

# EL PENSAMIENTO SCHOPENHAUERIANO COMO BASE PARA LA CONSTRUCCIÓN CONTEMPORÁNEA DEL SENTIDO DE LA VIDA

SCHOPENHAUER'S PHILOSOPHY AS A BASIS FOR THE CONTEMPORARY  
CONSTRUCTION OF THE MEANING OF LIFE

RAÜL MARTÍNEZ  
UNIVERSIDAD DE BARCELONA

**RESUMEN:** El propósito de este artículo consiste en estudiar la posibilidad de construir un sentido para la vida a partir del pensamiento schopenhaueriano, y en analizar qué papel puede jugar su filosofía pesimista en la sociedad actual regida por el optimismo capitalista. Trataremos temas como el suicidio, la muerte y el amor, o la articulación entre lo finito y lo infinito. Veremos la recepción que Tolstói hizo de la filosofía de Schopenhauer y compararemos las teorías schopenhauerianas con los trabajos actuales de Byung-Chul Han y Josep Maria Esquirol.

**PALABRAS CLAVE:** Schopenhauer, Tolstói, Byung-Chul Han, Josep Maria Esquirol, optimismo, pesimismo, suicidio, sentido, salud, depresión, amor, muerte, capitalismo, sociedad.

**ABSTRACT:** The purpose of this article is to study the possibility of constructing a meaning for life from Schopenhauerian philosophy, and to analyze what role its pessimistic philosophy can play in today's society governed by capitalist optimism. We will deal with topics such as suicide, death and love, or the articulation between the finite and the infinite. We will see the reception that Tolstoi made of the philosophy of Schopenhauer and we will compare Schopenhauerian theories with the current works of Byung-Chul Han and Josep Maria Esquirol.

**KEYWORDS:** Schopenhauer, Tolstói, Byung-Chul Han, Josep Maria Esquirol, optimism, pessimism, suicide, sense, health, depression, love, death, capitalism, society.

## INTRODUCCIÓN

**U**no de los mayores conflictos a los que se enfrenta el lector de Schopenhauer consiste en asumir la dureza de su pensamiento, que comprende el mundo como un mal y la vida como esencialmente dolorosa. Ante una consideración semejante de la existencia, el hombre individual se pregunta por el sentido de enfrentarse a ella en lugar de, simplemente, cesar en sus empeños por vivir. Esta duda es ciertamente antigua y significativa (Albert Camus llega a afirmar que «Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía»<sup>1</sup>) y ha alcanzado su máxima expresividad literaria en la dicotomía que plantea Hamlet: «Ser o no ser, esa es la cuestión».

¿Se puede dar a esta pregunta una respuesta satisfactoria? ¿Se puede conciliar el pesimismo schopenhaueriano con alguna doctrina que haga de la vida del ser humano una vida digna de vivirse, a pesar de su esencial dolor? En las siguientes páginas trataré de defender que el pensamiento pesimista schopenhaueriano no solo no anula la posibilidad de sentido de la vida individual sino que, al contrario, establece las bases para ella. Haremos un breve recorrido por el mal y por el bien, analizaremos las dos maneras que el ser humano tiene de enfrentarse al mundo, el pesimismo y el optimismo (señalando aquellos factores que, a día de hoy, amenazan la prevalencia del primero e imponen el imperio del segundo) e intentaremos responder, con la limitación de nuestras fuerzas, a «la pregunta fundamental de la filosofía».

### 1. LA DESESPERACIÓN DE TOLSTÓI

En nuestro punto de partida nos situamos junto a Lev Tolstói, que sufrió con especial intensidad el dilema que aquí nos planteamos. A mediados de su vida el sabio ruso, ávido lector de Schopenhauer, cayó en una profunda crisis personal que quedó reflejada en Levin, ese entrañable retrato que de sí mismo hizo en *Anna Karénina*, y en toda su producción posterior. He aquí en qué consistía su crisis: la ausencia de sentido de la vida anulaba su capacidad para vivir.

Desde que Levin vio morir a su querido hermano y analizó por primera vez la cuestión de la vida y de la muerte a la luz de sus nuevas convicciones [...] se sintió horrorizado, no tanto por la muerte como por la vida, ya que no tenía la menor idea de lo que era, de dónde venía, cuál era su razón de ser y para qué servía. [...] Levin no tardó en sentirse en la posición de un hombre que ha cambiado su espesa pelliza por un traje de muselina y que al salir a la calle helada por primera vez se da cuenta de manera indubitable, no por medio del razonamiento, sino que lo siente con todo su ser, que es como si estuviera desnudo y que perecerá inevitablemente entre horribles sufrimientos. [...] Durante un tiempo, mientras leía a Schopenhauer sustituyó la palabra «voluntad» por la palabra «amor», y esa nueva filosofía le consoló un par de días, mientras no se apartó de ella. Pero se derrumbó exactamente de la misma manera cuando la contempló desde la vida. Entonces le pareció otro de esos trajes de muselina que no le calentaban. [...] «No puedo vivir sin saber lo que soy y para qué estoy aquí. Y, como no puedo saberlo, no puedo vivir», se decía. «En la infinitud del tiempo, en la infinitud

---

<sup>1</sup> Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, Alianza Editorial: Madrid, 2006, p. 15.

de la materia y en la infinitud del espacio surge la burbuja de un organismo, que dura un instante y después estalla. Esa burbuja soy yo.» Ese angustioso sofisma era el último y único resultado de siglos de reflexiones humanas. [...] Así fue como Levin, hombre casado y feliz, que gozaba de buena salud, estuvo varias veces tan cerca del suicidio que tuvo que esconder una cuerda para no ahorcarse, y no salía al campo con una escopeta por temor a pegarse un tiro.<sup>2</sup>

Resulta sorprendente comparar este fragmento con una anotación que el propio Schopenhauer escribió en 1817: «¿Qué puede esperarse de un mundo en el que casi todos viven, sin más, porque no tienen el valor de pegarse un tiro?». «Pero, en lugar de ahorcarse o pegarse un tiro —concluye Tolstói—, siguió viviendo».

