

Sufrimiento y pesimismo en Schopenhauer: pesimismo como crítica social

Suffering and Pessimism in Schopenhauer: Pessimism as Social Criticism

Jordi CABOS

Universidad de Bremen (Alemania)

Recibido: 19/05/2014

Aceptado: 02/01/2015

Resumen

El presente artículo investiga de qué forma la centralidad del sufrimiento en la filosofía de Schopenhauer sirve para fundamentar su pesimismo. Tres son los argumentos analizados: el lugar del sufrimiento en el mundo, su lugar en la conciencia humana y su lugar frente a la felicidad. A la luz de estos tres argumentos, se destaca que el vínculo indisoluble entre el sufrimiento y la esencia del mundo, la determinación del sufrimiento en la conciencia, tanto en su génesis como en su intensidad, y su anterioridad ontológica frente a la felicidad hacen del pesimismo una categoría necesaria. Finalmente, se señala una posible contribución del pesimismo schopenhaueriano a la crítica social contemporánea, considerando la idea de mundo que el capitalismo tardío promueve.

Palabras clave: capitalismo tardío, dolor, pesimismo, Schopenhauer, sufrimiento.

Abstract

This article investigates how the centrality of suffering in Schopenhauer's philosophy serves to support his pessimism. Three arguments are analysed: the place of suffering in the world, its place in human consciousness and its place in front of happiness. After having considered these three arguments and seeing the inextricable link between suffering and the essence of the world, the determination of suffering in the consciousness, both in its genesis and in its intensity, and its ontological priority over happiness, it is underlined that pessimism is a required category.

Finally, a possible contribution of the Schopenhauerian pessimism to the contemporary social criticism, considering the world view that late capitalism fosters, is noted.

Keywords: late capitalism, pain, pessimism, Schopenhauer, suffering.

1. Introducción

Que el sufrimiento es una noción central en la filosofía de Schopenhauer es algo que pocos se atreverían a negar. No solamente porque la experiencia del sufrimiento inicia su filosofía,¹ sino porque además en determinados casos permite la salvación.² Es a través del sufrimiento que el individuo puede conocerse a sí mismo, percatarse de la estructura del mundo y adoptar una determinada actitud ante la vida. Es sobre esta actitud que acoge el individuo al topar con el dolor del mundo que se erige esta reflexión. Lo que pretende este artículo es analizar de qué forma la centralidad de la experiencia del sufrimiento en la filosofía de Schopenhauer fundamenta su pesimismo.

Antes de nada, conviene señalar la problemática que ha despertado y despierta la cuestión del pesimismo en este autor. Aunque frecuentemente se ha tildado a su filosofía de pesimista, irónicamente esta noción es usada con poca frecuencia por el filósofo alemán. Las pocas veces que éste hace uso de ella lo hace en su forma adjetivada ‘pesimista’ [*pessimistisch*]³. El vocablo ‘pesimismo’ empieza a ser utilizado por este autor a partir de 1827; parece que la primera vez que Schopenhauer se refiere a esta categoría es en 1828 en uno de sus manuscritos, *Adversaria*, –nueve años después de la aparición del primer volumen de *El Mundo como voluntad y representación*– donde el filósofo compara su doctrina con el panteísmo, esencialmente optimista, y escribe que su “doctrina es pesimismo” [*meine Lehre aber Pessimismus*]⁴. David Cartwright alude al hecho de que este vocablo parece ser usado fundamentalmente en la discusión acerca del valor de las religiones⁵. En el

¹ Aleksander Bobko, *Non Multa. Schopenhauers Philosophie des Leidens* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001), 22. Ana Rábade, *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad* (Madrid: Trotta, 1995), 14.

² Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, tr. J. Planells Puchades (Barcelona: Tusquets, 2008), 322. vid. Michael Hauskeller, ‘Durch Leiden lernen. Schopenhauer zwischen Mitleid und Weltüberwindung’, *Schopenhauer-Jahrbuch* 84(2003): 75-90.

³ Volker Spierling, *Kleines Schopenhauer-Lexikon* (Stuttgart: Reclam, 2010), 170-171.

⁴ Arthur Schopenhauer, *Berliner Manuskripte. Der handschriftliche Nachlaß (1818-1830)*, Bd. 3, ed. por A. Hübscher (Frankfurt am Main: Kramer, 1970), 463.

⁵ David Cartwright, *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy* (Oxford: Scarecrow Press, 2005), 125.

capítulo 17 (*Sobre las necesidades metafísicas de los seres humanos*) del segundo volumen de su obra principal, Schopenhauer afirma que la diferencia primordial entre las religiones yace en si son optimistas o pesimistas, considerando más veraces las pesimistas: aquellas –Cristianismo, Hinduismo y Budismo– que conciben el mundo como consecuencia de una culpa, como una realidad que no debería haber sido, basándose en la constatación del dolor y la muerte en él. Sin embargo, Schopenhauer también utiliza el calificativo de optimista para referirse a la filosofía de Leibniz⁶.

Cuando este trabajo habla de pesimismo, se refiere a una mirada del mundo que ensalza la imperfección del mismo, subrayando lo negativo de la vida⁷. Es necesario distinguir dos sentidos que adquiere la noción de negativo en la filosofía de este autor. Por una parte, lo negativo se refiere a un juicio de valor que desmiente que el mundo sea un lugar perfecto y hecho para la dicha. Schopenhauer habla del pesimismo como una mirada del mundo que se opone al optimismo, que consiste en presentar la vida como un estado deseable cuyo fin es la felicidad⁸. Lo negativo aquí tendría un sentido normativo.

Por otra parte, lo negativo alude también a determinados fenómenos que para que sean previamente necesitan de la negación. El sufrimiento es positivo porque es lo primigenio, lo que se da siempre y de forma inmediata; en cambio, la felicidad, el placer y la dicha son negativos porque se definen por lo que no son, porque para que sean requieren siempre de la negación de una carencia previa⁹. En este contexto, lo negativo cobra un sentido descriptivo. Cuando esta investigación define el pesimismo como una mirada que ensalza lo negativo de la vida usa su sentido normativo.

