

HOMO PATIENS

ENSAYO PARA UNA ANTROPOLOGÍA DEL SUFRIMIENTO

Joan-Carles Mèlich

El objetivo de este artículo radica en exponer tres antropologías del sufrimiento que sirvan de apoyo para dibujar al final, y sólo a modo de un breve esbozo, una «ética de la compasión». El autor defiende la tesis de que los seres humanos hemos cruzado las puertas del infierno, y que de esa experiencia no es posible aprender qué debemos hacer para ser felices, ni hacia dónde tenemos que orientar nuestra existencia, pero sí configurar una ética en la que el mal ni la muerte tengan la última palabra.

166

«Y la verdad sólo es tal en tanto abate más desgracias
y tristeza sobre los seres humanos,
porque si ofrece algo que no sea el mal,
se trata de una ilusión, no de la verdad.»
Saul Bellow, *Herzog*

Pórtico

No es el buen sentido, o la razón, como pensaba Descartes, sino el sufrimiento lo que está mejor repartido en el mundo. El dolor es universal, trasciende nuestro tiempo y nuestro espacio, nuestras tradiciones, nuestras historias, y nos relaciona con otros tiempos y espacios, otras tradiciones e historias. Todo el mundo sufre, ha sufrido y sufrirá. Ineludiblemente. Pero además, la experiencia del dolor nos libera, o debería liberarnos, del antropocentrismo. No solamente sufrimos los seres humanos. También los demás seres

vivos. De ahí que una antropología como la que aquí voy a dibujar, sitúe el sufrimiento en el centro de su búsqueda.

No cabe ninguna duda de que hay múltiples formas de interpretar la vida, pero una de ellas sería concebir la historia de la humanidad como repetidos, y vanos intentos de hacer frente definitivamente al dolor, esto es, de crear *estrategias*, que nos permitan vivir como si el sufrimiento no existiera. A lo largo de siglos, religiones, filosofías, medicinas, políticas... han procurado configurar *praxis de dominio de la contingencia*¹ o, lo que es lo mismo, *astucias* para burlar la inquietante presencia de las formas de la finitud que provocan dolor: el mal, la beligerancia, la muerte. De todas maneras, todos estos intentos han resultado finalmente inútiles, porque el sufrimiento siempre reaparece bajo otros rostros, a veces nuevos, a veces insospechados.

Decía Montaigne en sus *Ensayos*, en la línea de la tradición estoica, que «hemos de aprender a soportar aquello que no podemos evitar».² Este es un buen consejo, no cabe duda. Personalmente no leo la frase de Montaigne al modo de «soporta el sufrimiento», sino más bien en un sentido, digamos, «vital»: puesto que en toda vida o hay sufrimiento o hay la posibilidad del sufrimiento, es necesario aprender a vivir en la inquietud. En otras palabras, *aprende a ser feliz en la infelicidad*.

En esta breve nota voy a exponer tres antropologías del sufrimiento, todas ellas distintas, pero de alguna manera convergentes. El ser humano es un *homo patiens*, y no hay más remedio que aprender a vivir bajo esta dimensión «patética» de la existencia. En otras palabras: los seres humanos no podemos cruzar –como humanos– las puertas del paraíso y liberarnos de una vez por todas del sufrimiento. A lo sumo, siempre nos quedamos en el umbral. Además, habría que desconfiar de los que dicen haberlo alcanzado y que, por si fuera poco, han regresado para mostrarnos el *camino*.³

Todas las prácticas y las políticas totalitarias se construyen en base a un «paraíso encontrado», esto es, un *final de trayecto*. Pero los seres humanos estamos privados, *como humanos*, de tal acceso. Podemos *anhelar* el paraíso, esto es algo propiamente humano, pero no lo es alcanzarlo. Cruzar sus puertas supondría termi-

¹ Tomo esta expresión de L. Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, Barcelona, Paidós, 1997.

² M. Montaigne, *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 2003, p. 1034.

³ Véase el análisis que, sobre esta cuestión, realiza Vassili Grossman en *Vida y destino*, Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores, 2007.

nar con la *ambigüedad* humana y, por lo tanto, con la *amenaza de lo inhumano*, pero tal cosa significaría que, al mismo tiempo, dejaríamos de ser humanos. Merece la pena tener siempre presente este *pensamiento* de Blaise Pascal: «El hombre no es ni ángel ni bestia, y la desgracia quiere que el que quiere hacer el ángel haga la bestia.»

Para decirlo en una palabra, lo utópico permanece y debe permanecer siempre «utópico». Esto no significa que toda vida sea infeliz, trágica, que vivir sea un infierno, o cosas parecidas. No. Lo que estoy diciendo es otra cosa. Nunca somos totalmente felices, absolutamente felices, porque no hay nada absoluto en la vida humana, porque incluso en los momentos de extrema felicidad somos conscientes, como decía Rilke en su IV *Elegía de Duino*, del «florecer y el marchitarse». ⁴ Somos finitos, carecemos de lo absolutamente perfecto, y si lo tuviéramos no lo soportaríamos. ⁵ De eso se trata, pues, del aprendizaje de la vida imperfecta, frágil y vulnerable. Y en una vida así, siempre aparece el sufrimiento, aunque sea como una simple posibilidad.

He dicho hace un momento que nunca hemos cruzado las puertas del paraíso, pero, en cambio, el *infierno* es otra cosa. Muchos han estado allí y algunos han regresado para contarlo. A ellos es necesario tenerlos presentes, porque han vivido en carne propia el sufrimiento radical, el mal en estado «puro». ⁶ De ellos no aprenderemos qué debemos hacer para ser felices, ni hacia dónde tenemos que orientar nuestra existencia, pero su testimonio nos sirve para descubrir hacia dónde *no* hay que dirigirse e incluso entrever qué es necesario tener presente para que el mal ni la muerte tengan la última palabra. ⁷

Pero aquí y ahora sólo me propongo repasar algunas ideas de tres pensadores que han otorgado una importancia crucial al *sufrimiento*: Schopenhauer, Freud y Jaspers. Al final, en un *telón*, me limitaré a apuntar las fecundas posibilidades que sus antropologías ofrecen, a mi juicio, para una *ética de la compasión*.

⁴ R. M. Rilke, *Elegías de Duino*, Madrid, Hiperión, 1999, p. 45.

⁵ O. Marquard, *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006, p. 10.

⁶ Me he ocupado de reflexionar sobre los relatos de algunos supervivientes de los campos de exterminio en J.-C. Mèlich, *La ausencia del testimonio. Ética y pedagogía en los relatos del Holocausto*, Barcelona, Anthropos, 2001.

⁷ M. Horkheimer, *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*, Madrid, Trotta, 2000, p. 169.

1.- Schopenhauer: El corazón de las tinieblas

Como indica el título de su obra fundamental, *El mundo como voluntad y representación*, toda la filosofía de Arthur Schopenhauer gira alrededor de estas dos nociones: «representación» y «voluntad».⁸ Respecto a la primera, Schopenhauer es un discípulo de Kant, en concreto de la *Crítica de la razón pura* (1781).

