



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

**EL SUFRIMIENTO: UNA INVESTIGACIÓN ACERCA DE LA PERSPECTIVA
DE NIETZSCHE, EN CONEXIÓN CON EL CRISTIANISMO Y EL BUDISMO.**

**TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA
PRESENTA**

PAULINA ALEJANDRA ROSAS AMÉZAGA

DIRECTOR: DR. MAURICIO LUGO VÁZQUEZ

ASESORES:

**DR. JEAN OREJARENA TORRES
DR. DIEGO ULISES ALONSO PÉREZ**

JUNIO 2021

A la vida

Al mundo y a Darśana

No hay razón para buscar el sufrimiento, pero si éste llega y trata de meterse en tu vida, no temas; míralo a la cara y con la frente bien levantada.

Friedrich Nietzsche

Todo lo que está sujeto al surgimiento, está sometido a la cesación

SACCASAMYUTTA

Este es el sufrimiento, este es el surgimiento, esta es la cesación, este es el sendero: (en cada tarea) hay innumerables matices, innumerables detalles, innumerables implicaciones

SACCASAMYUTTA

El espejo carece absolutamente de ego y de preocupaciones. Llega una flor: él refleja una flor; llega un pájaro y él lo refleja. Muestra que un objeto bello es bello y que un objeto feo es feo. Todo se revela tal cual es. No hay una mente que discrimina, o una conciencia de sí por parte del espejo. Si algo viene a él, es reflejado; si desaparece, el espejo lo deja desaparecer... no queda huella alguna tras él. Un desprendimiento tal, este estado de no-mente, esta faena auténticamente libre del espejo, se asemejan a la sabiduría pura y lúcida del Buda.

Zen-kei Shibayma

Agradezco a la vida, al mundo, mis padres, amigos, maestros y personas especiales que hicieron posible este trabajo.

Sin su amor, dirección, confianza, apertura y experiencia no se habría logrado.

Sin el mundo, la vida, las alegrías, bellezas, dificultades y casos dolorosos y extraordinarios no habría tenido contenido para crearlo.

Agradezco a todo por su existencia y presencia en mi vida, como dárshana, que es un regalo, una mirada, una visión, el efecto de aparecer y apreciarlo por lo que es en ese instante.

Con amor y gratitud, Paulina.

| | |
|---|-----------|
| ÍNDICE..... | 6 |
| Introducción..... | 8 |
| Capítulo I El sufrimiento en Nietzsche: énfasis en los griegos | 28 |
| 1.1 Del <i>pathos</i> | 29 |
| 1.2 Visión pesimista de Schopenhauer | 31 |
| 1.3 Pesimismo Griego..... | 35 |
| 1.4 Tragedia en los griegos..... | 38 |
| 1.5 Sabiduría Trágica..... | 42 |
| 1.6 Pensamiento trágico..... | 48 |
| 1.7 Vitalismo en Nietzsche..... | 54 |
| Capítulo II Nietzsche y la concepción del sufrimiento en el cristianismo | 59 |
| 2.1 Sobre las valoraciones | 60 |
| 2.2 Lo fuerte y lo débil, y lo bueno y lo malo. Consideraciones sobre la moral de señores y la moral de esclavos..... | 64 |
| 2.3 Culpa, pena y mala conciencia | 67 |
| 2.4 Sobre el sentido | 72 |
| 2.5 El cristianismo | 74 |
| 2.6 Sufrimiento en el cristianismo primitivo y tergiversación de Pablo | 76 |
| 2.7 Psicología (interiorización) cristiana del sufrimiento..... | 83 |
| 2.8 Sentido cristiano del sufrimiento..... | 84 |
| Capítulo III Nietzsche y la concepción del sufrimiento en la tradición budista | 90 |
| 3.1 La filosofía oriental | 91 |
| 3.2 El budismo..... | 93 |
| 3.3 Sufrimiento en el budismo..... | 94 |
| 3.3.1 La vida del Buda Gautama | 94 |
| 3.3.2 Del Despertar y su Ley | 96 |
| 3.3.3 De las Cuatro Nobles Verdades..... | 97 |
| 3.3.4 Del Noble Sendero Óctuple..... | 99 |
| 3.4 Sentido budista del sufrimiento | 100 |

| | |
|--|------------|
| 3.5 De los ideales ascéticos | 107 |
| 3.6 Budismo y Nietzsche | 112 |
| 3.6.1 Interpretación del budismo en Nietzsche..... | 112 |
| 3.6.2 Buda y Zaratustra..... | 113 |
| 3.6.3 Idea de Libertad | 114 |
| Conclusión | 116 |
| Bibliografía..... | 128 |

INTRODUCCIÓN

Esta tesis trata de responder a la pregunta ¿Qué es el sufrimiento en el cristianismo y en el budismo? de acuerdo al pensamiento Nietzscheano. De ahí que no nos interese responder a dicha pregunta en un sentido general, sino en lo que propiamente aduce e interpreta este autor respecto de él. Por esta razón, utilizamos la valoración como un elemento crítico y creador, reforzando su teoría del valor y el sentido para establecer una estimación, interpretación o sentido a la vida.

Para lograr esto, tomamos como eje central las obras de *El nacimiento de la tragedia*, *Más allá del bien y del mal*, *La genealogía de la moral* y *El anticristo*, libros que nos sirvieron para analizar y desarrollar su concepción del sufrimiento a partir de la comparación establecida entre el cristianismo y el budismo. Aunado a ello, comparamos el sentido, los valores y el modo de combatir el sufrimiento establecidos en cada sistema o forma de pensamiento, incluyendo a los griegos, con los que propiamente establece una diferencia radical.

Para poder reforzar este estudio, y por el interés de saber qué significado tiene la vida o qué sentido se le da a ésta en función de la valoración de lo que es el sufrimiento, y en cierto sentido la vida también, hacemos una comparación entre los valores de los griegos, de Schopenhauer, del budismo y del cristianismo, para resaltar la crítica y visión nietzscheana.

De manera general, se comprende al *πάθος* como emoción, afecto o pasión, sin embargo, la manera en que se entendió dicho término en esta tesis, y por estar ligado a un contexto griego (tragedia griega), fue la de *πάθος* como sufrimiento, ya que enfatiza la capacidad de determinar a ciertos elementos, por ejemplo a la vida, connotaciones de carácter positivo y negativo por medio de los sentimientos que se viven y experimentan de determinados acontecimientos que embargan, pues en función de ese dolor o pena, se puede llegar a modificar, motivar, alterar o tergiversar, la visión acerca de las cosas y los mismos sentimientos, tanto física como mentalmente¹.

¹ Aristóteles, *Retórica* (Madrid: Gredos, 1999), 174-179.

Para justificar el modo en que utilizaremos este concepto (*πάθος*) haré una pequeña referencia al estudio que hace Aristóteles. El estagirita desarrolla el concepto de *πάθος* de tres maneras, el primero lo asocia con la tragedia griega debido a que este (el *πάθος*) aprovecha los sentimientos humanos para afectar el juicio de un jurado e influir en su sentencia pues cultiva el sentimiento de rechazo hacia el sujeto juzgado creando un argumento patético. El segundo de estos aspectos lo asocia directamente al sufrimiento humano, a todo lo que siente y experimenta el hombre: tristeza, pasión, plenitud, padecimiento, enfermedad, etc., tanto en el

Es oportuno especificar que esa adjudicación valorativa de las cosas se da en una condición de vida (desde el hecho mismo o circunstancia del que vive; el que vive su vida), es decir, en el modo en que el hombre desarrolla e interpreta su existencia. Por lo que si esta interpretación cambia traerá consigo el cambio o modificación de los valores sobre la vida².

Partiendo de esta aclaración nos remitiremos a cinco concepciones del sufrimiento en que adquiere un papel central a la hora de interpretar la vida y que en función de esa valoración se determina el modo de percibir y vivir. Éstas son el pesimismo y fortaleza griegas, el giro copernicano de Sócrates por la razón, el moralismo cristiano, el nihilismo conclusivo del budismo y el pesimismo y negatividad de Schopenhauer, perspectivas que nos servirán de parámetros para contraponer y comparar la visión acerca del sufrimiento en Nietzsche.

Pues lo que trata este filósofo en oposición a toda corriente negadora y pesimista de vida es resaltar el valor de la existencia y darle un carácter positivo, o al menos de fortaleza, en la que se afirmen las ganas de vivir y se vaya más allá del bien y del mal que dichas experiencias de dolor, sufrimiento y padecimiento, puedan suscitar respecto a la vida.

En este sentido, la intención es crear nuevos valores de vida afirmadores, razón por la que retoma a los griegos de una manera totalmente distinta³ y se sitúa en su grandeza para evitar continuar con el decaimiento, pesimismo y nihilismo que se trajo desde que la razón imperó sobre los instintos.

cuerpo como el alma. Y el tercero lo asocia a la estética, donde es capaz de sobresaltar la emoción íntima presente en una obra de arte que despierta otra similar en quien la contempla (conmoción).

² En lo que concierne a la parte más esencial o elemental, la vida para Nietzsche se presenta en los impulsos, en una fuerza vital que mueve. Más que ser propiamente una fuerza que se aplica a otra para poder conservarse, autoconservarse o querer vivir, es un impulso que quiere desarrollarse, es decir, ser más fuerte, más potente y más rico en diversos sentidos; lo que podríamos traducir por un impulso de autosuperación, prolongación y elevación de la especie. Es así porque quiere vencer obstáculos, resistencias e impedimentos que se oponen a su voluntad. En este sentido lo que busca es un crecimiento e intensificación de su potencia. Así es como este autor sienta las bases de lo que es la voluntad de poder, la raíz que permea a toda fuente de vida: desde los organismos unicelulares hasta los seres humanos, pues si “es vida” debe equipararse a toda expresión sin excepción, a todos los seres, y lo más esencial que encuentra son esos impulsos de desarrollo, superación, crecimiento e intensificación de su fuerza para poder mejorarse y crear. En otras palabras, la vida para Nietzsche, la voluntad de poder, es esa tendencia a aumentar la propia potencia en vez de permanecer en lo que uno ya tiene o uno ya es.

³ Es distinta porque invierte el signo del pesimismo y nihilismo con que se le interpretó a la cultura y la tragedia griega. Incluida en ésta la perspectiva de su maestro Schopenhauer de enemistad y desengaño con la vida.

A continuación, ofrecemos un esbozo: en *El nacimiento de la tragedia* Nietzsche muestra una forma novedosa de ver dicha representación y en este sentido de cómo los griegos acabaron con el pesimismo y lo superaron. La tragedia es la prueba fehaciente de que no fueron pesimistas, ya que, contrario a lo que se piensa que era propiamente la tragedia, mostraron una representación y visión totalmente distintas.

Las raíces de este arte dramático se vierten en la Grecia antigua, aunque se crea que es una invención moderna, lo cual es un terrible error que impide comprender el drama y el efecto que produce. Según Nietzsche, la tragedia es confundida con la ópera, la cual es una caricatura, una copia o imitación simiesca del drama musical antiguo que se diferencia de la tragedia por estar desprovista de la fuerza inconsciente de un instinto natural. En su lugar, es formada con una teoría abstracta, una fuerza exterior a él e introducido artificialmente.⁴

Esa fuerza inconsciente, propia de la tragedia, embargaba al espectador y lo envolvía en el drama llenándolo de júbilo, alegría, tristeza, y provocando a la vez cierta catarsis transformadora.⁵ La teoría abstracta hacía de esta fuerza una simple ambientación. Mientras en la tragedia se escuchaba una historia y un canto coral compuesto de diversos elementos que se les internalizaba, en la ópera se apremiaba la vista, el hecho de admirar la habilidad del compositor más que el vivirla.

Feuerbach⁶ menciona que esta festividad ateniense nos parecería completamente bárbara y extraña porque se realizaba a pleno sol y sin ninguno de los misteriosos efectos del atardecer y la luz de las lámparas. Lo que aparecía era la más chillona realidad en un espacio inmenso abierto y completamente lleno de seres humanos. Las miradas de todos dirigidas a un grupo de varones enmascarados que se mueven maravillosamente en el fondo y uno que otro muñeco de superiores dimensiones a la humana.

A diferencia de ésta, en la ópera, aparece el espacio cerrado: un escenario estrecho y largo en el que ascienden y descienden con un compás lentísimo los actores. No estaban tal

⁴ Es importante hacer mención, que, durante la época en que Nietzsche escribió *El nacimiento de la tragedia*, consideraba que las óperas de Wagner representaban un renacimiento de la tragedia griega a través de la revitalización de los grandes mitos germánicos. En este sentido, la crítica que realiza es, más bien, a las óperas italianas.

⁵ Esta tesis catártica es la explicación que da Aristóteles de la tragedia y con la cual polemiza Nietzsche.

⁶ Feuerbach, *Der vatikanische Apolo* [El polo vaticano], citado en Nietzsche Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2009.

cual seres humanos representados, sino seres acartonados y llenos de almohadillas, revestidos con ropaje y colores violentos al grado de resultar innaturales. Increíbles muñecos que apenas pueden moverse, y no se diga la peluca y las máscaras tal cual artífice que habla.

Éstos muñecos resultan ajenos a la realidad, los enormes versos eran narrados y no aprendidos, la concentración se había perdido en esta nueva representación al igual que las fuerzas (instintos) que lo movían. Pero no sólo se cambió de ropaje y escenario, de concentración y refinamiento de fuerzas, sino que se perdió la capacidad de representarse en esos hombres y de enaltecer y disfrutar del acto. A diferencia de esta expresión de sabiduría del pueblo que llamaba a perder la vida cotidiana, la vida en el mercado o habitualidad, se llamaba a huir del aburrimiento de sus vidas, de sí y acudir al llamado de la simple distracción.

En lugar de reafirmar lo irracional y primaveresco, lleno de fuerza y vitalidad, se apostó por la cuantificación y el esmero por la dialéctica y lo racional. Así es como se llama a los personajes individuales y los cantos individuales para su mejor juicio y comprensión. Y se le dio paso al espectador ideal, la representación ideal y la vida ideal, haciendo del lado la vida plena, la vida en la calle, la vida y representación tal cual era.⁷

En este sentido, se decidió aspirar a “algo mejor”, a algo ajeno y más comprensible racionalmente. Desgraciadamente no era más sincero y honesto, pues esta aniquilación de la multiplicidad hizo que ya no se pudiera gozar como hombres enteros la totalidad del drama, la música, el arte o la vida misma, sino como ratos enteros en las que en ocasiones se les dota de música, en otras de un instrumento y otras de un drama.

Acertadamente la tragedia no se atrevía a dar un enigma al entendimiento y una palestra de las pasiones pequeñas para entretener. Elementos de los que se fue impregnando la ópera. Comparada con ésta, la tragedia era pobre de acción y tensión, pues no tenía puesta su mirada ni atención en el drama (δράμα), sino en el padecer (πάθος). Y aquí llegamos a

⁷ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (Madrid: Alianza, 2009), 75-81.

Esta hipótesis es desarrollada y defendida por Schlegel, sin embargo, Nietzsche la refuta en el acápite 7 donde comenta la función del coro. Para Schlegel es el espectador ideal, pero Nietzsche refuta esta tesis y la concepción ético-política defendida por Hegel y Lessing, así como la tesis de Schiller.

nuestro punto de interés ¿cómo se entiende el πάθος en la tragedia griega? Y sobre todo ¿cómo se representa?

No se trata de tener control, normas ni juicio del público ático sobre la obra poética, lo único en que se centraba era en que el sufrir y el general de la vida afectiva en sus erupciones produjese una impresión conmovedora y transformadora. De eso se trataba el πάθος. Se hacía un conjunto de la antítesis entre lo incomprensible y lo conmovedor, entre lo irónico y lo risible, entre el éxtasis y el ímpetu de la vida, en que los hombres enteros, que son despedazados y reunificados una y otra vez, gozan la totalidad del drama, la totalidad de la vida.

Con Eurípides, al apostar por la razón, este arte se sirvió de reglas, de escuadras para medir los versos, de observar, pensar, ver, entender, caminar, amar, revelar, mentir y sopesar. La vida racional e insinuada había repercutido en las formas fundamentales de éste, pues no interesaba vivir la verdad, sino insinuarla y develarla cual oráculo que anuncia un destino. Además, entregó la capacidad de juzgar la obra...

«Yo he representado la casa y el patio, donde nosotros vivimos y tejemos, y por ello me he entregado al juicio, pues cada uno, conocedor de esto, ha juzgado de mi arte»⁸. «Sólo yo he inoculado a esos que nos rodean tal sabiduría, al prestarles el pensamiento y el concepto del arte; de tal modo que aquí ahora todo el mundo filosofa, y administra la casa y el patio, el campo y los animales con más inteligencia que nunca: continuamente investiga y reflexiona ¿por qué?, ¿para qué?, ¿quién?, ¿dónde?, ¿cómo?, ¿qué? ¿A dónde ha llegado esto, quién me quitó aquello?»⁹.

¿Qué fue lo que empujó a este poeta a ir en contra de la corriente? Una sola cosa: la creencia en la decadencia del drama musical y la apuesta por la razón y el intelecto como cura y reforma, *¡ahora todo tiene que ser comprensible, para que todo pueda ser comprendido!* Al estarse preguntando por la razón y el sentido de las acciones de los personajes le será imposible sumergirse en el drama por preferir la razón del mismo, así se podrá evitar caer en los eventos desafortunados.

No hay pasión y compasión trágica que disfrute y envuelva al espectador, sino una gama de comprensión totalmente insinuada y juzgada... pero ¿de dónde proviene ese resplandor refractado? Del socratismo: *Todo tiene que ser consciente para ser bello.*

⁸ Aristófanes, *Ranas* (Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2011), versos 956-958.

⁹ *Ibíd.*, 971-979.

Eurípides es el poeta del racionalismo socrático y fue plenamente creído porque el dios delfico ya había enunciado que Sócrates era el más sabio de los hombres y como éste había influido en Eurípides le correspondía el segundo premio en el certamen de sabiduría.

Del socratismo. Entre la manera tan característica de Sócrates de hacer filosofía, ver a la vida y según su entendido encontrar la verdad, se da cuenta de que nadie es consciente de sí mismo, ni de su profesión, ni de su vida, sino que *únicamente la ejercen por instinto*. Ese es su lema, el instinto y la ignorancia es causante de todo mal. En este sentido, la sabiduría consiste en el conocimiento y se desplaza lo irracional e inconsciente a lo oscuro y lo ininteligible. Lo que, según esto, es causante de males, desvaríos, desvíos y de una presunta ignorancia. Mas para salvar al pueblo de esto, todo tiene causa, razón, posible inferencia y dualidad. Ante esto nos dice Nietzsche:

[E]n este punto es muy significativo que este proceso finalice en la *comedia*, habiendo comenzado, sin embargo, en la tragedia. La tragedia, surgida de la profunda fuente de la compasión, es *pesimista* por esencia. La existencia es en ella algo muy horrible, el ser humano, algo muy insensato. El héroe de la tragedia o se evidencia como cree la estética moderna, en la lucha con el destino, tampoco sufre lo que merece. Antes bien, se precipita a su desgracia ciego y con la cabeza tapada: y el desconsolado pero noble gesto con que se detiene ante este mundo de espanto que acaba de conocer, se clava como una espina en nuestra alma. La dialéctica, por el contrario, es *optimista* desde el fondo de su ser: cree en la causa y el efecto y, por tanto, en una relación necesaria de culpa y castigo, virtud y felicidad: sus ejemplos de cálculo matemático tienen que no dejar resto: ella niega todo lo que no pueda analizar de manera conceptual.¹⁰

Con Sócrates la dialéctica alcanza una celebración y júbilo en cada conclusión que se ofrece del pensamiento, juicio y reflexión de la obra (del espectáculo); pero se corre un gran peligro, el de que el héroe de la tragedia tenga que defenderse con argumentos y contraargumentos y pierda su reflejo en el espejo de los olímpicos. Esto hace que pierda, si no argumenta bien, la compasión y el respeto del espectador.

Toda la fuerza que tiene el artista se enfoca en alcanzar un ideal y ahora se pregunta cómo alcanzar esa “excelencia”, lo que Sócrates responde a través de la virtud y el saber, ya que entre más sepa y más virtuoso sea en el arte que desempeña, más feliz y bello será. ¿Pero esto no parece ya lo bastante trágico e inconforme, buscar una respuesta y un ideal que va más allá de lo que se es, de lo propiamente vivido y desarrollado? En épocas de antaño, cuando la tragedia estaba viva, lo que importaba no era ser algo más, sino resaltarse con sus propias virtudes y pasiones, con sus defectos y desgracias en una unidad transformadora.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (Madrid: Alianza, 2009), 240.

Después del socratismo no se quiere resaltar eso, sino la razón, la virtud y el buen comportamiento para evitar desgracias.

Aquí se podrá vislumbrar algo cristiano en la dialéctica de Sócrates: en que hay algo más y mejor que la vida hasta ahora presente, que hay algo para lo que se puede aspirar y llegar a la plena felicidad carente de desgracias, en que se puede llegar a la virtuosidad, en que la moralidad se refine y vea a la vida desde la óptica de la ciencia y del castigo, o bien, de la causa y la consecuencia de un bien o mal obrar.

Si le queremos dar esa connotación de *Πάθος* al socratismo, sería el de sufrir por una pena cometida, por ignorancia, falta de virtud y de moralidad, y curiosamente por las pasiones e instintos. En pocas palabras: por una acusación moral contra el hombre. En este sentido, ese *Πάθος* se voltearía contra la humanidad, pues se le deja de ver como algo bueno y transformador, y se acusa a todo sufrimiento, a toda pena y desgracia, como una condena y castigo, como algo malo al servicio de la vida. Y como se quiso ir más allá de él, se negó, y se negó la vida misma también, lo que dio paso a cierto nihilismo y puso el terreno fértil para la decadencia de valores fuertes y aspiraciones metafísicas.

Desde esa óptica dialéctica y científica, y por su interpretación calculable con el fin de llegar a un sólo concepto, a una sola verdad, a una sola realidad: a verdades últimas, y de darle un único sentido a la vida, se absolutizó todo: toda visión, expresión, concepto y toda aspiración. Entonces, se vio al hombre como algo siempre culpable, como algo siempre sufriente por el simple hecho de ser hombre, de tener sentimientos, temple e instintos que lo ligan irremediabilmente a él. Cuando justamente eso es lo grande y característico, lo interesante de su especie... ¡Pero que poco entendieron de la vida y de la sabiduría trágica y heracliteana!

Hay una frase particular de Albert Camus que evidencia muy bien lo que hizo Sócrates (por ejemplo, al beber la cicuta): *Matarse, en un sentido y como melodrama, es confesar. Confesar que se está rebasado por la vida o que ya no se la entiende.*¹¹ Al parecer eso fue lo que sucedió con Sócrates porque al morir dijo «vivir significa estar enfermo

¹¹ Albert Camus, *El mito de sísifo* (Madrid: Alianza, 1957), 15.

durante largo tiempo». Esto le prueba estar harto y reducir la vida a una expresión: «No vale nada».¹²

Para Nietzsche, tanto Sócrates como Platón son síntomas de un decaimiento, instrumentos de la disolución griega. Esta actitud ante la vida, esa coincidencia fisiológica que muestra una postura vengativa y juicios de valor sobre la vida, que estando a favor o en contra no pueden ser verdaderos nunca. Pero desafortunadamente se les tomó así. Sin embargo, para el filósofo alemán éstos tienen valor como síntomas.

Es particularmente llamativo cómo el gusto griego da un vuelco a favor de la dialéctica y cómo queda vencido un gusto aristocrático de fortaleza, y como, tanto la dialéctica como la plebe, se sitúan arriba, ya que antes de Sócrates se repudiaban los modales dialécticos y se desconfiaba de toda exhibición semejante a las propias razones. En este sentido, tanto las cosas honestas, como los hombres honestos, no llevaban sus razones en la mano y poco valioso era lo que necesitaba ser probado.

Pero algo más allá de Sócrates se estaba anunciando, ya que, si bien, él fue el representante de una decadencia, una degeneración se estaba presentando en todas partes de la vieja Atenas, y Sócrates, como bien vislumbra Nietzsche, comprendió que todo el mundo tenía necesidad del remedio para autoconservarse. En todas partes se estaba yendo contra los instintos: el mundo de los sentidos y del ánimo era el peligro general y el causante de todo mal. Por ello había que inventar un contrarresto que fuera más fuerte: *la razón es la salvadora*.

Posterior a las primeras filosofías, el moralismo de los filósofos a partir de Platón tiene un aprecio por la dialéctica y la razón que se equipara a la fórmula de la virtud y la felicidad. Todos los instintos y todo lo inconsciente priva de esa luz y ese camino, y lo conduce hacia el mal, hacia abajo. Y aunque Sócrates haya declarado la guerra contra la decadencia que se estuvo gestando, no pudo contra ella, sólo modificó la expresión de esta. En este sentido, Sócrates fue un malentendido al igual que lo que vino después de él: tener que combatir los instintos, toda moral como mejoramiento, toda moral cristiana que se formó

¹² Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos* (Madrid: Alianza, 2010), 53-61.

A partir de aquí hasta donde se enuncia que la moral aparece como algo tergiversado.

a partir de aquí. Un malentendido y una apuesta por algo aún no logrado, por algo tergiversado.

Del cristianismo. Pero ¿cuál es la moral cristiana y su apuesta por el mejoramiento? El combate de los instintos... ¡Sí, su combate y declaración de guerra contra el sufrimiento que producen, y la maldad y destilación de los mismos! Para Nietzsche, el cristianismo tomó partido por todo lo débil, bajo y malogrado, e hizo de él un ideal de contradicción a los instintos de conservación de la vida fuerte, dotando de fortaleza espiritual al enseñar a sentir como pecaminosos, descarriados y tentaciones, todos los sentimientos, pasiones e instintos.

A diferencia de todos los valores supremos, se apunta a la decadencia: a valores compasivos y nihilistas, pues conserva lo que ha de perecer y obstaculiza lo que ha de conservar la vida fuerte ya que persuade a entregarse a la nada, no quiere sentir ni padecer sentimiento ni desgracia alguna y por ello vida alguna también.

El papel de los teólogos, los sacerdotes y la aspiración a todo lo puro, adquieren una parte fundamental en el cristianismo. El *Πάθος* que a partir de aquí se desarrolla se llama a sí mismo *fe*, es decir, cerrar los ojos frente a sí mismo y el mundo para no sufrir el aspecto de una falsedad incurable. Para protegerse, establece una conexión entre la buena conciencia y el ver las cosas de manera falsa. Se da un vuelco en la óptica de vida: se ven las cosas de manera sacrosanta y pura, y por consiguiente el ideal de Dios, la redención, la salvación y la eternidad, aparecen como la visión verdadera capaz de eliminar todas las atrocidades.

Al sacerdote se le han dado todas las tareas sagradas, por ejemplo, mejorar, salvar y redimir a los hombres. Como lleva en su pecho la divinidad, es vocero de imperativos y máximas trasmundanas, y con ello anuncia todo orden superior. En este sentido, el entendimiento que de él se produce es demasiado alto, ¿acaso está por las nubes? El sacerdote define el concepto de verdad y con ello reafirma la estética moral de todo comportamiento bueno y malo, indigno y despreciable. Prueba su procedencia superior al hacer perfecto al hombre, es decir, al quitar de su envoltura mortal el “espíritu puro”.

Pero, ¿qué es toda esa clase de cosas puras, fe, redención y salvación? En realidad, apuntaríamos a que son puras cosas imaginarias porque no están de forma presente y objetiva.

Con esto no quiero caer en el error de “hasta no ver, no creer”, sino en que es una clase de apuesta por un imaginario que se ha vuelto colectivo y que apunta a algo más que él.

Nietzsche nos dice que ni la religión, ni la moral, tienen contacto con punto alguno de la realidad. Los conceptos de «Dios», «alma», «yo», «espíritu santo» son cosas puramente imaginarias, acciones imaginarias de «creación y liberación del mal», así como de que el «pecado», «la redención», «los castigos y gracia» son efectos imaginarios también. Y no se diga de los ejecutores: de los seres, la teología y la psicología imaginarias.

Todo parte de eliminar el concepto de cosas naturales y tener malos entendidos acerca de sí mismo, de lo agradable y desagradable, del arrepentimiento, remordimiento de conciencia, moral, religión, y, por consiguiente, de un reino de Dios y de un infierno. Este mundo de ficción, que niega a verse a sí mismo, odia todo lo natural y lo real, profesa un profundo descontento que lo lleva a sufrir por la realidad, pero una realidad fracasada. El *Πάθος*, además de llamarse *fe*, se llama odio a lo natural, odio a los instintos y a los sentimientos de placer y disgusto. Se llama odio por el hombre mismo, pues aspira a algo más que él (al negarse).

Cuando estos efectos tonificadores se perdieron, cuando este *Πάθος* perdió su efecto afirmador y transformador, y en su lugar se volvió negador de todo cuanto pudo, cuando ya no soportó la grandeza de las alegrías, la cólera, la venganza, la burla, el amor, las pasiones, en suma, los eventos y características de una vida vivida, quiso eliminar una aparente contradicción. Entonces, negó lo que a su consideración era malo: producto de toda desgracia, y suprimió todas las virtudes y expresiones a las condiciones necesarias de autoconservación.