El pesimismo de Schopenhauer se puede interpretar también como un laberinto psicológico en el que el filósofo alemán se perdió a sí mismo. Desde esta perspectiva, el pesimismo deviene un problema clínico, cuya solución se hallaría en un análisis de sus circunstancias personales¹⁰. No es esto lo que nos interesa aquí. Pero

⁶ WII, 587, 566. El uso variable del término ‘pesimismo’ por parte de Schopenhauer, así como algunas interpretaciones de su doctrina a lo largo del siglo pasado –por ejemplo, vid. Christa Buschendorf, *The High Priest of Pessimism. Zur Rezeption Schopenhauers in den USA* (Heidelberg: Universitätsverlag WINTER, 2008) – han podido contribuir a dar por sentado que la filosofía de Schopenhauer es pesimista. Sin embargo, ello no está libre de controversias: vid. Patrick Gardiner, *Schopenhauer* (Harmondsworth: Penguin, 1963). David W. Hamlyn, *Schopenhauer* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980). Bryan Magee, *The Philosophy of Schopenhauer* (New York: Oxford University Press, 1997). Siendo consciente de esta dificultad, se asume que la categoría pesimismo, siguiendo el sentido que el propio Schopenhauer le otorga al referirse a las religiones, también se puede aplicar a su filosofía.

⁷ PII, 319, 316.

⁸ WII, 671, 639; PII, 320, 317.

⁹ WI, 376, 377; PII, 310, 308.

¹⁰ Luis E. Navia, ‘Reflection on Schopenhauer’s Pessimism’, en *Schopenhauer. His Philosophical Achievement*, ed. por Michael Fox (New Jersey: Barnes and Noble, 1980), 171-182, 173.

además su pesimismo se puede pensar como un modo de hacerle frente al mundo, como una forma de interpretar y lidiar con la realidad. Cuando aquí se habla de pesimismo se toma este segundo punto de vista.

Prestar atención al pesimismo schopenhaueriano no es algo inédito; al contrario, éste es uno de los temas más investigados. El pesimismo en Schopenhauer no es un fenómeno que se pueda explicar de forma unívoca, originándose a partir del conjunto de elementos que componen su sistema. Algunos autores lo han explicado por el descrédito en el progreso que sostiene el filósofo alemán¹¹; otros, por el relato metafísico del ser humano implícito en su propuesta¹²; otros, por el nihilismo inherente a la existencia¹³ y otros, por el concepto mismo de placer con el que este filósofo trabaja.¹⁴ Este artículo intentará también esclarecer esta categoría, pero lo hará a la luz del lugar que cobra el sufrimiento en su obra¹⁵.

El pesimismo de Schopenhauer no debe confundirse con el de Voltaire, con una visión negativa de la vida por todas las tragedias que acontecen en ella; también es distinto de la idea de una edad dorada alejada del presente y del argumento cartesiano del genio que provoca el dolor del mundo¹⁶. Bajo el pesimismo del filósofo de Frankfurt subyace la voluntad [*Wille*]: una entidad metafísica que es inquietud, avidez, anhelo y sobre todo mucho padecimiento¹⁷.

Por eso, este trabajo dará razón de su pesimismo a partir del lugar que tiene la experiencia del sufrimiento en su filosofía¹⁸. No se pretende refutar todo lo dicho

¹¹ Arthur Hübscher, *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: gestern- heute- morgen* (Bonn: Bouvier Verlag, 1988), 177.

¹² Christopher Janaway, 'Schopenhauer's Pessimism', en *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. por Christopher Janaway (New York: Cambridge University Press, 1999), 318-343, 325.

¹³ Frederick Copleston, *Arthur Schopenhauer: Philosopher of Pessimism* (New York: Barnes and Noble, 1975), 75.

¹⁴ Georg Simmel, 'Schopenhauer und Nietzsche', en *Georg Simmel Gesamtausgabe. Philosophie der Mode. Die Religion. Kant und Goethe. Schopenhauer und Nietzsche*, M. Behr, V. Krech y G. Schmidt (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995), 167-408, 242.

¹⁵ Para las citas en el texto se ha seguido en primer lugar la versión alemana: Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke. 7 Bände*, ed. por Arthur Hübscher (Mannheim: Brockhaus, 1988⁴). En segundo lugar, al lado de la referencia de la edición de Arthur Hübscher, se ha señalado el número de página de la traducción española. Las abreviaturas utilizadas para la citación son: WI: El mundo como voluntad y representación, vol. I; WII: El mundo como voluntad y representación, vol. II; E: Los dos problemas fundamentales de la ética; PI: Parerga y paralipómena, vol. I; PII: Parerga y paralipómena, vol. II.

¹⁶ Julian Young, *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer* (Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987), 137.

¹⁷ Thomas Mann, *Schopenhauer; Nietzsche y Freud*, tr. A. Sánchez Pascual (Madrid: Alianza, 2000), 32.

¹⁸ Bobko, *Non Multa*, 7; Rábade, *Conciencia y dolor*, 14; Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, 86; Manuel Suances, 'El problema del dolor en la filosofía de Schopenhauer', en *Filosofía y dolor*, ed. por M. González (Madrid: Tecnos, 2006), 263-307, 263.

hasta el momento a la hora de elucidar el pesimismo schopenhaueriano, sino aportar más elementos para su comprensión. Lo que se propone es que el lugar del sufrimiento en la filosofía de Schopenhauer detenta un papel crucial a la hora de comprender su pesimismo.