La gran aportación de la teoría del conocimiento kantiana radica en lo que se ha venido a denominar su «giro copernicano».⁹ El tiempo y el espacio no son propiedades de los objetos, sino formas *a priori* del sujeto de conocimiento. Conocer el mundo es construirlo bajo los parámetros del *espacio* y del *tiempo* («formas a priori de la sensibilidad»), a lo que hay que añadir las *categorías* del entendimiento. Según esto, lo que podemos conocer no depende sólo de lo que existe en el mundo exterior, sino de nuestras propias facultades, de nuestra sensibilidad y nuestro entendimiento. Son éstas las que hacen posible que podamos conocer lo que *de facto* conocemos. Esto significa que las verdaderas formas que toma la experiencia dependen del sujeto. En esto se basaba Kant para argumentar que podíamos concebir que la realidad total estuviera compuesta de dos esferas: el fenómeno y la cosa en sí; esta última es incognoscible.

Schopenhauer se adhiere con firmeza al análisis de Kant: no podemos «conocer» el mundo tal como es *en sí*, sólo conocemos fenómenos. A este conocimiento fenoménico del mundo, Schopenhauer lo denominará «representación» (*Vorstellung*). Hasta ahí, pues, nada original. Repite la epistemología de Kant. Ahora bien, que no podamos «conocer» la cosa en sí no quiere decir que no sea posible «despejar esta incógnita». Esta es, sin duda, la gran aportación de la filosofía de Schopenhauer. Se trata de mostrar que lo que para Kant era incognoscible, lo que era una «incógnita», la *cosa-en-sí*, es algo a lo que es posible «acceder» de otro modo. Schopenhauer muestra que es posible alcanzar la

⁸ Advierto que no pretendo exponer *in extenso* la filosofía de Schopenhauer, lo cual escaparía a los objetivos de este breve ensayo y a las posibilidades de quien esto escribe, sino sólo mostrar algunos de los aspectos más relevantes de ella que estimo imprescindibles para elaborar una antropología del sufrimiento. Un buen resumen, claro y conciso, de la filosofía de Arthur Schopenhauer es el de B. Magee, *Schopenhauer*, Madrid, Cátedra, 1991.

⁹ *El árbol de la ciencia* de Pío Baroja, y, en concreto, el capítulo IV, constituye una excelente consideración acerca de las aportaciones de Kant y Schopenhauer a la vida filosófica.

«cara oculta del mundo» por otra vía, una vía que Kant, como en general la filosofía anterior, no había explorado.¹⁰ Como es de sobras conocido, la «cosa en sí» de Kant es, en Schopenhauer, la «voluntad» (*Wille*).

Existe una excepción a la afirmación kantiana de que sólo a través de nuestro aparato sensorial e intelectual tenemos acceso a los objetos materiales, y por lo tanto que sólo podemos conocerlos en los modos subjetivamente determinados de nuestra percepción y no como son en sí mismos; esta excepción la constituyen *nuestros propios cuerpos*.¹¹ En otras palabras, Schopenhauer toma como punto de partida, el «descuido» principal de Kant; a saber: no todo nuestro conocimiento nos llega a través de nuestros sentidos, de nuestras representaciones. Schopenhauer advierte que, para cada uno de nosotros, hay una realidad mundana que nos abre a otro ámbito de conocimiento, que la filosofía anterior no había explorado: *el cuerpo*.

Probablemente se podría decir que el lugar que ocupa el *cuerpo* en la obra de Schopenhauer no es equiparable a ningún otro pensador. Tenemos, cada uno de nosotros, pues, un conocimiento *interno* de nuestro propio cuerpo, un conocimiento «directo», no «sensorial» o «representacional» que, a diferencia del resto del universo que sólo podemos conocer «desde fuera», como «representación», podemos ahora llegar a él «desde dentro». Esta *vía de acceso* a la cara oculta del mundo, a la voluntad, es *la experiencia de la propia corporeidad*. «No es el yo pensante, sino el yo corporal el que posee el poder clave para el misterio interior del mundo. Es cierto que el hombre también puede percibir el propio cuerpo desde fuera, como representación; pero hay todavía otro acceso: “desde dentro”.»¹² Desde la perspectiva del cuerpo, el mundo es voluntad (*Wille*).

No cabe duda de que la noción de *voluntad* es confusa y puede llevarnos a errores. Para la tradición filosófica clásica, la voluntad es equiparable a la intención, al fin, a la meta. En una palabra: para la filosofía tradicional, la voluntad está intelectualizada. Pero éste es precisamente el significado que Schopenhauer niega. Para él, *voluntad* significa *aspiración vital, deseo, impulso, energía, ímpetu*. Voluntad es voluntad de vivir, de sobrevivir, de

¹⁰ Véase la clara exposición que sobre esta cuestión lleva a cabo R. Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000.

¹¹ B. Magee, *Schopenhauer*, Madrid, Cátedra, 1991, p. 133.

¹² Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, cit., p. 73.

seguir existiendo.¹³ No es algo exclusivo de los seres humanos, ni tampoco de los seres vivos. Tanto lo orgánico como lo inorgánico tienen voluntad. Pero los seres humanos tenemos una vía de acceso privilegiada a la voluntad: la experimentamos en nuestro propio cuerpo.

La voluntad es ciega, es un deseo que anhela, simplemente, que anhela sin descanso, sin una meta, insaciablemente. Schopenhauer entiende por *voluntad* un impulso ciego, algo que carece por completo de objetivo y fin últimos, porque es un incesante anhelo, «porque el anhelo es su única esencia, para la cual ningún objetivo alcanzado constituye un final y por ello no es susceptible de una satisfacción finita, sino que sólo puede verse detenida por alguna traba, pero de suyo tiende hacia el infinito.»¹⁴ La voluntad sería, para utilizar el título del conocido relato de Joseph Conrad, *el corazón de las tinieblas*.¹⁵

Por ello, precisamente, el dolor es inevitable. Ésta es la causa decisiva en el sufrimiento de los seres humanos (e incluso de la naturaleza en general): la voluntad. «El hombre, escribe Schopenhauer, al igual que cualquier otra parte de la naturaleza, es objetivación de la voluntad.»¹⁶

A diferencia de las filosofías anteriores a la suya, Schopenhauer cree que la novedad de su pensamiento radica en que sitúa la voluntad en el punto de partida. Él se aleja de toda la tradición del pensamiento occidental que considera que la razón es la característica más sobresaliente del hombre.¹⁷ La voluntad no es algo secundario, derivado de la razón o del conocimiento. Así: «La voluntad es lo primero y originario, el conocimiento es un mero añadido al fenómeno de la voluntad, como un instrumento suyo. Según eso, cada hombre es lo que es merced a la voluntad y su carácter originario.»¹⁸ No sola-

¹³ Sobre la elección schopenhaueriana del término «voluntad» escribe Brian Magee: «Al elegir la palabra “voluntad” para referirse al nómeno cuya naturaleza esencial es no humana e impersonal, no consciente, carente de sentido íntimo, carente de objetivo y -tal vez lo más importante- carente de vida, ha dado lugar a que todas las formulaciones acerca de ella lleven implícito en algún lugar algo oculto que es contrario a la intuición. Lo más lamentable es que todo ello era totalmente innecesario. Cualquier nombre inocuo lo hubiera evitado. El término “fuerza” que rechazó hubiera sido preferible. “Energía” hubiera sido aún mejor.» (Magee, cit., p. 160).

