



Alexander Aldana Piñeros

**Schopenhauer y Cioran
El mundo como absurdo y sufrimiento**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 26 de enero de 2016**



**Schopenhauer y Cioran
El mundo como absurdo y sufrimiento**

**Trabajo de grado presentado por Alexander Aldana Piñeros, bajo la
dirección del Profesor Luis Fernando Cardona Suárez,
como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 26 de enero de 2016**

ÍNDICE

Introducción	5
1. Capítulo 1: Schopenhauer y Cioran, pensadores del absurdo de la vida	10
1.1. Tres acepciones del término sentido	12
1.2. La intuición del absurdo y la desilusión causal	17
1.3. Absurdo, vacuidad y nada	31
2. Capítulo 2: El sufrimiento de un mundo absurdo	41
2.1. En contra la justificación del sufrimiento	45
2.2. La creación fallida y el dios maldito	62
3. Capítulo 3: Estrategias contra el absurdo y el sufrimiento	79
3.1. La renuncia del suicida	82
3.2. La renuncia ascética	93
3.3. La evasión estética	103
4. A modo de conclusión	109
Bibliografía	116

Tabla de abreviaturas

Es importante esclarecer las distintas abreviaturas que habrán de seguirse a lo largo del escrito, hablese de las obras que son fuentes principales o de las secundarias. En cuanto a las obras de Schopenhauer se ha seleccionado especialmente *El mundo como voluntad y representación* edición publicada en dos volúmenes por la editorial Trotta en el año 2009 a cargo de Pilar López de Santa María que se citará atendiendo al volumen, seguido del párrafo o capítulo y la página, por ejemplo: (MVR I, § 24, 177) o (MVR II, Cap. 50, 702)

En lo concerniente a otras obras del alemán, atenderemos a las siguientes:

De la Cuádruple raíz del principio de razón suficiente, por ejemplo: (CRPR, § 1, 23)

Parerga y Paralipómena, así: (PP II, § 147, 305)

En las diferentes obras de Cioran también se aplicará la abreviatura pero con algunas variaciones. En primer lugar se consignarán unas iniciales en mayúscula que resuman los títulos de las obras seguidas del número de página. Las obras del rumano se abrevian así:

- (AD) El aciago demiurgo
- (BV) Breviario de los vencidos
- (BP) Breviario de podredumbre
- (CD) En las cimas de la desesperación
- (Conv) Conversaciones
- (Desg) Desgarradura
- (DLS) De lágrimas y de santos
- (EA) Ejercicios de admiración
- (EMY) Ese maldito yo
- (IHN) Del inconveniente de haber nacido
- (LQ) El libro de las quimeras
- (OP) El ocaso del pensamiento
- (SA) Silogismos de la amargura
- (TE) La tentación de existir

Para las citas consideradas como fuentes secundarias se optará por el siguiente modo de citación: (autor, año, página), por ejemplo: (Rosset, 2005, 93). Por otra parte, las obras de Leibniz gozan de un tratamiento particular, siguiendo la edición de las obras completas por la editorial Comares, especialmente el volumen de las obras filosóficas y científicas, seguida del nombre de la obra respectiva, el párrafo y la página. Por ejemplo: Monadología (M. § 3, 12) y para la Teodicea (T. § 3, 12).

Introducción

EL PACIENTE:

—Doctor, un desaliento de la vida
que en lo íntimo de mí se arraiga y nace:
el mal del siglo...el mismo mal de Werther,
de Rolla, de Manfredo y de Leopardi.

Un cansancio de todo, un absoluto
desprecio por lo humano...; un incesante
renegar de lo vil de la existencia,
digno de mi maestro Schopenhauer;
un malestar profundo que se aumenta
con todas las torturas del análisis...

EL MÉDICO:

—Eso es cuestión de régimen: camine
de mañanita; duerma largo; báñese;
beba bien, coma bien; cuídese mucho:
¡lo que usted tiene es hambre!...

Silva. EL mal del siglo¹.

La realidad nos sobrepasa, quiebra todo poder humano y establece cada límite con el que tropezamos como individuos. He ahí la razón del desconcierto y de la desazón que impulsan el drama de la existencia: espectáculo revestido de patetismo que ha pretendido llamarse continuamente *tragedia humana* y que, precisamente, es lo expresa el poeta José Asunción Silva bajo el *mal del siglo*. Tal cuestión debe comprenderse por encima del sentimiento desbordado de la melancolía o de la *distimia* –rótulo de nuestro siglo– que se establecen, desde la visión clínica o psicopatológica, como un *mal humor* o *humor perturbado* ante la vida y sus “alegrías” siendo normalmente expresado bajo la forma de la *depresión* o como alguna clase de trastorno fisiológico, como pretendía exponer –con gran ironía– el final del poema.

Allende a estas formulaciones, *seguimos teniendo hambre*; hambruna insaciable ante los silencios de la existencia, que en su marcha incomprensible –ignoramos su *de dónde, por qué y para qué*– se viste con las túnicas de la desesperación y la angustia. La realidad, el mundo, la vida aparecen como el signo de la ininteligibilidad, la incertidumbre y la carencia, en suma, apabullan nuestras precarias y anodinas fuerzas, de lo que resulta el

¹ En: Charry Lara, Fernando (Comp.). *Antología de la poesía colombiana. Tomo I*. Bogotá, Imprenta Nacional de Colombia. 1996, p. 231.

sentimiento de *indigencia* ante una realidad muda ante las preguntas acerca de su *sentido*, de su *razón de ser* que le formulamos. Indigencia causada por la dificultad de ser o de encontrar razones de existir que es expresada por Cioran así:

La tragedia del ser humano, animal exiliado en la existencia, reside en el hecho de que los elementos y los valores de la vida no pueden satisfacerle. [...]; para el hombre la vida es un signo de interrogación. Signo de interrogación definitivo, pues el ser humano no ha recibido nunca ni recibirá jamás respuesta a sus preguntas. No sólo la vida no tiene ningún sentido, sino que no puede tenerlo (CD, 180).

Así, el mutismo de razones que validen la existencia ha impulsado la búsqueda reflexiva de respuestas, aunque, si bien la mayoría de ellas se han amparado dentro de las explicaciones metafísicas, cosmológicas y teológicas, existen distintas alternativas para comprender el malestar que hemos formulado desde las primeras líneas, opciones generalmente contrapuestas a las versiones tradicionales en el decurso del pensamiento humano. Así pues, lo que se intentará establecer en este trabajo es la *relación existente* entre dos de esas posibilidades teóricas que se oponen a las explicaciones tradicionales de la existencia, que podrían ampararse dentro del concepto de sistemas de pensamiento *racionalista-metafísico-teológico*.

Tales propuestas disidentes son las obras del alemán *Arthur Schopenhauer* y la del rumano *Emil Cioran*, pensadores que, a pesar de estar separados por el tiempo, motivaciones y circunstancias, manifiestan una serie de reflexiones que resultan, más bien, afines o, por lo menos, familiares con respecto a la *hipótesis de la vida como un absurdo*. Ambos autores reconocen la realidad como un conjunto de relaciones fenoménicas, siempre dependientes y referenciales, a las cuales resulta imposible atribuir un principio ordenador y justificador que les garantice un sentido último, y que captan, como sugiere Schopenhauer “[...] la misma nihilidad en todas las formas del principio de razón; y veremos que, como el tiempo, también el espacio y todo lo que existe en él a la vez que en el tiempo, o sea, todo lo que resulta de causas o motivos, no tiene más que una existencia relativa, solo existe por y para otro que es semejante a él, [...]” (MVR I, § 3, 55). Lo cual, como intentará mostrarse más adelante, acabará por develar las condiciones de absurdidad en que se manifiesta la vida y que hacen de esa *hambre de sentido*, de ese *vacío en la existencia*, algo insaciable y destructor.

Como primera idea al establecer este ejercicio crítico de asociación entre nuestros autores, debemos decir que las relaciones son múltiples, pero pueden rastrearse tempranamente en un hecho simple: Cioran era un lector de Schopenhauer, así lo confiesa el rumano en una entrevista contenida en el texto *Conversaciones*, cuando habla de la ciudad de Dresde: “En efecto. Fue una de las ciudades más bellas del mundo. Schopenhauer escribió en ella su obra *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Cuando yo vivía en esa ciudad, Schopenhauer me entusiasmaba” (Conv, 144). Es presumible entonces que Cioran hubiese realizado una lectura íntegra de la obra *El mundo como voluntad y representación*, esto remitiéndonos a la insinuación dejada por su comentario y obedeciendo también a una serie de referencias al pensamiento del alemán –en su mayoría polémicas– que a lo largo de toda su obra pueden encontrarse.

Se ha dicho antes que, si bien existe una distancia temporal entre ambos pensadores, pretendemos ver una continuidad, un *aire de familia* entre sus ideas; una conexión o para utilizar una figura tomada de las matemáticas una *intersección* que une dos conjuntos, aparentemente dispares. Tal disparidad surge de un hecho básico: Arthur Schopenhauer nace en Danzig en el año 1788 y fallece en Fráncfort del Meno en 1860, en tanto, Emil Cioran viene al mundo en Rasinari, Rumania, en 1911, falleciendo en París en el año 1995. Así pues, sus vidas son separadas por más de medio siglo. Ahora, aunque se reconoce que no resulta necesario descartar la empatía entre ideas debido a la distancia de los años, sí podría delezarse una asociación de acuerdo a los sistemas en que se les ha adscrito.

Es conocido que Schopenhauer ha sido inscrito dentro de las postrimerías del idealismo alemán, que habla anclado al pensamiento de Kant y Platón, y que, generalmente, ha sido calificado como uno de los grandes irracionalistas² de la historia de la filosofía, cuando no el primero. Cioran, en cambio, no se deja subsumir en una corriente de pensamiento, aunque, como bien lo expresa Sanda Stolojan en el prefacio a *De lágrimas y*

² Esta denominación aplicada a la propuesta filosófica de Schopenhauer es presentada de manera interesante por Rosset, así: “La teoría de la voluntad conduce, en efecto, a dos pensamientos muy diferentes, *continuamente mezclados* por Schopenhauer: 1°) la crítica del racionalismo, el rechazo de toda interpretación intelectualista del mundo, lo que explica la descripción de un mundo *absurdo* en relación a cualquier idea de causalidad, de finalidad, de necesidad; 2°) el pesimismo, es decir, una *condena* hacia la existencia en nombre de la crítica del racionalismo.” (Rosset, 2005, 32) Al tiempo, se recuerda la misma caracterización de Schopenhauer ante la voluntad como carente de razón: principio que en su actuar irracional permea al mundo representativo de irracionalidad y confusión (Ver: MVR I, § 27, 204).

de santos, Cioran puede catalogarse como un *moralista* en la medida en que se analiza este término así: “[...] escritor que reflexiona sobre el ser humano, sobre sus actos, sus costumbres, sus lacras, pero sin intenciones moralizadoras y mostrando en general una visión pesimista del hombre, como en Francia un Montaigne, un La Rochefoucauld o un Chamfort,[...]” (Stolojan, 2008, 13). Se trata de pensadores fundamentales que el mismo rumano referencia como autores de estudio y comparación en su proceso de aprendizaje del francés, que influyeron no solo en su calidad gramatical y en su estilo elegante, lleno de belleza, sino que además, le brindaron la vertiente temática que, por sus mismas disposiciones personales, le atormentaría toda la vida: la miseria humana y la vacuidad de la existencia.

Pareciera entonces que la afiliación a ciertas tradiciones pudiera entorpecer la armonía de ambas propuestas, lo que resulta equivocado. Ya que independientemente del idealismo excéntrico del alemán y del moralismo o, especialmente, del escepticismo del rumano, o de la diferencia metodológica: sistematicidad clásica en Schopenhauer y aforismo diletante en Cioran, se desprende una motivación igual: pretender la destrucción de una cadena de planteamientos filosóficos inútiles en la medida en que brindan consuelo a un ser humano condenado a una realidad carente de sustento. Esto, en contra de las teorías que posan sobre un principio metafísico racional o teológico a la existencia, e impelen sobre ella un desarrollo ordenado amparado en las ideas de causalidad, necesidad y finalidad, en virtud de su racionalidad o como creación divina. Esta coincidencia temática es pues la inspiración del *primer capítulo* de este trabajo, dado que nuestros autores concuerdan en la visión trágica del mundo, inicialmente por considerarlo carente de sentido, de fundamento y por ver la realidad como algo completamente vacío. Tal vacuidad de la existencia, resulta de un proceso de remoción de las ilusiones ante el mundo, de un proceso de desilusión y desenmascaramiento que nace de una intuición manifestada en ambos cuerpos teóricos: *la intuición del absurdo*. En Schopenhauer la forma utilizada para develar la verdadera cara de las cosas será su famoso y controversial concepto de *voluntad*; por otra parte, Cioran hará uso de términos y experiencias como *vacuidad e inanidad*.

Luego de establecer las nociones de *absurdo*, *voluntad* y *vacuidad* —entre otras— como fórmula para entender la existencia como carente de esencia o cualquier tipo de

sustancia o fundamento, podrá procederse a determinar el aspecto de su actuar que causa mayor mortificación al ser humano: *el sufrimiento*. Tenemos entonces que en el proceder irracional de la realidad se despliega una serie de fenómenos patéticos como la injusticia, la caducidad, la enfermedad, la muerte, la maldad; realidades todas aunadas con el sufrimiento, y derivadas del absurdo. Esta *connaturalidad* entre absurdidad y padecimiento traza el rumbo del *segundo capítulo*; conjunto de reflexiones que postula un problema devastador que puede formularse así: *el absurdo de la vida como fuente de un dolor injustificado*. Luego de esto, ante el sufrimiento de todas las criaturas y de las relaciones nefandas que de ello resulta, aparece un segundo movimiento del absurdo como dolor, este se muestra bajo la formulación de una *creación errada* que no podría explicarse ni seguirse de la acción de un dios racional y bondadoso, esto por la condena de existir sin razón.

Finalmente, ante el agobio de existir y sufrir sin razón, el pensamiento no podría quedar indemne y se arroja a determinar y discernir las posibles formas de salir de tal infierno. Intento vital denominado *estrategias contra el absurdo y el sufrimiento*; *tercer capítulo* de esta propuesta, dentro de las cuales se recogerían las siguientes reacciones: el *suicidio*, como salida definitiva a la existencia, la *santidad o ascetismo* como negación del individuo y aboliendo el deseo, fuentes de sufrimiento y, por último, el acto de la *contemplación estética*, como aquietador de las pasiones y afecciones de la existencia mediante el reconocimiento de las formas puras de los objetos de la realidad en Schopenhauer, o como encontrar un aliciente artístico en la vida en Cioran, ambas actitudes capaces de soportar el drama de la existencia.

Capítulo 1

Schopenhauer y Cioran, pensadores del absurdo de la vida

Existir es un fenómeno colosal... *que no tiene ningún sentido*.
Así definiría yo la estupefacción en la que vivo día tras día.

Cioran. Desgarradura³.

En la introducción se ha presentado la idea que ha de guiar el curso de las presentes reflexiones, que se centra en la relación entre el pensamiento de Schopenhauer y Cioran pero atendiendo al problema del absurdo y el sufrimiento. Mas, tal noción de absurdo no podrá limitarse al ámbito puramente lógico o formal como una inadecuación del pensamiento consigo mismo o una falla de sus estructuras y procesos, esto es, entender el absurdo como una especie de contradicción nacida en el pensar humano, de lo cual, la autopercepción del individuo y la subsiguiente interacción y explicación de la realidad se hallarían igualmente trastornadas. El interés que ahora nos motiva, sin escapar al tentador problema de la contradicción formal, traza, más bien, un sendero netamente existencial, pues el absurdo a considerarse es el *absurdo de la vida*, o moderando los alcances, podemos decir que proponemos considerar la cuestión de las condiciones de absurdidad que parece manifestar la existencia.

Resulta innegable que al hablar acerca de la posibilidad del absurdo de la vida aparezca de inmediato su concepto opuesto: el *sentido de la existencia*. Esta inclusión no se presenta por estrategias dialécticas o argucias retóricas, se hace al reconocer que la vida y el sentido, o mejor, la vida y su sentido se han presentado siempre, desde los ambientes académicos, para el sentido común y la sensibilidad natural de cualquier persona, como una verdad autoevidente, casi como un pleonasma: vivir implica sentido y viceversa, y este proceder pareciera aceptarse *per se*. Ahora, bien valdría recordar las palabras de Camus en el Mito de Sísifo: “Adquirimos la costumbre de vivir antes de adquirir la de pensar” (2007, 20). Así, el valor incuestionable de la vida se ha garantizado no sólo porque haya adquirido el hombre *esa costumbre de vivir*, sino que, en *stricto sensu*, la plena afirmación de su

³ Cioran, E. *Desgarradura*. Barcelona, Tusquets. 2004, p. 81.

sentido se impone a cualquier tipo de negación y, lo que resulta más interesante, de cuestionamiento o revaloración.

También Cioran llama la atención sobre esa aceptación irrestricta aduciendo que “la costumbre embota nuestro asombro de existir: *somos*, y ya no le damos más vueltas, ocupamos nuestra plaza en el asilo de los existentes” (BP, 170). Estando confinados a la existencia, los seres humanos, generalmente, se conforman y tratan de seguir las normas que impone la vida, es una especie de resignación de autómatas, mientras que lo que aquí se propone aparece como una posibilidad de protesta ante ciertas condiciones de la existencia que verdaderamente se tornan angustiantes e insoportables, caso del absurdo a trabajarse en este capítulo, y del dolor, aplazado para el siguiente. Cioran inicia comentando la relación entre las nociones de absurdo y sentido, así: “Veo tantas razones para negar que la vida tiene sentido que sería inútil enumerarlas: la desesperación, lo infinito, la muerte son sólo las más evidentes. Pero hay muchos otros elementos íntimos que nos conducen tanto como éstos a negar totalmente el sentido de la vida...” (CD, 128).

Sin embargo, debe quedar claro desde el inicio que el propósito de nuestro trabajo al hablar del absurdo de la vida, de pérdida de sentido o de cualquier concepto afín, no constituye en un ataque flagrante contra la vida y que, derivándose de esta imprecisión, se quiera dar a entender o proponer el retorcido argumento de realizar cualquier acto ignominioso contra la humanidad, amparándose en la idea del sinsentido de la existencia humana. De ninguna manera, sólo se pretende problematizar la relación de antonomasia entre existencia (o realidad) y sentido, y las consecuencias vitales de este pensamiento, como es el caso de las teorías que pretenden justificar el sufrimiento a toda costa amparándole en un marco universal y ordenado.

De lo anterior se deriva que si el sentido se asume como categoría por excelencia imputada a la existencia, contrariamente, el absurdo habrá de ser de naturaleza negativa, lo que de acuerdo a lo presentado hasta ahora resulta evidente sin mayor esfuerzo. Precisamente, al entender así los términos en cuestión tenemos de frente la posibilidad estructural de abordar una delimitación, si bien muy general, de lo que se entiende por el sentido de las cosas, de la realidad, de la vida. Dentro de las diversas acepciones que puede

tener la palabra sentido en lo tocante a la existencia humana, interesan especialmente tres, que delimitan la dirección crítica de este naciente aparte.

1.1 Tres acepciones del término sentido

Todo contribuye así a enredar las cosas.
No en vano se ha jugado hasta ahora con las palabras
y se ha fingido creer que negar un sentido a la vida
lleva forzosamente a declarar que no vale la pena de que se la viva.
En verdad no hay equivalencia forzosa alguna entre estos dos juicios.

Camus. El mito de Sísifo⁴.

La primera forma de aproximarse a una acepción de sentido⁵ atiende a lo que puede llamarse *la explicación racional* de la existencia. Esta forma de razonamiento sostiene que la realidad y la vida ostentan una razón de ser –principio de razón suficiente para ser–, tal razón cumple la naturaleza y las funciones de un principio que ordena y valida la existencia, pero se trataría de un *principio inmanente* que genera y guía las relaciones de la existencia de acuerdo a la lógica de la *necesidad*: la existencia es necesaria al derivarse de un fundamento pleno que sigue lo mejor y más racional o razonable, piénsese en Leibniz y en general en la metafísica clásica. Además, de la *causalidad*: dentro del marco de la realidad todo tiene validez y justificación amparándose esto en el conjunto completo de las relaciones causales entre los fenómenos existentes y, aún más, cuando todos estos comparten el mismo principio o causa primera.

⁴ Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Buenos Aires, Losada. 2007, p. 21.

⁵ Las consideraciones contenidas en esta aparte nacen de la generalización de la tradición filosófica, razón por la cual, los terrenos escogidos en cada una de las formas de entender el sentido de la existencia serán asimilados y presentados con bastante amplitud. Al lector interesado en una pormenorización de las distintas nociones de sentido se remite a la obra de Edmond Barbotin denominada: *¿Sentido o sin sentido del hombre?* (2002). En dicho trabajo se encuentra una selección de posturas en torno al sentido de la vida que, en ciertos aspectos –los referidos a la noción racionalista (Capítulos IV Y V), emotiva (Capítulo VI) y teológica (Capítulos VII Y VIII)–, se asemejan a lo que será presentado aquí. Además, se ofrecen algunas percepciones distintas como las referidas al sentido como manifestación e interpretación del lenguaje, del signo y del símbolo (capítulos II y III) y una interesante dilucidación a propósito de la temporalidad y el sentido (Capítulo I). También se encuentra un pequeño, aunque bello y enjundioso libro de Jean Grondin titulado *Del sentido de la vida* (2005).

La segunda aproximación aparece como la más inmediata forma de dotar de sentido a las cosas, pues se anida en el plano *psicológico* de las personas. Esta percepción de la vida –atendiendo al término percepción como aquello que se experimenta, se vivencia– puede entenderse como una *delimitación emotiva o anímica del sentido*. En ella, la valoración que realiza el individuo ante su vida y la existencia en general, depende del grado de significación que tenga el conjunto de la realidad y el valor del mismo dentro de tal dinámica. Cioran resume así, tal *actitud de sentido*: “Existir, o sea, teñir de afecto cada instante. Mediante matices de sentimiento hacemos a la nada una concesión de realidad. Sin los dispendios del alma viviríamos en un universo blanco. Porque «los objetos» no son sino ilusiones materiales de excesos interiores” (OP, 231).

Al respecto resultan útiles las siguientes caracterizaciones del sentido emotivo: es *directional*, se asume como el curso de una vida, más bien como un proyecto que guía el decurso vital de una persona; es *significante*, esto referido a la terminología y semántica que cada cual despliegue para explicar y explicarse la vida generando intimidad y familiaridad con ella, una especie de *narrativa biográfica*; es, además, en una denominación tomada de los sentidos, un acto de encontrar *sabor, gusto, ritmo, tono, color a la vida* esto es una especie de deleite; y por último, es una capacidad de *apreciar* la vida, desde la capacidad de juzgarla racionalmente. Así, el individuo le da significado a la vida dentro de la posibilidad de pensar que ha encontrado en ella algo valioso e imprescindible, de tal suerte, que sus relaciones con la realidad (con la existencia) adquieren la cualidad de ser significativas⁶.

Existe otro tipo de circunscripción del concepto de sentido de la vida que sería, en términos generales, la unión de las dos formas anteriores, pero que recibiría un nombre distinto de acuerdo a sus especificidades y que podría enunciarse así: explicación del sentido de la vida de orden *metafísico-teológico*. Sus diferencias determinantes radicarían, primero, en el *carácter trascendente del principio* que habría de sustentar la realidad o la existencia, ya que el fundamento no estaría ceñido a nuestro plano racional-real inmediato,

⁶ Muchas de las denominaciones de este párrafo han sido inspiradas por el bello desarrollo conceptual de un pensador francés contemporáneo, al delimitar lo significativo de una vida y que aquí se ha llamado búsqueda de sentido emotivo. Así, para ampliar esta tendencia se recomienda ver: (Grondin, 2005, 36-42).

sino que se saldría de las experiencias captadas por los sentidos y por la razón, en su función ordenadora de las percepciones de la realidad.

Así pues, el principio de carácter *metafísico-teológico* vendría a fundar lo existente desde fuera, aunque estando esencialmente unido a toda cosa por él creada. El mejor ejemplo de este tipo de visión se encuentra en la pretensión que muestra a los dioses como dadores de sentido, especialmente aquellos con carácter creador y cualidades salvíficas (causalidad primera y finalidad última). Descripciones que pueden encontrarse en distintas mitologías, teogonías, religiones y teologías. En este marco aparecen “[...] las respuestas frente a la pregunta por el sentido de la vida —por ejemplo, las respuestas religiosas [que dictan que] la vida sólo tiene sentido en la perspectiva de un más allá, donde todo estará bien y donde todos los errores serán reparados” (Grondin, 2005, 35). Como segunda nota asociativa, aparecería la especial forma de *disposición anímica o personal* que inclinaría a las personas a tales concepciones, que no es otra que la *creencia* o la *fe*.

Tal noción *metafísica-teológica* del sentido de la vida puede entenderse como la comunión de las formas anteriores, precisamente, en la medida que contiene una razón de ser, un fundamento del cual todo procede y que ordena todo y que, además, se hace significativo para las personas por una adhesión emotiva. Como se observa, todas las formas de sentido hasta aquí enunciadas estarían implicadas. De este modo, los dioses que son a la vez principio, causa máxima y primera, protectores de la necesidad en su acto creador, propician una vinculación con el mundo y con los hombres que bien puede desarrollarse mediante una serie de pactos, alianzas y promesas, en suma, como una interacción de índole filial, que no sólo dejaría satisfecha la necesidad de explicación y fundamento de lo existente, sino que despertaría la pasión y la animosidad, ese fervor de esperanza, con la tremenda carga estética que significa la fe⁷.

Sin embargo, por mucho que tales inventivas hayan calado en la mente de la humanidad subsisten problemas con la aceptación inmediata del sentido de la vida. Uno de estos se refiere a la existencia efectiva de un fundamento de la realidad que dé seguridad al hombre para poder tener algún aliciente en su jornada vital. Esto no es otra cosa que

⁷ Un texto que ofrece muchos ejemplos que, efectivamente, permiten observar tal dinámica es el escrito de Alfonso López Quintás, llamado: *La cultura y el sentido de la vida* (1993).

preguntarse si en verdad existe algo que pueda dotar de sentido, de principio y finalidad a la existencia en general, o si se contenta el hombre con adornar su desesperación con quimeras e ilusiones, como ya lo enunciaba Cioran, hablando de la ilusión del destino: “Triunfos y fracasos se suceden según una ley desconocida que tiene por nombre destino, nombre al que recurrimos cuando, filosóficamente desguarnecidos, nuestra estancia aquí abajo,... nos parece sin solución y como una maldición que debemos sufrir, irracional e inmerecida” (BP, 78).

También, ante las tentativas desarrolladas frente al desguarnecido estado de nuestra existencia, aparece la inquietud de poder descubrir el sentido de la vida, quiere decir esto que, o bien, sí tiene un sentido el existir, pero como sujeto me resulta tremendamente difícil –cuando no imposible– encontrarlo, situación en la que no puede otra cosa que recordarse el principio de ininteligibilidad de la realidad, o bien, que la existencia no tiene ningún sentido, fundamento o razón de ser y que todo es fruto de la invención, de la ilusión del hombre arrojado sin razón al mundo, siempre transeúnte y extraño ante ella y ante sí mismo, con una inseguridad trepidante por sino, como parecía proponer antes Cioran. Sin embargo, estas últimas probabilidades no carecen de detractores, como lo evidencia el siguiente apartado de la obra *El hombre doliente* del profesor Víctor Frankl:

El sentido es para encontrarlo y no para crearlo. Aquello que se puede crear será un sentido subjetivo, una mera impresión de sentido o un absurdo. Y así se comprende que el hombre incapaz de encontrar un sentido en su vida, o de inventarlo, para escapar de la sensación de absurdo, llegue a engendrar el absurdo o a crear un sentido subjetivo: lo primero ha acontecido ya en los escenarios (teatro del absurdo) y lo segundo ocurre en la embriaguez, sobre todo la que se induce mediante el LSD (2000, 18).

El anterior acercamiento a la posición objetiva y real del sentido, aparte de mostrar la seguridad que muchas personas pueden llegar a tener ante su existencia, tiende a reforzar la idea que se tiene del hombre decepcionado del sentido, de aquel que ha experimentado el sentimiento de vacuidad, viéndole como un frustrado, un enfermo o un idiota y que además puede ahora engrosar la, cada vez más creciente, fila de los adictos. No obstante, en una idea posterior, el Dr. Frankl parece reivindicarse, acotando: “Pero el sentimiento de falta de sentido de la vida es otra cosa: no es una enfermedad psíquica, sino expresión de un agotamiento espiritual” (2000, 69). Ante esto, puede decirse que sólo podría agotarse quien

se esfuerza con constancia por apartarse de lo que la tradición, la costumbre o la ideología han pensado por y para él, encaminándose a la búsqueda personal, aunque esto no es garantía de un resultado feliz, precisamente, porque puede aparecer la angustia cuando la búsqueda de sentido conduce al espíritu inquieto a lo contrario, a la sospecha o negación sistemática de todo principio y fundamento asegurador de sentido o a la simple imposibilidad de concebir un sentido subyacente a las incompatibilidades irreconciliables de la realidad. Al respecto, arremete Cioran con su habitual ironía:

Guardemos en lo más profundo de nosotros una certeza superior a todas las otras: la vida no tiene sentido, *no puede* tenerlo. Deberíamos matarnos inmediatamente si una revelación imprevista nos persuadiese de lo contrario. Si desapareciese el aire, aún respiraríamos; pero nos ahogaríamos en cuanto se nos quitase el gozo de la inanidad (BP, 172).

El problema con la ilusión ofrecida por la explicación metafísica-teológica, ante la fuente primordial de sentido, se agudiza cuando tal fundamento garante de lo real se describe como trascendente, inscribiéndose así dentro de lo puramente metafísico o suprasensible. Es decir, si el fundamento de la realidad se halla por fuera de ella misma, podría significar, en primera instancia, que la existencia no posee en sí misma sentido porque éste le es conferido por una “realidad superior y más completa” (Rosset, 1993, 51). Ahora, el hecho de pensar que este mundo reciba su significación y su ser de otro mundo que lo supera y ante el cual la realidad percibida fuera acaso un espejismo, no sólo implicaría devolver la reflexión a los dualismos cosmológicos heredados de Platón, sino entrar en una posible contradicción, o al menos, en una confusión tremenda, sólo comprendida por los miembros de las religiones o ideologías cuyos dogmas se fundan en lo trascendente.

Si bien se acepta el alto grado de generalidad de la anterior *tentativa taxonómica* y el aparente grado de equivocidad en su inclusión, el tema del sentido de la vida y algunas de las formas con que se reviste en la conciencia de las personas, sigue apareciendo como primordial para hablar de su contrario, el absurdo, más cuando se perfilan como insuficientes enfrentadas a ciertas realidades como el dolor, el horror y la maldad o ante la persistencia en la persona del sentimiento del vacío y sinsentido de la existencia.

El tratamiento dado hasta ahora al problema del sentido de la vida es necesario en la medida en que se constituye como el marco teórico que han de criticar Schopenhauer y Cioran, en sus intentos por desarrollar la visión del absurdo que representa la existencia. De este modo, las nociones racionales de sentido, con su contenido de necesidad y causalidad serán controvertidas por Schopenhauer, y al tiempo, a pesar que las disputas de Cioran parecen concentrarse en la noción anímica o emotiva del sentido, también se percibe el gusto amargo del rumano ante las construcciones de necesidad y de causalidad: siente la huella de absurdo y vacío dejada por su remoción.

1.2. La intuición del absurdo y la desilusión causal

Hay como una fatalidad secreta que lo dirige todo.

Cioran. Conversaciones⁸.

En las líneas precedentes de nuestro trabajo han aparecido los conceptos contrarios que perfilan las consideraciones de esta reflexión y, a su vez, que reflejan la irresoluble paradoja de la existencia, a saber, el sentido y el absurdo de la vida. En adelante, nos concentraremos en la idea del absurdo del cual se desprenden la insignificancia y la vacuidad en todo el contacto con el mundo, con la realidad y que ha de entablar una batalla contra las tres acepciones de sentido de vivir comprendidas antes.

Parafraseando el epígrafe seleccionado para este aparte: *hay una absurdidad que lo dirige todo*, o bien, todo lo que comprendemos bajo la denominación de realidad parece desarrollarse absurdamente. Aun partiendo de esta hipótesis de trabajo, resulta empero necesario establecer la forma en que la relación temática Schopenhauer-Cioran se despliega entorno a su consideración del absurdo de la vida. Innegablemente, la primera gran relación de nuestros autores ante la posición filosófica del absurdo de la vida puede centrarse en las mismas nociones de *voluntad* y *vacuidad*, pues ambas parecen surgir de una *intuición* capital ante la existencia. Como digo en otra parte, esta *intuición* debe entenderse como: “aquello que resulta más próximo, más íntimo a nuestro cuerpo, a nuestra conciencia; como un sentimiento ininterrumpido y expandible que domina el espíritu poco a poco, no como

⁸ Cioran, E. *Conversaciones*. Barcelona, Tusquets. 2010, p. 52.

aquello que se sabe, sino que se presiente, pero que ilumina —o ensombrece— todo.” (Aldana, 2014, 68). Tal *intuición*, que en Schopenhauer nace de un estudio de los fenómenos del mundo y en Cioran de un evento personal: el insomnio que devela la experiencia de la *lucidez*⁹, nos lleva a determinar los límites de la realidad empírica para nuestro entendimiento, pero no satisface en cuanto respuesta a la pregunta de la esencia de la realidad, especialmente, en lo tocante a su razón de ser.

Resulta considerable que ambos sucesos al ser entendidos como algo primario e inmediato —de ahí la importancia de reconocerlos como intuición— en la vida de la persona, se presenten como un padecimiento del cuerpo: en Cioran como un trastorno y como la respuesta a la X misteriosa de las fuerzas originarias del mundo que puede dilucidarse de acuerdo a un procedimiento analógico en el caso de Schopenhauer. Así, la intuición de la voluntad se hace patente en el cuerpo del sujeto que conoce; el individuo puede conocer el mundo no solo desde el exterior sino desde su misma corporalidad, pero especialmente atendiendo a una característica amparada dentro de la fuerza de la apetencia que no es otra cosa que la voluntad humana. Atendiendo a lo anterior, la manera en que el pensador alemán expresa su intuición es la siguiente:

Esas cosas en sí (si quisiéramos mantener la expresión kantiana como fórmula consolidada) que en cuanto tal no es nunca objeto precisamente porque todo objeto es ya su mero fenómeno y no ella misma, para que pudiera ser pensada objetivamente tenía que tomar el nombre y concepto de un objeto [...] y por lo tanto de uno de sus fenómenos: mas ese fenómeno que sirviera de punto de partida de la comprensión no podía ser sino el más perfecto de todos, es decir el más claro, el más desarrollado e iluminado inmediatamente por el conocimiento: y tal es precisamente la *voluntad* del hombre. No obstante, hay que observar que aquí solo utilizamos una *denominación a potiori* con la que el concepto de voluntad recibe una extensión mayor de la que tenía hasta ahora (MVR I, § 22, 163).

Debe concederse mérito al alemán por la forma inteligente de establecer el análisis de esa incógnita del mundo desde el interior de la voluntad y en particular la del ser humano, apelando a la famosa analogía con la voluntad del individuo, —cuarta clase de relación

⁹ Cioran se refiere a la *lucidez* como una consecuencia de su problema de insomnio que desarrollará tintes existenciales y gnoseológicos. Fruto de la vigilia constante y como una especie de aplazamiento del deseo de suicidarse por la turbación producida por aquella, nace en 1933 el texto *En las cimas de la desesperación*, escrito que nos refiere tal estado de crispación interior: “El fenómeno capital, el desastre por excelencia es la vigilia ininterrumpida, esa nada sin tregua. El insomnio es una lucidez vertiginosa que convertiría el paraíso en un lugar de tortura” (CD, 9).

causal dada solo en los fenómenos humanos mediante la motivación¹⁰– pues intentó dar luces sobre un aspecto nebuloso de manera inmanente y de acuerdo a los alcances del entendimiento humano –si bien limitados– en torno al problema del principio de lo real. De esto, se deriva que la experiencia de nuestra propia voluntad nos permite tener alguna experiencia del conjunto de movimientos, acciones o energías que alientan el mundo. Esta intuición es retomada por Cioran, aunque de una forma todavía más personal y sentida, como fruto de una *desgarradura personal*, de una escisión fundamental con la existencia, en cuyo resquebrajamiento sólo queda, ante los heridos ojos del alma, el sentimiento de la completa inanidad de lo existente; esta es la experiencia de la vacuidad como un proceso de disolución y pérdida:

En el vacío vital nada sucede y nada «pasa». El deseo crea el tiempo. Y, por ello, en la ausencia interior, en el silencio yermo de los apetitos, en el desierto de la sed y en la mudez de la sangre, se nos aparece de súbito la inmensa inexistencia del tiempo y la ilusión de su transcurso. Y cuando el reloj de una vieja catedral da las horas en plena noche, sus campanadas nos revelan más dolorosamente que el tiempo ha huido del mundo. Entonces la inmensidad es un suspiro eterno del instante en el que se entierran el cuerpo y el espíritu (OP, 160).

