2.1 CUERPO: CONCIENCIA Y DOLOR .....	25
2.2 EL DOLOR COMO VALOR POSITIVO.....	28
2.3 EL DOLOR DESDE LA COGNITIO INTIMA.....	33
2.4 CIERRE DEL CAPÍTULO.....	38
<b>CAPÍTULO III</b>	
<b>EL SUFRIMIENTO COMO INTERPRETACIÓN DESDE SCHOPENHAUER.....</b>	<b>41</b>
3.1 LA SINGULARIDAD DEL SUFRIMIENTO.....	42
3.2 EL SUFRIMIENTO CRÍTICO DEL ENTORNO SOCIAL .....	43
3.3 TRES FUENTES DEL SUFRIMIENTO HUMANO DESDE SCHOPENHAUER.....	45
3.3.1 LA EXIGENCIA DE LA VOLUNTAD.....	45
3.3.2 EL ABURRIMIENTO.....	49
3.4 CIERRE DEL CAPÍTULO.....	56
<b>REFLEXIONES FINALES.....</b>	<b>59</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>71</b>

Sólo el gran dolor, ese largo y lento dolor que se toma tiempo, en el que nos quemamos de forma parecida a la leña húmeda, nos obliga a nosotros, filósofos, a descender a nuestra última profundidad, así como a apartar de nosotros toda la confianza, toda la buena disposición, encubrimiento, suavidad, vulgaridad, en las que tal vez habíamos encontrado nuestra humanidad. No sé si un dolor semejante nos hace “mejores”; pero sí sé que nos hace más profundos.

Friedrich Nietzsche [1882]

# INTRODUCCIÓN

En el ámbito filosófico las formas de abordar el problema del dolor han generado explicaciones no sólo diversas sino, incluso, opuestas. No es sencillo escoger una perspectiva para intentar comprender a profundidad este fenómeno. Varios filósofos han intentado explicar el dolor a partir de la racionalidad del mundo o desde su absoluta irracionalidad. Asimismo, han abordado este tema desde distintas ópticas, ya sea interpretándolo, desde su origen, su devenir o, desde su propósito. En este sentido, a lo largo de los siglos, la filosofía y la religión han procurado configurar, de alguna manera, una praxis de dominio de la contingencia.<sup>1</sup> Es decir, van creando esferas que permiten vivir contrarrestando el dolor en la vida humana. No cabe duda que el ser humano tiene que hacer algo con ese dolor que vive; desde atemperarlo o mitigarlo; hasta conferirle sentido. Aunque esta investigación no pretende realizar un análisis histórico del tema, es conveniente mencionar que el dolor se dice y se padece de muchas maneras y esa diversidad tiene que ver con las interpretaciones culturales. Ineludiblemente el mundo tiene que habérselas con él.

Enrique Ocaña afirma que existen dos maneras de darle rostro: la forma científica y la metafísica. Para este autor, la forma científica pretende “controlar sus causas y efectos en un cuerpo determinado, descubrir su pluralidad de manifestaciones y diseñar métodos susceptibles para erradicarlo.”<sup>2</sup> Las técnicas que construye el método científico buscan diseñar procesos aptos para controlar los efectos y causas de sus manifestaciones. La forma metafísica, en cambio, toma una forma distinta ante el dolor pues cuestiona las condiciones de posibilidad de todo mal, independientemente del tiempo y espacio. El metafísico se pregunta por la constitución ontológica *a priori* del mundo que puede hacer posible el dolor. Por lo tanto, la historia de la metafísica es una historia que pretende descifrar el enigmático signo del mal. Este trabajo pretende tomar distancia de estas dos maneras de plantear el dolor.

Esta investigación, en palabras de Heidegger, da comienzo desde la mirada puesta en la vida fáctica. Aunque nuestro autor principal es Arthur Schopenhauer, el punto de arranque de

---

<sup>1</sup> Tomo esta expresión de Duch Luis *la educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997.

<sup>2</sup> Ocaña Enrique, *Sobre el Dolor*, Valencia, Pre-Textos, 1997, p. 28.

estas páginas está fincado en la crítica que hace Heidegger a la tradición filosófica metafísica. El autor de *Ser y Tiempo*, rompe con la idea de separar el sujeto del objeto, el yo del mundo, criticando al pensamiento metafísico occidental y proponiendo el tiempo como horizonte para la comprensión del ser. Desde esta crítica, se afirma que el dolor no se puede entender fuera del tiempo y el espacio pues está incrustado en un cuerpo vivido.

Antes de comenzar con el foco de la investigación, es necesario mostrar que el dolor puede aparecer en diferentes maneras. Hay, por un lado, el dolor del cuerpo o los múltiples dolores corporales, todos ellos tienen que ver con dolores físicos. Y, por otro lado, está el dolor que tiene interés para esta investigación: el dolor existencial. Éste tiene que ver con lo psíquico, lo afectivo y lo ético. Estas esferas, la *corporal-somática*, y la *ánimica afectivo-existencial*, tienen diferentes matices. Sin embargo, pueden llegar a articularse en una sola experiencia. El dolor prolongado del cuerpo suele alterar las condiciones personales de la existencia, mientras que, al revés, el dolor anímico, puede somatizarse.

En efecto, el dolor tiene aspectos negativos, esto es algo evidente. La mayoría de las personas no quiere sufrir, pues el sufrimiento los hace sentirse vulnerables. El dolor intenso desgarrar y hace trizas internamente, arranca blasfemias del pecho, sacude profundamente y desconcierta por completo. Ante él se quieren sublimar las heridas pues el ser humano, cuando toca profundamente su dolor añora el regreso al vientre materno y maldice su existencia. En esta dirección, es de gran ayuda la intervención de una técnica para apaciguar el fuego tormentoso que pudiera vivir la persona. Desde la aplicación de una anestesia para sosegar el dolor de una cirugía, hasta una terapia para soportar la depresión y el desgarramiento que provoca una violencia afectiva y corporalmente.

Siguiendo el párrafo anterior, la experiencia del dolor existencial está relacionada con decepciones y fracasos, pérdidas y rupturas, culpa y duelo de la muerte de un ser querido, desgarros interpersonales y con el vacío que hay en la existencia humana. Estas experiencias afectan y duelen al ser humano. Ahora bien, este tipo de dolor no solamente tiene un talante negativo, ya que puede acogerse dándole sentido. En este último punto se centra esta investigación que tiene como finalidad rescatar y ahondar el dolor y el sufrimiento de la existencia humana. El propósito central en este trabajo es abrirle la puerta a la experiencia del dolor para que entre en ella como una condición de toda vida humana: acoger su llegada

inesperada. Esto no significa, claro está, que el dolor sea un valor en sí mismo; lo valioso no es el acontecimiento doloroso, sino la manera de asumirlo e integrarlo. Tiene que ver con la manera de interpretar aquello que sacude internamente al ser humano. En este sentido, la intención que se tiene en esta investigación es acoger aquellas experiencias que ineludiblemente llegarán a la vida del ser humano yendo más allá de padecer simplemente el dolor como algo negativo que hay que eliminar a toda costa para incrementar una vida plena garantizando una seguridad afectiva y corporal.

El punto de partida de esta investigación es reconocer el dolor como un fenómeno inquietante que surge de la propia vida, es un fenómeno que acontece. El dolor se siente y después se piensa. Es un acontecimiento que desestabiliza, que irrumpe la vida y provoca cambios radicales en el modo de entender el mundo. Querer controlar dichas experiencias es algo absurdo, pues no se puede decidir cuándo ni cómo sucederá, todo lo contrario, es el acontecimiento el que “*me decide*”, el que rompe, el que obliga a repensarlo todo, a replantearlo todo.

Ahora bien, antes de entrar en detalle al objeto de estudio es necesario distinguir dos conceptos que son diferentes: experiencia y experimento. Lo que nos interesa es ubicar la experiencia del dolor en tanto que experiencia. No hay que confundirla con el concepto de experimento, es decir, como simulación, como un suceso que se puede repetir y controlar. Hans-Georg Gadamer hace alusión a esta diferencia, en su libro *Verdad y Método*. Desde su punto de vista, una experiencia no puede caber en una ley y no se puede ajustar a una norma. El objetivo del método científico es controlar la experiencia, es decir, liberarla de toda condición subjetiva, descartando el azar para poder repetir la acción a fin de controlarla. Por lo tanto, se elimina la historicidad y la subjetividad. Así delimitada, una experiencia no es válida al menos que se confirme. Esto significa que la experiencia reposa en su reproductibilidad, en la cual, “la propia esencia de la experiencia cancela en sí misma su propia historia y la deja desconectada.”<sup>3</sup> En este sentido, se puede decir que la experiencia se sitúa frente a la noción de acontecimiento. Un acontecimiento es impredecible y la mayoría de las veces genera sorpresa e implica ruptura y dolor. De esta manera, Gadamer explica que “entender a la experiencia como dolorosa y desagradable, no es una manera de cargar las

---

<sup>3</sup> Gadamer. H.-G, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 2001, p.422.

tintas, sino que se justifican bastante inmediatamente si se atiende a su esencia.”<sup>4</sup> Con base en esto, es importante asumir el planteamiento de Gadamer de la experiencia en la manera de acoger el dolor. La experiencia dolorosa padecida no simplemente pasa en la vida del ser humano, sino que lo atraviesa y le obliga a repensar su propia humanidad. El individuo que padece se siente impulsado a reinterpretar la vida.

La reflexión que se va a realizar en este trabajo, parte de un análisis del dolor y el sufrimiento del ser humano desde el pensamiento de Arthur Schopenhauer. Aunque este filósofo no hace explícitamente la diferencia entre el dolor y el sufrimiento, sí permite abrir un horizonte para reflexionar y pensar a profundidad estas dos vertientes. Es frecuente ver las palabras dolor y sufrimiento como si fueran lo mismo. Esta indistinción no está sólo presente en la vida cotidiana, sino que también es habitual encontrarla en el ámbito intelectual. En varias ocasiones la investigación en el ámbito científico no distingue los términos dolor y sufrimiento ya que se trata de palabras que tienen en común la referencia a un estado de desagrado del que se quiere liberar. Hay posturas que tampoco disciernen expresamente entre estos dos términos; sin embargo, hay varias posturas filosóficas que sí los distinguen explícitamente. Un ejemplo es la filosofía estoica, en la que se reconoce que no son los acontecimientos dolorosos los que hacen sufrir, sino sólo la interpretación de los acontecimientos que padece el ser humano. El dolor existencial es un factor inherente a la existencia humana. En cambio, el sufrimiento es una interpretación que el individuo realiza cuando se ve afectado por el entorno. Esta filosofía afirma que el ser humano puede interpretar su dolor de diferentes maneras.

Esta investigación se basa en el pensamiento de Arthur Schopenhauer por tres motivos: primero, porque éste contiene una mirada crítica de la modernidad, segundo, su filosofía consigue devolver la vulnerabilidad del ser humano a su sentido originario y, tercero, porque su planteamiento fue un golpe de humildad al creciente orgullo de la sociedad del progreso,

---

<sup>4</sup> Gadamer. H.-G, *Verdad y método*, p. 432. Esta esencia Gadamer la expresa claramente en su libro *Verdad y método*: “La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana. Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquel que es consciente de esta limitación, aquel que sabe que no es el señor ni del tiempo ni del futuro; pues el hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan. En él, llega a su plenitud el valor de verdad de la experiencia... La verdadera experiencia es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentra su límite el poder hacer y la autoconciencia de una razón planificadora”. Gadamer. H.-G, *Verdad y método*, p. 433

por ello puede aportar elementos significativos para comprender la dinámica del dolor y el sufrimiento en la sociedad actual.

En el ambiente académico, Schopenhauer es uno de los filósofos que más ha tratado la cuestión del dolor. En este tema es un clásico, por la importancia que le otorga, por la gran cantidad de argumentos que aporta y por la manera en que el dolor constituye el centro de su discurso al concebirlo como una experiencia metafísica y moral.<sup>5</sup> Sin embargo, la razón principal por la que interesa es porque hace del dolor la sustancia radical de la existencia sentida, es decir, el dolor es el punto de partida para comprender la existencia humana. Otro de los motivos por los cuales el abordaje de Schopenhauer es valioso, es por la centralidad que otorga al cuerpo en su pensamiento. Este filósofo considera el cuerpo como aquello que permite el acceso a la superación de todo límite fenoménico, además, lo instauro como fundamento para acceder a la voluntad. En palabras de Rüdiger 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.”<sup>6</sup>

Este trabajo trata de extraer una descripción fenoménica del dolor en el pensamiento de Arthur Schopenhauer y, desde ahí, identificar su carácter interpretativo para generar una reflexión que interpele la manera de comprender el sufrimiento contemporáneo. Para ello, en el primer capítulo se desarrollarán brevemente algunas de las premisas más generales de la filosofía de Schopenhauer, enfocándose más a detalle en el libro segundo de su obra principal: *El mundo como voluntad y representación*. Esto resultará útil para comprender los apartados siguientes. En este capítulo se ha decidido abstenerse de abordar los conceptos de compasión y la vivencia estética, que, aunque están relacionados con el dolor, no son propiamente descripciones de este fenómeno. En esta sección, especialmente se van a rescatar los puntos más relevantes para conseguir el objetivo de la investigación. En concreto, se darán, unas pinceladas para comprender la objetivación y la afirmación de la voluntad,

---

<sup>5</sup> Para Schopenhauer el problema del dolor se sitúa en el centro de su metafísica y nada tiene más sentido que responder a su interrogante. Su interpretación filosófica no se topa con los problemas de análisis del sistema hegeliano, o de Kant, más bien, Schopenhauer se interroga acerca de la naturaleza del sufrimiento y de las posibilidades que el ser humano posee para sobreponérsele.

<sup>6</sup> Safranski Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2008, p. 297.

pues estos temas son descripciones generales que permiten entender la noción del dolor que Schopenhauer propone.

Una vez planteada la visión general del pensamiento schopenhaueriano, en el segundo capítulo se realizará una descripción fenomenológica del dolor. Especialmente, se mostrará el papel que juega la conciencia en la experiencia de dolor. Esto llevará a considerar la experiencia del dolor como un valor ontológico y omnipresente. Se mirará cómo el dolor arroja una fuerza y encierra una experiencia que dirige al ser humano más allá del orden racional del mundo como representación y es accesible a la penetración de una dimensión más profunda de la realidad. Antes de cerrar el capítulo se reflexionará la vía contemplativa que propone Schopenhauer. Este filósofo alemán afirma que la forma de acercarse fecundamente al dolor es a través de una “*cognitio intima*.”<sup>7</sup>

En el tercer capítulo se analizará el sufrimiento como una manera de interpretar una experiencia dolorosa. Ante la dificultad de comprender el fenómeno del dolor que padece, el ser humano moviliza todos sus recursos para llegar a comprender qué es y el porqué de su existencia. Después de sentir y padecer el dolor necesita jerarquizar, ordenar y dotar de sentido aquello que ha vivido. Es en este proceso en el que se tiene interés a fin de explicitar las tres fuentes del sufrimiento que propone Schopenhauer: una es por el simple hecho del acontecimiento doloroso, es decir, se sufre por la objetivación de la voluntad y su afirmación ante la vida. La segunda fuente es el aburrimiento del ser humano. El ser humano cabalgando desde su necesidad y querer no puede recurrir a nada que no sea él mismo para encontrar algo que sea intenso, así que, cuando se ve satisfecho le viene una angustia por querer más. La tercera es la capacidad de abstracción que tiene el ser humano. Es oportuno retomar estas tres interpretaciones que hace Schopenhauer del dolor para realizar una crítica de la manera en que el individuo contemporáneo interpreta los acontecimientos dolorosos. Antes del cierre del capítulo tercero, se ahondará en la importancia de reconocer cómo la persona interpreta y sufre desde los códigos fijos que tiene la sociedad; la cultura impone maneras de interpretar sus dolores existenciales y pocos individuos tienen las agallas de entrar al mundo sensible de las cosas y, desde el acontecer del entorno, construir su propia interpretación.

---

<sup>7</sup> “*Conocimiento introspectivo*”.

El cuarto capítulo se abordará la importancia de no entender el sufrimiento y el dolor como dos fenómenos separados. En un primer apartado se abordarán los dos fenómenos desde la fenomenología tomando en cuenta sus implicaciones. Después se pasará a una reflexión heideggeriana para dar cuenta que, cuando el ser humano acoge su dolor y su sufrimiento desde el horizonte de la comprensión se puede dar cuenta de que las dos actúan simultáneamente. Desde ahí, se va construyendo como un individuo con criterio propio. Para finalizar se presentará una reflexión final. La intención es mostrar una síntesis de la investigación y exponer las limitaciones y betas que pueden desprenderse del trabajo.

En las páginas que siguen el lector o la lectora tendrá oportunidad de establecer un diálogo con el pensamiento schopenhaueriano para dar cuenta del dolor y el sufrimiento de los seres humanos, esto con la finalidad de que sirva como acicate para comprender algo y construir desde el aprendizaje algunas preguntas que merezcan la pena y la alegría de ser pensadas para ahondar en el camino planteado. En el fondo, todo este trabajo tiene una única intención: que el sujeto de estos tiempos aprenda a pensar y vivir su dolor por su propia cuenta. Empezar por la experiencia concreta de nuevo para poder entender y resignificar la plasmación conceptual. Al fin de cuenta lo que interesa en estas hojas es que el individuo caiga en la cuenta de la importancia de que el dolor sea absorbido como acontecimiento antes que como teoría o idea.

# CAPÍTULO I

## EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y REPRESENTACIÓN.

En forma general el pensamiento filosófico de Arthur Schopenhauer está montado, en un primer momento en la filosofía kantiana, concretamente en *La Crítica de la Razón Pura*. Se sitúa frente al desafío de cimentar una filosofía que mane de la necesidad de descifrar el enigma del mundo. Nuestro filósofo, sabe que en su época –ilustración- el sujeto trata de comprender el mundo por medio de la razón desterrando de alguna manera el error y también la parte intuitiva del poeta. Ante esta situación, su pensamiento muestra un rostro diferente en el que la razón pasa a segundo término. Aunque retiene totalmente la *estética trascendental kantiana*, especialmente, *la distinción entre el fenómeno y la cosa en sí*, sin embargo, como se verá más adelante, propone otro camino, en el que se separa completamente de su maestro Kant.

En el segundo prólogo a la segunda edición del *Mundo como Voluntad y Representación* insiste en que en la filosofía no se trata de la realización de una teología especulativa que, para la mayoría de los profesores de filosofía de su tiempo, tenía que ser el tema central de toda reflexión y que no es sino hablar constantemente sobre aquello de lo que nada puede saberse en concreto. Schopenhauer afirma que esa teología especulativa “necesita embaucar a sus lectores ya desde el comienzo para después, en el ámbito más allá de la posibilidad de toda experiencia que Kant cerró por completo y para siempre a nuestro conocimiento, de la forma más cómoda del mundo, pretende entrar tirado en una carroza con cuatro caballos.”<sup>8</sup>

Schopenhauer toma distancia radicalmente del pensamiento hegeliano y desarrolla un pensamiento sistemático en el que la contemplación y la meditación van a ser el camino señalado para reflexionar y comprender a fondo el mundo. Esta vía aporta dos cosas fundamentales; siguiendo a Kant, pero con matices y correcciones, la primera sería que el mundo empírico es representación y nada más que representación; y, conduciéndonos más

---

<sup>8</sup> Schopenhauer Arthur, *El mundo como voluntad y representación Volumen I*. trad. Intr. y notas de Pilar López de Santa María, Madrid: Trotta, 2009, p.45

allá de Kant, la segunda cosa que apunta es que el mundo *en-sí* es la voluntad. De esta manera, situarse en la dualidad de representación-voluntad, sería situarse en el núcleo del pensamiento schopenhaueriano.