En este sentido, su Dios, su aspiración, su *Πάθος*, se entendió no ya como algo trágico, algo exterior, objetivo y necesario para la transformación, sino que se interiorizó e internalizó, como un temple o un sentimiento de desagrado y de dolor, provocado por un yo, por una culpa, por lo incontrolable. En suma, por la impotencia de no poder hacer nada, por ello necesita algo que se vuelva (y lo vuelva) necesariamente bueno.

Esta visión no queda tergiversada hasta aquí, pues se corrompe aún más. Ya no busca ese consuelo benefactor, sino que despierta en sí toda clase de sentimiento adversativo: de

odio, resentimiento, fanatismo, etc. Sí, el culpable podría ser Pablo de acuerdo a lo que vimos con Nietzsche, pero era algo que ya se venía dando.

En lugar de refugiarse en el bien, en el amor, en los sentimientos de gran sensibilidad, cosas que practicó Cristo, levanta su estandarte contra todo lo opuesto: desahoga su venganza sobre los que pensaban de otro modo y su odio a la realidad, a toda falta insuperable, a todo bien y a todo mal, a todo azar y condición natural. Debido a esto, afirma el filósofo alemán, por más de 2 milenios no se ha creado ni un nuevo dios, ni nuevos valores. Los instintos de enfermedad, vejez, sumo cuidado, sumo reproche, suma aversión, han hecho que pierda todo el efecto tonificante sobre la vida. No hay consuelo terrenal, ni consuelo metafísico que le ayude a levantarse a sí mismo. En todo caso le ha enseñado como ir en contra.

Del budismo. Por otra parte, el *Πάθος* que nos ofrece Nietzsche a partir del acercamiento en el budismo marca un paralelismo interesante. Aunque a ambas religiones las acusa de ser conclusivas y nihilistas, y encuentra elementos en común, como la lucha contra los sentimientos de hostilidad reconocidos como la fuente del mal, la “felicidad” sólo como interior, el querer desligarse o desapegarse de la vida, y el sentir los instintos más potentes como causas de dolor, son antitéticas entre sí.¹³

En el budismo la traducción más cercana a lo que es el *Πάθος* o sufrimiento es el término *Dukkha*. Como tal, no significa sufrimiento, pero sí tiene una relación muy estrecha con él, ya que engloba diversos significados como descontento, desilusión, insatisfacción, sufrimiento, dolor, malestar, agonía, incomodidad, vacío, angustia existencial, etc., todas éstas inertes a la condición humana o *samsárica*¹⁴. Sin embargo, el significado más *ad hoc* al término sería el de descontento o insatisfacción. Aunque obviamente estaría abierto a discusión.

Un excelente marco de referencia para entender el *Dukkha* es la insatisfacción humana. En la tradición budista este término se divide en varias categorías. En el primer

¹³ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (Madrid: Alianza, 2009), 136.

¹⁴ Por *samsara*, del sánscrito: *संसार*, entiéndase el ciclo de nacimiento, vida, muerte y encarnación o renacimiento, en el que las acciones hechas para bien o mal están presentes. El término *samsāra* significa “fluir junto”, a la vez que es raíz de la palabra *samsara* (Malay) que significa sufrimiento. En este sentido la condición *samsárica* se describe como una existencia llena de sufrimiento, dolor y miseria ligada a los sentidos y placeres; también es el paso a través de distintos estados o vidas en que tanto el sufrimiento y karma negativo se vuelven a repetir. De ahí el profundo interés en liberarse de él.

corpus encontramos que el nacimiento, la vejez, la muerte, así como el no obtener lo que queremos, obtener lo que no nos gusta, estar separado de lo que nos gusta, es *Dukkha*.

Otro corpus se compone al ser seres mortales, tener un cuerpo no-permanente, vivir en un entorno hostil, tener que soportar lo que no nos gusta o no conseguir lo que nos gusta, eso también es *Dukkha*. El tercero de estos corpus es que a pesar de que la vida se muestre agradable sabemos que la situación no va a durar para siempre, produciendo ansiedad, remordimiento, desilusión, etc.

En realidad hay una diversidad enorme de corpus, categorías y aspectos que engloba el sufrimiento a la vida, pero lo podríamos reducir, al menos en budismo, en no ver de manera clara, objetiva y atenta, la naturaleza de los fenómenos, la mente y nuestra propia circunstancia vital y existencial que involucra tanto la vida sexual, las relaciones de pareja, familiares, con padres, hijos, hermanos, conocidos, amigos, parientes, etc., tanto en lo positivo y en lo negativo, así como las relaciones conflictivas o siendo víctimas y verdugos.

En este sentido, tanto el enojo, la ignorancia, el apego o aferramiento, son un agregado del sufrimiento. Pero a diferencia de lo visto en el cristianismo, con Aristóteles, o con los griegos, se reconoce a la mente como la fuente de esta insatisfacción, incluida también la felicidad, pues no hay nada externo a esto que cause dicha motivación. Así, es capaz de salvar la valoración que se tiene de la vida de un efecto negativo o pesimista, y a la vida misma también, ya que en esta tradición la vida no es fuente genuina de dolor y sufrimiento debido a que el motor es la propia percepción.

De este modo, el budismo es capaz de ir *más allá* del sufrimiento al no verlo como bueno, malo, o negarlo, sino al reconocerlo como es y reconocer su propia naturaleza y superación, ya que también establece una serie de preceptos o antídotos para mejorar la visión y acceder a la vida (verdad) genuina, que no es una meta a la que se aspira, sino el propio y el mismo camino, lo normal. En palabras de Nietzsche queda reafirmado de la siguiente manera.

«El budismo no dice ya «lucha contra el pecado», sino dando totalmente razón a la realidad «lucha contra el sufrimiento». Tiene ya detrás de sí –esto lo distingue profundamente del cristianismo- ese fraude a sí mismo que son los conceptos morales, -está, hablando en mi lenguaje, más allá del bien y del mal. (...) Contra la depresión emplea la vida al aire libre, la vida errante, la moderación y la selección en la comida. (...) Considera que la bondad, el ser bondadoso, favorece la salud. La oración está excluida, lo mismo que el ascetismo; ningún imperativo categórico, ninguna coacción. (...) de

ninguna otra cosa se defiende más su doctrina que del sentimiento de venganza, aversión, *ressentiment* (- «no se pone fin a la enemistad con la enemistad» conmovedor estribillo del budismo entero-). (...) La única cosa necesaria a modo de egoísmo es cómo te liberas tú del sufrimiento¹⁵

En el budismo, la raíz del sufrimiento es la ignorancia, no el pecado, no el cuerpo, no una mala acción a tipo de castigo/culpa, no hay condena de tipo moral. El sufrimiento es vivir en un engaño, en una ficción, en el *samsara*, que es aquello que impide entender y comprender la naturaleza fenoménica y genuina de las cosas y los seres.

Cuando esa ignorancia se disuelve, y poco a poco se construye el conocimiento claro, directo y el acceso certero a la realidad, desaparece cualquier tipo de malestar y sufrimiento. Con esto no quiero decir que se anule el hecho de que el cuerpo cambie, envejezca y haya muerte, sino que se acepte como una característica esencial a la vida y que de manera consciente se pueda optar por su cuidado, mejora y bienestar, por un desarrollo pleno.

A este tipo de experiencia y vía se le conoce como iluminación, pues tiene que ver con la manera certera de acceder a la realidad y a nosotros mismos. Sin embargo, es en este punto donde Nietzsche emparenta al budismo con el cristianismo, pues accede a un “espacio ulterior”, a una “vida ulterior” y renuncia a la vida sensitiva e instintiva, a la vida terrenal y social. Además, que tienen una aspiración por llegar al paraíso, al Nirvana, o a un estado de no-yo en que se aniquile el sufrimiento y todo padecimiento, toda carga pesada.

De Schopenhauer. Una perspectiva similar a la del budismo es el hinduismo brahmán. Quien desarrolló este pensamiento en la parte occidental del mundo fue Arthur Schopenhauer, considerado el primer filósofo en introducir contenido de la sabiduría hindú en su corpus filosófico. Consecutivamente, este filósofo postula un nuevo paradigma en la forma de aproximarse al mundo, ya que plantea la primacía de lo inconsciente e irracional como fundamento del ser. En este sentido ve cómo el hombre se aproxima al mundo a través de la irracionalidad de la voluntad (deseo).

Efectivamente, la voluntad se manifiesta como la pura pulsión seguida de un caos intrínseco sin finalidad, dirección, carente de todo tipo de organización e identificación. Al igual que en el budismo, la liberación de este caos y desorden se logra a través de la aniquilación de la voluntad (deseos) e individualidad (ego). Según Schopenhauer, el dolor y

¹⁵ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (Madrid: Alianza, 2009), 50-51.

el sufrimiento son fruto de una voluntad contrariada que está implícito en todo lo que se ve. Toda la vida es sufrimiento, la existencia es concebida como trágica y el mundo es una representación de la síntesis entre lo subjetivo y lo objetivo, es decir, entre la realidad externa y la consciencia humana.

Este filósofo relaciona al sufrimiento con el deseo, pues se origina debido a una falta o carencia que necesita ser satisfecha, y mientras eso no ocurra, es simple y llano sufrimiento. Por otra parte, afirma que ninguna satisfacción dura y que en todo caso es el punto de partida para otro nuevo deseo. En este sentido, el deseo trabaja en todas partes, y en todas partes lucha y está experimentando un sufrimiento constante y duradero. Aquí es cuando se considera verdaderamente pesimista y se distancia del budismo, pues considera que no existe fin último para el esfuerzo, el deseo y la voluntad inconsciente, por lo que no existe medida, tratamiento o término para el sufrimiento.

En Schopenhauer encontramos que el *Πάθος* es un equivalente primordial de la voluntad, es la raíz metafísica del mundo y de la conducta humana, lo que la hace fuente de los sufrimientos. Esta expresión de la voluntad está ligada a la voluntad de vivir y a las deficiencias de cada individuo.¹⁶ También es entendido como un movimiento de la voluntad, un tránsito lento del deseo a la satisfacción que se origina como consecuencia de una obstaculización derivada de una acción contraria a la voluntad.

La forma más habitual en que los individuos interpretan o apelan a sus desdichas es estableciendo realidades que los interpelan. Lo que despierta la creencia de que el origen de los padecimientos se haya en una causa externa y sugiere que, al terminar con los hechos o acontecimientos externos, se ha de terminar con el dolor. Sin embargo, esto no es así. La experiencia del sufrimiento está determinada subjetivamente y en este sentido sólo depende del sujeto¹⁷.

También es cierto que en la filosofía Schopenhaueriana el sufrimiento aborda tres aspectos: el mundo, la consciencia humana y su posición frente a la felicidad, sin excluir el

¹⁶ R.M. Fenili, L.H. Takase Goncalves y S.M Azevedo dos Santos, "El dolor entre el pensar filosófico y el espiritual," *Revista Universidad de Murcia*, vol. 5, no. 2 (noviembre de 2006): <https://doi.org/10.6018/eglobal.5.2.383>

¹⁷ Jordi Cabos, "Sufrimiento e individualidad en Schopenhauer" *Anuario Filosófico* 47/3 (septiembre de 2014): 589-604. https://proyectoscio.ucv.es/wp-content/uploads/2016/03/03-Estudios_Cabos.pdf

hecho de que éste legitima y fundamenta su pesimismo, pues sea visto de manera objetiva o subjetiva, es siempre mundo y representación de un sufrimiento insaciable: toda vida es en esencia sufrimiento, la esencia del mundo y del funcionamiento de éste son los principios de la desgracia.

El sufrimiento es la expresión de la voluntad y el punto de partida del mundo, con su carácter siempre de insaciable y sometido a todo deseo, a todo apetito, a toda voluntad pulsada de vivir, y esto es así llevándolo a la parte de la consciencia humana o del mundo. Pero lo que constituye su particular pesimismo es otorgado por su contrariedad de la felicidad, pues “(p)ara el filósofo alemán no existe un mayor absurdo que el de la mayoría de los sistemas metafísicos que interpretan el mal como lo negativo, cuando en efecto el mal es precisamente lo positivo, lo que se hace perceptible. En cambio, toda felicidad y satisfacción son lo negativo, pues emergen como fin de un tormento”¹⁸.

Para este filósofo toda felicidad, bienestar o satisfacción, es interpretada con un carácter negativo. Pero negativo en tanto descriptivo, pues es sabido que la felicidad o satisfacción nunca podría ser más que la liberación de un dolor o de una necesidad, pues inmediatamente es dado otro dolor. En pocas palabras, cualquier sentimiento o experiencia benéfica es una experiencia límite que pone el acceso inmediato e inédito a un nuevo dolor, a un término de esa felicidad que hace ser consciente de la efímera constancia, del constante sufrimiento porque no dura. Contrario a lo que sucede con el sufrimiento, los padecimientos o el dolor, ya que se presentan tal como son: dándole un carácter positivo¹⁹.

Es de adivinar que toda consideración optimista es un error porque si en esencia “toda la vida es sufrimiento” sería preferible la no-existencia del mundo a su existencia, y más si la estructura metafísica del mundo y del sufrimiento tienen un carácter co-sustancial: la fuente interminable del mal. Esto da una buena razón, según este autor, para oponerse al optimismo.

¹⁸ Jordi Cabos, “Sufrimiento y pesimismo en Schopenhauer: pesimismo como crítica social” *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. vol. 32, no. 1, (2015) 143-159.

https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2015.v32.n1.48683

¹⁹ *Ibíd.*, 153.

Aunque hay muchos puentes y andamios entre el pensamiento del filósofo de Basilea y las otras corrientes de pensamiento, como en casi todo podríamos encontrar puntos de convergencia y grandes diferencias, un punto que parece tener cierta convergencia, y a la vez ser antitético entre sí, es el concepto de voluntad. Efectivamente, voluntad es todo aquello expresado en el mundo, tanto para Nietzsche, como para Schopenhauer, pero la diferencia estriba en el hecho que para uno es una voluntad aniquiladora, mientras que para el otro lo es afirmadora.

Está de más afirmar que en Schopenhauer encontraremos un pesimismo ontológico y que, por consiguiente, se excluye toda posibilidad afirmadora de la condición humana. En todo caso, se anuncia su negación como una afirmación, pero ¿qué sucede con el pensamiento de Nietzsche? ¿En él también hay un pesimismo? ¿O, contrario a ello, una afirmación?

De Nietzsche. Nietzsche es un pensador apasionado y vitalista que dice sí a la vida. A pesar de cualquier dolor, sufrimiento, tragedia o desgracia acumulada vuelve a decir sí. En este sentido ¿cuál es el *Πάθος* que se afirma en este pensador? El pensamiento de Nietzsche es algo complejo, madura conforme avanza su edad y sus escritos, es difícil contener en una sola línea su pensamiento, porque en unas ocasiones modifica lo que ha dicho, lo corrige, lo critica, lo madura.

En *La gaya ciencia* podemos encontrar el *pathos trágico* que quiere disolverse y vivir-se una y otra vez, donde a pesar de las desgracias y horrores se elige la vida y el mismo destino porque se les quiere enaltecer.²⁰ Este *pathos trágico* está relacionado con el arte y justifica metafísicamente la existencia y se opone vivazmente al optimismo cristiano representado por la redención. Posteriormente, se deslinda de lo “alemán” y desconfía de sus ideas iniciales, sobre todo al emparentarlas con la música de Richard Wagner y con la influencia de su ídolo Schopenhauer. En ese momento aparece la ciencia y la reflexión crítica dotándose de un *Pathos Ilustrado*, así es como comienza los cuestionamientos acerca de lo que creemos conocer y lo patentiza en *Humano demasiado Humano*.²¹

²⁰ Este pathos es el del eterno retorno.

²¹ Octavio Rojas, “Nietzsche y la genealogía de la moral,” *Revista Médica Clínica Las Condes*, no.28, (2017): 956-960. <https://doi.org/10.1016/j.rmcl.2017.11.007>

En este libro considera al conocimiento como un proceso inagotable y se le deja de dar como concluidas a muchas de las suposiciones y habituaciones principalmente modernas, tanto a las racionales como a las vivenciales o experienciales, y se pone énfasis en el desconocimiento de aquello que podríamos ser. De este modo, se traslada a la óptica de los prejuicios morales, hablando desde su cuestionamiento, ya que para este filósofo hay una transvaloración de los valores, una dislocación de origen de los conceptos “bueno” y “malo” habidos en la antigua Grecia. Después del decaimiento de los valores antiguos con el cristianismo en su máximo esplendor se dio esta traspolación, una inversión de valores que ve como “bueno” aquello que era bajo, poco robusto y vil para los griegos, y enuncia como “malo” todo lo que es fuerte, poderoso, valiente, con pasiones, pulsiones y gran voluntad²².

Para Nietzsche, esta transvaloración juega un momento crucial, ya que ve desde la óptica de la vida que es necesario alejarse de esta frontal oposición, a esta lejanía le llama el *Pathos de la distancia*, que es el origen, legitimidad y derecho de los nobles, de los “buenos” como “buenos”, pues han sido capaces de crear y nombrar los valores, que ofrece una distancia sana entre los que son dominados y no súbditos. Ya lo explico. ¿Cuál es la diferencia entre la moral cristiana (de esclavos) y la moral de los griegos (aristocrática)? La diferencia estriba en el hecho de la creación: la capacidad de crear valores.

A diferencia de los griegos quienes crearon sus propios valores en asuntos sociales, políticos y morales, los cristianos hicieron una inversión literal a los valores ya establecidos por éstos. *Lo bueno como malo y lo malo como bueno*, esa fue su capacidad creativa; aunque más que creativa diríamos de resentimiento. Los griegos no partieron de valores ya establecidos, sino que para poder trascender a los horrores y desconocimientos tuvieron la fuerza y voluntad de crear valores, nuevos valores que capacitaran la vida. Nietzsche nos dice:

Para mí es evidente, primero, que esta teoría busca y sitúa en un lugar falso el auténtico lugar nativo del concepto «bueno»; ¡el juicio «bueno» no procede de aquellos a quienes se dispensa «bondad». Antes bien, fueron «los buenos» mismos, es decir, los nobles, los poderosos, los hombres de posición superior y elevados sentimientos quienes se sintieron y se valoraron a sí mismos y su obrar como buenos, osea como algo de primer rango, en contraposición a todo lo bajo, abyecto, vulgar y plebeyo²³.

²² *Ibíd.*

²³ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 2009), p 37.

Claro que los griegos no pensaban oponerse a una forma ya estipulada de cristianismo, pero sí a los valores y apreciaciones que en ésta se enaltecía. Critica toda su fuerza volitiva instintiva y pasional, a su organismo, mentalidad y constitución, tanto orgánica como social, como algo imperfecto, vulnerable y contingente que lo lleva a pecar y fracasar ante la misión ulterior que en Dios se mantiene. Los griegos no tenían este pensamiento. En ellos estaba la capacidad de perfección y de alcanzar una grandeza inmortal. Los valores que crearon eran sublimes y enorgullecían la capacidad de ser hombres con alianzas divinas.

Nietzsche retoma este *pathos trágico y de distancia*, y la convierte en un *pathos afirmador*. Dice sí para toda la eternidad y por todos los días. En este sentido, si de algo sirvió hacer el recorrido de cómo y qué es lo que se valora de la vida, fue para reafirmar desde el organismo, la vida experiencial, la sabiduría, el conocimiento y la filosofía, el sí a la vida. El destruir valores para construir nuevos y mejores que superen lo que desde hace más de dos siglos no se ha podido superar. ¿Es una invitación? ¡Sí! Su invitación es a ser un (super)hombre que juegue con los valores, que cree como niño, que se despoje de todo odio, rencor y aversión y ame la vida como un maestro iluminado.

Podría decirse que en Nietzsche hay un nihilismo: *no creas nada, destruye todo*. Pero en todo caso sería afirmador: *entonces crea lo que quieres, instruye nuevos valores de acuerdo a lo que eres*. Y más que destructor sería edificante: una ruptura que permite construir lo que queremos, pero que lleva compromiso, voluntad, pasión, amor, uno que otro camino solitario y una que otra lucha. Los valores estéticos y artísticos que se pueden emplear para interpretar y justificar el mundo más allá de la razón, la ciencia, las habituaciones y prejuicios, las suposiciones generalizadas, permiten entender y ver al mundo como lo que es.

Un punto importante en el desarrollo de esta tesis parte de la siguiente pregunta ¿qué le da sentido a la vida? y es necesario afirmar que la vida sin muerte no sería vida, a la vida le da sentido la muerte y todo lo que en ella acomete. Si se rechaza o niega la muerte, se rechaza y niega a la vida también, pero es algo que la razón no parece entender por su pretensión a alcanzar lo eterno, más ni el hombre ni nada en este mundo puede tener vida eterna. Los griegos se immortalizaban con la representación de los dioses, con la totalidad de lo apolíneo y lo dionisiaco. Los budistas con alcanzar por sus propios méritos la iluminación, la conciencia clara, pura y compasiva e ingresar al nirvana, liberarse de la ilusión del maya.

Los cristianos con el paraíso y la ventura de llegar con Dios y liberarse de todo mal, de todo pecado, de toda falta. La pregunta que queda abierta es para la época en que ahora vivimos.

CAPÍTULO I

El sufrimiento en Nietzsche: énfasis en los griegos.

1.1 Del *pathos*

Se entiende al *πάθος* (sufrimiento) como la capacidad de determinar a ciertos elementos, por ejemplo, a la vida, connotaciones de carácter positivo y negativo por medio de los sentimientos que se viven y experimentan de determinados acontecimientos que embargan, pues en función de ese dolor o pena se puede llegar a modificar, motivar, alterar o tergiversar la visión acerca de las cosas y los mismos sentimientos, tanto física como mentalmente.

Para justificar el modo en que utilizaremos este concepto (*πάθος*), haremos una pequeña referencia al estudio que hace Aristóteles.²⁴ El estagirita desarrolla el concepto de *πάθος* de tres maneras, el primero lo asocia con la tragedia griega debido a que aprovecha los sentimientos humanos para *afectar* el juicio de un jurado e influir en su sentencia, pues cultiva el sentimiento de rechazo hacia el sujeto juzgado creando un argumento patético.²⁵

Asimismo, representa una técnica de comunicación utilizada en las artes literarias y narrativas como un «gancho» que atrapa al lector por medio de la anécdota, el misterio y una confesión íntima o personal y lo convence y conmueve. El segundo de estos aspectos lo asocia directamente al sufrimiento humano, a todo lo que siente y experimenta el hombre: tristeza, pasión, plenitud, padecimiento, enfermedad, etc., tanto en el cuerpo como el alma. Y el tercero lo asocia a la estética, donde es capaz de sobresaltar la emoción íntima presente en una obra de arte que despierta otra similar en quien la contempla.

En cuanto al término como tal podemos encontrar diversas formas del verbo. Del infinitivo del verbo: *πάσχω*, *πάθειν*; de los sustantivos: *πάθος*, *πάθησις*, *πάθομα*. Del sustantivo: *πάσχω*. Esta última forma del verbo se utiliza para designar aquello que se denomina temple, que significa sufrir o experimentar algo exterior que sobreviene a uno en sentido positivo o negativo. En lo que refiere al negativo, se encuentra el de padecer un castigo por una falta cometida y el de sufrir o padecer una desgracia, por ejemplo. En el positivo, se refiere al cambio o proceso que se opera.

Derivada de esta definición, se encuentra el segundo significado dirigido a la propiedad de un sujeto o substancia que es de carácter accidental y no intrínseco a él. Como

²⁴ Aristóteles, *Retórica* (Madrid: Gredos, 1999), 174-179.

²⁵ El Argumento Patético es aquel argumento que está basado en parámetros emocionales, con los que busca conseguir su objetivo de defender una determinada posición o postura.

ejemplo se puede hacer referencia al caso de “ser músico” o “blanco” en un hombre, ya que esto es un πάθος del ser hombre, pero no idéntico a él porque efectivamente el hombre no es “hombre” por ser “músico” o ser “blanco”. En este sentido, es algo que se adhiere a la sustancia, como el hecho de que, debido al temple, éste tiene cierta inclinación o disposición. Referimos al hecho de que se ve afectado por decidir (templar) cierto efecto o acción, como el “ser músico”. La tercera derivación remite a la desgracia dolorosa y es objeto del miedo o de una enfermedad. Y la última, hace una distinción entre el sentido de temple o sentimiento, y sobre todo si estos ocurren de manera universal o contingente.

Por lo que a nosotros interesa, tomaremos las tres primeras derivaciones. A saber, el πάθος como: a) El sufrir o experimentar algo exterior que sobreviene a uno en un sentido negativo o positivo; b) Como algo que se adhiere a la sustancia; c) Como una desgracia dolorosa y es objeto del miedo o de una enfermedad.

Es oportuno especificar que esa adjudicación valorativa de las cosas se da en una condición de vida, es decir, en el modo en que el hombre desarrolla e interpreta su existencia, por lo que, si esta interpretación cambia, traerá consigo el cambio o modificación de los valores sobre la vida, más no en la vida misma.

Y es que respecto a lo que concierne a la parte más esencial o elemental de la vida, es representado en Nietzsche a través de los impulsos y de una fuerza vital que mueve. Más que ser propiamente una fuerza que se aplica a otra para poder conservarse, autoconservarse o querer vivir, es un impulso que quiere desarrollarse, ser más fuerte y más potente; lo que podría ser traducido por un impulso de autosuperación, prolongación y elevación de la especie, pues quiere vencer obstáculos, resistencias e impedimentos que se oponen a su voluntad. En este sentido, lo que busca es un crecimiento e intensificación de su potencia.

Así es como este autor sienta las bases de lo que es la voluntad de poder. La raíz que permea a toda fuente de vida: desde los organismos unicelulares, hasta los seres humanos, pues si es “vida”, debe equipararse a toda expresión sin excepción: a todos los seres, y lo más esencial que encuentra en éstos son esos impulsos de desarrollo, superación, crecimiento e intensificación de la fuerza para poder mejorarse y crear. En otras palabras, la vida para Nietzsche, la voluntad de poder, es esa tendencia a aumentar la propia potencia en vez de permanecer en lo que uno ya tiene o uno ya es.

1.2 Visión pesimista de Schopenhauer

Como es mencionado por el mismo Nietzsche, el pensamiento de Schopenhauer tuvo gran influencia en la primera etapa de su reflexión. Sin embargo, no deja de lado dicho influjo en el avance y maduración de su obra, ya que se llegan a ver atisbos y destellos de pensamientos schopenhauerianos y de un constante diálogo y discusión con las premisas planteadas por este autor.

Schopenhauer es considerado como un filósofo pesimista que “afirmaba que la vida no era propiamente para «saborearla, sino para soportarla y anularla» y la veía como algo que «está mejor detrás que delante de nosotros»”.²⁶ Consideraba que el conjunto de la existencia humana apuntaba al sufrimiento como al verdadero rasgo determinante de la misma. La vida, en este sentido, es puro y llano sufrimiento, está profundamente arraigada en él y no puede evitarlo, el ingreso a la vida es entre lágrimas, su desarrollo es en el fondo algo siempre trágico²⁷ y lo es aún más la salida de la misma.²⁸

Para este autor el mundo es Voluntad y Representación. Entiende la Voluntad como aquello que es designado por el deseo: la pulsión, los instintos, lo insaciable; que sería equiparable con todos los seres vivos y orgánicos. La Representación está ligada a la inteligencia y se pone al servicio de la Voluntad. Si la vida y el mundo son considerados por Schopenhauer como mero sufrimiento, por ende la Voluntad²⁹, como procede del interior y permite el conocimiento del individuo en su esencia, así como el dar paso a la objetivación en el mundo como Representación de esta voluntad, también lo es.

Pues “el mundo habitado no es sino el producto de una representación hecha por un sujeto que conoce al mundo, (...) pues todo lo que existe para el conocimiento, o sea todo este mundo, es solamente objeto en referencia a un sujeto: intuición de alguien que intuye;

²⁶ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (Madrid: Alianza: 2013), 11.

²⁷ Es decir, que tiene consecuencias irremediables, funestas o desgraciadas, que producen gran dolor o sufrimiento.

²⁸ *Ibíd.*, 13.

²⁹ Es necesario aclarar que por “voluntad” no se está refiriendo al deseo o intención del hombre a decidir lo que anhela o no, sino al motor principal de éste: la ambición de lograr los deseos, la demostración que de fuerza que lo hace presentarse ante el mundo, o bien, al impulso o energía creativa que es la fuerza interna fundamental de toda la naturaleza.

en una palabra: representación”³⁰ de este sujeto, y por otra parte, es insaciable en su querer, ya que no hay un querer que pueda ser saciable completamente, sino sólo parcialmente. En tanto individuo, sufre desde su interior; pero como el hombre desea, no quiere sino saciar en absoluto, lo particular le acomete y su propia condición lo arrastra al sufrimiento, es reflejo, voluntad y representación del mundo, por tanto, no es más que sufrimiento: que un deseo insaciable que es mejor extinguir. Y nos dice,

(...) 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. Infatigablemente, vamos de deseo en deseo y, aun cuando la satisfacción alcanzada no nos satisfaga tanto como prometía, sino que la mayoría de las veces pronto se presente como un vergonzoso error, nos damos cuenta de que nos las habemos con el tonel de las Danaides³¹.