¹⁴ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, Madrid, FCE/Círculo de Lectores, 2003, p. 404.

¹⁵ Safranski, *El mal o el drama de la libertad*, cit., p. 71: «Lo esencial del mundo es la voluntad, y la voluntad es el corazón de las tinieblas.»

¹⁶ Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, cit., p. 382.

¹⁷ Magee, *Schopenhauer*, cit., p. 175.

¹⁸ Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, cit., p. 388.

mente el ser humano (el cuerpo) es voluntad, también la vida. De ahí que el sufrimiento sea ineludible. No solamente porque sepamos que vamos a morir, no solamente porque vivamos la muerte de los demás, sino porque *somos voluntad*.

Centrémonos ahora en la dimensión más antropológica de la filosofía de Schopenhauer. El ser humano es un ser que carece y, por lo tanto, que busca, que anhela, pero que jamás consigue satisfacer sus anhelos, porque o bien es reprimido o bien la satisfacción resulta poco duradera, esto es, es tan efímera que no satisface de verdad. Todo parece como un espejismo, y el deseo hace de nuevo su aparición. Por eso no hay ni medida ni término del sufrimiento.¹⁹

«El dolor es consustancial a la vida.»²⁰ «Toda vida no es sino padecer.»²¹ Estas dos frases podrían resumir perfectamente la *antropología* de Schopenhauer. Vivir es sufrir porque para los seres humanos la experiencia de la contingencia y, por tanto, del sufrimiento y la muerte, es ineludible: «El animal sólo aprende a conocer la muerte al morir; el hombre se aproxima conscientemente a su muerte a todas horas, y algunas veces esto le dificulta la vida incluso al que no ha conocido a lo largo de ella este carácter de constante aniquilación.»²²

En el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*, escribirá:

«El animal vive sin conocer verdaderamente la muerte: por eso el individuo animal disfruta inmediatamente del pleno carácter imperecedero de la especie, en tanto es consciente de sí como algo sin fin. En el hombre, con la razón, comparece la espantosa certeza de la muerte.»²³

El animal se sabe inmortal precisamente porque no sabe que va a morir. Los seres humanos tenemos que aprender a vivir con esta conciencia. La vida humana es tiempo, por eso la existencia es un constante tránsito hacia la muerte, un continuo morir.²⁴ Un morir demorado, ciertamente, un morir aplazado. Vivir es un ir aplazando la muerte, una muerte que permanece al acecho. Pero sabemos, aunque no queremos pensar en ello, que «finalmente la muerte ha de vencer: pues estamos relegados a ella por el nacimiento y ella

¹⁹ Ibid., vol. I, p. 405.

²⁰ Ibid., vol. I, p. 414.

²¹ A. Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Trotta, 2001, p. 54.

²² Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, cit., p. 121.

²³ Ibid., vol. II, p. 446.

²⁴ Ibid., vol. I, p. 407.

sólo juega un rato con su víctima antes de devorarla. Mientras tanto proseguimos nuestra vida con gran interés y mucha solicitud, tanto tiempo como sea posible, al igual que hinchamos tanto como podemos una pompa de jabón, aun cuanto tengamos la firme certeza de que acabará por estallar.»²⁵ La vida es como un viaje por mar, por un océano de torbellinos y arrecifes. Vivimos esquivando los peligros que nos amenazan, pero la vida es un viaje frustrado.²⁶

No obstante, Schopenhauer, en la línea de Epicuro, se encarga de mostrar que no tiene ningún sentido preocuparse por la muerte. Si tememos a la muerte no es por la muerte «en sí», sino porque somos capaces de «fantasear» sobre ella: «Sólo el hombre alberga dentro de sí en conceptos abstractos la certeza de la muerte; sin embargo, lo curioso es que esta certeza sólo puede angustiarle en ciertos momentos, cuando algo se lo recuerda a la fantasía.»²⁷

No tiene sentido entristecerse por el tiempo en el que dejaremos de existir. Eso, dice Schopenhauer, con razón, sería como preocuparnos por el tiempo en el que todavía no existíamos.²⁸ O, en otras palabras: «El tiempo en que yo no seré llegará objetivamente, pero nunca puede llegar subjetivamente.»²⁹ Wittgenstein, un ilustre schopenhaueriano, retomará esta idea en su *Tractatus*. Escribirá el filósofo vienés: «La muerte no es un acontecimiento de la vida. No se vive la muerte.»³⁰

De todas formas, la causa del sufrimiento humano es más profunda. No solamente sufrimos porque sabemos que vamos a morir, sino, como decía antes, por la experiencia de la contingencia, esto es, por la conciencia de que la inexistencia de este mundo es tan posible como su existencia.³¹ La conciencia de la vida contingente y el sufrimiento resultan inseparables. Todo es, pero todo podría no ser.

Schopenhauer aporta otra idea a la de la conciencia de la muerte que resulta de enorme interés desde el punto de vista antropológico y ético: la cuestión de la muerte de los demás. En este sentido escribe de forma clara y contundente: «El hombre no sólo

²⁵ Ibid., vol. I, p. 407.

²⁶ Ibid., vol. I, pp. 408-409.

²⁷ Ibid., vol. I, p. 376.

²⁸ Ibid., vol. II, p. 451.

²⁹ Ibid., vol. II, p. 470.

³⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 2003, 6.4311.

³¹ Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, cit., p. 168.

teme la muerte de su propia persona más que ninguna otra cosa, sino que también llora intensamente la muerte de los suyos y no de un modo egoísta, por su propia pérdida, sino por compasión hacia la enorme desgracia que concierne al otro.»³²

En la misma antropología del sufrimiento sitúa Schopenhauer ya su «ética de la compasión». Centrémonos en la muerte del otro. Esta es, no cabe duda alguna, una de las mayores causas del sufrimiento humano. Aunque la muerte del otro no es la mía, en modo alguno me limito a vivirla «a distancia», a «asistir a ella», como dice Heidegger en *Ser y tiempo*.³³ Por esta razón, y a diferencia de lo que sucede con Schopenhauer, creo que de la filosofía de Heidegger no puede inferirse una ética, y mucho menos una «ética de la compasión». Para Schopenhauer, en cambio, *yo vivo la muerte del otro*, pero no la vivo como si fuera la mía, al modo empático, sino como la muerte *del otro*, al modo netamente *compasivo*.