Es claro que existe una gran diferencia entre ambas intuiciones, pues en Cioran el contenido de lo que se intuye no se presenta anclado a un sistema de pensamiento¹¹, como un momento o movimiento dador de lógica, sino que atiende más a un ejercicio pulsional, en este caso, restringido al padecimiento que la interrupción de la percepción normal del

¹⁰ Se entiende como poderoso el intento de Schopenhauer por establecer en el conocimiento humano, tanto en sus límites como en sus posibilidades, el punto de quiebre para comprender –mediante una derivación analógica– el proceder de la causalidad en el mundo de los fenómenos. Esto, sin duda, obedece a su herencia idealista, dado el acento puesto en las fuerzas cognitivas del sujeto. Así plantea esta cuestión el alemán: “Precisamente porque el sujeto del querer es dado en la conciencia de sí mismo inmediatamente, no se puede definir ni describir mejor lo que es el querer: antes bien, es el más inmediato de todos nuestros conocimientos, y es incluso el que, por su inmediatez, debe arrojar luz sobre todos los demás, que son muy mediatos” (CRPR, § 43, 206-207). Y aclara más adelante: “Y de aquí que se coligue esta importante proposición: *la motivación es la causalidad vista por dentro [...], como principio de razón suficiente del obrar*, o más breve, *como ley de la motivación. [...]*, así esta cuarta clase de objetos para el sujeto, o sea la voluntad percibida en nosotros mismos, se relaciona con la primera clase. Esta visión profunda es la piedra angular de mi filosofía” (CRPR, § 43, 208).

¹¹ Resulta necesario aclarar que esta inclusión de las teorías de Schopenhauer dentro de la *sistematicidad* no vendría a ser tan radical, especialmente, si atendemos a que el *sistema* al que se adscribe el alemán, resulta un tanto *excéntrico*, visto desde las formas académicas de la filosofía de su tiempo, es decir, del idealismo. Además, la noción de *sistema* adquiere un nuevo matiz cuando se retoma la idea del *pensamiento único* (MVR I, Prólogo, 32), que se construye de manera orgánica y en donde cada parte del tratado evidencia la unidad de ese pensamiento, pero desenvuelto en diversas consideraciones.

tiempo produce y que, a la vez, devela la ilusión de la realidad. Para demarcar el desenvolvimiento de esta intuición, acudimos al mismo Cioran: “Mi pensamiento no se produce como un proceso, sino como un resultado, un residuo. Es lo que queda después de la fermentación, los desechos, el poso” (Conv, 16). A pesar de la distancia que se observa, conviene decir que estas dos pinceladas o trazos que se han mostrado bocetan una similitud que señala que, como diría Rosset parafraseando a Bergson: “[...] Toda gran filosofía se reduce a una o dos intuiciones fundamentales de las que la obra entera del filósofo, en su diversidad y su complejidad, sólo es una expresión más o menos directa.” (Rosset, 2005, 93).

Continuando con esto, es importante aclarar que el principal aspecto a analizar en este ensayo no es el origen de la intuición que lleva a los pensadores a las consideraciones sobre el absurdo, el dolor y las posibles salidas existenciales obligadas por ellos –aspecto que por sí solo daría pie a una disertación completa–, sino, más bien, dilucidar la forma en que se entrelazan o contradicen las intuiciones referidas a la voluntad-vacuidad en los textos de estos dos autores y, especialmente, cómo tales intuiciones inciden en el análisis de la realidad desbordante, compleja, paradójica y limitante, bajo el signo del absurdo.

Luego de atender a tal consideración, es pertinente continuar con el estudio de esta *intuición del absurdo de la vida*, la cual permite decir que los autores comparten lo que Camus determinó en la introducción al *Mito de Sísifo* como la “*sensibilidad absurda*” (2007, 13), lo cual también se consideraría como una pasión por el absurdo, es decir, como una especie de mal espiritual nacido ante la realidad terrible y muda. Adviértase que la palabra pasión no solo se determina como deseos o inclinaciones desmesuradas hacia algo, sino como un *padecimiento*, es decir, que padecen Schopenhauer y Cioran –especialmente este último– por lo que consideran el absurdo de la existencia. Tal padecer es enfatizado por el autor francés:

¿Cuál es, pues, ese sentimiento incalculable que priva al espíritu del sueño necesario para una vida? Un mundo que se puede explicar hasta con malas razones es un mundo familiar. Pero, por el contrario, en un universo privado repentinamente de ilusiones y de luces, el hombre se siente extraño. Es un exilio sin remedio, pues está privado de los recuerdos de una patria perdida o de la esperanza de una tierra prometida. Tal divorcio entre el hombre y su vida, entre el actor y su decoración, es propiamente el sentimiento de lo absurdo (Camus, 2007, 18).

El mismo Cioran ha determinado esto como “la lucidez” (CD, 9) que devela la real inanidad de existir, esto como fruto del insomnio interrumpido durante su juventud. Al no poder dormir estamos privados de la inconciencia renovadora del sueño, de esa pausa que reanuda las apariencias en la mañana. Cuando el sueño falta, es cuando el espíritu va desarrollando la desconexión ante la realidad; desprovistos de los sueños e ilusiones ante lo real, se asoma la vacuidad de la existencia mediante un proceso de continuidad interrumpida y atroz en las relaciones de la persona con el tiempo: no hay pausa, no hay quietud, solo el abismarse en las cosas directamente. Es aquí donde aparece la *lucidez*¹², fruto gnoseológico de la ruptura con la ilusión de la realidad. Si quisiéramos trasponer el término *lucidez* –consecuencia y causa, a la vez, de la intuición de vacuidad de la existencia que permea toda la obra de Cioran– al pensamiento de Schopenhauer, obtendríamos, una de las formas más interesantes en que la intuición del absurdo se revestiría en la historia del pensamiento, si bien tal oscilación del absurdo no se manifestaría como tal de manera directa, ya que se habla del problema de la *causalidad*¹³.

De esto nacería la siguiente inquietud: ¿cuál sería la relación entre el absurdo y la causalidad? A lo que se responderá así: en cada lectura de la obra de Schopenhauer, siempre ha resultado sumamente particular la revisión de su primer texto académico titulado *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, escrito con el cual el alemán obtiene su doctorado en 1813. La extrañeza se perfila en dos direcciones: primera, sorprende que un autor caracterizado por la belleza y fuerza de su estilo literario haya empezado su vida académica con un texto en apariencia tan seco y rígido, privado de su exuberancia estilística habitual, –con un título ostentoso y frío– perfilado como un intento taxonómico, clasificatorio, desprovisto del tono trágico e irónico expuesto en *El Mundo como voluntad y representación*, que se adentraría más en los terrenos de la gnoseología o teoría del conocimiento. Sin embargo, luego de una cierta familiaridad con las ideas del alemán se descubre la verdadera intención explicativa que apunta a desvirtuar las nociones

¹² Existe un trabajo de Fernando Savater que aborda con gran atino y belleza el concepto, desarrollo y problemas de la lucidez en el pensamiento de Cioran, llamado: *Ensayo sobre Cioran* (1980).

¹³ En su escrito titulado *Schopenhauer* (1991), específicamente, en el capítulo tercero, Brian Magee presenta un panorama general sobre el problema de la causalidad en la modernidad y ofrece una síntesis de esta cuestión heredada por las teorías de filósofos como Hume, Berkeley y Kant. Al tiempo que señala la reacción schopenhaueriana ante tales ideas de la causalidad.

recurrentes de los filósofos en torno a los conceptos interdependientes de causalidad, necesidad y finalidad. Es precisamente este conjunto de conceptos lo que patentiza la segunda especie de rareza: derivar el absurdo del proceso de supresión de tales conceptos, especialmente, del de causalidad, como sustento de las nociones racionales y metafísico-teológicas del sentido de la vida.

Conviene detenernos en este aspecto del pensamiento de Schopenhauer, pues, aunque no encuentre parangón directo en la noción de vacuidad de Cioran, sí postula y describe muchas de las manifestaciones que esta contiene. De acuerdo a esta idea de proponer como gran momento de la intuición del absurdo del filósofo alemán a la decepción causal, tendría toda la razón Rosset cuando afirma en sus bellos ensayos dedicados a Schopenhauer que: “El asombro schopenhaueriano puede reducirse por completo a una angustia ante la *ausencia de causalidad*” (2005, 62). De lo que se derivará el hecho que muestra a Schopenhauer como: “...el primero que elaboró una filosofía que tuviese como fundamento único el sentimiento del absurdo.” (Rosset, 2005, 94)

Dicha decepción nace, de hecho, al dilucidar el desplazamiento ilegítimo de la noción de causalidad hasta la de necesidad realizada por la tradición filosófica. Es decir, se ha derivado de la observación de los fenómenos causales, de la experiencia física de las causas y efectos la idea de que necesariamente debe o tiene que existir un principio de la realidad que valide y propicie tales relaciones fenoménicas. Así, se entrelazan extrañamente en un “hiper-causa” los cuatro tipos de representaciones del principio de razón suficiente que son: causalidad *física o representaciones empíricas que son los cambios de la materia en el devenir*, causalidad *lógica o nociones abstractas*, que expresa la relación de principio a consecuencia realizada por el pensamiento, la causalidad *matemática o percepciones a priori* –llamada así con alusión a Kant– que ampara la percepción de las formas a priori: tiempo y espacio, y la causalidad *moral*, entendida como el principio de motivación que origina las acciones humanas. Al respecto comenta con molestia Schopenhauer:

A pesar de ser la ley de la causalidad tan sencilla como se ve, la encontramos en los manuales de filosofía, desde los tiempos más antiguos hasta los más modernos, expresada por lo regular de una manera del todo diferente, a saber, más abstracta, y, por tanto, más lata e indeterminada.[...], por el contrario, en la causalidad sólo se trata de mutaciones en la forma de la materia increada e indestructible, y un verdadero nacer, un entrar en la existencia de lo que no ha existido jamás, es una imposibilidad.

Sin duda, estas concepciones admitidas de la ley de causalidad, extralimitadas, torcidas y falsas, son imputables en su mayor parte a la obscuridad de pensamiento; pero detrás se esconde también con toda seguridad una intención, a saber, la intención teológica, la cual, timándose ya de lejos con el argumento cosmológico, está dispuesta, con tal de agradarle, a adular incluso verdades trascendentales *a priori*... (CRPR, § 20, 71).

De tal forma, los astutos pensadores de distintas épocas han vinculado erróneamente todas estas clases o formas de causalidad, primero, haciéndolas derivar todas de una causa primigenia y absoluta de la cual no sabemos en realidad nada, –recordar como ejemplo la formulación aristotélica de causa incausada– que se comprendería propiamente dentro del concepto de necesidad, y segundo, construyendo sistemas teológicos, ontológicos y teleológicos partiendo de ese principio absoluto o gran causa primera, sin determinar bien sus límites y funciones, pero proyectándola como un todo, y sirviendo como justificación de la existencia con todos sus elementos. También el pensador rumano arremeterá contra dicha tendencia, explicando: “La diferencia entre causa y efecto: la idea de que una cosa podría ser origen de otra o que tendría una relación efectiva con ella satisface un mediocre gusto por lo inteligible. Sin embargo, cuando sabemos que los objetos no *son* sino que *flotan* en un todo aéreo, las relaciones entre ellos no revelan nada ni de suposición ni de su esencia” (BV, 34).

Derivado de esto, se entiende la utilidad de la creencia: “[...] en la sustancialidad de las cosas del mundo, en su esencialidad y fundamentación que las convierte en realidades plenas es una de las formas en que el hombre se adhiere a una idea que le sirve de apoyo en su existencia” (Herrera, 2009, 42-43). Sin embargo, tanto Schopenhauer como Cioran se asombrarán de que el principio de causalidad o cualquier clase de principio metafísico-teológico o psicológico pretenda ser sostenido –desde el plano aparente de los fenómenos– como una *evidencia*, como una base indiscutible que soporta ontológicamente la realidad y confiere un sentido último a la vida, o según la formulación de un filósofo francés contemporáneo, como una: [...] razón interna de cualquier existencia, a imagen de la cual se han elaborado todas las interpretaciones justificativas del mundo (en particular, los principios de finalidad); en suma, que la experiencia fenoménica de la causalidad se haya convertido (sobre todo, en Leibniz y Wolff) en un *principio de razón suficiente* (Rosset, 2005, 37).

Por lo anterior, se deriva como inaplazable reclamar la presencia de Leibniz, quien en términos generales, es el filósofo que encarna las tres calificaciones de sentido de la vida

que señalábamos desde un principio: es el insigne pensador de Leipzig quien mejor expone las explicaciones racionalistas-metafísicas-teológicas-emotivas del orden y sentido del mundo. No obstante, debe reconocerse que la historia del pensamiento adeuda a Leibniz dos de los grandes principios de la historia de la filosofía sobre los cuales se fundan los razonamientos humanos, el primero de ellos es el de contradicción “[...] en virtud del cual juzgamos falso lo que encierra contradicción, y verdadero lo que se opone a lo falso o es contradictorio con lo falso” (M. §31, 332). Y el segundo es el principio de razón suficiente: “[...] en virtud del cual consideramos que no puede hallarse ningún hecho verdadero o existente ni ninguna enunciación verdadera sin que asista una razón suficiente para que sea así y no de otro modo, aun cuando esas razones nos puedan resultar, en la mayoría de los casos, desconocidas por nosotros (M. § 32, 332). Como hemos sugerido, la utilidad de tales principios en cuestiones lógicas, experimentales y referentes a las relaciones fenoménicas, es innegable; el problema radica empero en erigirlos como garantes del orden del mundo, más cuando resultan incompresibles u ocultos a nuestra conciencia y necesidad de demostración. Aquella última línea de la formulación leibniziana que comprende la ininteligibilidad de tales principios, incita al recuerdo de algunas líneas de otro pensador:

Pero el supersentido, no es susceptible de demostración, tampoco la necesita; no sólo porque es imposible demostrarlo, sino también innecesario. Porque si nada tuviera sentido, yo podría constatarlo de algún modo; pero si todo tiene sentido, si impera el supersentido en todas partes yo no puedo constatarlo en modo alguno, yo no puedo nunca abarcarlo todo. Con otras palabras: la ausencia de sentido del todo, la carencia total de sentido, debería ser demostrable; y a la inversa, la indemostrabilidad del sentido total no puede ser una demostración de que no se dé esa plenitud de sentido (Frankl, 2000, 247).

Estas palabras del Dr. Víctor Frankl, agudizan el problema, al tiempo de suscitar algunas cuestiones: si no podemos conocer dichos principios, ¿por qué entonces los tenemos como fundamento de la realidad? Y luego, ¿cómo entender tal proposición? ¿Sería algo como: entre más indemostrable, entonces, más cierto? Tales cuestiones se muestran, justamente, como una de las mayores contradicciones subyacentes a la pretensión de fundamento y sentido: la posibilidad de descubrir racionalmente y comprender esos principios cuando son inabarcables e incomprensibles. Pero, incluso si dispusiéramos toda la energía de nuestra conciencia, no podríamos conocer dichos principios pues superarían la limitada razón humana, y llegaríamos a pensar que simplemente su incognoscibilidad se

debería a su inexistencia o, tal vez, –aspecto más interesante– que *su ininteligibilidad deriva de su irracionalidad*.

En efecto, Schopenhauer determina la irracionalidad de la voluntad –lo más cercano que expone como una noción de fundamento de las cosas– que cuanto más irracional es, mayormente imprime al mundo de su manifestación su afán inconsciente y paradójico. Ahora, este nuevo desplazamiento de lo absurdo de la existencia que es su *irracionalidad*¹⁴, pretende romper, aún más, con la ilusión causal o con la idea de un sustento de lo real claro y distinto, –usando una famosa fórmula– para el pensamiento. Al decir que la voluntad carece de razón, se dice inicialmente que escapa a la determinación de relaciones causales o de necesidad: “Vemos así que aquí, en los grados más bajos, la voluntad se presenta como un ciego afán, una agitación sombría y oscura alejada de toda cognoscibilidad inmediata. Es la forma más simple y débil de su objetivación. Como ese ciego afán y aspiración inconsciente aparece aún en toda la naturaleza inorgánica” (MVR I, § 27, 204).

Con esto, no sólo se recuerda que la voluntad multiplica la misma imagen a través de los fenómenos como la luz en las distintas facetas de un cristal, pero permaneciendo idéntica, única e invariable y que les imprime la ficción teleológica: figurarse el concepto de una finalidad que no se tiene. Se retoma además la delimitación de ser *carente de razón*, característica ante la cual debemos distinguir dos niveles de reflexión: primero, es carente de razón por escapar a los dominios del principio de razón suficiente, y segundo, por ser efectivamente irracional en la medida en que su proceder no cumple ningún orden racional, al contrario, se opone a la lógica de un ordenamiento de la realidad, ya que se despliega como paradoja¹⁵ y suplicio irresolubles. El problema es presentado por el alemán así: “La

¹⁴ De una manera similar determina Cioran la cuestión de la irracionalidad de los “principios de lo real”, solo que amparando tal noción en la cuestión de un sentido ininteligible que nos excede, aprisiona y perturba. De tal manera arguye el rumano: “Si el mundo tuviese un sentido, hace tiempo que lo hubiésemos descubierto. ¿Cómo imaginar que podría manifestarse aún en adelante? Pero el mundo no tiene sentido; irracional en su esencia, es, además, infinito. El sentido, en efecto, sólo es concebible en un mundo finito, en el que se pueda llegar a algo, en un mundo que no admita el retroceso, un mundo de puntos de referencia seguros y bien definidos, un mundo asimilable a una historia convergente, como lo desea la teoría del progreso” (CD, 166).

¹⁵ Una de las formas más inquietantes de entender el pensamiento de Schopenhauer, es verle como una irresoluble paradoja. En este sentido vale recordar la sugerente síntesis de un gran analista francés: “Schopenhauer dice que ese mundo es insostenible, pero más profundamente es impensable. La voluntad «nunca sabe lo que quiere»: en todo rigor, es incluso incapaz de «querer» nunca, cualquiera que sea el sentido que se le al término «voluntad» (no quiere la causalidad, puesto que no hay necesidad; no quiere las inclinaciones, puesto que no hay finalidad, no quiere el tiempo puesto que no hay cambio). Absurdo inherente

voluntad como cosa en sí es totalmente distinta de su fenómeno y está libre de todas las formas fenoménicas [...] —Conforme a lo dicho, la voluntad como cosa en sí se halla fuera del dominio del principio de razón en todas sus formas, por lo que carece absolutamente de razón” (MVR I, § 23, 165). En esta intuición se rompe la visión racionalista, ordenada y coherente en sí misma y con los presupuestos de un fundamento que se desenvuelve lógicamente procurando la realización de una finalidad en el porvenir¹⁶. Aquí el absurdo aparece como una ruptura con el mundo, o mejor, con una imagen ordenada y racional del mundo, se van deteriorando una a una las ideas que sustentan tal cohesión o al menos se siente su mella: la existencia ya no es tan legítima como se pretendía pensar.

El lance que al respecto esgrime Cioran amenaza con cerrar toda posibilidad interpretativa de la realidad como derivada de un principio racional y armónico, pues no importa para el rumano ninguna caracterización o conceptualización de la motivación general que rija el mundo fenoménico. Él va más allá que Schopenhauer —pero sin desplegar un dispositivo teórico de orden gnoseológico— en lo tocante a la anulación de la cognoscibilidad y racionalidad de la realidad; el sentido, razón de ser del mundo no pueden radicar en un sistema explicativo de ninguna índole, ni mucho menos del esfuerzo de anular las pretensiones de los otros sistemas de explicación de lo real: juego entablado entre el racionalismo y el ataque de Schopenhauer. Por el contrario, Cioran apunta a la genuina intuición de absurdidad del mundo, al malestar de existir, sin más argumento que la desmesura del vértigo que produce la contradicción e inanidad de la vida:

Nada podría justificar el hecho de vivir. ¿Cómo, habiendo explorado nuestros propios extremos, seguir hablando de argumentos, causas, efectos o consideraciones morales? Es imposible, puesto que no quedan entonces para vivir más que razones carentes de todo fundamento [...] Cuando todos los ideales corrientes, sean morales, estéticos, religiosos, sociales o de cualquier otra clase, no logran imprimir a la vida una dirección y una finalidad, ¿cómo preservarla del vacío? La única manera de lograrlo consiste en

al mundo contemplado por Schopenhauer: la voluntad, que es la esencia del mundo, no posee ningún atributo del querer” (Rosset, 2005, 49).

¹⁶ Al respecto, vale recordar lo que declara, con razón, el profesor Cardona en su artículo *Historia y tristeza reflexiva en Schopenhauer*: “PARA LOS ESPECIALISTAS DE LA FILOSOFÍA ALEMANA DEL SIGLO XIX es claro que Schopenhauer fu el primer filósofo que atacó de manera decisiva la apoteosis hegeliana de la historia del espíritu” (Cardona, 2008, 183). En este escrito se establece la imposibilidad de la historia, en contraste con la filosofía de Hegel, a causa de la voluntad y sus designios de repetición de sí misma, lo que desemboca en una *tristeza reflexiva* o melancolía en torno a la pérdida de la ilusión del progreso histórico y de realización en el porvenir.

aferrarse a lo absurdo y a la inutilidad absoluta, a esa nada fundamentalmente inconsistente cuya ficción es susceptible sin embargo de crear la ilusión de la vida (CD, 23).

No obstante, sigue justificándose la vida y en este intento vindicativo renace la figura de Leibniz quien como uno de los grandes representantes del racionalismo no podría rendir sus esperanzas explicativas de la realidad. Aunque, el movimiento ahora se presente bajo la forma de un creyente que pretende conciliar la articulación racional de la realidad con el misterio de la fe. Estas ideas evidencian la antonomasia entre vida y sentido que se mostraba al inicio, y a la par, se muestran como conflictivas con la misma razón que pretende defenderlas, lo que obedece, principalmente, a que la *ilusión de principio* en este caso representada por el principio de causalidad –o de razón suficiente, que para efectos de esta crítica son intercambiables–, no puede extenderse como fórmula explicativa de la realidad toda, es pertinente en cuanto a las relaciones físicas o químicas de la naturaleza, por lo que su colocación como fundamento del todo, más que ambiciosa, resulta incorrecta. Lo que podemos conocer en la realidad física indefectiblemente se percibe gracias a las relaciones causales, pero por qué erigir la causalidad como bastión del mundo cuando ella misma resulta inexplicable en tanto se desconoce su procedencia –si es que proviene de alguna parte–. Podemos describir o explicar, por ejemplo, los actos humanos vistos como realizaciones efectivas de un ser que obra en un tiempo y lugar determinados pero la completud del fenómeno, en su sentido íntimo y ulterior, nos es desconocida y misteriosa.

Aun así, Leibniz persiste en su embate, en esta ocasión acudiendo al que, acaso, puede considerarse como uno de los más poderosos y, asimismo, oscuros planteamientos de principio constitutivo del todo; este difícil sustento la realidad es la idea de Dios. Al respecto dice el alemán:

Así, sólo Dios (o el Ser Necesario) goza del siguiente privilegio: es preciso que exista, *si es posible*. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no contiene ningún límite, ninguna negación y, por consiguiente, ninguna contradicción, esto sólo basta para conocer la existencia de Dios *a priori* [...] Pero acabamos de probarla también *a posteriori*, puesto que existen seres contingentes que no pueden tener su razón última o suficiente sino en el ser necesario, el cual tiene en sí mismo la razón de su existencia (M. § 45, 334).

Ante esto surge un pensamiento interesante –independiente de si se es creyente o no– pues siempre resulta sano preguntarse: ¿por qué Dios tiene que existir? Y deberá

responderse que acaso se constituye como garante, como sustento de una serie de ideas y posturas ante la realidad. Lo interesante es que de ser esto así, poco importaría en verdad si Dios existe, lo que vendría a ser necesario es la capacidad de adecuación de la idea de Dios con respecto a otras ideas de carácter cosmológico y antropológico, es decir, sería pensar en Dios como fundamento del hombre, como su creador, soporte de la idea de causalidad y finalidad, por su racionalidad, y de las ideas de deber y bien moral, por su bondad. Al final, asumirle como la única idea que pudiera servir de consuelo, esperanza y justificación ante el sumidero sin sentido que representa nuestro mundo. Contrariado, Cioran arremete contra esta serie de ideas:

Idoltras por instinto, convertimos en incondicionados los objetos de nuestros sueños y de nuestros intereses. La historia no es más que un desfile de falsos Absolutos, una sucesión de templos elevados a pretextos, un envilecimiento del espíritu ante lo Improbable. Incluso cuando se aleja de la religión el hombre permanece sujeto a ella; agotándose en forjar simulacros de dioses, los adopta después febrilmente: su necesidad de ficción, de mitología, triunfa sobre la evidencia y el ridículo. Su capacidad de adorar es responsable de todos sus crímenes: el que ama indebidamente a un dios obliga a los otros a amarlo, en espera de exterminarlos si se rehúsan (BP, 27).

De la misma manera en que se reconoce la denuncia de fundamentalismo ideológico y religioso, es ostensible en estas ideas de Cioran –y antes en las de Schopenhauer– la crítica al sistema de Leibniz en cuanto se erige como una teoría que, dando la espalda a los hechos de la realidad empírica y a las vivencias humanas, pretende mostrar un universo perfectamente ordenado y cuyas relaciones se den de una manera absolutamente lógica; un mundo, en suma, carente de azar, falsedad, error e irracionalidad. De tal modo se constituiría este pensador alemán como uno de los mayores representantes de la noción del sentido de la vida racionalista y, al tiempo, de la metafísica- teológica, al incluir dentro de su marco la garantía trascendente del Dios cristiano.

Este recurso de acudir a un dios no es infundado, pues es difícil para las personas diferenciar en las representaciones las diferentes formas en que el principio de razón se aplica a lo conocido, por esto todos se dejan llevar por la idea de una total causalidad, y además, resultaría útil a razón del escozor existencial que significa para el hombre no hallarse integrado a algo que sustente su existencia, por lo que se entrega a la quimera de una causa primordial de lo existente. Tales desplazamientos nacerían, pues, de sentirse en

un mundo gobernado por el azar y la irracionalidad, ante la falta de seguridad y sustento, lo que trueca la vida en desencanto. Este movimiento de la conciencia bien puede resumirse en el dialogo de la bella obra *The Sunset Limited*:

BLANCO: De modo que llega usted al cabo de la calle, admite la derrota y como está desesperado se agarra a una cosa sin sustancia, que no tiene pies ni cabeza, y decide que no va soltarla hasta que se muera. ¿Le parece una buena descripción? NEGRO: Es una manera de verlo, desde luego. BLANCO: No tiene el menor sentido (McCarthy, 2012, 73).

Ahora bien, la concepción del irracionalismo del mundo, nacida también de la carencia de causalidad y necesidad en la existencia humana, produce la idea, sentimiento o intuición del absurdo: imaginen que todo está privado de sustento, que nada tiene una razón de ser, que la existencia es una sombra, que nosotros mismos no somos más que apariencias, que fantasmas. En uno de los escasos ensayos dedicados a señalar la relación entre nuestros autores se dice: “Para el pensador rumano la vida no tiene más sentido que para Schopenhauer; si en el uno todo es engaño, en el otro todo no es más que ilusión” (Constantinescu, 2012, 102). Ante tal consideración acota el pensador rumano: “Decididamente, la vida no puede tener sentido alguno. O, si lo tiene, será menester que lo esconda si quiere tenernos en su seno todavía. Quien ame la libertad, por poco que sea, no puede de buen grado marchar uncido en un sentido único. Aun cuando se trate del sentido del mundo” (OP, 103). Recapitulando, puede entonces preguntarse ¿qué es, propiamente, el absurdo de la existencia? Podemos ahora contestar con Cioran:

Lo absurdo es el insomnio de un error, el fracaso dramático de una paradoja. La fiebre del espíritu no puede ser medida más que por la abundancia de esos funerales lógicos que son las fórmulas absurdas. Los mortales desde siempre se han guardado de ellas, han captado inequívocamente algo de su noble descomposición, pero no han podido preferirlas a la seguridad estéril, a la calma comprometedora de la razón (OP, 51).

Esta percepción del absurdo, si bien bastante poética, puede ofrecer la tentativa de análisis siguiente: hemos planteado que la derivación de la esencia de la realidad contenida en una serie de principios como el Ser o Dios, no puede establecerse mediante el despliegue de las formas del principio de razón, atendiendo especialmente a la idea de causalidad, que si bien explica racionalmente las relaciones de los fenómenos, nada dice empero de sus fundamentos, aquí los sepelios de las formulas lógicas de la tradición, ante lo cual se recuerda la poderosa frase: “Lo absurdo es la razón lúcida que comprueba sus límites”

(Camus, 2007, 63). También hemos intentado señalar la posibilidad de anular la creencia en estos principios atendiendo a su ininteligibilidad, y más aún, a su irracionalidad, pues en la disposición del mundo se contempla un pasmoso espectáculo caótico y desalmado, del cual no podría sacarse la idea de un principio ordenador racional y bueno, todo lo cual nos subsume en la consideración de un mundo gobernado por la absurdidad.

El absurdo se manifiesta también en el descubrimiento de que todo el afán que significa existir y el que ponemos en actuar son menos que una pantomima, así se comprende absolutamente el vuelco a la fe –en un dios o en la racionalidad de la vida misma– que realizan muchas personas, pues resulta desgarrador descubrir que se vive sin sentido. No en vano Cioran determina como *desgarradura* uno de sus textos, pues el desgarramiento que se opera en la persona ante el descubrimiento del absurdo muestra que: “La ruptura del ser te pone enfermo de ti mismo, de manera que basta pronunciar palabras como *olvido, desdicha o separación* para disolverse en un mortal escalofrío. Y, entonces, para vivir arriesgas lo imposible: *aceptas la vida*” (OP, 45). Con esto, al contrario de las palabras iniciales de Cioran, no se ve el fracaso de la paradoja de vivir, observamos más bien su implacable triunfo o en el decir de Schopenhauer su afirmación.

El carácter impenetrable de la realidad –bajo la ausencia de la causalidad y en presencia de la vacuidad– anula la idea de que todos los fenómenos de la naturaleza suponen una fuerza originaria que da cuenta de ellos, de un motor primero que da razón de existir a todo. Aun así, la idea de sustancia sigue apareciendo como inexplicable, la mente remontándose de causa en causa llega a un límite luego del cual sigue estando esa fuerza que escapa a todo análisis. Voluntad, *noúmeno, ápeiron*, en fin, principio fundador: infinito e indeterminado que sigue sin ser demostrado; inexplicable juego de abstracción, infranqueable misterio¹⁷. Así pues, toda explicación de carácter metafísico se muestra como ilusión: cosmología religiosa, teleología teológica y racionalismo místico, que nos empujan a la imposibilidad de conocer el conjunto de fuerzas que rigen el mundo y al que

¹⁷ Schopenhauer refuerza esta idea cuando acuña la expresión de *qualitas occulta* para referirse a la limitación que tienen las explicaciones de la física –basadas en las relaciones de los fenómenos– en lo tocante a la urgencia de explicación de los principios del mundo; momento en que “[...] la explicación etiológica ha llegado a su fin y empieza la metafísica” (MVR I, § 27, 193).

Schopenhauer llama voluntad. Ante esto, Cioran se abstiene de conceptualizar el origen de lo real, al contrario, lanza un tremendo juicio a Schopenhauer:

Los grandes sistemas no son en el fondo más que brillantes tautologías. ¿Qué ventaja hay en saber que la naturaleza del ser consiste en la «voluntad de vivir», en la «idea», o en la fantasía de Dios o de la Química? Simple proliferación de palabras, sutiles desplazamientos de sentidos. Lo que *es* repele el abrazo verbal y la experiencia íntima no nos revela nada fuera del instante privilegiado e inexpresable. Por otro lado, el ser mismo no es más que una pretensión de la Nada. Sólo se define por desesperación. Hace falta una fórmula; incluso falta muchas, no fuera más que por dar justificación al espíritu y una fachada a la nada (BP, 91).

Solo se pretende aquí enfatizar el contenido de aquella intuición del absurdo como el escozor al percibir que no venimos de ninguna parte, que nuestra realidad carece de sustento, que no vamos hacia ningún lado, que la existencia simplemente es una serie de relaciones fenoménicas, que existimos arrojados al tiempo sin razón y que en él habitamos en una especie de *orfandad metafísica*¹⁸ referida al descubrimiento de la ausencia de principios racionales y demostrables. Somos criaturas condenadas a determinar que la vida humana representa la mayor futilidad y tal sentimiento de inanidad se convierte en desesperación, cuando en virtud de su misma naturaleza vacía, la vida se transforma en un teatro macabro, donde todo fenómeno representa el papel de un condenado al patíbulo, esperando su turno a merced del vejamen, el sufrimiento y la angustia. Porque finalmente, decimos con Cioran: “¿qué somos nosotros ante el vértigo que nos consume hasta el absurdo?” (CD, 21).

1.3. Absurdo, vacuidad y nada

Hasta ahora se ha considerado que todo afán humano se pierde en lo inane, fútil, superfluo; que lo real claudica en lo insustancial, nimio y vacío, que el mundo y el ser humano, simplemente, no significan nada. El escritor norteamericano Cormac McCarthy

¹⁸ Este concepto incita en la memoria el recuerdo del texto del profesor Luis Sáez Rueda, titulado *Ser errático: una ontología crítica de la sociedad* (2009). Trabajo en que se ofrece la perspectiva de una existencia humana que deambula dando tumbos y en cuya naturaleza errática nos descubrimos como entes desguarnecidos, escindidos y temerosos: “Se asegura desde muchos lados que andamos a la deriva, erráticos, sin criterios nítidos en la praxis, habiendo matado a un dios y creado una polifonía de voces divinas en pugna. Es un mundo, sentimos, de desarraigo, en el que el ser humano no encuentra suelo firme sobre el que apoyarse, [...]” (Sáez, 2009, 11).

expresa la realidad cotidiana de este resquebrajamiento: “La verdad es que lo que veo se ha ido vaciando lentamente hasta perder toda forma. Ya no tiene nada en su interior. Tren, pared, mundo. O un ser humano. Un objeto que se menea con movimientos estúpidos en un vacío inhóspito. Una cosa cuya vida carece de significado” (2012, 94). Claramente, todo ha ido vaciándose: el vacío ha ido vagando por todas las cosas, cuarteando las articulaciones que, ya sin significado, pretenden seguir sosteniendo la vida mediante la superstición de que existe algo detrás de la realidad que la genera y ordena.

Sin embargo, consideramos imprescindible remarcar en este intento por descubrir el vacío de la existencia, dos acotaciones ante la triada absurdo-vacuidad-voluntad, que no han sido tratadas antes y que son importantes en este *proceso de vaciamiento del mundo*. El primer elemento apunta a recordar que la remoción de los fundamentos de las cosas hace que los fenómenos queden vaciados de sustrato, de sustento, pues el principio de razón suficiente solo se aplica a las meras relaciones fenoménicas, causales y exteriores, pero que enmudecen ante los pedidos de razones y sentidos primigenios y ulteriores, aspecto que resalta Schopenhauer al recordarnos que “la ausencia de fines y límites pertenece al ser de la voluntad en sí, que es una aspiración infinita [...] una aspiración permanente dentro de la manifiesta imposibilidad de un fin último” (MVR I, §29, 218).

De lo anterior, resulta que al suprimir de las relaciones causales una noción definitiva de esencia que valide la realidad, esta puede quedar sumida en la *nada*; que si bien es una noción tremendamente problemática y oscura, no deja de ser interesante, especialmente cuando parece ser la consecuencia o el sucedáneo de la vacuidad del mundo. La idea de la nada danza en el juego de la reflexión, cuando la realidad fenoménica se reduce a meras relaciones espacio-temporales, es decir, materiales, que no tienen más fundamento que los arrebatos perceptivos del sujeto que conoce, que al ser éste despojado de tales ilusiones propicia la ya famosa reflexión de Schopenhauer: “Lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos aquellos que aún están llenos de ella, nada. Pero también, a la inversa, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada” (MVR I, § 71, 475).

Este nuevo elemento debe tratarse con cuidado, pues no es propicio identificar el absurdo con la nada, ni las condiciones de absurdidad de la existencia como provenientes

de ella, como tampoco, podría establecerse una identificación absoluta entre la nada y la vacuidad o la voluntad. Aunque, debe reconocerse su contigüidad, pues acatando las palabras del rumano, al acotar el movimiento interno suscitado por tales acontecimientos, nos dice: En esos momentos extremos se realiza en mí una conversión a la Nada [...] La vida crea la plenitud y la vacuidad, la exuberancia y la depresión; ¿qué somos nosotros ante el vértigo que nos consume hasta el absurdo? [...] Lo que se vive se convierte, a partir de ese instante, en un salto en la nada” (CD, 23).