Pero no sólo sucede eso, es decir, tomar consciencia de que tratamos de llenar algo que tiene agujeros, sino que corremos siempre hacia un nuevo deseo, olvidando que éste jamás acaba plenamente por colmarse. Pues

(...) una vez conseguido, suspiramos por otro, y a la misma sed de vida nos mantiene anhelantes hasta encontrar un deseo que no puede cumplirse y al que no cabe renunciar (como podría ser la vida misma): entonces tenemos en cierto modo lo que buscábamos, a saber, algo a lo que podemos inculpar en todo momento como la fuente de nuestro sufrimiento (...) en vez de inculpar a nuestro propio ser, con lo cual nos enemistamos con nuestro destino, pero quedamos reconciliados con nuestra existencia, al alejarse de nuevo el reconocimiento de que esta existencia misma le es consustancial el sufrimiento y la auténtica satisfacción es imposible.³²

Y aunque para Schopenhauer el sufrimiento no puede ser aniquilado por completo, puede ser apaciguado por un instante: “una aspiración, un anhelo, una lucha por la felicidad, mas nunca la dicha duradera y consumada”³³. Esto lo ejemplifica con la descripción del poema bucólico cuando menciona que, en manos del poeta, el poema o epopeya estará “compuesta por pequeños sufrimientos, pequeñas alegrías y pequeños anhelos (...) o bien, se convertirá en

³⁰ Alejandro Cortés, “Voluntad y representación. Apuntes para una estética de la existencia en Schopenhauer”. Academia Edu, (2019).

https://www.academia.edu/3646520/Voluntad_y_representaci%C3%B3n_Apuntes_para_una_est%C3%A9tica_de_la_existencia_en_Schopenhauer.

³¹ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (Madrid: Alianza, 2013), 562.

Comenta Schopenhauer en una nota a pie de texto lo siguiente: “Nombre genérico de las cincuenta hijas de Dánao (hermano gemelo de Egipto) y que figuran entre las deidades acuáticas como ninfas de los manantiales de la Argólida. Suele representárselas intentando llenar de agua una vasija o un tonel agujerados. Este castigo les habría sido impuesto por Zeus por en razón de haber dado muerte a sus esposos (que también eran sus primos) en la noche de bodas.”

³² Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación* (Madrid: Alianza, 2013), 562.

³³ *Ibíd.*, 564.

una poesía descriptiva que representará la belleza de la naturaleza. Esto es el impulso de la voluntad, el puro conocer volitivo. Sin embargo, semejante dicha no puede erradicar el sufrimiento, arrepentimiento, vacío o hastío por completo, sino sólo por un mero instante que no puede colmar la vida entera. De lo que concluye que la vida es siempre sufrimiento y que sólo mediante el aniquilamiento del deseo (voluntad), es posible lograrlo.

Además, nos dice que “cada individuo, cada rostro humano y su transcurso vital no es más que un breve sueño más del espíritu infinito de la naturaleza”³⁴. En que el individuo “sólo es un efímero pentimiento que dicha voluntad traza lúdicamente sobre un lienzo infinito (...) y que sólo conserva un fugaz instante antes de borrarlo para dejar sitio a otro”³⁵. Sin embargo, pese al desasosiego, de las pequeñas y grandes calamidades que llenan la vida de cada hombre, éste es capaz de encubrir la insuficiencia de la vida para colmar el espíritu, ocultar el vacío y la envoltura de la existencia, es decir, de la vida entendida como sufrimiento: efímera, contingente y sin-sentido.³⁶ De ahí que comente que:

(...) el espíritu humano, no contento con los cuidados, cuitas y ocupaciones que le impone el mundo real, se crea todavía un mundo imaginario bajo la forma de mil supersticiones diferentes con las que derrocha su tiempo y sus fuerzas, tan pronto como el mundo real le concede una tregua para la que no está preparado.³⁷

Seguido de lo anterior podemos decir que el rasgo elemental de la vida humana consiste en que no es “susceptible de ninguna felicidad verdadera, sino que esencialmente es sufrimiento multiforme y un estado desventurado”³⁸. Y, por lo que atañe a la vida de cada individuo:

(...) cada biografía es una historia del sufrimiento: pues cada curso vital es por lo regular una reiterada serie de grandes y pequeños contratiempos, que cada cual encubre lo más posible, porque sabe que los otros raramente han de sentir simpatía o compasión, sino casi siempre satisfacción por la representación de las penas a las que justamente ahora están expuestos; quizá nunca un hombre, al final de su vida, si es reflexivo y sincero, desearía volver a pasar otra vez por todo esto, sino que preferiría la inexistencia. (Y añade aduciendo al monólogo de Hamlet) (...) nuestra condición es tan miserable que le sería preferible optar por no ser en absoluto.³⁹

En esta breve exposición reflejamos lo que Schopenhauer concibe de la vida, el mundo y la condición humana como rasgos esenciales del sufrimiento. Que la voluntad es motivo de sufrimiento, al igual que el mundo, y que en tanto representación de un cuerpo y objetivación

³⁴ *Ibíd.*, 567.

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ *Ibíd.*, 568.

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ *Ibíd.*, 569.

³⁹ *Ibíd.*, 570-571.

en la vida misma como representación, la fuente es el mismo querer, el mismo individuo y no algo que es exterior a él. En este sentido, nos advierte Schopenhauer que

al igual que ningún poder externo puede cambiar o suprimir a esa voluntad, tampoco puede ningún poder ajeno liberarle de los tomentos que se desprenden de la vida, la cual es manifestación de esa voluntad. El hombre siempre se ve remitiendo a sí mismo, tanto en las cosas capitales como en las más usuales. En vano se forja dioses para obtener mediante ruegos lo que sólo puede lograr la propia fuerza de la voluntad.⁴⁰

El sufrimiento depende de la voluntad del hombre y tiene la capacidad de salvarse de él y de la desolación de este mundo al suspender la voluntad (voluntad de vivir/autoconservación), y de alejarse de la satisfacción externa, es decir, del sin sentido o del engaño de la misma: recubrir la vida humana con un falso resplandor y ocultar lo que hace sufrir⁴¹. Y nos dice:

El mundo es justamente lo que es, porque la voluntad, de la que aquél es manifestación suya, lo es, porque así lo quiere. La justificación del sufrimiento es que la voluntad también se afirma a sí misma en esta manifestación; y esta afirmación queda justificada y saldada por el hecho de que la voluntad soporta el sufrimiento. [Y añade] (...) Como espejo de esta afirmación está ahí el mundo, con un sinfín de individuos, en un tiempo y espacio infinitos, e infinitos sufrimientos, entre la procreación y la muerte, sin un final. (...) la voluntad tiene por forma al principio de individuación y por ello la voluntad se manifiesta de igual modo en un sinnúmero de individuos y, ciertamente, en cada uno de ellos integra cabalmente conforme a dos facetas [voluntad y representación]. Por tanto, mientras que cada cual se presenta inmediatamente ante sí mismo como la voluntad global y la entera representación, el resto le viene dado como mera representación suya; por eso su propio ser y su conservación han de prevalecer para él sobre todo lo demás en su conjunto. (...) Una fuente principal del sufrimiento [es la siguiente], la lucha entre todos los individuos (por la mera voluntad de desear y querer a pesar de causar daños y disturbios tanto para los otros como para él), la expresión de la contradicción con que se halla atrapada en su interior la voluntad de vivir y que cobra visibilidad merced al principio de individuación: las luchas de los animales son el cruel medio que representa inmediata y gráficamente todo esto. En esta distensión originaria tiene su sede una inagotable fuente del sufrimiento.⁴²

Como nos lo deja ver Schopenhauer en el desarrollo de la cita anterior, el sufrimiento es algo que no se puede extinguir a menos de extinguir la voluntad y el deseo. Pues al ser la voluntad un tipo de representación del cuerpo y de objetivación del mundo, al erradicarla se extinguen los motivos que desembocan en el sufrimiento, aunque esto en algún sentido terminaría con la vida. Para terminar con la visión pesimista de Schopenhauer concluiremos con el siguiente fragmento encontrado en *Parerga y paralipómena*:

Querer es esencialmente sufrir, y como vivir es querer, toda vida es por esencia dolor. Cuanto más elevado es el ser, más sufre... La vida del hombre no es más que una lucha por la existencia, con la certidumbre de resultar vencido. La vida es una cacería incesante, donde los seres, unas veces cazadores y otras cazados, se disputan las piltrafas de una horrible presa. Es una historia natural del

⁴⁰ *Ibíd.*, 572-573.

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² *Ibíd.*, 580-584.

dolor, que se resume así: querer sin motivo, sufrir siempre, luchar de continuo, y después morir... y así sucesivamente por los siglos de los siglos hasta que nuestro planeta se hace trizas”.⁴³

1.3 Pesimismo Griego

Otra visión del pesimismo la encontramos en los griegos, aunque se lanza una pregunta sustancial: ¿en sentido estricto se podría decir que fueron pesimistas? El término *pesimismo* proviene del latín *pessimum* que significa lo peor. Se suele atribuir a un estado de ánimo, así como la adjudicación de ciertas connotaciones/valoraciones negativas acerca de las cosas. Con Schopenhauer vimos que debido al dolor y sufrimiento que se origina en el mundo y el individuo al desear, querer y tener voluntad surge un perpetuo y profundo dolor. Sin embargo, no habría modo de poder erradicarlo y lograr su superación, a menos que por un ínfimo instante o por la aniquilación.

El pesimismo que se ofrece es de un carácter negativo, pero cabe preguntarse si con los griegos es así, es decir, ¿si es posible ver la vida, el mundo y al propio individuo como algo que se debe aniquilar, como algo que es mejor extinguir y apremiar su inexistencia? Como aquello que atribuye connotaciones negativas a la vida debido a cierto estado o condición. Para poder responder a estas preguntas es necesario situarnos en el origen: en la necesidad que esta “especie más lograda de hombres (...), la más bella, la más envidiada, la que más seduce a vivir, los griegos (...) tuvieron necesidad de la tragedia”⁴⁴ o bien, en la tragedia misma.

Ya Nietzsche se preguntaba cómo este pueblo, o más bien, esta época, había tenido necesidad de la tragedia y cómo es que justo había nacido de él, pues más que acceder al deseo de un aniquilamiento de la vida se exige armarse de valor ante los horrores de la existencia. En este sentido, o en todo caso, sería un *pesimismo de la fortaleza*. Lo que subyace a este planteamiento es la relación del griego y el dolor, y a la vez nos permite vislumbrar una doble sabiduría: *la silénica y la dionisiaca*. La sabiduría silénica dice ante estos horrores de la existencia, lo titánico del horror y la desconfianza a los poderes de la naturaleza y el

⁴³ Arthur Schopenhauer, *Parerga y paralipómena I* (Barcelona: Trotta, 2009).

⁴⁴ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (Madrid: Alianza, 2009), 26.

destino, que “lo mejor de todo es (...) no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es (...) morir pronto”⁴⁵.

Esa voluntad apacible se queda tranquila sin esos horrores, sin la vida misma que está repleta de esos acontecimientos al igual que el pesimismo de Schopenhauer, ya que no quiere desear para evitar toda fuente de sufrimiento; ya no quiere vivir si la vida solo alberga dolor y horror. En este caso lo mejor es morir pronto. Sin embargo, para poder vivir y afirmar la vida ante estos horrores y este terrible destino los griegos tuvieron que crear algo capaz de sostener cada sentimiento y comportamiento, cada anhelo y cada temor: tuvieron que crear Dioses.

La necesidad que los llevó a esta creación y consideración era la de soportar la existencia, la de querer vivir a pesar de estos horrores, lo que nos lleva a la sabiduría dionisiaca. Sin embargo, no es posible acceder a ella sin antes haber explicado el desenvolvimiento del mundo intermedio entre los humanos y los dioses olímpicos. Éstos fueron creados por los griegos como un espejo transfigurador, en este espejo reflejaban los instintos de belleza y del horror, pero más que ello su unión y superación. El arte, resultado de la relación entre Apolo y Dionisio, de lo más antitético, brinda la satisfacción al hombre y le permite experimentar una doble cura: la de salir de esos horrores de la existencia y la de, a pesar de esos horrores, querer vivir.

Apolo derroca el reino de titanes y monstruos por medio de enérgicas ficciones que consuelan y vuelven placentera la existencia del hombre, del arte, la bella apariencia, la ilusión, el bien; brinda ante el sufrimiento un consuelo sumamente excitante.⁴⁶ Sin embargo, para que aparezca este dios y venza ese reino de titanes, es necesario que anteriormente haya un mundo entero del sufrimiento, del tormento y horror. De esta manera, se da la primera consideración de lo dionisiaco como lo titánico y lo bárbaro.⁴⁷ Y, sin embargo, justo de esto indeseable se constituye el mundo y el reino de Apolo: de la apariencia y la ilusión. Todo lo bueno era vinculado con Apolo y lo malo y horrible con lo Dionisiaco.

⁴⁵ *Ibíd.*, 54.

⁴⁶ *Ibíd.*, 56.

⁴⁷ *Ibíd.*, 59.

No obstante, donde está lo más natural y característico del hombre es donde NO quiere: en el sufrimiento y el horror que la vida le atañe, que pone a flor de piel lo que padece y siente, anhela y experimenta. Claro, no quiere decir que sea lo único, pero sí que eso natural impera sobre aquello que anhela: lo que vive es más que lo que sueña. De ahí que Nietzsche afirme que Apolo no pudiera vivir sin Dionisio, ya que eso que sentía, su existencia entera, descansaba sobre el sufrimiento y el conocimiento de ese sufrimiento, lo que da paso a la *sabiduría dionisiaca*, la cual es una inversión de la sabiduría silénica: “lo peor para ellos es el morir pronto, y lo peor en segundo lugar el llegar a morir alguna vez”.⁴⁸

El espejo de los olímpicos permite a la voluntad helénica tener un gran talento para el sufrimiento y hacer de ello un gran conocimiento para poder vivir y solventar los horrores, lo atroz de la existencia. Por medio del arte los griegos representaban su vida y por medio de lo artístico representaron esta sabiduría. Para reafirmar esto, Nietzsche nos dice lo siguiente:

[E]l genio sabe algo acerca de la esencia eterna del arte tan solo en la medida en que, en su acto de procreación artística, se fusiona con aquel artista primordial del mundo, pues cuando se haya en aquel estado es, de manera maravillosa, igual que la desasonante imagen del cuento, que puede dar la vuelta a los ojos y mirarse a sí mismo; ahora es a la vez sujeto y objeto, y a la vez poeta, actor y espectador.⁴⁹

El arte y en especial la tragedia griega que se componía de estos grandes elementos, hacían que el hombre se sintiera como un todo autónomo a la vez siendo obra y a la vez siendo el creador. La distinción e individuación eran fusionadas al superar la antítesis o contradicción, y a diferencia de lo expuesto con Schopenhauer, donde el arte aparecía como aquel instante en donde el dolor y la alegría, la sublimidad y el horror, podrían ser superados por un ínfimo instante en que aparecía una tregua, un fenómeno ilusorio para el que no estaba preparado y del que se valía para ocultar su sufrimiento, con los griegos no era así. Después de plantear el fenómeno que reúne lo ambivalente, a saber, su relación con el dolor, se da paso al *fenómeno estético* para justificar la existencia del mundo. Ahora cabe preguntarse a qué se refiere con el fenómeno estético⁵⁰.

⁴⁸ *Ibíd.*, 55-61.

⁴⁹ *Ibíd.*, 69.

⁵⁰ Hay dos maneras de entender este concepto. Uno en donde se implica directamente con la rama estética de la filosofía y se entiende como el estudio del origen del sentimiento puro y su manifestación. Se podría decir que es la ciencia cuyo objeto primordial es la reflexión de problemas del arte. En este sentido la estética analiza filosóficamente los valores que en ella están contenidos. Con Nietzsche se vincula el arte y la estética a la vida, es su reflejo. Entonces, nos dirigimos a otra manera de entenderlo y también a una en que el filósofo de Basilea todavía estaba fuertemente influenciado por Schopenhauer, a saber, que el artista primordial del

Éste es un tipo de consuelo metafísico y su justificación una inversión total a las consideraciones réprobas y negativas de la vida. Esta justificación y este consuelo hacen que los horrores y dolores susciten placer, que el júbilo arranque al pecho los sonidos atormentados y que en la alegría más alta resuenen o el grito del espanto o el lamento nostálgico por una pena insustituible.⁵¹ Todo esto es la experiencia y sensibilidad con que acontece la vida misma, la condición del hombre tan cotidiana, tan natural con sus altibajos, sus horrores, alegrías y goces que se hacen patentes. Y todo esto, estos sentimientos de contradicción que se encuentran en una constante y perpetua lucha, que imperan en ocasiones el uno sobre el otro, queda representado en la tragedia griega.

Este consuelo metafísico alberga dicha ambivalencia de la vida y de sabiduría de la misma en donde se hace descansar al sujeto que es afectado y lo invita a vivir otra vez armándolo de valor, es decir, transformándolo.

1.4 Tragedia en los griegos

Para Nietzsche, la tragedia griega es comprendida en la actualidad como un género o forma literaria, teatral o dramática, en la que los personajes que están implícitos se enfrentan de manera inevitable e invencible a un destino terrible y funesto, o incluso a los mismos dioses. Este enfrentamiento es ocasionado por un error fatal o un error de carácter, por lo que al final de ésta, el protagonista enloquece, muere o acaba en exilio: la destrucción física, moral y económica de su vida. En este sentido, no puede escapar al designio de los dioses, ni a su destino, mucho menos a sus acciones.

El termino procede de τραγωδία: palabra que es compuesta de τράγος “carnero” y ᾠδή “canción”, que alude al coro de los griegos atenienses en honor del dios Dioniso en sus

mundo es a la vez sujeto y objeto, al mismo tiempo es poeta, actor y espectador. En este sentido, sólo como proyecciones e imágenes artísticas, como creaciones, es como la existencia está justificada, pues sólo así el hombre es libre para crear: para construirse a sí mismo.

⁵¹ *Ibíd.*, 51.

festividades. Esta comprensión está directamente relacionada al pensamiento silénico, en donde la tesis central parte de la siguiente sabiduría:

Una vieja leyenda cuenta que durante mucho tiempo el rey Midas había intentado cazar en el bosque al sabio Sileno, acompañante de Dioniso, sin poder atraparlo. Cuando por fin cayó en sus manos, el rey pregunta qué es lo mejor y más preferible para el hombre. Rígido e inmóvil calla el demón; hasta que, forzado por el rey, acaba prorrumpiendo en estas palabras, en medio de una risa estridente: “Estirpe miserable de un día, hijos del azar y de la fatiga, ¿por qué me fuerzas a decirte lo que para ti sería muy ventajoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no ser, ser nada. Y lo mejor en segundo lugar es para ti -morir pronto-.”⁵²

Así, la tragedia griega refiere en un primer momento a esa incapacidad de poder superar el destino. Sin embargo, experimenta un tipo de sublimación en la que, ahora, el personaje principal es mostrado como un héroe que desafía las adversidades con la fuerza de sus virtudes, pues sólo así es capaz de ganarse la admiración del dios o del espectador. Esta visión o falsa creencia de lo que la tragedia es, es originada porque a ciencia cierta no se sabe qué era lo que propiamente se representaba en esta forma artística, y porque hablando en sentido estricto, dicha noción no viene esencialmente de la tragedia, sino de lo trágico.

Por ejemplo, “para J. Wolfgang Goethe todo lo trágico se basa en un contraste que no permite salida alguna. Tan pronto como la salida aparece o se hace posible, lo trágico se esfuma”⁵³, la tragedia no se caracteriza ni por la lucha contra el destino fatal, ni por el final catastrófico, sino por una maldición que es posible liberar, por el desarrollo de significados totalmente nuevos, y por su “final feliz”.

La mente griega fue muy rara y en este mismo sentido también lo es la tragedia griega. Casi inaccesible e indescifrable para nosotros, así es como hay diversas formas de interpretarla, pero una interpretación novedosa y en la cual nos basaremos es la de Nietzsche, donde la tragedia griega es comprendida de manera nueva, no vista desde el espectáculo, sino desde la transformación interna: la transmutación renovada, colorida, festiva y dionisiaca, como a continuación se describe.

Las deidades Apolo y Dionisio hacen posible la tragedia y el efecto de lo trágico. Apolo, hijo de Zeus y Leto, era considerado Dios del sol, la luz, la belleza, las artes, la adivinación y la medicina. Representando la razón, la perfección, la civilización y la armonía.

⁵² Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (Madrid: Alianza, 2009), 55.

⁵³ Albin Lesky, *La tragedia griega* (Barcelona: El Acantilado, 2001), 42.

Contrario a este, Dionisio, hijo de Zeus y la humana Sémelé, era considerado Dios del vino, del exceso, del éxtasis mítico y representaba la fuerza regeneradora de la naturaleza. Por su cercanía con lo humano comprendía lo más esencial e íntimo del hombre, sabía del sufrimiento, terror, los éxtasis y los excesos

Dionisio sufriendo de los Misterios, dios que experimenta en sí los sufrimientos de la individuación, de los mitos maravillosos cuentan que, siendo niño, fue despedazado por los titanes, y que en ese estado es venerado como Zagreo.⁵⁴

Pero también esa fuerza regeneradora que se vinculaba con Apolo, el principio de individuación y el tranquilo estar ahí, el placer y la sabiduría junto a la belleza de la apariencia. Apolo y Dionisio, juntos, comprendían el fenómeno de la tragedia griega, pero también comprenden la justificación artística que soporta la existencia. De lo dionisiaco, de esos horrores de que se compone la existencia, sale el sufrimiento, pero también una transformación en aire, agua, tierra y fuego que surge de un estado de individuación.⁵⁵

Es importante aclarar que de ese estado de individuación sale el imperio apolíneo que brinda consuelo y satisfacción de esa horrible realidad en bellas apariencias. De ahí que Nietzsche nos diga que para comprender la tragedia hemos de concebirla como un coro dionisiaco que una y otra vez se descarga en un mundo apolíneo de imágenes.⁵⁶ Pero ¿qué es ese coro? ¿Acaso la música de la vida? ¿La representación artística que engloba las vivencias, la sensibilidad, el horror, el temor, las alegrías, penas y felicidad? El coro y la música es lo que conviene describir.

Lo dionisiaco se expresa en el coro y el coro en la música. El coro *habla por boca de otros cuerpos y otras almas*, pero a la vez tiene el impulso de transformarse a sí mismo, pues acoge la sabiduría popular de la vida en la que olvidan su pasado civil, la posición y las esferas sociales. En este estado no es uno el que habla sino el pueblo que forma una única realidad y que se expresa con simbolismos en el baile, la música y la palabra.

Mas no es cualquier palabra y cualquier sabiduría; debido a que participaba del sufrimiento es a la vez coro-sabio que proclama la verdad por hablar desde el corazón del

⁵⁴ *Ibíd.*, 100.

⁵⁵ *Ibíd.*

⁵⁶ *Ibíd.*, 87.

mundo, y a la vez una comunidad-transformada por el éxtasis dionisiaco.⁵⁷ De esta manera el coro se pone al servicio de Dionisio, es expresión suprema de la naturaleza y enunciación de un oráculo y sentencia de sabiduría. Es a la vez “reflejo de la naturaleza y de sus instintos más fuertes, más aún, símbolo mismo, y a la vez pregonero de su sabiduría y de su arte: músico, poeta, bailarín, visionario en una sola persona”.⁵⁸

La sabiduría dionisiaca se vuelve uno con el espectador agitado y se encuentra identificado con su sufrimiento. Se deja de ver a Dionisio como lo más horrible y bárbaro, ahora es algo consciente y claro, algo que da solidez y objetivación a la existencia por medio de estas fuerzas que lo llevan a vivir (querer vivir) a pesar del horror. Y a pesar de la intervención de Apolo con ese gran velo y bella apariencia que consuela la existencia se encuentra ya como héroe épico. Nietzsche nos lo ejemplifica con Edipo:

El personaje más doliente de la escena griega, el desgraciado *Edipo*, fue concebido por Sófocles como el hombre noble que, pese a su sabiduría, está destinado al error y a la miseria, pero que al final ejerce a su alrededor, en virtud de su enorme sufrimiento, una fuerza mágica y bienhechora, la cual sigue actuando incluso después de morir él. El hombre noble no peca, quiere decirnos el profundo poeta: tal vez a causa de su obrar perezcan toda ley, todo orden natural, incluso el mundo moral, pero cabalmente ese obrar es el que traza un círculo mágico y superior de efectos, que sobre las ruinas del viejo mundo derruido fundan un mundo nuevo.⁵⁹

Según Nietzsche, el arte dionisiaco nos convence del eterno placer que hay en la existencia a diferencia de las primeras tragedias en que se expresaba y anhelaba la sabiduría silénica. Sin embargo, reconoce que no se debe buscar sólo en las apariencias (las manifestaciones bellas que se dan con Apolo), sino en lo que está detrás, pues se debe dar cuenta de que todo lo que nace tiene que estar dispuesto a un ocaso doloroso, a una vida llena de sufrimiento que merece ser vivida, ya que de manera forzosa nos vemos arrojados a penetrar los horrores de la existencia individual. No obstante, se ofrece un gran consuelo metafísico que nos libra momentáneamente de esos pesares y nos hace sentir en un gran júbilo, siendo *uno* en armonía con todo, con la existencia, los instintos, la realidad, la naturaleza, una alegría excitante.⁶⁰

El placer que produce este estado de *lo-uno* sobreviene a pesar del miedo y la compasión, vuelve feliz la vida del hombre, pero no como un hombre individual, sino como

⁵⁷ *Ibíd.*, 88.

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ *Ibíd.*, 92.

⁶⁰ *Ibíd.*, 146.

lo único viviente en que se encuentra fundido y aniquilado, que con su aniquilación individual permite acceder a un orden superior más bello y más jovial. Esta dolencia primordial abre paso a una transformación, a una transmutación de uno mismo en que esa concepción pesimista de la existencia y de la vida se deja de lado para aceptar y engrandecer la misma vida, invirtiendo, con gran justicia, esa consideración silénica por la dionisiaca: querer vivir a pesar del sufrimiento, querer vivir y no querer morir pronto, y si lo es posible vivir eternamente.

Para Nietzsche en lo trágico y especialmente en la música podemos encontrar una alegría por la aniquilación del individuo.⁶¹ Esta alegría la podemos entender como una alegría metafísica por lo trágico, es decir, una trasposición de la sabiduría dionisiaca en que la vida del héroe se aniquila por pasar de una voluntad individual (apariencia) a una más entera, pues al ser sólo apariencia no teme su aniquilamiento. La tragedia exclama:

[N]osotros creemos en la vida eterna, y, de lo que se compone: el arte dionisiaco y su simbolismo trágico la naturaleza misma, nos invita a ser como él «¡Sed como yo! ¡Sed, bajo el cambio incesante de las apariencias, la madre primordial que eternamente crea, que eternamente compele a existir, que eternamente se apacigua con este cambio de las apariencias!». ⁶²

No teme su aniquilamiento porque su aniquilamiento es creación, la destrucción individual lo lleva a crear y su voluntad quiere crear nuevas apariencias, nuevas ilusiones. Como último apunte diremos lo siguiente: “la tragedia se asienta en medio de ese desbordamiento de vida, sufrimiento y placer, en un éxtasis sublime, y escucha un canto lejano y melancólico —éste habla de las Madres del ser, cuyos nombres son: Ilusión, Voluntad, Dolor”. ⁶³

1.5 Sabiduría Trágica

El sufrimiento es el padecimiento, dolor o pena que llegamos a sentir por algo, se trata de una sensación que aparece reflejada en una condición moral y física del hombre. Debido a su inherencia con la vida no se debe tratar de evitarlo y negarlo, sino de enfrentarlo y utilizarlo como instrumento y arma vital, pues es algo que constituye al hombre y no puede pensarse

⁶¹ *Ibíd.*, 144.

⁶² *Ibíd.*, 145-146.

⁶³ *Ibíd.*, 173.

sino como intrínseco a él, aunque no como idéntico a él. Sin embargo, en la pretensión de superar el hecho de sufrir se trata de dar sentido al sufrimiento, es decir, de volverlo aceptable para la vida y seguir viviendo a pesar de él y así superarlo.

La aceptación del sufrimiento implica que se afirme la existencia tal cual es. Como menciona Coronel Piña, “afirmar la existencia significa reconocer que el sufrimiento constituye parte integral de ella y que resulta absurdo e imposible negarlo; [en este sentido] de lo que se trata es de resignificarlo para dejar de verlo como una carga en la existencia”.⁶⁴

Muestra de ello es Nietzsche, quien formula y desarrolla una concepción propia del sufrimiento en miras de superarlo, pero no saliendo de él sino adentrándose en las profundidades del terror y lo monstruoso para poder transformarlo, transformarse. Para él, el sufrimiento implica el goce y la satisfacción de la vida y a través de ello la afirmación de la misma. Sin embargo, no sólo afirma la vida en el sufrimiento, sino que resalta la existencia en y por medio este. Para Nietzsche:

El sufrimiento se convertirá en un desafío. Nunca será un obstáculo paralizador, sino un reto cuya superación se ha de traducir en amor a la vida. La sabiduría trágica hace posible que el hombre ante el sufrimiento no se paralice, sino que la aceptación de él se convierta en un sí a la vida. Superar el sufrimiento significa dejar de verlo como un obstáculo para el desenvolvimiento de la vida, significa poder desarrollar la vida de forma creativa a pesar de él. Aceptar que el sufrimiento es parte constitutiva de la existencia es el primer paso para afirmar la existencia; el paso siguiente es encontrarle un sentido y ése sólo puede ser trágico.⁶⁵

A partir de esta consideración: la de decir sí a la vida a pesar del sufrimiento, Nietzsche invitó a reconocer que el sufrimiento es un potenciador del valor de la vida. Si bien, se sufre, pero no hay que sufrir por el sufrimiento sino aceptarlo, pues aceptándolo se abre paso a la vida y con la vida a la creación. En este sentido, a través de su propia concepción del sufrimiento como una sabiduría trágica, el sufrimiento deja de ser visto como algo malo y se vuelve un constitutivo esencial de la existencia, tal que resultaría absurdo lamentarse por él y negarlo.