Como Tolstói, también nosotros sufrimos los males inherentes a la vida y nos preguntamos por su razón de ser. La falta de una razón nos empuja a valorar la posibilidad de terminar definitivamente con todos esos males (en palabras de Hamlet: «levantarse en armas contra el océano del mal»). Pero el miedo a «algo tras la muerte —ese país por descubrir, de cuyos confines ningún viajero retorna— confunde la voluntad haciéndonos pacientes ante el infortunio antes que volar hacia un mal desconocido»<sup>4</sup>. «Los que estamos convencidos de la necesidad del suicidio y no nos decidimos a llevarlo a cabo —se pregunta Toltói—, ¿qué somos, si no los hombres más débiles e inconsecuentes y, hablando con franqueza, los más estúpidos, que se enorgullecen de su estupidez como un niño lo haría de un juguete nuevo?»<sup>5</sup> Y concluye Schopenhauer: «Esos hombres se asemejan a mecanismos de relojería a los que se da cuerda y marchan sin saber por qué»<sup>6</sup>.

En un intento de saber por qué, un Tolstói exasperado recurre al estudio de las ciencias humanas con la esperanza de encontrar una respuesta que lo salve. Pero:

Un área del conocimiento no respondía a la cuestión de la vida, otra contestaba directamente confirmado mi desesperación, demostrándome que la situación a la que había llegado no era fruto de un equívoco mío, de un estado enfermizo de mi intelecto. Por el contrario, esa área del conocimiento me confirmaba que yo pensaba correctamente y que coincidía con las conclusiones a las que habían llegado las mentes más poderosas de la humanidad.<sup>7</sup>

En *Confesión*, Tolstói da fe del resultado de sus investigaciones:

Esas son las respuestas directas dadas por la sabiduría humana a la cuestión de la vida. «La vida del cuerpo es un mal y una mentira. Por eso la destrucción de la vida del cuerpo es un bien, y de-

<sup>2</sup> Tolstói, Lev, *Anna Karénina*, Alba Editorial: Barcelona, 2013, pp. 967-969.

<sup>3</sup> Schopenhauer, Arthur, *Parábolas y aforismos*, Alianza Editorial: Madrid, 2018, trad. y selección de Carlos Javier González Serrano, p. 48.

<sup>4</sup> Shakespeare, William, *Hamlet*, Cátedra: Madrid, 2005, pp. 349-351.

<sup>5</sup> Tolstói, Lev, *Confesión*, Acantilado: Barcelona, 2008, pp. 74-75.

<sup>6</sup> Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Trotta: Madrid, 2004, p. 380.

<sup>7</sup> Tolstói, Lev, *Confesión*, ed. cit., pp. 65-66.

bemos desearla», dice Sócrates. «La vida es lo que no debe ser, un mal; y el tránsito a la nada es el único bien», dice Schopenhauer. «Todo en el mundo, la necesidad, la sabiduría, la riqueza, la miseria, la alegría, el dolor, es vanidad y nadería. El hombre morirá, y nada quedará. Y esto es absurdo», dice Salomón. «Es imposible vivir sabiendo que el sufrimiento, el debilitamiento, la vejez y la muerte son inevitables; es preciso liberarnos de la vida y de toda posibilidad de vida», dice Buda.<sup>8</sup>

Y concluye: «Engañarse a uno mismo no tiene sentido. Todo es vanidad. Feliz el que no ha nacido; la muerte es mejor que la vida, hay que librarse de ella».<sup>9</sup>

## 2. CONSTATACIÓN METODOLÓGICA DEL SUFRIMIENTO ESENCIAL DE LA VIDA

Las conclusiones a las que llega Schopenhauer, según se desprende de la exposición del sabio ruso, no son en absoluto originales. ¿Por qué, entonces, su filosofía se nos presenta como tan decisiva para juzgar la cuestión de la existencia? La respuesta hay que encontrarla en una carta dirigida a su editor: «Mi obra es, pues, un nuevo sistema filosófico: pero nuevo en el pleno sentido de la palabra: no una nueva exposición de lo ya existente sino una serie de pensamientos con un grado máximo de coherencia, que hasta ahora no se le han venido a la mente a ningún hombre»<sup>10</sup>. En el cuarto libro de esa misma obra a la que se refiere, *El mundo como voluntad y representación*, el filósofo alemán reconoce «la antigüedad de nuestro parecer, por muy nueva que sea su expresión puramente filosófica»<sup>11</sup>. Sin embargo, la novedad de esa expresión marcará un antes y un después en la historia de la filosofía, y en la de cualquier persona que sea capaz de enfrentarse en sus escritos.

He aquí en qué consiste la originalidad del pensamiento schopenhaueriano: en probar que el sufrimiento no se encuentra en los accidentes de la vida sino en su misma esencia, o, dicho de otro modo, en encontrar el dolor en la raíz misma de la vida y en presentar de manera científica y sistemática el camino hasta ese hallazgo. Esta constatación cierra para siempre jamás las puertas del paraíso al que aspiraba la ingenuidad optimista o, en palabras del autor, la «vulgaridad optimista», y acepta como único lema válido para el mundo aquel que Dante situó en las puertas del Infierno («abandonad cuantos entréis toda esperanza»):

... si quisieramos presentar a la vista de cada cual los terribles dolores y tormentos a los que está continuamente expuesta su vida, el horror se apoderaría de él: y si condujéramos al optimista más obstinado por los hospitales, los lazaretos y las salas de martirio quirúrgico, por las prisiones, las cámaras de tortura y los chamizos de esclavos, por los campos de batalla y las cortes de justicia, si luego se le abrieran todas las tenebrosas moradas de la miseria donde esta se esconde de las miradas de la fría curiosidad y finalmente se le dejara mirar en la torre del hambre de Ugolino, entonces es

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 64-65.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>10</sup> Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, ed. cit., p. 9.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 448.

seguro que al final comprendería de qué clase es este *meilleur des mondes possibles*. Pues ¿de dónde ha tomado Dante la materia de su infierno más que de este, nuestro mundo real?<sup>12</sup>

Que la vida sea esencialmente voluntad significa que la vida es esencialmente dolor, pues todo querer nace de la necesidad, de la carencia menesterosa. He ahí la contradicción esencial de la vida: ser a la vez una presencia y una ausencia, eternamente una insuficiencia. Pilar López de Santa María, excelente traductora de nuestro particular autor, resume esta problematicidad con las siguientes palabras: «La originaria pregunta de la filosofía “¿Por qué el ser y no la nada?” se convierte en Schopenhauer en la pregunta sobre “lo que no debería ser”, una expresión esta que aparece reiteradamente en los manuscritos de juventud. El ser es, en efecto, problemático, pero sobre todo por lo que lleva de no-ser, de negatividad»<sup>13</sup>.