Con esto, lo que puede observarse es que, luego del paroxismo espiritual al que nos somete la intuición de la absurdidad del mundo en cuanto a su carencia de principios fundantes y ordenadores, lo que se va perfilando es una profunda ausencia, un vaciamiento del *contenido* del mundo, lo que por una comparación cotidiana, o mejor, por una contradicción o negación de la realidad asimilada como realmente existente, viene a denominarse como la nada. Sin embargo, deben plantearse algunas advertencias. La primera salvedad que puede hacerse atiende a que: “[...] el concepto de la nada es esencialmente relativo y siempre se refiere a un determinado algo que se niega” (MVR I, § 71, 471-472). Por lo que se reconocerá que, por una parte, lo que se ha negado es la aplicación inadecuada de la causalidad a la determinación de principios absolutos, y por otra la existencia independiente de los fenómenos, pues se dan de manera conexas a merced de las formas del principio de razón.

Dicho de otra manera, la nada como existencia o realidad es indeterminable, no experimentable e impensable, pues “...es imposible que el espíritu pueda alcanzar una representación de la Nada.” (Jünger, 1994, 25); sin embargo, su aplicación como anulación o negación sí es posible, como sucede en el caso de la supresión de los principios que dan sentido racional al mundo que al no ser hallados permiten que se diga que la existencia descansa sobre nada y, de ahí, la tentación por confundir la nada y la vacuidad. El problema que resulta de esta confusión se plantea tal como lo enuncia Cioran: “El peligro es convertir el vacío en sustituto del ser y apartarlo así de su función esencial que es entorpecer el mecanismo del apego” (AD, 83). Si bien retomaremos esta cuestión de la abolición del deseo más adelante, es pertinente acotar ahora que la noción de la nada aparece como una muestra del vaciamiento de las estructuras causales que pretendíamos ver en la realidad, y

que, al sustentar la causalidad el conjunto de relaciones fenoménicas se presencia –cuando menos– una experiencia de nulidad en el individuo y el mundo, especialmente si atendemos a la carencia de esencialidad de tales manifestaciones materiales.

Siguiendo con esta idea de confundir el vacío con la nada, aparecería la posibilidad de pensar que: “[...] la inanidad de todo es también una manera de asimilar un tipo de realidad en la cual la vacuidad rige, y por ello conferir al vacío el estatuto de ser, de realidad. Sin embargo, el vacío cumple la función de desapegarnos, de aniquilar la validez de cualquier idea, [...]” (Herrera, 2009, 44-45). No obstante, debe reiterarse que, independientemente de su función develadora de una realidad sin fundamento, la nada es ininteligible en tanto concepto y experiencia, razón primera para la imposibilidad de su identificación con la vacuidad. Así, la nada que entendemos es un término relativo, es decir, condicionado a algo, a otra cosa que anular, en este caso, a una serie de elementos configurados como el mundo de la representación que, al irse develando, ha dejado al descubierto su vacío: esa *orfandad metafísica* que surge de no determinar un *substratum* a la existencia, razón por la que se piensa que todo este proceso de la vacuidad “[...] aparece como un tránsito al vacío de la nada”¹⁹ (MVR I, § 71, 471).

Ahora bien, en sentido estricto pareciera haber una relación directa entre esta concepción parcial y relativa de la nada con el proceso del absurdo que nos lleva a la vacuidad, el cual es expresado en forma de una paradoja: recordemos que la voluntad se refleja en los fenómenos del mundo, los cuales son meras marionetas de su afirmación, problema que acota Schopenhauer así: “También se puede decir que la voluntad de vivir se presenta en puros fenómenos que se convierten totalmente en nada. Pero esa nada junto con los fenómenos permanece al interior de la voluntad de vivir, descansa en su fondo” (PP II, § 147a, 306).

¹⁹ Resulta interesante encontrar una formulación muy próxima en la obra de Cioran a este problema de la connaturalidad entre el vacío en tanto proceso de vaciamiento del mundo y el “acceso, encuentro o desembocadura” en la nada. El proceso es sentenciado por el rumano en los siguientes términos: “El vacío es la nada desprovista de sus calificaciones negativas, la nada transfigurada. Si llegamos a probarlo, nuestras relaciones con el mundo se encuentran modificadas, algo cambia en nosotros, aunque guardamos nuestros antiguos defectos. Pero no somos ya de aquí de la misma manera que antes. Por eso es saludable recurrir al vacío en nuestras crisis de furor: nuestros peores impulsos se embotan al contacto con él” (AD, 89).

En este sentido podemos decir que tales conceptos en su entrecruzamiento y devenir asemejan una “espiral” (Philonenko, 1989, 43) con un movimiento, a veces, errático, en otras indeterminado, que comunica cada parte pero confundiéndola y entrelazándola, razón por la que el estudioso de Schopenhauer sostiene que: “La objetivación de la voluntad en un sentido es paso a la existencia, y en otro sentido paso a la nada, ya que hay que asimilar los fenómenos al velo de Maya tejido de ilusiones. En esta última perspectiva, la cosa en sí y la nada serían términos intercambiables” (Philonenko, 1989, 127). Esto debe acotarse, pues la nada de la que hablamos se deriva, más bien, de la autoconocimiento de la vacuidad de los fenómenos y ante la carencia de fundamento en las relaciones causales, además, el concepto de voluntad sería más asimilable al concepto de *azar* que el de la nada; *la nihilidad* de la voluntad es más como un talante, como una forma de ser de su desenvolvimiento y anulación en el mundo²⁰.

Así, la nada también se referiría a la noción de inexistencia de los fenómenos, específicamente, del ser humano al que, en virtud de su autoconciencia, le es más difícil renunciar a su individualidad, pero queda claro que al inquirirse: ¿qué queda luego de apartar la voluntad de las relaciones causales?, o, ¿qué queda después de la anulación de la voluntad de vivir en el deseo? Solo podría responderse: «nada». Cioran, se aúna a este panorama aduciendo que el ser humano: “Extraño a su naturaleza, solo en medio de sí mismo, desligado de este mundo y del otro, no abraza completamente ninguna realidad: ¿cómo podría hacerlo, dado que no es real más que a medias? Un ser *sin existencia*” (TE, 212). Es sumamente válido el hecho de encontrar una consideración casi exacta en Schopenhauer que así formula esta relación: “Si en nuestra fantasía aceleramos esa

²⁰ Es siempre considerable la tentación de amparar bajo el concepto de nihilismo el desenvolvimiento de la nihilidad de la voluntad. Ya sea que entendamos el nihilismo como una postura de negación y abolición de los sistemas de valores que fundan nuestra percepción de la realidad o como un ejercicio reflexivo de tránsito hacia un plano diferente, en esencia, de nuestro mundo al que se denomina como la nada. Sin embargo, estas nociones de nihilismo no acatan la *nadificación* –permítase el término– de la realidad como un movimiento espiritual de vaciamiento del mundo. Por ejemplo, el profesor Ernst Jünger considera al nihilismo dentro de las dos nociones anteriores, confundiéndoles, y aún guarda la esperanza de la superación de tal estado: “El nihilismo puede ser tanto una señal de debilidad como de fuerza. Es una expresión de la inutilidad del otro mundo, pero no del mundo y de la existencia en general” (Jünger, 1994, 24). No se considera aquí, que la intuición del absurdo, que ha de desembocar en la vacuidad, o en el reconocimiento del vacío de la voluntad no solo derrumba las ficciones de carácter trascendente: el otro mundo, sino que, al tiempo se dirige a la forma de ser y de proceder de un mundo material que, desnudo de fundamento, no deja entrever más que su crueldad y falta de justificación con respecto a la vida humana.

sucesión y vemos que tanto en la serie completa como en los individuos siempre permanece únicamente la forma y cambia la materia, nos daremos cuenta de que no tenemos más que una cuasi-existencia” (PP II, § 147a, 305).

Esta noción de la irrealidad no significa que los efectos de la causalidad (materialidad, espacialidad y temporalidad) no tengan poder sobre los fenómenos del mundo natural y humano, al contrario, la causalidad se manifiesta como universal y sus consecuencias son notorias y reales. En las sencillas palabras del pensador de Rasinari, se aclara la cuestión, cuando encontramos que: “No es que este mundo no exista, sino que su realidad no es tal. Todo parece existir y nada existe” (AD, 47). Precisamente, es tal inexistencia ontológica –aquí relacionada problemáticamente con la *noción de la nada*– la que devela que no hay nada detrás ese poder de la causalidad, o por lo menos, nada constatable definitivamente, por ende, la fórmula de Schopenhauer para denominar esa interrogante que domina el mundo, la voluntad, o, la intuición de la vacuidad en Cioran, comparten la característica de no tener ninguna un fundamento que las sustente, explique o justifique, empujándonos a la intuición de la nada del mundo. Así pues, no solo se entendería la existencia como una *finalidad sin fin*, sino, al tiempo como una *causalidad sin causa*, en la medida en que se perfila la realidad sin una razón de ser, pues como lo señala Silesius: “La rosa es sin por qué, [...]” (2000, 48); los eventos de nuestro mundo, y por extensión de nuestra vida, pasan sin un por qué o lo que resultaría peor, suceden *porque sí*, empujándonos a los dominios del azar. Esta ilusión de necesidad en la causalidad es la que hace que duela tanto la contingencia porque ella nos remita a la consideración de la nada: término relativo y condicionado a la carencia de sustancia de la realidad. Cerremos, pues, esta breve salvedad, con palabras de Schopenhauer:

Esa nihilidad encuentra su expresión en toda la forma de la existencia, en la infinitud del tiempo y el espacio frente a la finitud del individuo en ambos; en el presente sin duración en cuanto única forma de existencia de la realidad; en la dependencia y relatividad de todas las cosas; en el constante devenir sin ser; en el continuo deseo sin satisfacción; en el incesante retardo de la muerte por el que se mantiene la vida, hasta que termina por ser vencido. El *tiempo* y la *caducidad* de todas las cosas en él y por medio de él es simplemente la forma bajo la cual se le revela a la voluntad de vivir, que en cuanto cosa en sí es imperecedera, la nihilidad de su afán (PP II, § 142, 299).

Este último aspecto señalado por el alemán nos remite directamente a la segunda salvedad ante el problema de la realidad absurda por los efectos de la vacuidad y de la voluntad, pues aparecería una codependencia entre esa nihilidad y la *ilusión*. Al abrir la puerta al problema de la inexistencia de la sustancia de los fenómenos se cae en la consideración de la inexistencia real del mundo, de lo cual los términos de ilusión, ficción, engaño, teatro adquirirían una dimensión diferente: serían una paradoja en la medida en que se sufriría por cosas que propiamente no existen, pues ¿si todo es vacío, la preocupación y el padecimiento no serían igualmente fútiles; del mismo modo que los intentos de liberación ante ellos? Al respecto comenta Cioran: “Como actores cloróticos, nos aprestamos a interpretar los papeles de relleno en el tiempo castigado; el telón del universo está apolillado, y a través de sus agujeros no se ven sino máscaras y fantasmas” (BP, 188). Este tema aparece como capital, en la medida en que si efectivamente todo es irreal, si nada existe, las consideraciones ante el sufrimiento y la salvación que desplegaríamos en los capítulos segundo y tercero –como en la vida misma– serían entonces inútiles.

Nos enfrentamos al hecho de sufrir por fantasmas, por ilusiones, de lo que resulta, la recurrente inclinación de Schopenhauer y Cioran por referirse a la vida como una ficción o un sueño o como el velo de *Māyā*. Debemos decir que siempre se ha encontrado fascinante esta expresión schopenhaueriana, proveniente del hinduismo. Ahora queremos esclarecerla. Así pues, *Māyā*, palabra de raíz indoeuropea, aparece en el Rg-veda donde se refiere a una de las armas con las que el dios Indra ciega y confunde a sus enemigos con una red que le permite la invisibilidad e inducirles a engaños, falsedades o alucinaciones de lo que se derivan sus acepciones de encanto, artificio, estratagema, truco y hechizo. Luego, tal capacidad es extendida a los poderes de magos y taumaturgos. Es interesante que para el gran pensador budista Nāgārjuna, *Māyā* corresponda a la afirmación engañosa que nace del desconocimiento del entramado de causas y condiciones de las cosas por ignorancia, olvido u omisión (Arnau, 2005), idea de gran parentesco con todo lo dicho hasta ahora, retomado, especialmente, por Schopenhauer:

[...] la antigua sabiduría hindú dice: «Es la *Maya*, el velo del engaño que envuelve los ojos de los mortales y les hace ver un mundo del que no se puede decir que sea ni que no sea: pues se asemeja al sueño, al resplandor del sol sobre la arena que el caminante toma de lejos por un mar, o también a la cuerda tirada que ve como una serpiente» (MVR I, § 3, 56).

Sin duda, esta inclusión es útil para entender las preferencias de los autores por el pensamiento oriental del hinduismo y el budismo, al tiempo que pone de manifiesto, el problema de la realidad como ilusión, apariencia y engaño. Dentro de tal panorama emerge una analogía o imagen que habrá de servir para desarrollar esta cuestión: el sueño, en la medida en que la dificultad por separar la realidad de los sueños de la realidad de la vigilia, se comporta igual que la encrucijada de la vacuidad de lo real que nos acorrala en la percepción de la inexistencia de los fenómenos del mundo y de nosotros mismos. Para tal imagen se recuerda a Calderón de la Barca:

¿Qué es la vida? Un frenesí
¿Qué es la vida? Una ilusión,
una sombra una ficción,
y el mayor bien es pequeño;
que toda la vida es sueño
y los sueños, sueños son (1981, 149).

El bello y profundo poema de Calderón, expresa toda la concepción de nuestros autores: existe una antonomasia entre la vida y el sueño, pero quedamos atolondrados por el peso de la ilusión. Sin embargo, debe saberse que incluso un sueño o pesadilla siguen conservando la estructura del principio de razón suficiente, lo que señala tajantemente Schopenhauer: “Mas no por ello [el sueño] es engaño ni ilusión: se da como lo que es, como representación y, por cierto, como una serie de representaciones cuyo nexo común es el principio de razón” (MVR I, § 5, 63). Esta idea debe quedar clara, pues incluso en el caso radical de tener la realidad –carente de principios que le sustenten– como una pantomima vacía e irreal, las relaciones causales y los avatares a ella ligada serían padecidos como reales. Tomemos como ejemplo el caso de una terrible pesadilla: el terror, la angustia, el displacer o lo que sea que sintamos en ella, son reales, lo mismo pasa en la vida, así se presente como absurda y vacua. Consideremos en la aclaración otra bella imagen:

No es difícil reconocer la irrealidad en la imagen reflejada, en la visión del agua en el desierto o en la bestia que nos acecha en el sueño. En todos estos ejemplos se juntan lo verdadero y lo falso. Son ciertas las agonías de la carrera, falsa la persecución de la bestia; es cierta la sed, falsa el agua que se divisa; es cierto que esa imagen es la de un hombre, falso que sea un hombre. Sueño y vigilia comparten esa naturaleza dual (Arnau, 2005, 73).

Siguiendo con las conexiones de la causalidad y las relaciones de todas las formas del principio de razón en el sueño –problema tratado por Schopenhauer en el párrafo quinto del *Mundo*– se ahonda en la interpretación de la vida como sueño, por lo que se pregunta: “Nosotros tenemos sueños. ¿No es acaso toda la vida un sueño? O, más exactamente: ¿Hay un criterio seguro para distinguir entre sueño y realidad, entre fantasmas y objetos reales?” (MVR I, § 5, 64). El asunto versaría sobre la conexión de los elementos de la casualidad presentes también en los sueños, pero especialmente se respondería desde la perspectiva de la continuidad o discontinuidad de ambas experiencias, en la medida en que: “El único criterio seguro para distinguir el sueño de la realidad no es de hecho otro más que el criterio puramente empírico del despertar, con el cual el nexo causal entre los acontecimientos soñados y los de la vigilia se rompe de forma expresa y sensible” (MVR I, § 5, 65). Resulta impactante cómo el mismo concepto adquiere matices diferentes, pues aparece el infierno de la continuidad de la vigilia bajo la forma del insomnio en el joven Cioran, que comenta su experiencia con los matices propios de la vacuidad:

Alguien ha dicho que el sueño equivale a la esperanza: intuición admirable de la importancia del sueño —como asimismo del insomnio [...] El sueño hace olvidar el drama de la vida, sus complicaciones, sus obsesiones; cada despertar es un nuevo comienzo y una nueva esperanza. La vida conserva así una agradable discontinuidad, que da la impresión de una regeneración permanente. Los insomnios engendran, por el contrario, el sentimiento de la agonía, una tristeza incurable, la desesperación (CD, 147).

Por esto, la diferencia entre el sueño y la vigilia la constituirían la duración y la continuidad o discontinuidad que produce el cambio de un estado a otro, palpable por mecanismos empíricos, caso de Schopenhauer, o por padecimientos psicofisiológicos como en Cioran. Lastimosamente, la completa separación entre las regiones de la vida y el sueño –o de la vida como un sueño– no resulta tan sencilla, pues según parece, ese movimiento espiral que señalábamos se hace interminable, cuanto más, si es apoyado por Cioran cuando lo retoma arguyendo: “Llegado a lo más íntimo de su otoño, oscila entre la Apariencia y la Nada, entre la forma engañosa del ser y su ausencia: vibración entre dos irrealidades” (BP, 152). Pero remitámonos de nuevo al problema de la apariencia, especialmente, de la apariencia que se revela como tal, que significa una total ausencia o carencia de aquellos

principios que se suponía sustentaban lo real y que, en últimas cuentas, configura la noción de irrealidad, ilusión o sueño que presentamos aquí.

Ahora bien, sabemos que de esta carencia se deriva tanto la intuición del absurdo como la de la vacuidad que, en sentido estricto, generan un padecimiento *muy real*, puesto que al determinar la inexistencia de fundamentos de la vida, queda ésta sumergida en los abismos de la desgracia. Así pues, este análisis que hemos venido realizando ante la posibilidad de una realidad vacía, absurda y desesperanzadora en tanto carente de un sustento ontológico ordenador y benigno, bien podría ampararse en un intento metodológico de comprensión de la realidad, de hecho, si se atiende a los conceptos criticados: causalidad, razón suficiente o relaciones fenoménicas, fácil sería transitar por los caminos de la gnoseología. Sin embargo, tales consideraciones exceden el ámbito lógico, espacio en el cual no causarían heridas a nadie, para trasladarse al plano existencial, en el cual, la vida que se desarrolla bajo tales condiciones de absurdidad no sería más que una realidad desgarradora, dolorosa, insoportable.

Capítulo 2

El sufrimiento de un mundo absurdo

...Arcano es todo menos nuestro dolor...
Leopardi. *Obra completa en poesía*²¹.

El problema de la realidad como acontecimiento *verdaderamente doliente* ha sido comentado en la última parte del capítulo anterior, cuando hacíamos referencia a las nociones de la nada y de lo real como un espejismo, al reconocer la *irrealidad ontológica* de los fenómenos de la realidad sensible, intuición que surge en tanto acatamos la imposibilidad de determinar una esencia de lo real desde el análisis de sus relaciones, esto es, reconocer la carencia de un fundamento del mundo de carácter metafísico. Esta dificultad radica –entre muchas cosas– en el intento, ya explicado, de extender ilegítimamente las propiedades de la causalidad y del principio de razón suficiente a regiones a las que no alcanza su poder. Ante esto, aparece como perentorio el argumento de Schopenhauer ante la limitación de las explicaciones etiológicas:

[...] la etiología logrará su objetivo cuando haya conocido y establecido todas las fuerzas originarias de la naturaleza, y haya fijado sus modos de acción, es decir, la regla según la cual, al hilo de la causalidad, aparecen sus fenómenos en el tiempo y el espacio, y sus posiciones se determinan entre sí: pero siempre quedarán fuerzas originarias, siempre permanecerá, como un residuo insoluble, un contenido del fenómeno que no se puede reducir a su forma ni puede así ser explicado por otra cosa según el principio de razón. —Pues en cada cosa de la naturaleza hay algo de lo que no puede darse razón, de lo que no existe explicación posible ni se puede buscar una causa ulterior: se trata de la forma específica de su acción, es decir, la forma de su existencia, su esencia (MVR I, § 24, 177).

Así pues, existe en las explicaciones de carácter causal un rudimento que escapa a las fuerzas relacionales y fenoménicas amparadas dentro de las distintas formas del principio de razón, esto sería precisamente, la *fantasmal* razón de su ser, que nos impulsó a tratar como *ilusiones y espejismos*, incluso a las mismas formas fenoménicas de existir en el mundo, en tanto, carentes de un fundamento que sea substancia –que sustente– *su por qué en la existencia*. No obstante, si entendemos el *sufrimiento o dolor*²² como una afección

²¹ Leopardi, Giacomo. *Obra completa en poesía. Tomo I*. Barcelona, Libros Río Nuevo. 1978, p. 93.

²² Nótese que no se establece la diferencia entre el dolor asociado al padecimiento físico y el sufrimiento visto como padecer espiritual. Esta indiferenciación sugiere una postura de Schopenhauer y Cioran ante el problema de la afección, pues en el conjunto de sus obras no se: “[...] hace la ya habitual distinción entre el

producida como cualquier otra experiencia sensible, sabríamos que su *existencia real* se nos impone como ninguna otra pasión, por lo que podría decirse que, como se resaltaba en el bello –aunque terrible– epígrafe Leopardi, pareciera que *es el dolor lo que más somos* y también –en jugada paradójica– aquello que se impone como la mayor limitación a lo que desearíamos ser. También Cioran declaraba esta idea en una de sus muchas críticas al budismo: “*Lo que es dolor es no-yo*. Difícil, imposible estar de acuerdo con el budismo sobre este punto, [...] El dolor es lo que más somos nosotros mismos, lo más yo. Extraña religión: ve dolor por todas partes y al mismo tiempo lo declara irreal” (EMY, 120).

Al tiempo, se comprendería que el dolor o sufrimiento se manifiesta según las formas del principio de razón, por lo que proponer una explicación de su naturaleza que exceda el dominio de las relaciones causales, más que un error, supondría un absurdo, en tanto, se suele suponer un fundamento metafísico que habría de sustentar tal conjunto de relaciones materiales y fenoménicas, que a su vez no estaría explicado ni sostenido por ninguno de los acontecimientos que pretende validar. Este punto es criticado por el pensador rumano cuando nos recuerda que: “Únicamente el aparato verbal de la metafísica –en el caso de que nos avengamos a utilizarlo– logra animar un poco la existencia. En cuanto se la considera sin ningún tipo de pompa o floritura, se ve reducida a un mísero prodigio” (Desg, 165).

Tal desazón se agrava al contrastar dicha imposibilidad de sustento metafísico de la existencia con las nociones de voluntad, vacuidad y absurdo, pues se perfilaría como fórmula definitoria para entender la vida, la categoría de *realidad fallida*, por cuanto carente de un fundamento que le brinde origen, finalidad y permanencia. Así entonces, el problema del proceder carente de razón de un mundo sin consistencia nos arrojaría a la visión desesperanzada de los fenómenos patéticos de la realidad –maldad, enfermedad, muerte– como acontecimientos inexorables de un mundo sufriente, cuyo dolor se derivaría, precisamente, de ese absurdo de existir, por lo que se diría que *el absurdo de la vida es la fuente del dolor*.

dolor como el padecimiento fisiológico y el sufrimiento como la afección interna, dígase, del alma. Entre otras cosas, porque [se] reconoce que el sufrir no se agota en las afecciones internas y que el dolor no se reduce necesariamente a lo somático, cuando afirma que existe un padecimiento más esencial que funde y supera tales diferenciaciones: el resquebrajamiento del hombre dado por el dolor de existir (Aldana, 2014, 69).

Ante esto, surgirían algunas cuestiones, tales como: *¿por qué habría de doler el absurdo?* Y luego, *¿cuáles han de ser las reacciones y consecuencias ante ese dolor?* Para dilucidar tales cuestiones queremos empezar retomando la forma en que se ha presentado, hasta aquí el panorama de nuestra existencia: todo lo que abarca la mirada en el horizonte constituye inanidad, una insoportable falta de valor, un absurdo, razonamiento o sentir que desmoronan el espíritu y provocan desaliento y dolor. Lo que desea resaltarse bien puede resumirse en la siguiente imagen. Alguien exclama: «desde mi niñez he estado enfermo, he sido abandonado por mis progenitores, lanzado a una existencia desprovista de cariño, apoyo y sensibilidad; mi vida: letanía miserable llena de pavor e infortunio. La consecuencia: que yo sea un engendro deforme y desgraciado, ¡he aquí el motivo infausto de mi angustia! Por tanto, Dios no existe: me ha desamparado; no hay principios racionales: el mundo sigue un curso degenerado, bestial; no hay esperanza: la vida carece de sentido».

La inclusión de tal personaje con su tétrica novela –lastimosamente no tanto producto de la imaginación como retrato de la realidad– viene al curso del escrito para establecer las razones y motivaciones que señalan que las condiciones de absurdidad de la existencia demarcan la realidad del sufrimiento. Lo que se quiere mostrar es entonces la idea inversa de lo que dictan las declaraciones racionales, metafísicas, teológicas y emotivas ante los argumentos en contra del sentido de la vida, pues son tildados como patologías mentales, extremo pesimismo o como manifestaciones desilusionadas producto de seres dominados por la fatalidad. Pocas veces se reconoce la positividad del dolor en el mundo y cuando lo hacen le amparan e integran dentro de un plan establecido por un orden superior. Todo el agobio puesto antes en primera persona, no debería entenderse como causa de las consideraciones de absurdidad del mundo sino como su consecuencia, lo decimos en una simple fórmula, la vida no es absurda porque duele o sea difícil, más bien, la relación de los términos es inversa: es dolorosa e insoportable, porque carece de principio y finalidad: *la vida duele porque es absurda y no es absurda porque nos duele*. Tal correspondencia es expresada como punto de interés en el pensamiento de Schopenhauer, si bien de manera indirecta, del siguiente modo:

Ahora bien, para el lector moderno de Schopenhauer, el problema principal no se sitúa en concreto en [...] esta relación. Mucho más embarazosa que la afirmación pesimista

es la sombra que ésta arroja sobre la crítica del racionalismo: continuamente unida a consideraciones sobre el dolor inherente a la existencia, la descripción del absurdo del mundo corre el riesgo de aparecer como la consecuencia de un sentimiento pesimista, cuando en rigor sólo es su causa y, en cualquier caso, debe distinguirse de él (Rosset, 2005, 33).

Por lo anterior, deberíamos procurar sustituir el postulado: *el mundo carece de alegría, luego carece de razón*, por el contrario, *si carece de alegría es porque no tiene razón de ser*. Sin embargo, la humanidad en su gran número se entrega a buscar la razón de su destino tan amargo, inquiere la causa por la que fue creado en todos sus afanes y miserias para llegar siempre a descubrir lo mismo: algún hado o demiurgo –como se verá más adelante– a quien alegre tanto este padecer. Cuesta reconocer que la vida sea dolorosa por ser llanamente absurda puesto que la carencia de sentido violenta esencialmente la necesidad humana de consuelo, de ahí que todo lo que damos en llamar historia humana no sea más que el intento de llenar algo que está vacío, en la medida en que se constituye como: “[...] una fábula que construye el hombre para soñar con la posibilidad de progreso y continuidad” (Jaramillo, 2002, 131).

Es el momento de hablar del dolor de manera descarnada, privada de un sentido último: se padece porque la vida es un completo absurdo, se sufre porque sí; ¿qué otro bastión habría para la desesperación y el sufrimiento? En este momento, nuevamente Cioran promete paradójicamente, ante el desasosiego, una posibilidad de ver fortuna en medio de la calamidad, cuando propone en tal proceso de vaciamiento una alternativa de liberación del ser humano, pues: “Llegará el día en que, desembarazado de su manía finalista, haya comprendido el accidente de su aparición y la gratuidad de sus infortunios, el día en que todos nos agitemos como atormentados saltarines y doctos, y en que, incluso para el populacho, la «vida» se reduzca a una hipótesis de trabajo (SA, 129).

Contrariamente a las buenas intenciones que pudiera tener la irónica consolación propuesta por el rumano, es sumamente difícil aquello de reconocer *la accidentalidad de nuestra existencia y la gratuidad de nuestro padecer* en este mundo vitalmente ininteligible, con saltos de sabiduría. Muy por el contrario, parece que seguimos exigiendo el actuar concreto del principio de razón suficiente que nos dé cuenta, no del porqué de la existencia sino del porqué de su desenvolvimiento macabro. Es decir, inquieta conocer cuál

es la causa del padecimiento, aunque sepamos que no entendida esta como primer principio del cual se deriva la realidad toda, necesitamos exceder, también, el saber que muestra que sentimos *dolor*, estrictamente, porque somos un cuerpo, una conciencia, un conjunto de relaciones y afecciones materiales y espacio-temporales clasificadas y descritas por las ciencias experimentales. El aspecto que inquiere nuestra desesperación se decanta en la búsqueda de una *justificación al sufrimiento*, ya sea para llegar a una negación parcial o definitiva de su existencia o a la anulación de los motivos que le sustentan en principios metafísicos anidados especialmente en la creencia religiosa y en el racionalismo leibniziano.

2.1. En contra de la justificación del sufrimiento.

Y dígame usted..., ahora que ya se ha visto...
ahorcado, y disecado, y encadenado,
y remando, y desollado a azotes en una galera,
¿es usted todavía del mismo dictamen,
acerca de que en este mundo todo va bien?
—Siempre sostendré la misma doctrina—
respondió Pangloss—; porque al fin soy filósofo
y no me debo retractar. Leibniz no pudo equivocarse,
y por otra parte su armonía [prestablecida],
la privación del vacío y la materia sutil,
son la más linda cosa que jamás inventaron los hombres.
Voltaire. *Cándido*²³.

En esta frase de su *Cándido*, Voltaire muestra una actitud humana tan constante como reveladora, la misma que hemos expuesto en diversas ocasiones, que no es otra que la recurrente tendencia a sustentar la preocupación, el abandono y el padecer de la vida en una serie de intrincadas concepciones metafísicas, teleológicas y trascendentes, pues parece imponerse la idea de existir de acuerdo a un orden superior que establezca y garantice el sentido de la existencia. La dificultad inicial radica en presenciar el conflicto entre esta conciencia inundada por *causas primeras* y *razones últimas* con el *proceso de erosión* del sistema relacional de la realidad, que no devela ninguno de tan mentados principios y finalidades. Motivo por el cual el ser humano al sobrevivir bajo esta remoción, queda

²³ Voltaire (Arouet, François-Marie). *Cándido o el optimismo*. Barcelona, Orbis. 1984, p. 113.

desguarnecido e inerme ante una realidad que le supera y que, aun teniendo *explicaciones de carácter causal*, no manifiesta mayor *justificación*²⁴.

Contrariamente a la perseverancia manifiesta en la defensa hecha por el personaje del teólogo Pangloss, podemos argüir que otros –que también tratamos de ser filósofos– queremos retractarnos de tales suposiciones de un orden universal que modela y ofrece un sentido al existir doloroso que nos machaca y sostener diferentes tratamientos en estas capitulaciones. Por tanto, a la par de reconocer el sufrimiento como un hecho ontológicamente propio de la existencia, se intenta problematizar en qué medida el dolor podría ser paliado, resistido o superado, en suma *re-significado*, en virtud de nuestra *manía finalista*, que parece engañarnos amparando los sufrimientos y penalidades más atroces bajo el dulce manto de un designio preestablecido, aunque ininteligible. Es este panorama el que fue descrito acertadamente bajo la denominación de “aguijón metafísico” (Gardiner, 1975, 48), pues la punzada insertada en nuestro pecho se manifiesta bajo la forma de un doble dolor que aparece, primero, al no hallar explicaciones satisfactorias a este mundo y su desenvolvimiento que provengan de un fundamento metafísico, para luego ver cómo muchas personas en la obcecación de esta dificultad se aferran a explicaciones metafísico-teológicas, no sólo para explicar la realidad sino para justificar su marcha siniestra.

Esa herida producto del *aguijón metafísico*, que señalaba Patrick Gardiner en su trabajo sobre Schopenhauer, bien puede sintetizarse como el padecimiento de no saber por

²⁴ Resulta imperativo establecer una diferencia conceptual entre los términos de *explicación* y *justificación*, al tiempo de seguir demarcando la incompletud de las explicaciones causales. Así pues, entendemos por explicación el intento racional que pretende dilucidar las relaciones de los fenómenos de la realidad sensible, por lo que su dominio de desarrollo han de ser, en primera medida, las ciencias experimentales. Luego, en sentido específico, tendríamos que la filosofía sería una manera de explicación de la realidad, pero sin acudir a inclinaciones metafísicas. Ahora, la justificación se comprendería como un intento vindicativo de ciertas formas de comprensión de la realidad, generalmente con un carácter apologético en la medida en que no presentan una demostración empírica. Aquí vale establecer otra diferencia sutil, pero capital: el hecho de explicar algo o de describir el curso de su acción, intentando analizar sus causas y consecuencias no es de ninguna manera una justificación o validación positiva de aquello que se explica. Con esto, los límites de lo que puede ser entendido como una explicación, son descritos por Schopenhauer así: “Las verdades físicas pueden tener mucha significación externa; pero les falta la interna. Esta es privilegio de las verdades intelectuales y morales, que tienen por tema los grados superiores de objetivación de la voluntad, mientras que aquellas se ocupan de los inferiores” (PP II, § 108, 221). También otro pensador ofrece una delimitación interesante en el asunto de la justificación y la explicación: “Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo” (Wittgenstein, 2009, 137).

qué el mundo existe, al tiempo de ignorar por qué existe como es: tan hiriente y desquiciado. Sin embargo, tal consideración no es tenida en cuenta, incluso remarcando la limitación cognoscitiva que nos impone la flaqueza de nuestro entendimiento reflejada en los reducidos alcances del principio de razón suficiente y de la causalidad –comprendidos bajo los dominios de la etiología según Schopenhauer–, y habiendo intuido, también, la reciprocidad entre un mundo que carece de principios ordenadores y su curso patético y devastador, en tanto la conciencia humana parece quedar indemne pues en ella subsiste la tentación de solventar todo el infortunio y patetismo humano en principios rectores y absolutos. Como bien lo expresa el estudioso inglés de Schopenhauer: “Decir que en la naturaleza humana existe una tendencia muy arraigada a plantear preguntas fundamentales [...] sobre el significado y el sentido de la existencia humana es una cosa; otra es explicar esta tendencia; y también otra es tratar de justificarla” (Gardiner, 1975, 48).

El *problema de la justificación* de la existencia y del dolor –coligado ella– en la propuesta leibniziana destroza cualquier asomo de duda ante la necesidad de este mundo tal como es, especialmente si atendemos a la propia perfección de su creador, que como garante de la racionalidad y finalidad de la existencia procura sosiego entre el padecimiento de ésta, siempre tan real e inexorable. Mediante este procedimiento mental la inquietud humana se ve acallada amparando su angustia bajo *misteriosos y omnipotentes principios* que, aun escapando a la comprensión de la persona, sostienen y validan la existencia en virtud de su racionalidad y bondad. Así presenta este punto el filósofo de Leipzig:

Ahora bien, no tenemos necesidad de la fe revelada para saber que existe ese principio único de todas las cosas, perfectamente bueno y sabio. La razón nos lo enseña a través de demostraciones infalibles; y, por consiguiente, todas las objeciones tomadas del curso de las cosas, en las que observamos imperfecciones, no están fundadas más que en apariencias falsas. Porque, si fuéramos capaces de entender la armonía universal, veríamos que lo que estamos tentados de censurar, está ligado con el plan más digno de ser elegido; en una palabra, *veríamos* y no sólo *creeríamos* que lo que Dios hace es lo mejor (T. §44, 65).

De lo anterior resulta el intento filosófico leibniziano que representa la *teodicea*: el hecho de dar una explicación racional a la existencia de Dios –en este caso el del cristianismo– dilucidando, a la vez, sus atributos y relaciones con el mundo. De aquí, la gran tendencia de este pensamiento racionalista-metafísico-teológico de amparar la

desmesura del dolor del mundo en un fundamento divino, lo que pareciera tratar de restarle intensidad y desmesura, tal como se apreciaba en palabras del teólogo Pangloss. Lo que aparece como verdaderamente curioso es la sugerencia de que, aun suprimiendo todo estímulo de creencia religiosa, la propia razón sería perfectamente capaz de determinar la existencia de tal fundamento a través de *demostraciones infalibles*. Se ignora por completo de qué tipo ha de ser tal infalibilidad que deriva en la existencia de un dios, manifestada en las relaciones causales, pero sí se reconoce por completo la extensión impropia de un principio de razón que el mismo Leibniz había destacado²⁵, en defensa de su teodicea.