Se examinarán tres postulados que sirven para respaldar esta categoría, siguiendo tres movimientos de su filosofía que sitúan el sufrimiento en el conjunto de la existencia. En primer lugar, se estudiará *su lugar en el mundo*; en segundo lugar, se analizará *su lugar en la conciencia*; en tercer lugar, se examinará *su lugar frente a la felicidad*. Finalmente, una vez analizados estos tres argumentos, se señalará el sentido que puede adquirir el pesimismo en este autor, así como una posible aportación del mismo a la crítica social contemporánea, considerando la idea de mundo que el capitalismo tardío fomenta.

2. Sufrimiento y mundo

Si uno quiere examinar el grado en que la voluntad perturba la vida humana, solamente debe mirar la forma como ésta hace sufrir a los animales no humanos: entonces se convencerá de que *en esencia toda vida es sufrimiento*¹⁹. Que en esencia toda vida sea sufrimiento implica instaurar el sufrimiento en el núcleo de la vida. Vida y sufrimiento se igualan, pues lo constitutivo de la vida es el sufrimiento²⁰. 'En esencia' [*wesentlich*] remite a que la esencia del mundo y el funcionamiento del mundo son los principios de la desgracia²¹. Así el sufrimiento no es ningún fenómeno accidental de la vida, sino su sustancia²². El sufrimiento es la expresión de la voluntad y punto de partida del mundo; haciendo un paralelismo con el *cogito* cartesiano, Alexis Philonenko ha afirmado que la fórmula que mejor expresa el arranque del sujeto schopenhaueriano y su lugar en el mundo es el "*sufro, luego existo*"²³.

El sufrimiento en Schopenhauer se origina por la transposición de los actos de la voluntad. Ello significa que allá donde se objetive la voluntad se dará su carácter insaciable. Si esto es así, toda objetivación, desde el más ínfimo nivel hasta el más óptimo está sometida a sus apetitos. En los seres vivos, esta voluntad aparece como

¹⁹ cfr. WI, 366, 368.

²⁰ Volker Spierling, *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk* (Frankfurt am Main: Frankfurter Verlagsanstalt, 1994), 145.

²¹ Rudolf Malter, *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988), 77.

²² Rudolf Malter, *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens* (Stuttgart: Frommann-holzboog, 1991), 281; Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, 241.

²³ Alexis Philonenko, *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*, tr. G. Muñoz-Alonso (Barcelona: Anthropos, 1989), 291.

voluntad de vivir [*Wille zum Leben*], convirtiendo el dolor en un rasgo inherente a la vida: siendo mayor cuanto más elevada sea la capacidad de conocer de esa forma viviente²⁴. De modo que la vida, pero más la del ser humano, en tanto objetivación más perfecta de la voluntad, es esencialmente sufrimiento²⁵.

Por mucho que éste se esfuerce, no dejará de ser siempre una encarnación de esa voluntad que domina el mundo y que no puede cesar de querer. Por el carácter de esta voluntad, el individuo está predestinado a la insatisfacción, a la desilusión, a la frustración y al sufrimiento; el curso trágico de su vida no es algo que él con sus acciones promueva: su vida es trágica ya desde su inicio²⁶.

Este vínculo del sufrimiento con la vida se puede comprobar tanto *a priori* como *a posteriori*, atendiendo a la realidad más cercana. La imposibilidad de toda felicidad en la vida obliga a afirmar que el sufrimiento está ineludiblemente ligado a su esencia: «por lo que se refiere a la vida del individuo, cada historia vital [*Lebensgeschichte*] es una historia de sufrimiento [*Leidensgeschichte*]; pues, por lo regular, todo curso vital es una serie continuada de grandes y pequeñas desgracias»²⁷.

Lo que origina el sufrimiento del mundo es su estructura metafísica: «es el grave pecado del mundo lo que causa el mucho y gran sufrimiento del mundo; con lo que no nos referimos aquí a la conexión empírica, física, sino a la metafísica»²⁸. Todo lo que existe, por el hecho de existir, arrastra la culpabilidad por el dolor que supone la existencia misma. La raíz de la miseria y del mal del mundo se deben a su esencia: a la voluntad. Sin embargo, una cosa es la raíz del mal y otra su responsabilidad. Para que pueda haber responsabilidad es necesario tener conciencia de ello. De ahí que la culpa no esté en el querer, sino en el querer con conocimiento abstracto, en el querer propiamente humano²⁹.

Schopenhauer analiza el grado de culpabilidad que despierta saber que el error fundamental es en realidad que uno quiere; error que no se puede erradicar, pues forma parte de la constitución del mundo. El origen del mal, el origen de la maldad, el origen del mundo recaen todos en la voluntad³⁰. Todo lo que existe lleva ya con ello el yugo del dolor, que se ancla en su auténtico ser: «todo el horror y la miseria de los que el mundo está lleno son simplemente el resultado necesario del conjunto de los caracteres en los que se objetiva la voluntad de vivir»³¹.

²⁴ Oliver Hallich, *Mitleid und Moral: Schopenhauers Leidensethik und die moderne Moralphilosophie. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers, Bd. 2* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998), 9.

²⁵ WI, 379, 380.

²⁶ Bryan Magee, *The Philosophy of Schopenhauer* (New York: Oxford University Press, 1997), 219.

²⁷ WI, 382, 383.

²⁸ PII, 320, 317.

²⁹ PI, 322, 319.

³⁰ PII, 323, 319.

³¹ *ibid.*, 334, 330.