Cada respiración rechaza el constante asedio de la muerte con la que luchamos de esa manera a cada segundo y luego también en intervalos mayores cada vez que comemos, dormimos, nos calentamos, etc. Al final ella tiene que vencer: pues en ella hemos recaído ya simplemente por nacer, y no hace más que jugar un rato con su presa antes de devorarla. Mientras tanto, proseguimos nuestra vida todo el tiempo posible con gran interés y mucho esmero, igual que hinchamos una pompa de jabón tan grande y todo el tiempo como sea posible, aunque tenemos la firme certeza de que estallará. Si ya en la naturaleza carente de conocimiento vimos que su esencia era un ansia continua sin fin ni descanso, al considerar el animal y el hombre eso se nos presenta con mucha mayor claridad. Querer y ansiar es todo su ser, en todo comparable a una sed imposible de saciar. Pero la base de todo querer es la necesidad, la carencia, o sea, el dolor, al cual pertenece en origen y por su propia esencia. En cambio, cuando le faltan objetos del querer porque una satisfacción demasiado fácil se los quita enseguida, le invade un terrible vacío y aburrimiento: es decir, su esencia y su existencia mismas se le vuelven una carga insoportable. Así pues, su vida, igual que un péndulo, oscila entre el dolor y el aburrimiento que son de hecho sus componentes últimos.<sup>14</sup>

En este descorazonador fragmento de la sección 57 de *El mundo como voluntad y representación* encontramos todos los elementos para una filosofía del dolor y del absurdo: el ser es lo que no debería ser; la vida, una necesidad insaciable, un sufrimiento sin fin que, en el mejor de los casos, se nos ofrece como una carga insoportable. «La vida de la mayoría no es más que una perpetua lucha por la existencia misma, con la certeza de que al final la perderán. Pero lo que les hace perseverar en esa lucha tan penosa no es tanto el amor a la vida como el miedo a la muerte.<sup>15</sup>» Y la reflexión filosófica no puede sino constatar el sinsentido de una existencia que hinchamos cual burbuja sin propósito. «Ese angustioso sofisma —recordemos las palabras de

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 383-384.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 370.

Tolstói, que recupera en los pensamientos de Levin esta misma imagen—era el último y único resultado de siglos de reflexiones humanas.» El «último», después de Buda, Sócrates y Salomón. El «único», expuesto definitivamente por la filosofía metodológica de Schopenhauer.

### 3. LA BONDAD

Sin embargo, Schopenhauer no se limita en su filosofía a hacer una exposición de los males de este mundo. Es sorprendente, también, la exactitud con la que nos describe la auténtica naturaleza de la bondad. Si el mundo es la objetividad de la voluntad, en el que esta sólo aparentemente se fragmenta en mil representaciones distintas mediante el *principium individuationis*, que entorpece el conocimiento de la auténtica esencia del mundo lo mismo que el engañoso velo de Maya, la persona bondadosa es aquella que, mediante un conocimiento intuitivo, ha sido capaz de traspasar ese velo y de reconocerse a sí misma en las demás:

... el *principium individuationis*, la forma del fenómeno, ya no le cautiva con tanta fuerza, sino que el sufrimiento que ve en otro le afecta casi tanto como el suyo propio: de ahí que intente establecer un equilibrio entre ambos, que se niegue placeres y asuma privaciones para aliviar los sufrimientos ajenos. Se da cuenta de que la diferencia entre él y los otros, que para el malvado constituye tan gran abismo, solo pertenece a un sueño efímero y engañoso: él sabe de forma inmediata y sin razonamientos que el en sí de su propio fenómeno es también el del ajeno: aquella voluntad de vivir que constituye la esencia de todas las cosas y en todas vive; y que eso se extiende incluso a los animales y a toda la naturaleza. Por eso tampoco atormentará a los animales.<sup>16</sup>

Y he aquí que ese conocimiento, acompañado inevitablemente de un obrar caritativo, engendra la única satisfacción a la que, a mi entender, puede aspirar el ser humano: la «buena conciencia», lo contrario del remordimiento, «la satisfacción que experimentamos después de cada acción desinteresada»:

... tal acción, al nacer del reconocimiento inmediato de nuestro propio ser en sí, también en el fenómeno ajeno, nos proporciona la acreditación de este conocimiento: que nuestro verdadero yo no existe únicamente en la propia persona, ese fenómeno individual, sino en todo lo que vive. De ese modo el corazón se siente ensanchado, como se siente oprimido por el egoísmo. Pues este concentra nuestro interés en el fenómeno particular del propio individuo, con lo que el conocimiento nos presenta siempre los innumerables peligros que amenazan constantemente ese fenómeno, y la inquietud y la preocupación se convierten así en la tónica de nuestro ánimo; por su parte, el conocimiento de que todo lo viviente es nuestro propio ser en sí tanto como lo es nuestra propia persona, extiende nuestro interés a todo ser vivo, y así el corazón se ensancha. Al disminuir el interés en el propio yo, la inquietud por él queda quebrantada de raíz y limitada: de ahí la tranquila y confiada alegría que proporcionan el ánimo virtuoso y la buena conciencia, y que se destaca claramente en cada buena acción, en cuanto esta nos certifica a nosotros mismos la razón de aquella

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 433.

disposición. El egoísta se siente rodeado de fenómenos ajenos y hostiles, y toda su esperanza descansa en su propio placer. El bueno vive en un mundo de fenómenos amistosos: el placer de cada uno de ellos es el suyo propio. Por eso, aunque el conocimiento del destino humano en general no alegra su ánimo, el saber que su esencia se encuentra en todo lo viviente le da una cierta ecuanimidad y hasta un ánimo jovial. Pues el interés extendido a innumerables fenómenos no puede inquietar tanto como el que está concentrado en uno. Las contingencias que afectan al conjunto de los individuos se compensan, mientras que las que le ocurren al individuo producen la felicidad o la desgracia.<sup>17</sup>

Nuestra aspiración a encontrar un sentido a nuestra vida mortal e individual, es decir, una justificación para permanecer en el mundo tal y como estamos según la representación que somos, pasa así por trascender esa representación y volcarse en algo que también somos, aunque a la razón le cueste comprenderlo: la esencia íntima del mundo que se manifiesta también en todo lo que nos rodea.