Teniendo en cuenta lo señalado anteriormente, es fundamental comprender cómo entiende el mundo. El mundo “por una parte, es representación y nada más que representación, así, por otra, voluntad y nada más que voluntad,”<sup>9</sup> este es el pensamiento central en el que consiste toda su filosofía. Representación y voluntad son dos perspectivas dicotómicas y son elementos últimos a los que puede reducirse la realidad. ¿En qué consiste cada elemento de esta dualidad? A continuación, se hará una breve exposición de la representación para luego ubicar la voluntad.<sup>10</sup> Se trata de una aproximación generalizada con el propósito de aportar los elementos necesarios para la comprensión de su propuesta filosófica y abrir camino al foco central que interesa en esta investigación.

## 1.1 EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN

El ojo que ves no es ojo porque tú lo ves es ojo porque te ve.  
Antonio Machado.

La tesis doctoral de Schopenhauer *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, en gran parte, está enfocada al análisis de lo que llama representación. Las primeras páginas del *Mundo como voluntad y representación* retoman este asunto. Especialmente, en los primeros párrafos del libro primero:

El mundo es mi representación: esta es la verdad que vale para todo ser viviente y cognoscente, aunque sólo el hombre puede llevarla a la conciencia reflexiva. Entonces le resulta claro y cierto que no conoce ningún sol, ni ninguna tierra, sino solamente un ojo que ve un sol, una mano que siente la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que

---

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>10</sup> Antes de comenzar con el desarrollo del planteamiento schopenhaueriano, conviene dejar claro que el mundo que el sujeto conoce y vive es desde su mundo y sólo puede hablar de él desde su propio mundo. Ante esta afirmación, la dicotomía abstracta entre representación y voluntad existen en el sujeto humano: el sujeto como cognoscente y como volente. Por eso, “el mundo es mi representación y el mundo es mi voluntad” *Ibid.*, p. 53. Son distintos modos de acercamiento a una realidad única.

como representación, es decir, solo en relación con otro ser, el representante, que es él mismo.<sup>11</sup>

A lo largo del libro primero el filósofo sostiene, siguiendo a Kant, que toda realidad a la que se tiene acceso es gracias a la representación de un sujeto, es decir, la realidad es una representación producida por sus facultades cognoscitivas. Dicho de otra manera, el mundo no es simplemente, sino que lo es en virtud de la forma en que conoce el ser humano.<sup>12</sup>

Dicho esto, hay que dejar en claro que la naturaleza solamente existe en función del ser humano porque no hay una naturaleza *en sí*. Kant afirma que, gracias a las categorías del entendimiento, se puede decir que existe la naturaleza. Siguiendo esta línea kantiana, para Schopenhauer el gozne fundamental de este mundo como representación es el principio de causalidad. Por lo tanto, se trata de un mundo sometido inexorablemente a la categoría de causalidad impuesta por el sujeto. La causalidad se concreta en tres maneras diferentes. La primera es la causa en sentido estricto, es decir, aquello que produce los cambios en el mundo de los cuerpos inorgánicos, esto se conoce como causalidad; pero en el ámbito del mundo orgánico, esta causa se concreta en un primer momento como excitación, aquello que rige las funciones vegetativas de cualquier organismo. La vida orgánica tiene causa en excitaciones provenientes de adentro o de afuera; y la tercera concreción de la causa sería propiamente el motivo; es el que rige la vida animal. Ahora bien, una de las aportaciones que hace Schopenhauer es concretamente en el motivo. Éste, está montado en el intelecto. Con esta aseveración, se muestra una nueva luz. El motivo está suponiendo necesariamente la representación de algo.

No obstante, es pertinente aclarar que este intelecto no está ligado a la razón, sino al conocimiento intuitivo. Si esta afirmación se mira con atención, se puede encontrar que el intelecto es propio de todo animal. El animal se mueve hacia una meta o hacia un fin en un sentido amplio. De esta manera, esta meta tiene que haberla conocido. Es decir, debe tener

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.51.

<sup>12</sup> En esta misma dirección, Kant afirma que es necesario un producto de las percepciones sensibles y de la estructura *a priori* que pueda permitir ordenar las experiencias. Kant habla de la “experiencia posible” para enfatizar la mediación inevitable de dichas formas en toda experiencia. Desde esta experiencia la realidad en sí es una mera incógnita, ante esta declaración que hace, la filosofía kantiana afirma que lo que se puede saber es cómo el sujeto construye su propia realidad. Es decir, solo hay objetos para el sujeto, (formalismo Kantiano), la experiencia posible es aquella que el sujeto asume como posible para él.

una especie de representación, para poder moverse en búsqueda de lo que quiere. Ante esto, cabe preguntarse: ¿en qué está la diferencia del motivo animal y el motivo humano? Para Schopenhauer el motivo animal se mueve totalmente en el presente. Esta vinculación al presente se liga, ineludiblemente, al entendimiento por medio de la intuición. Sin embargo, el motivo humano, además de tener este conocimiento por medio de la intuición, se abre también al conocimiento abstracto que no está ligado al presente. El conocimiento abstracto lo que hace es desligarse del presente. La facultad que es capaz del conocimiento abstracto del ser humano para desligarlo del presente es justamente la razón. Por eso el ser humano puede sopesar los motivos, cuando se pregunta ¿no sé qué hacer? En el fondo se está preguntando ¿No sé exactamente qué quiero? Está sopesando los motivos para poder decidir qué hacer con su querer. El ser humano tiene la capacidad de optar por el motivo más fuerte. El motivo humano es capaz de este proceso abstractivo, desvinculándose del presente para ensayar el efecto que tendrá tal motivo sobre su voluntad. En cambio, para Schopenhauer el animal no puede sopesar los motivos, porque sencillamente está forzosamente ligado al presente. “El animal siente e intuye; el hombre, además, piensa y sabe: ambos quieren.”<sup>13</sup> Esto abre una problemática respecto a la diferencia entre el animal y el ser humano que se necesita reflexionar a profundidad, sin embargo, debido al foco de interés, solamente queremos mostrar que el mundo como representación está montado en la razón.<sup>14</sup>

Con esto planteado, Schopenhauer cae en la cuenta de que toda sensación es inmediatamente formalizada por el entendimiento intuitivo. Además, es sentida como efecto de una causa que por la forma del espacio se va a colocar fuera del individuo y este afuera es el que da lugar a la intuición empírica, algo como un objeto que está distanciado fuera del sujeto. Como un

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>14</sup> Para poder profundizar en esta cuestión se recomienda el libro de Jacques Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, en este libro reúnen varios trabajos, algunos inéditos de Derrida dedicados a la cuestión de «los animales». Preocupación constante y casi obsesiva que procede de una exquisita sensibilidad afectiva e intelectual hacia muchos de los aspectos de la vida animal desdeñados por «la más poderosa tradición filosófica en la que vivimos». Esa displicencia filosófica ha ignorado sobre todo su sufrimiento. La cuestión que procede plantearse no es si los animales pueden razonar sino: «¿pueden sufrir?» (Bentham). Pregunta que adquiere una insólita relevancia teórica al hacerla converger con la necesidad de asediar los textos de una historia de la filosofía que se obstina en oponer al Hombre el resto del género animal como un conjunto indiferenciado: «el Animal». En este libro Derrida examina algunos de los textos de esa tradición que, desde Aristóteles hasta Heidegger, desde Descartes hasta Kant, Lévinas y Lacan, insistentemente aunque de manera teórica han maltratado a los animales. Menoscabo teórico que, como Derrida sugiere, no ha dejado de tener graves repercusiones sobre nuestro trato real con ellos.

objeto sometido a una causa, que lleva de una cosa a otra hasta que se constituye todo el mundo corpóreo. Finalmente, el entendimiento no es más que la conexión causal de intuiciones empíricas. Es decir, la intuición causal de representaciones de un mundo fuera del sujeto que se extiende en el espacio, tiene sucesión en el tiempo y por lo tanto se puede mirar cuáles son las causas y cuál es la sucesión temporal de una cosa.

Schopenhauer, desde su tesis doctoral, tiene claro que en el mundo como representación nunca se podrá zafar o romper la relación entre sujeto y objeto. Él afirma que “nuestra facultad cognoscitiva, manifestándose como sensibilidad exterior e interior, inteligencia y razón, se descompone en sujeto y objeto, y nada hay fuera de esto. Ser objeto para el sujeto y ser representación es lo mismo.”<sup>15</sup> Esta unión de sujeto y objeto se relaciona con las formas del sentido interno y del sentido externo operadas por el entendimiento.

En su tesis doctoral el filósofo también afirma que el conocimiento de este mundo es posible a través del principio de razón suficiente. Este principio es el que rige la conexión de todas las representaciones. Estas se presentan en cuatro modalidades distintas, con relación a las cuatro distintas clases de objetos para un sujeto. El primer tipo son las representaciones empíricas, que están regidas por el principio de razón del devenir, también conocidas como principio de razón de causalidad. El segundo tipo corresponde a aquellas representaciones que son conceptos y se rigen por el principio de razón suficiente del conocer. En tercer lugar, se encuentran las intuiciones puras del espacio y tiempo que se rigen por el principio de razón suficiente del ser. En cuarto lugar, por último, se encuentran las representaciones únicas para cada sujeto volente, que se rigen por la ley de la motivación.

Este principio de razón suficiente, en su modalidad de causalidad, encuentra en el entendimiento el correlato subjetivo. El mundo que observa el sujeto y que siempre tiene como condición de posibilidad, la forma espacio temporal y las relaciones de causalidad, necesariamente se tiene que manifestar como múltiple, por las formas, es decir, porque necesariamente es espacial y temporal, por eso se manifiesta como una multiplicidad objetiva. Frente a esta multiplicidad está la unicidad del sujeto. Por lo tanto, para que exista

---

<sup>15</sup> Schopenhauer Arthur, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Gredos, Madrid, 1981, §16 p.59.

el mundo tiene que haber sujeto, para que haya sujeto tiene que existir el mundo, ambos se delimitan. Donde termina el objeto comienza el sujeto y donde termina el sujeto comienza el objeto.

Lo que Schopenhauer señala es que la conciencia empírica se divide entre objeto y sujeto. En esta división se encuentra la base del mundo como representación. Para Schopenhauer la razón *en sí*, se encuentra vacía de contenido sin la representación intuitiva. Pues “todo pensar, es decir, representar algo en conceptos abstractos, constituye previamente un mero recuerdo, una nueva disposición de lo sabido con anterioridad y, por ende, de lo intuido, que viene a ser la base de todo concepto.”<sup>16</sup>

Para Schopenhauer la reflexión parte de la reproducción de algo intuido, es decir, es la repetición de ese mundo intuido. Es por eso por lo que los conceptos solo se pueden pensar, pero no intuir. En misógina expresión, este filósofo alemán, ilustra que “la razón es de naturaleza femenina: solo se puede dar después de haber recibido. Por sí sola no posee más que las formas vacías de su operar.”<sup>17</sup>

## 1.2 EL MUNDO COMO VOLUNTAD

Los amantes y los locos tienen tan arrebatada la mente, tan plagada de fantasías, que perciben más de lo que la pura razón alcanza a comprender.  
William Shakespeare  
Sueño de una noche de verano.

Para acercarse al mundo como voluntad es necesario aclarar que, para este filósofo, existen dos formas de representación: intuitiva y abstracta. Teniendo en cuenta esto, el mundo como voluntad nace de las representaciones intuitivas. Ahora bien, para hablar de las

---

<sup>16</sup> Schopenhauer Arthur, *Manuscritos Berlinenses: sentencias y aforismos*, Pre-Textos, Valencia, 1996, §256, p. 234.

<sup>17</sup> Schopenhauer Arthur, *El mundo como voluntad y representación Volumen I...* p.100.

representaciones intuitivas es necesario retomar sus escritos más tempranos para luego profundizar en el mundo como voluntad.

En estos escritos dice que la conciencia se manifiesta de dos formas: una forma es separando sujeto y objeto, pero la segunda forma puede no escindirse en sujeto y objeto. Así, la conciencia puede mirar desde otra perspectiva. Esta mirada es ajena a toda representación conceptual. A la representación intuitiva, en un primer momento, este filósofo le llama conciencia superior o mejor. Esta conciencia superior es una conciencia a través de la cual el sujeto se eleva a donde no hay ni causalidad, ni objeto, ni sujeto. Esa conciencia está más allá de la razón; su experiencia pertenece al ámbito de lo indecible. Es la experiencia del fondo, del ámbito en el que cesa el espíritu de luchar contra el deseo, es simplemente un estado donde reposa el sujeto fuera de todo querer. Este fondo brinca, es decir, salta e irrumpe como una experiencia que no alcanza a materializarse en el lenguaje y difícilmente puede tomar forma conceptual porque no es conciencia de algo, no es un pensamiento que se aproxime al objeto intencionado por los conceptos abstractos.

Si bien, esta conciencia superior no se puede mostrar a través de la razón, sí se puede alumbrar en el arrebato que produce el arte, en la fuerza para crear música, en la vivencia inefable de las montañas. Se trata de una experiencia de trascendencia interior. El yo es como un espejo que simplemente refleja al mundo, pero distanciadamente. Ya no está involucrado el sujeto en el mundo de las cosas. Ya no está en juego el mundo empírico; está más allá de los odios, los querer, los miedos, las esperanzas. Es decir, el mundo empírico que insta a actuar, a autoafirmarse, a integrarse en él, se oscurece. Schopenhauer, en su diario filosófico escribe: “El tránsito entre la conciencia mejor y nuestra conciencia empírica es tan inviable como querer pasar una hora del estío al invierno, conservar un copo de nieve dentro del hogar o poder transferir el fragmento de un hermoso sueño a la realidad; su mutua impronta es tan escasa como el eco de una melodía musical que ya no escuchamos.”<sup>18</sup>

En resumen, a esta conciencia superior, Schopenhauer lo va a retomar posteriormente como el mundo como voluntad. Es la representación intuitiva la que no se “*da cuenta de*”; es la

---

<sup>18</sup> Schopenhauer Arthur, *Escritos inéditos de juventud, sentencias y aforismos II*, Pre-Textos, Valencia, 1999, §27, p. 35.

conciencia empírica la que se da cuenta de algo; se trata de otra conciencia, algo previo. Safranski afirma que es “una especie de lucidez que reposa en sí misma, que nada quiere, que nada teme, y que nada espera.”<sup>19</sup> Finalmente, el arrebatado desaparece cuando el mundo empírico se apodera del individuo y, de nuevo, se ancla en la individualidad con sus deseos de autoafirmación; con sus dolores, con sus búsquedas y con su incertidumbre. En la representación intuitiva, por tanto, se puede decir, por un momento, quizá por un instante, que trasgrede todos los límites del yo empírico y, el ser humano se libera del ajeteo constante de la voluntad. Además se libera de la presión constante de la razón con su causalidad, se libera del peso de su personalidad.

Para Schopenhauer el mundo como voluntad es la condición de posibilidad de que el mundo exista. La voluntad schopenhaueriana, que está en la base de toda representación, no es un espíritu en proceso de autorrealización de forma hegeliana, sino un impulso ciego, sin meta alguna. Lo real no está regido por la razón, sino por la voluntad incesante. Safranski comparte que esa voluntad es frenesí, es un impulso ciego sin ser conciencia.

La voluntad es la *cosa en sí* que está detrás de toda representación. Y el gozne para descubrir esa manifestación de la voluntad es el cuerpo, “la voluntad es el conocimiento a priori del cuerpo. Y el cuerpo es el conocimiento a posteriori de la voluntad.”<sup>20</sup> Bajo esta consideración, el ser humano no solo observa su cuerpo, sino que lo siente. Esto quiere decir que el propio cuerpo es la única realidad de la que no solamente se tiene representación, sino que también soy yo mismo. El cuerpo se presenta como una vía de acceso a la *cosa en sí*.

La vivencia del propio cuerpo es el lugar único y exclusivo que permite asomarse y sentir lo que es el mundo más allá de la representación. El sujeto se puede situar en el mundo de los objetos, en la vida cotidiana, pero, el ser humano es a la vez, la *cosa en sí*. Ante estas afirmaciones, existe una certeza: que el mundo no se reduce a la representación, sino que el mundo está fundado justamente en la voluntad, en la vivencia del propio cuerpo. Ahí es donde se abre el fondo del mundo.

---

<sup>19</sup> Safranski Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía...* p. 181.

<sup>20</sup> Schopenhauer Arthur, *Escritos inéditos de juventud, sentencias y aforismos II*, §70, p. 56.

Desde el pensamiento schopenhaueriano el ser humano sólo está posibilitado para conocer la voluntad en cuanto ésta se objetiva en su propio cuerpo, pero el individuo ignora su ser en sí al margen del yo cognoscente. Es así como el ser humano, por medio de la razón, difícilmente podrá acceder a la radicalidad de las cosas. Por eso afirma que “partiendo del conocimiento objetivo, nunca se podrá ir más allá de la representación, es decir, del fenómeno; y así nos quedaremos siempre en el lado externo de las cosas y nunca podemos penetrar en su interior y averiguar lo que puedan ser en sí, es decir, por sí mismas.”<sup>21</sup>

Aunque se manifiesta de forma diferente, la voluntad que quiere desea y anhela, siempre es una y la misma. Se podría decir que la esencia de la vida es *voluntad de vivir*, una frase que el filósofo afirma como tautológica pues la voluntad no es algo distinto de la vida. Sin embargo, lo que pretende dejar claro es que la voluntad no constituye una explicación. Frente al desafío de cimentar el mundo como voluntad, Schopenhauer tiene la necesidad de diferenciar dos conceptos clave: comprender y explicar.

Es muy diferente comprender que explicar. Que el individuo comprenda las cosas que le rodean no es sinónimo de poderlas explicar. El mundo como voluntad solamente se puede comprender con el cuerpo más no explicar con argumentos lógicos. El filósofo alemán afirma que la forma propia de actuar del entendimiento es cuando el sujeto pretende explicar algo buscando las causas, así la explicación es algo que pertenece a la actividad representativa en la que se realizan conexiones causales entre los objetos. En la comprensión, por el contrario, no se persiguen los eslabones de las causas y los efectos, no se busca el por qué, sino que se capta el significado de las cosas. Es algo que se puede experimentar exclusivamente en la conciencia más inmediata del individuo, “donde uno conoce su propio individuo en su esencia, inmediatamente, sin forma alguna, ni siquiera la de sujeto y objeto.”<sup>22</sup>

Ahora bien, no es intención de Schopenhauer el competir con las ciencias explicativas de la naturaleza. La aproximación de la realidad va en busca de un significado y no de una explicación de las cosas, es ir a una contemplación intuitiva que se puede manifestar de varias maneras:

---

<sup>21</sup> Schopenhauer Arthur, *El mundo como voluntad y representación Volumen II*, Trotta, Madrid, 2009, p. 233.

<sup>22</sup> Schopenhauer Arthur, *El mundo como voluntad y representación Volumen I...* p.164.