Este intento explicativo y apologético de una realidad dolorosa, justificada por la acción de una divinidad, se criticará a continuación. Para tal efecto habremos de utilizar una imagen ya clásica, un evento terrible, funesto, un desastre natural de gran significación histórica, para establecer las altas posibilidades analógicas desplegadas sobre el conjunto tremebundo del acontecer humano: el *terremoto de Lisboa*. Pero, ¿por qué remontarnos casi tres siglos y no echar mano de los vejámenes de las guerras mundiales? ¿Por qué, más bien, no retomar –si de desastres naturales se habla– el reciente sismo que arrebató la vida a más de 7000 personas en Nepal en abril de 2015, o también, apelar a las incontables e inconmensurables vejaciones cotidianas, anónimas y silentes? Se responderá, que es tal desastre el acontecimiento que propicia una interesante –aunque triste– discusión filosófica en la que grandes personajes del panorama intelectual de ese tiempo disputaban en torno al problema del extremo padecer humano en un mundo que se muestra cruel e injusto, muy a pesar de las convicciones cristianas y racionalistas tan esperanzadoras de los siglos XVII y XVIII. Así pues, el 1 de noviembre de 1755 cuando “[...] se estremeció la tierra en Lisboa, no sólo fue sacudido este puerto, sino que se tambaleó también la imagen optimista del mundo moderno, tal como la había concebido antes Leibniz en 1710 con su famoso *Essais de Théodicée*” (Cardona, 2012, 61).

²⁵ Aquí debe Schopenhauer atacar, nuevamente, las licencias de Leibniz en tanto a los alcances del principio de razón suficiente, esclareciendo: “[...], hasta dónde se extiende su validez y hasta dónde no; cuando se sepa que aquel principio no es previo a las cosas ni el mundo existe como consecuencia y en conformidad con él, como si fuera su corolario, sino que, antes bien, no es nada más que la forma en la que se conoce cualquier clase de objeto, siempre condicionado por el sujeto, cuando este es un individuo cognoscente” (MVR I, Prólogo, 33).

La cuestión específica que nos motiva es el resquebrajamiento que produjo tal desastre en la conciencia optimista que en la modernidad soportaba las inclemencias de una realidad desbordante y abrumadora, que pretendía ser validada por principios trascendentes de carácter divino, ante lo cual aparecería “[...], precisamente, la tentativa de adjudicar claramente la responsabilidad” (Neiman, 2012, 28) a Dios o, por lo menos, cierta indiferencia frente a las desdichas humanas. Es el caso de Voltaire, autor de un poema inspirado en tal siniestro, que –del mismo modo que Schopenhauer y Cioran– no pudo encontrar ningún tipo de justificación a la desgracia del mundo, por lo que todos: “Radicalizaron el discurso racional y se sirvieron de métodos estrictos en la interpretación de la experiencia para poner en grave aprieto a ese Dios al que se quería representar como arquitecto y gobernante de todos los mundos” (Safranski, 1991, 89). Además, se pretendió criticar las concepciones de una racionalidad pura y poderosa que pudiera sustentar las relaciones de las personas entre sí y con el mundo, dotando a toda esta interrelación de sentido.

Estableciéndole como un antecedente histórico-filosófico del pesimismo moderno, el pensador alemán Ludwig Marcuse reseña también el desastre de Lisboa, pero poniéndole de cara al entramado racionalista que señalamos, contenido en la famosa, injusta e indolente sentencia del poeta Alexander Pope que expresaba que *todo estaba bien*. Esto expuesto en los siguientes términos: “¿Acaso el poema de Voltaire *Le Désastre de Lisbonne* fue la semilla para *Cándido*? Pero ya dos años antes de la catástrofe, la Academia de las Ciencias de Berlín había planteado este asunto: [...] Se requiere el examen del sistema de Pope contenido en la posición: *Todo está bien*” (Marcuse, 1956, 147). Tal enunciación, –por demás falaz– en forma de poema, ha de presentarse a continuación, para observar que se constituye como una manera inglesa y literaria de la teodicea optimista leibniziana:

Toda la Naturaleza no es sino Arte, desconocido para ti,
todo Azar, Sentido, que no puedes ver;
toda Discordia, Armonía incomprendida;
todo Mal parcial, un Bien universal:
y, a pesar del Orgullo,
y a pesar de la errada Razón,

una verdad es clara:
TODO LO QUE ES, ESTÁ BIEN²⁶ (Pope, 1940, 125).

Es innegable la enormidad de la esperanza del poeta, que establece aquí un intento de justificación de los males del mundo, amparándose en los mismos límites cognoscitivos que hemos señalado, solo que descubriendo –cuando no, encubriendo– un principio que excede nuestra débil comprensión, de la misma forma en que se pretendía “explicar” el sentido de la vida –raramente misterioso– bajo intentos sospechosamente esotéricos en el primer capítulo. También muestra una contradicción manifiesta, pues de este plano de ignorancia emerge una verdad absoluta: todo lo realizado por la naturaleza, a pesar de los erróneos atisbos humanos, está bien. Curiosa estratagema que nos recuerda el programa general de la teodicea, a saber, una “continua búsqueda de un sentido posible al sufrimiento humano que pueda justificar su crudeza” (Cardona, 2012, 2), desde la inquietud, presuntamente racional, de la existencia de una esencia inteligente, bondadosa y omnipotente, señalada en el poema de Pope bajo la denominación de *la naturaleza* y como Dios en la tentativa de Leibniz.

Independientemente de tales propuestas felices que se esfuerzan por reivindicar una realidad, por demás triste, pervive aún la cuestión de si es lícito justificar la presencia inalterable y, en muchos casos, insoportable del padecimiento en el mundo. De nuevo acudimos al gran escritor y crítico francés, que ha de introducirnos a las quejas de nuestros autores. De tal modo se replica en un aparte del *Poema sobre el desastre de Lisboa*: “gritáis: «todo está bien» con una voz lamentable, el universo os desmiente y vuestro propio corazón, cien veces ha refutado el error de vuestro espíritu. Elementos, animales, humanos, todo está en guerra. Hay que reconocerlo, el mal está sobre la tierra” (Voltaire, 1995, 162). Estas líneas atacan por contraste la consideración de dicta que todo está bien en el mundo, pues primero atienden a las mismas relaciones contradictorias, desordenadas y doloridas de los objetos en la realidad representativa, para luego proponer dos elementos decisivos en la consideración de la condición injustificable del dolor y, en general, de la existencia misma. Dichos puntos cruciales están configurados dentro de la significación que

²⁶ En la traducción se han conservado las particularidades puestas por Pope en el uso de mayúsculas en los conceptos que se consideraban de mayor importancia en virtud de la figura de contraste que se pretende, como también en la parte final del poema. Por otra parte, se ha interpretado la palabra *chance* como *azar* y la palabra *direction* como *sentido* para conservar el mismo juego de contraposición y para tener afinidad con el espíritu filosófico y poético del escrito.

han de tener como agentes del padecimiento humano la *guerra* y la *maldad*. La primera voz en prorrumpir es la del pensador de Danzig al establecer el panorama general de las múltiples representaciones de la realidad, ahora entendidas como los diversos *grados de objetivación de la voluntad*²⁷. Escuchemos pues al alemán:

Así, por todas partes de la naturaleza vemos disputa, lucha y alternancia en la victoria, y precisamente en ello conoceremos con mayor claridad la esencial escisión de la voluntad respecto de sí misma. Cada grado de la objetivación de la voluntad disputa a los demás la materia, el espacio y el tiempo. [...] Esa lucha universal se hace visible con la máxima claridad en el mundo animal, que se alimenta del vegetal y en el que a su vez cada animal se convierte en presa y alimento de otro, es decir, la materia en la que se presentaba su idea ha de retirarse para que se presente otra, ya que cada animal no puede conservar su existencia más que mediante la constante supresión de la ajena; de modo que la voluntad de vivir se consume a sí misma y es su propio alimento en diversas formas, hasta que al final el género humano, al imponerse sobre todos los demás, considera la naturaleza como un producto para su propio uso; si bien, como veremos en el libro cuarto, ese género revela en sí mismo con la más atroz claridad aquella lucha, aquella autoescisión de la voluntad, y se produce el *homo homini lupus* (MVR I, § 27, 201).

Los seres humanos al estar posicionados en lo más alto de la escala de la naturaleza quizás somos inconscientes de la ebullición y frenetismo de aquella carnicería que se agita en los diversos grados en que la voluntad, íntegra y unitaria, ha “querido” materializar su afán inocuo. Es probable que escapemos al bullir de esta angustia silente, pero cuando la lucha por la supervivencia de los grados individualizados de la voluntad llega a los seres humanos, el umbral de dolor adquiere aquí dimensiones dramáticas. Como siempre las descripciones del patetismo de la existencia realizadas por Schopenhauer son lancinantes

²⁷ Esta idea schopenhaueriana bien puede comprenderse, inicialmente, atendiendo a un conjunto de significaciones de carácter clasificatorio de los diversos fenómenos del mundo, así pues, son grados de objetivación las fuerzas primarias de la naturaleza, como la gravedad o el magnetismo y todo el conjunto de relaciones dadas por las tendencias inanimadas de la naturaleza física. Luego, se comprenderían los reinos vegetal y animal –para los tiempos de Schopenhauer– hoy extendidos a monera, protista y fungi. Sin embargo, tal definición debe ahondarse, entendiéndose también como objetivación de la voluntad a la acción de tiempo, espacio y causalidad en la conformación de los diversos individuos (principio de individuación) y finalmente como una condición ontológica de tales seres que aparecen como diferenciados de acuerdo a las reglas del principio de razón, pero que ontológicamente corresponden a un mismo tipo de especie o idea, de acuerdo a la clásica formulación platónica. Estas últimas presentaciones bien pueden completarse con la acepción siguiente: “[...] aquellos diferentes grados de objetivación de la voluntad que, expresados en innumerables individuos, existen como ejemplares inaccesibles para estos o como formas eternas de las cosas, que no entran nunca en el tiempo y el espacio —el medio de los individuos— sino que se mantienen fijos, no sometidos a cambio, que siempre son y nunca devienen, mientras que aquellos nacen y perecen, siempre devienen y nunca son: esos grados de la objetivación de la voluntad no son más que las ideas de Platón” (MVR I, § 25, 182).

–por motivo de su expresión– tanto en su veracidad como en su crudeza, pero no deben desestimarse por el resentimiento que producen, pues sea cual sea el incitador de los fenómenos a la vida –en este caso la voluntad– devela que su proceder se dibuja “siempre como competición, discordia y oposición entre predador y presa” (Jacquette, 2005, 108). Y, por otra parte, porque se establece un interesante punto de encuentro entre la visión schopenhaueriana del mundo como un campo de batalla de la voluntad con sus fenómenos, es decir, consigo misma en su desenvolvimiento representativo, y algunas de las líneas más punzantes sobre el *cruento comercio* de los seres en el mundo, contenidas en el Poema sobre el desastre de Lisboa:

«Esa desdicha, decís, es el bien de otro ser». Mil insectos nacerán de mi cuerpo sangriento; cuando la muerte colme los males que he sufrido, ¡qué gran consuelo ser devorado por los gusanos! Tristes calculadores de las miserias humanas, no me consoléis más, amargáis mis penas, y sólo veo en vosotros el esfuerzo impotente de un infortunado soberbio que finge estar contento. Sólo soy una débil parte del todo; sí, pero los animales condenados a la vida, todos los seres sintientes, nacidos bajo la misma ley, viven con dolor y mueren como yo. El buitre ensañado sobre su tímida presa se nutre con gozo de sus miembros sangrantes; todo parece bien para él; pero pronto a su vez, un águila de pico afilado devorará al buitre; el hombre, con su plomo mortal, alcanza a esa águila altiva: y el hombre, tirado sobre el polvo en los campos de Marte, ensangrentado, atravesado y en medio de agonizantes, sirve de horrible alimento a las aves voraces. Así gimen todos los miembros del mundo; todos nacidos para los tormentos, perecen uno por el otro; y en ese caos fatal queréis componer de las desdichas de cada ser ¡una dicha general! ¡Qué felicidad! Oh mortal, débil y miserable. (Voltaire, 1995, 161-162)

Así pues, se avizora la connaturalidad entre existencia y padecimiento y no se asimila el sufrir de las *criaturas* con cierta clase de *accidentalidad* dentro de una construcción armónica del mundo, o, con cierto percance e infortunio de las fuerzas de la razón, al contrario, esta relación se demarca como la característica más propia de un mundo determinado por la lucha, la penuria y la destrucción, aspecto en el que insiste Schopenhauer: “No hay victoria sin lucha: en la medida en que la idea u objetivación superior de la voluntad solo puede surgir sometiendo a las inferiores, sufre la resistencia de estas que, aunque reducidas a la sumisión, siguen aspirando a conseguir la manifestación independiente y completa de su esencia” (MVR I, §27, 200).

La existencia del sufrimiento, de la agonía y la angustia en la vida humana se muestran como circunstancias, experiencias o afecciones que pueden ser tomadas como

adjuntas al hecho mismo de existir y, como hemos visto hasta ahora, bien podrían tener el carácter de pleonasma, más cuando consideramos la batalla entre los distintos entes de la realidad que se revela como funesta y que empieza a demarcar el curso angustiante de reconocerse, en tanto individuo, como partícipe de tal sino. Como es su costumbre Cioran atiende al problema de los dolores del mundo desde su quiebre personal, en la medida en que confirmará la intuición de absurdidad de la realidad en su propia existencia individual, la que ha de convertirse en su principal fuente de suplicio, puesto que: “El hecho de que yo exista prueba que el mundo no tiene sentido. ¿Qué sentido, en efecto, podría yo hallar en los suplicios de un hombre infinitamente atormentado y desgraciado para quien todo se reduce en última instancia a la nada y para quien el sufrimiento domina el mundo? (CD, 30). De acuerdo a su estilo, Schopenhauer y Cioran inician el análisis de la realidad condenada al dominio de un sufrimiento sin justificación, y en últimos términos concuerdan en un asunto crucial: *existencia es sufrimiento*, motivo por el cual las categorías optimistas de la teodicea serían falaces o insuficientes para explicar la realidad. No obstante, Leibniz embate, recordando el espíritu justificativo contenido en la sentencia *todo lo que es, está bien*:

Así pues, no hay nada inculco, ni estéril ni muerto en el universo; no hay, en absoluto, caos ni confusión más que en apariencia; casi como podría parecer en un estanque colocado a una distancia desde la que se viera un movimiento confuso y un hervor, por llamarlo así, de peces en el estanque, sin distinguir los peces mismos (M. § 69, 338).

La anterior exposición es una muestra, ya recurrente, de imputar el rechazo al ordenamiento metafísico del mundo y su subsiguiente justificación a un entendimiento precario, incapaz de penetrar o develar los misterios que sostienen una realidad plena de armonía por la acción de un artífice inteligente, bondadoso y omnipotente. Así, nuestra racionalidad oscurecida por las sombras del error y la apariencia –herencia platónica, por demás– y acompasada con la soberbia y vanidad humanas –recuerdo del poema de Pope– oculta en su ignorancia y falta de fe la “evidente” obra perfecta del dios judeo-cristiano. Por esto, el racionalismo cristiano objeta que pareciera que estos espíritus confundidos y obnubilados magnifican cualquier contrariedad y vicisitud propias del decurso normal de la existencia asumiendo el mal como una prueba irrefutable de la inexistencia de un mundo perfecto y de un dios todopoderoso creador de tal hermosura. Vale recordar la pequeña

novela contada por nuestro infortunado personaje unas páginas atrás, para dar validez a este reclamo. De acuerdo con esto, a Leibniz y sus seguidores bien puede imputárseles el papel de unos acusadores que execran el terrible pesimismo y ceguera de todos aquellos que exaltan el dolor como muestra capital de una profunda contradicción de la realidad consigo misma y que apoyada en la inexistencia de principios metafísicos y ontológicos, difícilmente susceptibles de sobrevivir a una explicación netamente racional, llegan a la intuición inanidad, vacuidad, en suma, absurdidad de la existencia.

Entonces, por todo esto, enfilan sus esperanzadas conciencias diciendo –en el mejor de los casos– en contra de nuestros autores que: son exagerados, que se han quedado con el prisma más opaco del espectro, que su exaltación bien se asemeja a una especie de lupa, artilugio de aumento de los dolores y problemas: “[...] fabricado por los ópticos llamados Buda, Inocencio y Schopenhauer. Lo que ellos han visto aparece como fantásticamente desfigurado a los ojos de los no tonificados. Para ellos lo que allí se presenta como un nudo gordiano es sólo una complicación” (Marcuse, 1956, 82), fácilmente superable. Lo que estos optimistas no reconocen en las *armónicas complicaciones* de la vida es su esencial fondo de vacuidad, por lo que fundarlas en una regulación universal, carecería de sentido, lo que tendría como consecuencia la completa *falta de necesidad del sufrimiento* en la existencia y, en términos más amplios, de la existencia misma, por lo que acierta Rosset comentando a Schopenhauer –y pareciera hablar también de Cioran– cuando sostiene: “Que el ser exista sin necesidad ya era un problema angustioso; que, por añadidura, sea doloroso y miserable, acentúa la ausencia de su razón de ser [...]” (2005, 67). Esta sincronía entre los dos pensadores parece ser definitiva, pues sus ideas se conjugan en la aseveración de una imposible justificación del sufrimiento de la vida por el absurdo que ella misma encarna, pero que las intenciones vindicativas parecieran ocultar, ante lo cual, aparece como inaplazable apelar ahora a otra de las, ya clásicas, citas de Schopenhauer:

Por esa razón queremos examinar en la existencia humana el destino interno y esencial de la voluntad. Cada cual reconocerá fácilmente en la vida del animal lo mismo, solo que más débil, expresado en diversos grados, y también en la animalidad que sufre podrá convencerse suficientemente de que en esencia *toda vida es sufrimiento* (MVR I, § 56, 368).

Sin embargo, pareciera que existe una especie de ocultamiento o falta de conciencia detentada por la objetivación más avanzada de la voluntad en virtud de su conocimiento que es el ser humano, para determinar que el dolor se impone como elemento esencial de la vida. Cioran, también, se sorprende por la situación que muestra el poco reconocimiento, o mejor, *lucidez*, ante la desgracia de vivir manifestada por Leibniz, al seguir sosteniendo encarecidamente, una perfecta ordenación de la realidad, en tanto creación divina. La principal objeción que puede hacerse a esto, retomando la imagen del estanque enturbiado por los mismos peces, que a su vez, impide ver los peces mismos, es relativamente sencilla: por qué detrás de tales sombras tiene que haber un principio que sustente tal revuelto nebuloso. En otras palabras, de acuerdo al universo conceptual de Schopenhauer, se postula que el: “Mensaje esencial de *La cuádruple raíz*, que anuncia la doctrina de *El mundo como voluntad y representación*: Schopenhauer niega cualquier relación entre el principio de causalidad («necesidad física») y el principio de motivación («necesidad moral»)” (Rosset, 2005, 38). ¿Cuáles han de ser entonces las implicaciones de esta confusión? La respuesta es clara: seguir anclando la justificación del mundo y, especialmente, de las acciones humanas a un principio totalizador. Pero esto es realmente una ilusión.

De esto se deriva un hecho insólito, pues pareciera que aquella lucidez o sensibilidad hacia el reconocimiento del dolor como síntoma de una profunda inadecuación entre la estructura de la existencia –si es que existe tal cosa, más aun, bajo la figura de un dios personal– y la manifestación de sus fenómenos individuales sufrientes, solo es ostentada por una cierta clase de personas: espíritus desencantados, seres humanos completamente desilusionados e incapaces de vestir su malestar con una nueva ficción y que, en cambio, se dedican a gritar en todo el mundo el porqué de su angustia. Esta actitud beligerante es contrarrestada de inmediato por un gran representante de la justificación de la vida de tipo racionalista-metafísico-emotivo, arguyendo que: “El doliente «hecho y derecho» nunca ofrece en espectáculo su sufrimiento. Al doliente no le cuadra el mucho hablar, sino el callar; el sufrimiento auténtico es siempre «sufrimiento mudo»” (Frankl, 2000, 262).

Muchas objeciones a tan corta frase: ¿qué es un *doliente hecho y derecho*, existe la categoría de *doliente maduro* entendida como “aquel que sabe sufrir” y, derivado de esto, acaso es posible un sufrimiento auténtico y otro falso? Aparte de dar respuestas a estas

inquietudes, debe decirse que el verdadero hombre doliente debe protestar con sus fuerzas restantes, debe hacer de su experiencia dolorida un alarido, debe gritar y con su estruendo desgarrar el cielo. El alarido propio de la lucidez es señalado por el rumano cuando hace referencia a la repartición de los dolores en el mundo: “Me pregunto por qué el sufrimiento sólo agobia a una minoría. ¿Existe una razón a esa selección que entre los individuos normales aísla una categoría de elegidos destinados a los suplicios más horribles?” (CD, 92). De inmediato aparece una explicación dada por el sistema racionalista-teológico leibniziano que puede condensarse en la siguiente formulación:

Algún adversario, [...] contestará quizá a la conclusión con un argumento contrario, diciendo que el mundo habría podido existir sin el pecado y sin los sufrimientos; pero niego que entonces hubiera sido el *mejor*. Porque es necesario saber que todo está *ligado* en cada uno de los mundos posibles [...] Por tanto, si faltara el menor mal que sucede en el mundo, no sería este mundo, que, teniéndolo todo en cuenta, ha sido encontrado como el mejor por el Creador que lo ha elegido (T. § 9, 100-101).

¡Asombro! Esta es la primera reacción que suscita tal enunciado, en tanto que se atiende a la consideración de poder justificar la existencia de los males y padecimientos más terribles del mundo cubriéndoles con el manto de la escogencia de lo mejor. No obstante, la fuerza con la que irrumpe esta cuestión palidece ante otra de las nociones leibnizianas que pretende salvaguardar la existencia del dolor y la maldad de acuerdo a una especie de *teoría del mayor bien*, esto dibujado en el escenario de la posibilidad imaginativa de proponer otros mundos exentos de desgracias y males, en suma, de pecado: “[...] y que se podría hacer con ellos novelas y utopías, [...] pero esos mismos mundos serían muy inferiores en cuanto al bien respecto del nuestro. [...] Por otra parte, sabemos que a menudo un mal causa un bien, al que no habría llegado sin este mal” (T, § 10, 101).

Resulta, empero, sumamente difícil entender cómo la insalubre bastedad de ignominias y calamidades, que se ciernen dementes sobre el mundo, puedan ser concebidas y asumidas como estadios en la cadena perfectible de un bien mayor, como su preparación o causa. Es posible que dentro de diversos sistemas de creencia religiosa se adjudique a la vida el estatus de una condena terrenal: caída, pecado y culpa; tránsito de expiación que ha de preparar para una vida eterna colmada de perfección, en virtud de la integración con el principio de unidad representado por una deidad. Pero al interior de estas observaciones se agita un asunto todavía más aquejante: aquel que establece una clase de *necesidad del mal*

dentro del diseño de lo mejor como parte constitutiva de la realidad, elegida racional y bondadosamente por la voluntad divina, lo que aparece en palabras de Leibniz del siguiente modo: "Y lo que constituye la causa de la existencia de lo mejor es que Dios lo conoce en virtud de su sabiduría, lo elige merced a su bondad y lo produce debido a su poder" (M. § 55, 335).

Esta consideración de integrar los males del mundo y los actos de maldad humanos dentro de una escala de perfección y armonía establecido por el entendimiento y bondad omnipotentes de Dios, resulta si no odioso, al menos desagradable, no solo por el hecho fáctico de ser contrastado por el acontecer del mundo sino por querer establecer, incluso, las acciones de mayor perversidad y aberración dentro un plan ordenado y bondadoso. En el decurso de las ideas seguidas hasta aquí, vemos, al contrario, que lo más natural sería decir que el mundo es un mal monumental e insoportable y nuestra reflexión tendería al anhelo de que no debió nunca existir. Pero evidente y dolorosamente existe, por lo que no quedaría más que rechazarle en todas sus apariciones, representaciones o fenómenos –diría Schopenhauer–; en sus ilusiones e invenciones, dirá Cioran, en cuyas palabras bien puede resumirse el sentir de ambos ante tal pretensión leibniziana:

Hay sufrimientos monstruosos, criminales, inadmisibles. Nos preguntamos cómo pueden producirse, y, puesto que se producen, cómo se puede seguir hablando de finalidad y demás estupideces. No puedo comprender la razón del sufrimiento en este mundo; el hecho de que provenga de la bestialidad, de la irracionalidad, del diabolismo de la vida, explica su presencia, pero no justificación. Es, pues, probable que el sufrimiento no tenga ninguna, igual que la existencia en general (CD, 93).

El interés ante la adecuación de los males del mundo y las disposiciones de una voluntad soberana y omnipotente que permite su desarrollo en la realidad fenoménica, abre la puerta de entrada a la reflexión sobre las acciones humanas específicas que causan padecimiento y que son denominadas genéricamente como *actos de maldad*. Si bien debe aclararse que no se pretende aquí dar una definición acerca de *qué es el mal*, ni cuáles han de ser sus estructuras y características –problemas que nos exceden– si nos contentamos con asumir que todo humano posee un conocimiento de la maldad referido estrictamente al hecho del *pathos* que se cierne sobre las víctimas de tal proceder. Vale traer en este momento la preocupante descripción hecha por el filósofo de la voluntad de vivir al respecto de las acciones que más atraviesan el espíritu, dejándole yermo por la desmesura

en el grado de experimentación del dolor: hablamos de la *destrucción del otro con conciencia y con placer*, evento que inflige al ser humano con la aceptación de una condición doliente irracional e injustificada. Esto es entendido por Schopenhauer como la *perversidad o crueldad*, la que se explica como: “[...] la alegría por el sufrimiento ajeno, que no nace del egoísmo sino que es desinteresada, y constituye la verdadera maldad llegando hasta la crueldad. En esta el sufrimiento ajeno no es ya un medio para lograr los fines de la propia voluntad sino un fin en sí mismo” (MVR I, § 65, 425).

El curso de las reflexiones se demarca hacia el tratamiento de una cuestión capital: los actos de maldad y sus consecuencias como contradictores de las ideas de justificación del dolor dentro de un marco de armonía y como invalidación de la teoría del bien mayor. Para dilucidar un poco tal idea se presentará una imagen que, a pesar de su crudeza, resume acertadamente la dirección de nuestra crítica: no podemos sino recordar los actos horribles cometidos por “Luís Alfredo Garavito Cubillos [quien] confesó [...] ser el responsable de la muerte de 140 niños, de los cuales se han encontrado 114 osamentas que pueden pertenecer a estos crímenes [...]” (El tiempo, 1999, 9A). Las acciones aberrantes de este violador pedófilo, capturado en abril de 1999 en Villavicencio, que ultrajó y asesinó a tantas criaturas indefensas, son la ejemplificación, en sí misma, de los motivos más poderosos y sórdidos para no concebir un ordenamiento racional y bondadoso de la realidad. Del mismo modo, confluyen al cuestionamiento de su inclusión en el panorama causal de constituir un bien mayor, punto que se antoja punzante, pues resulta dramático, desconcertante e hiriente el solo hecho de tener que preguntar: ¿cómo ha de contribuir a una clase de bien superior la muerte de un niño inocente luego de haber padecido torturas y vejámenes provocados por un individuo, él mismo, atormentado? ¿Bajo qué clase de orden superior puede tratar de ampararse como necesario tal acontecimiento? Y, finalmente, ¿cómo un ser de quien se dice que es omnipotente, omnisciente y benévolo puede permitir tales transgresiones a sus criaturas o ser indiferente frente a ellas y su sufrimiento?

Infortunadamente, no tenemos respuesta a tales desgarradores interrogantes ni las convicciones teológicas que les excusan. Apenas sabemos que la sola existencia del dolor y del mal en el mundo, por sí misma desvirtuaría cualquier intento vindicativo del padecer; la propia existencia constituye el mayor de los males, un hecho tan grave ante el cual sólo le

queda al hombre el palidecer de terror y esperar morir prontamente. Al respecto, viene a la memoria un pequeño ensayo universitario atribuido a Cioran, en el cual se realiza una alusión al pensamiento de Schopenhauer y se sintetiza, al tiempo, el problema de las actuales reflexiones en torno a la existencia del mal como anuladora de las nociones de bondad y perfección del mundo. Así, el rumano consideraría que:

Schopenhauer ha observado que la objeción principal que se puede hacer contra el hecho de la realidad de un creador bueno y perfecto, es el mal en el mundo. El mal es inmanente al mundo y no se puede concebir un ser absolutamente bueno que haya sido incapaz de eliminar el mal. El teísmo no encuentra, pues, justificación en los datos concretos de la realidad (Cioran, citado en Van Itterbeek, 2012, 415).

Sin embargo, toda persona que se aúna a tales sistemas de creencia racionalista-metafísico-teológicos, se toma a sí misma, no como una aparición maldita, sino como bienaventurada, gracias a la certeza de que, en el fondo, todo está en orden y que el mundo tiene un sentido. De esta suerte, cuando quiera preguntarse qué es lo que falla en nuestro mundo, podrá restringir las respuestas: jamás dirá que es a causa de su respectiva deidad, que cuida de los seres y del orden natural, pero sí postulará que debemos buscar la fuente del error y el padecimiento en la constitución y en los actos de los seres humanos, que en su ignorancia, soberbia o por estar confundidos y tentados por algún agente demoníaco, son la única y continua fuente de dolor. Así lo sugiere, claramente, el mismo Leibniz: “Se sigue de ahí también que las criaturas obtienen sus perfecciones del influjo de Dios; las imperfecciones, en cambio, provienen de su propia naturaleza, incapaz de existir sin límites. En esto, precisamente, se distinguen de Dios” (M. § 42, 333).

En términos generales, la enunciación que dicta que la perfección de las criaturas es dada por Dios y que la imperfección le viene por ellas mismas, por su propia naturaleza limitada, de lo que se deriva que la misma constitución humana es la raíz del mal, resulta entonces paradójica. Específicamente, contemplando el argumento se develaría –lo que creemos es– una profunda contradicción en cuanto a la comunicación de las partes con la unidad o principio, razón por la cual se inquiere: ¿si Dios ha decidido, de acuerdo a su entendimiento, bondad y poder la realización de un mundo, en cuya cima ha colocado al ser humano, entonces quién habría de ser el responsable de todo el desenvolvimiento mundano y humano? Esta cuestión es reseñada por el propio Leibniz en la Teodicea cuando disputa

algunas consideraciones de Pierre Bayle, en torno a la injerencia de Dios en el mal del mundo. Así, acudiendo a un poeta latino, el propio Leibniz pretende inclinar esta disputa a su favor, traduciendo unos versos de Prudencio, que enseguida ha de criticar:

Si Dios no quiere la existencia del mal, dice, ¿Por qué no lo impide? No importa que haya sido el autor, o el hacedor de los males; ¿no permite, cuando puede prohibirlo, que sus obras más bellas se conviertan en la imperfección del crimen? [...] Por consiguiente, el Señor estableció el mal, que ve desde lo alto, lo tolera y permite que se haga, como si él mismo lo hubiera creado. De hecho él lo creó, porque, aunque podía excluirlo, no lo suprime, y permite que avance por su continuo uso (Hamartigenia, versos 640-649). Ya hemos respondido suficientemente a esto. El hombre es él mismo el origen de sus males; tal y como es, estaba en las ideas. Dios, movido por las razones fundamentales de su sabiduría, ha decretado que pase a la existencia tal y como es (T. § 151, 202).

Una de las críticas más recurrentes a tal postulado señala el problema de si se le puede imputar a Dios la omnipotencia y la omnisciencia, de lo que se entiende, que él sería capaz de realizar toda acción y de conocerla completamente como posibilidad y, a la vez, como realización en el tiempo y en el espacio, y también fuera de estos, pues se le asignan las nociones de eternidad e infinitud. Tales características divinas son señaladas, nuevamente, por el pensador de Leipzig: "En Dios existe la *Potencia*, que es el origen de todo; después, el *Conocimiento*, que contiene el pormenor de las ideas; finalmente, la *Voluntad*, que realiza los cambios o producciones según el principio de lo mejor" (M. § 48, 36). Ahora, en su inteligencia o entendimiento ya están establecidos la existencia general del hombre y los actos particulares de cada uno de ellos, así pues, ya Dios conocía los horrores de cada demente y degenerado en el curso de la historia y los indecibles sufrimientos de sus víctimas, pero no hizo nada para evitarlo, porque todo debía de seguir su curso perfecto o porque el mal del mundo es antesala al bien incuantificable del paraíso. De cara a esto, uno se pregunta: si vio Dios la perversidad en las honduras del humano, ¿por qué impulsarlo a la existencia *tal cual ya era* corrupto y desgraciado antes de su creación? Inclusive en la Biblia se reconoce esta misma crítica, cuando Dios vio: "Que la maldad de los hombres era mucha en la tierra, y que todo designio de los pensamientos del corazón de ellos era de continuo solamente el mal. Y se arrepintió Jehová de haber hecho al hombre en la tierra, y le dolió en su corazón" (Gen. 6, 5-8). Entonces, subsiste la cuestión de por qué impulsarle al suplicio de la vida.

De frente a esta última referencia, sacada del libro sagrado del Cristianismo, no sería sobranse dedicar algunas palabras al fenómeno de la creencia religiosa como fuente de tranquilidad ante los resquicios que dañan la tela de la realidad humana. A razón de esto, se dirá, de manera general, que es sumamente familiar encontrar como una de las primeras formas de justificación –y hasta de reivindicación– del dolor en el mundo, los intentos de explicaciones metafísicas y trascendentes de la existencia de raigambre religiosa, ante lo que Cioran reacciona concluyentemente:

Algunas religiones afirman que el sufrimiento es el medio que usa la Divinidad para probarnos, o para hacernos expiar un pecado o la ausencia de fe. Semejante concepción puede ser válida para un creyente, pero no para quien ve cómo el sufrimiento castiga indistintamente tanto a los puros como a los impuros. Nada puede justificar el sufrimiento, y querer fundamentarlo en una jerarquía de valores es estrictamente imposible –suponiendo que una jerarquía semejante pudiese existir (CD, 92).

Pensando en la posibilidad de anclar la justificación de la vida a dichas escalas de valores de orden trascendente, podría intentarse alguna formulación polémica, por ejemplo: decir que todas estas “explicaciones” nacen de la punzante inseguridad que nos agobia en el tránsito vital, incertidumbre que engendra como primeros hijos al conjunto de mitos y misterios contenidos en la fe, y luego, la creencia en los métodos y resultados de la ciencia experimental. Resultaría claro, entonces, que estos intentos humanos para inventar certezas o *modelos de seguridad* se asemejarían a pequeños islotes flotantes sobre un mar irascible, tremebundo e inestable donde las personas irían saltando de islote en islote en la medida en que sus “certezas” se van sumergiendo y su confianza va naufragando en el pavor de existir sin asidero. Este panorama es el impulso que fortalece el programa de la teodicea, pues sus reflexiones: “[...] representaban en realidad, ya desde el principio, el intento de aplacar con fríos pensamientos el dolor producido por la desaparición de un sentimiento religioso cálido. El subsuelo efectivo de la teodicea era el miedo” (Safranski, 1991, 90). *Terror* que antes hemos visto en la lucha funesta entre todos los seres de la realidad y que pretendimos mostrar, también, bajo la forma más patética de los modos de ser de las personas: la maldad, que deja sumido al ser humano y, en general, a todo ser sintiente en el reconocimiento que expresa luctuosamente el autor rumano: “Todo lo que vive, el animal o el insecto más repelente, tiembla, no hace más que temblar; todo lo que vive, por el simple

hecho de vivir, merece conmiseración” (AD, 50)²⁸. A la vez, Schopenhauer reconoce tal indigencia al recordar que la voluntad gobierna el mundo en todos sus niveles y que, a pesar de ser esta un fin ciego, resulta irrefrenable al empujar incesantemente el gran espectro de sus objetivaciones a la vida. Vemos entonces que desde las formas más básicas de seres, pasando por el reino animal y llegando hasta el hombre sólo existe una lucha sin tregua, destrucción por el afán de afirmar el designio de la voluntad, por lo que es el hombre, en plena lucidez, quien descubrirá en los distintos grados de seres, lo que se ha venido presentando: que esencialmente: “[...] *toda vida es sufrimiento*” (MVR I, §56, 368).

2.2. La creación fallida y el dios maldito

¡Raza estúpida e idiota!
Te arrepentirás por conducirte de esta manera.
¡Yo te lo advierto!...
En adelante, mi poesía se dirigirá solo a atacar,
por todos los medios, al hombre,
esa bestia feroz, y al Creador,
que no ha debido engendrar jamás esa plaga.
Lautréamont. Segundo canto de Maldodor²⁹.