Habiendo comprendido esto —confiesa Tolstói—, me di cuenta de que no podía buscar una respuesta a mi cuestión en el conocimiento racional, y que la solución dada por el conocimiento racional no era más que una indicación de que la respuesta solo puede obtenerse formulando el problema de otra manera, es decir, solo cuando se introduce la relación entre lo finito y lo infinito en el razonamiento. También me di cuenta de que las respuestas dadas por la fe, por muy irrationales y distorsionadas que fueran, tenían la ventaja de introducir la relación entre lo finito y lo infinito, sin la cual no puede haber solución. Sea cual sea cual sea la manera en que planteo la pregunta de cómo debo vivir, la respuesta es: «Conforme a la ley de Dios». «¿Cuál será el resultado auténtico de mi vida?» —El tormento eterno o la felicidad eterna. «¿Cuál es el sentido que no destruye la muerte?» —La unión con Dios en el infinito, el paraíso.<sup>18</sup>

La fe en la unión con Dios se presenta entonces para Tolstói como salvación para su crisis existencial. Apenas unas páginas atrás, el sabio ruso confiesa que «Estaría faltando a la verdad si dijera que fue por medio de la razón que había conseguido llegar a este punto sin matarme. Mi razón trabajaba, pero algo más trabajaba que no puedo llamar de otro modo que “conciencia de vida”». No es trivial la elección de la palabra «conciencia», que el cristianismo se comprende como «la voz de Dios» que juzga las acciones de los hombres y que Schopenhauer define, cuando es buena, como «la satisfacción que experimentamos después de cada acción desinteresada» al extender «nuestro interés a todo ser vivo» provocando así un «ensanchamiento» del «corazón».

En esquemas clásicos, se había optado por hablar del corazón; contemporáneamente, lo hacemos más de «conciencia». En ambos casos, se alude a nuestra capacidad más íntima de comprender (y

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 434-435.

<sup>18</sup> Tolstói, Lev, *Confesión*, ed. cit., pp. 85-86.

también de querer y de amar). De ahí los derivados *cordialmente* y *atentamente* (donde lo cognoscitivo y lo afectivo son uno). La intención es idéntica: nos referimos al sí mismo con la supuesta profundidad íntima del corazón o de la conciencia, atravesados desde mucho antes de todo inicio. En contraste, el orgullo es estar muy apagado a uno mismo, desconociendo lo más propio. El hombre orgulloso está tan fascinado en su propio ego que se prefiere a todo y a todos. ¡Tanto orgullo y tan poca propiedad! Como dice Marcel, «no estar disponible quiere decir estar ocupado en uno mismo», aunque cabría matizar: no estar disponible quiere decir estar tan ocupado en uno mismo que se desconoce lo más propio, el corazón, el sí mismo.<sup>19</sup>

El corazón o la conciencia como medio de acercamiento a la unidad de la voluntad, he ahí lo único que nos puede salvar: «La unión con Dios —en palabras de Tolstói— en el infinito». En este fragmento, correspondiente a *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad* de Josep Maria Esquirol, encontramos una reformulación contemporánea de nuestra teoría. He aquí que el hombre orgulloso y egoísta «se prefiere a todo y a todos», prefiere su unidad individual (en palabras de Esquirol, el «uno mismo»), desconociendo «lo que le es más propio»: «el sí mismo», la voluntad que comparte con el resto de la naturaleza. Ese desconocimiento de «que nuestro verdadero yo no existe únicamente en la propia persona, ese fenómeno individual, sino en todo lo que vive», esa falta de un conocimiento que «alude a nuestra capacidad más íntima de comprender», es decir, que tan solo puede darse «de forma inmediata y sin razonamientos» («Pues, ciertamente, la virtud nace del conocimiento; pero no del abstracto, que se puede comunicar con palabras»<sup>20</sup>), «donde lo cognoscitivo y lo afectivo son uno», le impide «atravesarse», rasgar el velo de Maya que lo tiene sumido en el engaño de la individuación, y, de este modo, le impide «amar». Porque «Todo amor verdadero y puro es compasión, y todo amor que no sea compasión es egoísmo», como muy bien expresa Schopenhauer tras su exposición de la bondad. Y los hombres «lo único que les puede mover a las buenas acciones y las obras de la caridad es el *conocimiento del sufrimiento ajeno* que se hace inmediatamente comprensible a partir del propio y se equipara a él». Es decir, compadecer: padecer juntos.

#### 4. LA SOCIEDAD DEL OPTIMISMO

En este punto de nuestra investigación cabe preguntarse cuán propensa es nuestra sociedad a la compasión, o, dicho de otro modo, al reconocimiento del dolor propio y ajeno. En palabras del filósofo contemporáneo Byung-Chul Han, «La sociedad positiva tampoco admite ningún sentimiento negativo. Se olvida de enfrentarse al sufrimiento y al dolor, de darles forma»<sup>21</sup>. Para Schopenhauer, «Incluso la amistad auténtica es siempre una mezcla de egoísmo y compasión: el primero se encuentra en el agrado por la presencia del amigo cuya individualidad concuerda con la nuestra, y constituye casi siempre la mayor parte; la compasión se

<sup>19</sup> Esquirol, Josep Maria, *La resistencia íntima*, Acantilado: Barcelona, 2015, p. 104.

<sup>20</sup> Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, ed. cit., p. 428.

<sup>21</sup> Han, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*, Herder: Barcelona, 2013, p. 18.

muestra en la sincera participación en su placer y dolor, y en el sacrificio desinteresado que se realiza por él»<sup>22</sup>. Pero la sociedad contemporánea, según expresa Han:

... está en vías de organizar el alma humana totalmente de nuevo. En el curso de su positivación también el amor se aplana para convertirse en un arreglo de sentimientos agradables y de excitaciones sin complejidad ni consecuencias. Así, Alain Badiou señala en *Elogio del amor* los eslóganes del portal para solteros Meetic: «¡Se puede estar enamorado sin caer enamorado!» (*sans tomber amoureux*); o bien: «¡Usted puede perfectamente estar enamorado sin sufrir!». El amor se domestica y positiva como fórmula de consumo y confort. Hay que evitar cualquier lesión. El sufrimiento y la pasión son figuras de la negatividad. Ceden, por una parte, al disfrute sin negatividad. Y, por otra parte, entran en su lugar las perturbaciones psíquicas, como el agotamiento, el cansancio y la depresión, que han de atribuirse al exceso de positividad.<sup>23</sup>

Pero ni siquiera estas perturbaciones psíquicas pueden entenderse como algo *negativo*. En un estudio sobre el suicidio aparecido en esta misma década, Juan Carlos Pérez Jiménez denuncia que:

La depresión ha sido redefinida por la farmacología como una enfermedad causada por desequilibrios en los componentes químicos cerebrales que regulan el estado de ánimo. Desde esta perspectiva, poco importan cómo las vivencias de una persona hayan influido en su estado anímico, ni cómo se haya conformado su estructura psíquica desde la infancia. Se desprecia el hecho de que las afecciones psicológicas están entroncadas con las experiencias vitales, con cuestiones como la carencia de afecto o el abandono, la autoestima o el deseo de ser queridos.<sup>24</sup>

La negatividad del sufrimiento que las personas acarrean ha sido sustituida por la positividad de la ciencia y de los fármacos. Como explica Han, «La progresiva positivización de la sociedad mitiga, asimismo, sentimientos como el miedo o la tristeza, que se basan en una negatividad, es decir, que son sentimientos negativos»<sup>25</sup>. No existen las cosas que no gustan. «El veredicto general de la sociedad positiva se llama “me gusta”. Es significativo que Facebook se negara consecuentemente a introducir un botón de “no me gusta”»<sup>26</sup>. Y así sucede que el optimismo celebra las soluciones que evitan enfrentarse al sufrimiento:

La noticia de que nuestro cerebro no es más que una máquina que solo necesita estar suficientemente lubricada para funcionar fue excelentemente bien recibida por la sociedad. [...] A la promesa de reparación inmediata de todo tipo de traumas, angustias y dolores profundos del alma que los

<sup>22</sup> Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, ed. cit., p. 437.

<sup>23</sup> Han, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*, ed. cit., p. 19.

<sup>24</sup> Pérez Jiménez, Juan Carlos, *La mirada del suicida*, Plaza y Valdés: Madrid, 2013, pp. 178-179.

<sup>25</sup> Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, Herder Editorial: Barcelona, 2015, p. 57.

<sup>26</sup> Han, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*, ed. cit., pp. 22-23.

pacientes aplaudieron con tanto entusiasmo, se sumó el impulso de los beneficios multimillonarios que genera la comercialización de psicofármacos a gran escala.<sup>27</sup>

Pérez Jiménez acierta en este fragmento al asociar dos entusiasmos: el de las soluciones fáciles que no requieren enfrentarse directamente al sufrimiento y el de las soluciones rápidas que no requieren demora. Ambos son, en realidad, un único entusiasmo, que consiste en no pensar. El pensamiento, la reflexión, la flexión sobre uno mismo, es siempre lento y doloroso. En cambio, la actividad frenética del comercio impide detenerse a reflexionar y así, impide detenerse a sufrir.

Pero la mayoría de las veces nos cerramos al conocimiento —advierte Schopenhauer con completa lucidez y anticipando a Freud—, comparable a una amarga medicina, de que el sufrimiento es esencial a la vida y por lo tanto no afluye a nosotros desde fuera sino que cada uno lleva en su propio interior la inagotable fuente del mismo. Antes bien, al dolor que nunca se aparta de nosotros siempre le buscamos una causa externa concreta, algo así como un pretexto, del mismo modo que el hombre libre construye un ídolo para tener un señor.<sup>28</sup>

Esta exteriorización del sufrimiento se manifiesta en la sociedad contemporánea en:

... la actual *patologización* y *medicalización* de la vida —como muy bien observa Josep Maria Esquirol—, es decir, la tendencia a considerar todo problema como problema de salud (con la consiguiente aparición de «nuevas enfermedades») y a priorizar el tratamiento farmacológico y eventualmente quirúrgico en lugar de poner más énfasis en políticas de salud pública que promuevan hábitos de vida saludables, y también en facilitar una comprensión más sensata de la propia condición humana.<sup>29</sup>

Pero esa «comprensión más sensata», como bien advierte Pérez Jiménez, «requiere un tiempo y una voluntad de profundizar en uno mismo que se encuentra en las antípodas del modelo de vida rápida y epidémica en el que nos hallamos inmersos»<sup>30</sup>. Por eso la farmacología le gana terreno a la reflexión filosófica y al psicoanálisis:

Nada de dos visitas a la semana, nada de rebuscar en nuestra infancia, nada de confiar en la experiencia de un analista que puede resultar un charlatán en busca de nuestro dinero. Es mucho más fácil tomar una pastilla con un vaso de leche antes de dormir, aunque nos deje impotentes o fríidas y con «baja efectividad», o sea, desprovistos de emociones durante meses o años.<sup>31</sup>

<sup>27</sup> Pérez Jiménez, Juan Carlos, *La mirada del suicida*, op. cit., pp. 179-180.

<sup>28</sup> Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, ed. cit., p. 376.

<sup>29</sup> Esquirol, Josep Maria, *La resistencia íntima*, op. cit., pp. 88-89.

<sup>30</sup> Pérez Jiménez, Juan Carlos, *La mirada del suicida*, op. cit., 2013, p. 188.

<sup>31</sup> Ibid., p. 180.

Aquí Pérez Jiménez señala de nuevo una relación importante: la que se establece entre el rechazo a la introspección y la apatía. Para evitar el sufrimiento, se evita el pensamiento y, para evitar el pensamiento, se evita la pausa y la detención. La sociedad se acelera en una lógica desquiciada de producción y de consumo, «en todo comparable —como diría Schopenhauer— a una sed imposible de saciar». Pero el intento no funciona: «El hombre es siempre remitido a sí mismo, como en todo, también en la cuestión fundamental»<sup>32</sup>, y el mal se transforma, no esta vez en forma de aburrimiento, que permitiría la reflexión, sino en forma de agotamiento y de apatía, es decir, de aquello que corresponde al actual diagnóstico de depresión, que es la enfermedad de una sociedad del optimismo:

El lamento del individuo depresivo, «Nada es posible», solamente puede manifestarse dentro de una sociedad que cree que «Nada es imposible». No-poder-poder-más conduce a un destructivo reproche de sí mismo y a la autoagresión. El sujeto del rendimiento se encuentra en guerra consigo mismo y el depresivo es el inválido de esta guerra interiorizada. La depresión es la enfermedad de una sociedad que sufre bajo exceso de positividad.<sup>33</sup>

De este modo, el hombre contemporáneo que vive en la irreflexión del optimismo productivo es un hombre depresivo y apático, incapaz para el amor, que es la asunción del dolor propio y ajeno: «En el marco de la positivización general del mundo, tanto el ser humano como la sociedad se transforma en una *máquina de rendimiento autista*»<sup>34</sup>. Por eso Byung-Chul Han habla de «la agonía del Eros» que vive la sociedad contemporánea. «El *Eros vence a la depresión.*»<sup>35</sup> Pero para poder llegar al amor auténtico, al «verdadero y puro», en palabras de Schopenhauer, aquel que no es aparente, que no es egoísmo, es preciso traspasar las fronteras de la individuación.