Cuando contemplamos el mundo inorgánico con mirada escrutadora, cuando vemos el tremendo e indetenible impulso con el que las aguas se precipitan al vacío, la persistencia con la que la aguja magnética se orienta constantemente hacia el polo Norte, el anhelo con el que el hierro vuela hacia el imán, la violencia con la que los polos de la electricidad tratan de volver a unirse, acrecentándose con los obstáculos, igual que pasa con los deseos humanos; cuando vemos una cristalización repentina, la cual da lugar a la construcción de figuras perfectamente regulares y que manifiesta-mente sólo es un decidido impulso originado y sostenido por un anhelo de rigidez determinado con exactitud en direcciones distintas; si observamos la elección con la que los cuerpos, dejados en libertad y desprendidos de los lazos de la solidez mediante el estado fluido, se buscan y se repelen, se unen y se separan; cuando, finalmente, sentimos en toda su inmediatez la presión y el forcejeo incansables de un cuerpo que sigue su única inercia y cuyo impulso hacia la tierra es impedido por nuestro cuerpo —si contemplamos todo eso, no nos costará un gran esfuerzo de la imaginación reconocer nuestro propio ser incluso a tan gran distancia, ese algo idéntico que, en nosotros, persigue sus fines a la luz del conocimiento, pero que aquí, en sus manifestaciones más débiles, sólo anhela de forma ciega, obtusa, unilateral e invariable. Sin embargo, puesto que es por doquier uno y el mismo —igual que la primera aurora comparte con el mediodía radiante el nombre de luz solar— también aquí, como allá, debe llevar el nombre voluntad, el cual designa lo que es el ser en sí de cada cosa del mundo y la entraña de cada fenómeno.<sup>23</sup>

### 1.3 CIERRE DEL CAPÍTULO

Schopenhauer abre una nueva manera de entender el mundo. A través del cuerpo el mundo ya no puede solamente comprenderse por la mera conciencia. Las representaciones conceptuales no son suficientes para abarcar y comprender el mundo en una manera global. Es la voluntad la que tiene facultad para vivir corporalmente en el mundo percibiendo y reaccionando más allá de las representaciones abstractas, es decir, las cosas y el mundo no son meros objetos sino un campo existencial abierto al horizonte en donde el ser humano se sitúa en un determinado momento.

---

<sup>23</sup> Citado por Safranski Rüdiger: *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía...* p. 145.

Lo que interesa resaltar en este trabajo es la importancia del cuerpo. Para Schopenhauer, el cuerpo es la objetivación, en él se visibiliza la voluntad; este filósofo identifica el cuerpo con la voluntad no como un soporte, no es un ente estático, sino como un trampolín, como una fuerza que ayuda a saltar más allá del principio de individuación. Desde la voluntad se tiene una especial comprensión interna a través de un cuerpo que permite acceder a la realidad. La vida se vive en un cuerpo concreto, en este sentido, no se puede reducir a la razón. Este planteamiento toma distancia de la lógica de Hegel, pues debajo de esa postura la vida del espíritu hegeliano no le pertenece a nadie, ninguna persona puede tener ese espíritu o, más bien, nadie ocupa realmente el espíritu absoluto. Si para Hegel el fondo de la vida era la razón, para nuestro autor el fondo es el acontecimiento, el impulso ciego que dominará: voluntad.

De esta manera, Schopenhauer, al igual que Nietzsche, contemplarán la existencia fuera de la historia. La historia no es la experiencia sino solamente el conjunto de condiciones que hacen posible que el ser humano experimente algo que escapa a la historia; cuando Nietzsche afirma que no existe nada importante que ocurra bajo la *nube histórica* no se trata de una contraposición entre lo histórico y lo eterno, ni mucho menos se trata de una rivalidad entre la acción y la contemplación, a lo que quiere dar importancia es al acontecimiento mismo, al devenir. Ese devenir que escapa de la historia. Por lo tanto, lo único que hace la historia es captar, por un momento, el acontecimiento: registra sus efectos en estados de cosas, más nunca puede atrapar y controlar su devenir. Por eso el ser humano es devenir creativo e incierto, no posee una identidad sustancial. La voluntad, no se puede fijar en ningún principio, bajo su sombra no existe nada predeterminado. Más bien, la voluntad de vivir se contempla como un constante flujo sometido a la contingencia y a lo incierto.

Así, la voluntad de vivir acontece, irrumpe, se impone y penetra la existencia humana. La voluntad siempre trasgrede el principio de individuación. Es, desde esta trasgresión, que el sujeto siente dolor y placer. Estos dos acontecimientos son afecciones inmediatas de la voluntad que se experimentan en el cuerpo. De esta manera nuestro cuerpo es condición del conocimiento de nuestra voluntad. Bajo esta aclaración entiéndase, de ahora en adelante, cuando se hable del dolor que éste proviene de la voluntad y que no tiene fundamento ni

motivo pues es libre de toda causalidad. Ya no se tratará del problema de los orígenes, ni mucho menos de un retorno a las abstracciones.

Al hablar del dolor humano no se tratará de partir de algo ni de llegar a algo, sino de aprender a entrar en el acontecimiento, sentir un cuerpo que vive el dolor; el individuo debe de ingresar en ese movimiento y envolverse en ese fenómeno. Hoy más que nunca, se necesita preguntar qué sucede en ese *entre*, es decir, el sujeto necesita preguntar con honestidad qué le sucede y qué siente en medio de un dolor, cuestionar su existencia dolorosa en medio del devenir, en la vida fáctica pues, siguiendo a Gilles Deleuze para poder filosofar “ya no existe un origen como punto de partida, sino un modo de ponerse en órbita. Se trata fundamentalmente de situarse en el movimiento de una gran ola, de una columna de aire ascendente, de *colocarse entre*, y no ya de ser el origen de un esfuerzo.”<sup>24</sup>

Si bien, el conocimiento abstracto puede regalar certezas, el conocimiento que proviene de la voluntad nace de la integración del dolor como experiencia. Ésta brinda un mundo desnudo de seguridades. El sujeto que conoce esta vía comprende que las situaciones que más le marcan son aquellas que no están planeadas. Pues la mirada que proviene del corazón conflictivo interno desarma toda programación. “Para ser dueño de mí, tengo que estar desprevenido”<sup>25</sup>, escribe Nietzsche en *Ecce homo*. En efecto, las experiencias cruciales siempre se dan cuando el sujeto tiene las defensas bajas, entonces, esa repentina escena real asalta por sorpresa, esas circunstancias aprietan e incomodan, pero la deformación que producen las contingencias es lo que en el fondo forman a las personas. La vida humana es un incesante devenir, un *devenir inocente*, diría Nietzsche, en el que lo radicalmente inesperado puede acontecer en cualquier momento. Este filósofo afirma que “apenas nos imaginamos a alguien que sea responsable de que seamos de tal o cual manera (Dios, naturaleza), atribuyéndole así que nuestra existencia, nuestra felicidad y nuestra miseria son intención suya, nos arruinamos la inocencia del devenir.”<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Deleuze Gilles, *Conversaciones*, Pre-Textos, Valencia, 1996, p.194.

<sup>25</sup> Nietzsche Friedrich, *Ecce homo: como se llega hacer lo que se es*, Alianza, España, 2011, p. 54.

<sup>26</sup> Nietzsche Friedrich, *Fragmento póstumo (1885-1889)*, vol. IV, Tecnos, Madrid, 2008, p. 261.

## CAPÍTULO II

### EL DOLOR COMO ACONTECIMIENTO

No somos obras maestras que reflejen un mundo perfecto, sino artesanos obligados a aprender en un mundo sinuoso e imprevisible.  
Pascal Bruckner.

Antes de comenzar es necesario recordar la premisa que se expuso en la introducción de este trabajo: la diferencia entre dolor y sufrimiento. El *dolor* es un acontecimiento que irrumpe en la vida del ser humano. El *sufrimiento*, en cambio, es la interpretación y el sentido que otorga cada individuo a la experiencia dolorosa. Desde este punto de partida, en este capítulo se realizará una descripción detallada de la experiencia del dolor independientemente de su interpretación.

En el primer capítulo se mostró que el principio básico del pensamiento schopenhaueriano es el mundo como representación. Y lo es, porque las conexiones causales solamente se pueden dar dentro de la estructura *a priori* del sujeto. Cuando el autor afirma que el mundo es representación quiere decir que la comprensión del mundo se realiza por medio de un sistema en el que los fenómenos están ligados entre sí y articulados por el principio de razón. Sin embargo, como se analizó anteriormente, este filósofo da un paso más. Él observa que el sujeto que aporta las estructuras *a priori*, y hace así posible el mundo como conjunto ordenado de representaciones, se experimenta a sí mismo no sólo como un objeto más sometido al principio de razón suficiente, sino también como algo distinto: como voluntad.

Esta voluntad, aunque no pueda tematizarse científicamente, es la esencia real de las cosas. La voluntad está en constante contradicción consigo misma. Por ello, todos los fenómenos que nacen de ella y a ella vuelven son expresión de esa insatisfacción y de una lucha constante. Es en este punto, que Schopenhauer se da cuenta que toda existencia es carente y necesitada. El dolor solamente puede estar cimentado en la voluntad. Es la voluntad *en sí*, la que posibilita, junto con el conocimiento, la aversión y el placer. En este sentido, la tesis más significativa y provocadora de la reflexión filosófica de Schopenhauer consiste en sostener

que toda vida es esencialmente dolorosa. Entiéndase este dolor como una carencia. Para él, el desear es el principio de una necesidad, de una insatisfacción. Cubrir ese vacío es algo que toda existencia busca. Por ello, el ser humano es un cúmulo de deseos despiertos que siempre están esperando realizarse y concretarse en el mundo de la vida. Además, ninguna satisfacción es eterna, sino más bien es simplemente el comienzo de una nueva aspiración. En pocas palabras, el deseo nace desde la carencia y el vacío.

El dolor es inoportuno. Es un acontecimiento que incomoda. Llega cuando quiere y estremece. Además, genera una desubicación internamente. Como se señaló en la introducción, el dolor puede aparecer en diferentes maneras. Por un lado, está el dolor del cuerpo o los múltiples dolores corporales, todos ellos tienen que ver con dolores físicos. Y, por otro lado, está el dolor que nos interesa, el dolor existencial. El dolor existencial no se comprende racionalmente, sino que conmueve.

La finalidad de este capítulo es hacer un análisis del pensamiento del filósofo sobre la existencia fáctica y sus condiciones reales, a fin de desplegar líneas de reflexión encaminadas al ahondamiento en la experiencia dolorosa. Para ello, el capítulo está estructurado de la siguiente manera, en un primer momento se expondrá el rol que juega el conocimiento en la experiencia del dolor. Esta cuestión tratará de explicarse desde los diferentes tipos de carácter: inteligible, empírico y adquirido. En segundo momento, se realiza un análisis especulativo de la experiencia del dolor como un valor ontológico y positivo a partir de los supuestos filosóficos de Schopenhauer. En un tercer momento, se expondrá la *cognitio intima* como vía para acoger el dolor, la intención es exponer sus características cruciales para poder entender esta vía contemplativa schopenhaueriana. Finalmente se ofrecen algunas reflexiones de cierre.

## **2.1 CUERPO: CONCIENCIA Y DOLOR**

Schopenhauer afirma que, en la profundidad del dolor, se revela la estructura de la conciencia. El dolor está encarnado en un cuerpo concreto, por eso el conocimiento y la voluntad no pueden estar separadas. La voluntad, que produce el fenómeno del dolor, es la base de toda conciencia, pero el sujeto “no puede querer realmente el acto sin percibir al

mismo tiempo su aparición como movimiento del cuerpo.”<sup>27</sup> El cuerpo es el medio que permite tener conciencia, a través de la experiencia del dolor, para que pueda comunicarse con el mundo. El cuerpo es el punto de partida para poder acceder a la conciencia y al dolor. Así, la conciencia y el dolor constituyen una estructura viva que no se puede reducir a lo conceptual.

Ahora bien, Schopenhauer no busca la unidad de la conciencia. Su interés principal se centra en estudiar la duplicidad, comprender por qué y en qué medida la conciencia del individuo está rasgada en dos mundos. Es así que, dentro de la conciencia, se pueden distinguir dos partes: por un lado, una parte de la conciencia más cognitiva y por otro, una parte más volitiva. En el primer capítulo se llegó a la conclusión que la razón siempre es un fenómeno secundario; en cambio, el fenómeno de la voluntad es inmediato y primario.

Como se señaló en la conclusión del primer capítulo la irrupción intempestiva del dolor, entendido como acontecimiento, pone entre paréntesis la historia. Por ello, el dolor es un fenómeno singular sin modelos o esencia presupuesta. Es así como la originalidad de todo acontecimiento resulta ser el movimiento constante que irrumpe en la realidad con el surgimiento del *devenir* en donde lo nuevo emerge poniendo pausa a la historia pues todo acontecimiento es inaprehensible. Este acontecimiento inaprensible e inoportuno está en una situación concreta en la que nos encontramos, es en un tiempo y en un espacio determinado donde se despliega fácticamente el dolor que acontece y que va forjando la individuación.

De esta manera, es la voluntad la que irrumpe con el dolor como un acontecimiento que cohesiona todo tipo de pensamiento desde su carácter, desde su temple e interés. La voluntad es la que maneja toda intencionalidad que tenga el ser humano, pues está detrás de todo intelecto, manejando los hilos de los motivos cuyo flujo activa la conexión de ideas y despierta el pensamiento. La voluntad “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.”<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación Volumen I...* p.152

<sup>28</sup> Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación Volumen II...* p. 176.

En efecto, la conciencia está mediada por la voluntad, la capacita para el conocimiento y, con ello, se dirige hacia el exterior. Además, tiene la facultad de convivir con la autoconciencia. La autoconciencia es lo que queda cuando se sustrae esta capacidad de conocer. Dicho de otra manera, la autoconciencia es la vivencia que tiene cada individuo. De esta manera, el objeto de la autoconciencia o vivencia es el propio querer, es la referencia interna a la vida misma que ésta engloba todos los afectos y pasiones que son movimientos de la propia voluntad.

La autoconciencia está en contacto con esa realidad primigenia que es la voluntad, que a su vez es el cuerpo. El acto de la voluntad y la acción del cuerpo no son dos estados diferentes. Por ello, cualquier deseo, emoción, sentimiento, es decir, cualquier fenómeno de la vida anímica en general irá siempre acompañado de cambios físicos. En efecto, las diversas manifestaciones de la voluntad son detectadas por la autoconciencia. El cuerpo es expresión de esta voluntad, es un estar en el mundo expresivo que abre lo otro, es decir, el cuerpo acontece en el oír, en el hablar, en el ver, en el gustar. En definitiva, el cuerpo acontece en el estar en un mundo.

Ahora bien, la conciencia se estructura en diferentes formas. Schopenhauer distingue tres clases de carácter que tiene el ser humano: el inteligible, el empírico y el adquirido. El carácter inteligible es el resultado de nuestras decisiones plasmadas en nuestros actos. Estos actos son propiamente de la voluntad que se objetiva y afecta tanto a la dimensión consciente como a la inconsciente. El carácter inteligible nunca cambia a pesar del tiempo o situación en la que se encuentra el sujeto; en segundo lugar, está el carácter empírico, éste está determinado y sometido por el inteligible, esto quiere decir que el carácter empírico es el espejo que muestra la hondura del carácter inteligible. Este tipo de carácter está constituido por una parte más volitiva y otra más cognitiva; mientras que la volitiva es donde radica la vivencia y replica los movimientos de la voluntad que se objetiva, la parte cognitiva es accidental y está al servicio de la parte volitiva. El carácter empírico es invariable en cuanto fenómeno del carácter inteligible, lo *en sí* es irracional, sin embargo, sus expresiones se pueden conocer a través de la razón; y, por último, en tercer lugar, estaría el carácter adquirido que, aunque con limitaciones, permite hacerse cargo del carácter empírico a través del conocimiento abstracto. Éste se obtiene en el curso de la vida dependiendo del trato con

el mundo. Este carácter abre la posibilidad de que uno se haga cargo de lo que es. Desde aquí, el individuo se hace cargo de su realidad. Así pues, el carácter adquirido es la comprensión de lo que uno es necesariamente, la asunción de su carácter empírico. Este carácter adquirido, exclusivo del ser humano, posee un conocimiento racional de sus propias cualidades o debilidades. Ya sea desde sus virtudes o sus vicios, el individuo tiene la posibilidad de conocer, de cierta manera con seguridad, lo que puede y lo que tiene. En situaciones de adversidad, si el sujeto es consciente del carácter y de su temperamento, sabe hasta dónde confiar y exigirse, reconoce cuando una situación no se puede controlar. El sujeto se arriesga en crecer, expandiendo y aumentando lo que hace en su vida a través de su carácter. Pues bien, con todo este mecanismo que tiene el conocimiento, según Schopenhauer es desde el carácter inteligible donde se pone en marcha cualquier experiencia dolorosa.

## **2.2 EL DOLOR COMO VALOR ONTOLÓGICO Y POSITIVO**

Schopenhauer aborda un concepto central para profundizar en el dolor: la objetivación de la voluntad. Para este filósofo esta objetivación se manifiesta por grados inferiores y superiores. Los grados inferiores, se refieren a las fuerzas universales de la naturaleza, es la voluntad objetivada en la naturaleza como la gravedad, impenetrabilidad y la rigidez. Los grados superiores de objetividad de la voluntad, en cambio, son aquellos que se relacionan con la individualidad del ser. Esta objetivación tiene que ver con su personalidad y su carácter.

Ahora bien, el dolor que nace desde la objetivación de la voluntad de grados superiores, como *cosa en sí* y que se revela desde la estructura de la conciencia del ser humano en un cuerpo determinado tiene un valor positivo. El primer argumento de esta afirmación es que toda felicidad es entendida como satisfacción. La felicidad es negativa, el dolor en cambio es positivo. A continuación, se verá a detalle a qué se refiere el filósofo con esta postura.

El dolor es positivo porque es lo primigenio, es lo que se da siempre y de forma inmediata a través de la voluntad; la felicidad, en cambio, siempre se define por lo que no es, porque para ser requiere de la negación de alguna carencia. Si la voluntad está hermanada con el dolor, quiere decir que los dos están relacionados con la necesidad, con el desear o querer que se

repite una y otra vez. Cualquier aspiración humana nace de un vacío, de una carencia, de una insatisfacción, de un estado que solamente termina cubriendo esa necesidad. Así, ninguna dicha puede ser duradera, sino más bien es el comienzo de una nueva aspiración. En este sentido, lo que habitualmente se denomina felicidad es esencialmente negativa. Es el deseo lo que siempre ejerce su fuerza como una condición anterior a cualquier dicha, cualquier felicidad o cualquier goce. Éstas no pueden ser más que liberadoras del dolor. De esta manera, la felicidad es una liberación de una necesidad o de un dolor.

A cada proyecto que fija el ser humano siempre se contraponen dificultades, a cada paso se encuentran obstáculos; pero cuando se ha conseguido ese proyecto fijado lo único que se ha ganado es verse libre de un dolor o de un deseo, esto es, volver a encontrarse igual que antes. Por ello no es de extrañarse que la carencia siempre sea dada inmediatamente y el goce solamente pueda experimentarlo el ser humano indirectamente al evocar el dolor.

Antes de entrar a fondo en el fenómeno del dolor, es necesario aclarar que Schopenhauer iguala felicidad y bienestar con la satisfacción. De esta manera, por grande que sea la felicidad, no es nada más que liberarse de una necesidad. Bien, ante esta afirmación, el lector o la lectora puede caer en la tentación de entenderlo como si el filósofo hablara del placer y del dolor con categorías absolutas. Pero, desde nuestro punto de vista, no es precisamente así. El dolor primigenio necesita un tiempo para alcanzar su objetivo y en ese transcurso no se da con una intensidad homogénea, porque pueden aparecer sentimientos de placer dentro de este estado. Esto quiere decir que la voluntad busca una finalidad para liberarse del dolor. En este proceso de consecución del objetivo pueden surgir esperanzas que medien el proceso del despliegue de la voluntad hasta lograrlo.