Pero todavía hay más. Schopenhauer otorga un grado predominante en su reflexión sobre el dolor al aburrimiento. Para él, la vida oscila, como un péndulo, entre el dolor y el aburrimiento. En sus lecciones sobre *Metafísica de las costumbres*, por ejemplo, es muy explícito. La esencia de la naturaleza es un «esfuerzo sin fin y sin tregua», escribe. Ello todavía es más claro en el caso de los animales y de los seres humanos. «Todo su ser, sigue diciendo, se cifra en un querer y ambicionar comparables a una sed insaciable. Pero la base de toda volición es la menesterosidad, la carencia, en una palabra, la aflicción que le es originariamente connatural y en la que recae merced a su propia esencia. Echa en falta objetos de volición cuya excesivamente fácil satisfacción hace que se le vuelvan a adueñar de ella con facilidad; en tal caso le invade un pavoroso vacío y un atroz aburrimiento, ya que al no seguir manifestando su esencia, deja de percatarse de su existencia. Su vida oscila entre el dolor y el hastío.»³⁴

En efecto, la vida es anhelo, deseo insaciable y, por lo tanto, sufrimiento. Pero, advierte Schopenhauer con claridad, «tan pronto como la necesidad y el sufrimiento conceden una tregua al hombre, comparece el aburrimiento y se hacen necesarias las diversiones.»³⁵

³² Ibid., vol. II, cit., p. 448.

³³ «Es cierto que la muerte se nos revela como pérdida, pero más bien como una pérdida que experimentan los que quedan. Sin embargo, al sufrir esta pérdida, no se hace accesible en cuanto tal la pérdida-del-ser que “sufre” el que muere. No experimentamos, en sentido propio, el morir de los otros, sino que, a lo sumo, solamente “asistimos” a él.» (Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003, p. 260.)

³⁴ A. Schopenhauer, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Trotta, p. 55.

³⁵ Ibid., p. 56.

Frente al aburrimiento, que sin duda es una de las determinaciones antropológicas fundamentales de todo ser humano, necesitamos diversiones para «matar» el tiempo. Escribe: «Lo que ocupa y mantiene en movimiento a todo ser vivo es la tendencia a existir. Pero una vez que la existencia está asegurada, no saben qué hacer con ella; por eso lo segundo que les pone en movimiento es la tendencia a liberarse de la existencia y hacerla imperceptible, “matar el tiempo”, esto es, escapar del aburrimiento.»³⁶

Me parece sumamente interesante esta idea. Los momentos «felices» de la vida humana son aquellos que vivimos sin *sentir la existencia*, son aquellos en los que la existencia se hace imperceptible. *Sentir la existencia* es siempre sinónimo de sentirla como una carga, como el peso del mundo.

Tres son las fuentes del sufrimiento humano: el deseo, la muerte y el aburrimiento, y toda vida humana no es más que el intento, siempre desesperado, de hacer frente al dolor, de inventar estrategias para dominar el mundo, aunque finalmente, el sufrimiento siempre acaba venciendo. Es el drama de la existencia: «Sea cual sea la naturaleza y la dicha que le hayan tocado a uno, al margen de lo que uno sea y posea, no le cabe librarse del dolor consustancial a la vida.»³⁷

Lo que podía parecer el fin del sufrimiento no es más, finalmente, que un cambio de forma, una sutil metamorfosis. El dolor posee diversas máscaras: instinto sexual, pasión amorosa, celos, envidias, odios, angustia, ambición, avaricia, enfermedad y, finalmente, hastío. La frase más repetida de Schopenhauer a lo largo de *El mundo como voluntad y representación* reaparece: «Toda vida humana es arrojada de un lado al otro entre el dolor y el aburrimiento.»³⁸

Ahora bien, el tópico del *pesimismo* de Schopenhauer no tiene por qué ser tal. Schopenhauer advierte que el sufrimiento es fruto de la creencia del carácter fortuito de las circunstancias y de las situaciones, pero que desde el momento en que descubrimos que no hay vida posible sin sufrimiento, desde el instante en que tomamos certeza del carácter esencial del dolor en la vida humana o, en otras palabras, desde el momento en que somos conscientes de la inevitabilidad del sufrimiento, y que el azar no es el dolor sino las formas o las máscaras en las que éste se presenta, desde

³⁶ Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, cit., p. 409.

³⁷ *Ibid.*, vol. I, p.411.

³⁸ *Ibid.*, vol. I, p.411.

este instante, pues, dice Schopenhauer que puede surgir «una significativa dosis de estoica serenidad.»³⁹ Aunque, de hecho, esto raras veces sucede...

La cuestión, en resumen, no radica en hacer desaparecer el sufrimiento, algo imposible, por otro lado, sino en hallar el modo de enfrentarnos a él, de relacionarnos con él, algo que, en definitiva, sería sinónimo del modo de enfrentarnos con la vida, porque, no lo olvidemos, *vivir es sufrir*.

Muchas veces pensamos que la causa del dolor es externa, pero, como advierte Schopenhauer, esto es un error. Si tal cosa fuese cierta podríamos suprimir la fuente e inmediatamente desaparecería el sufrimiento. Pero no sucede esto. Así: «Cuando una inquietud que nos oprimía el corazón desaparece finalmente por un feliz desenlace, en seguida ocupa su lugar otra, cuyo material ya estaba ahí de antemano...»⁴⁰

Ahora bien, Schopenhauer es consciente de lo difícil que resulta aceptar esta idea. Por eso «la mayor parte de las veces nos resistimos, cual a un amargo medicamento, al conocimiento de que el sufrimiento es consustancial a la vida y de que éste no afluye a nosotros desde el exterior, sino que cada cual lleva en su propio interior la inagotable fuente del mismo. Más bien intentamos buscar continuamente, a modo de subterfugio, una causa externa singular de ese dolor que nunca nos abandona.»⁴¹

En definitiva: no puede haber ni satisfacción ni felicidad duraderas. Todo goce es efímero. Como ser deseante y doliente, todo alivio que se supera o bien produce un nuevo dolor o bien produce aburrimiento.⁴²

Schopenhauer apuntará ahora, finalmente, una idea interesante: es en el arte y, especialmente, en la poesía, que es «fiel espejo de lo esencial del mundo y de la vida», el lugar en el que puede observarse y en el que queda reflejada la naturaleza doliente de la existencia humana.⁴³

³⁹ Ibid., vol. I, pp. 411-412.

⁴⁰ Ibid., vol. I, p. 413.

⁴¹ Ibid., vol. I, p. 414.

⁴² Ibid., vol. I, p. 416.

⁴³ Ibid., vol. I, p. 417.

2.- Freud: El sufrimiento y la cultura

¿De qué trata *El malestar en la cultura*? ¿Qué es lo que realmente provoca la reflexión de Sigmund Freud en esta inquietante obra? Creo que esta pregunta no puede responderse de una manera única, puesto que este breve texto es uno de los más complejos del creador del psicoanálisis. No obstante, aventuro la hipótesis siguiente: es precisamente el sufrimiento humano, sus causas y los modos de hacerle frente lo que motiva la reflexión de Freud.