## 5. LA NEGACIÓN DE LA INDIVIDUACIÓN

«El capitalismo absolutiza la mera vida —dice Byung-Chul Han—. Su fin no es la vida buena. Su compulsión a la acumulación y al crecimiento se dirige precisamente contra la muerte, que se le presenta como pérdida absoluta.»<sup>36</sup> Y nos recuerda, también, que «Ya lo dijo Nietzsche: tras la muerte de Dios, la salud se convierte en diosa»<sup>37</sup>. Pero ¿de dónde viene esta depresiva hipocondría? «Si hubiera un horizonte de sentido que rebasara la vida desnuda, la salud no podría absolutizarse de ese modo»<sup>38</sup>, concluye el filósofo surcoreano.

<sup>32</sup> Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, ed. cit., p. 384.

<sup>33</sup> Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, op. cit., p. 31.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>35</sup> Han, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, Herder Editorial: Barcelona, 2014, p. 13.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>37</sup> Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, op. cit., p. 46.

<sup>38</sup> *Ibid.*, pp. 46-47.

Ese horizonte de sentido es el que nos hemos propuesto buscar aquí. Desde el inicio de nuestra investigación hemos tomado la filosofía de Schopenhauer no como constatación de que la vida no tiene sentido, sino como base para construir ese sentido, es decir, aquello que, en palabras de Tolstói, articule lo finito y lo infinito, evite concebir la muerte como una pérdida absoluta y nos impida poner un fin acelerado a nuestros sufrimientos con una bala o una soga. «Me di cuenta de que las respuestas dadas por la fe —recordemos la confesión de Tolstói—, por muy irracionales y distorsionadas que fueran, tenían la ventaja de introducir la relación entre lo finito y lo infinito.» Pero he aquí que la filosofía de Schopenhauer articula también esa relación sin necesidad de recurrir a la fe.

La Tierra gira desde el día a la noche; el individuo muere: pero el Sol abrasa sin cesar el eterno mediodía. A la voluntad de vivir le es cierta la vida: la forma de la vida es el presente sin fin; da igual que los individuos, fenómenos de la idea, nazcan y perezcan en el tiempo como sueños efímeros. Así pues, el suicidio se nos aparece ya como una acción vana y, por ello, necia: cuando hayamos avanzado más en nuestro examen se nos presentará a una luz todavía más desfavorable.<sup>39</sup>

Schopenhauer defiende por encima de todo la absoluta identidad de la naturaleza y de todo lo que en ella hay, tanto los seres vivos como lo inorgánico. La individuación es para él un «sueño efímero» que en ningún momento debe acaparar nuestra atención. Antes bien,

... a quien le satisfaga la vida tal como es, el que la afirme de cualquier manera, podrá confiadamente considerarla infinita y conjurar el miedo a la muerte como un engaño que le infunde el disparatado temor de quedar alguna vez privado del presente y le crea la ilusión de un tiempo sin presente; un engaño que es en relación con el tiempo lo que respecto del espacio es aquel otro por el cual cada uno en su fantasía considera que el preciso lugar de la esfera terrestre que él ocupa es arriba y todo lo demás abajo: del mismo modo, cada uno vincula el presente a su individualidad y piensa que con ella se extingue todo presente; sin ella existirían el pasado y el futuro. Pero así como en la esfera terrestre en todas partes es arriba, la forma de toda vida es el presente; y temer a la muerte porque nos arrebata el presente no es más sabio que temer que uno se pueda deslizar hacia abajo en la esfera terrestre, en la que por fortuna se halla precisamente arriba. A la objetivación de la voluntad le es esencial la forma del presente, que en cuanto punto inextenso corta en ambos lados el tiempo infinito y se mantiene fijo como un perpetuo mediodía sin la fría tarde, del mismo modo que el Sol real arde sin cesar mientras que solo en apariencia se sumerge en el seno de la noche; por eso, cuando un hombre teme la muerte como su negación, es como si pensáramos que el Sol pudiera al anochecer lamentarse: «¡Pobre de mí, que me hundo en la noche eterna!»<sup>40</sup>

La vida es, por tanto, eterna. La individuación, constantemente en cambio, no es más que la representación de esa vida eterna, es decir, que es esencialmente esa vida eterna a la que nuestro

<sup>39</sup> Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, ed. cit., p. 337.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 336-337.

autor asigna el nombre de *voluntad*. Por eso el suicidio se le aparece como una acción «totalmente vana y necia». Pero después, dice, el suicidio «se nos presentará a una luz todavía más desfavorable». Esa luz es la luz lúgubre de la teoría más polémica de Schopenhauer: la *negación de la voluntad de vivir*. Comprendiendo el mundo como voluntad y la voluntad como un mal inagotable, tan solo la propia anulación de la voluntad constituiría una salvación, es decir: no la anulación del individuo sino la del mundo entero.

Lo que es la cosa individual a la idea, es el suicidio a la negación de la voluntad: el suicida niega solamente el individuo, no la especie. Ya antes vimos que, puesto que a la voluntad de vivir le es siempre cierta la vida y a esta esencial el sufrimiento, el suicidio, la destrucción voluntaria de un fenómeno individual en el que la cosa en sí queda intacta —al igual que está fijo el arco iris por muy rápido que cambien las gotas que en ese instante son su soporte—, es una acción totalmente vana y necia.<sup>41</sup>

Esta anulación se llevaría a cabo por medio de un ascetismo riguroso que culminaría con la muerte por inanición. Mediante este proceso no se habría anulado la representación en que consiste el individuo sino auténticamente su voluntad.

La naturaleza, siempre verdadera y franca, declara que si esa máxima fuera universal, el género humano se extinguiría: y según lo que se ha dicho en el libro segundo sobre la conexión de todos los fenómenos de la voluntad, creo poder suponer que con el más alto fenómeno de la voluntad también desaparecería su reflejo más débil: la animalidad, al igual que con la plena luz desaparecen también las penumbras. Con la completa supresión del conocimiento, el resto del mundo se desvanecería por sí mismo en la nada; porque no hay objeto sin sujeto.<sup>42</sup>

Este es el punto en el que debemos abandonar la teoría schopenhaueriana: pues, en primer lugar, un acontecimiento semejante equivale plenamente a la utopía y, en segundo lugar, porque la voluntad de vivir que late en nosotros nos empuja a desacreditar que la propuesta de Schopenhauer resulte definitivamente la más feliz.