El dolor que se da no conserva siempre la misma intensidad porque depende de factores como la personalidad (carácter) o la situación (contexto). Por otro lado, el placer que se siente por la satisfacción de algo, no se alcanza en el momento preciso de su consecución; existe un proceso de dicha que gradualmente alcanza su punto máximo. Por lo tanto, no existe un dolor y una felicidad puros. Ahora bien, salvando la proposición de Schopenhauer, esto no le quita al dolor su carácter positivo, pues, aunque el dolor y el placer sean procesos continuos hasta llegar a su lugar más alto, el dolor se siente de forma inmediata en el mismo momento que se vivencia.

Para Schopenhauer el dolor crea un estado mucho más estable y, por lo tanto, más real. En el fondo es inútil discutir si existen más bienes que males en el mundo, pues no se necesita un estudio crítico para darse cuenta de que la existencia del mal decide el asunto. Ante la imposibilidad de alcanzar un bienestar pleno lo que en el fondo se reafirma es el hecho de que el dolor, independientemente de su intensidad, forma o cantidad, no puede ser compensado por ningún sentimiento de bienestar. Un dolor no puede ser suprimido por el placer, en cambio la satisfacción, como es pasajera se aniquila en el momento de volver a desear.

En definitiva, Schopenhauer no puede pensar el placer o la satisfacción sino como una liberación de un displacer, de una necesidad o de una carencia y por ello siempre será algo negativo. Mientras que todo dolor, en la medida que se da de inmediato, será siempre positivo. El bienestar no puede proceder de sí mismo, sino que siempre se obtiene negando un deseo previo, una carencia que se experimenta. Esta negatividad se explica además por la insensibilidad hacia el bienestar. Solo se siente cuando ya no se experimenta, por el contrario, el dolor se siente de forma inmediata.

La mayoría de las veces el ser humano no es consciente de los bienes hasta que los pierde, es en esa ausencia donde se percata de que son bienes. Lo que Schopenhauer quiere dejar bien claro es que el individuo sólo percibe los momentos felices una vez que se han instaurado los míseros. En la medida en que aumentan los placeres disminuye la sensibilidad a ellos, por eso, lo habitual no se siente como un placer. En esos momentos de satisfacción el tiempo pasa de prisa, las horas se acortan cuanto más gratamente han transcurrido y tanto más se alargan cuanto más se siente la pena.

En la mayoría de los individuos, lo que constituye su vida no puede ser sino trabajo, cansancio, molestia, esfuerzo y necesidad. En el caso de que todas sus carencias fueran satisfechas, que todos sus deseos fueran colmados, aparecería el problema de con qué llenar su vida. El termómetro que propone el filósofo alemán para evaluar la felicidad de un ser humano no es tanto aquello que le satisface como aquello que lo hace sufrir menos, pues cuanto más insignificante sea, más feliz será. Es por ese motivo que el individuo de ingenio no pretende alcanzar la felicidad, sino la ausencia de dolor. Este tipo de persona reposa en una vida tranquila y solitaria.

Por otro lado, el dolor expresado en términos aristotélicos no es ningún fenómeno accidental de la vida más bien es su sustancia. Esta afirmación implica ubicarlo en el núcleo de la propia existencia humana. Vida y dolor son sinónimos, pues éste es parte constitutiva de su propia existencia. Alexis Philonenko afirma, haciendo semejanza al *cogito* cartesiano, que la fórmula que mejor expresa el punto de partida del sujeto schopenhaueriano es “*sufro, luego existo.*”<sup>29</sup> De esta manera, el dolor es la expresión de la voluntad y el punto de partida del mundo.

Siguiendo esta misma línea, Schopenhauer iguala la vida y la voluntad. Si la voluntad es dolor, entonces se supone que toda forma de vida independientemente del grado en que sienta, sufre. De modo que *la vida* de cualquier ser vivo, pero más la del ser humano en tanto objetivación más perfecta de la voluntad, es “*en esencia sufrimiento.*”<sup>30</sup> Por eso, el filósofo observa que la vida de cualquier individuo, si se abarca en bloque es una tragedia; cuando se desmenuza en sus detalles es una comedia. Pues en la actividad cotidiana, se puede ver el ajetreo del día; sus horas largas de molestia por la incomodidad de la espera de una persona que no llega, la necesidad de ser reconocido en lo que se hace laboralmente, los temores de la semana que incitan a paralizarse, los momentos de vergüenza que el individuo vive por no realizar las cosas de una manera adecuada y los demás lo juzgan, las desgracias pequeñas de cada hora que llegan inesperadamente. Todo esto, es resultado de la contingencia y el azar de la vida, si se mira a detalle son escenas de comedia; en cambio, “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.”<sup>31</sup>

Esta doble cara que tiene la vida, esta tragicomedia, no es provocada directamente por el conocimiento del sujeto. Por mucho que se esfuerce, no dejará de ser siempre una encarnación de esa voluntad que domina el mundo y que no puede cesar y no puede dejar de querer. Dicho de otra manera, es por la naturaleza misma de la voluntad que el individuo está predestinado a la insatisfacción, a la desilusión, a la frustración y al dolor.

---

<sup>29</sup> Philonenko Alexis, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Anthropos, Barcelona, 1989, § 51 p. 286.

<sup>30</sup> Schopenhauer Arthur, *El mundo como voluntad y representación Volumen I...* p. 368.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 381.

El dolor es, por consiguiente, un fenómeno que no puede separarse de la existencia. Esto quiere decir que conduce al ser humano más allá del orden racional del mundo como representación y posibilita su penetración en una dimensión más profunda de la realidad: *la voluntad de vivir*. Un individuo que siente su dolor como el piso firme que sostiene su propia existencia, viviéndolo como algo positivo y ontológico, ve la realidad de una forma distinta; a diferencia de los que viven aferrados a conseguir placer tras placer pensando que la felicidad se nutre de ello. Por el contrario, el individuo que acoge el dolor de forma ontológica es porque sabe que la felicidad no viene de conseguir y satisfacer aspiraciones, sino más bien, proviene de la manera de acoger el dolor de su vida, soportando la frustración y el peso de su propia existencia. El dolor es por tanto un ingrediente necesario e imprescindible para la humanidad.

Revelado pues, este rostro de la voluntad, cabe decir que el ser humano es un querer y un necesitar, una concreción de mil necesidades. La vida de la mayoría de las personas se reduce a una continua lucha por la propia existencia que termina con su muerte. La muerte le advierte el sinsentido de esta carencia perpetua en que consiste su vida. La vida misma está llena de obstáculos y dolor que el ser humano trata de evitar con cautela y cuidado, sin embargo, por más esfuerzo y destreza que tenga, cada paso que realiza lo conduce a la irremediable carga existencial hasta la muerte.

En efecto, el ser humano está constituido por una doble realidad; por un lado, es un impetuoso afán de querer, pero además es un sujeto de conocimiento. Mientras que el foco de la voluntad conserva la vida, el conocimiento le otorga la posibilidad de suprimir ese querer. Sin embargo, la voluntad aparece en la conciencia como lo primero y fundamental, afirmando su primacía sobre el intelecto. En síntesis, el camino para llegar a la profundidad de la existencia humana es la voluntad nunca satisfecha. El sentimiento de un profundo dolor ya sea físico o existencial, no necesita objetivarse en un conocimiento; se siente inmediatamente sin necesidad de imágenes, se padece antes de interpretarse. Ese dolor que proviene de la voluntad se va fundiendo entre objeto y sujeto hasta volverse uno solo. Es decir, el individuo es su propio dolor.

A los ojos de Schopenhauer la satisfacción es la ausencia temporal del dolor. Esta satisfacción lo llevará otra vez a la carencia, pues el dolor en términos de Heidegger, se puede decir que

es la casa del ser. Para Schopenhauer, la existencia humana es eminentemente un dolor continuo. Sin embargo, no atribuye a la vida humana un dolor que no se puede aliviar, más bien, lo que sostiene es que la vida 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 unos ojos sinceros no tardará mucho en advertir que el piso firme de la vida humana es el dolor por el simple hecho de haber nacido. Así, todos los seres son igualmente deudores del dolor.

En conclusión, se puede observar con claridad cómo la voluntad y el dolor caminan en sintonía, desarrollándose sin ningún límite. Ambos conspiran y transitan a la par sin ningún fin o demarcación. Concretamente, en la vida humana la voluntad se revela como un camino de obstáculos, como una carga constante. De esta manera, el ser humano se muestra como una agitación forzosa, una insatisfacción permanente, una lucha eterna de cuerpo y existencia. Por ello, el individuo se pregunta el porqué de la existencia. Especialmente se interroga si tanta frustración, desgaste y tanta fatiga serán compensadas de alguna manera.

Con el paso de los años, se dará cuenta que la felicidad, idealizada por el individuo, escapa continuamente en la medida en que quiere acercarse a ella. Con el transcurrir de la vida cada vez más se convence que nada hay en el mundo que llene completamente los deseos que brotan de la voluntad. Pues, “en cada individuo está definida por su naturaleza de una vez por todas la medida del dolor que le es esencial, medida que no puede quedar vacía ni colmarse por mucho que pueda cambiar la forma del sufrimiento.”<sup>32</sup>

### **2.3 EL DOLOR DESDE LA COGNITIO INTIMA**

El dolor, antes de entenderlo como representación, es una experiencia. Éste, entendido como acontecimiento, no está determinado por el peso de la interpretación. Es un devenir. Ante ello, el ser humano se ve obligado a reconocerse como sujeto vulnerable. El dolor es una experiencia que ineludiblemente llegará a la vida de cualquier sujeto. Esta experiencia no se puede planificar ni mucho menos programar. Es un fenómeno que *acontece, sorprende* y

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 373.

*desgarra*. El dolor es un acontecimiento que deforma la existencia. El dolor existe y sólo después es posible definir su sentido.

Además, es un acontecimiento que *afecta* a toda la persona. Nunca se puede vislumbrar algo así como un acontecimiento desnudo, sin semblante. Más bien, en el dolor, el sujeto se siente ultrajado por algo, por un contenido que lo *afecta y modifica*. Este dolor interpela la dirección de la mirada y hace que focalice el mundo desde otra perspectiva. Es decir, cambia la actitud que el ser humano adopta ante las cosas. Así, el dolor existencial hace que el individuo esté intrincado con lo que le *acontece*. Está implicado en lo que pasa: algo lo *despierta*, lo *toca*, le *llama*, le *conmueve*. Lo que *mete* al ser humano en una situación es el *desorden* que provoca el *afecto*. La experiencia proviene del afecto de lo otro, de lo extraño que interpela y desconcierta.

Tomando en cuenta lo anterior, se puede decir que el dolor no es un valor en sí mismo. Lo valioso no es el acontecimiento doloroso, sino la manera de asumirlo e integrarlo. Ahora bien, cuando se habla de integrar el dolor como experiencia no tiene nada que ver con la adquisición de una clave para que la vida sea más fácil, algo así como un elucidario para que la vida no esté cargada de complicaciones y obstáculos.

Schopenhauer afirma que la forma de acercarse positivamente al dolor es a través de una *cognitio intima*. Es este conocimiento introspectivo el que posibilita trascender, no yendo más allá del cuerpo, sino conduciendo al ser humano al fondo de su experiencia y a escudriñar la hondura de su interior. Partiendo de un elemento clave. “Los *fondos* de la genuina sabiduría y el auténtico saber de todo hombre no se basan en los conceptos y lo abstracto, sino tan sólo en lo *intuido* y en el grado de agudeza, exactitud y profundidad con que se ha verificado dicha intuición.”<sup>33</sup>

Para nuestro autor, por la vía contemplativa el individuo cae en la cuenta del verdadero valor de su existencia. Esta vía obliga a tocar la vulnerabilidad del individuo y a reconocer la posibilidad de construirse desde las experiencias dolorosas. Cuando el sujeto toca su dolor puede provocar la osadía de salirse de las cosas planteadas, no se queda encerrado en

---

<sup>33</sup> Schopenhauer Arthur, *Manuscritos Berlinenses: sentencias y aforismos...* p. 91.

paradigmáticos marcos conceptuales. Un ejemplo claro, tiene lugar cuando Arthur Schopenhauer, escribe el prólogo de la segunda edición de su obra central, *El mundo como voluntad y representación*. Ahí, nuestro filósofo afirma que sus escritos no están dirigidos a sus contemporáneos, ni a los compatriotas, él dice: “a la humanidad dejo mi obra ahora terminada, en la confianza de que no carecerá de valor para ella, aunque sea tarde en ser reconocida, según es la suerte de todo lo bueno.”<sup>34</sup> Esta aseveración, a nuestro juicio, resulta de una manera de acoger la vida. Especialmente se deriva de la manera de asumir e integrar el dolor de su existencia. Estas palabras que germinan del dolor existencial trascienden y tienen siempre algo que aportar.

Es por la vía contemplativa que el individuo cae en la cuenta del verdadero valor de su existencia. Esta vía retoma la vulnerabilidad humana como punto de partida para mostrar la existencia. Las palabras que pueden trascender en la historia no provienen de la capacidad de retener conceptos sino del devenir que se acoge desde la contemplación. Pues nacen desde el conflicto interno que provocan las diferentes voces de la interioridad del sujeto. Las palabras que trascienden nacen de las crisis internas de la propia existencia. Las palabras que permean la historia surgen desde el confrontamiento interno con la realidad. “Cuando un poeta ha materializado su más efímera sensación en las palabras adecuadas, aquella vive en estas durante milenios y vuelve a suscitarse en cualquier lector sensible.”<sup>35</sup> En efecto, cuando el ser humano aprende a acoger el dolor desde la introspección, lo hace de una forma más realista, pues es consciente de su propia carga existencial.

El conocimiento interno trata de ir a fondo para entender y cuestionar la propia vida. De lo que trata en la vía contemplativa es de buscar un camino realizable para el ser humano. Gracias a este conocimiento interno, las personas identifican sus posibles realidades. Por esta razón, es fundamental que el sujeto tenga capacidad para reflexionar y analizar su comportamiento y tomar una decisión oportuna.

No se trata de acoger el dolor con resignación pasiva, sino a partir de una integración activa. La interioridad no queda reducida a una mirada impávida, a una reacción estática. La *cognitio*

---

<sup>34</sup> Schopenhauer Arthur, *El mundo como voluntad y representación Volumen I...* p 37.

<sup>35</sup> Schopenhauer Arthur, *Parerga y Paralipómena Volumen II*, Trotta, Madrid, 2009, P.577.

*intima* no se reduce a una contemplación sin vigor. No es una vía pasiva que conduce al ser humano a *no querer* y *no obrar*. En el fondo, cuando el individuo entra en la hondura de su existencia, este *no querer* es un desprenderse de lo que le afecta. Es el dinamismo que el sujeto realiza para no engancharse ante la avalancha de los deseos que gritan desde la interioridad. Este *no querer* es no cultivar dependencias de los deseos, de las cosas, de las situaciones o personas. El *no querer* es desapegarse de aquello que no le permite al ser humano dar lo mejor. Es decir, es *estar* activos y despiertos ante la vida interna.

El *no obrar*, es aprender a *estar* con el dolor que provoca la vida gracias al mundo que acaece. De esta manera, el saber *estar* no es lo mismo que ser pasivo. Pues, el sujeto despierta cuando toca su propio dolor. Este tocar inquieta e impulsa a estar atento a lo que está pasando en la vida interna, A intuir que el dolor existencial no es un impedimento para poder realizarse como persona, sino acoger el dolor como un estimulante que dinamiza la propia existencia. El sujeto que integra la introspección en su vida levanta la mirada al mundo y tiene ganas de escuchar su realidad, por más que ésta sea violenta y caótica. El sujeto que acoge la vida contemplativa sabe que el conflicto interno que provoca el dolor es necesario para transfigurarse, para convertirse en un “recién nacido, con la piel mudada, más sensible, más malicioso, con un gusto más sutil para la alegría, con una lengua más delicada para todas las cosas buenas.”<sup>36</sup> El individuo que comprende la vida desde este camino introspectivo ama la vida y es consciente que es a la vez artífice y resultado de su manera de escoger los caminos posibilitantes, asumiendo e integrando el dolor que implica vivir.

Ahora bien, andar el camino de la interioridad y ser interpelado por la realidad no son cosas separables. Cuando el ser humano transita por la vía introspectiva se interna en el acaecer de comprensiones que el mundo le ofrece. Para que florezca una palabra con contenido nuevo necesita experimentar la realidad. Esto quiere decir que la mera voluntad de trascender no basta para provocar la irrupción de algo nuevo. Pues las acciones que dejan huella en el ser humano no provienen solamente del puro deseo, sino que nacen del vínculo entre persona y mundo. Luis Sáez Rueda afirma que “no hay aprehensión de mundo si éste no se revela al mismo tiempo. Las cosas mismas apelan ya a la mirada del que se ve empujado a entender, lanzan sus signos enigmáticos y movilizan, como si atrajesen desde su alteridad interrogante

---

<sup>36</sup> Nietzsche Friedrich, *La ciencia jovial: la gaya scienza*, Gredos, Madrid, 2010, p. 314.

e iniciasen en nosotros una percepción.”<sup>37</sup> En este sentido, cultivar la interioridad no tiene nada que ver con la capacidad de alejarse del mundo y sus contingencias. Una mirada contemplativa está compuesta por realidades concretas en las que el ser humano vive y confronta. Desde este planteamiento se cae en la cuenta de que la filosofía no se forma de teorías, sino, más bien, de la introspección de realidades contingentes.

En esta misma dirección, la reflexión filosófica proviene de una grieta constitutiva de la percepción. Para nuestro autor, el filósofo debe tener los pies en la tierra para poder ejercer su pensamiento. Por ello, busca trascender la postura hegeliana que se mueve en el ámbito de lo estrictamente legal-racional. Sabe de antemano que la filosofía no proviene de los “conceptos sumamente abstractos, universales y amplios, por lo que también la mayoría de las veces avanza entre expresiones indefinidas, oscilantes y lánguidas.”<sup>38</sup> Estos conceptos abstractos, en cuanto más elevado sea su grado de abstracción, tanto más vacíos son, es decir, quedan más alejados y tienen menos contenidos que ofrecer en torno a la realidad empírica. Dichos conceptos:

Están obligados a marchar por el aire; porque tienen que guardarse de tocar la tierra, donde, al topar con lo real, definido, individual y claro, encontrarían peligrosos escollos en los que podría encallar su buque de palabras. Pues en vez de dirigir los sentidos y el entendimiento de manera fija y constante al mundo intuitivamente presente, que es lo propio y verdaderamente dado, lo que no está falseado ni expuesto en sí mismo al error, y a través de lo cual hemos penetrado en la esencia de las cosas. Las elevadas abstracciones, tales como existencia, esencia, devenir, absoluto, infinito, etc.; de ellas parten y construyen sistemas cuyo contenido termina en meras palabras y que no son, pues, más que pompas de jabón con las que jugar un rato, pero que no pueden tocar el suelo de la realidad sin reventar.<sup>39</sup>

Ante esto planteado, es de suma importancia no nada más la manera de asumir e integrar el dolor, sino la manera de interpretar aquello que al ser humano le duele. Acogiendo la fenomenología merleau-pontiana, urge tener un *lenguaje hablante* de aquello que acontece, un lenguaje que despliegue la dimensión instituyente del sujeto mismo internamente.