Así la vida se presenta como un conflicto, una contradicción y una oposición, como una desavenencia entre la voluntad y la representación. El sufrimiento es una experiencia resultante del incesante querer de la voluntad, el cual aparece en mil y una formas:

independientemente de lo que la naturaleza o la suerte puedan haber hecho, de quién sea uno y qué posea, no se puede librar del dolor esencial a la vida ... Los incesantes esfuerzos por desterrar el sufrimiento [*Leiden*] solo consiguen que cambie de forma. Esta forma es originalmente carencia, necesidad, inquietud por la conservación de la vida. Si se consigue eliminar el dolor en esa forma, cosa que se mantiene con gran dificultad, enseguida se presenta en otras mil distintas, alternativamente según la edad y las circunstancias, como impulso sexual, amor apasionado, celos, envidia, odio, miedo, ambición, avaricia, enfermedad, etc. Por último, cuando no puede adoptar ninguna otra forma se presenta en la triste y lúgubre vestimenta del fastidio y el aburrimiento, contra el que se hacen ensayos de todas clases. Si finalmente lo espantamos, difícil será que lo logremos sin volver a insertar el dolor en una de las anteriores formas y así volver a empezar el baile desde el principio; pues toda vida humana es lanzada de acá para allá entre el dolor y el aburrimiento.³²

Pero si esto no fuera suficiente, Schopenhauer señala dos rasgos de la vida que aún refuerzan más la idea de que *toda vida es en esencia sufrimiento*: su limitación espacio-temporal y el dolor que se provocan los individuos en ella.

Por un lado, la vida, además de tétrica, resulta breve. En efecto, la forma como se manifiesta la nihilidad de la vida en el intelecto es a través de la forma tiempo³³. Pero no sólo la temporalidad muestra su futilidad, sino también el espacio. Dicho de forma concisa, la nihilidad de la existencia encuentra su más clara expresión en la infinitud del tiempo y el espacio frente a la finitud del individuo en ambos³⁴.

Por otro lado, la infinidad de males que los individuos se causan unos a otros hacen del mundo un «infierno», siendo éstos «por una parte, las almas atormentadas y por otra, los demonios»³⁵. En lugar de ayudarse, la mayoría se infligen daños mutuamente: hay razones evidentes para sostener que «la fuente principal del mal más severo que afecta a los hombres es el hombre mismo: *homo homini lupus*».³⁶ La esencia del mundo, la voluntad, dirige su vida y los impulsa a causarse daños injustificados, dándole a la vida el carácter de una lucha.

Por consiguiente, todas aquellas propuestas que de forma optimista establecen una posible felicidad son una forma vil de pensar que contradice la patente miseria

³² WI, 371, 373.

³³ WII, 658, 628.

³⁴ PII, 301, 299.

³⁵ *ibid.*, 319, 316.

³⁶ WII, 663, 632.

de la existencia³⁷. Aparte de su mirada ingenua, el *optimismo* es una burla, un amargo sarcasmo sobre los indecibles sufrimientos del mundo³⁸. La mirada optimista incrementa el padecimiento porque refuerza la idea de creer que uno existe para ser feliz³⁹.

Toda consideración optimista para Schopenhauer es un error filosófico, pues se basa en una previa desconexión entre la dimensión volitiva y la intelectual⁴⁰. Ante el dolor del mundo, el optimismo de Leibniz aparece como una broma de mal gusto⁴¹, pues éste no es el mejor de los mundos posibles, sino el peor⁴². El optimismo pues es un injustificado autoelogio al verdadero autor del mundo, la voluntad; por ello no solamente es falaz, sino funesto presentar la vida como un estado deseable y establecer como fin la felicidad⁴³.

Por tanto, viendo que en esencia *toda vida es sufrimiento*, sería preferible la no existencia del mundo a su existencia⁴⁴. En efecto, el vínculo ineludible entre la estructura metafísica del mundo y el sufrimiento, su carácter sustancial, la futilidad de la existencia y el interminable mal que se provocan los individuos dan razones para oponerse al optimismo.

3. Sufrimiento y conciencia

En lo más profundo de su interior –sobre todo en aquellos individuos que logran trascender la conciencia empírica– el individuo puede percatarse de la inevitabilidad del sufrimiento⁴⁵. Una mirada sincera a los movimientos de su vida anímica le

³⁷ *ibid.*, 205, 223.

³⁸ WI, 384, 385; WII, 670, 638.

³⁹ WII, 729, 692; PI, 433, 422.

⁴⁰ Manuel Cabada, *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana* (Barcelona: Herder, 1994), 42.

⁴¹ Para un abordaje más completo de la relación entre el argumento de Schopenhauer y las críticas al de Leibniz vid. Rudolf Malter, ‘„Eine wahrhaft ruchlose Denkungsart“ Schopenhauer Kritik der Leibnizschen Theodizee’, *Studia Leibnitiana*, 16(1986): 152-182.

⁴² WII, 669, 638.

⁴³ *ibid.*, 671, 639.

⁴⁴ WI, 382, 383; WII, 661, 631; PII, 320, 317.

⁴⁵ Convendría tener presente la distinción entre la conciencia empírica, marcadamente hedonista, que explicaría porque la mayoría de los individuos se aferran ciegamente a la satisfacción de sus deseos, persiguiendo una ilusoria felicidad, y la “mejor conciencia” [*besseres Bewusstsein*]. Esta mejor conciencia remitiría a la posibilidad de que esa conciencia reconozca que el dolor es un rasgo inextirpable del mundo, y supone trascender [*Entrückung in eine höhere Welt*] el punto de vista hedonista de la conciencia empírica. Cfr. Arthur Schopenhauer, *Frühe Manuskripte. Der handschriftliche Nachlaß (1804-1818)*. Bd. 1, ed. por Arthur Hübscher (Frankfurt am Main: Kramer, 1970), 43, 68, 166. Sin embargo, no todo individuo es capaz de alcanzar esta mejor conciencia, no todo individuo es capaz

basta para evidenciar que el origen de sus cuitas nace en la estructura misma de su conciencia. Dicho en otras palabras, el sufrimiento es el producto de una conciencia que quiere⁴⁶.

Para Schopenhauer, la identidad de un individuo no descansa sobre la materialidad de su cuerpo, ni sobre su forma, sino sobre la voluntad: «nuestro verdadero yo, el núcleo de nuestro ser, es lo que se encuentra tras él y no conoce verdaderamente más que el querer y el no querer, el estar satisfecho o insatisfecho, con todas sus modificaciones, denominadas sentimientos, afectos y pasiones»⁴⁷. La voluntad otorga unidad y cohesión a la conciencia; únicamente ella es inmutable, idéntica, y dirige la conciencia para sus fines. La voluntad aparece como «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»⁴⁸.