En el segundo canto de Maldodor, su autor Isidore Ducasse –auto-proclamado Conde de Lautréamont– enfila todo lo que de desgraciado había en su existencia: pobreza, enfermedad, demencia, para denostar la idea de un creador bondadoso, presentándolo, más bien, como culpable, precisamente, de toda aquella colección de males que le agobiaban en tanto individuo y como perteneciente a una especie maldita que jamás debió haber sido concebida. Esta imagen de un *hacedor pérfido* o, cuando menos, *irresponsable*, resulta sumamente valiosa, especialmente si puede ser coligada a las reflexiones seguidas hasta ahora, las que muestran un panorama luctuoso, tétrico y patético de la vida que, amparadas

²⁸ Esta alusión del rumano encuentra un parangón magnífico en una clásica obra de la literatura griega. Así, escuchamos del poeta Homero: “Pues nada hay, en efecto, en parte alguna/ más miserable que el ser humano/ de entre todos los seres que alientan/ y se arrastran también sobre la tierra” (Ilíada, Canto XVII, 445). Aunque el ser humano se empeñe heroicamente en el acto de vivir –de manera análoga a los grandes héroes del poema– y su propósito se desarrolle con denodada valentía, alcanzando incluso la gloria, ninguno escapa al designio del *hado de la existencia* que lo convierte en una realidad fatídica.

²⁹ En: Holguín, Andrés. *Antología de la poesía francesa*. Bogotá, El ancora editores. 1996, p. 375.

bajo el pensamiento schopenhaueriano, bien podrían sintetizarse acudiendo a los términos siguientes:

A este mundo, esta palestra de seres atormentados y angustiados que sólo subsisten a base de devorarse unos a otros, donde cada animal carnicero es la tumba viviente de miles de otros animales y su autoconservación una cadena de martirios, donde con el conocimiento crece la capacidad de sentir dolor, alcanzando este su mayor grado en el hombre, y tanto más cuanto más inteligente es: a este mundo, digo, se le ha pretendido adaptar el sistema del optimismo y se ha querido demostrar que es el mejor de entre los posibles. El absurdo es patente (MVR II, Cap. 46, 636).

No se pretende con esta referencia ni mucho menos con la inclusión inicial desdeñar la culpabilidad humana en el cometimiento de crímenes de los que, a todas luces, es culpable, ni eximirle de su responsabilidad por conducir de buena forma su vida y de cuidar sus relaciones con el prójimo y con su mundo. Lo que se quiere, en último término, se concentra en la crítica continua a los argumentos vindicativos de una realidad caótica, dolorosa, irracional e injusta que pretende “adornarse”, “ilusionarse” con los trazos justificativos del racionalismo metafísico-teológico y del emotivismo que han sido postulados y resistidos desde el inicio. Sin embargo, los embates de estas tendencias de pensamiento siguen incólumes y son representados claramente bajo las pretensiones de la teodicea, cuando se plantea: “[...] la armonía del mundo, la finalidad discernible en toda cosa. El optimismo consiste en afirmar no sólo que es claramente legible una finalidad, sino que es nuestro principal deber” (Starobinski, 2000, 146).

Si esto es así, uno se arrojaría a buscar una acerba verdad, hechizado por investigar el destino de los mortales, pero sólo se descubriría –con crasa amargura– el vil objeto con que fue *creada* la estirpe humana y el afán y miseria con los que está marcada; empujada a ser por algún *hado*: la naturaleza u otro agente creador a quien tanto dolor nuestro pareciera alegrar³⁰. Cioran, establece una sugerencia polémica ante esta idea, cuando exclama que la única razón para la creación ha sido el temor a la soledad manifestado por Dios, enunciándolo en el lenguaje de un sombrío y cruel entretenimiento: “Nuestra razón de ser, la de sus criaturas, consiste únicamente en distraer al Creador. Pobres bufones, olvidamos

³⁰ Siguiendo con esta referencia, un gran escritor norteamericano sentencia vehementemente, aunque sin evitar la contradicción: “Yo no creo en Dios. ¿Tan difícil es de entender? Mire a su alrededor, hombre. ¿Es que no lo ve? El griterío de los que sufren lo indecible debe ser para él el más agradable de los sonidos” (McCarthy, 2012, 92).

que vivimos de dramas para divertir a un espectador cuyos aplausos todavía nadie ha oído sobre la tierra...” (DLS, 51). Este es, pues, el momento de abordar la imagen del *creador maldito*, de esa entidad –un tanto imaginaria un tanto poética– que ha de significar la posibilidad de encauzar la crítica a la justificación del sufrimiento desde el plano de la perfección y, derivado de esto, de la necesidad de la existencia como realización de un agente racional, bondadoso y libre.

Es precisamente la obra titulada *El aciago demiurgo* la que ha inspirado el nombre de este aparte, pues en ella Cioran se niega a aceptar la existencia del mundo y la de su propia vida como parte integrante de un todo ordenado, imponiéndose demostrar, más bien, el carácter malogrado del universo. Para esto, resulta crucial entender la particular reinterpretación de la imagen de un hacedor divino –en especial las críticas al dios judeo-cristiano– como productor de una creación que solo puede aceptarse: “[...] en tanto Dios entre en juego en todo ello como el causante, demandable, de un fracaso total [...] se ha de postular necesariamente la existencia de Dios porque Éste tiene que disculparse por la creación del mundo” (Sloterdijk, 2012, 111). Para esto, Cioran acudirá a una serie de argumentos que lo harán cercano a los postulados dualistas forjados por el *gnosticismo antiguo*³¹, esencialmente, atendiendo a la idea de dos dioses distintos –generalmente antagónicos– hallados en la reflexión en torno al origen creado del mundo. Con esta particularidad que separa la naturaleza del dios creador de otro bienhechor y salvador, el rumano señala que:

Es difícil, es imposible creer que el dios bueno, el «Padre», se haya involucrado en el escándalo de la creación. Todo hace pensar que no ha tomado en ella parte alguna, que es obra de un dios sin escrúpulos, de un dios tarado. La bondad no crea: le hace falta imaginación; pero hay que tenerla para fabricar un mundo, por chapucero que sea. Es en último extremo, de la mezcla de bondad y maldad de la que puede surgir un acto o una obra. O un universo. Partiendo del nuestro, es en cualquier caso mucho más fácil remontarse a un dios sospechoso que a un dios honorable (AD, 10).

Esa brecha que separa estos personajes deíficos en distintas actitudes y momentos es negada tajantemente según las suposiciones de la tradición judeo-cristiana o bajo la teoría

³¹ Cioran acude en sus referencias gnósticas, especialmente, a ciertas doctrinas de Marción, los Cátaros y los Bogomilos, y parte de su interés en ellos radica en que: “[...] conciben la creación del mundo a partir de un demiurgo imperfecto, cuando no maligno. Y a pesar de tanta ficción que otros llaman filosofía, procedemos de una creación fallida, un accidente, un azar, [...]” (Herrera, 2009, 11).

de Leibniz, según las cuales ha sido un solo Dios el creador de este mundo, para ellas armonioso y para nosotros tan terrible. El mismo hecho de imputar cualquier tipo de responsabilidad, en forma de reclamo, duda o discusión es reprobada como soberbia y sacrilegio: ofensa máxima contra la buena voluntad del creador. Empero, subsiste la cuestión: ¿cómo poder adorarle por su bondad cuando su creación parece negarle? Así pues, un filósofo español contemporáneo se pone del lado de Cioran, cuando explica que las personas que pretenden salvar la bondad de su Dios y afirman, al tiempo, el origen divino del mundo, bien podrían caer en la: “[...] solución de la aporía que propone Cioran: hay un malvado demiurgo, un dios tarado, incapaz de la beatitud de la inacción, que fue quien creó el mundo y dio lugar al mal, mientras que el Dios bueno se mantuvo en la apatía o la ignorancia de sus manejos” (Savater, 1980, 74-75).

También quedarían dos opciones más: imputar todo el mal a *fuerzas demoniacas*³², a su vez personificadas en *Satanás o Lucifer*: otra forma de vindicar a Dios y justificar la existencia del mal y el sufrimiento en el mundo –aunque similar a la solución dualista– y situar en la *voluntad humana* tan débil y susceptible de engaño la causa de tales flagelos, por errar en el uso de la libertad y el entendimiento. Este dios malévolos, creador del mundo, no deja, sin embargo, de sernos útil, pues sobre él descarga el hombre su culpa, su frustración, su dolor. Cioran parece aquí, justificar la existencia del demiurgo como especie de *validación ontológica del error*³³, del mal, pero especialmente como *ente poético-mítico*³⁴ al cual culpabilizar de tanto absurdo doloroso, de tanta realidad azarosa y

³² Como se ha visto varias veces esta *ilusión de la vida* parece manifestarse bajo la imagen de un *infierno*, ante esto, resulta valioso recordar el interesante parangón entre nuestra noción de demonio y la que señalan dos estudiosos de las religiones orientales ante la naturaleza del dios *Váruna*, que tiene el poder de crear el *Māyā* en su magia, y que para algunas tradiciones posteriores del hinduismo, vendría a ser denominado como *Asura* nombre que significa, precisamente: *demonio* (Caquot, A. Varenne, J. 1977, 28-29) Esta relación entre este dios-demonio que nos engaña en su obra creadora sería un ejemplo del aciago demiurgo de Cioran.

³³ Este concepto encuentra respuesta en la explicación de la naturaleza y los límites, que en la obra de Cioran, posee la idea del malvado demiurgo, la que permite, entre otras cosas: “[...] acceder simbólicamente al interrogante metafísico del mal en el mundo. Si Cioran se ocupa del demiurgo, no lo hace en un nivel teológico sino moralista. Cioran describe a partir de una imagen mítica los problemas fundamentales del hombre, en este caso, el mal, la imperfección, etc.” (Herrera, 2009, 38-39).

³⁴ Si bien Schopenhauer no acude, por lo menos directamente, a las ideas del gnosticismo, sí reconoce la esencial impronta de la *imagen alegórica* en el sustento y desarrollo doctrinal de las religiones. Al respecto comenta en el aparte de *Parerga y Paralipómena*, dedicado a la religión cristiana: “En general el cristianismo es de naturaleza alegórica: pues lo que en las cosas profanas se denomina alegoría en las religiones se llama misterio” (PP II, § 177, 375) Mas adelante, al reconocer el poder de la alegoría en el entendimiento de las

paradójica envuelta en una ilusión de sentido, orden y finalidad insostenibles; imagen contra la cual enfilarse toda nuestra desesperación:

El dios malo es el dios más *útil* que jamás hubo. Si no lo tuviésemos a mano, ¿a dónde se encaminaría nuestra bilis? Toda forma de odio se dirige en última instancia contra él. [...], ¿cómo admitir que una iniquidad tan general sea obra del hombre tan solo? Debe remontarse más arriba y confundirse con algún tejemaneje antiguo, con el acto mismo de la creación (AD, 12).

A pesar de que Schopenhauer comparte el parecer de Cioran ante la iniquidad general de la existencia entendiéndole como el ámbito de lo terrible, por lo que se dice que: “En el fondo, con el dolor del mundo y el sufrimiento en mente, él cree que somos las manifestaciones de la pesadilla de la realidad” (Wicks, 2008, 51), no puede, empero, mostrarse que las ideas del alemán estén inspiradas por las imágenes del pensamiento gnóstico antiguo, tan cercanas al rumano, pero sí puede proponerse la hipótesis que señala que en el proceder de lo que Schopenhauer enuncia como el “*creador*” del mundo representativo: la voluntad, se manifiesta la misma paradoja de un demiurgo péfido, que con el mismo ejercicio de su creación impone a sus criaturas el sino de su autodestrucción y sufrimiento. La comparación de una voluntad que se devora a sí misma y el proceder irresponsable y destructivo de aquel artesano maldito, se presenta en los términos schopenhauerianos así:

Aquella necesidad interna de la gradación de los fenómenos de la voluntad, necesidad que es inseparable de su adecuada objetividad, la vemos expresada también en el conjunto de los fenómenos por medio de una necesidad externa; en virtud de ella, el hombre necesita a los animales para mantenerse, estos a su vez se necesitan gradualmente unos a otros y a las plantas, las cuales a su vez necesitan la tierra, el agua, los elementos químicos y sus mezclas, el planeta, el Sol, la rotación y traslación en torno a este, la oblicuidad de la eclíptica, etc. - En el fondo, todo esto se debe a que la voluntad tiene que devorarse a sí misma porque fuera de ella nada existe y es una voluntad hambrienta. De ahí la caza, el miedo y el sufrimiento (MVR I, § 28, 208)

Dado esto, se contempla un sistema en el que, aun sin hallarse una idea justificativa del sufrimiento, se observa la voluntad a la base de todo fenómeno empujándole al deseo, la menesterosidad, al esfuerzo, a la lucha y el dolor; todos los individuos se aúnan e

religiones Schopenhauer acota que dicho conjunto de contenidos alegóricos aparte de dar consuelo y esperanza a la masa, incapaz de penetrar la realidad por medio de su razón, lleva consigo: “una mezcla de absurdidad [que] es [...] un ingrediente necesario, ya que sirve para indicar su naturaleza alegórica. [...] Los absurdos en el dogma son justamente el sello y distintivo de lo alegórico y lo mítico; [...]” (PP II, § 177, 376).

identifican como dolientes de un *mismo mal universal*. Esta impresión de estar arrojados al mundo dolorido –aunque sin ningún tipo de sustento y finalidad racionales– nos hace ser parte de la corruptibilidad física y moral, pero es este un crimen sin motivo: la culpabilidad nos viene dada en cuanto existimos y debemos expiar un mal inmerecido en virtud de una existencia a la que venimos por azar y que en su decurso nos condena. Bien lo decía Lagerkvist en su *Barrabás*: “En la realidad, no había tenido intención de subir hasta allí, pues todo en el sitio era sucio, lleno de inmundicias; y cuando alguien se aventuraba a entrar en el lugar maldito dejaba algo de sí” (1982, 12). Mucho de ese lugar tremebundo se ha insertado en lo más profundo del ser humano que sentenciado al mundo de la finitud, el mal y el dolor, no puede hacer cosa distinta que obrar bajo el dictamen de su opresor.

Derivada de esta visión luctuosa, podría alguien inquirir: ¿por qué ha de presentarse la existencia como una tortura? A esto ha de responderse en dos momentos. Primero se dirá que resultan notables el *vacío* y *desamparo* al reconocer que no hay razón para ser ni promesas de vida futura o salvación; como fruto del azar, condenado está el hombre a vagar a cuestas con un *pecado sin falta*, a padecer un *castigo sin crimen*, por el cual va haciéndose merecedor de todas las consecuencias del culpable: dolor, mal, corruptibilidad y muerte. Es decir, paga el precio por su condición de existente, pues “[...] todo cuanto existe incurre, por el mismo hecho de existir, en la culpabilidad por el dolor que acompaña a la existencia” (Rábade, 1995, 85). En segunda instancia, se dirá también, que la vida es *absurda*, esto, porque *carece de principio*; es el culmen de lo contingente y erróneo, la imagen de una *completa falta de necesidad*. Es así por lo que se resume el estado de nuestros pensadores en las palabras dedicadas al filósofo de Danzig por su estudioso francés: “[...] en la intuición de un mundo desprovisto de necesidad, Schopenhauer accede a la visión dolorosa de un mal sin causa y, por tanto, sin justificación” (Rosset, 2005, 67). Por lo que se mostrarían claras las condiciones de absurdidad de la existencia. Seguidamente se postularán algunas reflexiones ante los dos problemas enunciados.

Previamente al problema de la *necesidad*, se harán algunas consideraciones al respecto de la *existencia del hombre como un pecado cuya retribución es el dolor*. Siempre, cuando se emite un juicio tal, acecha la inquietud: ¿qué culpa tiene el hombre de haber

nacido?³⁵ Nuestro dos autores sostendrán –a su manera– ciertas ideas similares, inicialmente Schopenhauer, dirá, refiriéndose al espíritu del género trágico, que: “[...] la tragedia es la profunda comprensión de que lo que el héroe expía no son sus pecados particulares sino el pecado original, es decir, la culpa de la existencia misma: Pues el delito mayor del hombre es haber nacido, como Calderón afirma expresamente” (MVR I, § 51, 309-310). Con esto, se recalca el hecho que muestra que, tirado en la finitud, la corrupción, la maldad, el padecimiento y el absurdo, el hombre no hace más que perpetuar una contradicción primigenia: la voluntad que se devora a sí misma en su carencia de sentido racional y finalidad para Schopenhauer, o, como la intuición esencial de la gratuidad del dolor por el mero hecho de estar arrojado en la existencia para Cioran. Por su parte, ese sentimiento de extraña culpabilidad es expresado con habitual belleza por el rumano bajo la denominación del *remordimiento metafísico*, que se constituye como una:

[...] turbación sin causa, una inquietud ética en el límite de la vida. No tienes culpa alguna de la que arrepentirte y sin embargo sientes remordimientos. No te acuerdas de nada, pero te invade un sentimiento infinitamente doloroso del pasado. No has hecho nada malo, pero te sientes responsable de los males del universo (OP, 13).

El hombre castigado por un crimen que no sale de su querer o su deseo, por una existencia nunca pedida, se ve, sin embargo, atrapado en la condena de arrastrar con ella, convirtiéndose a la vez –en el despliegue de su acción en el espacio y en el tiempo– en *verdugo y víctima de sí mismo y del mundo en pleno*³⁶, pues como sugiere el rumano evocando a Buda y Baudelaire: “¿quién nos columpiará entre el Sermón de Benarés y el *Heautontimoroumenos*? «Soy la herida y el puñal»: tal es nuestro absoluto, nuestra eternidad” (TE, 14). Si los sufrimientos, según esta proposición paradójica que nos impulsa

³⁵ Resulta sugerente atender a la idea de Cioran al relacionar el destino pérfido de la humanidad con la realización de la perversidad del demiurgo: “¿De qué somos culpables, sino de haber seguido, más o menos servilmente, el ejemplo del creador? La fatalidad que fue suya, la reconocemos sin duda en nosotros: por algo hemos salido de las manos de un dios desdichado y malo, de un dios maldito” (AD, 11).

³⁶ Es pertinente anotar que la condición de seres existentes es el único plano de efectuación del mal y del padecimiento, razón por la que se podría poner en entredicho la bondad del entendimiento divino al impulsar al ser humano a la creación. Es por esto que: “[...] Cioran ve la iniquidad clavada encada individuo por el simple hecho de haber nacido. Y esta iniquidad sentida por los individuos, cada quien la vierte sobre lo que puede” (Demars, 2008, 163). Al tiempo, señalando la maldad implícita en cada uno de los seres humanos, aun en los más virtuosos y mejores de nosotros, que de vez en cuando emerge la pérfida naturaleza: “Pues es precisamente en virtud de esa maldad en él, de ese principio malvado, por lo que ha tenido que ser un hombre” (PP II, § 114, 230).

a la vida, son merecidos, esto solo puede ser explicado mediante el magno absurdo y error que suponen una existencia sin principio y un obrar desenvuelto en tales condiciones.

Estas nociones de *crimen, falta, culpa, pecado* no deben ser entendidas en su significación religiosa, ante lo cual el pensador de Rasinari advierte: “Creo más acertada la teoría del pecado original, aunque privándola de sus connotaciones religiosas, puramente como antropología. Ha habido una caída irremediable, una pérdida que nada puede colmar” (Conv, 23). Y más adelante apuntala: “No soy creyente, pero estoy obligado a admitir la existencia del pecado original como idea, pues quien la tuvo dio en el clavo” (Conv, 96). En este orden, la idea del *pecado original*³⁷ –tan preciada al cristianismo– sería una completa obra de una *deidad aciaga*: venimos al mundo a expiar una falta que como individuos jamás hemos cometido y toda la penuria de nuestro trasegar por la vida se concibe como el purgar tal ofensa, aquella que nunca habríamos tenido que paliar al no existir, pero Dios por su bondad, sabiduría y omnipotencia, nos ha creado, pareciera, para someternos, en la medida en que ya conocía el curso infinito de los acontecimientos pese a lo cual ¡henos aquí! La crítica de Schopenhauer en este sentido no se hace esperar. Por lo que lanza el siguiente enjuiciamiento a la bondad y entendimiento del Dios cristiano:

Mas eso en todo caso tendría que haberlo previsto el que, en primer lugar, no creó a los hombres mejores de lo que son, y luego, los colocó en una trampa en la que habría de saber que caerían, ya que todo era obra suya y nada la quedaba oculto. Por consiguiente, desde la nada había llamado a la existencia a un género débil y sujeto al pecado, para después entregarlo a un interminable tormento (PP II, § 177, 377-78).

Allende a esto, continúa el juego veleidoso de las creencias de las personas que pretenden apelar a un dios que, aun habiéndoles expulsado de su seno a este lugar de

³⁷ Esta imagen debe ser asumida como una de las múltiples analogías e imágenes de las que se sirven Cioran y Schopenhauer para criticar la bondad de la creación y no como la excusa para imputarles rezagos de fe, más cuando, el rumano reafirmando su ateísmo reconoce que: “Sin embargo, me reconozco próximo a la creencia profunda del pueblo rumano, según la cual la Creación y el pecado son una y la misma cosa. En gran parte de la cultura balcánica, nunca ha cesado la acusación contra la Creación (Conv, 13). También Schopenhauer se vale de ese símbolo al asociar el autodevorarse de la voluntad con los conceptos de culpa, pecado original o justicia eterna, así: “Esa visión se ha presentado en forma mítica dentro del dogma del cristianismo según el cual todos participamos del pecado original de Adán (que manifiestamente no era sino la satisfacción del placer sexual) y debido a él somos merecedores del sufrimiento y la muerte” (MVR I, § 60, 387). Esto es señalado por un estudioso del alemán, cuando muestra a la voluntad que se relaciona en su “[...] auto-festín con la culpa, y esto subraya nuestras referencias anteriores a la condición cognitiva humana generadora de violencia, pecado original y la concepción de los seres humanos como los descendientes de Adán y Eva” (Wicks, 2008, 88).

martirios, habrá de salvarles por su *misericordia*. Es tal creencia, una de las más interesantes contradicciones en el intento justificativo –de por sí paradójico– de los sufrimientos y males que hemos intentado presentar bajo las figuras de la religión y de la teodicea. Pero, si se han seguido las insinuaciones realizadas hasta ahora, bien podría aplicárseles a nuestras respectivas representaciones demiúrgicas el bello fragmento del poema: “[...] solamente de nuestro ser,/ con tal que nos conserve el dolor/ nada más le importa” (Leopardi, 1978, 155). Pues podemos reconocer que la miseria y el padecimiento solo serían una inevitable y terrible manifestación de la cosa en sí del mundo, que no es otra que: “[...] la insaciablemente hambrienta Voluntad alimentándose de sí misma a través de los actos dolosos individuales de agresión y competición entre sus objetivaciones en el mundo como representación que hace todo el mundo representativo una especie de infierno viviente” (Jacquette, 2005, 118). Esta es la condena que impone la voluntad, impulso irrefrenable y sin finalidad, a sus fenómenos por el hecho de que existan, o mejor, la “*consecuencia lógica*” del desenfreno de su afirmación.

Sin embargo, el pensador de Leipzig no ha de quedarse inerte ante una recusación semejante, que atañe directamente a la perfección, bondad y necesidad de la Creación y de la existencia de su Dios, por lo que expresa tales ideas aplicadas ahora dentro del marco de la posibilidad de elección de este mundo nuestro tan óptimo y armónico. Por esto, dice el alemán: "Ahora bien, como hay una infinidad de universos posibles en las ideas de Dios y solamente puede existir uno, es necesario que haya una razón suficiente para la elección de Dios, que le determine a uno más bien que a otro" (M. § 53, 335). Tal razón suficiente debe hallarse en el infinito y perfecto conocimiento de Dios, que mediante su voluntad omnipotente y libre se concentra: “[...] en la *conveniencia* o en los grados de perfección que estos mundos contienen; pues cada posible tiene derecho a pretender la existencia en la medida de la perfección que comprende” (M. § 54, 337). Este proceso de *comparación* o *combinación*, no solo supone la sabiduría e inteligencia eternas de Dios para comprender infinitas combinaciones de inconmensurables mundos, sino también la bondad, justicia y

amor para decidirse a la creación del mejor de todos ellos en virtud de su perfecta *composición armónica*³⁸.

En palabras de un estudioso del pensamiento leibniziano, tendríamos que: “[...] no todo posible es *composable* en un mundo real, pues el universo no es otra cosa más que cierta forma de combinación de compositibles, [...], es decir, de todos aquellos que forman el compuesto más rico y perfecto posible” (Cardona, 2012, 25). Si quisiéramos sostener la idea que se dibuja tras ese galicismo de lo “composable” –lo *componible* en español– tendríamos que decir que por haber elegido Dios este mundo dentro de una infinidad de mundos posibles, lo ha erigido, por tanto, como el mejor de ellos, lo que demostraría, primero, la visión feliz de la existencia por parte de Leibniz, para luego constituir una justificación de la maldad, del sufrimiento, de la injusticia en la existencia –como ya se ha señalado– pues estas no serían sino momentos, escalas para la consecución de algo mejor ya pensado por Dios. Leibniz explica este proceso de *composición del mundo* de la siguiente manera:

La sabiduría de Dios, no contenta, los penetra, los compara, los pesa unos con otros, para estimar sus grados de perfección o de imperfección, lo fuerte y lo débil, el bien y el mal; llega más allá de las combinaciones infinitas, hace de ellas una infinidad de infinitos, es decir, una infinidad de series posibles en el universo, cada una de las cuales contiene una infinidad de criaturas, y por este medio, la soberanía divina distribuye todos los posibles que había considerado aparte en otros tantos sistemas universales que compara entre sí, y el resultado de todas estas comparaciones y reflexiones es la elección del mejor de todos estos sistemas posibles que la sabiduría forja para satisfacer plenamente a la bondad, lo que constituye precisamente el plan del universo actual (T. § 225, 252).

Si Leibniz amparó el sufrimiento, el mal, la caducidad y el error pleno de existir bajo el manto de un dios bondadoso y sabio, Schopenhauer y Cioran, por el contrario, comprenden los males y padecimientos del mundo: “[...] como inmanentes al momento mismo de constitución de éste como expresión de la voluntad; por esto, se dice comúnmente que la respuesta a la pregunta por el origen del mal y del sufrimiento coincide con la de la cuestión del origen del mundo” (Cardona, 2012, 104). Así pues, error, mal y

³⁸ No obstante, esta idea que pretende expresar la armonía interna de las partes en el sistema leibniziano debe ser complementada: “Dada la multiplicidad de combinaciones posibles, la compositibilidad entre las esencias que determina el criterio de lo mejor no puede ser establecida a partir de la mera compatibilidad interna de cada sistema de posibles, pues resulta de la comparación que el entendimiento divino realiza entre ellos para decidirse por el más perfecto” (Cardona, 2012, 25).

padecer se considerarían lo mismo que existir; un luctuoso pleonasma. En este sentido podría pensarse que la teoría leibniziana resultaría muy optimista con el universo y con su deidad creadora pero dejaría sumido al individuo en un inconsolable pesimismo ante sus ominosas circunstancias, más aún, cuando su reflexión y sus vivencias le llevan a controvertir la idea de armonía absoluta, por lo que aparece inaplazable la pregunta del filósofo y literato ante ese inmenso optimismo: “¿Y es éste el mejor de los mundos posibles? Pues los otros que no son tan buenos, ¿cómo serán?” (Voltaire, 1984, 26). Inmediatamente responderá Schopenhauer acudiendo a uno de los pasajes predilectos del *Mundo como voluntad y representación*:

Finalmente, si quisiéramos 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 seguro que al final comprendería de qué clase es este *meilleur des mondes possibles* (MVR I, § 59, 383).

La anterior indicación de Schopenhauer, tan bella como terrible, será siempre execrada por las tentativas metafísico-teológicas racionalistas y emotivistas, que siguen sosteniendo que todo se enmarca dentro de una estructura perfectamente ordenada, por el entendimiento divino y además bajo la seguridad de la bondad por la voluntad de Dios. Especialmente, cuando se sigue anclado en las argumentaciones mitológicas, rituales y esotéricas de la religión, las que, unidas al racionalismo metafísico leibniziano, pretenden seguir “sembrando” en la cultura la ilusión de nuestra *existencia como necesaria*, en la medida de consistirse como el *fruto de lo mejor* dentro del plano de la posibilidad y como *buena, con sentido y finalidad* en tanto creación de un ser bondadoso, inteligente y poderoso que se «refleja-a-sí-mismo» en el resultado de su realización. Precisamente, es Leibniz el más indicado para ilustrar dicha tentativa de *necesariedad* acudiendo a los términos siguientes: “Es así como debe concebirse la creación del mejor de todos los universos posibles, tanto más cuanto que Dios no decide sólo crear un universo, sino que decide también crear el mejor de todos; porque no decide sin conocer, y no hace decretos aislados [...]” (T. § 196, 236). A pesar de esto, puede suponerse que exista alguien que en

algún momento de su vida, alejado del miedo, la superstición, la comodidad y la costumbre que significan muchas de sus creencias religiosas no haya admitido la idea de la terrible privación y sufrimiento continuos que significa el vivir, motivo que impulsa al filósofo de Rasinari a sentenciar: “Hay en el hecho de nacer una ausencia tal de necesidad que cuando se piensa en ello con un poco más de detenimiento, a falta de saber cómo reaccionar, uno se queda con la boca abierta” (IHN, 21).

Así, se confiaría que al analizar este conjunto, la duración se le antojara a las personas como una injusticia caprichosa, como un castigo inmerecido; calamidad sin nombre a la que se refiere con sorna Cioran, aunque sin olvidar las precisiones que al respecto se han hecho: “La nada era sin duda más cómoda. ¡Qué molesto es disolverse en el Ser!” (TE, 203). Se encuentra un interesante parangón en la obra de Schopenhauer, cuando nos sugiere lastimero: “También podemos concebir nuestra vida como un episodio inútilmente molesto dentro del bienaventurado descanso de la nada” (PP II, § 156, 315). El encuentro entre nuestros autores se da al proponer el acontecimiento de nacer como una maldición, inmerecido veneno que lentamente nos somete a la vida solamente con el afán de matarnos. Vivir: calamidad tremenda que nos expulsa de la nada –entendida como inexistencia–, que nos entrega al dolor de una enfermedad incurable: existir entre la angustia y la muerte, entre lo efímero y vano de todo esfuerzo humano. Esta *molestia de vivir* conduce el pensamiento al ámbito de una especie de *nostalgia metafísica*³⁹, dado que se empieza a considerar la posibilidad de un estado anterior y preferible a este en que se encuentra el ser humano en la realidad, pues: “Hubo un tiempo en que el tiempo no existía [...] El rechazo del nacimiento no es otra cosa que la nostalgia de ese tiempo anterior al tiempo” (IHN, 21). Por lo que podemos decir que así como es de limitado, doloroso y contradictorio tal estado actual, tan ilimitada y prodiga debe de haber sido la inexistencia, pues como recalca con vehemencia el rumano: “La Creación fue el primer acto de sabotaje” (SA, 98). A la existencia misma, podríamos concluir.

³⁹ Tal nostalgia es uno de los *sentimientos dolorosos* más apremiantes para Cioran y presente en la mayoría de sus obras, es expresado así en *El inconveniente de haber nacido*: “Toda mi vida he vivido con el sentimiento de haber sido alejado de mi verdadero sitio. Si la expresión «exilio metafísico» no tuviera ningún sentido, mi propia existencia se lo daría” (IHN, 78).

Hay en estas intuiciones de vacuidad y absurdidad de la realidad una especie de dardo que zahiere las “evidencias” de una plena *necesidad de la existencia*, “pruebas”⁴⁰ que, además, pretenden –por paradójico que sea– que el sufrimiento fuera una consecuencia necesaria del exabrupto de ser. La diferencia que intenta mostrarse aquí con respecto de la teodicea y de la religión consiste en la revaloración de las ideas clásicas de orden del mundo mediante un principio activo que se despliega en las cosas de acuerdo a una especie de emanación creadora de un Ser único, aunque unida a los fenómenos o criaturas mediante la necesidad, la causalidad y la finalidad, en este caso comprendidas como dependencia ontológica. Schopenhauer tendrá que volver a esclarecer la expansión inapropiada de estos conceptos, especialmente atendiendo a que: “[...] el principio de razón no es, como pretende toda la filosofía escolástica, una *veritas aeterna*, es decir, no posee una validez incondicional antes, fuera y por encima de todo mundo, sino únicamente relativa y condicionada, válida solo en el fenómeno [...]” (MVR I, § 7, 81). Con ello se revalúa aquí no sólo la validez y existencia como tal del origen y su papel sustentador y ordenador del mundo, sino su mismo proceso de desarrollo, es decir, se enjuicia como parte de esa ilusión a las ideas de historia y devenir y a cualquier noción de finalidad. Por esto, el ser humano encarnaría la condena de estar estancado, girando en el mismo sitio frenéticamente hacia ninguna parte, sin cambio ni progreso, como la eterna repetición del absurdo mismo. Nuevamente, Schopenhauer intentará expresar este desaliento acudiendo a estrategias gnoseológicas, explicando esta inadecuada aplicación de lo que cabalmente puede ser entendido por *necesidad*:

El principio de razón suficiente, en todas sus formas, es el único principio y el único portador de todas y cada una de las necesidades. Pues *necesidad* no tiene otro sentido verdadero y claro que la indefectibilidad de la consecuencia, cuando se ha puesto razón. Según esto, toda necesidad es *condicionada*; necesidad absoluta, esto es, incondicional, es una *contradictio in adjecto*. Pues *ser necesario* no puede querer decir otra cosa que seguirse de una razón dada [...] (CRPR, § 49, 218).

Este *problema de la necesidad* es capital dentro del enjuiciamiento del creador del mundo, específicamente, cuando atendemos a la creencia que expresa que si algo posee la

⁴⁰ Cioran expresa una idea análoga retomando una consideración esencial del pensamiento gnóstico, para el cual lo que aparece en el tiempo: la vida, se asocia con la malo, con lo peor, motivo por el cual: “No tiene ni sentido ni utilidad. Semejante visión se aparta considerablemente de la escatología cristiana oficial y edulcorada, que ve en la historia y en los males que engendra pruebas redentoras” (Conv, 171).

cualidad de viviente resulta necesario, en razón de las diversas relaciones materiales y causales, pero especialmente, ontológicas que sostenga con su principio metafísico generador. Este asunto apunta, en última instancia, al problema de la completa ausencia de necesidad en todo fenómeno de la realidad y de la realidad misma, pues esta idea solo puede sostenerse en la medida de seguir las inventivas doctrinales de una fe determinada que impele a sus fieles la creencia en un hacedor magnífico, que manifestado en su acto creador, otorga principio, sentido y finalidad al curso del mundo.

Y si este no existe cómo ha de entenderse la existencia: ¿aparecería porque sí y ya todo estaría dicho? Esta última expresión resulta tajante por lo que será la bella escritura de Cioran, la que atisbará una respuesta al evento dantesco: “¿La aparición de la vida? Una locura pasajera, una extravagancia, una fantasía de los elementos, un capricho de la materia. Los únicos que tienen alguna razón para rezongar son los seres individuales, lamentables víctimas de un antojo” (Desg, 122). Ahora bien, la semejanza que puede encontrarse en la obra de Schopenhauer debe ser precisada recordando que para el alemán la voluntad es impulso irracional, por tanto, inconsciente de su propia existencia y de su obrar en el mundo, pero que se destruye a sí misma en la su afirmación en la vida por la lucha y aniquilación a la que somete al mundo fenoménico hecho para su capricho. En suma, el elemento que resulta similar, atiende a la visión del mundo como una autodestrucción del principio ontológico que le sustenta en su irrefrenable volcarse a la reiteración de su afán en la existencia. Siendo esto así, veamos:

La voluntad, que considerada en sí misma carece de conocimiento y no es más que un afán ciego e incontenible [...] al añadirsele el mundo de la representación desarrollado para su servicio, obtiene el conocimiento de su querer y de qué es lo que ella quiere, que no es más que este mundo, la vida tal y como se presenta. Por eso llamamos al mundo fenoménico su espejo, su objetividad: | y puesto que lo que la voluntad quiere es siempre la vida precisamente porque esta no es más que la manifestación de aquel querer para la representación, da igual y es un simple pleonasma que en lugar de decir «la voluntad» digamos «la voluntad de vivir» (MVR I, § 54, 330-331).

Hemos intentado sugerir una relación entre el obrar *frenético* y *equivocado* de la entidad demiúrgica que rescata Cioran⁴¹ y el desenvolvimiento irrefrenable de la voluntad

⁴¹ Existe una referencia importante que señala esta noción de la actividad del demiurgo, si bien intentando apartar la consideración dualista al entender sus distintas naturalezas como *diferentes episodios o estadios* en el desenvolvimiento de la misma entidad. Así pues: “[...] se podría concebir un mismo dios cuya historia

schopenhaueriana. Pero no podemos establecer una asimilación definitiva entre la intuición de la voluntad como ese hado que impulsa las cosas a la realidad con ese demiurgo gnóstico que propone Cioran en su angustia personal y cosmológica para explicar el origen del mundo, pues como lo dice: “El malestar individual es a su vez el “malestar cósmico” (IHN, 20). Lo que resulta tentador es asociarle con las funciones creativas de un demiurgo inconsciente e insaciable en su labor de autoafirmación en los fenómenos que crea para su uso. De aquí, que pueda decirse que: “En la afirmación de un creador del mundo demoníaco llegamos al pesimismo que es el sello de la filosofía del Schopenhauer” (Young, 2006, 79).