---

<sup>37</sup> Sáez Rueda Luis, *Ser errático*, Trotta, Madrid, 2009, p.139-140.

<sup>38</sup> Schopenhauer Arthur, *Parerga y Paralipómena Volumen I...* p 190.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p.190.

Merleau Ponty distingue en *Fenomenología de la percepción*,<sup>40</sup> específicamente en el capítulo *El cuerpo como expresión y la palabra*, el lenguaje hablado del lenguaje hablante. El lenguaje hablado (*langage parlé*) es una expresión encasillada por el concepto. Éste tiene un significado agotado, da cuenta de lo que ya es conocido, por ello, no puede decir nada nuevo al mundo. El lenguaje hablante (*langage parlant*), en cambio, tiene un poder creativo, abre a la novedad. Esta palabra, que es acontecimiento, cambia el mundo del sujeto cuando es pronunciada; porque pronunciarla y poner en obra lo que destella significativamente es una misma cosa. De esta manera, revela un horizonte que instituye nuevas significaciones al mundo.

Tal vez los seres humanos han buscado siempre palabras así, que tengan un sabor a inmortalidad, no porque signifiquen algo incambiable, metafísico o perenne, sino porque abren camino a lo desconocido, crean un espacio de ruptura donde traspasa el umbral de lo establecido y, sobre todo, porque abren un tiempo de crisis y de transformación. Hay palabras que piden poner entre paréntesis lo que suscitan ahora mismo, piden una emergencia y la sensibilidad para acoger esa emergencia. Buscar *palabras hablantes* es como buscar agujas en un pajar. Hoy en día, tal vez, no sólo las cosas mismas mueren, sino también las palabras que dan fe de esa muerte.

## 2.4 CIERRE DEL CAPÍTULO

El dolor es un acontecimiento que desgarrar la existencia y la conmueve. De esta manera, el ser humano se siente desinstalado de una realidad, de un mundo concreto para volver a comenzar. El dolor es un fenómeno que moviliza e inquieta. Rompe los lazos seguros de la armonía del *yo-mundo* y obliga a estar sin protección alguna. Se deslinda de toda tranquilidad. Al fin de cuentas es un acontecimiento que orilla al ser humano a replantearse su propia existencia. Cuando el individuo entra en el devenir del dolor se da cuenta que ha nacido sin ningún sostén, es en ese acontecimiento donde se rompe lo estable y se anhelan puntos de referencias absolutos que brinden seguridad y tranquilidad, pero no existe en absoluto un mundo verdadero. En un fragmento póstumo, aludía Nietzsche que el acontecimiento tiene un carácter interpretativo. No hay ningún acontecimiento en sí, “toda

---

<sup>40</sup> Cfr. Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.

creencia es un *tener-por-verdadero*. La forma extrema del nihilismo sería: que toda creencia, todo tener-por-verdadero es necesariamente falso: porque no hay en absoluto un mundo verdadero.”<sup>41</sup>

El ser humano, cuando vive la experiencia del dolor, se siente habitado en un mundo sin fundamento alguno, radicalmente contingente. Desde esta instancia, el sujeto desesperado, busca una metafísica que funcione como bálsamo, a modo de consuelo, frente a esa experiencia desgarradora que es el dolor. Pero cuando acoge la vida como un acontecimiento este obliga a tocar lo incierto y desde ahí el ser humano aprende a mirar la vida. Al hombre y la mujer que reconocen que están dentro de esta experiencia, no les queda otro camino que interpretar aquello que les acontece y resignificar, a cada momento, la propia vida. En un mundo que ofrece soluciones simples y rápidas como el más alto valor del mercado, el dolor existencial contribuye a devolver su dificultad a las cosas. Así, el dolor es un conflicto interno. Es un caos inmanente que despierta los sentidos.

Nietzsche dice que “todo devenir y crecer, todo lo que es una garantía del futuro implica dolor [...] Para que exista el placer del crear, para que la voluntad de vida se afirme eternamente a sí misma, tiene que existir también eternamente el tormento.”<sup>42</sup> Este tormento no es gratuito, pues se origina en la capacidad de sospecha que tiene el ser humano al estar viviendo en una realidad determinada. Es así que, cuando el ser humano acoge desde el conocimiento interno el dolor en toda su realidad, lo acepta y lo transmuta. Este tipo de pensamiento interno que brinda la contemplación activa, la parte interna de la propia existencia humana que identifica clasifica, reconoce y actúa sobre las experiencias dolorosas, al mismo tiempo, va resignificando la propia vida.

De esta manera, el ser humano tiene capacidad de vivir en tensión, adquiriendo un discernimiento, teniendo en cuenta dos actitudes fundamentales para poder acoger las experiencias de dolor desde la vía contemplativa. La primera actitud sería el saber apartarse oportunamente de las desdichas y la segunda es aceptar sumergirse en lo terrible cuando es preciso. El sujeto cuando entra en este camino interno tiene que aprender a vivir en una

---

<sup>41</sup> Nietzsche Friedrich, *Fragmento póstumo (1885-1889)*... p.243.

<sup>42</sup> Nietzsche Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1979, p. 135.

tensión; por un lado, hay que aprender a alejarse de ciertas compañías, de ciertos libros, de algunas situaciones, de todo pensamiento destructivo en sí mismo, pues del dolor estéril hay que apartarse para resguardarse y no convertirse en la prolongación reactiva de lo que uno más odia. Es de sabios pasar de largo bajo aquellas frustraciones que no ayudan a la vida, eludiendo el desgaste inútil de sí mismo. Pues, en definitiva, el que voluntariamente no se aparta de la basura, sino que permanece a su lado para así tener algo de que poder lamentarse, tarde o temprano, se convierte en una persona enferma, dramática y quejumbrosa.

Por otro lado, hay que saber estar en el dolor profundo, penetrar la propia angustia y descubrir el gozo en medio de las lágrimas, pues también se aprende a vivir una armonía en medio de una noche desolada. De esta manera, siguiendo la filosofía chestoviana, se puede decir que “ninguna ciencia, ningún arte nos puede ofrecer lo que conceden las tinieblas.”<sup>43</sup> A fin de cuentas, el único dolor que no se debe rehuir, sino enfrentar y transmutar es aquel que se puede llegar a convertir en estímulo vital, o que es requerido como pago inexorable para crear posibilidades de humanización.

Ahora bien, cuando el ser humano es consciente de ese dolor interno puede llegar a comprender que los conflictos no son necesariamente destructivos. Pues las situaciones conflictivas pueden mostrar un aspecto constructivo. Integrar el dolor como experiencia no es acudir a él como un manual que se ha de consultar cuando se tiene que solucionar un problema. Más bien, el dolor es una fuente de aprendizaje que deforma la vida para volver a configurarla. Proporciona un saber singular. Brinda un modo nuevo que el sujeto acoge para resituarse ante un problema, obliga a volver a mirar a la complejidad de la vida, pero jamás ofrece una resolución definitiva. Este dolor ya no es una objeción contra la vida sino una resistencia, resiste a la tendencia que la sociedad condiciona: hacia la construcción del sujeto neurótico buscador incesante del bienestar. Pero para que el acontecimiento del dolor se transforme en un aprendizaje se necesita de una interpretación, de un lenguaje, esto es lo que se desarrollará en el siguiente capítulo.

---

<sup>43</sup> Philonenko Alexis, *La filosofía de la desdicha Tomo 2*, Taurus, México, 2004, p. 39.

## CAPITULO III

### EL SUFRIMIENTO COMO INTERPRETACIÓN

En el segundo capítulo de este trabajo se observó el dolor como un fenómeno que está incrustado en la estructura más honda de la existencia humana. Como una fuerza que irrumpe en la vida. El sufrimiento, en cambio, depende de la interpretación que pueda realizar el individuo cuando se ve afectado por una realidad dolorosa. En este sentido, el dolor es el que posibilita la capacidad de sufrir.

Bajo la premisa de que el dolor es el fenómeno estrictamente necesario para que el sujeto pueda generar una interpretación, es conveniente dejar claro que éste no necesariamente es proporcional al sufrimiento; cada individuo interpreta su dolor de manera singular. En esta línea, un individuo puede llegar a pensar, al mirar el sufrimiento de otra persona que su interpretación no es la más adecuada ante un dolor. Cada uno es responsable de cómo interpretar aquello que padece. Schopenhauer está convencido de que el ser humano, al menos en cierta medida, es culpable de la intranquilidad y la angustia que pudiera generar una experiencia dolorosa.

Desde este contexto, el capítulo está estructurado de la siguiente manera. En un primer momento, se verá la singularidad del sufrimiento. Especialmente, se quiere dejar en claro que el sufrimiento no es un mero sentimiento sino una interpretación que hace un individuo en un momento determinado. Esta interpretación no es ajena al contexto cultural en el que se encuentra sumergido. En esta línea, se inserta el segundo momento, el individuo está irrumpiendo en un tiempo y en un espacio que no ha escogido y que no puede controlar. El sujeto llega a un momento histórico concreto, a una geografía, a una familia precisa. Si bien, el ser humano no puede vivir totalmente al margen de este mundo que no ha escogido y hacer como si su gramática no existiera, sin embargo, eso que ha llegado a ser, no lo es de forma absoluta, ni definitiva. Eso que hereda, puede cambiar, variar o transformarse desde el encuentro con la alteridad del sufrimiento y su singularidad. El tercer momento, está enfocado, siguiendo a Schopenhauer, en dos interpretaciones que podrían ser la fuente del sufrimiento humano. El primer aspecto es la exigencia de la voluntad como afirmación de

vivir y su propia contradicción. El segundo aspecto es el sufrimiento visto desde el aburrimiento. Para finalizar, se comparten las conclusiones del capítulo.

### **3.1 LA SINGULARIDAD DEL SUFRIMIENTO**

Cuando el ser humano experimenta dolor, moviliza todos sus recursos para intentar vislumbrar el para qué y el por qué de su existencia. Hace todo lo posible por comprender aquello que le está pasando. No hace falta una investigación rigurosa para ver que, la mayoría de las veces, las personas que padecen necesitan comprender el fenómeno para soportarlo. Este trabajo parte desde un supuesto: el dolor que padece cualquier individuo abre una interpretación. Porque el ser humano se ve obligado a dotarle de significatividad a aquello que está padeciendo. Porque vivir el acontecimiento del dolor nos sitúa en el corazón mismo de nuestra fragilidad. Si el sujeto vive en un mundo interpretado es gracias a su finitud. Eso que le acontece en un determinado momento lo intenta mostrar a través de símbolos, gestos, palabras, normas y pautas. Todo ser humano trata de comprender sus experiencias y dotarles de sentido. Después de sentir y padecer el dolor se necesita jerarquizar, ordenar y dotar de sentido eso que el ser humano ha vivido.

Es en el acontecer doloroso que el sujeto pierde el control de su vida y este descontrol hace que genere una interpretación de lo que le está sucediendo. Para Georg Símmel, el individuo “es un ser múltiple, su relación con las cosas se le aparece como una pluralidad de maneras de concebirlas, y cada cosa particular se le presenta como colocada en más de una serie de intereses y conceptos, de imágenes y significaciones.”<sup>44</sup> Así, todo acontecimiento que padece el individuo se concibe de forma distinta, dependiendo de la manera de examinar su propia vida. Ante esto, se puede deducir que el ser humano cuando se ve afectado por algo, tiene la capacidad de responder a la realidad desde su libertad, desde ahí, elige y construye su significatividad de las cosas. El sufrimiento se dirige a confrontar la propia individualidad y por tanto, el sujeto se siente cuestionado por aquello que padece y se siente invitado a ponerle un valor y un orden.

---

<sup>44</sup> Símmel Georg, *Schopenhauer y Nietzsche*, Prometeo, Valencia, 2005, p. 33

En los capítulos anteriores se afirma que el individuo no tiene otro suelo que sus carencias y que éstas nacen de su vivir. Schopenhauer afirma de múltiples maneras que el dolor es el piso firme de la existencia humana. Por eso, el individuo tiene que bajar al fondo de su singularidad, como único modo de fortalecerse y, desde ahí, interpretar su propio dolor. Sin embargo, hay que dejar claro que la experiencia dolorosa genera inseguridad, pues el sujeto no tiene el control de lo que le está pasando y es desde este punto que se ve obligado a interpretar su dolor.

El sufrimiento despierta cuando el individuo percibe el dolor como una amenaza a la continuidad de su existencia e integridad. Estos acontecimientos que lo desgarran, el individuo se siente acechado por la propia vida. De esta manera, el sufrimiento tiene que ver con sentirse lastimado, con darse cuenta de su impotencia ante una situación incontestablemente rebelde, frente a la que se resiste. Por consiguiente, el sufrimiento está relacionado con la inquietud, con un no sentirse en paz con uno mismo, con la preocupación y la angustia por no encontrar estabilidad.

En definitiva, el sufrimiento no depende directamente de la aflicción del acontecimiento, sino con la interpretación que realiza el individuo, en la búsqueda incesante de encontrar una estabilidad para su vida. Dicho de otra manera, no es el dolor lo que provoca que el ser humano sufra, sino la capacidad de juzgar. El sufrimiento es el juego interpretativo que realiza el individuo de aquello que le molesta. Este juego nace de la capacidad cognitiva que tiene el ser humano, pues, es la razón la que otorga juicios valorativos a los eventos dolorosos. Por otro lado, hay que caer en cuenta de que cada interpretación que realiza el ser humano está cargada por la valoración que le otorga su cultura. Esto es lo que se verá en el siguiente apartado.

### **3.2 EL SUFRIMIENTO CRÍTICO DEL ENTORNO SOCIAL**

Para que el individuo pueda tomar conciencia de su manera de interpretar la realidad que le duele, no basta con que parta desde su singularidad, porque ese sufrimiento está íntimamente anclado en un contexto cultural. La sociedad condiciona cómo sufrir, por qué y para qué sufrir. No cabe la más mínima duda que el ser humano está sumergido hacia y con los otros; en cada ser humano ya están los otros. Justo por eso, toda interpretación está basada en

experiencias de generaciones anteriores. Las experiencias de los demás, funcionan como punto de referencia para el pensamiento y la acción de cada ser humano. En términos del filósofo Xavier Zubiri, se podría afirmar que la subjetividad se mueve en una relación entre *mismidad - alteridad*.<sup>45</sup> De esta manera, la relación del ser humano con su dolor depende del significado que le otorga y, al mismo tiempo, este significado va a depender de su entorno social, cultural y relacional. En pocas palabras, la interpretación de los otros está intrínsecamente en la vida de cada ser humano configurando su propia realidad, sea consciente o no.

Por consiguiente, la comprensión del sufrimiento se vuelve más compleja. Pues el individuo puede adoptar dos posturas distintas ante un dolor. La primera sería acoger el sufrimiento enajenado por las interpretaciones de su cultura. Si bien son los demás los que brindan una gramática, proporcionan normas, ofrecen gestos y símbolos para que el sujeto pueda relacionarse con él mismo, con los demás, con las cosas y con su entorno, resulta que, esta misma gramática lo condiciona, limita y lo reduce al marco de posibilidades que ofrece su cultura. Es, desde este condicionamiento, que el sujeto puede conducirse sin criterio propio.

Esto quiere decir que el sujeto, sin cuestionar, su propia postura incorpora lo que la sociedad le dicte respecto a cómo tiene que vivir sus experiencias dolorosas. Esto no quiere decir que el individuo no sienta el dolor. Ningún individuo puede desprenderse de las penas internas que le provoca la propia vida. Más bien, a lo que apunta esta afirmación, es a que este sujeto no tiene la capacidad de despertar y cuestionar el por qué y para qué de su dolor, porque le da más peso a lo que los otros le han enseñado sobre cómo tiene que sufrir, dejando en segundo término su propio sentir de la experiencia. Este sujeto vive, de alguna manera, buscando el sentido de las experiencias dolorosas fuera de él.

La segunda manera de sufrir, en cambio, ocurre cuando el sujeto es capaz de interpretar su dolor siendo consciente de las construcciones establecidas por su cultura. Gracias a la capacidad que tiene cada individuo de cuestionar, no solamente su dolor sino la manera cómo en su cultura se sufre por distintas situaciones, cae en la cuenta de la necesidad de hacerse

---

<sup>45</sup> Cfr. Corominas Jordi, *Ética Primera. Aportación de Xavier Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, pp. 285-289.

cargo de su interpretación y no dejarla en manos de la cultura en la que habita. El sujeto crítico con el sufrimiento de su tiempo distingue cuál es el patrón que la sociedad le impone el cómo le debe doler ciertas circunstancias y sondea de qué forma, en diferentes situaciones, la sociedad le obliga a que le duela la vida, y en qué otras no debe hacerlo. Así, este individuo tiene la posibilidad de acercarse a su dolor de una manera crítica y puede tratar de comprenderlo antes de ir a la interpretación que la sociedad le estableció y dictó *a priori*.

La conclusión que se desprende de lo anterior es la siguiente: el individuo cuando es capaz de reconocer lo que la sociedad le enseña y, desde ahí, examina, interroga y duda todo lo que ha aprendido de los demás tiene la capacidad de ubicar de dónde brota su sufrimiento. El individuo reconoce que no se podrá desvincular de aquella interpretación que los demás dejaron dentro de él, pero sí tiene la capacidad de ser consciente y construir nuevas interpretaciones.

Bajo esta misma dirección, Schopenhauer señala dos fuentes para interpretar el dolor humano. Nos detendremos en ello a fin de mostrar cómo la misma sociedad va trazando una forma de sufrir que es necesario tener en cuenta para que el individuo haga conciencia de lo que la sociedad le impone.

### **3.3 LAS DOS FUENTES DEL SUFRIMIENTO PARA SCHOPENHAUER**

En definitiva, el sufrimiento, independientemente de la postura que tenga el individuo, es un fenómeno que está ligado al carácter intelectual. Si bien, Schopenhauer sostiene que es precisamente debido al incremento del conocimiento de la conciencia humana que su intensidad del dolor es mayor que a la del resto de los animales, aquí se toma distancia de esta postura, pues lo que interesa indagar es, en qué medida y cómo el individuo interpreta su dolor. Estas dos fuentes sólo es un ejercicio que se realiza, para dar cuenta de qué manera y cómo entiende el sufrimiento Schopenhauer.

#### **3.3.1 LA EXIGENCIA DE LA VOLUNTAD**

La primera fuente de sufrimiento mana de la exigencia continua y desmesurada de la voluntad en la propia vida. El deseo es un fiel amigo que siempre acompaña al ser humano desde el nacimiento hasta su muerte. El deseo, que conduce desde la carencia a la satisfacción, es lo

que el filósofo denomina la afirmación de la voluntad de vivir. No hay nada que pueda aplacar la sed y calmar la inquietud de la voluntad; ésta no puede más que consumirse a sí misma y, por eso, muchas de las veces, cada ser actúa impulsivamente hacia la destrucción del otro para satisfacer las necesidades.

Bajo esta consideración, la fuente del sufrimiento humano es la incapacidad de aceptar las carencias y regular las necesidades que nacen de la voluntad. Schopenhauer afirma que “el mundo no es más que el espejo de ese querer; y toda finitud, todo sufrimiento, todos los tormentos que contiene pertenecen a la expresión de lo que ella quiere, son así porque ella quiere así.”<sup>46</sup> El sufrimiento es una interpretación que el individuo puede llegar a elaborar y percatarse de ese tránsito lento desde el deseo hasta la satisfacción para hacerse cargo de su propio dolor. Por otro lado, cuando el individuo no es consciente de este tránsito le provoca angustia y difícilmente podrá reconciliarse con eso que le acontece.