De esta manera nos dirige a un punto de liberación, ya que aceptarlo y no lamentarlo es precisamente liberarse de esa carga: “dejar de pensarlo como una carga, como el peso más

⁶⁴ Víctor Coronel Piña, *El sentido trágico del sufrimiento en Nietzsche* (México: Revista de filosofía, Universidad Iberoamericana. Debate, Hermenéutica y cultura, 2015), 128.

⁶⁵ *Ibíd.*, 128.

pesado; sólo se convierte en el peso más pesado para aquéllos que no alcanzan a ver más allá de la moral e imponen un juicio moral sobre el sufrimiento”.⁶⁶

Así, en un primer momento, la sabiduría trágica o bien el saberse-sufriente, permite al hombre reconocer que negar el sufrimiento resulta imposible y, en un segundo momento, enseña que no se debe sufrir por el sufrimiento ya que éste no representa un efecto determinado, sino justamente trágico: le acomete en la vida de manera indescifrable, inesperada. Pero, si en lugar de afirmarlo se niega, es decir, se establece un prejuicio, un presupuesto y valor moral sobre él, entonces pierde fuerza y la voluntad de querer-superarlo se aniquila, degenerando el sentido y el valor de la vida, pues excluye todo aquello que es razón y motivo de sufrimiento, por tanto, se extingue su imbricación con la naturaleza situándonos en una abstracción.

Combatir al sufrimiento queriendo negarlo es negar la propia circunstancia del hombre. Por el contrario, cuando se afirma se pretende superarlo e ir más allá de él, es decir, dirigirse hacia una liberación de este, pues “se genera una liberación del sufrimiento, pero no sólo en un sentido intelectual, sino que ese saber lleva a vivir de un modo distinto. [Como diría Piña] (...) hacer del sufrimiento algo liviano: de eso se trata la filosofía nietzscheana”.⁶⁷

Como es posible ver para Nietzsche el sentimiento de lo trágico tiene que ver con una valoración que corresponde con la realidad circunstancial y material, es decir, una forma de comprender su circunstancia. Afirmar su vida, su propia condición vital, así como la capacidad que tiene no para erradicar el sufrimiento, sino para aceptarlo y liberarse de él, es lo que comprende el sentido trágico.

De ahí que se trate de superar el sentimiento de dolor al afirmar la existencia, pues al no ser considerado como una objeción, es reconocido como un impulso que revitaliza y potencializa la vida, que es capaz de afirmar todo aquello que a la existencia acompaña: el dolor, la vida y la muerte, la creación y la destrucción. Comprender la vida de manera trágica es entender que el ser humano es un ser finito y que el sufrimiento constituye parte esencial de este. Tener conciencia de ello no impide que se realice la vida, sino que se deje de pensar

⁶⁶ *Ibíd.*, 129.

⁶⁷ *Ibíd.*

al sufrimiento como una pena, una injusticia o un castigo, es decir, que se le deje de valorar moralmente.

Esto implica que se valore a la vida por lo que es y no por consideraciones morales y metafísicas que se han encargado de desvalorizarlo, trasladándose a lo capital: la fuerza, la voluntad, la actividad artística y creadora y la vitalidad del hombre. Además, el sufrimiento no es algo que debiera terminarse en la vida, sino que debiera potencializar la fuerza, la voluntad y el poder en y de la misma existencia al querer superarlo.

En este sentido, como el sufrimiento es algo constante en la vida, más que negarse y erradicarse debiera afirmarse y potencializarse, como todo aquello que acrecienta en el hombre el sentimiento de poder o voluntad. Como diría Nietzsche, es bueno porque transforma al individuo, porque lo incentiva a generar un cambio. Pero más porque a pesar de ese sufrimiento quiere vivir por el goce que la vida le acarrea con todas sus dificultades. Porque se apropia del padecimiento que experimenta de algo exterior a él volviéndolo suyo, transformándose desde el interior.

Así, parece oportuno preguntarse qué es el sufrimiento para Nietzsche. Éste es algo que acrecienta el poder en la vida y que más que situarnos en valoraciones morales acerca de lo que esta es, nos sitúa en valores de acción y de fuerza de la vida, de cambio y transformación. Si recordásemos lo que previamente hemos dicho sobre Apolo y Dionisio, de la bella apariencia y los horrores de la vida, de la apariencia y la realidad, o bien, de la fuerza y la voluntad, no podremos negar el siguiente hecho: que, a partir de querer superar los grandes monstruos y titanes, de querer afirmar su fuerza y voluntad en un espejo transfigurador, se abre paso a la creación. Como la creación de los seres olímpicos, la creación de una nueva vida o una nueva forma de ver las cosas.

A Dionisio, en la primera consideración, se le tomaba como lo más horrible y bárbaro de la existencia, pero este demostró no ser sólo eso, sino algo más. De la no-relación con Apolo se abrió paso a un nuevo mundo de apariencias, que, aunque fueran apariencias, eran tomadas como una creación más bella que su actual estado en la realidad. Después, emerge Dionisio, cuando cansado de ese ideal y de esa belleza, de ese individualismo, quiere fundirse en una unidad y terminar con el hastío de la vida, venciendo no sólo ese mundo de titanes y esa bella apariencia, sino a sí mismo al transformarse por esa consideración.

En este sentido, el sufrimiento abre paso a ese camino: guía al hombre para adentrarse en su propia transformación, la de querer superar-se a partir de sí mismo, la de querer vivir para poder crear eso que anhela y desea, para poder vivir su vida y transformarse desde el interior. Podríamos decir que acepta su condición natural y que incluso la engrandece, esos horrores que siente por la vida, por su vida, lo llevan a crear-se. He aquí cuando Dionisio se reafirma ante Apolo, pues a lo que apunta es a un situarse en la vida misma, en la acción, más no en ideas y apariencias que se tienen de la vida y de él. Él quiere ser lo que es, quiere crear nuevos mundos y nuevas consideraciones, transformar y transformar-se, o bien, llegar a ser lo que es.

A diferencia de la acción o la fuerza (instintos y pulsiones que mueven al hombre), las ideas denigran y desprecian estas consideraciones debido a que se les atribuyen valores conceptuales, religiosos y morales. En lugar de remitir a esas teorías abstractas, lo que Nietzsche haría es aceptar la vida, decir sí a la existencia y la experiencia de la propia condición natural a pesar del dolor; es un elogiar lo característico del hombre.

En un proverbio japonés queda muy bien expresado, "Levantarse de la muerte y resucitar, convirtiendo la desgracia en un éxito". Aceptar la vida, aceptar la condición natural, significa tomar al sufrimiento como un instrumento para su propia transformación, tomándolo más que como desgracia, como una fuerza tonificadora, como aquel elemento que le permitirá transformarse. Sin sufrimiento no hay transformación.

De esta manera, el sufrimiento implica un padecer-aceptar-y-superar y el dejar de sufrir por la condición natural implica superar el sufrimiento aceptándolo. Así surge una doble consideración del sufrimiento: primero, como aquel instrumento capaz de hacernos salir de nosotros mismos, como por ejemplo hacia un consuelo metafísico y liberador de los tormentos; segundo, como aquel instrumento capaz de regresarnos a nosotros mismos tras la conciliación real con la naturaleza y la condición del hombre.

Esa doble vuelta, del sí- mismo al otro y de lo-otro al sí-mismo, la riqueza de estos consistiría en que esa superación-transformación que del dolor y el sufrimiento yacen no se queden en sólo una reflexión teórica o retórica, sino que se le pueda llevar a cabo en un efecto creador.

Como lo vimos anteriormente, Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* opone el ejemplo de la enseñanza del Sileno a la visión de Dionisio. La primera de estas enseñanzas consistía en una manera de negar la existencia porque en ella el sufrimiento estaba implícito de manera constante, porque entre más larga fuera la vida mayor sufrimiento acarrearía. El Sileno se centró en dos premisas que apuntaban hacia lo mejor de su visión: el no haber nacido (no ser, ser nada) y el morir pronto.

Esta consideración apunta hacia la negación de la existencia por el hecho de sufrir; pues, como siempre se sufre, es mejor dejar de vivir pronto, o bien, no haber nacido nunca para evitar ese sufrimiento. En cambio, Nietzsche, un filósofo de vida, no pudo soportar esta idea, por lo que creó el *pesimismo dionisiaco*: en lugar de negar el sufrimiento y la existencia, reconocía el sufrimiento y al hacerlo abrazaba la existencia en su totalidad.

Al crear este pesimismo encontró un modo de combatir el sufrimiento, es decir, un modo en que el sufrimiento nunca fuera razón para negar la existencia, sino, más bien, de engrandecerla. En este sentido no sería un pesimismo en el sentido más estricto, sino que, en todo caso, sería un tipo de pesimismo de la fortaleza, o un pesimismo no pesimista, de tal manera que, como menciona Coronel Piña, se invirtiera la sabiduría silénica: “lo peor de todo es para ellos el morir pronto, y lo peor en segundo lugar el que alguna vez se tenga que morir”.

Este modo consistía en quitar razones para negar la existencia y en su lugar dar razones para afirmarla y querer vivirla a pesar del hecho de sufrir. Sin embargo, no se apunta a que afirmándolo se niegue y debilite el sufrimiento, sino que se evite sufrir por el sufrimiento. A través de la imagen de Dionisio, se opuso a la sabiduría del Sileno y representó a Dionisio como *el filósofo* del modo en que alude al gran hombre, al filósofo sabio y genial en *La filosofía en la época trágica de los griegos*, es decir, que puso el conocimiento al servicio de la vida y a favor de la misma. En este sentido, como bien lo advierte Coronel Piña:

Para Dionisio, la filosofía era sabiduría trágica que quiere vivir lo aprendido. El reconocimiento de la finitud y del sufrimiento no impide vivir, sino que gracias a la sabiduría trágica es posible realizar la existencia de un modo pleno. La sabiduría trágica (por tanto) permite mirar el sufrimiento con la

distancia suficiente para reconocer lo absurdo que es negarlo. No se puede negar el sufrimiento pues constituye al ser humano.⁶⁸

A partir de lo anterior podemos plantear lo siguiente. La sabiduría trágica hace posible que el sufrimiento no sea un elemento paralizador, que tras la aceptación del mismo se diga sí a la vida queriendo vivir incluso a pesar de sufrir. Significa una superación del sufrimiento al adentrarse en él. Una superación de obstáculos que niegan y deterioran el desenvolvimiento de la vida. Significa poder desarrollar la vida de forma creativa a pesar de él.

1.6 Pensamiento trágico

Aunque no se ha mencionado explícitamente es posible entrever en el pensamiento y consideración de Nietzsche acerca de la vida y del sufrimiento que la condición natural (instintos) y la condición del hombre (el desenvolvimiento de la existencia) son una parte fundamental en ésta. De ahí que, sin cuerpo, sin acción, sin relaciones de fuerzas y voluntad, incluso sin ilusiones, la vida no se llevaría a cabo. Pues sin el sufrimiento y su transformación, sin creación y su presunto aniquilamiento, no se abre paso a nuevas creaciones y a nuevos acontecimientos, por lo que también el sufrimiento adquiere un papel central en la vida de cada individuo y cada pueblo. “Para pulir al diamante hay que frotar; para perfeccionar al hombre hay que padecer”.⁶⁹

Aunque estando juntos Apolo y Dionisio abren paso y bailan con este proceso de creación-aniquilamiento, Dionisio impera con su éxtasis por la sinceridad ante la vida, y aunque Apolo también refleja lo que el hombre desea, quiere y anhela, sólo representa una apariencia y un ideal. Pensamiento y acción se contraponen, idea y ficción contra la condición natural y los instintos. Juntos, tras querer su superación, abren paso a una lucha perpetua entre fuerzas que se oponen, que, aunque salen de la misma raíz, tienen efectos completamente distintos. Como lo menciona Deleuze:

El concepto de fuerza es pues, en Nietzsche, el de una fuerza relacionada con otra fuerza: bajo este aspecto, la fuerza se llama una voluntad. La voluntad (voluntad de poder) es el elemento diferencial de la fuerza. De ello resulta una nueva concepción de la filosofía de la voluntad; ya que la voluntad no

⁶⁸ *Ibíd.*, 128.

⁶⁹ Proverbio Chino.

se ejerce misteriosamente sobre músculos o sobre nervios, y menos aún sobre una materia en general, sino que necesariamente se ejerce sobre otra voluntad.⁷⁰

Hasta aquí abrimos una doble consideración de la voluntad. La voluntad de Apolo es el resultado de una fuerza relacionada con otra fuerza, es decir, con Dionisio. No hay fuerza que salga por ella misma, sino justamente incentivada por el elemento diferencial a este que trata de enfrentar, oponerse y superar. Su voluntad se ejerce sobre otra voluntad, de ahí nos pasamos a la otra consideración, ¿Es una o múltiples voluntades?

Nietzsche se opone a la consideración de Schopenhauer en lo referente a la voluntad, ya que para éste es la única voluntad, mientras que para Nietzsche es una multiplicidad: distingue la voluntad que ordena de la voluntad que obedece. En Schopenhauer encontramos que, por ejemplo, “el verdugo acaba por comprender que es uno con su propia víctima: la conciencia de la identidad de la voluntad en todas las manifestaciones es lo que lleva a la voluntad a negarse, a suprimirse en la piedad, en la moral y en el ascetismo”.⁷¹ Aquí se haya otra más de las diferencias entre estos autores. Podríamos decir que en Nietzsche la *filosofía de la naturaleza* es

una fuerza de dominación; pero también objeto sobre lo que ejerce una dominación. Una pluralidad de fuerzas actuando y sufriendo a distancia, siendo la distancia el elemento diferencial comprendido en cada fuerza y gracias al cual cada una se relaciona con las demás (...) únicamente la fuerza tiene por ser el relacionarse con otra fuerza”.⁷²

Y si nos preguntásemos por cuál es el origen de esa fuerza remitiríamos a una cuestión de jerarquía, es decir, “a la relación de una fuerza dominante son una fuerza dominada”.⁷³ La filosofía de Nietzsche es filosofía de acción y no de ilusión o apariencias, ya que, aunque se trate de decir qué es una idea, una ilusión o una ficción, una apariencia, descansa sobre esa fuerza y esa voluntad que quiere afirmarse. Los instintos subyacen a este planteamiento. Y la fuerza se antepone a la ilusión. Por ello, como afirma Eugene Fink, “Nietzsche apremia la realidad a las apariencias y se opone a la violación de la realidad por el pensamiento”.⁷⁴

⁷⁰ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 2002), 15.

⁷¹ *Ibíd.*, 15-16.

⁷² *Ibíd.*, 14.

⁷³ *Ibíd.*, 16.

⁷⁴ Eugene Fink, *La filosofía de Nietzsche* (Madrid: Alianza, 2000), 10.

Lo que nos lleva a la siguiente consideración: el pensamiento trágico de Nietzsche. No obstante, es necesario aclarar la cuestión del pensamiento antes de remitir a lo trágico, su cualidad trágica. Crescenciano Grave comenta lo siguiente:

Anudados en infinitos enigmas estamos presentes en una inmensidad desolada. Divagamos, discurrimos, buscamos con ardoroso anhelo un “algo” a qué aferrarnos para sostener nuestra presencia. Y, sin embargo, ese “algo” que buscamos nos amenaza a cada instante con ser él mismo abismado, con estar él mismo divagando, con carácter de fundamento (...) El pensar nos hace presentes: nos presentamos en el mundo y el mundo se presenta en nosotros. Esta presencia-presentación no es entre dos instancias ajenas y separadas la una de la otra, sino que se da al interior de lo mismo. El pensamiento es la presencia inmanente de aquello mismo que se busca (...) El pensamiento es *eros* y *pathos*: es la experiencia que se extiende y comunica al individuo con lo otro (...) El pensar filosófico no es construcción del significado de lo ajeno a él: es la búsqueda que al mismo tiempo construye y expresa lo buscado en símbolos que lo señalan (...) Debemos ser más que nosotros a la hora de buscar: sólo así nos buscamos en realidad. Quebraros para expandiros”.⁷⁵

El pensamiento remite a una facultad del hombre en la que salen a flote una serie de consideraciones acerca de algo, por ejemplo: la vida, el hombre, el mundo. Sin embargo, no se puede pensar sin padecer ya que sobre lo que se piensa representa un plantear-un-problema y con ello apertura sobre su consideración. Del pensamiento emergen una serie de valoraciones que dan fundamento y patentizan la vida del hombre, justifican su ser-así, pero a la vez eso que lo sujeta lo arroja al abismo, al ocaso, y abre nuevamente la búsqueda por algo que es a la vez sí-mismo.

El pensamiento, como se mencionaba en la cita anterior, es amor y padecimiento. El amor a una consideración y a la vez dolor y sufrimiento de esa misma consideración, ya que esa fuerza y esa voluntad que lo lleva a afirmarse impera sobre otra, no en un cuerpo sino en la propia consideración o valoración que se hace.

Tanto el pensamiento, como la vida, tienen una raíz común: la inocencia con que se desgarran en el mundo. Éstos no pueden pensarse de manera separada, ya que el pensamiento sin vida es un lamentable error debido a que no hay consideración que no haya surgido o sido motivado por ésta (la vida).

El pensamiento que asume en sí mismo las afirmaciones y las negaciones, las contradicciones de la vida, es desquiciamiento de moldes; es crear la vida y el pensamiento mismo.⁷⁶ No hay vida sin pensamiento, ni pensamiento sin vida, tal como Apolo no puede

⁷⁵ Cfr. Crescenciano Grave, *El pensar trágico* (México: Universidad Nacional Autónoma de México), 11-13.

⁷⁶ *Ibíd.*, 15.

emerger sin Dionisio. Y para que haya voluntad que se afirme necesita haber una relación de fuerzas opuestas entre sí que generan apertura, transformación y los lleven a crear-se. El pensamiento en este sentido es *apertura de problemas y éstos son a la vez apertura del pensamiento*.

Problemas y pensamiento, vida y aniquilamiento, voluntad dominante y voluntad dominada, son caras de la misma moneda al igual que lo descifrado y lo indescifrado de la vida. Así es como de su principio de no-contradicción, de su oposición para generar fuerzas emancipadoras, *el pensamiento es valioso no por lo que encierra sino por las aperturas que realiza*.⁷⁷

Pero cuando remitimos al carácter de lo trágico entramos a una contradicción: lógico e ilógico, mito y razón, razón e instintos. El pensar equivale a lo lógico, a una serie ordenada de consideraciones acerca de algo; mientras lo trágico representa lo azaroso, lo indescifrado, lo inconmensurable e impenetrable. Medida y desmedida están aquí. Lo trágico “está asociado con los sentimientos, con lo impulsivo, con lo *sin razón de ser*”.⁷⁸ Sin embargo lo lógico y lo trágico representan un juego curioso pues juntos ilustran la objetividad y subjetividad de la vida. Mundo e individuo aparecen aquí relacionados.

El pensar trágico y el pensar lógico tienen una diferencia particular: desde donde hablan. El pensamiento trágico habla desde sí mismo, es decir, desde el cuerpo, la tierra que somos y que nos hemos empeñado en negar con el discurso de la razón. Mientras el pensamiento lógico se ve como lo-otro, abre paso a trascendencias y a la anulación de su individualidad por algo más general. Pero en tanto general inabarcable y abismal.

El pensar trágico potencia la individualidad para acceder desde sí mismo a los rincones inconmensurables de la realidad, supera las consideraciones trascendentes que aún, siendo efímeras y volátiles, y se diluyen con su temporalidad, se quieren integrar a la eternidad.⁷⁹

⁷⁷ *Ibíd.*, 16.

⁷⁸ *Ibíd.*

⁷⁹ *Ibíd.*, Cfr., 18.

El pensar trágico es un retorno a sí mismo, mientras el pensar lógico es un desplazamiento desde el sí mismo por algo más fuera de él. Aquí se halla el fondo primordial de la vida. Para Nietzsche pensar trágicamente es pensar que:

Todo es Uno: la vida es como una fuente eterna que constantemente produce individuaciones y que, produciéndolas, se desgarran a sí misma. Por ello es la vida dolor y sufrimiento: el dolor y el sufrimiento de quedar despedazado lo Uno primordial. Pero a la vez tiende a reintegrarse, a salir de su dolor y reconcentrarse en su unidad primera. Por eso es la muerte el placer supremo, en cuanto que significa el reencuentro con el origen. Morir no es, sin embargo, desaparecer, sino sólo sumergirse en el origen, que incansablemente produce nueva vida. La vida es, pues, el comienzo de la muerte, pero la muerte es la condición de la nueva vida. La ley eterna de las cosas se cumple en el devenir constante. No hay culpa, ni en consecuencia redención, sino la inocencia del devenir.⁸⁰

Esta cita es una de las tesis primordiales de *El nacimiento de la tragedia*. La civilización es forma y creación de formas, porque obedece al principio de individuación. Es ilusión, pero esto sólo puede afirmarse así desde la experiencia pre-civilizada de la inmersión en la raíz pulsional de la unidad primordial. Lo que unifica, pues, a los individuos singulares y hace que se sienta una unidad disolviendo momentáneamente el principio de individuación, es esta experiencia que produce la celebración trágica, y que consiste, no en la alternancia de exaltación y significado, sino en su simultaneidad.

En este sentido, el profundo interés que se provocó en Nietzsche por los griegos se debió a esa visión trágica de la vida. Que en ésta estuviera implícita el sufrimiento: una manera constante de crearse y destrozarse, de vivir y de morir, de situarse en parámetros lejanos y ajenos a la moderna interpretación moralista y religiosa sobre la vida. Así, su interés en lo trágico, en el sufrimiento, en estar a favor de la afirmación de la vida, lo fueron dirigiendo hacia una reflexión y concepción propia, hacia cuestionamientos interiores sobre el valor de la vida.

La vida, pues, se equipara a una transformación, al hecho heroico de vivir y sufrir, de sentir y gozar al reunirse y dividirse una y otra vez. Esos dos aspectos implícitos en la vida y por consiguiente motivo de sufrimiento: vivir/morir, crear/destruir, se traducen en un tipo de virtud en el reino de los Dioses griegos. Así Apolo y Dionisio aparecen como representación de esas fuerzas creadoras, aparentemente opuestas entre sí, una creadora y otra destructora.

⁸⁰ Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia* (Madrid: Alianza, 2009), 19-20.

Aparece el devenir indefinido e indeterminado al que estamos sujetos: el campo de batalla y la lucha constante.

Esta relación que se marca entre los griegos con la forma de ver la vida lo llevan a elaborar grandes creaciones artísticas trágicas como medio para representar la vida: el dolor, el sufrimiento, las desgracias, pero también la pasión, la satisfacción y los grandes instintos que le permiten sentir y seguir de pie a pesar de ese dolor. Ya tanto el vivir al igual que el morir quedan engrandecidos por estar sujeto a divinidades, a la misma vida. Como lo encontramos en Deleuze:

Dionysos afirma todo lo que aparece, «incluso el más áspero sufrimiento», y aparece en todo lo que se afirma. Ya que la afirmación múltiple o pluralista es la esencia de lo trágico (...) Lo trágico se halla únicamente en la multiplicidad, en la diversidad de la afirmación *como tal*. Lo que define lo trágico es la alegría de lo múltiple, la alegría plural (...) *Trágico* designa la forma estética de la alegría, no una receta médica ni una solución moral del dolor, del miedo o de la piedad. Lo trágico, es alegría. [Tiene la tarea de] (...) hacernos ligeros, enseñarnos a danzar, concedernos el instinto del juego.⁸¹

El pensar presupone este juego de Dionisio: destruir y crear no verdades sino ficciones, pero verdades en tanto se sabe que son ficciones, conceptos efímeros capaces de crear y mutar conceptos, sentidos y sentimientos. Como lo hemos dicho la tragedia se equipara con la vida y ésta, en su juego existente, crea mundos y nuevas consideraciones. En la razón, en el logos, la vida se afirma a partir de la *poiesis*, es decir, en el padecimiento que *alumbra* el pensar la azarosa necesidad fundadora e impulsora de mundos.

La verdad, en Nietzsche, antes que otra cosa, es voluntad *por pensar y decir* lo que siempre es otra cosa que mero pensar y decir: el devenir desgarrado de lo Uno primordial en la individuación y el arrasamiento inmisericorde de ésta en el ineludible retorno a lo indiferenciado.⁸²

Y eso que piensa y dice, ese *Uno primordial*, es justo el desgarramiento y el acceso a lo indiferenciado, al éxtasis de la entrega total que nos transmite a nosotros mismos y a la vida misma y a lo eterno. Por medio de Apolo y Dionisio Nietzsche accede y re-construye el fondo de lo trágico y a partir de este fondo primordial expresa simbólicamente la vida. En este sentido, el simbolismo surge como respuesta a la inmersión y al anhelo de comunicación del individuo en y con aquello que es más que él: la totalidad de la naturaleza; su fondo último”.⁸³

⁸¹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 2002), 28-30.

⁸² Crescenciano Grave, *El pensar trágico* (México: Universidad Nacional Autónoma de México), 18.

⁸³ *Ibíd.*, 39.

Esta manera de acceder a la vida e ilustrarla sólo puede irrumpir por medio de una intuición. No hay palabra o pensamiento que pueda aprehenderlo en su totalidad. Sólo es posible intuir lo que hay dentro por un ínfimo instante indefinido, de ahí que la verdad que se presenta en Nietzsche acerca de la consideración de la vida, de su fondo trágico⁸⁴ primordial, se presente como intuición y vínculo. Como una ficción que se ha para acceder del individuo a la totalidad de lo real, generando un vínculo y a la vez cayendo inevitablemente en la aniquilación de éste (del individuo), o bien, de una verdad única e individual para pasar a la totalidad.

1.7 Vitalismo de Nietzsche

Como mencionamos en un apartado anterior, Nietzsche se diferencia de Schopenhauer por la consideración acerca de la voluntad. Mientras que para Schopenhauer ésta se ve situada en la relación del cuerpo y el mundo, para Nietzsche se sitúa en una fuerza o impulso vital. Pero ¿qué tiene que ver que la voluntad se sitúe o no en el cuerpo y que sea este aspecto material o inmaterial con la consideración del vitalismo en Nietzsche? Al término *vitalismo* lo podemos entender de dos maneras: desde una doctrina científica o de una filosófica.

No obstante, es necesario aclarar que dependiendo de cómo se considere la vida es como este término será interpelado. Desde una perspectiva científica, como la de Bechtel, William y Robert C. Richards, se menciona que:

(...) los organismos vivos son fundamentalmente diferentes de las entidades no vivientes porque contienen algún elemento no físico o están gobernados por principios diferentes a los que son cosas inanimadas. [En este sentido] (...) el vitalismo sostiene que las entidades vivientes contienen algún fluido, o un "espíritu" distintivo (...), se convierte en una sustancia que infunde cuerpos y les da vida; o se convierte en la visión de que existe una organización distintiva entre los seres vivos.⁸⁵

A diferencia de esta postura, en una consideración filosófica se entiende al *vitalismo* como una teoría en que la vida es irreductible a cualquier categoría extraña a ella misma, o bien, que es imposible reducir la vida a lo meramente físico u orgánico, ya que los organismos vivos se caracterizan por poseer una fuerza o impulso vital que la diferencia de forma

⁸⁴ Por trágico entendiéndolo como padecimiento, sufrimiento, dolor y alegría, así como el júbilo de su unión.

⁸⁵ Bechtel, et al., *Vitalismo* (Londres: Routledge Encyclopedia of Philosophy, 1998).

fundamental de las cosas inanimadas. Y aunque en la consideración anterior el término fue abarcado en una forma científica y en la segunda en una filosófica, no se extrapolan; pues de esa vinculación se constituye la consideración de Nietzsche acerca del valor de la vida.

Se debe entender que el *vitalismo* es una doctrina que se contrapone al racionalismo al dar primacía e importancia a elementos como la temporalidad, historia, vivencia, instintos, irracionalidad, corporeidad, subjetividad, individualidad, cambio, enfermedad, finitud, muerte, etc.⁸⁶ Y si también nos preguntásemos «por qué», afirmaríamos lo siguiente: que sólo así, entendiendo en lo que converge la vida en su totalidad vemos el intento de este filósofo por hacer de la vida lo Absoluto, es decir, no dándole un sentido o fundamento exterior a él, sino otorgándole el valor y el sentido por lo que ella misma es.⁸⁷

De esta manera se podría decir que el filósofo alemán comprende a la vida en un sentido bilógico-filosófico, es decir: subrayando el papel del cuerpo, los instintos, la irracionalidad, la fuerza, la naturaleza y su lucha por la subsistencia; pero también subrayando algo muy distinto: las ganas de vivir, el aprecio a la vida, la tierra y todo lo que en esta vida (sea orgánica, sea biológica, sea animada) se desenvuelva. De ahí que emprenda una crítica muy fuerte en contra de la razón, la metafísica, la teoría del conocimiento y todas aquellas éticas en que la vida se niegue, en que se diga ¡NO! a eso que mueve, que es la base que potencia la vida.⁸⁸

Pero, ¿cómo entender la vida por la vida misma y no comprenderla desde la razón? Bueno, antes es necesario distinguir el papel de la razón. Ésta se encarga de enjuiciar, acusar, señalar, atacar y objetivar valoraciones para implantarse; sin embargo, cuando denuncia o describe lo hace por su propia forma de dominación, es decir, al basarse sólo en sí misma. Según Nietzsche sólo de esta manera es como la razón sabe operar para encontrar y valorar al mundo en objetos de conocimiento. No obstante, a pesar de que pueda delimitar estos objetos no puede delimitarse a sí misma y mucho menos objetivarse. La vida simplemente no puede ser comprendida por la razón debido a que ésta es en sí misma algo irracional, un

⁸⁶ Eugenio Molera, *El vitalismo de Nietzsche* (Madrid: Insituto Olorda), 13. Elementos del sentido de vitalismo para Ortega y Gasset.