Desde tiempos remotos —confiesa Tolstoi—, cuando la vida de la que sé algo comenzó, han vivido personas que conocían los argumentos respecto a la vanidad de la vida, los argumentos que a mí me han revelado su absurdidad, y eso no les ha impedido vivir ni encontrar un sentido a la vida. [...] Yo soy obra suya, nutrido, educado e instruido por ellos; pienso de acuerdo con sus ideas, con sus palabras, ¡y ahora les he demostrado que todo es un absurdo! «Hay algo que no es correcto», me decía. «En alguna parte me he equivocado.» Pero no podía descubrir dónde estaba ese error.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 461.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 442.

<sup>43</sup> Tolstoi, Lev, *Confesión*, *op. cit.*, pp. 75-76.

«Dondequiera que la razón se aleje del buen sentido común, o se desvíe y corra el peligro de ir por mal camino —apunta Esquirol citando a Mendelssohn—, el filósofo no creerá en su razón.»<sup>44</sup>

Ha llegado, pues, el momento de separarse ligeramente de Schopenhauer, pero tomaremos solo una pequeña desviación: la máxima aspiración de la virtud no consiste en negar la voluntad sino en negar su aparente fragmentación en la individuación: es decir, que debemos trascender la individuación para recuperar la unión de la voluntad: y en esa trascendencia (en el amor) está el sentido.

## 6. LA NECESIDAD DE REFLEXIÓN

«Hoy está en marcha algo que ataca al amor más que la libertad sin fin o las posibilidades ilimitadas. No solo el exceso de oferta de otros *otros* conduce a la crisis del amor, sino también la erosión del otro, que tiene lugar en todos los ámbitos de la vida y va unida a un excesivo narcisismo de la propia mismidad»<sup>45</sup>, dice Byung-Chul Han. «Narciso no tiene experiencia porque está aislado y, por lo mismo, no tiene salida (no tiene vida)»<sup>46</sup>, dice Josep Maria Esquirol. «La depresión es una enfermedad narcisista», declara de nuevo Han<sup>47</sup>. Narciso vive aislado en su individuación.

¿Por qué la sociedad de hoy «se vuelve cada vez más narcisista»?<sup>48</sup> ¿Por qué el *otro* se deteriora progresivamente? ¿Por qué se venera tanto la individuación y «la salud se convierte en diosa»? Sin duda, la falta de atención por el otro tiene que ver con la falta de atención a lo completamente distinto: a la muerte, al final definitivo de una efímera individuación.

La moderna pérdida de creencias —explica el filósofo surcoreano—, que afecta no solo a Dios o al más allá, sino también a la realidad misma, hace que la vida humana se convierta en algo totalmente efímero. Nunca ha sido tan efímera como ahora. Pero no solo esta es efímera, sino también lo es el mundo en cuanto tal. Nada es constante y duradero. Ante esta falta de *Ser* surgen el nerviosismo y la inquietud.<sup>49</sup>

La aceleración actual de la sociedad capitalista debe ser comprendida, de este modo, como una respuesta a la inquietud que genera la falta de sentido de la vida, es decir, la incapacidad de encontrar un enlace entre lo efímero y lo eterno. A falta de ese enlace, la sociedad le da la espalda a lo eterno, pues siente que no participa de esa eternidad, y así queda volcada en su vida efímera,

<sup>44</sup> Esquirol, Josep Maria, *La resistencia íntima*, op. cit., 2015, p. 71.

<sup>45</sup> Han, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, op. cit., pp. 9-10.

<sup>46</sup> Esquirol, Josep Maria, *La resistencia íntima*, op. cit., p. 92.

<sup>47</sup> Han, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, op. cit., p. 11.

<sup>48</sup> *Idem*.

<sup>49</sup> Han, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, op. cit., p. 46.

que debe mantener a toda costa: «La desnarrativización general del mundo refuerza la sensación de fugacidad: hace la vida desnuda. El trabajo es en sí mismo una actividad desnuda. El mero trabajo y la mera vida se condicionan de manera mutua. Ante la falta de tanatotécnica narrativa nace la obligación de mantener esta nuda vida necesariamente sana»<sup>50</sup>. La erosión del otro, cuya consecuencia es el aislamiento narcisista que provoca la depresión, tiene que ver, así pues, con la falta de sentido de la vida. En un intento por no mirar directamente hacia la nada, la sociedad contemporánea se esfuerza en no pensar, y se acelera para impedir cualquier posible pausa reflexiva. «La agonía del Eros» tiene que ver, también, con la agonía de las humanidades.

La comunicación visual se realiza hoy como contagio, desahogo o reflejo. Le falta toda reflexión estética. Su estetización es, en definitiva, anestésica. Por ejemplo, para el «me gusta» como juicio de gusto, no se requiere ninguna contemplación que se demore. Las imágenes llenas del valor de exposición no muestran ninguna complejidad. Son inequívocas, es decir, pornográficas. Les falta toda ruptura, que desataría una reflexión, una revisión, una meditación. La complejidad hace más lenta la comunicación. La hipercomunicación anestésica reduce la complejidad para acelerarse. Es esencialmente más rápida que la comunicación del sentido. Este es lento. Es un obstáculo para los círculos acelerados de la información y comunicación. Así, la transparencia va unida a un vacío de sentido. La masa de la información y la comunicación brota de un *horror vacui*.<sup>51</sup>

Juan Carlos Pérez Jiménez coincide con Byung-Chul Han: «La terapia lenta, la rehabilitación tediosa y dolorosa del cuerpo o del ánimo requieren una actitud que no está en sintonía con nuestra época exprés» y denuncia la falta de atención de los medios por una cuestión tan decisiva como el suicidio:

Un asunto de tal calado no se maneja con facilidad en la epidérmica cultura de masas. Los mensajes que puede dar la sociedad de la información son demasiado cortos, demasiado masivos para que una cuestión tan profunda y tan grave se pueda afrontar de una forma adecuada. En caso de que los medios de comunicación por fin se decidieran a abordar el desafío que exige el problema del suicidio y la salud mental, no podrían evitar convertirlo en un *reality show*.<sup>52</sup>

Empezamos a darnos cuenta de que la única posibilidad para restaurar el sentido de la vida en una sociedad que ha perdido toda orientación pasa por un cambio radical en su estructura comunicativa:

La ciencia positiva, guiada por los datos, no produce ningún conocimiento o verdad. De las informaciones nos damos por enterados. Pero enterarse de las cosas no es todavía ningún conocimiento.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>51</sup> Han, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*, op. cit., pp. 31-32.