Así, mediante la imagen de un creador malévolo podemos sintetizar las ideas hasta aquí expuestas de la siguiente manera: las intuiciones de la absurdidad, vacuidad e inanidad propuestas por Cioran y sintetizadas por la voluntad schopenhaueriana privan al ser humano de la idea de un fundamento de la existencia de carácter personal, sabio y bondadoso. Así mismo, quiebran la seguridad en la consideración de un mundo perfecto y ordenado en virtud de ser necesariamente así, por la evidente armonía del todo, pues el creador, garantiza *causa, desarrollo y finalidad*, en suma, sentido, al conjunto de fuerzas naturales y humanas según el principio de lo mejor. Este creador bueno, parecería, solo la desesperada proyección de los gritos humanos que no obtienen más respuesta que el eco de un silencio demoledor, no hay mejor prueba de la existencia de un dios que la angustia y el deseo humanos. Ante esto, nada mejor que el escrito universitario atribuido a Cioran durante el periodo académico de 1931-32, en el que el joven de veinte años escribiría, prácticamente, una síntesis del pensamiento de Schopenhauer y, al tiempo, un conjunto argumental que serviría de cierre a la crítica de la visión del mundo teísta y la teoría leibniziana:

Esta vida se desarrolla al ritmo de un dinamismo permanente; es la forma de una tragedia universal. La vida ha sido condenada a destruirse a sí misma. ¿Quién podría encontrar en la destrucción recíproca de los seres, en esta lucha vital de la que hablaba Darwin, el signo de una armonía? Una concepción teísta se imagina el mundo como un templo donde los fieles se glorifican con himnos de exaltación a la Divinidad y en la

transcurriría en dos fases: en la primera, sabio, exangüe, replegado sobre sí mismo, sin ninguna veleidad de manifestarse: un dios dormido, extenuado por su eternidad; en la segunda, emprendedor, frenético, cometiendo error tras error, se entregaría a una actividad condenable en sumo grado” (AD, 13).

cual este mundo resuena con armonías inefables. Por el contrario, la vida puede ser comparada con un matadero en el que los seres se destruyen mutuamente. ¿Dónde se encuentra la finalidad en esta inmensa tragedia? El teísmo no puede explicar este mal en el mundo debido a su concepción de un Dios bueno y perfecto. Nuestra experiencia concreta no nos permite justificar y afirmar la realidad de un Dios tal como lo concibe el teísmo (Cioran, citado en Van Itterbeek, 2012, 415-416).

Como hemos visto, la existencia apabullante del mal y dolor deberían desvirtúan el esperanzado esfuerzo de la teodicea leibniziana que no solo pretende justificarles, sino reivindicar también al creador de tales atrocidades mediante el uso de una razón que integra lo inefable de la revelación, logrando comprender indubitablemente la perfecta unidad armónica del todo. No obstante, quien justifica así todo lo crudo y vil que hay en las expresiones del mal y el dolor no reconoce que estos se constituyen “[...] como la desarmonía por antonomasia; en particular, el dolor humano [que] emerge como el hecho más desconcertante que cuestiona la existencia de esta armonía” (Cardona, 2012, 2). Además, al proponer la imagen de un demiurgo pérfido que se manifiesta malogradamente en el mundo de un modo muy similar a la afirmación de una voluntad irracional y destructiva, resultaría todavía más difícil seguir entendiendo el mundo como la creación necesaria y bondadosa dentro de lo racional y sistemático. Por el contrario, el mundo sería el ámbito y condición de lo peor a merced del mal, el sufrimiento, la enfermedad, la corruptibilidad, la muerte y todo el séquito de calamidades de la existencia, lo que en palabras de Cioran sería: “La única y verdadera mala suerte: nacer. Se remonta a la agresividad, al principio de expansión y de rabia aposentado en lo orígenes, en el impulso hacia lo peor. No es de extrañar que todo ser venido al mundo sea un maldito” (IHN, 15).

Finalmente, si bien debe reconocerse cierto *diletantismo teológico* en las líneas precedentes, no puede imputársenos la acusación siguiente: “[...] detesto estas discusiones. La del ateo de la aldea cuya sola pasión es vilipendiar sin descanso aquello cuya existencia niega de entrada” (McCarthy, 2012, 92). Si bien el autor norteamericano acierta en su crítica, ésta no resulta aplicable a las reflexiones presentes, puesto que para analizar el entramado racionalista-metafísico-teológico resulta necesario retomar la idea del Dios judeo-cristiano en la que reposan los imaginarios que “garantizan” el orden, perfección y bondad del mundo, es decir, este conjunto de creencias se constituye como el marco de

referencia de lo que se pretendía criticar. Para aclarar tal cuestionamiento, aparece Cioran, siempre prodigo en explicaciones, aduciendo:

La idea de la culpabilidad de Dios no es una idea gratuita, sino necesaria y perfectamente compatible con la de su omnipotencia: solo ella confiere cierta inteligibilidad al desarrollo histórico y nos permite comprender todo lo que posee de monstruoso, de insensato, de irrisorio. Atribuirle pureza y bondad al autor del devenir es renunciar a comprender la mayoría de los acontecimientos y en particular el más importante de todos: la Creación (EA, 23-24).

En suma, este es el punto que ha pretendido controvertirse: la bondad del mundo da acuerdo a su origen divino que explica y justifica el tremebundo entramado de lo real. En primer término la gran, la única causa del sufrimiento es el mismo hecho de existir; ésta es la inmensa fuente del padecimiento, de donde se entiende que: “[...] si admitimos que el nacimiento es un acontecimiento nefasto, o al menos inoportuno; pero si se piensa de otra manera, debe uno resignarse a lo ininteligible, o bien, hacer trampas como todo el mundo” (IHN, 92). Pero ya no es válida la engañifa y este problema de la causa del sufrimiento humano no debe confundirse con las explicaciones de su necesidad y justificación mediante usos religiosos. Debemos pues reconocer con el rumano que: “«Todo es dolor», esta fórmula budista, modernizada, daría: «Todo es pesadilla»” (IHN, 18). Así pues, en esta percepción de la vida sintetizada en la ecuación: *existencia igual a sufrimiento* podemos ver un conjunto de afecciones del individuo que le impiden aferrarse a visiones felices y dulzonas de la vida, persuadiéndole desde la íntima experiencia del malestar original que es la existencia, a enjuiciar la realidad que le corrobora por doquier. ¡He aquí la valentía!: enfrentar la Hidra que es la existencia sabiendo que no hay victoria posible, que lo dado al inicio y al final es la derrota. Al menos, puede serse rebelde frente a la desesperación que produce existir: este es el último consuelo, el tristemente célebre heroísmo trágico.

Capítulo 3

Estrategias contra el absurdo y el sufrimiento

Yo soy de los que creen que el ser humano
está condenado de antemano a la derrota,
a la derrota sin apelaciones,
pero que hay que salir y dar la pelea
y darla además de la mejor forma posible,
de cara y limpiamente, sin pedir cuartel
(porque además no te lo darán),
e intentar caer como un valiente,
y eso es nuestra victoria.

Roberto Bolaño. *Para Roberto Bolaño*⁴².

¡Valentía! Acaso es esta la única pasión que nos quede luego de la consideración del epígrafe, de entender el curso de las ideas hasta ahora expuestas y, sobre todo, por las condiciones mismas de la existencia y del mundo. Aunque, los vindicadores del “amor a la vida” podrían sugerir, nuevamente, los métodos de su esperanza, aquellos que han sido criticados desde el inicio y que se conforman dentro de la explicación del sentido de existir que hemos denominado genéricamente como *justificaciones metafísicas, racionalistas, teológicas y emotivistas*. En otras palabras, la primera reacción ante padecer la realidad a causa de su absurdidad, no sería otra que la búsqueda de sentido, lo que es expuesto por el logoterapeuta por medio de las siguientes aseveraciones:

Yo no afirmo en modo alguno que el sufrimiento sea necesario; lo que digo es que el sentido es posible a pesar del sufrimiento, por no decir mediante el sufrimiento, en el supuesto de que el sufrimiento sea necesario, [...]. Sólo en el caso de que nada se pueda «hacer», al menos provisionalmente, el sufrimiento adquiere una posibilidad de sentido (Frankl, 2000, 70).

Por medio de lo anterior se ilustra la primera gran forma de evasión o confrontación con la absurdidad de la existencia, que es la *búsqueda de sentido* —expuesta al inicio— pesquisa que resulta más imperiosa cuanto más se revela el absurdo y el padecimiento de la realidad, y ante el cual nos advierte el filósofo rumano: “[...] el «sentido» de la vida. Es necesario que la vida tenga uno. ¿Acaso existe uno solo que, examinado, no se revele irrisorio?” (IHN, 155). No obstante, debe recalarse que si bien se toma el sufrimiento

⁴² En: Herralde, Jorge. *Para Roberto Bolaño*. Bogotá, Villegas editores. 2007, p. 101-102.

como un cambio radical de perspectiva, debe hacerse esto *sin tanta dosis de esperanza*⁴³, pues el solo hecho de su presencia devela que hay algo que no está bien en el seno de la existencia y que, por muchas dotaciones de sentido que pretendan dársele, lo único que puede decirse –con alguna propiedad– es que el fenómeno del padecer sigue siendo injustificable, solo que ahora se confunde el hecho de su *inevitabilidad* con el de su *necesariedad*, como aparece expuesto en el capítulo anterior.

Schopenhauer y Cioran ya han criticado estas ideas contenidas en el texto del pensador austriaco, atendiendo al injustificado intento de amparar el caos, el sufrir y el mal del mundo en un principio rector que valide su existencia confiriéndole orden, perfección y finalidad. Sin embargo, de cara a los inevitables estragos del sufrimiento en los fenómenos resulta perentorio aplicar el adjetivo de *encomiable* a todo esfuerzo *paliativo* ante una existencia condenada ontológicamente a lo truculento y doloroso. Sí bien hemos enjuiciado muchas ideas de Leibniz, Frankl y el cristianismo –que representan de manera indirecta a todos aquellos que tratan de enfrentar la vida con una perspectiva ilusionada–, también es una obligación resaltar que muchos de sus intentos teóricos y prácticos han sido laudables por significar un desafío ante el panorama desgarrador de la vida y por tratar de *dar ayuda y consuelo a los que sufren*: caso del Dr. Frankl, que brindó apoyo emocional, en tanto terapeuta, a sobrevivientes –como él– de la masacre judía perpetrada por los nazis.

A pesar de la bondad puesta en tales empeños, la realidad les desborda; parece consumirse en la orgía de la molicie, la oquedad y lo doliente: se hunde este *panorama de esfuerzo* en el abismo de lo terrible e irremediable. Así, podría entenderse que de la misma forma en que en los anteriores capítulos se atacaron los postulados racionalista-metafísicos y teológicos, ahora resultaría mellada la intención emotiva, pues la persona enfrentaría un desanimo descomunal, dado que: “Lo que desaparece en el momento de la revelación esencial son las razones que dan un sentido a la vida. La vida pierde su significación en la

⁴³ Esta recomendación obedece a las tentativas justificativas del mal y el sufrir, especialmente, a las que pretenden ver –incluso en el sufrimiento más desgarrador– alguna forma del sentido que tanto defienden. Para prevenir esto, debemos criticar otra de las ideas de Frankl, cuando afirma: “Ningún psiquiatra, ningún psicoterapeuta —y ningún logoterapeuta— puede decir a un enfermo lo que es el sentido, pero sí que la vida tiene sentido; y algo más: que conserva este sentido bajo todas las condiciones y circunstancias; y esto, gracias a la posibilidad de encontrar un sentido en el sufrimiento, de transfigurar el sufrimiento humano en una aportación positiva; [...]” (2000, 20).

epifanía de la inanidad del ser: se hace insignificante” (Savater, 1980, 65). En este desvanecimiento de lo que poseía un enorme *significado emocional*⁴⁴, se empieza a inquirir: ¿qué puede hacerse cuando todo confluye a herirnos? ¿Cómo protegerse? ¿Hacer gala de una imposible fortaleza o desentenderse y vivir preso de los falsos placeres del momento? ¿Bruñirse con algún sistema racionalista-metafísico o entregarse a un poder sobrehumano tan ilimitado como indiferente?

Cada cual de acuerdo a su talento vital habrá de inclinarse por la *estrategia contra el absurdo y dolor* que más le plazca, pero ha de saber por lo menos dos cosas. Primera, que sin importar cuál sea el tipo de su maniobra, esta se apartará de lo que la vida normalmente le representa –no puede pensarse en nada más aplicable que la determinación de *negación* de la voluntad que presenta Schopenhauer– puesto que para poder vivir el ser humano tiene que realizar una serie de *ejercicios indirectos* para *sublimar* una realidad que de otro modo sería aterradora y definitivamente insoportable. En esta especie de intento de *poetización de la vida* ella terminará siendo todo excepto lo que es; vivir será un canto exultante de asco y pavor a la vida, ante lo cual solo quedarán *movimientos de renuncia*, pues como dice el rumano, se mide: “[...] la profundidad de una filosofía por las ganas de huir que expresa” (BV, 145). Segunda: que aun en el pleno ejercicio de la estrategia escogida para poder vivir, el individuo estará desguarnecido, acorralado y solo; su compañía, los ecos provenientes del desgarrador sufrimiento de todo lo que vive, esto será lo único que retumbará en la angustia de tener que encontrar constantemente una razón para existir.

⁴⁴ En este detrimento del sentido emotivo, bien vale recordar un demoledor pasaje en el que Cioran plantea el advenimiento de un estado nuevo de observación de la realidad, que él denomina *la visión pura de los insignificados*: “Es decir, despojar de todo contenido esencial, ilusiones, intuiciones, pararles el pulso y privarlas de su consistencia. [...]. Pero ver hasta el fondo de los significados quiere decir negarlos en sí mismos. La desvitalización de los significados los reduce a una transparencia equivalente a la nada. La visión definitiva de una significación la transforma en in-significado. Entonces nace la repulsión por todo lo que aún pudiera significar algo. La lucidez última es la ecuación: sentido-sinsentido” (LQ, 235).

3.1. La renuncia del suicida

Nunca es injusto morir voluntariamente,
pero a menudo es inmoral vivir más tiempo.

Schlegel. Obras selectas⁴⁵.

La mayoría de los seres humanos consideran la vida como el más alto bien dentro del panorama de lo realizado y execran la idea inicial de Schlegel; los más ecuanímenes de ellos se inquietan al pensar en los motivos que impulsan a un hombre a ser tan desgraciado y proferir tales palabras ofensivas, pues nunca es válido hartarse de la existencia y “mandarle al diablo” mediante la supresión voluntaria de la existencia individual. Así pues, el hecho del suicidio se constituiría como el *tabú por excelencia*⁴⁶, esto, en la medida en que se *renunciaría a la idea de la sacralidad de la vida*. En términos freudianos esta cuestión se formularía del modo siguiente: “Así, pues, estos pueblos han adoptado, ante sus prohibiciones tabúes, una actitud ambivalente. En su inconsciente, no desearían nada mejor que su violación, pero al mismo tiempo, sienten temor a ella. La temen precisamente porque la desean, y el temor es más fuerte que el deseo [...]” (Freud, 1986, 41). La idea es interesante si entendemos la relación dual y contradictoria de las actitudes ante la vida, pues primero nos resultaría sagrada para luego producir inquietud y peligro –o viceversa–, lo que terminaría imponiendo una serie de prohibiciones y restricciones, precisamente, ante esa actitud de sospecha, incertidumbre e incomodidad. Tal reacción coercitiva buscaría moderar, asustar y amenazar a los posibles *renunciantes o disidentes del sentido y valor de la existencia*. Tal entramado conceptual es comentado enérgicamente por el rumano así: “Por el más inexplicable de los malentendidos, la existencia ha sido declarada sagrada; no solamente no lo es, sino que no vale más que en la medida en que se trabaja para

⁴⁵ Schlegel, Friedrich. *Obras selectas*. Vol. I. Madrid, Fundación Universitaria Española. 1983, p. 129.

⁴⁶ El aporte de Freud resulta capital, especialmente, si atendemos a la definición siguiente de tabú: “[...] una serie de limitaciones a las que se someten los pueblos primitivos, ignorando sus razones y sin preocuparse siquiera de investigarlas, pero considerándolas como una cosa natural, y preferentemente convencidos de que su violación les atraería los peores castigos” (1986, 29). De tal modo, cuando se instaura en la cultura la costumbre que dicta que todo tiene un origen y una razón de ser, una armonía evidente y una finalidad última, de manera inobjetable la realidad detenta el sentido más prístino y cualquier clase de duda se constituye como locura, estupidez, blasfemia, pecado o falsedad. Es decir, como una especie de sacrilegio contra aquello que ha erigido como objeto de alabanza: la existencia y el sentido de esta, asimilado como inmediato y necesario para la reflexión.

deshacerse de ella. Es, en el mejor de los casos, un accidente —un accidente que poco a poco se convierte en fatalidad” (AD, 70).

Resulta notorio que no estamos gravitando ya en el espacio de la búsqueda de razones para vivir, al contrario, se cruzan por doquier *las razones o motivaciones para morir*, puesto que, cuando se alcanzan las cumbres de la desesperación, el sentimiento manifestado es una especie de *tentación de no-existir* —parafraseando el libro de Cioran— que muchas veces termina en la consumación de la *resolución definitiva*. Por esto, el *cometimiento del suicidio*, se define como la más extrema y radical lucha contra el absurdo de la existencia humana, pues como claramente señala el filósofo y literato argelino-francés: “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no la pena de que se la viva es responder a la pregunta fundamental de la filosofía” (Camus 2007, 15). Y debemos decir que no solo compete a los lindes filosóficos, sino que el hecho de enfrentarse con la *encrucijada de matarse a uno mismo, de asesinarse* para evadirse de la vida y su absurdo dolorido es el problema esencial de la existencia humana.

La anterior enunciación anula —al menos desde la perspectiva intelectual— la tendencia común de considerar el suicidio como un acto irracional o cuando menos irreflexivo, o como un procedimiento terminal cuando ya la persona se ve agobiada por dolores inaguantables que hacen que pierda su “buen juicio” y considere su muerte como salvación. En este punto, que pretende verse como un ejercicio vindicativo de la reflexión ante el suicidio, se presenta una coincidencia temática entre nuestros autores, pues para Cioran era una cuestión capital que debía ser despejada de: “[...] todas las tonterías que se han dicho acerca del suicidio, como que es algo que hacen los cobardes. Schopenhauer también lo incluye entre sus preocupaciones; para él es un acto de amor a la vida, por eso lo desaconseja vivamente” (Savater, 2007, 56). Este comentario del español nos permite demarcar una inicial actitud de nuestros autores ante el problema del suicidio, en la medida en que ambos tratan de resignificar tal realidad apartándola de una serie de prejuicios y prohibiciones morales, si bien lo hacen desde perspectivas diferentes.

En primer lugar, Cioran critica la visión cotidiana que se tiene del suicidio al caracterizarlo como acto desesperado, vil y cobarde; reaccionando de manera enérgica, nos

dice: “Se mata uno, no dejan de repetir, por debilidad, para no tener que afrontar el dolor o la vergüenza. Tan solo no se ve que son los débiles precisamente los que, lejos de intentar escapar, se acomodan a ello por el contrario y que se precisa vigor para arrancarse de todo de una manera decisiva” (AD, 64-65)⁴⁷. Este proceso de acomodamiento ha sido aquí criticado, pues las personas que, generalmente, execran el suicidio lo hacen desde una base teórica de creencia en la necesidad de la existencia y de su misma persona en el entramado racional y bondadoso del mundo. Así pues, se procede hasta que, de la idea de necesidad de la existencia, se infiere una creencia de necesidad superior que sustenta todas nuestras terrenas necesidades. Hemos entrado, claro está, en el terreno de las religiones, las que han de esgrimir sus respectivas críticas contra el suicidio, especialmente, atendiendo a la prohibición de tomar la propia vida, puesto que es un *don* de la divinidad creadora y amorosa. Ante esto, Schopenhauer atina a decir:

Hasta donde yo alcanzo a ver, las religiones monoteístas, es decir, judías, son las únicas cuyos fieles consideran el suicidio un crimen. [...] de ahí que los maestros de la religión hayan tenido que apoyar su prohibición del suicidio en sus propias razones filosóficas, con las que la cosa va tan mal que intentar suplir la fuerza que falta a los argumentos con la fuerza de su expresión de repulsa, es decir, con increpaciones. Entonces tenemos que oír que el suicidio es la mayor de las cobardías, que solo es posible en la locura, [...] o también la frase totalmente absurda de que el suicidio es «injusto»; cuando está claro que a nada en el mundo tiene cada cual un *derecho* tan indiscutible como a su propia persona y vida (PP II, Cap. 13, 321).

La diatriba contra el suicidio se viste con la piel de los argumentos cosmológicos, ontológicos y teológicos bajo la mascarada de “lo absoluto”, precisamente, porque encarna la necesidad humana de asirse a alguna seguridad de existencia verdadera y permanente, en cambio de asumir que el ser humano vive auspiciado por lo incausado, que deambula bajo el marco de lo inexplicable y de lo contingente. Con todo, pensar en el momento en que la vida ya no sea deseable o soportable, implica formular la siguiente pregunta: ¿por qué continuar con esta insistencia? Esta cuestión aparece a los ojos de la mayoría de las

⁴⁷ Encontramos una formulación similar en la obra de Schopenhauer, solo que no parte del hecho de la valentía, sino del juzgamiento de la relación suicidio-locura. Explica el alemán: “En ese inefable *horror mortis* se funda también el principio favorito de todas las cabezas vulgares según el cual quien se quita la vida ha de estar loco [...] Porque tal acción se opone a la naturaleza de todo lo viviente hasta el punto que, en cierto sentido, tendríamos que admirar a aquel que es capaz de llevarla a cabo y hasta encontrar una cierta tranquilidad en el hecho de que, en el peor de los casos, queda realmente abierta esa salida” (MVR II, Cap. 19, 280).

personas como un sin-sentido; locura breve producto del mal funcionamiento de su mente, porque se es sobrepasado por la calamidad, la enfermedad, la angustia o el dolor, o como producto de una personalidad débil y alucinante, como exponían hace instantes Cioran y Schopenhauer. Las cosas se sostienen, validan y justifican en su propia sustancia y en la coherencia del mundo, por lo que cualquier individuo reclama para sí la necesidad de existir, por lo que se les oye decir: *Yo soy*, soy un individuo, aunque ser particular e insignificante, soy *necesario*: estoy aquí por algo y para algo, ostento una razón de ser y una finalidad. Por esta razón, el suicidio es rechazado en tanto ruptura de la interpretación racionalista-metafísica-teológica del mundo y por anular la impronta del emotivismo individualista de la existencia humana. Cioran presenta este panorama, de nuevo asociado al repudio del suicidio por parte de la religión:

El hombre está tan apegado al vacío de la existencia que por él daría su vida en todo momento, y está tan empapado por lo infinito del hastío que aguanta el suplicio de vivir como una delicia. [...]. Sólo así se explica por qué las religiones están contra el suicidio. Ya que todas intentan dar un sentido a la vida en el instante en que ésta menos sentido tiene. En esencia no son más que esto: *un nihilismo contra el suicidio* (OP, 182).

Al tiempo de reconocer que es un error considerar que la intuición de la vacuidad y la absurdidad de la existencia humana deriven necesariamente en el acto del suicidio, es también importante expresar que esta referencia resulta capital dentro del universo de las reflexiones presentes, pues parece sintetizar muchas de las ideas hasta aquí señaladas y, además, porque permite establecer un momento comparativo que se decanta en el hecho de que aún en las condiciones de existencia más deplorables, las personas, en vez de acudir al suicidio, se aferran dementes a una vida degenerada que les consume. Por esto, resulta perentorio exponer brevemente las reacciones de nuestros autores que han de resultar opuestas: para Schopenhauer el acto del suicidio no constituiría más que una *falsa liberación de la esclavitud ante la voluntad*, de lo que resulta lo irracional e inmoral “[...] del suicidio, con el cual no se mejora absolutamente nada: pues el individuo niega y extermina con el suicidio precisamente sólo su individuación, pero no el error primordial, la voluntad de vivir, la cual busca en el suicidio nada más que una realización más favorable” (Mann, 1984, 45). Por el contrario, puede verse en las consideraciones de Cioran ante la idea y la ejecución del suicidio, un elemento liberador del ser humano, puesto que, si bien

no lo recomienda –ni lo efectuó–, sí le contempla como una “[...] posibilidad que examina intelectualmente después de concluir que existir no es una obligación” (Jaramillo, 2002, 36).

Inicialmente, Schopenhauer pareciera conceder cierto reconocimiento al acto del suicidio, señalando poéticamente que: “Cuando en las pesadillas espantosas la angustia alcanza el más alto grado, ella misma nos hace despertar, con lo cual desaparece ese monstruo de la noche. Lo mismo ocurre en el sueño de la vida, cuando el más alto grado de angustia nos obliga a interrumpirla” (PP II, Cap. 13, 326). Este es solamente un reconocimiento parcial que concede el alemán a las personas que ven superada su ansia de vivir por el conjunto horroroso de acontecimientos que le hacen desear la muerte por su propia mano. Sin embargo, luego *denegará cualquier función salvífica del suicidio*⁴⁸, atendiendo primordialmente a que el fenómeno de la voluntad individual nace, se desarrolla y termina en el tiempo, pero a la voluntad, en cuanto cosa en sí, ninguna relación de las formas del principio de razón le afecta en lo más mínimo. Por lo cual explica que:

[...]: aquel a quien le oprimen las cargas de la vida, el que la quiere y afirma pero aborrece sus tormentos y en especial no puede soportar más la dura suerte que le ha tocado precisamente a él, ese no ha de esperar de la muerte una liberación ni puede salvarse con el suicidio; el tenebroso Horco helado le seduce con la falsa apariencia de puerto del descanso. [...]. 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 [...] (MVR I, § 54, 337).

Schopenhauer sostendrá que el suicidio se opone incluso a lo que pretende ser fundamentalmente: una negación o renuncia definitiva de la voluntad de vivir. De hecho, argüirá que no hay cosa que se diferencie más de una verdadera negación que la supresión voluntaria del propio fenómeno individual con el suicidio. Muy lejos de ser negación de la voluntad esa acción supone una enérgica afirmación de la misma, puesto que la esencia de la negación no consiste en aborrecer los sufrimientos, sino los placeres de la vida, como sí

⁴⁸ A lo mejor, la reticencia de Schopenhauer ante el acto del suicidio le viene dada menos por una dilucidación sistemática de su pensamiento que por una tara personal, esto si se atiende a que: “En la mañana del 20 de abril de 1805, Heinrich Floris Schopenhauer aparece muerto en el canal de detrás de los almacenes de la casa. El hombre, enfermo, no tenía ciertamente ningún motivo para encontrarse en el granero desde el que cayó. Muchos indicios apuntan al suicidio, aunque eso, evidentemente, es algo que no se puede confesar” (Safranski, 1991, 83).

hará su *figura predilecta de negador: el asceta*, el cual asume el sufrimiento y el mal en el mundo como punto de partida para conocer el fundamento de la realidad, la voluntad, para procurar abolir el poder de sus deseos y ser un agente de conmiseración y verdadera bondad. En realidad, para el alemán la única objeción de carácter moral ante el morir por la propia mano: “Consiste en que el suicidio se opone a la consecución del supremo fin moral, ya que se sustituye la liberación real de este mundo de miseria por una solo aparente” (PP II, Cap. 13, 324). De ahí que al destruir el fenómeno individual no elimine en modo alguno la voluntad de vivir, sino solamente la vida. El suicida ansía la vida, pero quiere una existencia y afirmación del cuerpo –de su voluntad objetivada– sin trabas; pero la lucha y la frustración de sus circunstancias no lo permiten, lo que provoca en él el incremento del sufrimiento. Se mataría por el radical truncamiento de la aspiración de la voluntad de vivir en ese fenómeno individual, voluntad que, no obstante, permanecería intacta afirmándose en millones de individuos más y sin reparar en nada frente a los espasmos finales del suicida, de quien dice Schopenhauer:

Precisamente porque el suicida no puede dejar de querer, deja de vivir, y la voluntad se afirma aquí justamente en la supresión de su fenómeno porque no se puede afirmar de otra manera. Mas el sufrimiento al que de ese modo se sustrae era lo que en cuanto mortificación de la voluntad le podría haber conducido a la negación de sí misma y a la salvación, por lo que en ese respecto el suicida se asemeja a un enfermo que tras haber comenzado una dolorosa operación que podría sanarle de raíz, no permite que concluya sino que prefiere mantener la enfermedad. El sufrimiento se aproxima y abre en cuanto tal la posibilidad de negar la voluntad; pero él lo rechaza al destruir el fenómeno de la voluntad, el cuerpo, para que la voluntad se mantenga sin quebranto (MVR I, § 69, 462).

Con esto, se señala que el suicida quiere la vida, simplemente está tratando de violentar definitivamente el impulso mismo que le impele a vivir y que al tiempo pone obstáculos a su querer, buscando un poco de paz mediante el ejercicio evasivo de la *negación de sí*, en un salto hacia *su nada* como individuo. Esto recuerda una frase de Cioran: “El suicidio es una realización brusca, una liberación fulgurante: es el nirvana por la violencia” (AD, 60). Pero, para el alemán el ejercicio de *nirvanización* requiere una táctica más acorde con su sistema, por lo que, luego de esa desesperada y efímera pirueta de salvación que pretende negar la representación del fenómeno individual, sigue siendo la voluntad omnipresente e indestructible. A la vez, sabemos que la voluntad de vivir que soporta el afán irrefrenable e irracional de la vida: ella propulsa, mantiene y elimina a su

antojo a unos individuos semejantes a títeres que se agitan interpretando su patética charada lo que puede asemejarse: “[...] con una cuerda que se tendiera sobre el escenario de marionetas del mundo humano y de la que colgasen los muñecos a través de hilos invisibles, siendo soportados solo *en apariencia* por el suelo que estuviera a sus pies (el valor objetivo de la vida)” (MVR II, Cap. 28, 404). La voluntad cumple perfectamente su función directora, y como *primer motor* coordina a su vez los movimientos de todos los fenómenos en su escenario, cuyo libreto es interpretado por cada personaje ante la imposibilidad de escapar a la fuerza originaria e ilimitada que le hace amar una vida:

“[...] llena de necesidad, penalidades, dolor, miedo, y luego también llena de aburrimiento, que, considerada y evaluada objetivamente, tendría que aborrecer [...] Conforme a esto, con frecuencia vemos individuos que son la imagen misma de la desolación, desfigurados y doblados por la edad, la carencia y la enfermedad, implorar desde el fondo de su corazón nuestra ayuda para prolongar una existencia cuyo término tendría que parecer deseable [...]” (MVR II, Cap. 28, 404).

Este panorama hace que nos preguntemos por qué execrar la oportunidad de elegir uno mismo el momento de desaparecer en vez de entregarse a esa morbosidad silente y muchas veces insospechada de asistir en primera fila a su propia putrefacción, este drama de la materia corruptible que encarnamos, que somos. Mediante esta inclusión sabemos que: “Los grilletes y el aire irrespirable de este mundo nos lo quitan todo, salvo la libertad de matarnos; y esta libertad nos insufla una fuerza y un orgullo tales que triunfan sobre los pesos que nos aplastan” (BP, 74). Una *consolación por el suicidio* cuya posibilidad y recursos efectivos siempre están a la mano, cuando se piensa en las diversas formas que, cotidianamente, pueden ser método del acto, se queda pasmado, no por la tendencia suicida en nosotros, sino por la fragilidad de una vida que, aun así, no hace más que conservarse en el diferir de la muerte. Debe ser que reaccionamos tarde y cuando nos damos cuenta de esta posibilidad ya estamos demasiado acostumbrados a la vida y sus ficciones, a soportar, pues como diría, en este sentido el rumano: “No merece la pena matarse: siempre lo hace uno demasiado tarde” (IHN, 35).

Sin embargo, por alguna especie de obnubilación impulsada por la voluntad de vivir, la reflexión sobre esta realidad repulsiva que representamos es evitada; seguimos corriendo alegres a la consumación de una existencia que no deja de producir terror en su cruda persistencia. Esto se explicaría, en términos schopenhauerianos, mediante la constatación

de que el impulso que nos trae a la vida, esa voluntad, lo que quiere es precisamente vivir, por lo que el suicidio sería una renuncia superficial, que termina siendo otro vehículo de la afirmación de la tiránica voluntad, puesto que: “El suicidio niega al individuo o fenómeno, pero deja intacta la especie, o Idea, que son las primeras objetivaciones de la voluntad de vivir; [...]” (Suances, 1989, 194), que sigue afirmándose. Cioran no resistirá más este conjunto de formulaciones y sentenciará con vehemencia:

¿Cómo podría ser el suicidio una afirmación de la vida? Suele decirse que es provocado por decepciones, lo cual equivale a decir que se desea la vida y que se espera de ella más de lo que puede dar. ¡Qué falsa dialéctica —como si el suicidado no hubiese vivido antes de morir, como si no hubiera tenido ambiciones, esperanzas, dolores o conocido la desesperación! Lo importante en el suicidio es el hecho de no poder vivir ya, el cual proviene no de un capricho sino de una terrible tragedia interior. ¿Y hay quien piensa que no poder ya vivir es afirmar la propia vida?” (CD, 96).

La queja anterior del rumano parte de la base de pensar constantemente en el hecho de suprimir el dolor y el vacío de la vida mediante el acto liberador del suicidio puesto que: “A su lado todo es futilidad e irrisión. Sólo él propone una salida, quiero decir un abismo —un abismo *liberador*” (AD, 70). Y además, porque conceptualmente Cioran no habita un sistema de pensamiento que le impela a ordenar el acto suicida de acuerdo a las manifestaciones de un principio ontológico, razón por la que al ser traspasado por los extremos vejatorios de la realidad no se ve indignidad en la realización de la propia muerte. De otro lado, se considera que la perspectiva del rumano es completamente sensible ante el martirio en primera persona y no tanto amparado en un elemento constitutivo que impulse el patetismo a gran escala.

Por esto, el pretender que el suicida ame la vida pero que odie la forma en que ésta se la presenta en forma de un sufrimiento que a él le resulta particularmente insoportable, resulta sino injusto, cuando menos, pretencioso. Esto, en la medida en que significaría analizar el fenómeno del suicidio no desde la perspectiva del abocado a él sino desde otras visiones que la ignoran. Contrariamente, lo que debería intentarse, es lo que dice un autor-suicida en su bello libro titulado *Levantar la mano sobre uno mismo*, pues debemos ver: “[...] la muerte voluntaria desde el interior de aquéllos a los que yo llamo “suicidarios” o “suicidantes”, y no desde fuera, desde la óptica del mundo de los vivos o de los supervivientes” (Améry, 2005, 9-10), o desde una especie de suicida todavía más crispante,

si cabe: el asceta, al que se inclina Schopenhauer o, finalmente, desde la visión de un impulso omnipotente, pero irracional y ciego como la voluntad. Para Cioran, el panorama de la existencia que propicia el suicidio es igual de ominoso que para Schopenhauer, pero es diferente su interpretación al asumirlo como una especie de posibilidad de liberación de nosotros mismos en tanto individuos limitados y como dependientes de fuerzas abrumadoras externas. Claro está que el rumano no desconoce la paradoja que esto encierra, motivo por el cual anota: “Vivo únicamente porque puedo morir cuando quiera: sin la *idea* del suicidio, hace tiempo que me hubiera matado” (SA, 71). La estrategia cioraniana de poner el acento en la *idea del suicidio* más que en su acto, abre una interesante reflexión ante las *razones o motivos* que impulsan al suicida, aunque para llegar a ella, es pertinente establecer un bucle con el siguiente análisis de Schopenhauer:

En el libro sobre la comparación de lo deseable, dice Aristóteles: «Vivir bien es mejor que vivir» [...] aquí se podría inferir mediante una doble contraposición: no vivir es mejor que vivir mal. Esto es obvio para el intelecto: sin embargo, la mayoría de la gente prefiere vivir muy mal a no vivir. Así que ese apego a la vida no puede tener su razón en el *objeto* de la misma, ya que la vida, como se ha mostrado en el cuarto libro, es un perpetuo sufrimiento [...] aquel apego sólo puede, pues, estar fundado en el *sujeto*. Pero no se fundamenta en el intelecto, no es el resultado de una reflexión ni, en general, asunto de elección, sino que ese querer vivir es algo que se entiende por sí mismo: es un *prius* del *intelecto* mismo. Nosotros mismos somos la voluntad de vivir: por eso tenemos que vivir, bien o mal (MVR II, Cap. 19, 280).