El sufrimiento emana de la incompreensión que tiene el ser humano del impulso de la voluntad, pues ésta carece, en todos sus niveles, de un fin último. Esta voluntad, al no verse nunca satisfecha provoca que los individuos entren en desconcierto. Estar en la rueda incesante del deseo inconforme con él mismo, se siente impulsado a vivir en la constante angustia por no saber apaciguar sus querer. Siguiendo esta misma línea schopenhaueriana, el individuo está sometido a vivir intensamente bajo el continuo estímulo de emociones. En la sociedad actual todo se acelera, el sujeto vive de prisa. Ser veloz es un síntoma de la sociedad moderna y que la ha relacionado con progreso. Una categoría conectada por la consecuencia del desmesurado aumento de velocidad es la versatilidad. El individuo cae en una alocada búsqueda sin objetivos poco o nada bien definidos; se anhela el cambio por el simple hecho de cambiar. Así, la velocidad se ha convertido en una finalidad en sí misma. Esta intensidad es una exigencia fundamental irrenunciable para hombres y mujeres del siglo XXI.

Es oportuno retomar este análisis schopenhaueriano, para pensar este mundo acelerado. Pues el vivir con intensidad, secundando el exceso del querer se ha convertido en el ideal de la sociedad actual. Existe una fetichización de la intensidad. En estos tiempos se ha normalizado

---

<sup>46</sup> Schopenhauer Arthur, *El mundo como voluntad y representación Volumen I...* p. 412.

que el individuo se rija por las sensaciones fuertes que muevan y extirpen la monotonía. Llama la atención, que desde hace algunos siglos se va forjando un cierto tipo de humanidad: hombres y mujeres en búsqueda incesante de la intensificación dejando a un lado la trascendencia, como, al menos en el pensamiento dominante occidental, estaba el individuo en otras épocas. Aquí no importa analizar si el individuo de antes, buscador de la trascendencia, era mejor que el de ahora, ni mucho menos se pretende realizar una comparación exhaustiva de sus ventajas y desventajas, más bien lo que se quiere resaltar, es que esta búsqueda continua de la emoción y el perseguir la intensidad del acto de voluntad no solo resulta agotador, sino que se convierte en una angustia para el sujeto envuelto en la embriaguez de la sensación.

El primer sufrimiento proviene de la incapacidad de reconocer la voluntad como fuente de necesidades inalcanzables. De esta manera, el deseo aumenta hasta convertirse en adicción y, luego, en frustración. Este sujeto vive interpretando la vida desde un valor absoluto y fundamental: la excitación. El individuo se siente vivo por la fuerza de las impresiones de lo que siente, de la fogosidad y de la intensidad, interpretando la vida pasiva y lenta como incapacidad de vivir al máximo, como pérdida de oportunidades.

Este sujeto pone el énfasis de su vida en la emoción, en la estimulación. Pero el individuo, cuando pone a la intensidad como una victoria absoluta, automáticamente cae en su derrota. Al poner la intensidad como absoluto y principio está poniendo su aniquilación. La intensidad, una vez identificada como tal, cesa muy pronto al ser reconocida como intensa. La función que tiene dicha intensidad es intensificar; cuando el individuo la identifica y la categoriza como intensidad ya no es ella misma pues en ese momento deja de ser intensa, al momento de quererla apresar en la cotidianidad se esfuma y sólo queda el recuerdo de ese suceso que le provocó dicha intensidad en su momento. Es así, que el sujeto trata de aferrarse en la creación de simulaciones y repeticiones de aquello donde encontró lo intenso. El sujeto, por tanto, estará volcado hacia nuevas experiencias que le permitan a recuperar la sensación de que está vivo, más nunca la encuentra por el afán de manipular su propia vida.

Esta dinámica, la intensidad generalizada, en cuanto se eleva a rango del principio de la vida no ofrece otra perspectiva más que el agotamiento casi inevitable, mecánico. Tristan Garcia en su libro *la vida intensa* dice que sumergirnos en esta intensidad como principio de vida

“arrastra a todo organismo individual o colectivo que se entrega a ella sin reservas a una vaga depresión, a una lenta disminución de la excitación, a una anulación fatal, que no acaba nunca si no es con un colapso.”<sup>47</sup> Bajo esta consideración, el sujeto en el intento de llenar el cúmulo de insatisfacciones que van surgiendo en la cotidianidad piensa que al cubrir sus deseos llegará la tranquilidad y se calmará el malestar de vivir. De esta manera, procura actividades que obtengan una satisfacción excesiva. Sin percatarse que la saturación de objetos deseados genera la anestesia del mundo sensible.

A mayor anhelo de buscar la novedad e intensidad de las cosas pierde la capacidad de sentir la otredad. El sujeto moderno solamente soporta el mundo a condición de que cada minuto sea anuncio de otra cosa. No deja pasar lo desconocido en su vida porque está obsesionado con su intención de buscar una vida llena de novedades, sin ver a su lado la cotidianidad. Cuando el individuo rige su vida buscando solamente coleccionar experiencias externas, gratas y superficiales, la experiencia misma queda puesta entre paréntesis. Pues, cuando la vida se hace segura, controlable y predecible deja de ser experiencia y comienza a ser simulación.

Además, el no ser conscientes de esa voluntad de querer y pretender objetivarla a como dé lugar, puede llegar a producir una tendencia a negar la voluntad del otro. Aunque en un primer momento la afirmación de la voluntad se centra exclusivamente en las posibilidades del propio cuerpo, puede llegar un momento en que el individuo busque más allá de esta afirmación. Así, la voluntad de un individuo puede negar la voluntad de otro. El sociólogo francés Stephan Lessenich muestra en su lúcido y relevante libro *La sociedad de la externalización* que, en la sociedad actual dado al afán que tiene el ser humano de acaparar lo que esté a su alcance, de tenerlo todo y querer más, lo puede conseguir gracias a la explotación de recursos ajenos y al daño de personas concretas. Cabe señalar que no es un fenómeno del siglo XXI, esta dinámica se viene practicando socialmente ya desde que existe el capitalismo global. Como sistema económico, señala el sociólogo francés que el capitalismo buscó desde sus comienzos la expansión, la ampliación de su ámbito de aplicación y el traspaso de fronteras. La base del capitalismo está hecha del exceso del deseo, del querer más, las ganas de una vida fácil y placentera son las que van galopando por el

---

<sup>47</sup> García Tristan, *La vida Intensa*, Herder, Barcelona, 2019, p.172

mundo contemporáneo sin freno, así, el capitalismo tiene que extender su campo de acción cada vez más, no conoce límites. Pero esta construcción de deseos la reproduce el mismo sistema capitalista, Foucault ha contribuido a clarificar que el sujeto antes que ser constituyente es constituido por procesos históricos de subjetividad basados en las relaciones de poder. Es así como la sociedad de la externalización tiene una dinámica que se potencia a sí misma: “las estructuras globales de poder posibilitan un habitus de deslocalización, desplazamiento y expulsión de los costes sociales del bienestar de los centros a las periferias, y este habitus contribuye a su vez decisivamente a que la relación de explotación social se consolide duraderamente a expensas de las últimas.”<sup>48</sup>

Este modelo de sociedad crea y posibilita el bienestar para unos, mientras que para otros es destructiva. Hay que reconocer que se vive por encima de las posibilidades de otros. Mientras que unos pocos están bien, la mayoría no lo están. En este juego en el que se encuentra el sujeto, no le interesa conocer las condiciones de los demás, no quiere saber de la estructura injusta que impone el capitalismo global, solamente él quiere dejarse llevar por el fuego incesante que lo consume internamente. El mercado lo tiene encandilado en esa exigencia que la voluntad reclama, se aferra a querer y acaparar más.

### **3.3.2 EL ABURRIMIENTO**

Se ha dicho que la vida del ser humano es un continuo anhelar. Ahora bien, cuando el individuo tiene una satisfacción excesiva y le faltan objetos del querer en un momento determinado, le invade un espantoso vacío y un aburrimiento que convierte su propio ser en una carga insoportable. Schopenhauer afirma una y otra vez que la vida se encuentra en un péndulo: una oscilación entre el dolor y el aburrimiento. Tan pronto como la necesidad concede una detención, surge el aburrimiento y entonces se crean pasatiempos. Dicho en otras palabras, el individuo funda fuerzas para luchar constantemente contra la necesidad, pero una vez que concluye la 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: el aburrimiento.”<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> Lessenich Stephan, *La sociedad de la externalización*, Herder, Barcelona, 2019, p. 67.

<sup>49</sup> Schopenhauer Arthur, *Parerga y Paralipómena Volumen I...* p. 353.

Ahora bien, hay que dejar claro que el aburrimiento proviene de la ausencia de interés, además de que la voluntad individual no encuentra un objeto; esto supone un sentimiento de aguda frustración. Este vacío proviene de la necesidad de seguir incesantemente los motivos internos que la voluntad genera. “El que las mentes limitadas estén tan expuestas al aburrimiento se debe a que su intelecto no es más que *médium de los motivos* para su voluntad [...] en todos los países el juego de cartas se ha convertido en la principal ocupación de toda reunión social: él es la medida de todo valor y la declara bancarrota de todo pensamiento.”<sup>50</sup>

Este tipo de juegos va cultivando un sujeto apegado a la necesidad y alejado de construirse un sujeto inteligentemente libre. Además, conforme pasa el tiempo, el hombre y la mujer cuando se encuentran a solas se convierten pronto en una carga, en un tormento insoportable y, entonces, se ven obligados a llenar su vida de fines supuestos. En consecuencia, buscan más actividades que los llenen: baile, teatro, vida social, apuestas, etc.

Para el filósofo alemán, lo que ocupa y mantiene en movimiento a la persona es la tendencia a existir desde la necesidad de liberarse del dolor que le acontece internamente, pero una vez que siente que su vida está asegurada, el individuo no sabe qué hacer con su vida. De nada sirve querer liberarse de su carga existencial satisfaciendo sus necesidades pues este individuo, cuando se encuentra sin una inclinación del querer se convierte en una carga para sí mismo.

El ser humano se encuentra en un tránsito constante: de la necesidad al aburrimiento. Schopenhauer afirma que “la vida no tiene contenido auténtico, sino que se mantiene en movimiento únicamente a base de carencia e ilusión; pero en cuanto esta cesa, se pone de manifiesto la esterilidad y el vacío de la existencia.”<sup>51</sup> De cualquier manera, este sufrimiento nace porque el individuo tiene la incapacidad de reconocer, ya sea por la necesidad o por el aburrimiento, que no existe ninguna forma de poder escapar del dolor que proviene por el simple hecho de existir. Es así, que toda necesidad siempre deviene aburrimiento; y el aburrimiento se vuelve otra vez necesidad.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 349.

<sup>51</sup> Schopenhauer Arthur, *Parerga y Paralipómena Volumen II*, Trotta, Madrid, 2009, p. 303.

Por otro lado, el filósofo pone en tela de juicio y critica rotundamente a aquellas personas que afirman que la vida tiene un valor universal. Si la vida tuviera algún valor, no existiría el aburrimiento. En la vida no hay un valor en sí, es el ser humano quien le da un valor a la vida, él es quien decide qué valorar y qué no. El individuo, cuando aspira a algo, está valorando y direccionando su propia vida. En la medida en que va caminando y logrando satisfacer ese objetivo que anhela, se da cuenta de que fue una mera ilusión, pues desaparece tras alcanzarlo, y a continuación o llegará otro anhelo o se encontrará con el aburrimiento.

Además, Schopenhauer se percata de que la clase inferior del pueblo está en una lucha constante con la necesidad, es decir con la carencia. Los pueblos ricos y acomodados, por el contrario, están en una lucha desesperada contra el aburrimiento. “En la vida nómada, que caracteriza el grado inferior de la civilización, vuelve a encontrarse en la vida turística, generalizada en grado máxima de la civilización. La primera fue originada por la necesidad, la segunda, por el aburrimiento.”<sup>52</sup> Ante este panorama, desde las civilizaciones distinguidas por el poder y el dinero, el filósofo alemán observa dos síntomas característicos de las sociedades acomodadas: el aburrimiento y el dolor intencionado como motivo de diversión. Así, este aburrimiento no es nada más insoportable para aquel que lo siente, sino también puede ser violento para la sociedad.

En este sentido, hay que diferenciar el ocio y el aburrimiento. El mundo contemporáneo se ha encargado de banalizar el ocio, éste se ha transformado en una simple desocupación. Milan Kundera describe muy bien en su libro *La lentitud* que “el desocupado está frustrado, se aburre, está en constante búsqueda del movimiento que le falta.”<sup>53</sup> Todo lo contrario, para el ocio, pues siguiendo a nuestro autor, el ocio es el tiempo en el que el ser humano 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.”<sup>54</sup> Es más, a juicio de quien escribe, es el punto de partida para construir la filosofía.

Para nuestro autor, existen tres fuerzas fisiológicas fundamentales *-reproductiva, irritabilidad y sensibilidad-*, estas están encaminadas a buscar en el ocio tres clases de

---

<sup>52</sup> Schopenhauer Arthur, *Parerga y Paralipómena Volumen I...* p. 347.

<sup>53</sup> Kundera Milan, *La lentitud*, Tusquets, Barcelona, 1995, p. 7.

<sup>54</sup> Schopenhauer Arthur, *Parerga y Paralipómena Volumen I...*p. 350.

placeres posibles. El primero tiene que ver con los placeres de la capacidad reproductiva, los relacionados con comer, descansar y dormir. En segundo lugar, están los placeres de la irritabilidad, que consisten en ciertas actividades físicas, como la danza, los juegos atléticos, los saltos y las excursiones extremas. En tercer lugar, existen los placeres de la sensibilidad, que son todas esas actividades que dan pie a la contemplación, al pensar, sentir, poetizar, crear música, inventar, meditar y filosofar.

De estas tres fuerzas primordiales, Schopenhauer señala que la primera para 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.”<sup>55</sup> El ser humano solamente piensa empujado por la sensibilidad, pues el asombro de lo desconocido le empuja a comprender la realidad. Es desde el ocio que la vida exige reconocer lo extraño en lo más propio. El ocio es el motor para darle forma a lo desconocido que el mundo sensible le ofrece al individuo.

Por otro lado, el ser humano contemporáneo tiene afán por querer ganarle al tiempo. Para muchos, el acumular experiencias en poco lapso es pensar que está ganando y conquistando al tiempo. Este tipo de persona no se da cuenta que, “el tiempo es aquello que siempre se burla de nosotros y cuyos manejos no desvelaremos jamás.”<sup>56</sup> Ante esta afirmación, conviene que el sujeto cambie de actitud frente al tiempo, porque con el paso de los años, el ser humano se da cuenta que el tiempo nunca fue alguien con quien competir, sino, un compañero con quien dialogar.

Bajo esta consideración, para volver a interpretar aquello que le afecta al individuo, es necesario tener al tiempo como compañero, como alguien con quien comunicarse. Sin embargo, el individuo de hoy solamente ve el tiempo como algo que puede consumir. Es notorio que el sujeto consume el tiempo cuando entra en el encadenamiento feroz que impone la sociedad hedonista, específicamente, cuando predomina la obsesión dominadora por la salud, el bienestar, el confort y la seguridad afectiva. A juicio propio, por el contrario, el

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 354.

<sup>56</sup> Schopenhauer Arthur, *Escritos inéditos de juventud, sentencias y aforismos II...* § 33, p. 38.

aprendizaje que el tiempo ha dejado en la propia existencia ocurre cuando se frena todo confort, cuando se descubre el tiempo de diferente manera.

El tiempo puede enseñarle al individuo, siempre y cuando lo escuche, que la inactividad es fructífera. Sin embargo, la intención de esta cultura es matar todo tiempo muerto. Al sujeto moderno el tiempo inactivo es algo que le inquieta y desconcierta. ¿Por qué lo ve de esta manera? ¿Por qué el tiempo se ha convertido en un enemigo? Quizá porque es un individuo que está totalmente en otra sintonía. El sujeto actual anda buscando el espectáculo y la diversión. No tiene tiempo para nada que no sea la empresa del yo. A este sujeto moderno ya no le queda el deseo de darse un tiempo y dialogar con la inactividad. No hay espacio para estar con el tiempo desnudo, sin eventos, sin ningún programa, sin ninguna actividad intencionada.

La imposibilidad que tiene el sujeto moderno de acoger el tiempo inactivo se debe a que entiende el tiempo sólo como número cronológico más que como forma de vida. Es decir, el individuo de hoy le falta integrar el tiempo como devenir cualitativo, cuya medición es relativa a la intensidad de lo que le sucede. Las cosas no tienen reloj. El entorno que le rodea no conoce el tiempo. Es más, en toda acción contemplativa hay olvido de la sucesión del tiempo. El ser humano cuando se siente realizado, cuando está absorto en una tarea o simplemente se limita a vivir, no conoce la prisa. Cuando una persona vive, piensa y siente se desvanece el querer consumir el tiempo. De esta manera, se puede decir, que la esencia del tiempo no es su cronología, no es la sucesión de los segundos entrelazados, más bien es, el acaecer, lo que ocurre, el devenir que acontece.

Cuando el individuo siente y se deja tocar por el entorno, exige anular la cronología, es decir, crea una interrupción momentánea en la historia. La dificultad que tiene el mundo actual es que se relaciona con el tiempo con afán de manipularlo. El sujeto se mueve desde el afán de aprisionar el tiempo, de quererlo acaparar. No se da cuenta que el tiempo es otro. Podría decirse que el tiempo es una realidad sin cuerpo ni fondo, pero que toma cuerpo en cada algo y la única forma de captar su sentido es asumirlo en la belleza de un momento. Hannah Arendt termina el prólogo a *La condición humana* insistiendo en “pensar en lo que

hacemos”<sup>57</sup>, como si lo único que se necesitara en esta época es que la contemplación acobije a la pragmática del hacer.

Es en el tiempo inactivo donde las cosas tornan un nuevo color. Todo individuo está invitado a construirse en el ocio, Walter Benjamín nos dice en el escrito *El narrador: consideraciones sobre la obra de Nikolái Léskov* que “así como el sueño es el punto culminante de la relajación corporal, el aburrimiento lo es de la relajación intelectual. El aburrimiento [en esta investigación es el ocio] es el pájaro de sueño que incuba el huevo de la experiencia. Y basta el susurro de las hojas del bosque para ahuyentarlos.”<sup>58</sup> Por eso, para que el sujeto pueda respirar y corresponder al tiempo inactivo necesita de interruptores, desaparecer paulatinamente, volver a la clandestinidad. Se necesita un silencio insondable en medio del ruido mundano. En este sentido, es importante lograr, de un modo u otro, una fuerza que desgarre la interactividad impulsiva, generando un tiempo en cámara lenta.

Un elemento que puede ser significativo para ahondar en este aspecto es el tema de la pausa y el silencio. Sería oportuno abordar estos elementos en una sociedad marcada por la prisa. Es claro que la cotidianidad actual se desarrolla en el ajetreo de tareas pendientes por hacer, aunque se cubran las actividades planeadas en un tiempo determinado, se tiene prisa por inventar y hacer otras cosas más. Hay un afán de responder a lo inmediato. Ser veloz se relaciona con el desarrollo de la persona. En este sentido, sería oportuno hacer una crítica a las soluciones que propone la sociedad para salir de manera inmediata del acontecimiento del dolor. En este contexto, hacer las cosas con lentitud y tener un espacio de silencio para acoger y pensar el dolor revela atraso e inadecuación al momento presente. Sin embargo, el silencio es necesario para dar paso a la autonomía del tiempo propio y construirnos como sujetos contemplativos con la finalidad de recuperar la existencia como seres simbólicos y pensantes. El valor de la pausa y el silencio son elementos fundantes para poder profundizar en lo más propio de la existencia humana.