Según este autor la conciencia humana se escinde en dos realidades: una cognitiva y una volitiva⁴⁹. Mientras que la parte volitiva es la primordial, la parte cognitiva, el intelecto, es accidental⁵⁰. El intelecto es secundario; en cambio, el organismo, el fenómeno inmediato de la voluntad, es primario. Mientras que el intelecto es físico, la voluntad es metafísica, manifestándose en lo orgánico. En este sentido, la variedad de fenómenos que componen la vida anímica pueden ser interpretados como productos de la voluntad:

todo afán, aspiración, deseo, exigencia, anhelo, esperanza, amor, alegría, júbilo, etc.; y ello, no en menor medida que el no querer o la repugnancia, la abominación, la huida, el temor, la ira, el odio, la tristeza y el dolor; en resumen, todos los afectos y pasiones; porque esos afectos y pasiones son movimientos más o menos débiles o fuertes, bien violentos e impetuosos o bien suaves y ligeros, de la propia voluntad impedida o liberada, satisfecha o insatisfecha; y todos se refieren, en una diversidad de aplicaciones, a la consecución o no de lo querido y al sufrimiento o superación de lo rechazado: así que son afecciones enérgicas de la misma voluntad que actúa en las resoluciones y acciones. Pero también pertenecen a ella los denominados sentimientos de placer y displacer: estos existen, ciertamente, en una diversidad de grados y tipos, pero siempre pueden reducirse a afecciones de atracción o repulsión, o sea, a la voluntad que se hace consciente de sí como satisfecha o insatisfecha, impedida o liberada; esto se extiende incluso a las sensaciones corporales, agradables o dolorosas, y a todas las innumerables que

de reconocer el vínculo entre el dolor y la esencia del mundo; al contrario, ello sucede en contadas ocasiones de las que la persona virtuosa y, en mayor grado, el asceta son sus mejores muestras. Cfr. WI, § 54.

⁴⁶ WII, 228, 242.

⁴⁷ WII, 270, 279.

⁴⁸ *ibid.*, 153, 176.

⁴⁹ Rábade, *Conciencia y dolor*, 88.

⁵⁰ WII, 224, 239.

se encuentran entre esos dos extremos; porque la esencia de todas esas afecciones consiste en que irrumpen inmediatamente en la autoconciencia como acordes con la voluntad o contrarias a ella.⁵¹

Esta determinación de la voluntad sobre la conciencia recibe el nombre de carácter. El carácter es individual, es en cada uno diferente y por ello el efecto de un mismo motivo es totalmente divergente en cada persona. El carácter es constante, permanece a lo largo de toda la vida⁵². Para Schopenhauer, el carácter no es un artificio, ni el resultado de las circunstancias, sino que es obra de la naturaleza; es una huella innata que ésta deja en cada cual y en la que subyace el germen de las virtudes, los vicios y la intensidad con la que uno sufre⁵³. El carácter dentro de las formas del fenómeno es lo que Schopenhauer llama *carácter empírico*. Sin embargo, cuando se abstraen las formas de la representación aparece un segundo tipo de carácter, más determinante, se trata del *carácter inteligible*⁵⁴.

El carácter inteligible de cada ser humano es particular, no se halla, a diferencia de los animales no humanos, totalmente comprendido en el carácter de la especie; corresponde a un acto único de objetivación de la voluntad. El carácter inteligible es la cosa en sí, en la medida que ésta se objetiva en una conciencia⁵⁵; en cambio, el carácter empírico es su manifestación en el fenómeno, tal y como se presenta en el modo de obrar de un individuo conforme al tiempo y al espacio.

El carácter empírico a lo largo de un curso vital es el reflejo del carácter inteligible. El carácter inteligible –el acto de la voluntad en el individuo– está determinado de una vez para siempre; y se desarrolle como quiera, el carácter empírico siempre responderá a ese carácter inteligible que lo rige⁵⁶.

Aunque uno puede paliar sus efectos con el conocimiento de uno mismo que Schopenhauer llama *carácter adquirido*⁵⁷, el carácter inteligible es inalterable. Por mucho que uno quiera cambiarlo, no es posible. Ni la virtud se aprende⁵⁸, ni el malvado dejará de serlo⁵⁹, ni la sensibilidad al sufrimiento puede cambiarse: pues la medida de dolor esencial a cada uno está definida de una vez por todas y para siempre⁶⁰.

⁵¹ E, 12, 48.

⁵² *ibid.*, 50, 87.

⁵³ *ibid.*, 53, 90.

⁵⁴ WI, 185, 210.

⁵⁵ *ibid.*, 341, 346.

⁵⁶ E, 176, 220.

⁵⁷ WI, 357, 360; E, 50, 87.

⁵⁸ WI, 434, 428; PII, 253, 254.

⁵⁹ *ibid.*, 428, 423.

⁶⁰ *ibid.*, 374, 375.

Por tanto, el sufrimiento se presenta como un fenómeno inherente a la conciencia, como un producto de los movimientos de la voluntad que constituye la verdadera esencia de esa conciencia. El grado de agitación e intensidad en que esta voluntad se objete en ella está definido de antemano y para siempre. Haga lo que haga, el individuo no solamente no podrá evitar experimentar las agitaciones derivadas de sus movimientos (padeciendo por ello), sino que lo hará con idéntica intensidad a lo largo de su vida. En este sentido, la inevitabilidad del sufrimiento en la conciencia, su determinación, tanto en su génesis como en su intensidad, dan razones para sostener una mirada pesimista del mundo.