Luego de establecer la tendencia de vivir como un elemento –digamos– originario, principal o primario del intelecto humano generado por la voluntad, nos dice también, más adelante que: “[...] el suicidio nace de una resolución del intelecto: pero nuestro querer vivir es un *prius* del intelecto” (MVR II, Cap. 19, 280). Por lo que se deja sentado el papel subordinado de las fuerzas intelectivas en favor del impulso primordial de la vida en tanto afirmación de la voluntad. Pero esto deja al tiempo el espacio de inquirir sobre el grado de reflexión que ha de acompañar la resolución suicida. Esta discusión es asumida por el pensador de Rasinari en los términos de lo que podría interpretarse como una especie de clasificación de los *impulsos suicidas* en dos grupos: “El que no ha pensado nunca en matarse se decidirá a ello mucho más prontamente que quien no cesa de pensar en ello. Como todo acto crucial es más fácil de cumplir por irreflexión que por examen [...]” (AD, 65) Así pues, en la distinción cioraniana entre lo que puede llamarse *suicidio reflexivo o meditado e irreflexivo o pasional*, la mayor tendencia hacia el acometimiento la tendrá el

que menos acostumbrado esté a convivir con la idea, y cuando se le presente le asaltarán súbitamente dejando a sus destrozados nervios desguarnecidos y prestos a la resolución por desesperación. En cambio, aquel que se inclina por reflexión a la posibilidad del suicidio, al haberlo ya considerado innumerables veces elegirá desapasionadamente la realización de su muerte por sí mismo, entre otras cosas porque se dice que el filósofo romano no concibe el suicidio: “[...] como un acto vil o como un pecado mayor, sino como un “recurso”, una posible decisión personal, una señal de dominio de la vida, de libre elección del destino, de búsqueda de una salida al dolor, la miseria o al fracaso; como una última alternativa ante lo irremediable” (Jaramillo, 2002, 34-35). Se recuerda aquí lo que Cioran ha dicho de la vida: que debe entenderse como accidental, un error descomunal por lo que debería abrirse la reflexión al hecho de poder disponer de ella cuando se considere verdaderamente espantosa, insoportable.

Ahora, este suicida reflexivo no se ha apartado del suicidio en tanto acción, puesto que el romano establece otro giro diciendo que: “Nadie se mata, como se piensa comúnmente, en un acceso de demencia, sino más bien en un acceso de *insoportable* lucidez, en un paroxismo que puede, si se empeña uno, ser asimilado a la locura, pues una clarividencia excesiva, [...], rebasa el cuadro de la razón” (AD, 66)⁴⁹. El problema de la extrema lucidez como impulsadora del acto suicida nos excede por ahora, pero no la oportunidad de decir que una revelación tan potente como la lucidez, que devela lo inane y absurdo de la vida de manera súbita, bien puede ser asimilada a una pasión desgarradora. El asunto de la deliberación, así como la vida y la recurrencia de vivir se nos imponen como sustento instintivo o especie de cualidad –más o menos *a priori*– impuesta por la voluntad al más alto grado de su objetivación, que gracias a su conocimiento es capaz de pensar, incluso, en las formas que habrían de anular el principio que le impele a existir. Lastimosamente: “Hemos desaprendido el arte de matarnos *en frío*. Los antiguos fueron los últimos que destacaron en ello. Nosotros no concebimos más que el suicidio apasionado,

⁴⁹ Améry ofrece una clasificación similar en lo referente a las fuerzas de la inteligencia que se ven inmiscuidas en el proceso de un suicidio, esto en los siguientes términos: “Puede haber planificado con gran serenidad la muerte voluntaria como un “suicidio de balance”, tal como lo llama la ciencia competente; puede haber sido arrastrado por la presión súbita de una situación externa insoportable para él a lo que denomina “suicidio de cortocircuito”” (Améry, 1999, 20).

febril, el suicidio como estado inspirado; en lo tocante al desapego, pensamos en él como convulsivos” (AD, 66).

Lo determinante de este “tipo” de *suicidio pensado* es el hecho de derivarse de un proceso de decisión racional, ante lo cual vale concebir que: “[...] no es el suicidio en sí, sino su posibilidad liberadora, lo que fascina a Cioran. El suicidio no es un componente orgánico de nuestro ser, es el acto más reflexivo y deliberado imaginable” (Agheana, 2007, 192). Ahora bien, el acometer dicho acto es generalmente una realización escasa y extraordinaria, por lo que su verdadera utilidad radica en el reconocimiento paradójico que muestra que poder morir cuándo y cómo se quiera le ayuda al individuo que decida anidar tal idea, precisamente, a vivir. Esto es expresado por el autor rumano, a continuación: “En el fondo nos vemos arrojados a este universo sin saber por qué. No hay razón alguna para que estemos aquí. Pero la idea de que podemos triunfar sobre la vida, de que la *tenemos en nuestras manos*, de que podemos abandonar el espectáculo cuando queramos, es una idea exaltante. [...] Yo no abogo por el suicidio, sino sólo por la utilidad de esa idea (Conv, 73-74)⁵⁰.

Finalmente, una persona puede pasarse la vida reflexionando sobre la vacuidad de la realidad y la inutilidad de todo, saber que descansamos sobre nada y que la vida carece de sentido, pero aun así seguir viviendo. Con lo cual la pregunta: ¿por qué no se suicida usted?, bien podría responderse con Cioran: “[...] Porque la muerte me repugna tanto como la vida” (CD, 97). O, desde una perspectiva más vitalista, con el personaje Quereas del Calígula de Camus: “Porque tengo ganas de vivir y de ser feliz. Creo que no es posible ni lo uno ni lo otro llevando lo absurdo hasta sus últimas consecuencias” (2013, 419). Es tal la condición paradójica e irresoluble del ser humano ante sí mismo y ante la existencia, ante la cual no quedaría más que acudir a las siempre bellas y contradictorias palabras del rumano

⁵⁰ Nuevamente aparece el proceder contradictorio de Cioran, aunque, para el tema que se analiza no resulta desdeñable. Todo lo contrario, pues para explicar esta especie de actitud dual ante la posibilidad liberadora de darse muerte a uno mismo, aclara sensiblemente el rumano: “Me paso el tiempo aconsejando el suicidio por escrito y desaconsejándolo de palabra. Es que, en el primer caso, se trata de una salida filosófica; y en el segundo, de un ser, de una voz, de una queja...” (Desg. 115). Este sensato –y curioso– proceder de Cioran, es continuamente comentado, por sus amigos y estudiosos, específicamente suelen acudir a una anécdota, en este caso, narrada por él mismo: “Miren, tengo un amigo que me telefona de vez en cuando: quiere suicidarse y desde hace mucho tiempo. [...] Yo le digo: «Mira, el único consejo que puedo darte es éste: espera otras veinticuatro horas. Si mañana sigues queriendo matarte, ya lo verás. Puede que no. Pero no te mates en un arranque, al instante»” (Conv, 74).

para cerrar esta dilucidación sobre el suicidio como estrategia liberadora de la absurdidad y el padecimiento de la vida:

Me he despedido muchas veces de la vida. Me decía en lo más hondo de mi corazón: «La existencia está sellada. ¿Qué más andas buscando en ella? No hay sitio para ti: sepárate de todo, pon una cruz sobre lo que has sido y otra mayor sobre lo que habrías podido ser, [...]»... Pero cuando iba a pasar a la acción, el corazón me respondió: «Tú quieres a tu carroña por encima de todo [...]» (BV, 90).

3.2. La renuncia ascética

Existe otra forma de renuncia menos radical en cuanto a la resolución definitiva que significa para la persona *el gesto suicida*, pero sí más excesiva en lo referente al hecho de *diferir* o *postergar* dicha ejecución: hablamos de –lo que puede entenderse como– una *muerte dilatada* a través de la *penuria voluntaria* a la que se somete la *propia corporalidad*. Esta estrategia no es otra que el *camino del asceta*. Ante esta figura renunciante es pertinente decir que el acto de mortificar el cuerpo y el de suprimirlo definitivamente no se tratan como uno mismo, aunque debería hacerse, atendiendo a las palabras de un estudioso de Cioran, cuando recalca que: “Todo martirio es, en última instancia, un suicidio. [...] Tanto el mártir como el suicida mueren por voluntad propia, pero el uno se deja matar mientras que el otro se mata” (Agheana, 2007, 196). Mueren, al fin, por su propia mano pero con una marcada diferencia de acción en el tiempo y con una serie de reflexiones ontológicas distintas. Sin embargo, la dignidad siempre se ha puesto del lado del mártir, santo o asceta, relegando al suicida –que hace lo mismo solo que de una vez por todas– al terreno de la infamia. Uno de los ejemplos más claros lo ofrece el mismo Schopenhauer cuando establece la siguiente comparación:

Totalmente distinto del suicidio usual parece ser una especial clase del mismo que, sin embargo, quizás no esté aún lo bastante constatada. Se trata de la muerte por ayuno elegida libremente en el grado superior de la ascética, [...]. Esa clase de suicidio no nace en modo alguno de la voluntad de vivir, sino que ese asceta totalmente resignado cesa de vivir porque ha cesado totalmente de querer (MVR I, § 69, 463)⁵¹.

⁵¹ Schopenhauer tiene razón al decir que la fuente de la maldad humana es la voluntad afirmada de manera desmedida, al punto que niega la afirmación de otros destruyéndoles para saciar su apetito de ser. Pero el método de liberación que consiste en dejarnos morir de inanición resulta tan macabro como la realidad que pretende combatirse. Además, igual que el suicidio, si se desplegara tal actitud a gran escala, significaría la

Aspecto complicado este que nos pone de cara al problema de si el asceta no *desea* también la muerte, pero evade dársela por sí mismo anclado a la convicción schopenhaueriana de seguir afirmando una voluntad tiránica y demoniaca que quiere, precisamente, contrarrestar, o por la prohibición de violentar un don divino del que no puede disponer en virtud de sus creencias religiosas. Algunas de estas cuestiones ya han sido sugeridas en las diferentes actitudes de auto-supresión señaladas en el aparte anterior, por lo que nos queda rescatar otras de las posturas de Schopenhauer y Cioran ante aquellos que tienen el “privilegio” de ser anacoretas. Para esto, es pertinente concentrarnos en los motivos de renuncia, más propiamente, inquirirnos sobre: *¿a qué renuncia el asceta?*

Se responderá inicialmente que lo que lleva al ser humano a la renuncia y al sacrificio ascéticos es un conjunto de pasiones y reflexiones similar al impulso suicida: intuición de la inanidad y absurdidad de la existencia; con el suicidio se aspiraba a liberarse de esa vida en todo insoportable a causa de su falta de sentido y de su proceder doloroso. No obstante, nos es recordada la imposibilidad –dentro del pensamiento de Schopenhauer– de validar el acto del suicida como una liberación, pues lo que se pretenderá es la negación del “principio” del obrar humano y del proceder del mundo: la voluntad. Esto se muestra en lo que afirma un estudioso de la obra del alemán: “Del conocimiento de la universalidad del dolor puede brotar la resignación. Esta «negación de la voluntad de vivir», que no ha de confundirse con el suicidio, trasciende el fundamento del dolor, de la voluntad misma, y con ella la de todas sus apariencias” (Spierling, 2010, 33). Así, en el proceso de liberación del mundo, de negación de la voluntad se acudirá a un recurso insospechado: asumir todo el sufrimiento, absurdidad e irracionalidad del mundo como medio de *redención*, lo que nos es indicado, en primera instancia, por el pensador de Danzig en los siguientes términos:

Mas el sufrimiento al que de ese modo se sustrae era lo que en cuanto mortificación de la voluntad le podría haber conducido a la negación de sí misma y a la salvación, por lo que en ese respecto el suicida se asemeja a un enfermo que tras haber comenzado una dolorosa operación que podría sanarle de raíz, no permite que concluya sino que prefiere mantener la enfermedad. El sufrimiento se aproxima y abre en cuanto tal la posibilidad de negar la voluntad; pero él lo rechaza al destruir el fenómeno de la voluntad, el cuerpo, para que la voluntad se mantenga sin quebranto (MVR I, § 69, 462).

aniquilación de la especie humana por su propia mano; de una u otra forma no hay un horizonte prometedor para el devenir humano.

La iniciativa de partir del sufrimiento como fuente de liberación del *hado macabro que dirige la vida* que pretenden llevar a cabo los santos o ascetas, es compartida inicialmente por Cioran: “Los santos, frente a los héroes y los genios, tienen una vía segura y directa, aunque pueden sufrir y sufren mucho más que éstos. Los santos son los únicos seres que sacan provecho del sufrimiento” (LQ, 247). Es claro, hasta ahora, que la tentativa ascética pretende también superar el dolor de la existencia, aunque partiendo de la asimilación del mismo en tanto que este le es condición connatural, por tanto, inexorable. Pero esto más que un acto de asimilación es un pleno *ejercicio del conocimiento* de la verdadera “esencia” del mundo en el juego dual de ser al tiempo voluntad y representación⁵². Si bien Cioran reconocía el papel del dolor en el conocimiento del mundo, su afirmación vergonzante le hace acotar: “El sufrimiento abre los ojos, ayuda a mirar cosas que de otra forma no hubiésemos percibido. Entonces, sólo es útil al conocimiento y, fuera de ahí, no sirve más que para envenenar la existencia” (IHN, 158). Esto es cierto, y a la par de establecer límites a esta especie de apología gnoseológica del dolor hace que nos inquiramos sobre: ¿cuál ha de ser la función práctica de ese conocimiento desarrollado por el asceta?

Puesto que ya hemos reconocido la naturaleza y relaciones de la voluntad y del mundo representativo, especialmente el problema de la absurdidad y la injustificable existencia del dolor, esta pregunta resulta fundamental. Simultáneamente a esta cuestión hemos de responder, también ahora, a la inquietud dejada desde el inicio de este aparte: el asceta renuncia a la vida en su esencialidad pérfida y errónea, pero en aquello que tiene de *más inmediato*, es decir, en su *propio cuerpo*, en su *individualidad*, lo que en palabras de Cioran resultaría en la consigna siguiente: “Me atrae la filosofía hindú cuyo propósito esencial es el de superar el yo: todo lo que hago y todo lo que pienso es únicamente yo y desgracias del yo” (IHN, 16). Es este pues el ser humano que renuncia al fiero e irracional

⁵² Ante esto resulta interesante atender al argumento de Magee, cuando sugiere el suicidio como un error gnoseológico o metodológico en la búsqueda del conocimiento dentro de la estructura del pensamiento del alemán, esto observando, dos sentidos en los que se manifiesta tal error: “En primer lugar, Schopenhauer creía firmemente que el único objetivo supremo de la vida humana que poseía validez era el aumento de nuestra comprensión del mundo [...] Así, el suicida, al negarse a seguir viviendo rechaza la posibilidad de llegar a comprender el mundo. Aún peor renuncia a la posibilidad extraordinaria que le ofrecen sus mismos problemas a través de la mortificación de su voluntad [...] En segundo lugar, aunque el suicida trata de eliminarse a sí mismo, el hecho es que su verdadera naturaleza es indestructible” (1991, 242-243).

impulso de vida en su propia manifestación fenoménica particular. Tal estadio del proceso de liberación es también señalado por Schopenhauer atendiendo a su formulación de la justicia eterna:

Pero la justicia eterna solo la comprenderá quien se eleve por encima de aquel conocimiento que avanza al hilo del principio de razón y está ligado a las cosas individuales, quien conozca las ideas, traspase el *principium individuationis* y se percate de que las formas del fenómeno no convienen a la cosa en sí (...). Así pues, al que ha alcanzado ese conocimiento le resultará claro que, dado que la voluntad es el en sí de todo fenómeno, el tormento infligido a los demás y el sufrido por uno mismo, la maldad y el mal, afecta siempre a uno y el mismo ser, si bien los fenómenos en los que se presentan lo uno y lo otro existen como individuos totalmente distintos e incluso están separados por tiempos y espacios alejados (MVR I, § 63, 414).

Sabemos que Schopenhauer utiliza la expresión escolástica del principio de individuación para explicar la manera en que aparece particularizado en el tiempo y en el espacio lo que es esencialmente uno y lo mismo, la voluntad, así pues: “[...] el tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión [...]” (MVR I, § 23, 165) A su vez, Cioran ofrece una bella descripción del *principium individuationis* al decir que cada ser humano sufre “[...] en su carne esta *unidad de desastre* que es el fenómeno *hombre*. Y el único sentido del tiempo es multiplicar esas unidades, aumentar indefinidamente esos sufrimientos verticales que se apoyan sobre una pizca de materia, sobre el orgullo de un nombre propio y sobre una soledad inapelable (BP, 60). Así, se entiende el hecho de la individuación como una forma de esclavización y maldición; forma de objetivación de la voluntad o impulso hacia la vida en un fenómeno particular delimitado en el tiempo y el espacio. A pesar de esto, es posible para ciertas personas de conocimiento especial y elevado, superar la ilusión del principio de individuación y atisbar la verdadera esencia del sufrimiento, para determinar que no es una afección exclusivamente suya ni le afecta únicamente como individuo particular y, que al contrario, es la esencia misma de la vida, pues es anexo a la voluntad o cualquier otro ente demiúrgico que rige todo, pues como expone la estudiosa de Cioran: “¿qué es la voluntad sino el reflejo de un yo constitutivo? [...]. Si el hombre admite la realidad del ser es porque ha admitido ya la de su yo, que es tan inválida como la anterior. Sin embargo, el yo, a pesar

de su ficción, logra arraigarse, razón por la cual es el símbolo primero de toda ilusión (Herrera, 2009, 46).

Pero independientemente que tal reconocimiento sea el germen de la negación de la voluntad de vivir y abra el camino hacia la virtud y la caridad, lo que interesa por ahora es perfilar el rostro del enemigo que agobia a nuestros autores, que aparece como elemento consustancial del sufrimiento del mundo y de su “fundamento”: entramos a hablar aquí *del egoísmo*. Dado que la voluntad se define como *hambrienta e insaciable* y luego, como un ininterrumpido “[...] impulso nunca satisfecho que se manifiesta como esencia en la multiplicidad de los fenómenos individuales, en los que emerge como una tendencia interior a acaparar en sí la realidad sobreponiéndose a los demás” (MVR § 28, 61), aparece entonces el egoísmo⁵³ como forma principal de los motivos humanos en la afirmación de la voluntad de vivir en el individuo, lo que es, a la vez, motivo de injusticia y temor para el que reflexiona en ello, como lo enuncia Cioran: “Veo en el hombre un temblor de la individuación: la inseguridad y el miedo inherentes a la vida que ha quedado indefensa por mor de la individuación [...]” (LQ, 24). De ahí, lo imperativo del ejercicio radical de la *aniquilación de la individualidad* luego de ese acto de conocer.

Aún con estas formulaciones, subsiste la cuestión de por qué el egoísmo resulta tan terrible. En primera medida, esto obedece a la desmesura de la afirmación de la individualidad, radicalidad que expone el humano en los siguientes términos: “Sé que mi nacimiento es una casualidad, un accidente risible y, no obstante, apenas me descuido me comporto como si se tratara de un acontecimiento capital, indispensable para la marcha y el equilibrio del mundo” (IHN, 11-12). Tal idea encuentra un parangón evidente en la formulación de Schopenhauer cuando se refiere al crecimiento exponencial que asume la conciencia de cada ente individual humano, situándose –por el designio de la voluntad– como igual al cosmos: “Así pues, cada individuo cognoscente es en verdad y se encuentra a

⁵³ Es bastante tentador, de hecho, sintetizar el problema de la afirmación de la voluntad en el individuo como la acción única del egoísmo y promulgar a éste como la causa exclusiva del padecimiento y mal del mundo. Esta idea es presentada, entre otros, por Ana Isabel Rábade en el libro: *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*. Especialmente en las consideraciones contenidas dentro del capítulo segundo. Sin embargo, subsiste la inquietud de entender la acción egoísta del individuo en otros movimientos que no sean los exclusivos de su afirmación excesiva, por ejemplo, las mismas estrategias para la liberación –suicidio, ascética y estética– suponen una especie de egoísmo, aunque, entendido de forma teórica.

sí mismo como toda la voluntad de vivir o el en sí del mundo, y también como la condición complementaria del mundo como representación; por lo tanto, como un microcosmos equiparable al macrocosmos” (MVR I, § 61, 391). Con estas referencias, es ostensible el problema del desmedido despliegue de las fuerzas del fenómeno individual hacia la realidad toda, pero en esta descomunal magnificación del paupérrimo ser individual existe una gama de afirmaciones que ahondan el conflicto de la existencia. Dicho de otro modo: la imposición egoísta de cada uno de los individuos de la realidad sobre los demás no sería posible –en lenguaje schopenhaueriano– sin las afecciones poderosísimas en las que se afirma la voluntad en los motivos humanos, es decir, sin las *pasiones, inclinaciones, voliciones*, en suma en la *fuerza del querer*, en los *deseos* bajo los cuales se configura ese yo tan terrible y vanidoso.

Por estas pasiones o deseos el ínfimo y miserable individuo se tiene a sí mismo como la cosa más importante de la realidad y por afirmar su persona y satisfacer sus deseos es capaz de suprimir al mundo entero: “Esa manera de sentir es el egoísmo esencial a cada cosa de la naturaleza. Pero es precisamente aquello en lo cual llega a su terrible manifestación el conflicto interno de la voluntad consigo misma” (MVR I, § 61, 391), ya que en su irrefrenable afán de afirmarse plena en cada individuo no hace más que devorarse a sí misma y destruir los infinitos elementos de su satisfacción. Esto es lo que ven los iluminados y dan un paso hacia atrás en la continuación de tan frenético y demente deseo. Ahora, ya que hemos mentado el deseo, resulta pertinente reconocer en la inmensa gama de apetencias en las que se multiplica el querer, las inclinaciones naturales del individuo que se presentan como más básicas o esenciales. Así, la aspiración infinita de la voluntad traducida aquí en el deseo se manifiesta –desde el animal hasta el individuo humano– en dos elementos constitutivos de la vida, que: “[...] son inseparables de la existencia del cuerpo sano, que tienen ya en él su expresión y que se pueden reducir a la conservación del individuo y la propagación de la especie” (MVR I, § 60, 385). Dos deseos escogidos, precisamente, porque sobre ellos los renunciando acéticos vuelcan todo su desequilibrado esfuerzo: la autoconservación y al acto genésico asociado por antonomasia al placer mismo; ambos la expresión palpable del egoísmo y por lo que se ha de llegar a la maldad y la perversidad propiamente dichas, como ya hemos anotado.

En este aspecto, resulta singular la afinidad entre el pensamiento de nuestros autores y el del budismo, ya que: “[...] ambos creen que el mundo ordinario es típicamente insatisfacción; ambos agregan que el deseo causa sufrimiento; ambos prescriben que podemos aliviar el sufrimiento deseando menos” (Wicks, 2008, 92). Razón por la que el detrimento, abandono de la individualidad y del egoísmo se recubren con el ropaje de la férrea disminución y supresión del deseo a cualquier precio. No puede aquí sino antojarse como contradictorio y jocosos el hecho de que un hombre como Cioran, que si bien no tuvo hijos, sí frecuentó con asiduidad a las prostitutas y se vio toda su vida relacionado con las mujeres, haya entendido de manera muy schopenhaueriana que la negación de la individualidad –y al final de la voluntad afirmada como vida– se manifestara en la abstinencia sexual:

Procrear es amar la plaga, es querer cultivarla y aumentarla. Tenían razón esos filósofos antiguos que asimilaban el Fuego al principio del universo y del deseo. Pues el deseo arde, devora, aniquila: juntamente agente y destructor de los seres, es sombrío e infernal por esencia. Este mundo no fue creado alegremente. Sin embargo, se procrea con placer. Sí, sin duda, pero el placer no es la alegría, sólo es su simulacro: su función consiste en dar el cambiazo, en hacernos olvidar que la creación lleva, hasta en su menor detalle, la marca de esa tristeza inicial de la que ha surgido (AD, 17).

Traducido al lenguaje schopenhaueriano se tiene que al ver a través del velo de Maya que significa el engaño del principio de razón mediante el artilugio del *principium individuationis*, el hombre santo romperá con el yugo del egoísmo, al reconocer: “[...] en todos los seres a sí mismo, su más íntimo y verdadero yo, también considera como suyos los infinitos sufrimientos de todo lo viviente y se apropia así del dolor del mundo entero. Ningún sufrimiento le resulta ya ajeno” (MVR I, § 68, 440), pues ha develado el *en sí* de tal padecimiento en la fuerza tremebunda de la voluntad y por eso mira compasivamente a los fenómenos del mundo tan malditos y dignos de conmiseración como él mismo –la sentencia Vedanta: “[...] *tat twam asi*, que significa «eso eres tú»” (MVR I, § 63, 416)–, por lo que no les daña e incluso es capaz de sacrificarse en la consecución de su propio deseo para mitigar mínimamente su padecer. Incluso, se alegrará con la idea de poder sacrificar la vida por los demás, ante lo que arguye Cioran: “El sacrificio es la suprema afirmación a través de una suprema renuncia. Sacrificarse por algo significa descubrir un valor por el que se puede renunciar a todo cuanto la vida ofrece; mediante el sacrificio

queremos salvar algo que no puede existir más que compensándolo con la no-existencia” (LQ, 53). El santo o asceta se aparta del placer de la vida, pues reconoce en él la afirmación de la voluntad, la esclavitud y la fuente de todo mal, por lo que, en tanto fenómeno, se aparta de continuar interpretando fielmente su papel de victimario⁵⁴ y encuentra en el acto de salvar la vida de los demás con la propia muerte una consecuencia elevada de su reconocimiento esencial que aquietta todo vano y condicionado querer.

Ante la limitación de los deseos del individuo, puede verse que la castidad voluntaria no solo suprime el poderosísimo impulso genésico sino coligado a él, el placer sexual, niega la voluntad del individuo real y presente sustrayéndole el gozo de su corporalidad y, además, niega el individuo posible engendrado como afirmación de la voluntad para el futuro. Simultáneamente, al quebrar el impulso de conservación y bienestar del individuo, se abandonan los placeres momentáneos que van desde el desprendimiento material hasta la completa pobreza. Estas actitudes de renuncia, si bien poderosas y difíciles, son entendibles en la medida en que aquel que renuncia a sus satisfacciones por su identificación con los demás: “[...], adquiere por ello una conciencia más aguda de la naturaleza de la condición humana en general, [...]. Y, al mismo tiempo, su afición a los fugaces placeres de la vida disminuye como resultado de los sacrificios que continuamente se siente impulsado a hacer” (Gardiner, 1975, 428-429). A diferencia de estos actos, no resulta tan fácil comprender y aceptar la exhortación hecha al asceta para que le resulte “[...] bienvenido cualquier sufrimiento que le sobrevenga de fuera por azar o por la maldad ajena, cualquier daño, afrenta o injuria: él lo recibe contento, como ocasión de darse a sí mismo la certeza de que ya no afirma la voluntad sino que con alegría ha tomado partido hostil al fenómeno de la voluntad que es su propia persona” (MVR I, 68, 443).

Con semejante idea de desapego del yo y de los deseos de él derivados presenciáramos imágenes tremebundas de personas vejadas, enfermas, deformadas por

⁵⁴ Es decir, la violencia ha de seguirse efectuando no por el placer, la riqueza o la pura perversidad, sino por la liberación; y no contra otros, sino contra uno mismo. Ahora vale preguntarse: ¿qué habrá de importarle a la voluntad –ciega, inconsciente e infinita– el afán justiciero de unos cuantos, no ha de seguir su curso macabro? Con lo que el asceta al retirarse del mundo lo que buscaría, más bien, sería no hacerse partícipe de la matanza, de aquella culpabilidad que expresábamos en el segundo capítulo; el santo se evade de su papel de victimario y transforma su interpretación de víctima en una especie de juego vindicativo; pretende abolir en él la vanidad de la individualidad.

decisión y alegría propias. Debemos tener cuidado con esto, preguntándonos: ¿No hay ya suficiente sufrimiento en el mundo para que estos renunciando acudan al aumento libre de su dolor? A esta pregunta el siempre ingenioso Cioran tiene una respuesta: “Se diría que no, a juzgar por la complacencia de los santos, expertos en el arte de la auto-flagelación. No existe santidad sin voluptuosidad del sufrimiento y sin un refinamiento sospechoso. La santidad es una perversión inigualable, un vicio del cielo” (DLS, 56-57). Lo que produciría la idea de combatir una energía salvaje, ilimitada e irracional que devora al mundo en un festín de depravación y dolor, con una actitud igualmente salvaje de depredación de uno mismo, o como diría el rumano: “Preocuparse por la santidad: combatir la enfermedad con la enfermedad” (DLS, 41). Solo que desde la perspectiva que pretende darnos la liberación aunque siguiendo los mismos dictámenes destructivos de la realidad que se niega.

A pesar del anterior llamado de atención, Schopenhauer sigue definiendo al ascetismo como “[...] ese quebrantamiento premeditado de la voluntad por medio de la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable, la vida de penitencia elegida por sí misma con vistas a una incesante mortificación de la voluntad” (MVR I, 68, 454). Se concede razón a Schopenhauer, puesto que –de acuerdo al desenvolvimiento de su pensamiento único– la voluntad domina todo y la única manera de enfréntesele es aminorar su poderío en nuestro propio cuerpo y evitando afirmarla en el daño a los otros. Pero una vida de privación y destrucción de uno mismo en lucha contra el inconsciente y monstruoso ser del mundo, solo es una especie de suicidio postergado de manera patética; es pagar dolor con dolor, en un decaimiento paulatino y morboso: masoquismo liberador. Es cierto, que para liberarse se debe negar el vínculo que hace de las relaciones humanas fuente de dolor y maldad, y ese vínculo no es otro que el deseo desmedido: la afirmación de la voluntad en el individuo. El mismo Cioran nunca niega su atracción por los místicos, santos y ascetas, llegando a reconocer que: “La renuncia es la única variedad de acción no envilecedora” (EMY, 60). Pero también deberá criticar la pretensión schopenhaueriana de la penitencia y flagelación, para lo cual se rescata un pasaje de *El libro de las quimeras* en el que el rumano, recomendando combatir el dolor espiritual y corporal por medio de una flagelación sistemática contra uno mismo, todavía sigue enjuiciando:

Semejante fustigación se diferencia esencialmente de las autoflagelaciones ascéticas. El asceta se flagela para escapar a las tentaciones de la vida; y nosotros para escapar a las de la muerte. Unos lo hacen por la renuncia; otros, contra la renuncia. No me parece heroico ni dramático luchar para derrotar a la vida que hay en ti, matar los instintos para edificar el espíritu sobre esas ruinas. La autotortura como lucha contra la vida es algo criminal; de ahí el carácter inhumano de todo ascetismo (LQ, 20).

Finalmente, preguntamos ¿en qué radica esa inhumanidad del asceta? Una de las contestaciones sería: en mortificar los placeres de nuestros sentidos, abolir –hasta el límite de las fuerzas– los deseos de ese cuerpo en el que se afirma el designio universal y vertiginoso de la vida; ver la solución a nuestra desgracia en la anulación de lo que somos en un juego grotesco y fanático por hacer más dolorido lo que en esencia es dolor. Si la plenitud de la conciencia humana consiste en la desaparición de sus apetitos, la respuesta es conflictiva y excluyente: lo primero, porque es imposible dejar de desear y no sentir nada, puesto que querer no desear nada es ya un deseo; lo segundo, porque no son muchos los llamados al camino de la automortificación. El santo por sus propios méritos se libera de los deseos y alcanza una perfección que le hace suprimir ese enlace causal entre su afirmación y el padecimiento propio y de los otros, por lo que tal hombre tratará de mitigar los dolores del mundo de un modo compasivo⁵⁵, que es el único sentido de esa liberación, la única esperanza para aliviar en algo el padecimiento de la vida. Sin embargo, se *quiere* cerrar esta reflexión general ante la estrategia del ascetismo con otro lance del filósofo rumano:

Incluso en el momento actual estoy de acuerdo con todas las observaciones negativas del budismo: no somos reales, todo son mentiras, todo es falsa ilusión... Pero la *vía*

⁵⁵ Ante esto se recuerda el término budista “*Karunā*” (Arnau, 2005, 196), que se entiende como compasión: un deseo sincero de aliviar el sufrimiento de todos los seres, una síntesis de un sentimiento y un estado de la mente cultivado por la meditación. Inmediatamente se remembra que para Schopenhauer el conocimiento del asceta ahonda este camino renuncia hasta alcanzar la verdadera y más pura benevolencia en la *caridad*, pues: “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” (MVR I, § 67, 436). Y más adelante, reconfirma: “Pero de ahí resulta que el amor puro (*ἀγάπη*, caritas) es por naturaleza compasión, sea grande o pequeño el sufrimiento que mitiga, [...]” (MVR I, § 67, 437). Cioran, reaccionará con afinidad parcial, al señalar que: “La aversión por todo lo humano es compatible con la piedad; diría incluso que ambas reacciones son solidarias, aunque no simultáneas. Sólo quien conoce la primera es capaz de experimentar la segunda” (EMY, 159). Aunque en la mayoría de los textos se muestre reacio a las actitudes compasivas, como puede verse en la *Cimas de la desesperación*: “Convencido de que la miseria se halla íntimamente unida a la existencia, no puedo adherirme a ninguna doctrina humanitaria. Considero que todas ellas son igualmente ilusorias y quiméricas. [...] Toda la caridad del mundo no hace más que subrayar la miseria que hay en él, haciéndola aún más escandalosa que el desamparo absoluto” (CD, 158).

que propugna el budismo me resulta inaccesible. La renuncia al deseo, la destrucción del yo, la victoria sobre el yo. Si sigues apegado a tu yo, el budismo es una imposibilidad. Pero la visión de Buda sobre la muerte, sobre la vejez, sobre el sufrimiento, es una experiencia que he vivido y que sigo viviendo. Es mi realidad cotidiana. Pero las soluciones que propugna Buda no son las mías, ya que no puedo renunciar al deseo. Yo no puedo renunciar a *nada*” (Conv, 65).

3.3. La evasión estética

Espíritu osado y ardiente sentido,
el hombre embelleció la horrible larva;
un tierno adolescente apaga la luz y duerme –
dulce tierra, como el viento en el arpa,
el recuerdo se funde en los ríos de sombra;
la poesía cantó así nuestra triste pobreza,
pero quedaba el misterio de la Noche eterna,
el grave signo de un poder lejano.

Novalis. Himnos a la noche⁵⁶.

El ser humano, desguarnecido y miserable, ha tenido que seguir al pie de la letra la prédica lastimera de Novalis: ha embellecido la alimaña que le corroe desde el vientre, la misma que carcome la realidad toda desde su esencialidad, con lo poético que puede sacarse de la tragedia humana. Si bien, el romántico lo expresa desde su creación artística particular: la poesía, en adelante, tendremos que enfocarnos en la posibilidad de liberación de carácter estético que Schopenhauer y Cioran identifican en la música⁵⁷. En primera instancia es pertinente reconocer que nuestros autores entienden el momento de liberación estética como una especie de conocimiento muy especial y elevado –solamente superado por el conocimiento del asceta en el caso del alemán– que se constituye como una *evasión*, si bien efímera y exclusiva de dotados, de los dolores del mundo. El pensador de Danzig ofrece una bella explicación de este panorama en el artístico libro tercero de su obra capital:

⁵⁶ Novalis (Friedrich von Hardenberg). *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*. Barcelona, RBA Editores. 1994, p. 10.

⁵⁷ Es difícil que en un estudio que analice a Schopenhauer no se incluya su famosa teoría de la contemplación estética; sin embargo, este punto aparece como uno de los más problemáticos en la asociación con Cioran, dado que no existe mayor parangón conceptual, aunque se reconoce que para el rumano la práctica y el deleite del arte, en especial de la literatura y la música, sean alicientes para sobre-vivir. Con respecto al ejercicio literario nos dice: “He escrito para injuriar a la vida y para injuriarme. ¿Resultado? Me he soportado mejor y he soportado mejor la vida” (Conv, 2010, 17). Sin embargo, es en el tema de la música donde se halla, tal vez, la mayor conexión de ideas entre ambos pensadores; aspecto al que dedicaremos unas breves palabras.

Pues lo que en otro caso podríamos llamar la parte más bella, la más pura alegría de la vida precisamente porque nos saca de la existencia real y nos transforma en un espectador sin parte en ella, es decir, el conocimiento puro al que todo querer permanece ajeno, el placer de la belleza, la alegría auténtica en el arte, todo eso, al requerir aptitudes infrecuentes, resulta posible a muy pocos y aun a estos como un sueño pasajero [...] (MVR I, § 57, 371-372).

Por medio de este pasaje es ostensible el movimiento de evasión que se plantea con la contemplación estética, que continúa con la posibilidad de negación de un mundo azaroso y dolorido. Además, se establece una enorme distancia con las *formas de simbolización* de las artes como meros *procesos técnicos y culturales* que en suma comprenden el ejercicio contemplativo artístico como una especie de estructura social y semántica perfectamente anclada a los procesos de desarrollo histórico y evolutivo de la humanidad, o –lo que resulta peor en nuestros días– como una *forma de entretenimiento*. Cioran retoma el verdadero sentido de esta contemplación estética, cuando expresa: “Sólo la música es una «tentación»: porque solamente ella puede enajenarnos de las finalidades de la vida. Un profundo sentimiento musical resulta de la imposibilidad del hombre de realizarse en la vida. La música nos «libera» de la vida, sirviéndose de aquellos que nos hace olvidarla” (LQ, 101). Lo que se pretende con la figura de evasión del mundo y del yo mediante la contemplación estética –musical en este caso– es todo lo contrario al entretenerse, más bien, se considera como abandono, disolución, resquebrajamiento, en fin, otro movimiento de renuncia a las estructuras cotidianas que nos atan a la absurdidad de la vida.