Después de un prólogo algo confuso, en el que el autor trata de la cuestión de la religión, del «sentimiento oceánico», Freud se centra ya en el apartado 2 en el tema que nos ocupa, el sufrimiento: «Tal como nos ha sido impuesta, la vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones, empresas imposibles. Para soportarla no podemos pasar sin lenitivos...»⁴⁴

Dos ideas fundamentales se desprenden de la cita anterior. A saber: la imposibilidad de los seres humanos de eludir su condición de *homo patiens*, por un lado, y la necesidad de poseer protecciones, compensaciones, ayudas, ámbitos de inmunidad frente al sufrimiento, por otro. Citando a Theodor Fontaine, Freud escribe que hombres y mujeres «no podemos prescindir de las muletas».⁴⁵

Inmediatamente, el autor constata tres ámbitos fundamentales de protección:

1. las distracciones;
2. las satisfacciones sustitutivas;
3. los narcóticos.

Y concluye que «no es fácil indicar el lugar que en esta serie corresponde a la religión», aunque añade una idea fundamental que más adelante retomará un contemporáneo de Freud, Ludwig Wittgenstein, que «sólo la religión puede responder al interrogante sobre la finalidad de la vida».⁴⁶

Sorprendentemente, Freud abandona (y nos pide que nosotros, lectores, hagamos lo mismo) esta cuestión, la de las «protecciones», para centrarnos en lo que para él resulta especialmente relevante: ¿A qué aspiran los seres humanos en la vida? ¿Cuáles son las causas del sufrimiento? Freud, aquí, es categórico: aspiramos a la felicidad, queremos llegar a ser felices o, lo que es lo mismo, nuestro objetivo vital es evitar el dolor, el displacer, por un lado, y, por

⁴⁴ S. Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 2005, p. 19.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 20.

otro, experimentar intensas sensaciones placenteras. Pero, y esto es decisivo, *el ser humano no puede alcanzar plenamente la felicidad* porque no puede eludir su constitución de *homo patiens*. ¿Por qué somos seres «dolientes»? Freud sostiene que por tres razones:

porque poseemos cuerpo y, por tanto, estamos sometidos a la decadencia, al poder devorador del tiempo, de la caducidad y, finalmente, de la muerte;

porque habitamos un «mundo exterior» y, por lo tanto, no podemos evitar las catástrofes naturales;

y, finalmente, porque somos «seres en relación».

Y concluye: «El sufrimiento que emana de esta última fuente quizá nos sea más doloroso que cualquier otro.»⁴⁷

Ante esta situación, Freud admite que a menudo los seres humanos ya hemos renunciado a la felicidad, y nos hemos sentido satisfechos, simplemente, con haber escapado a la desgracia, con «haber sobrevivido al sufrimiento».⁴⁸ Curiosamente recupera aquí nuestro autor la reflexión sobre los ámbitos de protección que nos permiten hacer frente a nuestra constitución de *homo patiens*: el aislamiento voluntario, el alejamiento de los demás, es uno de los modos de protección. Pero hay otros, la técnica, el dominio técnico de la naturaleza, por ejemplo, o los métodos para influir sobre nuestro propio organismo, en concreto, los métodos «químicos». Es evidente, escribe Freud, «que existen ciertas sustancias extrañas al organismo cuya presencia en la sangre o en los tejidos nos proporciona directamente sensaciones placenteras».⁴⁹ Estas sustancias nos ayudan a escapar del «peso de la realidad».⁵⁰ No obstante, Freud aventura aquí la que creo que es, para él, la clave del asunto: la (posible o no) satisfacción de los instintos. Concretamente porque es la imposibilidad de esta satisfacción por causa de los impedimentos del mundo exterior la causa de «intensos sufrimientos». Los seres humanos han procurado toda una serie de «técnicas» para dominar los instintos, y Freud enumera algunos que nosotros pasamos por alto.

El que resulta realmente decisivo es uno de ellos, todavía no mencionado: el amor. Merece la pena citar *in extenso* las palabras de Freud: «Naturalmente, me refiero a aquella orientación de la vida que hace del amor el centro de todas las cosas, que deriva toda

⁴⁷ Ibid., p. 21.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., p. 22.

⁵⁰ Ibid., p. 23.

satisfacción del amar y ser amado. Semejante actitud psíquica nos es familiar a todos; una de las formas en que el amor se manifiesta –el amor sexual– nos proporciona la experiencia placentera más poderosa y subyugante, estableciendo así el prototipo de nuestras aspiraciones a la felicidad.»⁵¹

Sin embargo, inmediatamente Freud reconoce «el punto débil de esta técnica», un punto débil que provoca que los seres humanos hayamos abandonado esta técnica: «Jamás somos tan desamparadamente infelices como cuando hemos perdido el objeto amado o su amor.»⁵² En efecto, he aquí lo que podríamos llamar la *ambivalencia del amor*: ésta es la mejor terapia frente al sufrimiento o, en otras palabras, probablemente sólo podemos soportar nuestra condición de *homo patiens* por el amor, pero, al mismo tiempo, el amor es una de las mayores causas del sufrimiento humano. Jamás somos tan vulnerables como cuando amamos porque siempre que hay amor hay, como mínimo, la amenaza del desamor, de la pérdida, del abandono. Éste sería el fondo trágico del amor que Freud pone de manifiesto en este magnífico fragmento de *El malestar en la cultura*.

En definitiva, concluye Freud, nunca podremos llegar a ser felices. El ser humano es *homo patiens*, pero, al mismo tiempo, tampoco podemos, ni debemos, abandonar los esfuerzos por acercarnos a la felicidad.⁵³ ¿Cómo podemos intentar llegar a ella? ¿Existe algún método? ¿Alguna fórmula? Freud aquí es taxativo: «Ninguna regla al respecto vale para todos: cada uno debe buscar por sí mismo la manera en que pueda ser feliz.»⁵⁴ Y ésta es, precisamente, una de las críticas de Freud a la religión, porque es la religión la que pretende haber encontrado «el» camino a la felicidad, el camino para evitar el sufrimiento. ¿Cuál es ese camino? Aquí Freud, creo, se acerca a Nietzsche: mediante la *reducción del valor de la vida*⁵⁵ o, en otras palabras, a través de la sumisión incondicional a un absoluto. La «moral de los esclavos», o, si se prefiere, la imagen del «camello» de Nietzsche, hace, de nuevo, su aparición.