⁸⁷ *Ibíd.*, 15.

⁸⁸ *Ibíd.*, 13.

movimiento constante que está lejos de todo concepto y de toda fijación. En este sentido, la razón sólo puede separar a la vida de la propia vida y de la naturaleza.⁸⁹

Comprendiendo la vida así: como un conjunto de fuerzas, un movimiento constante, una irracionalidad, es como se llega a valorar la vida desde ella misma: desde el impulso y fuerza vital, de los instintos, las pasiones y pulsiones que llevan al movimiento y a la vida en su máxima expresión. Así es como Nietzsche trata de defender la vida de la razón, el sufrimiento, los prejuicios morales, la ciencia, etc. Pero, ¿qué es la vida para este filósofo y por qué la defiende de estos elementos?

La vida es *esencialmente* apropiación, ofensa avasallamiento de lo que es extraño y débil, opresión, dureza, imposición de formas propias, anejió y al menos, en el caso más suave, explotación. (...) La «explotación» no forma parte de una sociedad corrompida e imperfecta y primitiva: forma parte de la esencia de lo vivo, como función orgánica fundamentalmente, es una consecuencia de la auténtica voluntad de poder, la cual es cabalmente la voluntad propia de la vida.⁹⁰

Ahora bien, cuando el valor de la vida no es dado desde esto *esencial* (la vida misma), sino desde la razón, todos estos elementos tonificadores son comprendidos como algo que corrompe, que es imperfecto y que deteriora y denigra las cualidades humanas. Además que está a la postre del pesimismo, entiende la vida como una ofensa y una fuerza violenta en toda expresión, al menos racional. Ante esto Nietzsche dice:

Abstenerse mutuamente de la ofensa, de la violencia, de la explotación: equiparar la voluntad de uno a la voluntad del otro: en cierto sentido grosero esto puede llegar a ser una buena costumbre entre los individuos, cuando están dadas las condiciones para ello (a saber, la semejanza efectiva entre sus cantidades de fuerza y entre sus criterios de valor, y su homogeneidad dentro de un solo cuerpo). Más tan pronto como se quisiera extender ese principio e incluso considerarlo, en lo posible, como *principio fundamental de la sociedad*, tal principio se mostraría enseguida como lo que es: como voluntad de la negación de la vida, como principio de disolución y decadencia.⁹¹

En este sentido, a pesar de esa violencia, del sufrimiento y la contradicción que pueda haber en ella, a pesar de las vivencias favorables o desfavorables, de la finitud y contingencia, del destino terrible que se le impone, de lo azaroso con que ocurren las cosas, defiende a la vida de la razón: del hecho que aspire a algo que está más allá de ella misma por querer terminar con ese sufrimiento al negar su existencia y condición vital o esencial ante la vida.

⁸⁹ Fátima Candas Vega, *El vitalismo en Nietzsche: consideraciones políticas* (México: Revista Logos de la Universidad Lasalle, 2019), 4-5.

⁹⁰ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (Madrid: Alianza, 2009), 234-235.

⁹¹ *Ibíd.*

El que, a diferencia de Schopenhauer, valore la vida por lo que es lo salva de caer en un nihilismo, en un sin-sentido de la vida, en un aniquilamiento del deseo de vivir y lo encamina a su propia fuerza y voluntad, a su libertad y reafirmación; a la par, asimismo, de ser despojado de toda charlatanería, de las fuerzas divinas y desconocidas como alternativa de valoración y reacción. En este sentido, apremiar los instintos, la fuerza que lo mueve, la relación de esas fuerzas que lo dirige hacia la voluntad, hacia su voluntad de querer superarse para transformar-se, de querer fundirse en esa unidad a pesar de su aniquilamiento individual para regocijarse como completo, de encontrar un destino mayor, en que gracias al sufrimiento se engrandece, es por lo que apuesta Nietzsche con este término.

Que lo *esencial* a la vida se encuentre en los instintos (en esa fuerza que lo mueve). Así permanece en el hombre la capacidad de construirse, de crearse, de despojarse de todo prejuicio y atadura moral, así se lo llena de fuerza y le da capacidad de luchar contra su sufrimiento, contra las fuerzas que se oponen a él, contra aquello que no es y que quiere.

Desde esta consideración, lo no deseable, las tragedias, el sufrimiento, que irrumpen la vida de manera arbitraria y azarosa dejan de ser visto desde la óptica del mal, es decir, como culpa, castigo, como pago de una deuda, y recupera el vínculo que hay consigo mismo y con lo otro, a la par que retoma la fuerza que le corresponde y la reafirma para poder defender su existencia y la consideración de la vida que quiere.

Aunado a que es más legítimo tomar conciencia de las cosas y plantarse cuestiones fundamentales: ¿En dónde se está? ¿Qué se quiere y por qué se quiere luchar?, etc. Pero si tanto la vida y el sufrimiento se niegan, como vimos con Coronel Piña, se corre el riesgo de no poder enfrentarla y mucho menos superar el sufrimiento que en esta se podría albergar, lo que haría desear con toda fuerza el terminar con el dolor y, por tanto, con las ganas de vivir y de seguir adelante... porque todo duele y anuncia sufrimiento.

Siguiendo esta línea, el sufrimiento abre paso a la transformación y este vitalismo, es decir, este impulso y fuerza vital que engrandecen las ganas de seguir adelante, hace que la óptica que tiene ante la vida, esa connotación negativa acerca de ésta, cambie por una mejor, por una que es más capaz de adherirse a él en ese deseo de querer-vivir. Así, ante la pregunta de por qué se sufre, o bien, de qué sentido tiene ese sufrimiento, podríamos encontrar en

Nietzsche, si bien, no una respuesta, si el modo en que este hecho se vuelva útil a la vida y no se le tome como algo malo, que no se le dé una consideración moralista.

CAPÍTULO II

Nietzsche y la concepción del sufrimiento en el cristianismo.

2.1 Sobre las valoraciones.

Como comentamos en el capítulo anterior abordamos al sufrimiento desde aquella forma en que el hombre atribuye una serie de connotaciones (interpretaciones o valoraciones) negativas a la realidad en función del bien o el mal que cierto acontecimiento le trae a la vida. Vimos como con los griegos dicha valoración no estaba impregnada de categorías morales ni de racionalidad, sino de un juego entre misterio, mito e irracionalidad con que los eventos eran vistos y se justificaban por sí mismos. Posterior a este origen surge la racionalidad como un nuevo instrumento.

Este cambio de óptica interesó mucho a Nietzsche debido a la interpretación de la modernidad en relación a la vida. Por ello, como comparación, su primera obra está repleta de instrumentos, modos y formas artísticas griegas que se contraponen con la valoración de la vida en la modernidad. Así mismo cuestionó los valores de los que se valía para justificar la experiencia en la realidad, a saber, desde el aspecto moralista, religioso, así como de la ciencia, el arte y la misma filosofía.

Para poder hacer el estudio exhaustivo y la crítica de este cambio de óptica, así como el análisis sintomático de la época moderna sobre todo en el aspecto de la moral y la religión Nietzsche tuvo que volver los temas ontológicos en axiológicos para poder destruir aquello con lo que el occidente se había cargado: de platonismo y cristianismo, o bien de metafísica, idealismo y nihilismo.

Por otra parte, criticó en gran medida a la metafísica porque a pesar de que a lo largo de la historia han surgido “*múltiples transmutaciones y destrucciones de antiguas tablas de valores y se han establecido muchas veces otras nuevas*”, el imperio del cristianismo había impedido esa transmutación y destrucción, esa nueva creación de tablas de valores.

Pero si, contrario a esto, nos preguntáramos por la objetividad de dichas valoraciones tendríamos que remitir sin duda alguna a la existencia, o bien a su “proyección realizada por la existencia, pero una proyección olvidada”.⁹² Y es así, es decir “olvidada” porque el hombre olvidó que en algún momento fue creada y que no es un en sí, cosa que la metafísica había

⁹² Eugene Fink, *La filosofía de Nietzsche* (Madrid: Alianza, 2000), 143.

tratado incansablemente de descubrir tras la premisa del *fundamento de todo*. Esto es: el origen de dichas valoraciones o la genealogía de la moral.

De esta manera el proyecto de Nietzsche consiste en introducir los conceptos de *valor* y *sentido*. Por medio de esa inversión, como afirma Deleuze, lanza una crítica al conformismo ante los valores y las nuevas sumisiones de la modernidad: hacia valorar la vida a partir de los valores ya establecidos y no crear ya nada: nuevas tablas de valores.

Por ello, el filósofo alemán se pregunta el *¿por qué?* de ciertas valoraciones que se tienen de la vida y aún más de las estimaciones modernas y cristianas de ésta. Su pregunta se centra en la razón o el hecho de que en la modernidad se equipare la vida a una injusticia, a una pena que hay que expiar con la muerte... a una culpa.

Para poder responder esto, es necesario preguntarnos qué es un valor o una valoración, pero no sin antes advertir que esta pregunta por el valor o la valoración apunta a un análisis genealógico, es decir a un análisis sobre el origen de los valores. Sin embargo, la pregunta que realizó Nietzsche no es sobre la valoración que hacemos o la valoración cómo y en cuánto tal, sino de donde proviene el valor.

Las valoraciones son maneras de ser, modos de existencia de los que juzgan y valoran, sirviendo precisamente de principios a los valores en relación a los cuales juzgan. Esta es la razón por la que tenemos siempre las creencias, los sentimientos y los pensamientos que merecemos en función de nuestro modo de ser o de nuestro estilo de vida.⁹³

Ante tal afirmación se puede decir lo siguiente: una vez internalizando el valor, el principio de valoración, todo lo demás que se llegue a apreciar e interpretar estará en función de él. Pero habría que prestar más atención, pues uno podría preguntarse ¿hay un valor en sí o una valoración? Y se caería en un error ya que se darían como asentadas meras valoraciones y no se accedería al origen de las mismas. En este sentido nos dice Deleuze que Nietzsche

se alza a la vez contra la elevada idea de fundamento, que deja a los valores indiferentes a su propio origen, y contra la idea de una simple derivación causal o de un llano inicio que plantea el origen indiferente a los valores. Nietzsche crea el nuevo concepto de genealogía.⁹⁴

Es imperativo saber que el análisis genealógico se ocupa de los valores de dos maneras distintas entre sí: del nacimiento u origen y del elemento diferencial a éste (la *derivación*).

⁹³ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 2002), 8.

⁹⁴ *Ibíd.*, 9.

Nietzsche se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario, ya que no marca una escisión alguna, es decir, una reacción de una a causa de la otra, sino acción, y esto es la expresión activa de un modo de existencia activo que cambia y se transforma constantemente, que se modifica. En este sentido es como Nietzsche se ocupa no de un análisis de los caracteres absolutos sino del *elemento diferencial* a este que permite ser un elemento *crítico y creador*. Ósea actuar como un martillo.⁹⁵

¿Cómo un martillo? ¡Sí! Por dos cuestiones. La primera apunta a hacer una inversión crítica: criticar la manera en que se venía reflexionando por parte de la filosofía acerca del valor y el origen de los valores⁹⁶ y la segunda es la nueva propuesta nietzscheana acerca del valor y el sentido visto axiológicamente. Su reflexión, su *martillo*, crítica, destruye y crea.

Para ilustrar de mejor manera el planteamiento anterior diré lo siguiente. Hay un valor del cual se deriva no una valoración sino múltiples valoraciones. Las valoraciones, como lo vimos, son el modo de existencia y de apreciación, o bien los elementos diferenciales sobre los cuales se atribuyen modos de existencia distintos entre sí.

Para ejemplificarlo enunciaremos pares de palabras: blanco en oposición al negro, bueno/malo, alto/bajo, etc. Se puede correr el peligro de darles un único sentido, es decir, de volverlos absolutos y a raíz de ello establecer nuevas valoraciones que obedecen a éstos, por ejemplo, blanco como “pureza”, negro como “maldad”, etc., pero ¿acaso es así?

Esta manera de reflexionar los valores se muestra como un inventario de valores, un proceso evolutivo que determina su valor... ¿pero no será que más bien es una manera de criticar entre sí su valor y dar una determinación a partir de valores ya establecidos? Es decir, como un juego infinito, un retorno del que no hay salida ni escapatoria. Quiero decir, ¿es blanco o es negro? ¿Cuál de ellos es primero? ¿Es negro en oposición al blanco ó es el blanco en sí y el negro una derivación, una falta o carencia? En pocas palabras es criticar y determinar las cosas en nombre de valores ya establecidos más no de cuestionar el origen y el valor que se les ha dado a estos.

⁹⁵ *Ibíd.* Cfr., 9.

⁹⁶ Crítica a la filosofía moderna, a Kant y Schopenhauer

Al percatarse de esta encrucijada Nietzsche se da cuenta que es posible intuir y extraer el origen de los valores a partir del cambio, de la acción y de las luchas constantes de valoraciones de las cuales afirmamos su valor. No hay un valor en sí sino una constante modificación de éste, un fluir incesante de interpretaciones y valoraciones. De este modo uno podría preguntarse ¿al no haber valores en-sí qué queda? ¿Cuál es el sentido o razón de su existencia? Y podría aún más intuir la relación tan fuerte y tan estrecha que hay entre el valor y el sentido.

De ahí que Eugene Fink afirme del pensamiento Nietzscheano, que ese a priori con el que se le suelen valorar, o más bien, atribuir cierto valor original y fundamental, a las cosas, no sea tratado como un valor fijo e innato, sino axiológico, y se recurra a su historia y su movilidad.⁹⁷ Razón por la cual consideramos que, debido a la comparación de las valoraciones entre los griegos, el cristianismo y el budismo (a partir de esos elementos diferenciales), podemos exponer aquellos elementos que los constituyen.

Por otra parte, una vez que este filósofo hubo emprendido este análisis o un nuevo modo de acceder a los problemas, se dio cuenta del dogmatismo con que se había corrido en todos los ámbitos, incluso en el de la misma filosofía, pues estaba cargado de prejuicios que le impedían recordar la subjetividad fenoménica con que se habían gestado. Así permitió reconocer que eso que impulsa al hombre a crear, cambiar, destruir o a imponer nuevos valores o mantener los ya establecidos, obedece a lo que está a la base de todos estos sistemas de valores: la vida misma, la voluntad de poder.⁹⁸ Eugene Fink comenta lo siguiente:

Nietzsche no sólo rechaza el objetivismo de valores cristianos, sino también su contenido. La retrogradación hasta la vida valorante se convierte para él en el principio de una nueva posición de valores, pues valora tácticamente la vida misma, la estima según su «fortaleza» o su «debilidad» (...) “La fortaleza y la salud de la vida parecen estar para él allí donde se conoce a la vez lo más terrible y lo más bello de la vida” (...) “Allí donde el hombre se instala con valentía en la posición trágica y está dispuesto heroicamente a la grandeza y a la catástrofe. La debilidad y la enfermedad estarían, en cambio, allí donde el hombre se intercepta así mismo con la mirada terrible, horrorosa y a la vez bella de la Gorgona de la existencia, allí donde mira hacia otro lado, donde evita la lucha y la guerra y busca paz y la tranquilidad, el amor al prójimo y la seguridad. La fortaleza de la vida consiste, por tanto, en el conocimiento de la voluntad de poder y la debilidad en apartar la vista de ella”.⁹⁹

⁹⁷ Eugene Fink, *La filosofía de Nietzsche* (Madrid: Alianza, 2000), 144.

⁹⁸ *Ibíd.*

⁹⁹ *Ibíd.*, 145.

La voluntad de poder es entendida por Nietzsche en dos sentidos. La primera de éstas se asemeja al vitalismo y se presenta como una tendencia básica de movilidad de todo existente finito. En este sentido, tanto la valoración cristiana, como la valoración heroico-trágica, son un tipo de voluntad de poder. No obstante, el filósofo alemán retoma esta definición para perfeccionarla en un sentido material y representar una forma heroica de la existencia.

En esta segunda consideración, de lo que sería la voluntad de poder, se diferencian las valoraciones, pues se puede distinguir entre los sistemas de valores que actúan conforme a la esencia de la vida o que la contradicen, abriendo paso a la distinción de los sistemas de valores basados o bien en la fortaleza o bien en la debilidad.¹⁰⁰ Sin embargo, es pertinente clarificar qué son para Nietzsche la *fortaleza* y la *debilidad*, así como el método del que se vale para justificarlo:

(N)ecesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner una vez en entredicho el valor mismo de esos valores –y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (la moral como consecuencia, como síntoma, como máscara, como tartufería, como enfermedad, como malentendido; pero también la moral como causa, como medicina, como estímulo, como freno, como veneno), un conocimiento que hasta ahora ni tampoco se lo ha siquiera deseado.¹⁰¹

De todas las valoraciones habidas las que interesan a Nietzsche y a nosotros en mayor medida son aquellas que se tienen entorno a la moral, ya que, por medio de esta interpretación valorativa de la realidad, la vida y existencia del ser humano se encuentra cargada de sufrimiento y negatividad, y no es un sufrimiento que se afirme y afirmándose valore esencialmente la vida, sino que la niegue por el hecho de NO querer sufrir ni padecer más.

2.2 Lo fuerte y lo débil, y lo bueno y lo malo. Consideraciones sobre la *moral de señores* y la *moral de esclavos*.

Para Nietzsche la moral es “una tiranía contra la naturaleza y contra la razón”¹⁰² debido a que toda moral consiste en una coacción¹⁰³ prolongada, en una clase de tiranía de leyes arbitrarias

¹⁰⁰ *Ibíd.*, Cfr., 146.

¹⁰¹ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 2009), 28.

¹⁰² Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal* (Madrid: Alianza, 2009), 126.

¹⁰³ Entendida como mandato o exigencia.

(absurdas) que convierten la voluntad del hombre en un dejarse-ir, en un obedecer y en una falta de libertad del espíritu que justifica su propia voluntad espiritual de crear y así interpreta todo acontecimiento de acuerdo a una tabla de valores ya establecida.¹⁰⁴

En la moral se entrega la voluntad propia a un Dios y se autoengaña a la conciencia para darse por satisfecha y liberarse de los instintos. Sin embargo, son justo los instintos, son justas las voluntades, los que legitiman el juicio moral y la moral misma. Pues éstos juicios de valor de los que se componen las tablas de valores y las morales tienen como presupuesto la constitución física. Pero es esta misma constitución la que refleja una potencia e impotencia de voluntad de poder.

En la peregrinación realizada por Nietzsche a través de las numerosas morales se ha podido dilucidar, de acuerdo a unos rasgos esenciales, dos tipos básicos de moral y sus diferencias fundamentales. Estas son *la moral de señores* y *la moral de esclavos* determinadas así por sus consideraciones acerca del bien y del mal. Aunque para ser más fieles al planteamiento de Nietzsche sería de *lo bueno* y *lo malo*.

Antes de abordar la diferencia entre ambas morales es imprescindible no olvidar el diálogo que este filósofo mantiene con la tradición, así como su fuerte análisis y preferencia por la cultura griega. En pocas palabras, es imprescindible no perder de vista su papel como filólogo y psicólogo. Ahora bien, la moral o los valores aristocráticos se distinguen por tener un toque de autoglorificación, por sentirse a sí mismos como determinadores de juicios de valores debido a que no tenían necesidad de dejarse autorizar por otros hombres o juicios de valor. Es ella misma la creadora de valores.

Al crear, se eleva sobre los hombres que siguen, que son animales de rebaño y se rebajan a sí mismos y a su voluntad para seguir la voluntad de alguien más. No obstante, al ser el hombre aristocrático creador de valores desprecia y se diferencia de esa especie dominada estableciendo una jerarquía por su propia salud y bienestar. Cataloga lo “bueno” como aquello fuerte, como el exceso de poder, rigurosidad y valentía, de la fe y el orgullo en sí mismo, y a la vez en el profundo desinterés de adulaciones extranjeras. Así mismo cataloga

¹⁰⁴ *Ibíd.*, Cfr., 127.

lo “malvado” como todo aquello despreciable, débil, enfermo, adulador y mentiroso, vengativo y humilde.

A diferencia de la moral aristocrática, la moral de esclavos se caracteriza por hacer una inversión radical a estos valores. No actúan aquí los poderosos, los creadores, los valientes, sino los oprimidos, los resentidos, los dolientes y serviles, los inseguros y cansados de sí mismos. Éstos invierten los valores debido a que NO ven las virtudes del poderoso como buenas, sino como malvadas, y lo “bueno” aparece aquí como lo que era despreciable: lo que es humilde, igual, paciente, diligente y sobre todo lo compasivo por todo lo débil.

Si se pregunta por la razón de la inversión de los valores fuertes, se recurre al hecho de soportar la presión de la existencia. Sin embargo, nos dice Nietzsche que aquí tuvo lugar la génesis de la antítesis «bueno» y «malo», debido a que se considera que *del-mal* forman parte el poder y la peligrosidad. Cuando justamente era eso lo considerado como parte del bien y sinónimo de aristocrático.

Esta tesis llega a su cumbre cuando el menosprecio acude como soplo al llamado sobre la consideración de lo bueno, pues considera que esto no puede ser ya lo fuerte, lo poderoso, lo temerario, sino el bonachón y estúpido.¹⁰⁵ Pero, al ser así, al ser una clase de hombre que no crea sus propios valores, sigue los ya establecidos y los invierte, y no se puede atribuir un valor por sí mismo distinto al valor que sus señores le han dado, por ello aguarda siempre una opinión buena sobre él y sufre cuando esta es mala o injusta, abriendo paso a su autodespreciación.

Sin embargo, para el Basileo esta especie de hombres es desfavorable y vanidosa, espera oír siempre cosas buenas de él y cuando no es así engaña y convence para que se le tengan; más en lo aristocrático, en aquella búsqueda de sí mismos, exige que su valor sea reconocido y establecido, está con él el crear valores, sus propios valores que con alegría es capaz de seguir.

Aquí hay una diferencia central, pues cuando este hombre hace *su* sentido es capaz de amar la vida por crear justo aquello que ama, disfruta y goza vivir. Es él el que habla, el que crea, el que vive. No obstante, cuando se acuña e impone un sentido, la vida se

¹⁰⁵ *Ibíd.*, 234-240.

vuelve pesada y se odia el sentido ajeno que hay que seguir; como no es *su* sentido, como no crea, aparece obligado y se vuelve esclavo por la impotencia de no poder crear sus propios valores, su propio sentido. Es por esa debilidad que exige un exceso de protección y de cuidado, mas es debido a ese exceso que “propende en seguida (...) a la variación del tipo y son abundantes en prodigios (quimeras) y monstruosidades (también en vicios monstruosos)”.¹⁰⁶ Mas a todo *Sí* opóngase un *No* y con ello la corrupción humana, la gran decadencia y debilidad humana.

2.3 Culpa, pena y mala conciencia

A la *mala conciencia* debemos una cosa sombría: la conciencia de la culpa. No podemos pensar y ni siquiera volver a experimentar la vivencia de algo sin el recuerdo. Podemos vivir de manera plena en el presente, pero este “presente” presupone un olvido, una ligereza de carga y jovialidad, y apertura hacia aquello que actúa con total libertad. Si reflexionamos, esta clase de libertad actúa con gran misterio, como el azar: sin previo aviso y de facto.

Y como al hombre le disgusta el no poder explicar y justificar aquello que vive, no soporta el sin-sentido o el absurdo sobre el que se teje su efímera existencia, por lo que se propone volver todo controlable y cuantificable, y con ello la memoria se carga con un gran peso, pues todos los convencionalismos son acuerdos que hay que recordar para vivir con orden. No obstante, en un momento estos acuerdos se olvidan y se toman como hechos que se justifican como si fueran en-sí mismos.

Si nos remontamos a aquellos orígenes donde los *hechos* se vuelven imborrables, tendremos que remitir a dos elementos imprescindibles: la pena y la culpa convertidos en fuego, pues “sólo lo que no cesa de *doler* permanece en la memoria”.¹⁰⁷ Con sangre, martirio, suplicios y sacrificios, el hombre volvió algunas ideas, conceptos, acuerdos y medios inolvidables.

Si nos preguntamos con qué fin se retienen en la memoria ciertos procedimientos, imágenes y conceptos, encontraremos aquella crianza del animal al que se le vuelve lícito

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 242.

¹⁰⁷ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 2009), 79.

“hacer promesas”,¹⁰⁸ y no es sólo aquella asimilación anímica o digestiva, como el hecho fisiológico de no hacer aquella que le quema, que lo lastima, que le hace mal; ni ese hecho que lo prepara hacia un futuro, hacia lo igual, sino lo que está debajo: el instinto de supervivencia y las responsabilidades, o bien, lo que podríamos traducir por la vida en sociedad, las ventajas y garantías que produce vivir así, en racionalidad.

Es fácil que un hombre que vive en sociedad piense, por vía meramente racional o imaginativa, que vive así: en un contrato social, en una convención, en un orden y organización, debido a que la actividad racional actúa en pos de un progreso y de una mejora, de un avance tanto de su especie como de sus actividades tecnológicas, políticas o económicas; por tanto, vivir en sociedad sería el equivalente del *uso* de la razón. No obstante, a la par elimina todo aquello por lo cual se originó: el miedo, la violencia, la sangre, el horror, el dolor, etc. Basta como ejemplo recordar la conquista y colonización, pues en eso que llamamos “evolución”, “mejora”, “cosa buena”, hay sangre y horror.

Hasta aquí hemos lanzado la premisa de cómo el hombre es capaz de recordar y volver a ciertas cosas imborrables. No obstante, no hemos desarrollado la relación que hay entre la memoria, la promesa y la culpa, aunque se pueda intuir la relación tan estrecha que hay entre éstas tras el presupuesto de ser un ser-social, de vivir en sociedad, pues se sabe que para vivir así es necesario renunciar a libertades y aceptar responsabilidades y obligaciones, así como castigos por su incumplimiento. De eso es consciente el hombre al vivir así... ¿pero lo recuerda por ese ceder su voluntad o más bien por una serie de hechos que lo marcaron?

Nietzsche nos hace recordar esa falla tan grande habida en los genealogistas de su época, donde a pesar de querer saber ciertos orígenes no habían querido conocer su pasado (la historia) y por lo cual nos dirige al verdadero origen del concepto moral de culpa. Éste procede del muy material concepto «tener deudas» y en el caso de la pena se haya vinculado a la compensación, desarrollado al margen de todo presupuesto de la libertad o la falta de ésta.

En la primera se pone el ejemplo del rezo del *Padre Nuestro*, donde el hombre pide a Dios que perdone sus deudas (ofensas), y en el segundo de aquel sentimiento de *Justicia* en

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 75-80.

el que merece el infortunio (pena). No obstante, no son sólo estos dos matices que se ofrecen respecto a la pena. En todo caso esto se impuso no “porque el malhechor se le hiciese responsable de su acción, es decir, no bajo el presupuesto de que sólo al culpable se le deban imponer penas: sino, más bien, a la manera como todavía ahora los padres castigan a sus hijos, por cólera de un perjuicio sufrido, la cual se desfoga sobre el causante.

Pero esa cólera es mantenida dentro de unos límites y modificada por la idea de que todo perjuicio tiene en alguna parte su *equivalente* y puede ser realmente compensado, aunque sea con un dolor del causante del perjuicio.¹⁰⁹ Lo que podríamos traducir por cierto goce, placer o satisfacción por el hecho que produce causar una clase de dolor por la pena o el perjuicio cometido. Así, por el placer que produce, la pena queda saldada.

Para Nietzsche, esta idea antiquísima es sacada de la relación contractual entre acreedor y deudor que remite a la forma básica de: compra-venta-cambio-comercio-y-tráfico. Aquí es donde se hacen promesas y dónde se trata de hacer memoria a aquel que promete; por ejemplo, no volver a causar un perjuicio por un dolor insondable, por miedo. Así, ante ese dolor, promete y el sello de su sufrimiento es garantía y confianza de que no lo volverá a hacer (cometer).

En el caso del deudor, a diferencia de un hijo, como no tiene con qué pagar el incumplimiento monetario (perjuicio), el acreedor se vuelve dueño o bien de su cuerpo o bien de su mujer o bien de su libertad. En el caso de la religión, se vuelve dueño de su salvación y de su gracia, pues se vuelve inalcanzable la bienaventuranza por la falta cometida.

A final de cuentas, lo sea en el hijo, el deudor o el pecador, hay una compensación que realizar por una falta cometida, pero también se devela que en una promesa es en lo que sostiene la vida, al menos como se ha decidido que lo fuera. Por otra parte, a raíz de este análisis podemos aclarar la lógica bastante extraña y vil de lo que se compone una compensación, o podríamos decir la técnica de salvación y eximición de las penas, ya que detrás de grandes suplicios y perjuicios, de grandes sufrimientos, miedo y horror, se levanta la educación, la sociedad, la economía, la política, e, incluso, la religión y el reino del *más allá* donde no hay más penas y sufrimientos que pagar.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, 82-83.