Ahora, bien vale preguntar ¿cómo se desarrollaría tal proceso evasivo? Se responderá, en términos generales, que realizando un movimiento similar al que hace el asceta en cuanto transformación de su conocimiento del mundo. Dicho *cambio en la mirada* parte también del drama de la individualidad y el deseo, pero esta vez referido a la búsqueda de las formas puras de los objetos y a su identificación desinteresada con ellos. El noble alemán y seguidor del camino de Schopenhauer ofrece una entusiasta descripción de este nuevo estado del espíritu “[...] en el que ocurre el milagro de que el conocimiento se emancipa de la voluntad, de que el sujeto deja de ser un sujeto meramente individual y se convierte en sujeto puro, exento de voluntad, del conocimiento. A ese estado se la llama estado estético”

(Mann, 1984, 46). Tal estado estético es lo que se persigue con la contemplación, la que en el caso de Schopenhauer se conecta necesariamente con la doctrina platónica, puesto que “[...] los grados determinados de objetivación de aquella voluntad que constituye el en sí del mundo, son lo que Platón denominó las ideas eternas o las formas inmutables [...]” (MVR I, § 31, 224). Reconocimiento que permite que el mundo sea entendido desde una perspectiva unitaria y universal que distancie al individuo de sus deseos ramplones y le ponga de cara a las formas primarias de las cosas. Siguiendo con esta idea, Cioran expone:

Nadie ha experimentado con intensidad, [...], el sentimiento musical de la existencia, a menos que [...] deseara la ruptura de todas las fronteras que separan al mundo del yo. El estado musical asocia, en el individuo, el egoísmo absoluto con la mayor de las generosidades. Quieres ser sólo *tú*, pero no por mor de un orgullo mezquino, sino por una suprema voluntad de unidad, por la ruptura de las barreras de la individuación, no en el sentido de desaparición del individuo sino de desaparición de las condiciones limitativas de este mundo (LQ, 10).

Hemos visto que el rumano establece una mismidad entre el proceso de liberación y la función imperativa de la música en el intento de superación de sí mismo y de las relaciones fenoménicas externas. Así mismo, Schopenhauer ve en esos breves y escasos momentos de posesión integral del mundo y de desposesión de sí mismo, la posibilidad de liberación de un individuo que renuncia a la limitación impuesta por los motivos de la voluntad en las condiciones individualistas del mundo representativo. Un estudioso del alemán ofrece una interpretación sumamente práctica y directa de este proceso, cuando explica que: “Las Ideas Platónicas son independientes del mundo cotidiano dentro del cual el sufrimiento tiene lugar, entonces la contemplación de estas Ideas ofrece tranquilidad y alivio” (Wicks, 2008, 96). Así pues, en la contemplación de las ideas se ofrecería una especie de anulación de la conciencia de nuestra propia limitación espacio-temporal y el individuo se mantendría distante de la maldición de la materialidad. A la vez, reconocería que la pluralidad de las cosas solo existen para nosotros en nuestra calidad de sujetos cognoscentes, porque a las cosas mismas les son indiferentes; el individuo categoriza, diferencia, separa y cualifica los fenómenos y sus relaciones en la existencia material pero desconoce, generalmente, la idea o forma pura de ser o en la que es una cosa.

Este sería, precisamente, el papel de un conocimiento que se distancie del proceder relacional y que apunte directamente al contenido esencial del fenómeno, es decir, a su idea, especie de conocimiento que para Schopenhauer es el *arte*, dado que este: “[...] reproduce las ideas eternas captadas en la pura contemplación, lo esencial y permanente de todos los fenómenos del mundo; y según sea la materia en la que las reproduce, será arte plástica, poesía o música. Su único origen es el conocimiento de las ideas; su único fin, la comunicación de ese conocimiento” (MVR I, § 36, 239). Derivado de lo anterior puede decirse que el artista dotado de genio tiene la capacidad de separar a un objeto determinado de las relaciones fenoménicas que les atan a ambos al curso del mundo, pero no para verlo como un individuo que observa un fenómeno particularizado, sino más bien, puede ver en ese objeto a todos aquellos de su especie en el espacio y el tiempo: ve lo esencial, su idea.

En esta visión estética se da una momentánea liberación ante la voluntad gracias a un particular movimiento del intelecto hacia la belleza de los fenómenos, entendida esta como captación de su forma primordial. En este sentido, la *música* es el arte que mejor expresa tal captación de la belleza, dado que mediante ella se puede ver por encima y hacia el interior del mundo espacio-temporal y material, más allá del principio de razón y de individuación, por lo que abre la posibilidad de algún deleite y sosiego gracias a la sensibilidad espiritual de quien pueda captarle. Schopenhauer resalta el papel preeminente de la música estableciendo que “en ella no conocemos la copia, la reproducción de alguna idea del ser del mundo: pero es un arte tan grande y magnífico, actúa tan poderosamente en lo más íntimo del hombre, es ahí tan plena y profundamente comprendida por él, al modo de un lenguaje universal cuya claridad supera incluso la del mundo intuitivo [...]” (MVR I, § 52, 311).

De una manera más enérgica y radical que las demás artes, la música posee la capacidad de trascender las cosas individualizadas y llegar hasta las ideas que les conforman, razón por la cual es entendida incluso como independiente del mundo y sus fenómenos. Por esta razón, Schopenhauer señala que la música es una *imagen inmediata* de la voluntad, en tanto las demás artes –en una consideración que recuerda a Platón– solo serían reflejos materiales de sombras fenoménicas. Cioran comparte la reflexión del alemán y anota en tono poético: “Cuando se sufre viviendo, la necesidad de un mundo nuevo,

distinto del que vivimos habitualmente, nace de forma imperiosa para no diluirnos en un vacío interior. Y ese mundo sólo la música puede traerlo. Todas las otras manifestaciones del arte descubren nuevas visiones, configuraciones o formas nuevas; [...]” (LQ, 45)., de las cosas, nos llevan a evocar el mundo cotidiano, cuando lo que se pretende es, precisamente, su abolición o en su defecto, la desconexión del individuo de las formas del principio de razón, del yugo que no le permite ser más que el juguete representativo de la voluntad veleidosa, opción que es bellamente acotada por el filósofo de Rasinari: “Pues la música destruye el interés por la acción, por los datos inmediatos de la existencia, por el hecho biológico como tal y deshábítua al individuo. [...] Mucho más que la poesía, la música debilita la voluntad de vivir y distiende los resortes vitales” (LQ, 46).

Por otra parte, puede asimilarse esta alternativa de escape como un vago consuelo, que este éxtasis artístico –por el momento– referido a la música, solo sea un goce de la misma voluptuosidad de la que se pretende escapar por estar ligado a la individuación y por ello aunada a todos los martirios del tiempo y el espacio. Esta consideración es expuesta por Cioran, así: “En los momentos de musicalidad interior he perdido la atracción de mi pesada materialidad, he perdido la sustancia mineral, esa petrificación que me ata a una fatalidad cósmica, para arrojarme a un espacio de espejismos, sin tener conciencia de su ilusión, y de sueños, sin que me duela su irrealidad” (LQ, 9). No está exento de encanto este hechizo irresistible de la música aún asimilada como forma de las ilusiones de la materialidad, con lo que Schopenhauer, Cioran y todos aquellos que buscan en la contemplación estética musical una posible salvación del absurdo del mundo, quedarían entonces como “[...] Odiseo, inhibido de poder tapan sus oídos al disolvente hechizo musical, [sin tener] más remedio que escuchar sobrecogido y atónito esa sublime y enajenante melopeya de sirenas” (Peláez, 2014, 161). Finalmente, lo que se ha presentado en esta breve exposición de la posible evasión del mundo mediante la contemplación estética –en particular con la música– se muestra en uno de los pocos trabajos dedicados a la relación del pensamiento de Schopenhauer y Cioran, en el que una estudiosa rumana expone que para ambos filósofos:

[...] el arte atenúa las adversidades de la vida. El genio del arte enmascara la verdad última del ser, la nada de la vida y su gratuidad indefinida. [...] El arte no sólo cumple

con funciones mágicas (tranquilizarse, dar sentido a la vida), psicológicas (evadirse de la realidad), estéticas (acercarse a lo bello), o terapéuticas (escapar del sufrimiento); su fascinación remite sobre todo a una necesidad de espiritualidad, de expresión, a una búsqueda de sentido contra la muerte y la nada (Constantinescu, 2012, 116).

A pesar de la esperanzada concepción que se deja ver en esta cita, debemos moderar su alcance, pues no resulta acertado entender la contemplación estética como una búsqueda de sentido en medio de las condiciones doloridas e injustificables de la realidad. Esto sería realmente ingenuo. Nuestros pensadores se apartan también de esta ingenuidad. Esta interpretación desvirtuaría la verdadera significación del ejercicio de evasión, puesto que se pretende, precisamente, escapar momentáneamente del proceder irracional, absurdo y patético de una existencia en la que no se reconoce ningún vestigio de sentido y que conduce, más bien, a la *angustia*. Este aspecto es remarcado bellamente por Cioran cuando dice: “Aconsejo la música de Mozart y de Bach como remedio contra la desesperación. En su pureza aérea, que a veces llega a alcanzar una sublime gravedad melancólica, frecuentemente se siente uno ligero, transparente y angélico” (LQ, 46). De esta manera, podría decirse que lo inmediatamente dado en la realidad es la *desesperación* ante el flagelo de existir sin razón, de la que resulta la necesidad de buscar *opciones de escape*, como bien expone Schopenhauer, cuando otorga tal posibilidad al individuo que “[...], se pierde completamente en [el] objeto, es decir, olvida su individualidad, su voluntad, y queda únicamente como puro sujeto, como espejo del objeto, [...]” (MVR I, § 34, 233). En consecuencia, este *anhelo* de abandono de sí mismo y de las ligaduras dolorosas del mundo es lo que se expresa bajo la fórmula de *las estrategias contra una existencia gobernada por el sufrimiento y el absurdo*.

4. A modo de conclusión

—¿Qué es optimismo? —dijo Cacambo.
— ¡Ay, amigo! —respondió Cándido—,
optimismo es la manía de sostener,
cuando todo va mal, que todo va bien.

Voltaire. Cándido⁵⁸.

Este escrito inició estableciendo una salvedad: que no era apropiado entender las reflexiones presentadas ni a los autores que les han dado vida como ejemplos de una incurable melancolía o depresión, y ahora, –retomando un aspecto mencionado en el segundo capítulo– tampoco como una muestra de un *irremediable pesimismo*. Es una actitud recurrente imputar a problemas personales y psicológicos la intuición de inanidad y absurdidad de la existencia, pero no podría decirse con seguridad que son aquellos más golpeados por los flagelos y desdichas de la existencia quienes analizan el problema del absurdo de la vida; en muchas ocasiones son los individuos dotados de talento y desarrollados en los ambientes más gratificantes quienes se inclinan “inexplicable” e “injustificadamente” a tales intuiciones desgarradoras, como afirma un filósofo alemán:

Schopenhauer comía porciones dobles y, cambiando un poco la prédica, vivía con su sistema que amaba. Nietzsche se consolaba con el verbo de Prometeo y Eduard von Hartmann [...] invitó a sus contemporáneos para que comprobaran en su comfortable vivienda cuán agradablemente viven los pesimistas. Una antropología filosófica del pesimismo nada tiene que ver con la psicología de autores tristes, sino, más bien, con una disconformidad que no era posible desviar (Marcuse, 1956, 31).

Por medio de este irónico pasaje puede recalcar lo inadecuado de nominar las ideas tildadas de pesimistas como una especie de *fatalismo neurótico*, sino más bien, identificarlas con una *disconformidad espiritual* contra las condiciones en que se manifiesta la existencia, a las que resulta imposible escapar y que conducen sin consuelo al absurdo, ya sea como punto de partida, es decir, como la intuición de la esencial inanidad y absurdidad de la existencia o como consecuencia de un largo y ordenado análisis de la realidad, ambos momentos vistos en la obra de Cioran y Schopenhauer. Precisamente, el autor rumano enmarca esta problemática, al señalar el error de considerar que existe una relación necesaria “[...] entre sufrir reveces y encarnizarse contra el nacimiento. Esta

⁵⁸ Voltaire (Arouet, François-Marie). *Cándido o el optimismo*. Barcelona, Orbis. 1984, p. 68.

animosidad tiene raíces más profundas y más lejanas, y sucedería aunque no hubiera ni la sombra de su reproche contra la existencia. Incluso es mucho más virulenta en cuanto más prodiga la suerte” (IHN, 24).

Así pues, no es obligatorio ser presa del vejamen más truculento para enjuiciar las condiciones corruptibles, paradójicas y doloridas de la realidad: la causa de la decepción ante la vida no necesariamente tiene un origen externo –privaciones, calamidades– sino una especie de *impulso interior* que propulsa a la persona a destruir los fantasmas y engaños culturales, filosóficos y religiosos, al desenmascaramiento de las ilusiones e ideologías ante la vida, cuyo fondo revela –al menos– una debilidad sospechosa. Es aquella *especial inclinación de espíritu, esa sensibilidad* ante la carencia de sentido que pulula en una realidad en todo patética, lo que se denomina genéricamente como pesimismo⁵⁹: actitud que se niega a ver, como sugería Voltaire, que todo va bien con el mundo cuando en verdad está mal. Una de las muestras más punzantes de esta actitud proviene de Novalis, que en carta a su amigo Friedrich Schlegel con motivo del anuncio de su segundo compromiso, escribe: “«Parece que me espera una vida interesante; sin embargo, sinceramente, preferiría estar muerto» (Safranski, 2012, 109). Quizás, el reproche le viene dado a estas posturas por su enorme fuerza lírica y expresiva, lo cual se dirime rápidamente atendiendo al talante o manera de ser de cada quien, pues como recuerda el pensador austriaco: “El mundo de los felices es otro al de los infelices” (Wittgenstein, 1982, 133). Enunciado que permite establecer el problema del optimismo ante una realidad salvaje que le deniega, pero visto desde el carácter específico de cada persona.

Otro elemento rescatable de nuestras consideraciones es el acento puesto en la inevitabilidad del dolor de la vida, puesto que se ha postulado esta relación, más bien, como tautológica: *vivir es sufrir*, aspecto que lejos de sumirnos en el “oscuro ambiente

⁵⁹ Una delimitación muy acertada de este problema es ofrecida por un estudioso colombiano, cuando sostiene que el pesimismo filosófico schopenhaueriano es: “[...] la concepción intuitiva del mundo que afirma, en oposición directa al modelo leibniziano de teodicea, que este mundo es el peor de los mundos posibles. La separación entre voluntad y conocimiento es decisiva para interpretar la relación antitética entre el optimismo y el pesimismo. El pesimismo se origina en el conocimiento, mientras el optimismo en el deseo que se expresa de un modo afirmativo en la fe y se coloca por detrás del conocimiento estético-intuitivo del mundo. Por esta razón, los argumentos del pesimista emergen del desciframiento de la esencia del mundo y del misterio del sufrimiento, mientras que los del optimista no son más que expresión del deseo de su bienestar permanente e ilimitado” (Cardona, 2012, 102).

pesimista”, permite constatar que el tema de nuestros autores es el *ser humano doliente*, enfrentado sin cuartel a un mundo malévolo, caótico y violento, idea que es resaltada por Schopenhauer al encontrar que, hasta sus días, solamente su sistema de pensamiento reconocía con honradez la esencial maldad del mundo: “En cambio, en todos los demás sistemas, al ser plenamente optimistas, la cuestión del origen del mal es la enfermedad incurable que rebrota continuamente y que les sigue afectando pese a los paliativos y a las curas” (MVR II, Cap. 50, 702-703). Es por tal reconocimiento, por lo que se acuña la bella denominación de *antropología del sufrimiento*, pues como señalo en otra parte, nos encontramos frente a “un ser humano que, forzado a pensarse inmerso en la desesperación, acaso descubrirá que la única ciencia válida es la ciencia del sufrimiento humano; si nada puede tener sentido, entonces se tendrá que vivir desde el absurdo” (Aldana, 2014, 86).

Inmersos en este ambiente, tiene que decirse que analizar las visiones de la realidad, cambiar la percepción errada de la naturaleza de las cosas no significa necesariamente que se tenga que estar siempre en mortal lucha contra el mundo, en ocasiones, debemos encaminarnos solamente a su comprensión. Aunque no se trata, tampoco, de apartar los ojos del sufrimiento y el absurdo del mundo amparándonos en beatas e ingenuas concepciones de la existencia, ni de absolutizar estas realidades innegables generando un ambiente irrespirable donde la desesperanza lleve solamente al delirio. Incluso esta especie de vía media en las consecuencias vitales de la intuición del absurdo es señalada por el gran ironista rumano, dado que nos causa un profundo resquemor llegar hasta las consecuencias últimas de: “[...] un pensamiento deprimente, aunque sea inatacable; lo soportamos hasta el momento en que nos afecta las entrañas, en que comienza a ser malestar, verdad y desastre de la carne. —Nunca he leído un sermón de Buda o una página de Schopenhauer sin verlo todo de color rosa...” (SA, 41).

En la recurrente contradicción cioraniana no solo puede observarse que, aún en la desesperación, se hallan posibilidades de conocimiento del mundo y de la propia persona, además, es digno de consideración el hecho que muestra que el análisis lastimero de un mundo todavía más luctuoso, no es soportado sino por una clase especial de hombres *lúcidos*, ya sean filósofos, ascetas, genios artistas o suicidas, pues existen personas de capacidades superiores, con gran inteligencia que tienen fe en seres divinos o que

garantizan el principio, el desarrollo y la finalidad de la vida dándole sentido gracias a un fundamento metafísico y misterioso. Por aquellas personas Cioran establece la siguiente advertencia: “Hay que ser lúcido como individuo, pero sabiendo que el exceso de lucidez vuelve la vida insoportable. La vida sólo es soportable si no se sacan las últimas consecuencias” (Conv, 2010, 240). Hemos dicho que la primera relación de Cioran y Schopenhauer se da como una *intuición*: inclinación al absurdo de la existencia, *apasionamiento* que devela el descarnado decurso de la existencia. Aún con esto, debe reconocerse que tanta pasión termina por devorar el pecho que le da cabida y su estallido resiente y exaspera al mundo.

Por lo anterior, resulta que la mayoría de personas se aferran a las visiones ilusionadas de la existencia y parecieran decir: “Para vivir feliz tengo que estar en concordancia con el mundo. [...]. Estoy entonces, por así decirlo, en concordancia con aquella voluntad ajena de la que parezco dependiente. Esto es: «cumpló la voluntad de Dios»” (Wittgenstein, 1982, 129). Ya sabemos que la interpretación schopenhaueriana de esa concordancia con la voluntad externa y poderosa no es, en absoluto, fuente de felicidad, al contrario, significa esclavitud y sufrimiento. Pero en esa aceptación indiscutible de la realidad como entidad plena de sentido por derivarse de un Ser perfecto y todopoderoso de carácter metafísico filosófico⁶⁰ o teológico, se cierra el cerco de la posible *liberación* de las ataduras de la irreflexión, la costumbre, la ignorancia, la ideología y el fanatismo, en suma, de las quimeras en las que parece consistirse la percepción y explicación de la vida que se han puesto en duda a lo largo de este escrito.

De hecho, tal *ilusión de lo real* no estaría tanto en no reconocer la absurdidad de la realidad como en la *inconciencia, desviación o ceguera* de una visión que, aun teniendo ante sí el conjunto de desgracias, paradojas y fatalidades que permiten sospechar que algo anda mal con la existencia, sigue afirmando a ultranza la bondad de un dios todopoderoso, creador y salvador o proclama una estructura perfectamente ordenada en la esencia de las

⁶⁰ Este escrito no puede, por mucho que parezca, renunciar a los rasgos de la metafísica, especialmente, por el hecho de acudir en algunos apartes al proceso de “búsqueda de lo oculto bajo lo manifiesto” (Rosset, 2005, 60). Todo ejercicio de reflexión pretende siempre dilucidar algún problema para aclarar o ensanchar la comprensión, solo que aquí se procede de una manera especulativa que coincide con el ambiente metafísico tradicional.

cosas. Es interesante la formulación anterior, cuando sugiere que las cosas son *desplazadas* a otras regiones y ya no pueden coincidir consigo mismas, pensemos en la forma como el hombre se ilusiona, por ejemplo, con las promesas de carácter trascendente, según las cuales las experiencias del dolor, la muerte, la finitud, la corrupción y la enfermedad se llenan de un contenido diferente, son desplazadas y se cargan de significaciones distintas a lo que muestran en su advenimiento. Son entonces el escenario de una culpa y un castigo tan arcanos como vetustos o las pruebas de fe de algún dios misericordioso –y al parecer inseguro– o, aunque parezca contradictorio, la constatación de la perfección de nuestro mundo que en su orden completo no ha privado de lo monstruoso y lo angustiante a sus entes. Como ya se ha expuesto, el problema que subyace a las anteriores formulaciones es el problema de la justificación.

Ante el problema del desplazamiento de *sentidos oscuros* a los hechos del mundo –o viceversa– debemos recordar la crítica de Cioran a la noción de voluntad schopenhaueriana, pues para el rumano tal significación no vendría siendo más que otro deslizamiento por las mismas regiones que se quería abandonar. Para Cioran, el concepto *voluntad* de Schopenhauer, bien se asemejaría a la denominación griega de *ἄπειρον* con la que quiso designarse una oscura, indeterminada e infinita forma de principio del cosmos, en vez, de ser como su intuición de vacuidad: expresión cognoscitiva para lo que existe sin motivo, lo que no tiene causa, principio ni origen⁶¹. En la crítica a la *noción cosmológica* schopenhaueriana de la voluntad Cioran llega a considerarla como otro momento en la serie de atribuciones al vacío, por lo que estaría en la misma categoría del Ser o Dios, en general, de cualquier *ἀρχή*; todos principios desconocidos e indeterminados, ante los cuales se queja el rumano: “¿Qué ventaja hay en saber que la naturaleza del ser consiste en la «voluntad de vivir», en la «idea», o en la fantasía de Dios [...]? Simple proliferación de palabras, sutiles desplazamientos de sentidos. [...] Hace falta una fórmula; incluso falta muchas, no fuera más que por dar justificación al espíritu y una fachada a la nada” (BP, 91).

⁶¹ Ahora, alguien podría pensar que de esta insatisfacción resultaría más propicio el contenido del concepto vacuidad, si bien, tal preferencia no estaría exenta de polémicas: piénsese inmediatamente en cómo y sobre todo por qué, un estado tal, denominado como *lo vacío*, podría impulsar el ejercicio frenético de los fenómenos del mundo. Al menos, la noción de voluntad como gestor de las relaciones fenoménicas, comprendería las consideraciones de impulso y deseo, en cambio, la vacuidad o inanidad cioraniana no podría entenderse como motor de la vida.

Sin embargo, por muchas coincidencias que pudiera tener, no es adecuado entender la voluntad schopenhaueriana, en tanto origen de las manifestaciones físicas y psicológicas de la realidad, como sucedánea de las ideas de principio absoluto, causa primera, Ser o Dios, pues es siempre definida como inconsciente, irracional, paradójica y ciega. Acaso, podría verse –también como analogía– comparable al vacío creador, en cuanto poder frenético y demiúrgico que compartiera sus deficiencias metafísicas, ontológicas y lógicas⁶². Este problema de dar *nombre, estatus y procesos* al impulso de vida bajo una entidad que rija todo es una de las mayores críticas de Cioran a Schopenhauer, si bien el rumano también utiliza terminología como el absurdo, la vacuidad y la inanidad reconoce que son usanzas conceptuales para tratar de expresar lo incommunicable. En ese sentido, Schopenhauer puede esgrimir a su favor la idea que mantiene a la voluntad como una *imagen poética*, una *analogía* con la voluntad humana en su acto de querer⁶³.

Luego de todo esto, algún optimista podría objetar: “La luz está en todas partes, lo que pasa es que usted no ve más que sombra alrededor. Y la sombra es usted. Usted hace la sombra” (McCarthy, 2012, 80). ¡Qué bella replica! A la que parcialmente se concede validez gnoseológica, esto en la medida en que permite demarcar el curso de las percepciones ante la existencia de acuerdo al grado de conocimiento que de ella se tenga. Este límite se aparta de lo ingenuamente emotivo para mostrar que la imposibilidad de la razón para acceder a los principios que dan sentido a la vida –si es que los hay– no debería propiciar una radical negación de la probabilidad de su existencia. Dicho de manera más sencilla: los negadores y afirmadores del sentido –pesimistas u optimistas– a causa de la debilidad del entendimiento para esclarecer un principio fundante de la realidad deben declararse con un porcentaje similar de probabilidades de acierto y error, como

⁶² De esto se deriva otra consideración polémica por parte de Cioran: “Cuanto más leo a los pesimistas, más aprecio la vida. Tras leer a Schopenhauer, reacciono como un novio. Schopenhauer tiene razón cuando afirma que la vida no es más que un sueño. Pero incurre en una incongruencia grave cuando, en lugar de estimular las ilusiones, las desenmascara haciendo creer que existe algo fuera de ellas” (DLS, 2008, 100-101). Cioran, con esta curiosa crítica pareciera dar a entender que Schopenhauer luego de descifrar la irrealidad de un fundamento racional, divino y bondadoso que sustente los fenómenos del mundo, ha puesto a la voluntad como principio, que si bien irracional e inconsciente en su autodestrucción comporta algunas de las características de un *pseudo-principio* que impulsa terroríficamente a los seres a la acción, a la existencia.

⁶³ Sin embargo, este proceder analógico también resulta peligroso pues de la misma manera pudiera ser que la razón pensara que la realidad se despliega bajo la forma análoga de una razón cósmica que dirige el orden de las cosas, caso del pensamiento griego antiguo y del racionalismo leibniziano.

acertadamente enmarca Cioran: “Se puede encontrar una justificación a todo, como también ninguna. Todo es a la vez real e irreal, lógico y absurdo, glorioso y anodino” (CD, 190).

Para terminar, se reconoce que mediante el estudio del *pensamiento único* de Schopenhauer y de la *colección aforística* de Cioran se han problematizado muchos de los principios que dan sentido a la existencia. Cuando menos, permiten un camino distinto para la reflexión: con ellos podemos comprender –no solucionar ni responder– los fenómenos desgarradores del sufrimiento y el mal que agobian a la humanidad, atendiéndoles desde una consideración desesperanzada, puesto que la existencia parece mostrarse como un acontecimiento absurdo, un afán vacuo, un espectáculo grotesco, una interpretación patética. Pero se continua con esta persistencia, a pesar del mundo y de nosotros mismos, “A pesar de todo, continuamos amando; y ese «a pesar de todo» cubre un infinito” (SA, 114)⁶⁴.

⁶⁴ Aparece como inevitable reproducir un aparte de la obra de Cioran que bien puede resumir estas últimas consideraciones y que expresa la angustia de la desilusión dentro de la cotidianidad de aquellos que, siendo lucidos, no pueden apartarse del vivir: “Están filmando: la misma escena se vuelve a empezar varias veces. Un transeúnte, seguramente provinciano, no sale de su asombro: «Después de esto, nunca más iré al cine.» Se podría reaccionar de la misma manera frente a cualquier cosa cuyo secreto se haya penetrado. Sin embargo, por una obnubilación prodigiosa, los ginecólogos se encaprichan con sus clientes, los sepultureros engendran niños, los incurables hacen abundantes proyectos, los escépticos escriben...” (IHN, 63). Tal como nosotros también lo hemos hecho...

Bibliografía

Fuentes primarias

- Cioran, Emil. *El aciago demiurgo*. Madrid, Taurus. 1982.
- _____. *Del inconveniente de haber nacido*. Madrid, Taurus. 1985.
- _____. *Ejercicios de admiración*. Barcelona, Tusquets. 1992.
- _____. *El libro de las quimeras*. Barcelona, Tusquets. 1996.
- _____. *Breviario de podredumbre*. Madrid, Taurus. 1997.
- _____. *La tentación de existir*. Madrid, Santillana. 2002.
- _____. *Desgarradura*. Barcelona, Tusquets. 2004.
- _____. *Silogismos de la amargura*. Barcelona, Tusquets. 2007.
- _____. *De lágrimas y de santos*. Barcelona, Tusquets. 2008.
- _____. *En las cimas de la desesperación*. Barcelona, Tusquets. 2009.
- _____. *Breviario de los vencidos*. Barcelona, Tusquets. 2010.
- _____. *Conversaciones*. Barcelona, Tusquets. 2010.
- _____. *El ocaso del pensamiento*. Barcelona, Tusquets. 2010.
- _____. *Ese maldito yo*. Buenos Aires, Tusquets. 2014.
- Schopenhauer, Arthur. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid, Gredos, 1981.
- _____. *El mundo como voluntad y representación II*. Madrid, Trotta. 2005.
- _____. *El mundo como voluntad y representación I*. Madrid, Trotta. 2009.
- _____. *Parerga y Paralipómena II*. Madrid, Trotta. 2009.

Bibliografía secundaria

Agheana, Ion. En: Cañeque, Carlos. Grau, Maite (Comp.). Cioran: el pesimista seductor. Conversación con Ion Agheana. Barcelona, Sirpus. 2007, p. p. 151 – 251.

Aldana Piñeros, Alexander. El absurdo de la vida y los sentimientos dolorosos. Aproximación al pensamiento de E.M. Cioran. En: Cardona Suárez, L. F. (Ed.) *Filosofía y dolor. Hacia una autocomprensión de lo humano*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana. 2014, p. p. 67 – 94.

Améry, Jean. *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*. Valencia, Pre-textos. 2005.

Arnau, Juan. *La palabra frente al vacío. Filosofía de Nāgārjuna*. México, FCE. COLMEX. 2005.

Barbotin, Edmond. *¿Sentido o sin sentido del hombre?* Pamplona, EUNSA. 2002.

Bolaño, Roberto. En: Herralde, Jorge. *Para Roberto Bolaño*. Bogotá, Villegas editores. 2007.

Calderón de la Barca, Pedro. *La vida es sueño*. Madrid, Cátedra. 1981.

Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Buenos Aires, Losada. 2007.

_____. *Obras I*. Madrid, Alianza. 2013.

Caquot, André. Varenne, Jean. *Religiones antiguas. Vol. II*. México, Siglo XXI. 1977.

Cardona Suárez, Luis Fernando. Historia y tristeza reflexiva en Schopenhauer. Bogotá, Revista Universitas Philosophica, año 25, número 50. Junio de 2008, p.p. 171 – 206.

_____. *Dolor en la armonía. La justificación leibniziana del sufrimiento*. Granada, Comares. 2012.

Cioran, Emil. El teísmo como solución al problema cosmológico. En: Van Itterbeek, Eugene. Herrera, M. L. Abad, A. (Comp.). *Compilación Encuentro Internacional Emil Cioran. 2008-2011*. Pereira, Universidad Tecnológica de Pereira. 2012, p. p. 411 – 416.

- Conde de Lautréamont (Ducasse, Isidore). *Segundo canto de Maldodor*. En: Holguín, Andrés. *Antología de la poesía francesa*. Bogotá, El ancora editores. 1996.
- Constantinescu, Doina. Emil Cioran y Arthur Schopenhauer. Cita intelectual y reverberaciones melancólicas. En: Herrera. M. L. Abad. A. (Comp.) *Compilación. Encuentro internacional Emil Cioran. 2008-2011*. Pereira, Universidad Tecnológica de Pereira. 2012, p. p, 97 – 122.
- Demars, Aurélien. El misterio de iniquidad de Cioran o la lectura del mal como tendencia inicial del ser. En: Herrera, M. L. Abad, A. *Cioran. Ensayos críticos*. Pereira, Universidad tecnológica de Pereira. 2008, p. p, 155 – 175.
- Frankl, Víctor. E. *El hombre doliente*, Barcelona, Herder, 2000.
- Freud, Sigmund. *Totem y tabú*. Bogotá, Círculo de lectores. 1986.
- Gardiner, Patrick. *Schopenhauer*. México, FCE. 1975.
- Grondin, Jean. *Del sentido de la vida*. Barcelona, Herder. 2005.
- Herrera, M. Liliana. Abad, Alfredo. *Cioran en perspectivas*. Pereira, Universidad Tecnológica de Pereira. 2009.
- Homero. *Ilíada*. Madrid, Cátedra. 2007.
- Jacquette, Dale. *The Philosophy of Shopenhauer*. Québec, McGill-Queen's University Press. 2005.
- Jaramillo, María Dolores. *Emilio Cioran. Creencias y esperanzas de un escéptico*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. 2002.
- Lagerkvist, Pär. *Barrabás y otros relatos*. Barcelona, Orbis. 1982.
- Leibniz. G. W. *Ensayos de teodicea. Obras filosóficas y científicas. Vol. 10*. Granada, Comares. 2012.
- _____. *Metafísica. (Monadología). Obras filosóficas y científicas. Vol. 2*. Granada, Comares. 2012.
- Leopardi, Giacomo. *Obra completa en poesía. Tomo I*. Barcelona, Libros Río Nuevo. 1978.

- López Quintás, Alfonso. *La cultura y el sentido de la vida*. Madrid, PPC. 1993.
- Magee, Bryan. *Schopenhauer*. Madrid, Cátedra. 1991.
- Marcuse, Ludwig. *Pesimismo. Un estado de la madurez*. Buenos Aires, Leviatán. 1956.
- McCarthy, Cormac. *El Sunset Limited*. Barcelona, Random House Mondadori. 2012.
- Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Barcelona, Bruguera. 1984.
- Neiman, Susan. *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*. México, FCE. 2012.
- Novalis (Friedrich von Hardenberg). *Himnos a la noche. Enrique de Ofterdingen*. Barcelona, RBA Editores. 1994.
- Peláez Peña, José Hugo. Emil Cioran y el embrujo musical. En: Herrera M. L. (Comp.). *En torno a Cioran. Nuevos ensayos y perspectivas*. Pereira, Universidad Tecnológica de Pereira. 2014, p. p, 159 – 166.
- Pope, Alexander. *The Best of Pope*. New York, Edited by Ernest Bernbaum, The Ronald Press Company. 1940.
- Philonenko, Alexis. *Schopenhauer. Una filosofía de la tragedia*. Barcelona, Anthropos. 1989.
- Rábade, Ana Isabel. *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*. Madrid, Trotta. 1995.
- Rosset, Clément. *Lo real y su doble. Ensayo sobre la ilusión*. Barcelona, Tusquets, 1993.
- _____. *Escritos sobre Schopenhauer*. Valencia, Pre-textos. 2005.
- Sáez Rueda, Luis. *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid, Trotta, 2009.
- Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*. Madrid, Alianza. 1991.
- _____. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*. Barcelona, Tusquets, 2012.
- Santa Biblia*. Bogotá, Sociedad Bíblica Colombiana. 1994.
- Savater, Fernando. *Ensayo sobre Cioran*. Madrid, Taurus. 1980.

- _____. En: Cañeque, Carlos. Grau, Maite (Comp.). *Cioran: el pesimista seductor*. Conversación con Fernando Savater. Barcelona, Sirpus. 2007, p. p, 9 – 78.
- Schlegel, Friedrich. *Obras selectas. Vol. I*. Madrid, Fundación Universitaria Española. 1983.
- Silesius, Ángelus. *Peregrino querubínico*. Rosario, Nueva Hélide. 2000.
- Silva, José Asunción. En: Charry Lara, Fernando (Comp.). *Antología de la poesía colombiana. Tomo I*. Bogotá, Imprenta Nacional de Colombia. 1996.
- Sloterdijk, Peter. *Has de cambiar tu vida*. Valencia, Pre-textos. 2012.
- Spierling, Volker. *Arthur Schopenhauer*. Barcelona, Herder. 2010.
- Starobinski, Jean. *Remedio en el mal. Crítica y legitimación del artificio en la era de las luces*. Madrid, La balsa de la Medusa. 2000.
- Stolojan, Sanda. En: Cioran, E. *De lágrimas y de santos (Prefacio)*. Barcelona, Tusquets. 2008.
- Voltaire (Arouet, François-Marie). *Cándido o el optimismo*. Barcelona, Orbis. 1984.
- _____. *Poema sobre el desastre de Lisboa o examen de este axioma: «todo está bien»*. En: Villar, A. (Ed.). *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*. Madrid, Alianza. 1995.
- Wicks, Robert. *Schopenhauer*. Oxford, Blackwell Publishing, 2008.
- Wittgenstein, Ludwig. *Diario filosófico (1914-1916)*. Barcelona, Ariel. 1982.
- _____. *Tractatus logico-philosophicus. Investigaciones filosóficas sobre la certeza*. Madrid, Gredos. 2009.
- Young, Julian. *Schopenhauer*. London, Routledge. Taylor and Francis Group. 2006.