Pero volvamos a la cuestión principal, a saber: la de las causas del sufrimiento humano. Si bien Freud admite que la mayoría de los seres humanos acaban aceptando, o resignándose (estoicamente) a

⁵¹ Ibid., p. 27.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid., p. 28.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid., p. 30.

las dos primeras (recordemos: la caducidad del cuerpo y los avatares de la naturaleza), otra cosa muy distinta ocurre con la tercera: la que hace referencia a las relaciones con los demás. El sufrimiento de *origen social*, como lo llama Freud, nos parece inaceptable. Es evidente que algunas filosofías, dice Freud, han encontrado, al parecer, la solución. Si las causas, o la causa principal del sufrimiento es de origen social (me temo que aquí podríamos pensar en Rousseau), la solución parece clara: abandonemos la sociedad. O, en palabras de Freud: «Podríamos ser mucho más felices si la abandonásemos (la sociedad) para retornar a condiciones de vida más primitivas.»⁵⁶ Para Freud esta respuesta es sorprendente, precisamente porque sólo a través de la cultura podemos hacer frente al sufrimiento. Dicho de otro modo: aunque admitamos que la causa del sufrimiento sea cultural, no podemos dejar de pensar que la única manera que poseemos los seres humanos para protegernos del dolor es justamente la cultura. Es obvio que en los últimos años, Freud escribe en 1930, pero ahora todavía podríamos decirlo *a fortiori*, la ciencia y la tecnología (que son dos de los productos culturales más importantes) han realizado enormes progresos para mitigar el sufrimiento. Esto es innegable. Pero, al mismo tiempo, el ser humano «comienza a sospechar que este recién adquirido dominio del espacio y del tiempo, esta sujeción de las fuerzas naturales, cumplimiento de un anhelo multimilenario, no ha elevado la satisfacción placentera que exige de la vida, no le ha hecho, en su sentir, más feliz.»⁵⁷

180

La antropología de Freud es una antropología de la debilidad, de la fragilidad y de la vulnerabilidad. La cultura posee esta función compensatoria, mediante la que cada ser humano es capaz de hacer frente a su condición de *homo patiens*. Pero, y esto hay que subrayarlo, la cultura es también ambivalente. Por un lado ejerce de «prótesis», de «ámbito de protección», pero, por otro, genera nuevos sufrimientos a las vidas humanas. En una palabra, *no podemos vivir sin cultura pero tampoco podemos vivir (felizmente) en cultura*. Escribe Freud:

«El hombre ha llegado a ser, por así decirlo, un dios con prótesis: bastante magnífico cuando se coloca todos sus artefactos, pero éstos no crecen de su cuerpo y a veces aún le procuran muchos sabores.»⁵⁸

⁵⁶ Ibid., p. 31.

⁵⁷ Ibid., p. 33.

⁵⁸ Ibid., p. 36.

Es curioso comprobar cómo Freud se inscribe claramente en la tradición del contrato social o, al menos, eso da a entender, al considerar que los seres humanos han renunciado a parte de su libertad a cambio de la seguridad. Freud, como veremos, es hobbesiano, esto es, tiene una concepción «pesimista» de la naturaleza humana. En la línea de Agustín, Hobbes y Kant, Freud cree que el ser humano es naturalmente malo. La sociedad, la vida en común, es posible porque ha existido una renuncia, una deposición de la «fuerza bruta», del «poder individual» por el derecho comunitario.⁵⁹ En una palabra, cada ser humano acepta renunciar a sus instintos, a sus deseos (el sexo y la agresividad, como veremos) para no sentirse amenazado por la presencia del otro, que es la causa más importante del sufrimiento, como ya se ha dicho. La cultura exige el *sacrificio de los instintos*, su *sublimación*,⁶⁰ y, por esta razón, Freud puede sostener que «la libertad individual no es un bien de la cultura, pues era máxima antes de toda cultura, aunque entonces carecía de valor porque el individuo apenas era capaz de defenderla».⁶¹ Si hay cultura hay, entonces, ineludiblemente, frustración, represión, control... Si el ser humano no podía ser feliz en el «estado de naturaleza», tampoco podrá serlo en cultura porque no puede satisfacer sus deseos (pulsiones, instintos), a lo único que puede aspirar es a «sublimarlos».

En las páginas siguientes, Freud pasará revista a las formas como la cultura ha reprimido las pulsiones, empezando por la libido. Tras una breve alusión a la represión edípica, señala que la represión sexual empieza en la infancia porque sólo así es posible el éxito en la edad adulta.⁶² La cultura «ordena» la sexualidad: restringe la posibilidad de elección de pareja a la relación heterosexual y monógama,⁶³ considera a la mayor parte de satisfacciones «extragenitales» como «perversiones», en una palabra, *impone una vida sexual idéntica para todo el mundo*.⁶⁴

⁵⁹ Ibid., p. 41.

⁶⁰ «La sublimación de los instintos constituye un elemento cultural sobresaliente.» (p. 43).

⁶¹ Ibid., p. 41.

⁶² Ibid., p. 49.

⁶³ «Pero aun el amor genital heterosexual, único que ha escapado a la proscripción, todavía es menoscabado por las restricciones de la legitimidad y de la monogamia. La cultura actual nos da claramente a entender que sólo está dispuesta a tolerar las relaciones sexuales basadas en la unión única e indisoluble entre un hombre y una mujer, sin admitir la sexualidad como fuente de placer en sí, aceptándola tan sólo como instrumento de reproducción humana que hasta ahora no ha podido ser sustituido.» (Ibid., p. 50).

⁶⁴ Ibid., pp. 49-50.

A partir de la V parte, Freud comienza a considerar una última cuestión, quizá la más importante, tal vez la que le provoca mayor desasosiego, pues a menudo reconoce la dificultad que tiene de aceptar lo que está describiendo. Esta última cuestión es la *pulsión de muerte*. Veamos cómo lo expresa:

«La verdad oculta tras de todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesita de amor, que sólo osaría defenderse si se la atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. (...) *Homo homini lupus*: ¿quién se atrevería a refutar este refrán, después de todas las experiencias de la vida y de la historia?»⁶⁵

Éste es, a mi juicio, el texto central de *El malestar en la cultura*. Aparecen aquí todos los motivos freudianos: la dificultad que él mismo tiene de aceptar la pulsión de muerte («que negaríamos de buen grado»),⁶⁶ la agresividad innata y, por lo tanto, el sufrimiento ineludible, tanto si se satisfacen los deseos como si no.⁶⁷ Si hay agresividad innata no es posible realizar los impulsos, puesto que de no ser así nos encontraríamos en el más puro estado de naturaleza y, por tanto, en la guerra de todos contra todos (esto es literalmente lo mismo que sostiene Thomas Hobbes en su *Leviatán*). Pero si no se satisfacen los instintos agresivos el sufrimiento persiste, y no solamente porque hay represión que «evita» *de facto* la agresión, sino, y esto es decisivo, porque se genera lo que Freud llamará *el sentimiento de culpabilidad*.⁶⁸

En resumen, Freud llega a la siguiente conclusión: «En todo lo que sigue adoptaré, pues, el punto de vista de que la tendencia agresiva es una disposición instintiva innata y autónoma del ser humano; además, retomo ahora mi afirmación de que aquella constituye el mayor obstáculo con que tropieza la cultura.»⁶⁹

⁶⁵ Ibid., p. 55.

⁶⁶ Sobre esta cuestión, más adelante escribe Freud: «Recuerdo mi propia resistencia cuando la idea del instinto de destrucción apareció por vez primera en la literatura psicoanalítica y cuánto tiempo tardé en aceptarla.»