Aquí abriré una pregunta, ¿acaso es por esta razón, por este hecho antiquísimo que se desprecia en gran medida a la vida o subyace algo más? A lo que podríamos responder, reflexionando sobre la moral, los derechos y las obligaciones, que de esta relación entre memoria y promesa que se encuentra oculta e inconsciente, e incluso olvidada, proviene la idea que se debe sufrir para pagar por aquello que se ha cometido. Es decir, se quiere sufrir y padecer para pagar una promesa. Lo llamativo es que el ser perdonamos produce cierto goce, pues se elimina la deuda, la injusticia y la culpa.

Incluso si recordásemos el *antiguo testamento* nos encontraremos esta lógica, cuando Yahvé castiga a Adán y Eva con grandes sufrimientos por desobedecerlo, por hallarse culpables de una falta cometida, de haber violado la promesa (acuerdo). Debido a su gran dolor y sufrimiento, Yahvé en ocasiones los exime, de ahí el placer que produce sufrir y no amar la vida en toda su inmensidad, contradicción y ambivalencia, pues hay algo *más allá* que espera limpiar todas las faltas cometidas, aunque esas faltas presuponen sufrimientos.

Sin embargo, debido a esa culpa y a esa promesa, el hombre no puede vivir con plenitud, oculta su sufrimiento por un miedo, tal como cuando un niño esconde aquello que hurtó, o cuando se esconde en un closet para no ser sancionado. Sin embargo, por esa voluntad que tiene podría ponerse en contra del padre, pero con su promesa otorga también sus fuerzas tonificadoras y liberadoras. Ahora se halla siempre culpable y avergonzado, y odia y desprecia la vida que se le ha dado por las faltas cometidas, y como ya no hay un consuelo sobre el que descargue sus infortunios y sus acciones todas las asume, él como hombre, como culpable, por lo que dicho emparentamiento genera resentimiento por quien lo somete, incluso por él mismo, y como es de esperarse, también por su Dios. De ahí que el mismo Nietzsche afirme que el hombre ha matado a Dios.

A diferencia de las penas a las que sometían los acreedores a los deudores (como ejemplo, podría ser el caso del emperador en el conocido coliseo, quien no sentía pena o vergüenza por lo que hacía debido a que aceptaba el goce de la crueldad y hostilidad, es decir, el goce que producía ese dolor), el hombre religioso no puede aceptar esa falta.

Según el mando de unos cuantos hombres poderosos y guerreros, éstos hombres religiosos se vuelven contra éstos, tras avergonzarse de sí mismo y de su pasado, de ser *humano, demasiado humano*. Pues el miedo y el dolor hace que prometa, la promesa se

vuelve su obligación, su falta le hace culpable, la culpa le avergüenza, y su debilidad le impide superarlo. Entonces se llena de odio, rencor y aversión por la vida y su estado como hombre. Su historia no es una historia de amor sino de miedo, odio y rencor. Ahí es donde se origina la *mala conciencia* que se oculta tras el presupuesto de la civilización, la racionalidad, la sociedad... de las cosas sombrías.

Si aducimos al capítulo anterior recordaremos el papel tan grande que puede tener el sufrimiento en la capacidad de crear, liberar o incluso someter y encarcelar al hombre en su dolor. En cierta ocasión el mismo Nietzsche, en una de sus cartas, mencionó que deseaba a sus amigos y seres queridos grandes sufrimientos, pues era consciente de que éste le permite al hombre transformarse y transmutar algunos elementos, ya lo sean de la mente, el corazón o de la misma tierra.

De ahí que el hombre, para expulsar del mundo su dolor y “negar honestamente el sufrimiento oculto, no descubierto, (como en la tragedia griega) carente de testigos (...) se veía entonces casi obligado a inventar dioses (para que no se dejara) (...) escapar fácilmente un espectáculo doloroso interesante”.¹¹⁰ También, como se llegó a mencionar momentos previos a esta cita, el sufrimiento aparece como algo absurdo por el sin-sentido que converge de ella.

Si la vida no tiene sentido y por su sin-sentido un mar de lágrimas sobrevienen, lo mejor es, con ese absurdo inescrutable del sufrimiento, aceptarlo, no negarlo ni ocultarlo, sino hacerle frente para ocuparlo a favor de la vida, como Nietzsche o en su caso, como lo veremos momentos posteriores, el mismo Buda.

No obstante, como en la sociedad, en la razón, en la civilización, la moral y la religión, esto no puede aceptarse, se le oculta bajo una serie de premisas, de convenios, contratos, de valoraciones; lo que sin duda acabaría por ser una ficción para soportar su sin-sentido, pero al hacerlo mata su capacidad para crear, para imponer-se, ha matado a su dios, a su voluntad, por la seguridad que presupone vivir en sociedad, de esta manera se combate al devenir y el azar: con control, cuantificación, razón y justificación. Así quita del escenario todo aquello que lo volvía vulnerable o al menos que le recordaba que lo era.

¹¹⁰ *Ibíd.*, 89.

De la mano de esta cuantificación, del hábito de comparar, medir y tasar, a todas las cosas se les asignó un precio y se les hicieron pagables. Sin embargo, esta justicia con que obraban los hechos, llámesele por ejemplo causa/consecuencia o pago/deuda, es lo que subyace a toda moral y a los hombres de toda buena voluntad que actúa con justicia, y a toda convención social que iguala y que genera un compromiso y una obligación mutua en un tratado, en paz y en confianza, ya que disfruta las ventajas de vivir en sociedad.

No obstante, si hay un adentro (compromiso, promesa que sostiene la sociedad) también hay un afuera (quien no promete, la violación del compromiso) quien es considerado como un infractor, un delincuente que ha quebrantado la promesa, un deudor que “no sólo no devuelve las ventajas y anticipos que se le dieron, sino que incluso atenta contra su acreedor. Por ello a partir de ahora (...) se le recuerda *la importancia que tales bienes poseen* (...) y descarga sobre él toda suerte de hostilidad”.¹¹¹

La «pena» en este sentido es aquella reproducción del comportamiento normal frente al enemigo odiado, el cual ha perdido todo derecho, protección y gracia. De ahí vincúlese, si se quiere, el derecho *penal*, la *pena* que hay que expiar con suplicios, con la muerte, con oración, con tierras, con el cuerpo, incluso con la salvación. No obstante, con este matiz se deja ver quién es el hombre del *resentimiento*...

2.4 Sobre el sentido.

Para clarificar la relación entre valor, moral y sentido es necesario abordar un aspecto más. Nos dice Deleuze, que nunca encontraremos el *sentido* de algo si no sabemos cuál es la fuerza que se apropia de ella, que la explota, se apodera y se expresa en ella.¹¹² Un fenómeno, en este sentido, no es una apariencia ni una aparición sino un signo, un síntoma que es lectura y que encuentra su sentido en una fuerza actual.

¹¹¹ *Ibíd.*, 93.

¹¹² Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía* (Barcelona: Anagrama, 2002), 10.

De este modo, el sentido se da en función de la fuerza que se apropia de la cosa, de ahí que Deleuze afirme que “[u]n mismo objeto, un mismo fenómeno cambia de sentido de acuerdo con la fuerza que se apropie de él”.¹¹³ Aquí nos podemos percatar de la lectura sintomatológica que hace Nietzsche sobre la moral, pues ve entre líneas que esta es una coacción prolongada de fuerzas, una voluntad que se ejerce sobre otra voluntad, o bien, una fuerza que se exige y se apropia de otra fuerza, tal cual como lo deja ver en la *moral de señores* en comparación con la *moral de esclavos*.

Una moral predomina sobre la otra, bien, pero lo que prevalece es justo esa fuerza que se expresa en ella. En este sentido la moral aristocrática es la moral que se expresa en sí misma y se ejerce o apropia de la moral de esclavos, no obstante, no siempre es así. Como comentábamos anteriormente, la historia es una sucesión de fuerzas que se apoderan de ella y que luchan ya sea para mantenerse, afirmarse, imponerse, o bien, para finalizar, mas esta subyugación y dominación equivale a una nueva interpretación.¹¹⁴

La denuncia que hace Nietzsche en buena parte de su obra es la pérdida de esa fuerza y esa voluntad que se impone, que es poderosa y valiente, ya que se ha preferido servir, ser esclavo y débil de fuerzas más que ser señor. Sin embargo, las repercusiones que ésta elección ha traído son magnánimas y el filósofo alemán pretende desdeñarlas para invitar a tomar nuevamente el sentido: a tomar sus fuerzas y la voluntad que se ha reprimido tras cuestiones imaginarias o de debilidad.

Asimismo, es pertinente aclarar que aunque con la moral de esclavos denuncia no sólo el estado o la época moderna sino a la religión, y que la religión la analiza desde la perspectiva cristiana y budista, esa pérdida es totalmente distinta en una y en la otra, pero que al tratar de analizarlas desde su óptica de la vida es posible encontrar elementos en común como lo son el nihilismo, la compasión y el sufrimiento, desde los cuales diagnostica la pérdida de fuerzas tonificadoras y las ganas de vivir, de vivir de esa manera como el la veía en los griegos, o bien, en la voluntad de su Zaratustra.

¹¹³ *Ibíd.*

¹¹⁴ *Ibíd.*, 11.

2.5 El cristianismo

Poder definir al cristianismo es una tarea inabarcable e inmensa. Por más de XX siglos a la fecha de hoy ha imperado esta doctrina, religión, pensamiento y forma de ver la vida, aunque en los últimos años ha perdido fuerza. Por lo que decir concretamente qué es el cristianismo, implicaría un arduo esfuerzo y estudio sobre sus comienzos, cambios a lo largo del tiempo, análisis de sus prácticas, manifestaciones y comprensión tanto religiosa como histórica, incluso política.

Por ello nos limitaremos a estudiar al cristianismo desde la óptica de Nietzsche: desde la lectura que hace del conjunto de síntomas, fuerzas y voluntades que decaen; desde las creencias y convicciones que terminarían en una valoración por la vida, por el sentido y el sufrimiento de ésta y por la identificación y representación de un dios que reconoce su estado y sus aspiraciones, es decir, su ideal a seguir.

En pocas palabras, no estudiaremos al cristianismo desde una perspectiva religiosa, sino desde una habilidad muy característica del hombre: la creación de valoraciones o ficciones. Es importante advertir que Nietzsche no atenta contra lo considerado como Divino, pero sí desde la comunidad, el pueblo o los hombres que lo valoran y que se pronuncian en nombre de ello y que hacen de esto un único sentido (monoteísmo) e ideal a seguir.

Nietzsche es considerado como un filósofo desenmascarador y diagnosticador de altos y bajos síntomas. Es quien persigue la verdad a toda costa a pesar de su frialdad y fealdad; quien además realza los instintos vitales y la voluntad de poder: los valores reales de la vida. En este sentido, se opone a los ideales ascéticos y nihilistas frente al *sin-sentido* de la vida. Es el filósofo que ama la vida por lo que es y no por el ideal que construye para ser, por ello es considerado un filósofo de acción: de práctica, vitalidad, afirmación, alto olfato, alto oído y alta vista.

Contraria a su clasificación de los griegos como pueblo fuerte, aristócrata y vital, nos encontramos al cristianismo y la declaración de una guerra oculta y vil a todo lo fuerte y recio, capaz de decir sí a la vida. Por ello, desarrollaremos la crítica Nietzscheana al cristianismo que se encarga de negar la vida, o bien, el instinto de la vida y el gozo que produce vivirla.

Como afirma Eugen Fink, para Nietzsche, “el cristianismo es sólo la manifestación más poderosa en la historia universal de un extravío de los instintos sufrido por el hombre europeo”.¹¹⁵ Extravío que consiste en haber desvalorizado el mundo real (la tierra) y haber inventado un trasmundo ideal (celeste). Como nos dice Juan José Tamayo, apoyando la reflexión de Nietzsche en *El anticristo*, “El cristianismo es ajeno a la realidad ya que sus causas son puramente imaginarias (el alma, el espíritu). Opera con una psicología imaginaria (arrepentimiento, remordimiento de consciencia). Y la teología opera con el mismo defecto, pues habla de juicio final, de vida eterna y reino de dios, etc. El cristianismo es, en suma, una forma de enemistad mortal, hasta ahora no superada, con la realidad”.¹¹⁶

Contrario a lo que vimos con los griegos, el cristianismo levanta su reino con esta inversión: volver lo ficticio real, los valores fuertes como débiles, la verdad como pecado y lo bueno como malo. Aunque a decir verdad el cristianismo levanta su Dios bajo el reino del mal, de todos los valores bajos en una lectura robusta y aristocrática. Pero si nos preguntásemos a qué se debe ese énfasis en la debilidad, lo bajo, lo desdeñable, tendríamos que apuntar a la compasión y recordar aquellos pasajes en la biblia cuando se dice:

Porque la necedad de Dios es más sabia que los hombres y la debilidad de Dios es más fuerte que los hombres. Pues considerad, hermanos, vuestro llamamiento no hubo muchos sabios conforme a la carne, ni muchos poderosos, ni muchos nobles; sino que Dios ha escogido lo necio del mundo, para avergonzar a los sabios; y Dios ha escogido lo débil del mundo para avergonzar lo que es fuerte;” (Corinitios; 1:16) o bien, en Santiago 2:15 cuando se dice, “Hermanos míos amados, escuchad: ¿No escogió Dios a los pobres de este mundo para ser ricos en fe y herederos del reino que El prometió a los que le aman?; en Sofonías 3:12: “Y dejaré en medio de ti un pueblo humilde y pobre que se refugiará en el nombre del Señor.”¹¹⁷

La lectura que hace el filósofo alemán de esta compasión es la de “un afecto enfermizo, un instinto depresivo, débil y contagioso, que genera melancolía, obstaculiza las leyes naturales de la evolución y propaga el sufrimiento en el mundo”. Sin embargo, es pertinente comentar que no es posible acusar a Cristo como el fundador del cristianismo ni de esos valores tan particulares, sino a Pablo de Tarso a quien Nietzsche llama disangelista y lo opone al mensaje de Cristo y a su enseñanza que era meramente una práctica alcanzable.

¹¹⁵ Eugene Fink, *La filosofía de Nietzsche* (Madrid: Alianza, 2000),

¹¹⁶ Juan José Tamayo, “Nietzsche y el cristianismo”. *Ediciones El País*, (2000).
https://elpais.com/diario/2000/12/29/opinion/978044402_850215.html.

¹¹⁷ Sociedad Bíblica Católica Internacional, *La biblia* (España: Editorial Verbo Divino, 2010).

Con Pablo se tergiversa este mensaje y aparece la imagen del sacerdote cuya misión sería la de enseñar la contranaturalidad, lo vil, lo malogrado, ya que el cristianismo es caracterizado por el desprecio al cuerpo, la negación del yo, el fomento a los instintos de muerte y la represión de los instintos de vida. Sobre todo, porque acusa al sufrimiento, que es parte implícita e intrínseca de la vida, como una consecuencia de malos actos, como pago de una culpa que hay que pagar y expiar; y como éste arremete a la vida tan fuerte y tan dolorosamente lo mejor es anhelar la vida que promete sin sufrimientos, sin castigo, sin males.

De igual manera, el sufrimiento adquiere un papel central en el cristianismo, ya que sin él es imposible que su reino se levante y sin la compasión, la venganza, la culpa, el resentimiento y el perdón, se sujete con la fuerza que lo ha hecho. Así mismo porque en esta lectura de la vida, desde la óptica del cristianismo, el sufrimiento adquiere un matiz totalmente distinto que es necesario clarificar.

2.6 Sufrimiento en el cristianismo primitivo y tergiversación de Pablo

Pues bien, el cristianismo como religión, es cosa del *vulgus*; es ajeno al tipo más alto de *virtus*... ha extraviado las inclinaciones gallardas, generosas, osadas y excesivas del alma fuerte, hasta el extremo de la autoaniquilación...

Nietzsche, *La voluntad de poder*.¹¹⁸

El misterio del sufrimiento en la vida del hombre aparece como un designio de Dios. El dolor y la enfermedad son un rasgo común en la existencia del hombre sobre la tierra. Sin embargo, es preciso luchar contra él porque la salud aparece como algo divino y privilegiado, un don de Dios mismo para aliviar y curar esas penas y esos dolores, los males.

En el cristianismo la fuente principal que puede dar a luz este *misterio* es la pasión de Cristo. Si recordamos algunos rasgos esenciales de los evangelios en que se narra esta pasión veremos la figura de Cristo en la cruz, quien ha redimido los pecados por medio del sufrimiento. Asimismo, por medio del sufrimiento hallamos un punto de unión con Cristo

¹¹⁸ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder* (Madrid: Edaf, 2000).

para participar en la redención del mundo entero, o de la salvación individual.¹¹⁹ De esta manera, el sufrimiento adquiere un matiz totalmente distinto: el de ser-sentido.

Por medio del sufrimiento podemos salvarnos, redimirnos a nosotros mismos, así como, aunque sea por un ínfimo instante, permanecer en unión con Cristo. Hasta aquí todo parece bien, la enseñanza y la pasión de Cristo parecen eliminar la culpa, el castigo, la venganza y la vanidad a pueblos enteros. Sin embargo, tal como lo afirma Nietzsche al contar su auténtica historia del cristianismo, ocurre una tergiversación y un malentendido de la doctrina cristiana:

- Ya la palabra «cristianismo» es un malentendido-, en el fondo no ha habido más que un cristiano, y éste murió en la cruz. El evangelio era ya la antítesis de lo que él había vivido: una «mala nueva», un *disangelio*. Es falso hasta el sinsentido ver en una «fe», en la fe, por ejemplo, en la redención por Cristo, el signo distintivo del cristiano: sólo la *práctica* cristiana, una vida tal como la vivió el que murió en la cruz, es cristiana. Todavía hoy *esa* vida es posible, para *ciertos* hombres es incluso necesaria: el cristianismo auténtico, el originario, será posible en todos los tiempos... *No* un creer, sino un hacer, sobre todo un *no-hacer-muchas-cosas* (...) [Sin embargo] Reducir el ser-cristiano, la cristiandad, a un tener-algo-por-verdadero, a una mera fenomenalidad de consciencia, significa negar la cristiandad (...) El «cristiano», lo que desde hace dos milenios se llama un cristiano, es meramente un automantenido psicológico”.¹²⁰

Los verdaderos seguidores de Cristo y el cristianismo en cuanto tal, se caracterizaban por amar el espíritu, el valor, la libertad, e incluso a la alegría. Sin embargo, cuando unos cuantos “cristianos” se vengan de todo lo que es fuerte, del valor, la alegría, la libertad, así como de la moral aristocrática, se invierten los valores y se toma partido por todo lo bajo vinculándose con la nada: con ningún aspecto de la realidad. En este sentido, además de ser nihilista representa un odio al espíritu, al orgullo, al valor y a la libertad, así como un odio instintivo a toda la realidad.¹²¹

Nietzsche nos dice que la fatalidad de este evangelio se dio con la muerte del Nazareno, ya que tras el incidente de la cruz se le enfrentó un gran enigma: «¿quién fue?, ¿qué fue?». Lo tergiversado aparece justo en el momento en que no se entiende su causa ni se comprende la razón, pues no había nada más que entender o preguntarse, que interpretar.

¹¹⁹ Casimiro López Llorente, “II. El cristiano ante el sufrimiento humano”. *Vaticano: Revista Ecclesia* (2013). <https://www.revistaecclesia.com/el-cristiano-ante-el-sufrimiento-humano>.

¹²⁰ Friedrich Nietzsche, *El anticristo* (Madrid: Alianza, 2006), 77.

¹²¹ Javier Prado, *El anticristo de Nietzsche: una hermenéutica desde un cristianismo liberador* (Conferencia presentada durante las Jornadas Nietzscheanas. Programa de Derechos Humanos y Educación para la Paz y las licenciaturas en Comunicación y en Ciencias Humanas, 2000).

El Nazareno dio su vida para redimir de la culpa y el castigo a los humanos, su vida y su práctica eran en sí el mensaje, pero cuando éste muere surge el sentimiento trastornado: la refutación de su causa al poner un gran signo de interrogación “«¿quién lo ha matado?, ¿quién era su enemigo natural?». Esta pregunta irrumpió como un rayo (...) A partir de ese instante los discípulos se sintieron en rebeldía *contra* el orden, [y] concibieron posteriormente a Jesús como alguien que estaba *en rebeldía contra el orden*”.¹²²

Basta recordar el antiguo testamento en que el sufrimiento aparecía recurriendo al pecado original, a un tipo de castigo/sanción que Dios brindaba a aquellos que lo desobedecían u obraban en su contra, que lo maldecían. Nada escapaba a Dios, ni la enfermedad, ni la vejez, las heridas, incluso el mismo satán. El sufrimiento era también obra de Dios

La sentencia de Dios. Entonces Yavé Dios dijo a la serpiente: «Por haber hecho esto, maldita seas entre todas las bestias y entre todos los animales del campo. Te arrastrarás sobre tu vientre y comerás tierra por todos los días de tu vida. Haré que haya enemistad entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya. Ella te pisará la cabeza mientras tú herirás su talón.» A la mujer le dijo: «Multiplicaré tus sufrimientos en los embarazos y darás a luz a tus hijos con dolor. Siempre te hará falta un hombre, y él te dominará.» Al hombre le dijo: «Por haber escuchado a tu mujer y haber comido del árbol del que Yo te había prohibido comer, maldita será la tierra por tu causa. Con fatiga sacarás de ella el alimento por todos los días de tu vida. Espinas y cardos te dará, mientras le pides las hortalizas que comes. Con el sudor de tu frente comerás tu pan hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste sacado. Porque eres polvo y al polvo volverás» (Génesis 3,14).¹²³

Todo el sufrimiento en el *antiguo testamento* tenía que ver con la desgracia de haber cometido el pecado original. El hombre sufría por mandato de Dios y la salud, las riquezas, la bienaventuranza, el amor, las mujeres, el conquistar las tierras, naciones y demás, tenía que ver por el mandato de este Dios sobre los hombres, por la complicidad, obediencia y fidelidad que mostraban ante él. Así como las desgracias, como por ejemplo con Sodoma y Gomorra (Génesis 18,19), por violentar su mandato.¹²⁴

Desechos por el sufrimiento, profetas y sabios sostenidos por la fe en Dios descubren un sentido purificador de éste, un valor educativo y una corrección paterna; se le hace una lectura de revelación divina en que se enseña lo que vale Dios y lo que se puede llegar a sufrir por él. De esta manera se da paso de una rebelión a una conversión.¹²⁵ No

¹²² Friedrich Nietzsche, *El anticristo* (Madrid: Alianza, 2006), 78-79.

¹²³ Sociedad Bíblica Católica Internacional, *La biblia* (España: Editorial Verbo Divino, 2010).

¹²⁴ X. Leon-Dufour, *Vocabulario de teología bíblica* (Madrid: Herder, 2001).

¹²⁵ *Ibíd.*

obstante, sea por miedo, hostilidad, odio, rencor, e incluso desprecio, son los que ahora fungen como servidores. Por ello se aguarda en Dios también la interesante cura de todos los males, de todas las enfermedades, pues así, cargando en él la obediencia e intercediendo por todos los pecadores, obtiene para todos la paz y la curación, el fin de nuestros sufrimientos.

Dios padre manda a su hijo Jesucristo a redimir la culpa y los pecados, pero éste, lleno de compasión y conmoción por el sufrimiento de los hombres, carga las enfermedades, las culpas y los sufrimientos en su *misión mesiánica*. No obstante, no se debe confundir esta misión con la erradicación completa del sufrimiento, la muerte o las enfermedades, ya que lo que hace es reducirlas y dignificar el sufrimiento como un tipo de consuelo metafísico:

Jesús no suprime el sufrimiento, pero lo consuela (Mt 5,5); no suprime las lágrimas, únicamente enjuga algunas a su paso (Lc 7,13), en signo del gozo que unirá a Dios y a sus hijos el día en que «enjugue (*cancelé*) las lágrimas de todos los rostros» (Is 25,8 Ap 7,17 21,4). El sufrimiento puede ser una bienaventuranza, pues prepara para acoger el reino, permite «revelar las obras de Dios» (Jn 9,3), «la gloria de Dios» y la «del Hijo de Dios» (11,4).¹²⁶

En este sentido, el sufrimiento del hijo de Dios por medio de la encarnación del hombre se vuelve una tragedia, sabe que el hombre debe sufrir mucho (Mc 8, 31 9, 31 10, 33) ya que mucho antes que se adentre en la pasión tiene familiaridad con él. Como nos dice Leon-Dufour

[S]ufre a causa de la multitud «incrédula y perversa» Mt 17,17 (...), por ser desechado por los suyos Jn 1,11. Lloro delante de Jerusalén Lc 19,41 Mt 23,37; se «turba» al recuerdo de la pasión Jn 12,27. Su sufrimiento resulta entonces una aflicción mortal, una «agonía», un combate en medio de la angustia y del miedo Mc 14,33s Lc 22,44. La pasión concentra todo el sufrimiento humano posible, desde la traición hasta el abandono por Dios Mt 27,46. Pero prueba en forma decisiva el amor de Cristo a su Padre Jn 14,30 y a sus amigos 15,13, es la revelación de su gloria de Hijo Jn 17,1 12,31s, reúne en torno a él «en la unidad a los hijos de Dios dispersos» 11,52, le hace capaz «de socorrer a los que se ven probados» Heb 2,18 y de identificarse con todos los que sufren Mt 25,35.40.¹²⁷

Así en la imagen de Jesucristo o en específico en la pasión de éste, podemos encontrar todas las razones por las que el ser humano podría sufrir, así como también su posible superación o redención. Se podría pensar que debido a la unión con Dios es sólo el medio por el cual el hombre va a dejar de sufrir; la fe en que Dios eliminará de una vez por completo la reincidencia del sentir dolor o padecer algún sufrimiento llena de luz a los cristianos, a los malos cristianos.

¹²⁶ *Ibíd.*

¹²⁷ *Ibíd.*

Mas lo que Jesucristo enseñó fue una práctica, un modo de vivir y de afrontar los sufrimientos entregándolos y ofreciéndolos a algo más grande que él: a su padre, a Dios. En este sentido, descansa sobre un consuelo metafísico que le brinda seguridad y sentido, pero como ya lo habíamos advertido siguiendo la lectura de Nietzsche, sus seguidores tergiversan todo lo que fue cristiano: ya no hay perdón sino rencor y odio, venganza. No hay aceptación del sufrimiento, sino negación de él.

La venida del hijo de Dios para redimir los pecados, las culpas y los sufrimientos fue mal entendida, incluso aborrecida... *¿y ahora qué queda tras la muerte del Nazareno?* La ilusión de que el sufrimiento, la muerte y el dolor no se van a erradicar por completo amenaza a los cristianos y quieren eliminar de la vida las realidades trágicas de la existencia.

Podríamos decir que esto nunca fue profesado por Cristo. Claro, iba a haber sufrimiento en la vida del hombre y éste era capaz de eliminarlo al descansar en el consuelo de Dios, al descansar de una culpa propia y de los demás, al perdonar los acontecimientos cometidos y amar la vida sobre todas las cosas, al amarse a uno mismo y a Dios. Así “Cristo, que se hizo solidario de los que sufren, deja a los suyos la misma ley 1Cor 12,26 Rom 12,15 2Cor 1,7”.¹²⁸ Basta recordar a Nietzsche para reafirmar esto,

[E]l «pecado», cualquier relación distanciada entre Dios y el hombre, se halla eliminado, *-justo eso es la «buena nueva»* (tras la llegada y la muerte de Cristo). La bienaventuranza no es prometida, no es vinculada a unas condiciones: ella es la *única* realidad –el resto es signo para hablar de ella... (...) La *consecuencia* de semejante estado se proyecta en una nueva *práctica*, la práctica propiamente evangélica. No es una «fe» lo que distingue al cristiano: el cristiano obra, se distingue por un obrar *diferente*. Él no opone resistencia, ni con palabras ni en el corazón, a quien es malvado con él. Él no establece ninguna diferencia entre extranjeros y nativos, judíos y no judíos («el prójimo» es propiamente el que tiene la misma fe, el judío). Él no se encoleriza con nadie, ni menosprecia a nadie. Él no se deja ver en los tribunales, ni se deja citar ante ellos («no jurar»). Él no se separa de su mujer en ninguna circunstancia, ni siquiera en el caso de una infidelidad demostrada de aquélla. (...) La vida del Redentor no fue otra cosa que esa práctica, – tampoco su muerte fue otra cosa... Él ya no necesitaba, para su trato con Dios, formulas ni ritos – ni siquiera la oración. Ha roto con la doctrina entera judía de penitencia y reconciliación; sabe que únicamente con la *práctica* de la vida se siente un «divino», «bienaventurado», «evangélico», «hijo de Dios» en todo tiempo. Ni la penitencia ni la oración en demanda de perdón son caminos que conducen a Dios: *sólo la práctica evangélica* conduce a él, ella precisamente *es* «Dios». – Lo que con el evangelio quedó eliminado fue el judaísmo de los conceptos «pecado», «remisión del pecado», «fe», «redención por la fe» – la entera doctrina *eclesiástica* judía quedó negada en la «buena nueva».¹²⁹

Pero, ¿qué pasa y por qué sus discípulos en lugar de perdonar y amar, de liberarse de aquellos que les hicieron sufrir, los señalan llenos de odio, rencor y sed de venganza? Para responder

¹²⁸ *Ibíd.*

¹²⁹ Friedrich Nietzsche, *El anticristo* (Madrid: Alianza, 2006), 170-171.

a esto tendremos que recurrir al papel de la iglesia y de la fe cristiana. Ya Nietzsche decía que “sobre la base de la antítesis al evangelio se ha construido la iglesia”.¹³⁰ Y es que en ésta aparecen todos los conceptos que se hallan reconocidos como los más malignos de los engaños, pues se encargan de *desvalorar la naturaleza y los valores naturales* por medio de la imagen del sacerdote, o bien, “de los conceptos «más allá», «juicio final», «inmortalidad del alma», el «alma» misma; [que son] instrumentos de tortura, son sistemas de crueldades mediante los cuales el sacerdote llegó a ser señor (y) siguió siendo señor”.¹³¹

Para Nietzsche esto es un mero malentendido psicológico que quita la importancia a los instintos, al orden de lo práctico por poner a su servicio estados de consciencia, es decir, no un hacer sino un creer, un tener-algo-por-verdadero. Se reduce el ser-cristiano a una mera fenomenalidad de consciencia y con esto se niega la cristiandad. La iglesia cambió el *hacer* por un *creer* y enalteció la fe sobre los instintos, por ende, desarrolló el odio a la realidad y los impulsos.