4. Sufrimiento y felicidad

Asimismo el pesimismo puede derivarse de considerar el lugar ontológico del sufrimiento frente a la felicidad. Schopenhauer se muestra crítico con el lugar que se le ha otorgado al sufrimiento a lo largo de la historia de la filosofía. Para el filósofo alemán no existe un mayor absurdo que el de la mayoría de los sistemas metafísicos que interpretan el mal como lo negativo⁶¹; cuando en efecto, el mal es precisamente lo positivo, lo que se hace perceptible. En cambio, toda felicidad y satisfacción son lo negativo, pues emergen como fin de un tormento⁶².

Schopenhauer iguala felicidad [*Glück*], bienestar [*Wohlsein*] y satisfacción [*Befriedigung*] para hablar de su carácter negativo⁶³. Todo bienestar, toda satisfacción, o felicidad, son siempre propia y esencialmente negativos. Es en este contexto que este autor –tal y como se ha indicado en la introducción– habla de lo negativo en un sentido descriptivo. La satisfacción o la felicidad nunca podrán ser más que la liberación de un dolor o de una necesidad⁶⁴. De ahí que el dolor sea lo inmediatamente dado; en cambio, la satisfacción y el placer se conocen de manera mediata a través de la carencia que termina con ellos.

Ello explica por qué la mayoría de las veces uno no se percata ni estima la posesión de este tipo de bienes negativos. Solamente tras haberlos perdido, se cerciora de que la carencia, la privación y el sufrimiento son lo positivo, al presentarse inmediatamente. Toda felicidad es de naturaleza negativa, precisamente por eso no dura,

⁶¹ Especialmente se refiere a Leibniz. vid. Gottfried W. Leibniz, *La teodicea, o, tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*, tr. E. Ovejero (Madrid: Aguilar, 1928), § 153.

⁶² PII, 310, 308.

⁶³ Es interesante aludir a la diferencia entre felicidad [*Glück*] y bienaventuranza [*Seligkeit*] en este autor. Mientras que Schopenhauer condena todos aquellos intentos de alcanzar la felicidad, por ser ésta esencialmente negativa, ilusoria, efímera, cuando el filósofo alemán se refiere a la bienaventuranza lo hace en un tono distinto, pues la bienaventuranza es un tipo de sosiego que alcanzan los ascetas. Cfr. WI, § 56.

⁶⁴ WI, 376, 377.

pues es una liberación momentánea de un dolor; una vez esta carencia se ha satisfecho, emerge una nueva privación que contrarrestar, o en el peor de los casos un tedio que obliga a instaurarse otra vez en la privación⁶⁵.

Para Schopenhauer no solamente los placeres son menos numerosos que los dolores en general, sino que además son menos reales. A diferencia de los sufrimientos que crean un estado mucho más estable y, por tanto, más genuino, la dicha no detenta el mismo valor ontológico, pues no se mantiene⁶⁶. De ahí que ningún placer, ninguna satisfacción, pueda compensar un sufrimiento:

antes de afirmar con toda seguridad que la vida es un bien deseable o que hay que agradecer, compárese por una vez la suma de las posibles alegrías que un hombre puede disfrutar en su vida con la suma de los posibles dolores que en ella le pueden afectar. Creo que un balance no será difícil de hacer. Pero en el fondo es superfluo discutir si hay más bienes o males en el mundo: porque ya la mera existencia del mal decide el asunto; pues este no puede ser saldado ni compensado por un bien que esté junto o detrás de él.⁶⁷

Aparte de esta incapacidad de la dicha para compensar el dolor, la negatividad del placer se evidencia también en la insensibilidad del individuo a él. Mientras que la felicidad sólo se siente cuando ya no se experimenta, el dolor se siente de forma inmediata en el mismo momento en que se padece; e igualmente ocurre con otros bienes negativos como la salud, la juventud y la libertad, pues en general no se es consciente de ellos hasta que se los pierde⁶⁸.

La sensibilidad del individuo al dolor es casi infinita, en cambio, la del placer tiene estrechos límites⁶⁹. En la medida que aumentan los placeres, disminuye la sensibilidad a ellos, pero al mismo tiempo incrementa también la sensibilidad al sufrimiento, y entonces la pérdida de bienestar se siente con gran turbación⁷⁰.

A diferencia de lo que se ha creído, esta anterioridad del dolor respecto a la dicha no es fortuita: «es absurdo suponer que el infinito dolor que nace de la necesidad esencial de la vida, y del que el mundo está lleno, es inútil y puramente casual»⁷¹. En efecto, tiene un sentido regulativo; si no fuera por el sufrimiento el ser humano enloquecería y no podría mantenerse firme: «todos necesitan siempre una cierta cantidad de preocupación, dolor o necesidad, como el barco necesita lastre para mantenerse firme y derecho»⁷².

⁶⁵ *ibid.*, 377, 378.

⁶⁶ Clément Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*, tr. R. Del Hierro (Valencia: Pre-textos, 2005), 94.

⁶⁷ WII, 661, 630.

⁶⁸ *ibid.*, 660, 629; PII, 309, 307.

⁶⁹ Bobko, *Non Multa*, 39.

⁷⁰ WII, 661, 630.

⁷¹ PII, 309, 307.

⁷² *ibid.*, 311, 309.

Este carácter positivo del dolor apunta a una forma distinta de estimar la felicidad: «no se ha de evaluar de acuerdo con sus alegrías y placeres sino según la ausencia de sufrimientos, que son lo positivo»⁷³. El criterio que propone Schopenhauer para valorar la dicha no es tanto lo que satisface a un individuo como lo que lo hace sufrir, pues cuanto más insignificante sea esto, más feliz será⁷⁴.