⁶⁷ Freud se separa aquí claramente de la línea de las «antropologías optimistas» (Rousseau y Marx). Además, y por si no hubiera quedado claro, hace referencia a «los comunistas» y a su tesis, una tesis inicialmente rousseauiana (véase el segundo *Discurso*), acerca de que la agresividad es el producto de la propiedad privada. (Ibid., pp. 56-59). Unas páginas después escribe: «A quienes creen en los cuentos de hadas no les agrada oír mentar la innata inclinación del hombre hacia “lo malo”, a la agresión, a la destrucción y con ello también a la crueldad.» (Ibid., p. 64).

⁶⁸ «El hombre civilizado ha trocado una parte de posible felicidad por una parte de seguridad.» (Ibid., p. 59).

⁶⁹ Ibid., pp. 65-66.

A partir del párrafo séptimo, Freud se dedicará a analizar los «recursos» de los que la cultura se sirve para controlar la agresividad, recursos que conseguirán «hacerla inofensiva» o incluso «eliminarla». ⁷⁰ Y es aquí el lugar en el que Freud acude a una instancia fundamental de su «segunda tónica»: el super-yo (*Über-ich*). Veámoslo en palabras del propio autor:

«La agresión es introyectada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de *super-yo* se opone a la parte restante, y asumiendo la función de “conciencia” (moral), despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños. La tensión creada entre el severo *super-yo* y el yo subordinado al mismo la calificamos de *sentimiento de culpabilidad*.» ⁷¹

Éste es otro de los párrafos fundamentales de *El malestar en la cultura*. El super-yo no ataca la realización del deseo, sino el deseo mismo. Así: «Quizá lleguemos a agregar, después de algunas vacilaciones, que también podrá considerarse culpable quien no haya hecho nada malo, sino tan sólo reconozca en sí la intención de hacerlo...» ⁷² El sentimiento de culpabilidad puede producirse por causas externas, el miedo a la autoridad, o por causas internas, el temor al *super-yo*. En el primer caso, los seres humanos *renuncian a la satisfacción* de los deseos, pero en el segundo aparece el (auto)castigo porque no se puede abandonar el deseo, porque no somos dueños de nuestros deseos, y el *super-yo* provoca que nos avergoncemos de ellos: «no es posible ocultar ante el *super-yo* la persistencia de los deseos prohibidos.» ⁷³

En resumen, el ser humano es un *homo patiens* porque tiene deseos (placer y agresividad) que *no* puede realizar. Pero esto no es lo peor, lo más grave es que el malestar cultural aparece porque la cultura ha generado una instancia controladora de los deseos, el *super-yo*, que genera el *sentimiento de culpabilidad*, pero no por el deseo realizado sino por el deseo mismo. Freud termina *El malestar en la cultura* confesando una sospecha: probablemente la causa del sentimiento de culpabilidad no sean los deseos eróticos, sino los deseos agresivos. Así: «Estoy convencido de que podremos concebir

⁷⁰ Ibid., p. 67.

⁷¹ Ibid., p. 67.

⁷² Ibid., p. 68.

⁷³ Ibid., p. 71.

más simple y claramente muchos procesos psíquicos si limitamos únicamente a los instintos agresivos la génesis del sentimiento de culpabilidad descubierta por el psicoanálisis.»⁷⁴

3.- Jaspers: El caminante frente al muro

El título de uno de los más importantes libros del poeta catalán Salvador Espriu podría servir de pórtico a la presentación de la antropología filosófica de Karl Jaspers: *El caminant i el mur*.

Para Jaspers, el ser humano siempre es un ser en situación. Las situaciones pueden ser modificadas. No son absolutas, siempre hay en ellas una posibilidad de cambio. Cada uno de nosotros crea situaciones, las produce mediante acciones técnicas, jurídicas, políticas... No estamos nunca en una única situación, sino en conexiones de situaciones, que nunca pueden ser comprendidas puramente desde el punto de vista científico. Así: por el hecho de que la existencia empírica (*Dasein*) es un ser en situación, yo no puedo nunca salir de una situación sin entrar inmediatamente en otra. Todos los conceptos de situación significan que yo me creo ocasiones de cambiar las situaciones, pero sin poder suprimir en general el estar en situación.

184

Estamos, pues, siempre en situaciones. Ciertamente las situaciones cambian, las ocasiones se suceden y hay que aprovechar el momento. Hay situaciones únicas, que jamás vuelven a suceder. Pero, sin duda, la gran aportación de la antropología de Karl Jaspers radica en la noción de «situación límite» (*Grenzsituation*).

En general, las situaciones límite se caracterizan por ser permanentes, aunque en apariencia pueden cambiar. Son situaciones fundamentales de nuestra existencia. A diferencia de las otras situaciones, las situaciones límite no cambian, salvo únicamente en su modo de manifestarse. Son opacas a la mirada, ya no vemos nada tras ellas. Las situaciones límite son el muro ante el que fracasamos. No pueden abordarse por conocimiento científico-técnico. Una situación límite es, en definitiva, para Jaspers, aquella situación de la que no es posible salir y que tampoco se puede alterar.⁷⁵

En nuestra vida cotidiana la forma más común de enfrentarnos a las situaciones límite es cerrando los ojos y haciendo como si no existieran. Simplemente intentamos no pensar en ellas, procura-

⁷⁴ Ibid., p. 84.

⁷⁵ Un buen resumen de la antropología de las situaciones límite puede encontrarse en K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Múnich, Piper, 1983, pp. 18-23.

mos olvidarlas. En la vida diaria nos ocupamos de situaciones concretas que podemos manejar y planificar. Frente a las situaciones límite, no obstante, o bien las ocultamos o nos desesperamos. En cualquier caso, en último término no tenemos otra opción que la resignación porque no podemos proponer cálculos ni programaciones para superarlas.

Mientras que en obras posteriores Jaspers considerará el sufrimiento como una situación límite entre otras (junto a la muerte, la culpa, el azar, la lucha), en su primer gran libro, *Psicología de las concepciones del mundo* (publicado en 1919), el sufrimiento se presenta como lo que tienen en común todas las situaciones límite. Creo que esta interpretación del sufrimiento resulta más acertada que la que nuestro autor ofrecerá posteriormente. Por ello me referiré únicamente a esta obra en lo que sigue.