Regularmente, el silencio lo han abordado como un medio para encontrar un fundamento, es decir, ofrecen un camino donde se pueda encontrar una identidad sólida, hallar un principio

---

<sup>57</sup> Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 18

<sup>58</sup> Benjamín Walter, *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 2018, p. 233.

y un fundamento para la vida. Sin embargo, sería interesante abordar desde otra manera el dolor humano: desde silencio que Nietzsche propone. En sus escritos *Consideraciones intempestivas*, concretamente en *Schopenhauer como educador*, afirma que la pausa y el silencio no son para buscar algún consuelo metafísico, además, para él, el silencio no tiene un tinte religioso. Nietzsche va a dismantlar el silencio como un camino de seguridad. Para este filósofo, el silencio no es un medio para escuchar voces consoladoras, en donde se pueda fijar una identidad estable que brinde seguridad y proporcione un fundamento para sostener la vida. Este silencio no se limita a quitar todo impedimento, abdicar todo ruido, para poder comprender el dolor en una vía que ofrezca certezas. ¡No! El silencio de Nietzsche no es para encontrar una morada en donde el individuo pueda reposar y encontrar tranquilidad. Todo lo contrario, en el silencio profundo, nunca se consigue conocer la totalidad de ese dolor interno, ni mucho menos se consigue encontrar convicciones sólidas, más bien, el individuo se desconoce, se convierte en un extraño.

Es por ello por lo que, actualmente el individuo le da miedo cultivar un tiempo descampado de toda actividad frenética. El silencio de Nietzsche contribuye a devolver la dificultad de la vida. Este silencio brinda un espacio para poder acoger la existencia con una mirada honesta, acoger la vida sin maquillaje y, desde ahí, resignificar la vida haciéndole frente a las noches grises. El individuo se desinstala de la superficialidad, rompe con la cáscara de la banalidad con la que suele vivir y despierta de la anestesia provocada por la prisa. Puede tomar distancia de la necesidad compulsiva que tiene la sociedad de llenarse de ruido. En el silencio el individuo puede poner rostro a la tropa de prejuicios que lleva internamente y abrir los ojos ante el ejército de miedos que lo gobiernan. En esta lucha interna algo de él muere y algo de él resucita. Algo vuelve a ser clandestino y algo nuevo se reafirma en su intimidad. Este silencio, en términos nietzscheanos, va más allá del bien y el mal, porque no responde ante la vida desde el deber, la vida no está reducida al imperativo categórico, más bien, desvela sin ambages su vulnerabilidad y cristaliza el gesto de querer asumir la propia vida desde una sabiduría interna.

Es necesario precisar que el sujeto contemporáneo se derrumba ante cualquier ruido llamativo, perdiendo su compás consolador, porque ya no cuenta con ningún sostén en su interior. Para que el sujeto se salve de la superficialidad necesita conocer el secreto del tiempo

fundido, entrar en un ocio hondo, tocar su soledad, romper con la cronología pública que carece del tiempo real. Por ello, es indispensable construir la vida desde un suspiro vacío de actividad. Es decisivo, que el tiempo sea entendido según la relación con cada instante, a solas, en la profundidad de las cosas que están en él, y no según la norma que dicta el mercado ante la que el individuo va perdiendo la serenidad.

No hay, quizá, definición más grande sobre la serenidad que la que propone Heidegger: poder dejar *que las cosas reposen en ellas mismas*. Si las cosas pretendieran imponer al individuo un dominio transgresor, no hay que rechazarlas, más bien hay que acogerlas, tal y cual se aparecen, hacerlas presentes sin temor, pero desactivando su potencial de violencia. Hay que dejar que sean (pues, en cierta manera, ya son) a su gusto, que se expresen según su propia dirección. El sujeto tiene que abandonarse por el peso que poseen, que recaigan sobre su propia presencia y nada más; en término deleuziano, hay que dejar que las cosas sean rizomáticas en nuestra existencia y que no se fundamente tal peso en el que el hombre y la mujer, compulsivamente, les otorguen dirección y control.

En suma, el afecto, el amor, la amistad, algún gesto fraterno, etc., estos verdaderos y nobles huéspedes que reposan en nuestro interior: hay que hacer lo posible para *dejarlos ser desde sí* con fecundidad. Desde estos parámetros la actividad más alta se alza sobre una pasividad creativa. Sin embargo, nuestra época hace del sujeto activo el principio de toda experiencia. *Tengo que, debo, quiero...* Todos estos inicios de revuelo son formas de un secuestro. En la época de la avidez, el individuo, se siente obligado a desarraigarse de la receptividad y de la pasividad creadoras.

### **3.4 CIERRE DEL CAPÍTULO**

La primera fuente de sufrimiento: la voluntad, esa fuerza que impulsa al sujeto a cubrir sus necesidades, a llenar el vacío que provoca sus carencias, pero, sobre todo, desde esa incapacidad de reconocer la voluntad como fuente de necesidades inalcanzables, dentro de la historia de la humanidad, ha provocado que la vida se haya reducido a algo muy simple: procurar al máximo las buenas experiencias y evitar las negativas. En palabras de Santiago López Petit “tener una vida que gestionar [para maximizar buenas experiencias y disminuir

las situaciones menos placenteras] se confunde con ser dueños de nuestra propia vida, aunque se trate de una vida hipotecada.”<sup>59</sup>

La segunda fuente del sufrimiento: el aburrimiento. El sujeto aburrido está ávido de estímulos externos para ponerse en movimiento y realizar cosas para dar cuenta de su existencia. El aburrimiento es el vacío interior. Desde este vacío interno o, mejor dicho, desde esta carencia, nace el afán de compañía, surge la imperiosa necesidad de que el individuo se divierta, entretenga y se distraiga. El aburrimiento es un estado donde nos encontramos inquietos y ansiosos por cubrir nuestras necesidades. Nos invade un espantoso vacío y un aburrimiento que nos convierte en una carga insoportable.

Estas dos fuentes de sufrimiento son el resultado de un análisis que Schopenhauer hace de su contexto. Cabe notar que estas interpretaciones están construidas desde la sociedad privilegiada. Sería interesante, cosa que le faltó desarrollar a Schopenhauer, analizar el sufrimiento que tiene la sociedad no privilegiada, esa gente que se ve obligada a sobrevivir ante las injusticias cotidianas. Lo que llama la atención, de su interpretación, es que este filósofo se dio cuenta que la sociedad le impone una manera de interpretar el dolor y, que regirse solamente por las interpretaciones que la sociedad codifica es deshumanizante.

Cuando el individuo no puede entrar en contacto íntimo con su dolor, ese encuentro con el devenir, desde lo que siente y experimenta, queda reducido a un sufrimiento estandarizado, obligándolo a someter su vida a una sola interpretación: la que su sociedad le dicta. Difícilmente reconocerá que no hay una interpretación privilegiada, que no se puede decir que la interpretación del sufrimiento que impera en la actualidad sea la única y verdadera, pues los sufrimientos son, en suma, plurales, múltiples y, por lo tanto, ambiguos.

Ahora bien, la interpretación que avasalla a la mayoría de los seres humanos en la actualidad es la construcción de una posibilidad de vida donde albergan la esperanza de poder lograr una felicidad ajena al conflicto que provoca el dolor. Esta felicidad es equivalente a la ausencia de dolor o, mejor dicho, a la manera de abordar la vida sin asumir e interpretar los dolores que acaecen inesperadamente. Ser feliz no es sinónimo de ausencia de dolor, sino de

---

<sup>59</sup> López Petit Santiago, *Hijos de la noche*, Narrativa, Barcelona, 2014, p.47

acoger la vida con todas sus implicaciones y de aprender a vivir en la inquietud, en la penumbra, en el crepúsculo de las experiencias gratas. Decía Montaigne en sus *Ensayos*, desde la perspectiva de la tradición estoica, que “hemos de aprender a soportar aquello que no podemos evitar”.<sup>60</sup> Hay que reconocer que el sufrimiento siempre reaparece bajo otros rostros, a veces nuevos, a veces viejos, pero siempre estará acompañando a la vida del ser humano. Esto no significa que toda vida sea un infierno constante o que la existencia sea totalmente trágica, lo que se quiere dejar claro, es que nunca el ser humano puede abdicar del dolor y del sufrimiento. El individuo tendrá que aprender a través de la experiencia que a cada situación en que tenga oportunidad de florecer le llegará también el momento de marchitarse.

Es un error dejar que gobierne en la vida del sujeto la interpretación que la sociedad impone. Sería una trampa, dejar en manos de una sociedad la validez del sufrimiento, pero también, sería un engaño dejarlo en manos la subjetividad sin tomar en cuenta el contexto. Pensar en la validez del sufrimiento, sería otro tema que requiere, mínimo, otro capítulo para poder profundizar de forma introductoria su complicación. Sin embargo, en este trabajo, simplemente se pretende afirmar lo importante de no buscar la interpretación fuera de la experiencia, tampoco hay que buscar el reconocimiento de las instituciones que validan lo que es digno de interpretar y lo que no. Es de suma importancia, desarrollar una interpretación propia de aquello que el ser humano padece.

---

<sup>60</sup> Montaigne M, *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 2003, p. 1034.

## REFLEXIONES FINALES

El pensamiento de Schopenhauer ayudó a posicionar y aclarar que el dolor es una experiencia que atraviesa al ser humano y que el sufrimiento es una interpretación. La corporalidad como manifestación visible de la voluntad, entrega un mundo de dolor y éste despierta el sufrimiento, donde podemos ubicarnos como horizonte abierto de posibilidades para humanizarnos a partir de una interpretación crítica a la interpretación cultural.

Partiendo de esto, a continuación, se hará una última reflexión tratando de hacer un balance entre lo que se planteó en un principio y el resultado de la investigación. Se hará un recorrido sintético de los tres capítulos que se elaboraron en este trabajo, con la finalidad de compartir los hallazgos más importantes de cada tema y las vetas que se podrían desprender para seguir profundizando.

En el primer capítulo se abordaron algunas de las premisas más generales de la filosofía de Schopenhauer: el mundo como representación y el mundo como voluntad. El principio básico del pensamiento schopenhaueriano es el mundo como representación. Cuando este filósofo afirma que el mundo es representación quiere decir que la comprensión del mundo se realiza por medio de un sistema en el que los fenómenos están ligados entre sí y articulados por el principio de razón. Sin embargo, Schopenhauer considera que el sujeto que aporta las estructuras a priori y hace así posible el mundo como conjunto ordenado de representaciones, se experimenta a sí mismo, no sólo como un objeto más sometido al principio de razón suficiente, sino también como algo distinto: como voluntad. Esta voluntad, aunque no pueda tematizarse científicamente, es la esencia real de las cosas y para poder acceder a esa voluntad es a través del cuerpo.

El hallazgo importante del primer capítulo está situado en que el dolor está en un cuerpo concreto. El dolor está situado en un tiempo y en un espacio determinado. Partiendo del pensamiento Schopenhaueriano se mostró que el cuerpo es el medio que va a permitir la comunicación con el mundo, desde dos vertientes; el mundo como representación y el mundo como voluntad. El cuerpo es el campo fenomenal que está fincado en una situación particular y está estrechamente unido a la búsqueda del sentido.

Ahora bien, este filósofo abre una nueva manera de entender la relación de cuerpo-mundo. Si bien, el pensamiento moderno sitúa al cuerpo como simple objeto del que hay separarse para poder generar una reflexión. Schopenhauer asevera que es un error construir una reflexión del cuerpo tomando distancia de él. Es a través del cuerpo donde el individuo piensa y siente su mismo cuerpo. A este filósofo le queda claro que no existe una conciencia incorpórea, pues la corporalidad es el origen del conocimiento. Esta postura radical será el principio y el arranque de una filosofía del cuerpo que desarrollará con mayor precisión Merleau-Ponty y que reside su importancia en desarticular el orden binario que brindó la tradición cartesiana, con la separación de alma y cuerpo, entre razón y espíritu.

Schopenhauer asevera que las representaciones conceptuales no son suficientes para abarcar y comprender el mundo de manera global. Es la voluntad la que tiene facultad para vivir corporalmente en el mundo percibiendo y reaccionando más allá de las representaciones abstractas. Es decir, las cosas y el mundo no son meros objetos sino un campo existencial abierto al horizonte en donde el ser humano se sitúa en un determinado momento. El cuerpo es la objetivación y en él se visibiliza la voluntad. Este filósofo identifica el cuerpo con la voluntad no como algo estático, sino como una fuerza que ayuda a saltar más allá del principio de individuación. La vivencia del propio cuerpo no puede quedar reducida al contenido conceptual, sino que es la percepción de las cosas la actividad primordial que tiene el sujeto desde su ser corporal.

Ahora bien, el tema del cuerpo abre un horizonte que requiere una mayor profundización. Este trabajo puede abrir el problema de la corporalidad desde una de las múltiples sendas que ha marcado la fenomenología: la fenomenología del cuerpo. Especialmente, la filosofía francesa del siglo XX ha profundizado esta cuestión. Abriendo la posibilidad de anclar y dilucidar la dimensión del sentido de la existencia a través de la esfera de la corporalidad, del encuentro y las implicaciones que tiene el cuerpo en el espacio y el entorno donde el sujeto habita. Es desde este horizonte que se podría seguir profundizando el dolor del cuerpo vivido y su relación con el mundo. En concreto, se puede tomar como referencia a Merleau-Ponty y seguir con la investigación. Enfocándose en las implicaciones que tendría una reflexión filosófica desde el dolor del cuerpo como sustrato último del mundo de la vida y el estudio

de este fenómeno doloroso que vive el ser humano desde propio cuerpo como el origen del que se yergue la constitución del sentido de las cosas.

En el segundo capítulo, se vio la importancia de asumir e integrar el dolor como una experiencia. Se afirmó que el dolor es un fenómeno que irrumpe y desestabiliza la propia vida. Es un acontecimiento que primero se experimenta y después se piensa. Son los sentidos, los que captan, en un primer momento, algo que afecta y desestabiliza la existencia. Es este acontecimiento que orilla al ser humano a replantear su propia existencia. La experiencia dolorosa no simplemente pasa en la vida del ser humano, sino que lo atraviesa y obliga a repensar su propia humanidad. El dolor es un fenómeno que traspasa toda seguridad y toda construcción de un “yo consciente”, pues el sujeto trastoca su vulnerabilidad y se siente impulsado a resignificar el cómo, por qué y para qué vivir. El dolor provoca una deformación estructural del “yo” que condiciona al individuo y forja una nueva mirada. Este acontecimiento va formando de nuevo al sujeto, es una deformación en donde la identidad puede resignificarse.

El hallazgo principal del segundo capítulo es entender el dolor como un acontecimiento que no se debe rehuir, sino enfrentar y transmutar. Este acontecimiento puede llegar a convertirse en estímulo vital o, este dolor es requerido como pago inexorable para crear nuevas posibilidades de humanización. Sin embargo, existe una problematicidad que no se abordó, la pregunta de qué es lo que nos hace ser humanos y de qué manera el dolor nos puede humanizar. Simplemente se afirmó que el dolor no tiene valor en sí mismo, sino la manera de asumirlo e integrarlo. Es desde la *cognitio intima* schopenhaueriana que el individuo puede acoger su dolor como un acontecimiento que le ayuda a seguir buscando un camino realizable, despegándose de aquello que no le permite dar lo mejor. El individuo que comprende su existencia desde este camino introspectivo ama la vida y es consciente que es a la vez artífice y resultado de su manera de escoger los caminos posibilitantes, asumiendo e integrando el dolor que implica vivir. No se trata de acoger el dolor como una resignación pasiva, sino de una integración activa. La interioridad no queda reducida a una mirada impávida, a una reacción estática, sino que ayuda a comprender que los conflictos que provoca el dolor no son necesariamente destructivos, pues las situaciones conflictivas pueden mostrar un aspecto constructivo.

En el tercer capítulo se analizó el sufrimiento como interpretación. Sufrir es interpretar. Ineludiblemente el ser humano dota de significatividad aquello que le afecta. Para que el acontecimiento del dolor se transforme en un aprendizaje necesita una interpretación. El individuo vive en un mundo interpretado, hereda una gramática y es a través de las palabras, gestos y símbolos que se instala en un mundo. Si el sujeto vive en un mundo interpretado es gracias a su finitud. Después de sentir y padecer el dolor, necesita jerarquizar, ordenar y dotar de sentido eso que ha vivido.

Interpretar un dolor es quedar abierto a una posibilidad incierta. Interpretar es leer un acontecimiento vivido y dotar de significado aquello que no se puede controlar ni planificar. Es desde esa interpretación precaria que el sujeto tiene la obligación de inventarse una narrativa para tratar de descifrar el acontecimiento doloroso que está viviendo. En efecto, no hay ninguna interpretación absoluta, no existe una narrativa definitiva que dé cuenta totalmente aquello que el individuo padece.

El sufrimiento es una interpretación situacional y temporal, es un dinamismo que no puede quedarse fijo y estable. La interpretación va a depender del contexto y del carácter inteligible del sujeto. Siempre se puede sufrir de otra manera. Esto quiere decir, que no solamente no puede existir una única manera de interpretar los dolores y que tampoco existe una interpretación privilegiada. No existe una interpretación exclusiva que dé cuenta objetivamente el dolor de una sociedad. Los relatos de experiencias dolorosas que pueblan una cultura no son libres y autónomos, pues están condicionados por una herencia narrativa, que condiciona y moldea los sufrimientos. Es a partir de esto que, la persona ha de reinterpretar el sufrimiento social y de interpretar sus propios dolores.

Aunque Schopenhauer no establece, explícitamente, la diferencia entre el dolor y sufrimiento, a nuestro juicio, vemos que señala dos fuentes para interpretar el dolor humano. La primera es la voluntad, fuerza que impulsa al sujeto a cubrir sus necesidades, a llenar el vacío que provoca sus carencias. El individuo es incapaz de reconocer la voluntad como fuente de necesidades inalcanzables y esto ha provocado que la vida se le reduzca a algo muy simple: procurar al máximo las buenas experiencias y evitar las experiencias dolorosas. La segunda es el aburrimiento, el sujeto aburrido está ávido de estímulos externos para ponerse en movimiento y realizar cosas para dar cuenta de su existencia. El aburrimiento es el vacío

interior. Desde este vacío interno o, mejor dicho, desde esta carencia, nace el afán de compañía, surge la imperiosa necesidad de divertirse, entretenerse y se distraerse. El aburrimiento es un estado donde el sujeto se encuentra inquieto y ansioso por cubrir sus necesidades y esto lo convierte en una carga insoportable.

Pues bien, estas dos fuentes de sufrimiento es el resultado de un análisis que Schopenhauer hace de su contexto. Este filósofo se dio cuenta que la sociedad impone una manera de interpretar el dolor y, el regirse solamente por las interpretaciones que la sociedad codifica es deshumanizante. Cuando el individuo no puede entrar en contacto íntimo con su dolor, ese encuentro con el devenir, desde lo que siente y experimenta, queda reducido a un sufrimiento estandarizado, obligándolo a someter su vida a una sola interpretación: la que su sociedad le dicta. Ante esto, es de suma importancia, desarrollar una interpretación propia de aquello que el ser humano padece.