Por tanto, en la medida que felicidad, bienestar o placer constituyen la negación de un dolor previo, el sufrimiento se sitúa en un lugar ontológicamente anterior a ellos y por ello se lo considera positivo. Ello no solamente supone que el placer depende de la carencia para que sea, sino que el dolor es más real y se experimenta de forma permanente. Establecer la felicidad, el bienestar o el placer como fines de la existencia, lo único que consigue es causar más sufrimiento. Y por ello mismo, por este lugar anterior del dolor, por su constitución ontológica misma, el pesimismo aparece como la única forma veraz de hacer frente al mundo.

5. Pesimismo como crítica social

El vínculo del sufrimiento con la estructura metafísica del mundo, la determinación de este fenómeno en la conciencia, tanto en su génesis como en su intensidad, y su lugar ontológicamente anterior frente a la felicidad dan sólidas razones para sostener el pesimismo: para desmentir que el mundo sea un lugar perfecto y hecho para el goce.

El pesimismo en Schopenhauer se presenta como una respuesta ante la presencia del sufrimiento en el mundo. Es una actitud necesaria para lidiar con la realidad, considerando la magnitud y el alcance del dolor en ella. Aunque pueda considerarse a menudo una actitud sombría, en realidad, como acabamos de ver, viendo el lugar del sufrimiento en el conjunto de la existencia, el pesimismo es la única respuesta posible, la única forma de afrontarla.

El pesimismo nos precave de más miseria, evita forjarnos ilusiones sobre la posibilidad de erradicar completamente el sufrimiento de nuestra vida. Primero, asume que por mucho que uno se esfuerce en eliminar el dolor de su existencia, éste está íntimamente unido al vivir, corresponde a su esencia. De nada sirve querer suprimirlo. Segundo, nos indica que el grado e intensidad del sufrimiento dependen en último término de uno mismo, de su medida individual, que está determinada de antemano, nada se puede hacer para cambiar el propio carácter. Como mucho, a través del carácter adquirido, a través de un cabal-autoconocimiento, uno puede minimizar las experiencias dolorosas derivadas de su carácter inteligible. Tercero, nos

⁷³ *ibid.*

⁷⁴ PI, 438, 427.

precave de la volatilidad de la felicidad, del placer y del bienestar, del peligro que comporta regir nuestra vida en base a ellos.

Dicho de forma breve, el pesimismo parece ser una actitud que se hace cargo del sufrimiento: de su vínculo inherente con el mundo, de su inevitabilidad en la conciencia y de su anterioridad ontológica. Nos impele a valorar de forma prudente nuestras posibilidades de dicha. El pesimismo en Schopenhauer no es producto de una mirada melancólica, ni tampoco un capricho, ni una extravagancia del filósofo alemán, sino que a la luz del lugar que cobra la experiencia del sufrimiento, aparece como una categoría necesaria que permite lidiar con la realidad.

Entre otras posibilidades, esta lectura del pesimismo schopenhaueriano podría resultar de interés a la hora de pensar el debate contemporáneo asociado con lo que Oliver Bennett ha llamado narrativas del declive asociadas al capitalismo tardío.⁷⁵ El pesimismo de Schopenhauer nos brinda una forma de lidiar con las expectativas acerca del mundo que este sistema socioeconómico genera, objeto de diversas críticas durante las últimas décadas⁷⁶.

Pensar que el mundo es un lugar hecho solamente para el goce, para disfrutarlo, para acumular experiencias placenteras –tal y como la actual sociedad de consumo pretende– es una falacia. Schopenhauer nos advertiría de que por mucho que nos intenten convencer de ello, por mucho que las agencias de marketing digan lo contrario, ahí están los millones de personas (fuera y dentro de Europa) sufriendo las consecuencias de esta mentira. Vivir en una burbuja pensado en un mundo sin dolor, regirse solamente por el propio bienestar, en sus más fingidas formas –como muchos hoy lo hacen–, bajo el pesimismo schopenhaueriano, es no sólo un síntoma de ignorancia, sino fuente de más miseria: propia y ajena. Si el dolor es un rasgo inextirpable del mundo, quizás convendría rebajar nuestras expectativas de dicha, y no dejarnos embaucar por la idea de mundo implícita en este régimen: producto y fuente de legitimación del mismo.

El dolor, la insatisfacción, la privación que podemos sentir en determinados momentos obedecen únicamente a nuestro carácter inteligible; engañados estamos si creemos en las promesas que el mercado nos ofrece para erradicarlos. De hecho, si hay alguna posibilidad de dicha en este mundo, ella depende de lo que uno es y de lo que uno hace con ello, y no: de las ostras y del champán, del cargo que uno ocupa en el banco o de los favores de los amigos. Probablemente, Schopenhauer se burlaría de la cultura terapéutica (coaching, counselling y gurús de toda clase)

⁷⁵ Oliver Bennett, *Cultural Pessimism. Narratives of Decline in the Postmodern World* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001), 142.

⁷⁶ Cfr. Fredric Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (London: Verso, 1991). Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991* (London: Abacus, 1995). Mike Davis, Daniel B. Monk (ed.) *Evil Paradises: Dreamworlds of Neoliberalism* (New York and London: New Press, 2007).

—solapada en muchos casos con el discurso económico⁷⁷ que se declara acreedora del antídoto contra la miseria contemporánea. Para Schopenhauer, si es estúpido pensar que uno puede llegar a ser feliz, más estúpido es todavía pensar que esta felicidad puede venir de fuera del individuo.

A la luz del pesimismo schopenhaueriano, la supuesta satisfacción asociada con la posesión de determinadas comodidades que hoy nos parecen tan imprescindibles le resta veracidad a nuestras vidas. Placeres de todo tipo, enrevesadas y sofisticadas versiones de bienestar, dichas y felicidades de toda clase nos alejan del mundo tal y como se presenta de forma inmediata, del dolor, de la carencia y de la necesidad inherente a él. Posiblemente Schopenhauer nos diría que lo que en verdad resulta funesto es pensar que debemos ser felices a toda costa, creer que el dolor es ajeno a nosotros y regir nuestra vida en base al bienestar, ajenos a lo que pasa ahí en el mundo.