En *Psicología de las concepciones del mundo* las situaciones límite se presentan como situaciones decisivas que inevitablemente se dan en la existencia finita de cada ser humano. Estas situaciones resultan insostenibles para la vida.⁷⁶ El ser humano, cada ser humano, es, desde la perspectiva de Karl Jaspers, un ser que nunca está (ni podrá estar) en estado de reposo, sino en tensión. La vida humana es un *tender hacia* (metas, fines, valores, bienes...). Ahora bien, al mismo tiempo, este tender encuentra resistencias. La mayor parte de las veces, sigue diciendo Jaspers, estas resistencias se conciben como casuales, como evitables y superables. No suponen, estrictamente hablando, un *límite*. En palabras de Jaspers:

«Las resistencias representan ciertamente desgracia y sufrimiento para el hombre, pero mientras continúa imperando la consecución de valores, están subordinadas y son impedimentos solamente relativos.»⁷⁷

Ahora bien, junto a estas resistencias (relativas) también surgen en la existencia humana situaciones que parecen poseer un *carácter definitivo*: las situaciones límite. En su *Psicología de las concepciones del mundo*, Jaspers escribe algo que me parece fundamental y que, como he dicho más arriba, distingue su planteamiento del que él mismo realizará años después:

«Lo común a todas las situaciones límite es que producen sufrimiento. (...) El sufrir no es una situación límite entre otras, sino

⁷⁶ K. Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo*, Madrid, Gredos, 1967, p. 302.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 303.

que todas, bajo el punto de vista subjetivo, devienen a sufrimiento.»⁷⁸

Ciertamente es habitual combatir el sufrimiento causado por las situaciones límite pensando que es evitable, que se puede anular o superar.⁷⁹ Jaspers hablará concretamente del mundo mítico (mágico-religioso) como de una forma de hacer frente al sufrimiento, de lograr soportarlo: «El hombre se humilla ante los dioses, pregunta al oráculo, hace toda clase de sacrificios. La idea de que el sufrimiento sirve de castigo, de corrección, de prueba, hace del sufrimiento un mero medio, nada definitivo. Mediante modos de vida determinados, mediante una conducta prescrita podemos apartarlo.»⁸⁰

A veces incluso lo transformamos en un «bien», pensando que el dolor, especialmente el de los demás, es algo que uno tiene merecido por algo que ha hecho, por su culpa o por su pecado. Sin embargo, advierte Jaspers que «el sufrimiento, en cuanto situación, obtiene para los hombres un nuevo carácter, cuando es comprendido como algo último, como límite, como algo inevitable.»⁸¹ Frente al sufrimiento como situación límite los seres humanos reaccionan con distintas «estrategias».⁸² La resignación, la huida del mundo, el heroísmo, la metafísica y la religión son las estrategias más comunes. La última (metafísica/religión) es la más habitual e importante. Como en las otras, el sufrimiento se concibe como algo definitivo e ineludible, como algo inevitable y esencial a la vida y al mundo, pero se logra «soportar» (o «dominar») mediante la «edificación» de «otro mundo» suprasensorial que lo justifica.⁸³

La *metafísica* es la forma que la cultura occidental ha creado para hacer frente al sufrimiento. En cualquier caso, lo que ahora es interesante señalar es que una situación concreta puede alterarse y superarse, pero el «límite», en cambio, aparece y reaparece continuamente.⁸⁴ Por ello el sufrimiento, entendido no como una situación límite entre otras, sino como la experiencia de toda situación

⁷⁸ Ibid., p. 324.

⁷⁹ Ibid., p. 328.

⁸⁰ Ibid., p. 328.

⁸¹ Ibid., p. 329.

⁸² Son las que Lluís Duch, siguiendo a Hermann Lübbe, ha llamado praxis de dominio de la contingencia. Véase L. Duch, *La educación y la crisis de la modernidad*, cit.

⁸³ *Psicología de las concepciones del mundo*, cit., pp. 330-331.

⁸⁴ Ibid., p. 366.

límite, es inevitable. La felicidad, el goce, la satisfacción, en cambio, es pasajera, es momentánea.

Una de las ideas fundamentales de Karl Jaspers al tratar de las situaciones límite y del sufrimiento es la cuestión de la *envoltura*. La mayor parte de las veces los seres humanos viven sus vidas envueltos en «objetividades»: instituciones sociales, normas morales, costumbres...). Ahora bien, la aparición de la experiencia consciente de una situación límite provoca una grieta, una ruptura de esta «envoltura», una «crisis». La «seguridad» que las envolturas ofrecían se resquebraja, llegando incluso, en algunos casos, a desaparecer.⁸⁵ La envoltura, entonces, deja de tener fuerza de apoyo, deja de cumplir su función protectora. Si la envoltura entra en crisis y desaparece, el ser humano se queda como un molusco sin concha, esto es, sin protección. De ahí que cuando las viejas envolturas desaparecen los seres humanos no tienen más remedio que construir otras nuevas que les protejan. Así pues, como advierte Karl Jaspers con suma lucidez, no hay propiamente disolución de las envolturas, sino metamorfosis.⁸⁶ Jaspers indica que «la contemplación psicológica sabe que nosotros podemos vivir solamente dentro de envolturas, si es que queremos vivir».⁸⁷ En una palabra: «El proceso viviente encierra, pues, disolución y formación de envoltura. Sin disolución se produciría la rigidez, sin envoltura la aniquilación.»⁸⁸

Telón

Acabamos de ver brevemente el ejemplo de tres pensadores que otorgan una importancia fundamental al sufrimiento. Es evidente que ninguno de ellos nos ofrece un antídoto contra el dolor. Éste forma parte, como la alegría y la felicidad, de la condición ambigua de la vida humana. En cualquier caso, lo relevante para mí es el hecho de que el sufrimiento es, o debería ser, el punto de apoyo de la ética.

En otros ensayos me he referido a aquellos que han vivido el infierno en sus propias carnes, y algunos, como Primo Levi, Jean Améry, Jorge Semprún..., han vuelto para contarlo. Todos ellos,

⁸⁵ Ibid., p. 368.

⁸⁶ Ibid., p. 368.

⁸⁷ Ibid., p. 369.

⁸⁸ Ibid., p. 370.

junto a algunas configuraciones teóricas como las que acabamos de ver, configuran —a mi juicio—, una base idónea para pensar la ética en el momento presente.⁸⁹

Me limitaré a terminar repitiendo lo que ya he desarrollado en otros lugares, que entiendo por *ética* un modo de relación con el otro, con un otro singular, que posee un nombre propio.⁹⁰ Alguien que se nos encara, que nos demanda y apela, alguien que reclama nuestra atención y nuestra respuesta. A la forma de responder a la demanda del otro, a su sufrimiento, le llamo *compasión*. No hay manera alguna de establecer *a priori* cuál es o debería ser la respuesta adecuada, la respuesta correcta. La compasión no puede convertirse en un código o en un marco normativo. La compasión es, simplemente, eso, una forma de responder a la demanda del otro, a su dolor. Y, por eso, la ética, al menos tal y como aquí se concibe, es, ineludiblemente, compasiva.

Abstract

The aim of this article is to present three anthropologies of suffering that may be the basis to finally depict some “ethics of compassion,” though in a brief way. The author defends the thesis that human beings have crossed hell’s doors, and from this experience we can neither learn what we have to do to be happy, nor where we have to orientate our existence to, but we can develop some ethics where neither evil nor death has the last word.

⁸⁹ J.-C. Mèlich, *La lección de Auschwitz*, Barcelona, Herder, 2004.

⁹⁰ F. Bárcena y J.-C. Mèlich, *La educación como acontecimiento ético*, Barcelona, Paidós, 2000; J.-C. Mèlich, *Filosofía de la finitud*, Barcelona, Herder, 2002; Ll. Duch y J.-C. Mèlich, *Ambigüedades del amor*, Madrid, Trotta, 2009.