En ese odio sobre el que tejió su reino no sólo se enfatizaba en ese orden de los instintos y la realidad, sino para aquellos que buscaron una razón, un sentido y una explicación tras la muerte del Nazareno, o, en palabras más exactas, buscaron un culpable, una causa exterior a él. Tras el reconocimiento del judaísmo dominante como causa de esa vil matanza desarrollaron “el sentimiento menos evangélico de todos, *la venganza*”.¹³² y tuvieron necesidad de una «reparación», de un «castigo», de un «juicio» al que había de someter a los culpables.

Al invertir estos valores, incluso al mismo evangelio, se interpretaba al «reino de Dios» no como aquel que liberaba de la culpa, el castigo y la venganza a los pueblos, sino como aquel que venía para juzgar a aquellos que lo habían matado a todos los que estaban en contra: sus enemigos. Así se hizo del cristianismo un mero malentendido, una promesa, la búsqueda de una in-justicia, de un ideal, de una igualdad, pero también de una diferencia. Mas lo que se había construido como doctrina de Cristo era ya un producto del resentimiento:

una doctrina de la muerte como muerte-sacrificio, la doctrina de la resurrección, con la cual queda escamoteado el concepto entero de bienaventuranza, realidad entera y única del evangelio, ¡- en favor

¹³⁰ *Ibíd.*, 73.

¹³¹ *Ibíd.*, 76.

¹³² *Ibíd.*, 79.

de un estado después de la muerte!... Con aquella insolencia de rabino que lo distingue en todo, Pablo logicizó así esta concepción, esta impudicia de concepción: si Cristo no resucitó de entre los muertos, vana es nuestra fe. –Y de un solo golpe se hizo del evangelio la más despreciable de todas las promesas incumplibles, la desvergonzada doctrina de la inmortalidad personal... ¡Pablo mismo la enseñó incluso como premio!...»¹³³

Con la tergiversación de Pablo se desarrolló el odio instintivo a la realidad, pues en lugar de validar los sufrimientos desde la vida misma como si el sentido estuviera de implícito en ésta, en el hacer y en la práctica, en miras de superar el sufrimiento y experimentar un tipo de transformación o transfiguración, el sentido ahora apuntaba a un más allá, a un reino en donde los sufrimientos no tenían cabida ni lugar, en donde el hombre ya no era culpable por ser hombre, por haber cometido aquel pecado original, por desear una serie de acontecimientos que ahora eran ya considerados como malos, como desafortunados. El tener cuerpo, el tener instintos, pasiones, deseos, incluso el tener hijos, dificultades en la vida o en el trabajo, el ser despreciado por los demás o incluso por él mismo, era ya el motivo de una culpa, de un castigo.

En este sentido, el desobedecer a Dios (o más bien al sacerdote), el pecar, cometer una serie de actos valorados como malos o desdeñables moralmente, son la expresión de la voluntad de los sacerdotes. El valor de un pueblo que ha caído en la decadencia ante el amor y el gozo por la vida. El hombre sufre ya no por el azar, ya no por los acontecimientos difíciles de la vida que lo hacen ser mejor y más fuerte, ya no sufre por cuestiones naturales o corporales, sino por meras consideraciones psicológicas e ilusorias. Sufre aún más por el hecho de ser hombre, porque el ser-hombre impide el mayor de los regalos: el llegar al cielo y eliminar de una vez por todas la causa de su sufrimiento.

¹³³ *Ibíd.*, 80-81.

2.7 Psicología (interiorización) cristiana del sufrimiento

Poco a poco, más agitación; relámpagos aislados; desde lo lejos se hacen oír con un sordo gruñido verdades muy desagradables. – hasta que finalmente se alcanza un *tempo feroce* [ritmo feroz], en el que todo empuja hacia delante con enorme tensión. Al final, cada una de las veces, entre denotaciones completamente horribles, una *nueva* verdad se hace visible entre espesas nubes.

Nietzsche, *Ecce Homo*¹³⁴

Ya hemos comentado sobre la transvaloración judía: la rebelión de la moral de esclavos contra la moral aristocrática. En esta lucha la moral débil triunfó y se anunció la decadencia de un pueblo entero y de siglos enteros.

Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de esclavos dice no, ya de antemano, a un «fuera», a un «otro», a un «no-yo»; y *ese* no es lo que constituye su acción creadora.¹³⁵

También se anunció cómo los protagonistas de esta moral se homogeneizaron profundamente con el cristianismo siendo causa y consecución. No obstante, la transvaloración no sólo tergiversó los valores aristocráticos, pues también lo hizo en contra de los valores de Cristo, dando como resultado valores de odio, rencor y venganza... A todo SÍ se opuso un NO y con ello la florescencia de la decadencia: los que se sentían alegres de sí mismos eran felices, orgullosos, valientes e imponían su voluntad sobre los demás; los otros, por ser débiles, mediocres y poco robustos, despertaron resentimientos y sed de venganza, pero también miedo, cobardía e infelicidad.

La inteligencia en lugar de la fuerza se hizo su aliado y se le valoró como lo más importante: la gran característica y condición de la existencia.¹³⁶ Incluso se olvidó que los que actuaban eran sus instintos de manera inconsciente, esos que quieren sobrevivir. En este sentido, para poder persistir ante un pueblo de fuertes y vencedores, los débiles invirtieron los valores e hicieron de los fuertes sus grandes enemigos: los malvados.

Los griegos tomaban esas luchas como pruebas de valor y de afirmación de sí mismos, como superación de sí a través de sus propios mecanismos e instrumentos, ellos eran

¹³⁴ Friedrich Nietzsche, *Ecce homo* (Madrid: Alianza, 2010).

¹³⁵ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral* (Madrid: Alianza, 2009), 50.

¹³⁶ *Ibíd.*, 52.

el ideal y la meta, al igual que el sufrimiento o el dolor que esto podría llegar a producir. Al igual que con Nietzsche “el sufrimiento se convertirá en un desafío. Nunca será un obstáculo paralizador sino un reto cuya superación se ha de traducir en amor a la vida”.¹³⁷ Pero si ya vimos que la moral de esclavos, o bien, el mismo cristianismo invierte los valores fuertes por una cuestión de debilidad (de venganza y supervivencia) el sufrimiento no puede producir un amor a la vida, sino un odio instintivo a esta: «Por haber comido del fruto prohibido, Yahvé mandó de castigo sufrimientos enteros al hombre y a la mujer».

En el cristianismo el sufrimiento es un tipo de castigo. Algo que lleva a interiorizar la culpabilidad y el castigo, y no sólo por el otro (por el afuera que lo lleva a cometer cierto pecado), sino por sí mismo (por desear, por ejecutar un pecado). Así se da paso al *yo* y a la *conciencia moral*,

La conciencia moral no es otra cosa que un instinto de crueldad refrenado en su desahogo hacia fuera y que, por ello, se ha vuelto hacia dentro. El hombre que, falto de enemigos y resistencias exteriores, encajonado en una opresora estrechez y regularidad de las costumbres, se desgarraba, se perseguía, se mordía, se roía, se sobresaltaba, se maltrataba impacientemente a sí mismo, este animal al que se quiere “domesticar” y que se golpea furioso [yo-yo-yo, por-mi-culpa, por-mi-culpa, -por-mi-culpa] contra los barrotes de su jaula, este ser al que le falta algo, devorado por la nostalgia del desierto, que tuvo que crearse a base de sí mismo una aventura, una cámara de suplicios, una selva insegura y peligrosa; este loco, este prisionero añorante y desesperado fue el inventor de la “mala conciencia” (...) El hombre [este hombre] es siempre bestia: o hacia fuera, o hacia dentro, en el automartirio de la conciencia moral.¹³⁸

A este hombre desesperado y condicionado por una conciencia moral encuentra el sufrimiento y el pecado como castigo. “Como expiación de algo que no deberíamos haber hecho, que no deberíamos haber sido”.¹³⁹ Mas a ese haber-hecho y a ese haber-sido agréguese los sentidos como culpables, y a los malestares físicos como castigos fisiológicos merecidos por un mal obrar.

En esta valoración no hay regocijamiento alguno por lo vivo, por el hecho de vivir a cualquier costa, en todo caso son tentaciones y causas de pecado, y se promete un tipo de cura-cesación-salvación: por medio de una domesticación se abstiene de esos instintos y encuentra la esperanza en el «más allá», en un «Dios». Y con ello se reafirma su «fe», su «caridad», su placer en el de poder llegar a Dios y evitar el sufrimiento. No, en la vida no se

¹³⁷ Víctor Coronel Piña, *El sentido trágico del sufrimiento en Nietzsche* (México: Revista de filosofía, Universidad Iberoamericana. Debate, Hermenéutica y cultura, 2015), 128.

¹³⁸ Eugene Fink, *La filosofía de Nietzsche* (Madrid: Alianza, 2000), 157.

¹³⁹ Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos* (Madrid: Alianza, 2015), 88.

haya esta superación ni mucho menos la felicidad que produce vivirla, ya que encuentra en la realidad, el cuerpo, la expresión de vida natural, como la culpa de un castigo y sufrimiento eternos; además que ve en la realidad un yo-culpable y una voluntad-culpable, ese es su reflejo y consuelo metafísico.

Por ello Nietzsche afirma que el cristianismo es una *metafísica del verdugo*. La continua búsqueda de un culpable, de un querer-juzgar a aquellos que han herido y que han sido origen de toda acción culpable. En el cristiano no hay un azar y un devenir con que se justifique la ocurrencia de las cosas debido al hecho de temer que eso salga de su jurisdicción (control) por miedo a su vulnerabilidad y supervivencia, por su debilidad; así que se inventaron un «reino de Dios», un «más allá» que podía garantizar su permanencia. El error fue que se infectó al azar y a la inocencia del devenir con que ocurrían las cosas con la *culpa* y *castigo*, dando paso a un gran odio y temor, a una enemistad declarada contra la realidad y contra el hombre mismo.

En el cristianismo el consuelo metafísico se justifica en el más allá: en la ilusión de la inmortalidad y la bienaventuranza eterna del paraíso. Pues si el motivo y la causa de los sufrimientos se da tras el pecado original, es decir, por el hecho de ser hombre y estar tentado por los instintos y las pasiones (las pulsiones), a lo que se aspira es a dejar de tenerlas: a dejar de ser un hombre inmoral, malo, desobediente y por tanto malvado. Por ello su aspiración no se encuentra en él mismo, porque todo lo que él representa es motivo de sufrimiento, en este sentido su ideal se centra en el más allá. En ser otra cosa más que él, más que hombre: un tipo de hombre-superior limpio de pecado, perversión, dolor y sufrimientos.

¿Y cómo es posible alcanzarlo? En dejar de ser lo que se es. Dejar de ser hombre. De anhelar la vida. En su lugar se aspira a su propia aniquilación: a la muerte. Ese desear otra cosa más que él y evitar a toda costa el ser castigado y motivo de pecado, abrió un abismo entre él y los otros. Con ello produjo *una aversión contra el hombre, contra sí mismo*.¹⁴⁰ De esta manera, la característica del cristianismo es un odio en contra de sí mismo y de la realidad, de todo sufrimiento declarado al ser-hombre, al ser mortal, al ser causa, origen y motivo de castigos y de pecados. Se interiorizó para sí-mismo la culpa, para lo-otro la

¹⁴⁰ *Ibíd.*, 57.

diferencia y enemistad, para con Dios su aspiración al más-allá, a la muerte, decir *no* a la vida, *no* a sí-mismo.

Y es que si lo pensamos esa culpa es la principal causa de la desvalorización por lo real, por la vida y por el hombre mismo. Mientras que con los griegos ese azar estaba adjudicado a los dioses y liberaba de los tormentos a los seres humanos, con el cristianismo al ser él el responsable de los acontecimientos desafortunados, de las desgracias y las tragedias de la vida, no le queda más que anhelar la muerte, la recompensa que promete Dios no en la vida misma, sino en el *más allá* porque aquí ya no hay nada más que hacer.

2.8 Sentido cristiano del sufrimiento

¿Hacia dónde el cristiano en causa el sufrimiento y su posible superación? ¿Cuál es el sentido que le da el cristiano a todo sufrimiento y para qué? Para Nietzsche el cristianismo ha librado una guerra en contra de la superación del sufrimiento y de aceptarse y hacerse responsable de su propia condición, ya que ha desterrado y negado a todos sus instintos básicos y extraído de éstos el instinto del mal para evadir y luchar contra el hombre fuerte, contra aquello que le causa sufrimiento. Sin embargo, renuncia a su propia capacidad y voluntad para hacerle frente y se vuelve terreno fértil para todo anuncio y brote del nihilismo. Su “fortaleza” se centra en la compasión por todo lo débil, así es como lucha contra él.¹⁴¹

En este sentido es como el cristiano ha hecho un ideal de contradicción acerca de los instintos de la conservación de la vida fuerte y ha corrompido a la razón y a la misma existencia al enseñar que los valores más fuertes son aquellos que suprimen los instintos de conservación. En su lugar prefiere conservar lo débil y malogrado. Al hombre que vive de acuerdo a su condición natural y que hace una selección natural de lo-fuerte se lo toma como un extraviado como un falto-de-divinidad, como un pervertido-por-los-instintos que lo convierte en pecador y motivo de tentación.

¹⁴¹ Friedrich Nietzsche, *El anticristo* (Madrid: Alianza, 2006), 34-35.

La compasión en lugar de la selección de lo fuerte tiene como lema alcanzar un estado mayor a su propia naturaleza: lo Divino. ¡Pero en qué gran error se ha caído y cuanta tergiversación y transvaloración se ha hecho! Basta recordar éste pasaje bíblico para ver en donde está la pendiente:

12. ¿Por qué tienen suerte los malos?

Yavé, tú tienes siempre la razón cuando yo hablo contigo, y, sin embargo, hay un punto que quiero discutir: ¿Por qué tienen suerte los malos y son felices los traidores? Las plantas en esta tierra y en seguida echan raíces, crecen y dan frutos, a pesar de que te honran con puras palabras y estás lejos de sus corazones. En cambio, a mí me conoces, Yavé; me has visto y has comprobado que mi corazón está contigo. Llévatelos como ovejas al matadero y señálos para el día de la matanza. (Jeremías, 12)¹⁴²

Cuando el hombre suspende su voluntad (fuerza) tras la espera de algo más o por la voluntad de alguien más es desprovisto de aquello que le permite actuar ante los demás: se halla desprovisto de sus instrumentos y cualidades para poder superar una situación. Niega el hecho de que el sufrimiento sea un constitutivo de su existencia ya que justamente al ceder su voluntad y sus fuerzas cree haberse redimido del sufrimiento. Pero cuando éste aparece nuevamente a su vida reclama al Dios que prometió erradicarlo y suplica para el otro maldiciones y perjuicios. No obstante, al negar el hecho de que el sufrimiento es algo natural y esencial en la vida del hombre niega la posibilidad de poder superarlo. Niega su propia fuerza creadora y destructora y se niega a sí mismo.

Cree que al negar o (querer) suspender la condición de hombre (los instintos, pasiones y pulsiones que le caracterizan) supera el sufrimiento. Y a la vez declara una guerra contra todo lo fuerte. Nietzsche dice lo siguiente,

La compasión es antitética de los efectos tonificantes, que elevan la energía del sentimiento vital: causa un efecto depresivo. Uno pierde fuerza cuando compadece. Con la compasión aumenta y se multiplica aún más la merma de fuerza que ya el padecer (sufrimiento) aporta en sí a la vida. (...) La compasión obstaculiza en conjunto la ley de la evolución, que es la ley de la *selección*. Ella conserva lo que está maduro para perecer, ella opone resistencia con el fin de favorecer a los desheredados y condenados de la vida, ella le da a la vida misma, por la abundancia de cosas malogradas de toda especie que retiene en la vida, un aspecto sombrío y dudoso.¹⁴³

¿A qué se quiere apuntar con esto? A que la compasión es un tipo de negación de la vida porque detiene la lucha contra aquello que no quiere, con ello suspende toda superación y

¹⁴² Sociedad Bíblica Católica Internacional, *La biblia* (España: Editorial Verbo Divino, 2010).

¹⁴³ Friedrich Nietzsche, *El anticristo* (Madrid: Alianza, 2006), 35.

afirmación de su propia condición (voluntad). Así es como no hay fuerzas tonificadoras¹⁴⁴ porque se acepta todo lo débil multiplicando y perseverado todo lo miserable; además de engrandecerlo y designarlo como virtud. En este sentido es posible desplazarse al plano de ilusión: al *más allá*, a *Dios*, a la *vida verdadera* y virtuosa, lo cual precisamente plantea una escisión entre la naturaleza humana y la divina.

En el cristianismo lo más humano representa lo bajo, lo instintivo y el pecado. Lo divino es el instinto superado, la virtud, el buen obrar, el ser cristiano y el anhelar una vida distinta a la vida meramente humana. No obstante, como estos dos umbrales se oponen y resaltan el más allá en lugar del más acá sufre por su propia condición e impotencia. Pero no lo hace por la condición natural que tiene y a la que es posible superar con una fuerza vital, sino que sufre por un ideal imposible de alcanzar: por una psicología del pecado, o bien por no-ser-divino. Entonces no hay manera de luchar contra ello, ya que luchar contra ello es precisamente erradicar la fuerza de vida, la voluntad de poder, la vida y a uno mismo.

De ahí que Nietzsche lo declare como una *degeneración* de la vida por su aspiración *nihilista*. Como la espera de la muerte, la debilidad y el constante decir *NO*-a la vida. Su sufrimiento no es algo que potencie para sí el amor a la vida, la superación de sí mismo, la grandeza, es algo que, contrario a esto, niega todo aquel efecto que el sufrimiento pueda transformar.

Como, según los cristianos, Dios no quiere que el hombre sufra (porque Dios no hace el mal, sino el hombre), el sufrimiento es motivo de un hereje, o bueno, en este caso del hombre-fuerte (aristocrático). El hombre-débil teme a todo aquello que le fuerza a vivir y a padecer por ello lo niega y quiere borrar todo aquello contra lo que no puede luchar. Lo vuelve su *antítesis*.

¹⁴⁴ Es importante mencionar que Nietzsche entiende tanto a la vida y al hombre como un conjunto de fuerzas. Para que éstas sean tonificadoras, es decir, más allá de una comprensión habitual de fuerzas de manera biológica o fisiológica como son las pasiones, los deseos e instintos, etc., deben ser la capacidad o voluntad que le permite crecer, desarrollar y superar-se en una armonía perfecta con lo que es. Este planteamiento subyace a su tesis acerca de la *Voluntad de Poder*, pues ésta se entiende como la fuerza en el hombre capaz de crear valores, de construir teorías, ficciones, obras de arte, incluso a sí mismo. A diferencia de una fuerza no-tonificadora o una fuerza débil que plantearía una perspectiva de la tolerancia, del cuidado, la no-violencia, la compasión, etc., ésta decide autoafirmarse más allá de todo valor, de todo dolor, de toda consideración.

El sufrimiento no *es* y no debe ser. Por ello es un destierro, una culpa-castigo, una pena. En la vida buena *no* hay sufrimiento y si lo *hay* se origina por una falta cometida ... que tiene culpa, un adeudo y un supuesto modo de pago. Al poder pagarlo se desea el sufrimiento. ¡Si, se le desea para poder redimirse! ¡Para arrepentirse de haberlo cometido y ganar así la salvación y liberación! Es una oportunidad y bendición dada por el mismo Dios para reflexionar (y menospreciar) las faltas. Se puede expiar la culpa y con ello alcanzar la vida eterna... porque la que hay ahora, en la tierra, es de paso, una vida austera, llena de errores, sufrimientos e insatisfacción. Al redimir las culpas y el pecado se accede a la vida verdadera, la que es “eterna” y sin sufrimiento. Pero como esto no es algo objetivo, que se pueda garantizar ni evidenciar, se queda en un aspecto subjetivo, psicológico e ilusorio. En el aire.

CAPÍTULO III

Nietzsche y la concepción del sufrimiento en la tradición budista.

3.1 La filosofía oriental

La filosofía oriental comprende diversas filosofías de Asia del sur y Asia Oriental, incluida la filosofía China, India, budista, coreana y japonesa. Es identificada a partir de distintas filosofías, tradiciones y sistemas de pensamiento, ya que no existe una tradición unificada, sino que hay distintas filosofías autónomas que algunas veces han estado en convergencia.

Entre estas podemos encontrar a la filosofía persa identificada con Zoroastro, la filosofía hindú que se compone de enseñanzas (*darsánas*) védicas y upanishadicas, así como de teorías de Brahama y Atman, entre otras. La filosofía china que se identifica con el confucionismo, el taoísmo, el maoísmo, etc. La filosofía japonesa y coreana con vínculos más hacia el occidente, influenciadas por la fenomenología, cuestiones éticas y prácticas, el chamanismo, etc. El islamismo, que se entiende como un conjunto de doctrinas relacionadas a la vida y el universo vinculado al mundo islámico y con un vínculo fuerte a la lógica y religión occidental. Así como el budismo, que comenzó con un mecanismo propio de análisis filosófico y deliberación racional, y posteriormente con temáticas vinculadas a occidente, como la fenomenología, ética, ontología y epistemología, lógica y cuestiones del tiempo, aunque siempre vinculadas con su enseñanza (*Dharma*).

Occidente las ha acusado de ser religiones más que filosofías por el método teológico, metafísico y ontológico que emplean para abordar y resolver temáticas y problemas concernientes a la vida y al hombre. Entre estos rasgos podríamos distinguir el no identificarse con el objeto de estudio o el no asumir como propias las verdades trascendentales de otras religiones. También el reflexionar sobre enseñanzas que tienen bases religiosas, etc. En este sentido, para abordar la reflexión oriental correctamente es necesario tratarla como filosofía y diferenciarla de la religión.^{145 146}

En dichas partes del mundo las cuestionantes, pensamientos y tematizaciones de distintos ámbitos de la vida y la realidad brotaron y dieron fruto en un terreno fértil para la reflexión, aunque fue nombrado con otros términos y abordado desde otros conceptos,

¹⁴⁵ Wing-Tsit Chang, et al, *Filosofía de oriente* (México: Fondo de Cultura Económica), 9.

¹⁴⁶ *Ibíd.*

Con la cual mantiene conexiones históricas como podría ser la cercanía de propuestas que, con Parménides, Platón y el mismo Schopenhauer, vemos llegar desde el oriente.

también contiene mucho de filosófico. De ahí los diversos modos de acceso e interpretación que tienen.

En este sentido, no interesa decir si en sentido estricto es o no *filosofía*, pues lo que interesa es explicar la manera en que ésta otra parte del mundo (oriente) reflexionó sobre “las mismas” problemáticas y cómo lo hicieron. Esta diferencia nos permitirá ampliar la mirada para encontrar elementos en común y contraponerlos en aquellos que se diferencian para hacer más rica nuestra investigación en torno al tema (interpretación/valoración) de la vida y del sufrimiento.

Si nos preguntamos a qué se debe el cuestionamiento de si-es o no-es propiamente filosofía diremos, como nos lo hace ver Mircea Eliade en el prólogo de su libro *El yoga, inmortalidad y libertad*, que se debió a una desconfianza fijada en el truísmo¹⁴⁷ durante el siglo XIX, donde se tomó una actitud meramente positivista, antirreligiosa y antimetafísica.

Esta postura no fue totalmente mala porque permitió un nuevo florecimiento: el renacimiento religioso, la poesía, la microfísica, así como el nuevo interés por todo lo espiritual, donde culminó gracias al pensamiento metafísico europeo a principios del mismo siglo.¹⁴⁸

La apertura hacia los diferentes métodos y modos de acceso permitieron tener un acercamiento más estrecho al pensamiento budista e hinduista, pero su investigación y misticismo, hasta la fecha de hoy, representan todavía una incógnita en distintos ámbitos y temas de reflexión. Razón por la que a continuación presentaremos un pequeñísimo esbozo del contenido práctico y teórico del que parten estas culturas; aunque también es oportuno señalar que, por lo que a nosotros compete, nos centraremos en el estudio limitadísimo de lo que el budismo es y representa en torno al tema del sufrimiento.

3.2 El budismo

Se considera al budismo como una doctrina filosófica y religiosa (espiritual) no-teísta, aunque pertenece a la religión (*Dharma*) derivada del Brahmanismo y Vedismo apoyado en

¹⁴⁷ Significado: verdad obvia y evidente.

¹⁴⁸ Eliade Mircea, *El yoga: Inmortalidad y libertad* (México: Fondo de Cultura Económica, 1998), 9-15.

la forma *Nástika*¹⁴⁹, es decir, que no cree en la existencia de un Dios ni en la autoridad de los *Cuatro Vedas*¹⁵⁰ como la verdad suprema o revelada. Su mayor representante es Siddhartha Gautama, conocido como *Buda Gautama* o *Sakiamuni*.

Es necesario enfatizar que éste no es considerado ni como un Dios ni como el único y primer Buda, ya que “Buda” (iluminado) es un nombre representativo y honorífico con gran contenido religioso atribuible a quien ha alcanzado por completo el despertar o la iluminación espiritual. Y de éstos ha habido muchos a lo largo de la historia. Es importante hacer esta mención debido a que en la actualidad se entiende por “Buda” o “budismo” tanto al personaje histórico como el camino budista, así como la realidad entendida como un todo (naturaleza buda). Pues como se menciona en el texto *Budismo, su enseñanza y su práctica*,

El primero de los principios budistas es el Buda, los otros son el Dharma (Enseñanza) y la Sangha (Comunidad espiritual). Su figura representa, ante todo, el ideal de la iluminación: El estado de hallarse despierto, Finalidad de la vida espiritual. Sin embargo, no se trata de una imagen estática puesto que él es también centro mismo de una historia que nos cuenta sobre la búsqueda espiritual.¹⁵¹

Del hecho que esta imagen no se presente como estática permite que apreciemos el sentido de la vida del Buda y su significado. No para seguir al pie de la letra lo que dicho personaje hizo, sino para aplicarlo a la vida cotidiana y al tiempo propio bajo las premisas esenciales en que se desenvuelve.

3.3 Sufrimiento (*dukkha*) en el budismo

3.3.1 La vida del Buda Gautama

Como menciona Mircea Eliade, la mayoría de investigadores coincide en que Buda (Siddhartha Gautama) nació entre abril-mayo del año 558 a.C. en Kapilavastu. Fue hijo de un Rey llamado Suddhodana y de su esposa Maya. Se casó a la edad de 16 años y tuvo un hijo con su esposa y después abandonó el palacio a la edad de 29 años.

Tiempo después obtuvo el «supremo y completo despertar» en abril-mayo de año 523 a.C. Pasó el resto de su vida predicando su doctrina y murió en noviembre del año 478 (487)

¹⁴⁹ *Nástika* = no creyente, no piadoso, impío.

¹⁵⁰ Se le considera como “Cuatro vedas” a los textos principales que son la base del pensamiento filosófico-religioso védico. Entre estos se encuentran el *Rig Veda*, *Sama Veda*, *Yajur Veda* y *Atharva Veda*.

¹⁵¹ Centro Budista de la Ciudad de México, *Budismo: su enseñanza y su práctica* (México: Centro Budista de la Ciudad de México), 3.

a. C. a la edad de 80 años.¹⁵² Es importante mencionar que en otras fuentes se marcó la muerte de este Buda en la Luna Llena del mes de abril-mayo, considerando esta fecha triplemente sagrada debido a que coincide con el día de su nacimiento, su iluminación espiritual y de su muerte (*Nirvana*).¹⁵³

El nombre de *Siddhartha* es otorgado por su padre y contiene el significado de «Fin Logrado» en el que atribuyendo el contexto a la mitologización que después se produjo de él se dice que “apenas nacido, el *bodhisattva* da siete pasos vuelto hacia el norte y lanza un «rugido» de león, al mismo tiempo que exclama: «soy el más alto del mundo, soy el mejor del mundo, soy el primogénito del mundo; éste es mi último nacimiento; no habrá para mí en adelante ninguna nueva existencia”.¹⁵⁴

En otro de estos mitos se cuenta que eligió él mismo a sus padres cuando era aún dios en el cielo de los Tushita por lo que su concepción habría sido sin mancha; el *bodhisattva* habría penetrado en el costado derecho de su madre bajo la forma de un elefante o un niño de seis meses. También se narra que éste permanece en un cofre de una piedrita preciosa y no en la matriz o que su nacimiento se produjo en un jardín: la madre se abraza a un árbol y el niño surge de su costado derecho.¹⁵⁵

Menciono esto por la semejanza habida con el mito de la creación del hombre en el cristianismo y por la importancia tan grande de los mitos (ficciones) en la historia del origen del hombre porque en algún momento otras culturas/religiones tienen las mismas narraciones¹⁵⁶.