<sup>52</sup> Pérez Jiménez, Juan Carlos, *La mirada del suicida*, op. cit., p. 158.

Es, en virtud de su positividad, aditivo y acumulativo. Las informaciones como positividades no cambian nada. Carecen por completo de consecuencias. En cambio, el conocimiento es una negatividad. Es exclusivo, exquisito y realizador. Así, un conocimiento al que precede una experiencia puede conmover hondamente lo que ha sido en conjunto y hacer que comience algo por completo diferente. Un exceso de simple información no deja prosperar ningún conocimiento. La sociedad de la información es una sociedad de la vivencia. Y también esta es aditiva y acumulativa. En eso se difiere de la experiencia, que con frecuencia es única. La vivencia no tiene ningún acceso a lo completamente distinto. Le falta el Eros, que transforma.<sup>53</sup>

El Eros, lo completamente *otro*, transforma la vivencia en experiencia, la «mera vida» en «vida buena», lo efímero en lo eterno. «El amor es una conclusión absoluta porque presupone la muerte, la renuncia a sí mismo. [...] Ciertamente se muere en lo otro, pero a esta muerte le sigue un retorno hacia sí<sup>54</sup>», defiende el filósofo surcoreano. «Un retorno a sí», a la eterna voluntad de vivir que es la auténtica esencia del hombre. Josep Maria Esquirol, en directa analogía, asegura que «La actual enfermedad o desaparición de la experiencia no es consecuencia del nihilismo sino de su artificiosa lenificación, que paradójicamente facilita el sometimiento a los nuevos dogmatismos. En cambio, mirar a la nada de frente intensifica la experiencia de la vida y el retorno a la proximidad»<sup>55</sup>. ¿Cómo debemos entender esta «proximidad»? «La cercanía —dice Byung-Chul Han— es una negatividad en cuanto lleva inscrita una lejanía. En nuestro tiempo se produce una eliminación total de la lejanía. Pero esta, en lugar de producir una cercanía, la destruye en sentido estricto. En vez de cercanía surge una falta de distancia. La cercanía es una negatividad.»<sup>56</sup> La cercanía con el *otro*, la superación del aislamiento narcisista que evoca al hombre a la depresión y a la lamentación por la ausencia de sentido de la vida, que lo desconecta de la vida porque lo desconecta de los demás, de la alteridad que le precedió y que le sucederá después de lo efímero de su paso por el mundo, debe ser entendida de este modo como un trascender los límites de la individuación personal.

Reconocemos que resistencia íntima es el nombre de una experiencia, propia de la comarca de la proximidad, comarca que no es visita de un día sino habitual estancia. Pero hoy cuesta quedarse en ella. La proximidad no se mide en metros ni en centímetros. Su opuesto no es la lejanía sino, más bien, la ubicua monocromía del mundo tecnificado. Hemos visto cómo la cotidianidad y el gesto de la casa son importantísimas modalidades de la experiencia de la proximidad. Ahora le añadiremos la cura de sí, que es la reflexión, y el pensar, vistos, principalmente, como un camino de ida hacia la originalidad. Hoy, la vocación del pensar es a la vez una urgencia.<sup>57</sup>

<sup>53</sup> Han, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, *op. cit.*, pp. 76-77.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pp. 39-40.

<sup>55</sup> Esquirol, Josep Maria, *La resistencia íntima*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>56</sup> Han, Byung-Chul, *La agonía del Eros*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>57</sup> Esquirol, Josep Maria, *La resistencia íntima*, *op. cit.*, pp. 95-96.

El pesimismo schopenhaueriano, el lamento por el dolor esencial del mundo y por la muerte que palpitá en cada vida, se nos aparece ahora bajo una nueva luz. La sociedad que rehúye la reflexión, que rehúye el enfrentamiento con la nada, está avocada al aislamiento de Narciso y a la pérdida del sentido de la vida. En cambio, un ejercicio sanamente pesimista, capaz de comprender el dolor y de asumirlo, nos permitirá regresar a lo que es en nosotros lo más «original», nuestra esencia más íntima compartida con toda la naturaleza. El autococimiento de la voluntad no debe llevar a su autodestrucción: ¡bien al contrario!, debe llevar a su cuidado, a la «cura de sí». Tolstói lo descifró correctamente: «La verdadera vida es la que añade algo al bien acumulado por las generaciones pasadas, que aumenta esa herencia en lo presente y la lega a las generaciones futuras»<sup>58</sup>.

Schopenhauer nos dio todas las pistas para reconstruir el sentido después de la muerte de Dios. Sin dictar ningún mandato, puso en la cumbre de su ética «la fórmula del Veda [...] *Tat twam asi*» (“¡Este eres tú!”). Quien sea capaz de decírsela a sí mismo respecto de todos los seres con los que entra en contacto, con claro conocimiento y sólida convicción interior, con ello tiene asegurada la virtud y la santidad, y se encuentra en el camino directo a la salvación<sup>59</sup>. Y nos legó la responsabilidad de volcarnos con la bondad en la naturaleza: «Si el Antiguo Testamento hizo del hombre y el mundo la obra de un dios, el Nuevo Testamento, a fin de enseñar que la redención y la liberación de la miseria de este mundo solo pueden partir de él mismo, se vio obligado a convertir aquel dios en hombre»<sup>60</sup>. Gracias al pensamiento schopenhaueriano «Hemos visto cómo del hecho de traspasar el *principium individuationis* en un grado inferior surgía la justicia y en grado superior la verdadera bondad de espíritu, la cual se manifestaba como amor puro, es decir, desinteresado, hacia los demás. Cuando alcanza la perfección, equipara plenamente el individuo ajeno y su destino al propio»<sup>61</sup>. Y con esta equiparación hemos podido unirnos los unos con los otros para la eternidad.

---

<sup>58</sup> Tolstói, Lev, *Cuál es mi fe*, Editorial Mentora: Barcelona, 1927, p. 58.

<sup>59</sup> Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, ed. cit., p. 435.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 384.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 436.