Si todo el sufrimiento y la miseria del mundo son el resultado del conjunto de caracteres en que la voluntad se objetiva, el pesimismo se convierte en la única interpretación sensata de la existencia. El pesimismo no solamente es una mirada que ensalza lo negativo de la vida, sino que es una interpretación que toma en serio la magnitud del sufrimiento y sus raíces en el seno del mundo: hay una razón metafísica —y quizás política— para sostenerlo.

Referencias bibliográficas

- BENNETT, Oliver. *Cultural Pessimism. Narratives of Decline in the Postmodern World*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001.
- BOBKO, Aleksander. *Non Multa. Schopenhauers Philosophie des Leidens*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2001.
- BUSCHENDORF, Christa. *The High Priest of Pessimism. Zur Rezeption Schopenhauers in den USA*. Heidelberg: Universitätsverlag WINTER, 2008.
- CABADA, Manuel. *Querer o no querer vivir. El debate entre Schopenhauer, Feuerbach, Wagner y Nietzsche sobre el sentido de la existencia humana*. Barcelona: Herder, 1994.
- CARTWRIGHT, David, E. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Scarecrow Press, 2005.
- COPLESTON, Frederick. *Arthur Schopenhauer. Philosopher of Pessimism*. New York: Barnes and Noble, 1975.
- DAVIS, Mike, MONK, Daniel B. (ed.) *Evil Paradises: Dreamworlds of Neoliberalism*. New York & London: New Press, 2007.

⁷⁷ Eva Illouz, *Cold Intimacies. The Making of Emotional Capitalism* (Cambridge: Polity, 2007), 5.

- GARDINER, Patrick. *Schopenhauer*. Harmondsworth: Penguin, 1963.
- HALLICH, Oliver. *Mitleid und Moral: Schopenhauers Leidensethik und die moderne Moralphilosophie. Beiträge zur Philosophie Schopenhauers, Bd. 2*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998.
- HAMLIN, David W. *Schopenhauer*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- HAUSKELLER, Michael. 'Durch Leiden lernen. Schopenhauer zwischen Mitleid und Weltüberwindung'. *Schopenhauer-Jahrbuch* 84(2003): 75-90.
- HOBBSAWM, Eric. *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. London: Abacus, 1995.
- HÜBSCHER, Arthur. *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: gestern- heute- morgen*. Bonn: Bouvier Verlag, 1988.
- ILLOUZ, Eva. *Cold Intimacies. The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge: Polity, 2007.
- JAMESON, Fredric. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso, 1991.
- JANAWAY, Christopher. 'Schopenhauer's Pessimism'. En *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. por Ch. Janaway, 318-343. New York: Cambridge University Press, 1999.
- LEIBNIZ, Gottfried W. *La teodicea, o, tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*. Tr. E. Ovejero, Madrid: Aguilar, 1928.
- MAGEE, Bryan. *The Philosophy of Schopenhauer*. New York: Oxford University Press, 1997.
- MALTER, Rudolf. '„Eine wahrhaft ruchlose Denkungsart“ Schopenhauer Kritik der Leibnizschen Theodizee'. *Studia Leibnitiana* 16(1986): 152-182.
- MALTER, Rudolf. *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- MALTER, Rudolf. *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart: Frommann-holzboog, 1991.
- MANN, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche y Freud*. Tr. A. Sánchez Pascual, Madrid: Alianza, 2000.
- NAVIA, Luis E. 'Reflection on Schopenhauer's Pessimism'. En *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*, ed. por M. Fox, 171-182. New Jersey: Barnes and Noble, 1980.
- PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Tr. G. Muñoz-Alonso, Barcelona: Anthropos, 1989.
- RÁBADE, Ana I. *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la Modernidad*. Madrid: Trotta, 1995.
- ROSSET, Clément. *Escritos sobre Schopenhauer*. Tr. R. Del Hierro, Valencia: Pretextos, 2005.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Tr. J. Planells Puchades, Barcelona: Tusquets, 2008.

- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke. 7 Bände*. Ed. por A. Hübscher, Mannheim: Brockhaus, 1988⁴.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Tr. P. López de Santa María, Madrid: Trotta, 2009².
- SCHOPENHAUER, Arthur. *El mundo como voluntad y representación II*. Tr. P. López de Santa María, Madrid: Trotta, 2009³.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Tr. P. López de Santa María, Madrid: Siglo XXI, 2007³.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y paralipómena I*. Tr. P. López de Santa María, Madrid: Trotta, 2006.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y paralipómena II*. Tr. P. López de Santa María, Madrid: Trotta, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Frihe Manuskripte. Der handschriftliche Nachlaß (1804-1818). Bd. 1*. Ed. por A. Hübscher, Frankfurt am Main: Kramer, 1970.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Berliner Manuskripte. Der handschriftliche Nachlaß (1818-1830). Bd. 3*. Ed. por A. Hübscher, Frankfurt am Main: Kramer, 1970.
- SIMMEL, Georg. 'Schopenhauer und Nietzsche'. En *Georg Simmel Gesamtausgabe. Philosophie der Mode. Die Religion. Kant und Goethe. Schopenhauer und Nietzsche*, ed. por M. Behr, V. Krech y G. Schmidt, 167-408. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- SPIERLING, Volker. *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk*. Frankfurt am Main: Frankfurter Verlagsanstalt, 1994.
- SPIERLING, Volker. *Kleines Schopenhauer-Lexikon*. Stuttgart: Reclam, 2010.
- SUANCES, Manuel. 'El problema del dolor en la filosofía de Schopenhauer'. En *Filosofía y dolor*, ed. por M. González, 263-307. Madrid: Tecnos, 2006.
- YOUNG, Julian. *Willing and Unwilling: A Study in the Philosophy of Arthur Schopenhauer*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.

Jordi Cabos
 Universidad de Bremen (Alemania)
 cabos@uni-bremen.de