Una veta que se desprende de estas afirmaciones es la de profundizar en los tejidos de interpretaciones que hace una sociedad. Sería oportuno reflexionar sobre la necesidad de cultivar relaciones con los demás, donde se puedan abordar con honestidad estas interpretaciones. Para que la interpretación de un dolor florezca es necesario cultivar y compartir en un diálogo fructífero la interpretación de ese dolor. Si bien, es necesario tener tiempo a solas para poder pensar el dolor, ese pensamiento no puede anquilosarse bajo el solipsismo. Para que el sufrimiento se vaya forjando con criterio propio necesita de una resonancia y una disonancia, requiere de un diálogo sincero y pausado.

Pero este diálogo no es nada más un intercambio de ideas. No se trata de imponer verdades o dominar el pensamiento. La interpretación sincera de un dolor está en el horizonte de las preguntas planteadas. Estas preguntas se potencializan en el arte del sujeto al dejarse llevar por una conversación honesta. Aquí podría entrar en juego con gran destreza el planteamiento que realiza Gadamer en *Verdad y método* sobre el juego dialéctico que tiene la conversación en donde “el preguntar es más un padecer que un hacer. La pregunta se impone; llega un momento en que ya no se le puede seguir eludiendo ni permanecer en la opinión acostumbrada.”<sup>61</sup> Estar en conversación, significa sentir otra vida, que lo otro pueda tocar al

---

<sup>61</sup> Gadamer George-Hang, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 444.

sujeto, que le afecte, es en esta cercanía que el individuo entrelaza. En pocas palabras, se necesita contactar con el sufrimiento de los otros para poder enriquecer la propia interpretación. La palabra contacto se compone de los siguientes términos latinos: el prefijo de unión “cum” y “tactus”, acción y efecto del verbo “tangere” que significa “entregar”. Esto quiere decir que quien está en contacto da algo de sí mismo.

En suma, el aprendizaje central que pretende en estos tres capítulos es mostrar la importancia de que el sujeto aprenda a pensar y vivir su dolor por su propia cuenta. Lo que interesa en estas páginas es que el individuo caiga en la cuenta de la importancia de que el dolor sea absorbido como acontecimiento antes que una teoría o idea. Es fundamental que las reflexiones del dolor y el sufrimiento que se realicen estén en la vida fáctica, pues una filosofía encarnada en el mundo de la vida es una filosofía que pone como acción primordial vivir para después pensar o, mejor dicho, hay que existir filosóficamente, no guardarse ninguna pregunta en el corazón, pues al fin de cuentas de lo que se trata es vivir el pensamiento y pensar la vida. Para Schopenhauer la filosofía no sólo nace de la admiración intelectual que provocan las cosas mismas con las que se encuentra el ser humano, también la puede surgir del dolor. El filosofar no suscita solamente asombro, sino también angustia e incertidumbre. En este sentido, la filosofía de Schopenhauer parte de la necesidad de comprender la realidad a la luz de la perseverante presencia del dolor, esa presencia va a ser el faro para su pensamiento.

Antes de terminar con la reflexión final, es necesario profundizar en una cuestión. La intención es de dar una respuesta razonable a varias preguntas. ¿Cómo se viven y se juegan estos dos fenómenos dentro de la existencia humana? ¿En qué consisten estas dos exigencias que tiene el ser humano? ¿Qué relación tienen? ¿Cómo llegan ambas a encontrarse? Cabe precisar que las respuestas que se presentarán no pretenden ser afirmaciones absolutas, más bien, son puntos de llegadas para abrir nuevos horizontes porque posibilitan nuevas maneras de entender la vida y nuevos interrogantes.

Los dos fenómenos (dolor y sufrimiento) plantean exigencias al ser humano que no se oponen entre sí. No es que una niegue donde la otra asiente; son conflictivos entre ellas, pero no enemigos. Aunque en un primer momento pudieran parecer contradictorios, no lo son. En el fondo, están vinculados y trabajan el uno por el otro. Mientras que el dolor inicia y absorbe,

el sufrimiento resiste e interroga. Mientras que el dolor grita y siente, el sufrimiento registra y toma nota. Mientras que el dolor se entrega, el sufrimiento se defiende y observa con cautela.

Tanto el dolor como el sufrimiento abren una problemática que requiere abordarse desde una óptica filosófica. Cuando se miran como dos situaciones disconformes y contrarias, desde una visión científica positivista, el sujeto puede llegar a imaginar que existe una facultad de separar el mundo natural, por un lado, y la interpretación de dicho mundo, por otro, otorgándole al primero un carácter objetivable y, al segundo, uno meramente subjetivo. Como si el ser humano tuviera la capacidad de encontrar el orden absoluto de las cosas *en sí*, a través de su subjetividad. Esto sería caer en un error.

No se puede decir que exista primero el dolor como hecho, entendido como una realidad *en sí*, que es tal cual es, independientemente del sujeto, y luego, como un añadido extra, el sujeto que lo interpreta y acoge. Es un espejismo en el que el sujeto desconoce, por decirlo con Nietzsche, que no hay exactamente hechos, sólo interpretaciones. No podemos determinar ningún factum «*en sí*». Las interpretaciones que realiza el ser humano de su dolor no pueden ser una añadidura más, como una herramienta aparte y ajena al acontecimiento. Es un error pensar que el acontecimiento y la interpretación puedan trabajar por separado, pensando que una tenga que desaparecer para que la otra pueda entrar.

Es necesario, ateniéndonos a las exigencias de la fenomenología, acceder a la problemática de estos dos fenómenos desde el mundo de la vida. Por ello, para abordar estas dos dimensiones, sin caer en la tentación de ver el dolor como *efecto-cause*, es necesario acceder al *campo ontológico* que se centra especialmente en la forma en la que el individuo indaga la comprensión de lo real que subyace tanto a la praxis como a la forma en que el sujeto conceptualiza. Esto tiene que ver con la cuestión del ser que Heidegger expone en *Ser y Tiempo*. El ser no es la pregunta por un contenido específico, sino la pregunta por la diferencia entre la cosa y el hecho de que sea, es decir, si lo que aparece es el ente, entonces, la pregunta ontológica remite a aquello que “deja ser” al ente. El ser es aquello que no se puede definir, pues es el acontecimiento que produce el ser de las cosas.<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> Cfr. Heidegger Martin., *El ser y el tiempo*, Trotta, Madrid, 2009, p 29-32.

En esta misma dirección, comparando el ser heideggeriano con el dolor como acontecimiento, si el ser no puede ser tratado desde el ente, tampoco el dolor puede entenderse como una esencia inmutable, sino como acontecimiento ya que es un conjunto de posibilidades aún por realizarse y quien determina la manera de realizarse es el sufrimiento. Por ello, en términos heideggerianos la interpretación ontológica no consiste en alcanzar conocimientos “objetivos” de lo comprendido en las cosas mismas, sino en la elaboración abierta de las posibilidades proyectadas en el comprender.<sup>63</sup> Bajo esta observación, el dolor y el sufrimiento no pueden estar separados. El sufrir como interpretación es una dimensión que acoge el dolor como acontecimiento de las cosas, pero esto ya no se puede pensar desde una perspectiva positivista derivada de una interpretación presencial, sino desde la apertura que tiene el ser humano que posibilita un horizonte para comprender la realidad.

Sufrir es estar atento al devenir. La interpretación del dolor debe ser fiel a ese devenir y captar su movimiento, pero no de modo objetivo pues no es algo que se pueda calcular de antemano, sino como una participación en lo que el mundo es en tanto fenómeno. Es decir, en tanto aquello que se muestra como tal, en su mostrarse. Esta participación se da en el vivir fáctico, pues “la existencia no es nunca objeto, sino ser; existe, está *aquí* sólo en tanto sea el vivir de cada momento.”<sup>64</sup> De lo que trata el sufrimiento es de llegar a aprehender las cosas libres de encubrimientos. Desmontar la interpretación cultural y dejarme afectar por aquello que me aparece.

En este horizonte se asume que el dolor y el sufrimiento son las vías para que el individuo pueda apropiarse nuevos modos de comprenderse, de relacionarse con los demás y vincularse con el mundo. Existen varios filósofos que han comentado con frecuencia que le deben a sus padecimientos físicos y anímicos las intuiciones filosóficas que se van apropiando. Estos pensadores se dejaron tocar por las experiencias dolorosas que atraviesan la existencia, no para controlarlas, sino para dejarse guiar por ellas. Nietzsche, es uno de ellos, él piensa que “un filósofo que ha hecho su camino a través de muchos estados de salud y lo vuelve a hacer

---

<sup>63</sup> Cuando el ser humano adquiere el carácter de ver la realidad, se le presenta no como hechos absolutos e incuestionables, sino como ramificaciones de acontecimientos cargados de significatividad. Es así, que el entorno donde se encuentra el sujeto es comprendido como significativo y no como meramente como hechos perceptivos.

<sup>64</sup> Heidegger Martin, *Ontología Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, España, 1999, p. 38.

una y otra vez, ha recorrido también muchas filosofías.”<sup>65</sup> La filosofía es precisamente el arte de transfigurar la mirada desde las crisis. “Nosotros [los filósofos] continuamente tenemos que parir nuestros pensamientos desde nuestro dolor y proveerles maternalmente de todo cuanto hay en nuestra sangre, corazón, fuego, placer, pasión, tormento, conciencia, destino, fatalidad.”<sup>66</sup>

Por ello, el reto fundamental que tiene la sociedad actual para poder hacer algo con las situaciones de violencia en las que se encuentra, es la necesidad de darse tiempo y espacio para poder sentir y pensar sus dolores, es decir, para sufrir. El ser humano actual siente y piensa poco de su realidad dolorosa. Parece ser que la sociedad actual se encuentra en una especie de anestesia que no deja que los individuos confronten las situaciones deshumanizadoras. Se ha normalizado la violencia y se ha demostrado muy poco la capacidad de interpretar a fondo el dolor que vive un mundo cada vez más frágil. El sentido de la actividad humana se ha estabilizado por la canalización del cálculo y la administración de la vida en función de la estrategia, lo útil, lo inmediato y lo fácil, pretendiendo desterrar las situaciones hostiles en las que se encuentra.

Existe una dificultad para escuchar la realidad dolorosa. El sujeto se espanta al tener que tocar las heridas de un mundo que cada vez más se va deshumanizando, en estos tiempos, no se quiere tocar los dolores, más bien, se quieren evitar, olvidar y hacer a un lado para no sufrir. Pues tocar las heridas del contexto en el que se vive es aterrador, así como tocar las propias heridas. Por eso, el ser humano tiende a construir sus posibilidades de vida obviando y ocultando el sufrimiento para hacerlo desde la búsqueda del bienestar personal. No es que no pueda el ser humano ver las desgracias de un contexto trágico, más bien, no quiere tocar el dolor que le acecha cotidianamente.

Por un lado, es cierto que, hoy en día, han aumentado las expresiones críticas y de malestar ante el rumbo de las cosas en el presente. Pero no es menos cierto que tales expresiones son fugaces. Estas críticas parecen ser fuegos artificiales que en un momento encandilan más no brindan un horizonte lúcido que pueda plantear una nueva mirada para hacerle frente a las

---

<sup>65</sup> Nietzsche Friedrich, *La ciencia jovial: la gaya scienza*, Gredos, Madrid, 2010, p. 313.

<sup>66</sup> *Idem*.

problemáticas que acechan a esta sociedad. Antes de que la situación toque la vida, el individuo quiere criticar y proponer resoluciones inmediatas como mecanismo de defensa. La crítica no nace del dolor de las circunstancias y se va perdiendo de inmediato en medio de una alteración apresuradamente cambiante. Parece que mantener la mirada crítica en el dolor de la vida, hacer que dure la visión en las problemáticas cruciales, provoca miedo, hasta diría que produce pánico.

El pasar de una problemática a otra sin detenerse a meditar, con pausa y cuidado en lo que acontece y atender lo que desgarrar la existencia, se asemeja a contemplar las olas amenazadoras desde un muelle. Se observa la vida eclipsando el dolor desde la vida suave y segura programada en el confort y adormecida por lo pragmático. El sujeto se agita por un momento al ver las olas pasar, pero se siente seguro, porque en el fondo cree que no lo sacudirá con fuerza. Pues este sujeto pretende situarse fuera de las circunstancias y ha adquirido una frase: *“Sálvese quien pueda del dolor”*.

El sujeto cuando se da cuenta de algún conflicto, se va rápido a criticar y sacar todo el enojo, tanto en medios virtuales, como en los lugares blindados que le brinda este sistema capitalista que estamos viviendo. En estos espacios se van adoptando máscaras de responsabilidad, compromiso y compasión, pero en el fondo, no son capaces de ser afectados por los horrores de la violencia, las injusticias y de tantos otros dolores. En conclusión, existe un gusto por vivir desde la ficción urdida por el miedo, probando las bondades de las mieles de la imaginación rápida compartida, escueta, pero sin gozne o asidero.

Hoy más que nunca es necesario que el humano se sienta llamado a sufrir seriamente los acontecimientos de su tiempo, ya sea en soledad o en un nuevo vínculo de soledades. Este *dejarme afectar* no es cuestión de un deber moralista. Más bien, hace falta potencializar una educación donde el eje central sea que el individuo aprenda a sufrir las crisis sin excusas, sin subterfugios, a sentir la brazada terrible del acechante hundimiento en donde se encuentra la humanidad. En esta línea, sufrir no es, pues, una manera de arrebatarse una verdad absoluta a las cosas, más bien la crítica es estar en un tiempo de desamparo de toda seguridad y certeza, es desnudarse de todo concepto establecido y, desde ahí, alumbrar mejores posibilidades para humanizarnos.

Nietzsche afirma que “los filósofos ya no deben darse por satisfechos con aceptar los conceptos que se les dan para limitarse a limpiarlos y convencer a los hombres de que recurran a ellos. Hasta ahora, en resumidas cuentas, cada cual confiaba en sus conceptos como en una dote milagrosa procedente de algún mundo igual de milagroso.”<sup>67</sup> Ante esto, se cae en la cuenta de que la interpretación que necesita el individuo es desde el lenguaje como resultado de la presencia cruda de las cosas que le acaecen y no desde la teoría o desde el pensamiento abstracto. Pues no se trata de que las palabras se doten de sentido, más bien, se trata de que las situaciones hirientes se enfrenten y el sujeto dé la cara al dolor para que se pueda vivir a profundidad y desde ahí puedan brotar las palabras.

Esto quiere decir que el sufrir no es tanto el asumir un sentido de las cosas ya dado, sino la asunción del sentido que cada uno va alumbrando en la narración del propio dolor en un determinado contexto. La potencialidad del sufrimiento está en su contacto con el mundo, así el sujeto que no da cara al dolor y cuestiona su sufrimiento no es por falta de inteligencia sino porque está desarraigado a la problematicidad del mundo real. Son los problemas reales los que nos dan qué pensar. El ser humano se tiene que hacer cargo de sus dolores y sus sufrimientos. Así, el dolor se asume desde un punto de vista, que exige una visión del mundo. Si esto es así, entonces no existe una única interpretación de los dolores ni tampoco existe una interpretación privilegiada. No existe una interpretación exclusiva que dé cuenta objetivamente el dolor de una sociedad. Los relatos de experiencias dolorosas que pueblan una cultura no son libres y autónomos pues están condicionados por una herencia narrativa, esta narrativa condiciona y moldea los sufrimientos. A partir de la cual la persona ha de reinterpretar el sufrimiento social y de interpretar sus propios dolores.

Ahora bien, desde esto planteado, se abren nuevos caminos para seguir investigando. Uno de ellos es, a juicio de quien escribe, el poder profundizar en la autenticidad e inautenticidad del sufrimiento (Términos heideggerianos). Cuando el ser humano sufre, lo puede hacer desde un sufrimiento inauténtico, es decir, asume su dolor desde el acatamiento de una interpretación oficial que dicta una sociedad. El sufrimiento auténtico, en cambio, es cuando el sujeto se sale de ese acatamiento y asume su propia manera de sufrir. El ser humano va narrando cotidianamente lo que le duele, pero, para que pueda reinterpretar y no quedarse en

---

<sup>67</sup> Citado en Deleuze Gilles, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1997, p. 11.

la comprensión de la narrativa dogmática de una sociedad, necesita construir una narrativa de sus dolores fuera de los estándares y maneras establecidas como normales, necesita de otras narrativas subversivas. El individuo necesita de otras maneras de entender el dolor humano.

En conclusión, el ser humano necesita darse tiempo para sufrir. Solamente así podrá descender su propia humanidad hasta la profundidad de su existencia y podrá apartar de él toda confianza que provoca la sociedad de consumo, toda buena disposición que existe para abdicar del dolor, todo autoengaño en el que se pueda caer para encubrir una vida perfecta y, finalmente, toda vulgaridad en la que tal vez se había encontrado su propia humanidad.

## BIBLIOGRAFÍA

- Benjamín Walter, *Iluminaciones*, Taurus, Madrid, 2018.
- Corominas Jordi, *Ética Primera. Aportación de Xavier Zubiri al debate ético contemporáneo*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000.
- De Montaigne Michel, *Ensayos*, Cátedra, Madrid, 2003.
- Deleuze Gilles, *¿Qué es la filosofía?*, Anagrama, Barcelona, 1997.
- Duch Lluís, *la educación y la crisis de la modernidad*, Paidós, Barcelona, 1997.
- Gadamer Hans-Georg, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 2001.
- García Tristan, *La vida Intensa*, Herder, Barcelona, 2019.
- Heidegger Martin, *El ser y el tiempo*, Trotta, Madrid, 2009.
- Heidegger Martin, *Ontología Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, país, 1999.
- Kundera Milan, *La lentitud*, Tusquets, Barcelona, 1995.
- Lessenich Stephan, *La sociedad de la externalización*, Herder, Barcelona, 2019.
- López Petit Santiago, *Hijos de la noche*, Narrativa, Madrid, 2014.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.
- Nietzsche Friedrich, *Ecce homo: como se llega a hacer lo que se es*, Alianza, Madrid, 2011.
- Nietzsche Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, Alianza, Madrid, 1979.
- Nietzsche Friedrich, *Fragmentos póstumo (1885-1889)*, vol. IV, Tecnos, Madrid, 2008.
- Nietzsche Friedrich, *La ciencia jovial: la gaya ciencia*, Gredos, Madrid, 2010.
- Ocaña Enrique, *Sobre el Dolor*, Pre-Textos, Valencia, 1997.
- Philonenko Alexis, *La filosofía de la desdicha Tomo 2*, Taurus, México, 2004.
- Philonenko Alexis, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Sáez Rueda Luis, *Ser errático*, Trotta, Madrid, 2009.
- Safranski Rüdiger, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Barcelona, Tusquets, 2008.
- Schopenhauer Arthur, *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Gredos, Madrid, 1981.
- Schopenhauer Arthur, *El mundo como voluntad y representación Volumen I*, Trotta, Madrid, 2009.

Schopenhauer Arthur, *El mundo como voluntad y representación Volumen II*, Trotta, Madrid, 2009.

Schopenhauer Arthur, *Escritos inéditos de juventud, sentencias y aforismos*, Pre-Textos, Valencia, 1999.

Schopenhauer Arthur, *Manuscritos Berlinenses: sentencias y aforismos*, Pre-Textos, Valencia, 1996.

Schopenhauer Arthur, *Parerga y Paralipómena Volumen I*, Trotta, Madrid, 2009.

Schopenhauer Arthur, *Parerga y Paralipómena Volumen II*, Trotta, Madrid, 2009.

Simmel Georg, *Schopenhauer y Nietzsche*, Prometeo, Valencia, 2005.