Cuando Siddhartha abandona el palacio, y recordando a Herman Hesse en *Siddhartha*¹⁵⁷, podríamos interpretar que, al buscar su camino y felicidad, es cuando comienza su gran marcha al despertar. Ya que, al encontrarse con la enfermedad, la vejez y la muerte, reflexiona sobre ello y se da cuenta que al verlo ha perdido las ganas de vivir, por lo que toma la decisión de salvar a la humanidad de estos tres males, y posteriormente al

¹⁵² Eliade Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II* (Madrid: Paidós Orientalia, 2011), 95.

¹⁵³ Buda, *El Dhammapada: El sendero de la realización interior* (Argentina: Hastinapura, 2004), 9.

¹⁵⁴ Eliade Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II* (Madrid: Paidós Orientalia, 2011), 96-97.

¹⁵⁵ *Ibíd.*

¹⁵⁶ Un ejemplo también podría ser con el *Ramayana* (hindú), donde se expone tanto el mito que en la antigua Grecia se conoce de Edipo, como con la imagen de Cristo.

¹⁵⁷ Herman Hesse, *Siddhartha* (México: Ediciones Leyenda, 2004).

encontrarse con un monje mendicante y sereno se da cuenta que la “religión” es capaz de curar las miserias de la condición humana.

Pero el camino no queda ahí pues se convierte primero en asceta itinerante al que tiempo después renuncia. Ahí es el momento en que ilustra su doctrina en el camino del medio al romper con el ayuno y la práctica ascética extrema. Después se vincula con un doctor brahmánico quien enseñaba una especie de *Samkhyâ* (filosofía) preclásico a la que también renuncia en posterioridad; de igual manera aprende la técnica del yoga, pero sale de todas insatisfecho.

Mircea Eliade nos comenta que nada era desconocido para él puesto que había experimentado y vivido aquello que constituye la infinita variedad de las experiencias humanas: las dichas, decepciones de la cultura, el amor y el poder, hasta la pobreza de un religioso itinerante, es decir: las contemplaciones y los trances del yogui, pasando por la soledad y las mortificaciones del asceta.¹⁵⁸

Una vez vueltos contra él sus seguidores ascetas marchó a un bosque en Benarés donde eligió un árbol pipal (*asvattha*: *Ficus religiosa*) y se sentó hasta alcanzar y obtener el despertar. Al igual que sucede con Cristo y esos 40 días en el desierto antes de la crucifixión, donde es tentado por Satanás y tiene varias apariciones, también Buda se retira, medita y es tentado por *Mara* (La Muerte) junto con terroríficos demonios, espectros y monstruos. Ambos vencen las apariciones, sin embargo, en el caso de Buda lo vence en virtud de los méritos que había acumulado antes y de su sacrificio voluntario.

3.3.2 Del Despertar y su Ley

La tentación de *Mara* (la muerte) a Siddhartha y su superación proclaman no sólo la comprensión de una forma de liberación sino la misma práctica de ésta. No es posible por el apoyo de un Dios sino por mérito propio, por su propia vía; lo que lo hace aún más poderoso.

¹⁵⁸ Eliade Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II* (Madrid: Paidós Orientalia, 2011), 98-99.

Tiempo después Mara también se libera y se salva lo que nos lleva a insinuar que ese “poder” no es más fuerte sobre los otros sino sobre sí mismo.

De esta manera, reclama su absoluta pureza moral donde no es tentado ni sigue otros caminos sino el propio. Y una vez conquistado esto centra todas sus energías espirituales en el problema capital: la liberación respecto del sufrimiento (dolor). Después de esto, nos dice Mircea Eliade que Sakyamuni (Siddhartha, el Buda Gautama):

En la primera vigilia recorre los cuatro estadios de la meditación, que le permiten abarcar, gracias a su «ojo divino», la totalidad de los mundos y su eterno devenir, es decir, el ciclo terrorífico de los nacimientos, muertes, y reencarnaciones regido por el karma. En la segunda vigilia recapitula sus innumerables vidas anteriores y contempla en unos instantes las existencias infinitas de los demás. La tercera vigilia constituye la *bodhi* (entendimiento), el «despertar», pues capta la ley que hace posible este ciclo infernal de los nacimientos y renacimientos, la ley llamada de las doce «producciones en dependencia mutua», y descubre al mismo tiempo las condiciones necesarias para detener estas «producciones». A partir de ahora posee las cuatro Nobles Verdades y ya se ha transformado en *buddha*, el Despierto, en el momento mismo en que comienza el día.¹⁵⁹

Estos estadios de la meditación anteceden a lo que serán sus *Cuatro Nobles Verdades*, las cuales componen parte de su enseñanza (Dharma) o sugieren un tipo de verdad y realidad de la existencia en torno al dolor y el sufrimiento. No obstante, al igual que sucede con la imagen de este, la verdad no es algo estático, sino que es aquello que ayudará a los seres humanos a trascender su actual estado de limitación, por lo que no puede resumirse ni agotarse en una sola fórmula, ya que esto excluiría aspectos esenciales de la vida.

3.3.3 De las Cuatro Nobles Verdades

Esta enseñanza, así como la gran mayoría de lo que hacemos, decimos y pensamos, tiene que ver con el intento de escapar del sufrimiento o la insatisfacción de la vida. Como podría pensarse, esta enseñanza no descarta la búsqueda de esa satisfacción tras un nihilismo y relativismo extremo sino que apunta a la reflexión de porqué ésta no ha resultado hasta nuestros días y ofrece, a la vez, una alternativa que nos conduce a una satisfacción duradera atacando el problema básico y de raíz: “[e]l hecho de que la vida, tal como la vivimos normalmente, no nos da la felicidad que buscamos”,¹⁶⁰ poniéndose de frente con la raíz de

¹⁵⁹ *Ibíd.*, 100.

¹⁶⁰ Centro Budista de la Ciudad de México, *Budismo: su enseñanza y su práctica* (México: Centro Budista de la Ciudad de México), 13.

esta insatisfacción: la existencia del sufrimiento. Antes de desarrollar estas verdades es necesario hacer mención del contexto,

Para la mayor parte de pensadores y hombres religiosos indios posteriores a la época de los Upanishads, *¡todo es dolor (...)* todo es efímero! (...) En este dolor universal tienen justificación las doctrinas y las especulaciones, los métodos de meditación y las técnicas soteriológicas, pues todo su valor depende de la medida en que contribuyen a liberar al hombre del «dolor». [Ya que l]a experiencia humana, de la naturaleza que sea, engendra dolor.¹⁶¹

Partiendo de esto desarrollaremos lo siguiente en lo referente a las *Cuatro Nobles Verdades*.¹⁶² Asimismo, es necesario comentar que el término *dukkha* (sufrimiento) no sólo remite a los aspectos negativos de la existencia del hombre, como podrían ser el dolor, la angustia, la tristeza, el llanto, el padecimiento, etc., sino que también contiene aspectos positivos tales como la alegría, la “felicidad”, la “satisfacción”, el “gozo”, etc. A continuación, daremos cuenta de porqué es así y porqué los hemos entrecomillado.

En el texto del *Dhammapada* para Siddhartha el *dukkha* es nacimiento, vejez, enfermedad, muerte, aquello que no nos gusta, el estar separado de aquello que sí, el no obtener lo que queremos, etc. Todo es motivo de sufrimiento por su impermanencia, cambio constante y sí, apego, pues “sabemos que la situación reinante no durará para siempre y eso nos produce ansiedad y remordimiento, aún en las ocasiones más placenteras”.¹⁶³ En esto podemos identificar la *Primera Verdad*: la existencia del sufrimiento o dolor revelado a través del miedo, la ansiedad, remordimiento e insatisfacción.

De la mano nos encontramos con la *Segunda Verdad*: el origen del *dukkha* que es el anhelo o el deseo. Esto se encuentra en el hecho de que en los medios que buscamos la satisfacción no son los indicados, pues, contrario a esto, nos producen más dolor y condenan a la insatisfacción e infelicidad constante debido a que esta no permanece como deseamos. No obstante, no quiere decir que todo anhelo o deseo sea incierto o indeseable, pues también

¹⁶¹ Eliade Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II* (Madrid: Paidós Orientalia, 2011), 64,119.

¹⁶² Centro Budista de la Ciudad de México, *Budismo su enseñanza y su práctica* (México: Centro Budista de la Ciudad de México, 2015), 14.

Éstas son: 1. *La Verdad del dukkha (existencia del sufrimiento)*, 2. *La Verdad del origen del dukkha (el anhelo o el deseo)*, 3. *La Verdad del cese del dukkha (El dukkha se puede vencer si uno trasciende el anhelo o deseo)*, y 4. *La Verdad del Sendero que conduce al cese de dukkha (El Noble Sendero Óctuple)*.

¹⁶³ *Ibíd.*

hay deseos que mantienen las necesidades vitales y nos conducen a una vida plena hacia nuestro potencial espiritual para seguir el *Dharma*.¹⁶⁴

A diferencia de estas dos Nobles Verdades, la *Tercera Verdad* nos ofrece un modo distinto de vivir y de encontrar una plena y más duradera felicidad y satisfacción, pues proclama la liberación del *dukkha*. Esta consiste en la extinción de los anhelos, apetitos (*tanhā*) y deseos. O bien, lo que podríamos traducir por *tanhākkhaya* «extinción de la sed», o la capacidad implícita en el ser humano de poder trascender el sufrimiento al liberarse de aquello que lo ata a él: del deseo/anhelo sin fin alguno, sin llenado y, a la vez, siempre carente y vacío.

La última *Cuarta Verdad* revela que la forma de lograr lo anterior es seguir un camino progresivo de desarrollo espiritual que nos conduce a una nueva forma de vivir al reducir la avidez o los caminos que nos conducen a la cesación del dolor. Estos caminos que llevan por nombre *El Noble Sendero Óctuple*. Por otra parte, es necesario enfatizar que este tratamiento se asemeja al que utiliza la medicina antigua hindú (india): definir o describir la enfermedad, descubrir la causa, el pronóstico o la elección de la supresión de esa causa y finalmente presentar los medios capaces de suprimirla: la cura.¹⁶⁵

3.3.4 Del Noble Sendero Óctuple

Mircea Eliade comenta que la *terapéutica* elaborada por Buda constituye la *Cuarta Noble Verdad* donde se prescriben los medios para sanar el mal de la existencia. Este método se conoce con el nombre de «camino intermedio» o «camino del medio» tratando de evitar dos extremos: la búsqueda de la felicidad por medio de los placeres en los sentidos, y el camino contrario, la búsqueda de la felicidad o beatitud espiritual mediante los excesos ascéticos.

Para salvarse del relativismo extremo precisa los caminos que conducen a la irrupción del *dukkha*, las disciplinas espirituales en que se logra la sagrada Cuarta Noble Verdad, a

¹⁶⁴ *Ibíd.*

¹⁶⁵ *Ibíd.*, 13.

saber: el *Noble Sendero Óctuple* que se compone de las siguientes disciplinas: 1. El recto conocimiento; 2. El recto pensamiento; 3. La recta palabra; 4. La recta acción; 5. Los rectos medios de vida; 6. El recto esfuerzo; 7. Recta atención y 8. Recta meditación.¹⁶⁶

La primera de estas disciplinas consiste en aceptar y poseer interiormente la certeza de que el mundo es perecedero, así como que por sus propios méritos se puede alcanzar el bienaventurado estado del *Nirvana*. La segunda tiene que ver con la aspiración del ser humano de alcanzar la gracia del Despertar o *Iluminación*. La tercera consiste en decir la verdad, evitar usar malas palabras y lastimar a otros seres, así como evitar las conversaciones vanas. La cuarta tiene que fijar la congruencia de la aspiración espiritual, pues no debe haber discrepancia entre el pensamiento, la palabra y el acto de un hombre. Debe actuar rectamente y con pureza de corazón.

La quinta enfatiza que los medios que se utilizan no deben oponerse al anhelo espiritual, por lo que no se debe dañar ni herir a otras criaturas. La sexta pone énfasis en el esfuerzo ya que sin esfuerzo no es posible progresar ni ser mejor cada día, de tal manera que tiene como meta en causar ese esfuerzo hacia ser más compasivos y comprensivos. La séptima refiere plenamente a la mente ya que es necesario controlar la mente propia, así como evitar que salga a vagabundear por los mil y un caminos que alejan del camino de la Iluminación. Y la octava de estas disciplinas enuncia una congruencia superior: el que el hombre que busca la *Iluminación* debe posar su mente y su corazón en el Reino de la Paz Interior, el cual, en palabras de Buda o de Nârada Thera Vajirârâma, es la antesala del *Nirvana*.¹⁶⁷ Pues

Todas estas enseñanzas no son sino el Sendero Espiritual brindado por el Señor Budha para que los hombres puedan alcanzar el inefable Nirvana. Él es, en verdad, la realización del “ama a Dios por sobre todas las cosas” de la Religión judeo-cristiana, del “sumerge tu pensamiento en Dios y sé Su devoto” del Bhagavad Gîtâ hindú y de tantas otras Enseñanzas brindadas por los Maestros de las Grandes Religiones.¹⁶⁸

En esta cita se ve reflejada una práctica, la de que si todos los días se practica con constancia y profundidad en diferentes áreas y momentos de la vida estos preceptos; si se cultiva la atención consciente, los pensamientos rectos y las emociones positivas, así como si se adecúa

¹⁶⁶ Buda, *El dhammapada: el sendero de la realización interior* (Argentina: Hastinapura, 2004), 11-14.

¹⁶⁷ *Ibíd.*

¹⁶⁸ *Ibíd.*, 14-15.

la visión cada vez más a la del *Dharma*, con el tiempo nos podremos convertir en seres más nobles y bondadosos encaminados a esa búsqueda de la *Iluminación* y de la felicidad que no se basan en los placeres pasajeros, sino en el profundo sentido de la felicidad y la plenitud genuinos.¹⁶⁹

3.4 Sentido budista del sufrimiento

Como ya lo hemos mencionado en capítulos anteriores cualquier tipo de sentido o valoración enmarca las distintas formas de apropiarse de un fenómeno e interpretarlo. En el caso del sufrimiento el sentido apunta a *las distintas actitudes ante el dolor humano*. Como lo menciona Robert Spaemann en uno de sus artículos, “la pregunta acerca del sentido del sufrimiento es la pregunta acerca de la experiencia de la falta de sentido”.¹⁷⁰

De esta manera, no es la pregunta entorno al sentido del sufrimiento lo que estipula el origen de éste sino el sin-sentido del mismo pues el hecho de que el sufrimiento aparezca como un límite (como el límite de la praxis) y si recordamos las tragedias griegas¹⁷¹ o el génesis católico, es posible percatarse de que “el sufrimiento es aquello contra lo cual yo, al menos de momento, nada puedo hacer.”

Es importante no confundir la pregunta del sentido del sufrimiento con la pregunta de cómo superarlo ya que son dos cosas totalmente diferentes y lo que aquí desarrollaremos es este sentido del sufrimiento en el budismo. Para reafirmar esta distinción traeré otra cita de Spaemann a colación,

(N)o se pregunta cómo podemos disminuirlo, sino qué sentido tiene aquella situación en la que todos nuestros esfuerzos para disminuirlo o evitarlo llegan a un límite. Todos experimentamos alguna vez tales situaciones: los esfuerzos humanos llegan a su fin, y sucede lo que no queremos. El tema «sentido

¹⁶⁹ Centro Budista de la Ciudad de México, *Budismo: su enseñanza y su práctica* (México: Centro Budista de la Ciudad de México), 15.

¹⁷⁰ Robert Spaemann, “El sentido del sufrimiento”. *Aciprensa*.
<https://www.aciprensa.com/Familia/sufrimiento.htm>.

¹⁷¹ Vistas en su sentido más habitual donde el tema central es la fatalidad del destino y el conflicto en la vida de los personajes.

del sufrimiento» es idéntico al tema: «sentido de lo que no queremos, de lo que nadie puede querer para sí mismo».¹⁷²

Una vez aclarado esto, nos dirigiremos al objetivo de nuestro apartado: desarrollar el sentido budista del sufrimiento o, siguiendo a Spaemann, al sentido budista de lo que *no* se quiere para los demás y para sí mismo. En este sentido, por la historia e influencia con que se constituyó el budismo por parte de la arianización y la hinduización del subcontinente, y cambiando el panorama de los Upanishads, el lema que aparece en el pensamiento postupanishádico es *Todo es dolor, todo es efímero*. Y todo su valor o su grandeza reside en la contribución de ciertas premisas y prácticas para liberar al hombre del dolor. En este sentido la base en que se mueve esta filosofía/religión es en el deseo humano de escapar de la tortura que le causan tres dolores: la miseria celeste, la miseria terrestre y la miseria interior y orgánica.¹⁷³

Estos tres dolores son la fuente del sufrimiento del hombre por lo que el budismo se construye y practica una serie de enseñanzas estipuladas por el Buda Gautama, lo que se conoce como las *Cuatro Nobles Verdades* y el *Noble Óctuple Sendero* como ya fue mencionado previamente. La apropiación del sufrimiento en esta enseñanza (*Dharma*) aparece de un modo distinto, el sufrimiento no es el pago por una pena cometida ni por la desobediencia o el agrado hacia los dioses o el Dios como sucede en el cristianismo, por tanto, no es una forma de expiar las culpas ni de desfogarse de una represión e injusticia cometida.

Tampoco es algo que viviéndolo produzca grandeza y satisfacción y mucho menos el camino o paso hacia la felicidad, la salvación, la expiación, o paradójicamente liberación del sufrimiento como sucedía con los griegos. En el budismo el sentido del sufrimiento es el de, siguiendo a Nietzsche, "cómo tú te liberas del sufrimiento" y sobre todo la capacidad que tiene cada ser de liberarse de él y no como tal la mera liberación.

Esta fórmula de cómo se libera uno del sufrimiento es el avistamiento de aquel sentido que no quiere para sí ni para los demás. Y este sentido es el odio, la aversión, la inconsciencia,

¹⁷² *Ibíd.*

¹⁷³ Eliade Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas II* (Madrid: Paidós Orientalia, 2011), 65.

la infelicidad, el apego, el aferramiento a la ilusión de la realidad, entre muchas cosas que producen infelicidad, mala salud física y espiritual, el dolor y el mismo sufrimiento, así como aquello que no lleva a una consciencia, atención y vida plena. No obstante, para entender este desplazamiento es necesario explicar la consideración budista del sufrimiento y el dolor, ya que en buena medida esto nos permitirá situar y justificar la diferencia entre estos modos de acercarse e interpretar el sentido del sufrimiento.

Hemos mencionado que hay distintas formas de padecer y apropiarse de éste de manera muy particular. En el caso del budismo se hace una distinción muy clara entre el dolor y el sufrimiento, ya que el primero de estos (dolor) acontece de una manera circunstancial o intrínseca a la vida, tal como sería el nacimiento, el parto, el crecimiento y la vejez, todos estos van acompañados de malestar y dolor.

En este sentido, sitúa al dolor en una parte física inevitable de la experiencia y existencia misma. El segundo de estos (el sufrimiento) es evitable y se sitúa en una percepción o parte subjetiva. Aparece como una rumiación mental de un dolor presente o pasado, lo que hace que se vuelva una experiencia indefinida en el tiempo. En este sentido, la mente hace que el presente rumie o reconstruya de manera continua una experiencia ya lo sea del pasado o del futuro.

Desde el punto de vista de la enseñanza de Buda, la ignorancia es el origen de toda forma de dolor, tanto del que es evitable como del que no. Esto sucede debido a lo siguiente: todo el dolor que acompaña a la existencia de manera inevitable no es aceptada como una realidad, es decir, no se equipara a la vida y todos sus procesos y experiencias como algo equivalente a la molestia y al dolor, sino que, contrario a ello, se le reviste de júbilo y alegría cuando esto no es completamente así. Sólo basta recordar la enfermedad, el cambio, la vejez y la muerte para darse cuenta.

Así mismo sucede en el caso del dolor o sufrimiento evitable, pues como se trae a un momento presente algo que *no* está en algún sentido inscrito de manera objetiva, se vuelve imposible sobrepasarlo, superarlo o luchar contra él, por lo que en lugar de dejarlo y aceptarlo se aprehende aún más a él y no se le evita, sino que se le alimenta aún más y se sufre en una

medida mayor (por lo que no está). En este sentido, el origen del dolor es la no-aceptación y la no-evitación, lo que reduciríamos al concepto de *ignorancia*.

La ignorancia, al igual que en la filosofía, es algo poco claro y confuso. Un mirar erróneo y una percepción equivocada e incompleta de la realidad. En el budismo, esta ignorancia impide tener un conocimiento claro y luminoso de la realidad y de nosotros mismos. Es un conocimiento deficiente, impreciso y limitado que nos imposibilita saber quiénes somos y qué es en verdad la realidad en donde vivimos.

Y ya lo hemos dicho, cuando se vive de manera deficiente, ignorante e inconsciente, la vida y la realidad son dolor y sufrimiento. Pero cuando se disuelve esta ignorancia y poco a poco se construye el conocimiento directo y el acceso certero a la realidad, desaparece cualquier tipo de dolor y sufrimiento, solo queda aceptarlo. Es importante aclarar que esto no anula el hecho de que el cuerpo cambie y envejezca, y que haya muerte, sino que se acepte como lo que es: como una característica esencial a la vida siempre cambiante y que de manera consciente se pueda optar por su cuidado, bienestar y mejora, plenitud.

A este tipo de experiencia se le conoce como *iluminación*. Pues tiene que ver con la manera certera de acceder a la realidad y a nosotros mismos. Se trata de quitar esos velos de confusión e ignorancia para acceder a un estado de conciencia pura, clara y radiante. Sólo así se equipara bastantísimo a los postulados y pretensiones filosóficas. Pero en el budismo no sólo ocurre ese develamiento racional lo que hace importante aclarar en qué sentido se entiende a la *iluminación* en el budismo.¹⁷⁴

En todas las tradiciones budistas la *iluminación* comprende esencialmente tres cosas: un estado de *conciencia pura y clara*; el estado de *amor-compasión intenso por todos los seres*; y el estado de *energía mental y de espontaneidad que trasciende todo límite*. El primero de estos estados plantea la *iluminación* como un tipo de conciencia de la realidad en el que el conocimiento superior que adquiere desvanece la dualidad entre sujeto-y-objeto que se deriva de la percepción a través de los sentidos y la razón. Por esta superación se muestra

¹⁷⁴ Centro Budista de la Ciudad de México, *Budismo: su enseñanza y su práctica* (México: Centro Budista de la Ciudad de México), 9.

un estado de visión espiritual directa, intuitiva y sin intermediarios e intelectualización en el cual todo se concibe clara, directa e inmediatamente. Y claro cómo no aducir al pensamiento platónico de las ideas o del bien supremo.

Pero continuemos con el segundo estado, en el cual se marca ya la diferencia respecto de la finalidad de esta iluminación. El estado de amor-compasión comprende a la iluminación como aquel deseo urgente y profundo de bienestar, felicidad y desarrollo (o plenitud) de todos los seres, pues quiere que todo crezca y se desarrolle para poder alcanzar la iluminación. El último de éstos comprende a la iluminación como un estado de perfecta libertad ausente de toda clase de limitación subjetiva, por ende, es una energía espiritual inagotable, de espontaneidad absoluta e ininterrumpida.

No obstante, es necesario mencionar que estos estados no se aíslan o se separan entre sí, y mucho menos sobrepasan el valor de uno sobre del otro, sino que, de manera activa, creativa y dinámica, se transforma la una en la otra: la consciencia y conocimiento en amor, y el amor en energía espontánea y creativa. Y viceversa.

Se podría pensar que estos elementos que componen la *iluminación* no son esenciales a la vida del hombre, pero no es así. Al trasladarnos al plano intelectual veremos en este ideal el develamiento del saber o la búsqueda de la verdad, y si nos trasladamos a la naturaleza del ser humano veremos que en cada hombre, mujer y niño hay elementos que permiten experimentar sentimientos de amor, ternura, compasión y comprensión que no son ajenos a la vida de éste. Pero lo que constituye una parte y diferencia central es el hecho de que éstas cualidades son perfeccionadas y mejoradas a cada instante. Lo que la hace parecer extrínseca a la vida del hombre pero en realidad tiene como objetivo servir a esta.¹⁷⁵

Por ejemplo, en uno de los métodos que este camino pretende se encuentra el llamado *Mahayana (el Gran Vehículo)*, el cual no se limita a buscar la liberación personal, sino que tiene como finalidad la liberación de todos los seres y para ello busca alcanzar el estado de *Buddha*. Pero su ideal de renuncia no implica deslindarse de todos los seres, como podría insinuar cierta aspiración nihilista, sino que busca permanecer en el mundo en beneficio de

¹⁷⁵ *Ibíd.*, 9-12.

todos los seres sintientes.¹⁷⁶ Además de este hecho, se debe enfatizar que el Buda fue un hombre, un ser humano iluminado (no ordinario) que llegó a ser en vida la personificación del conocimiento, amor, compasión y energía infinita e inagotable.

Ahora bien, esto marca un punto de diferencia central, ya que si recordamos referencias anteriores nos percataremos de que en el budismo la idea o noción de Dios está eliminada. De hecho, se considera que tan sólo la creencia en un Dios es un obstáculo para la vida espiritual porque elimina el esfuerzo propio y duradero para desarrollar su máximo potencial.

En este sentido el ser iluminado es el ser más sublime de todo el universo (más aún que los dioses) y por esta razón se le venera. Y se le venera por reflejo del camino que es posible lograr y alcanzar. Bajo este entendido es venerado como maestro y no como Dios, como guía del camino a la iluminación.

Por otra parte, es necesario enfatizar una cuestión más: que trata de hacer lo real en ideal. Y no al modo del cristianismo, en donde se denigra y desprecia la vida real por una apuesta en lo ideal, sino que, contrario a esto, busca transformar la ignorancia en iluminación, en consciencia y sabiduría a favor de la vida. Pues ayuda a desarrollarse y madurarse como seres. En este sentido se comprende que no hay necesidad de sufrir por tener ideales, aspiraciones vanas, fuerte dote de ignorancia respecto de la realidad, por lo que su apuesta gira entorno a aceptar la vida tal cual es.

Su enseñanza conduce a erradicar pasiones, apegos y el afán de riquezas mundanas e incentiva a estar contento, en soledad y a tener más energía y deleite por lo bueno. De esta manera, se reafirma más que su teoría su práctica. No obstante, también se pone cierto énfasis en el aspecto ideal que esta vida produce, pues hace que los seres humanos se desarrollen y crezcan bajo una guía y que su creciente esfuerzo sea meramente consciente.

¹⁷⁶ Luz Ma. Mansilla, *Anexo I. Budismo y prácticas de budismo tántrico* (Parque de estudio y reflexión: Los Manantiales, 2015), 8.

Y sólo bajo este aspecto es como en el budismo se aceptan ciertos ideales. En la apuesta de que sean naturales y los lleven al perfeccionamiento y mejoramiento internos a través de sí mismos. Es necesario aclarar que este ideal no es como tal una aspiración extrínseca o extranjera de la vida (de lo que se es), sino el constante recuerdo de que debe mejorarse y transformarse hasta encontrar la iluminación o cierto tipo de *perfección*.

Sé cuan vano o paradójico puede resultar este concepto, pero a continuación se muestra una cita en la se esclarece su uso y sentido,

[E]l budismo ha visto a la humanidad (...) como un lecho de plantas capaces de producir brotes; como brotes capaces de producir capullos; como capullos capaces de convertirse en flores, en flores de loto. Y, más aún, capaces de convertirse en la flor de loto de mil pétalos. Sin embargo, para que los seres humanos crezcan y se desarrollen necesitan de un guía; su crecimiento no puede efectuarse inconscientemente, como en el caso de las plantas: los seres humanos solo pueden crecer por medio de un esfuerzo consciente. Por eso el ser humano necesita un ideal. No un ideal de ser parcial, ni un ideal que solo tome en cuenta ciertas relaciones con la vida, sino un ideal que ha de ser un ideal natural, no uno artificial; no puede imponérsele desde el exterior, sino que debe encontrarse implícito en su propia naturaleza, en las profundidades de su ser. Un ideal que, de hecho, represente la culminación del desarrollo de su potencial en el más amplio y profundo sentido. Este es, por lo tanto, el ideal de la iluminación humana. Hay muchos que no creen en la posibilidad de transformar lo real en lo ideal. En cambio, en la tradición budista no se duda de esta posibilidad. En el budismo se tiene fe en los ideales, se tiene fe en el ideal espiritual: el ideal de la iluminación humana. Y se le tiene fe porque se tiene fe en el ser humano, así como en su potencial creativo. Debido a esto se le pide que tenga fe en sí mismo no en el budismo. Más bien se le pide que tome el ideal de la iluminación humana como una hipótesis práctica. En el budismo se le pide que experimente, que pruebe por sí mismo.¹⁷⁷

Ahora bien, ese ideal como bien fue ya esclarecido, no es algo impropio, algo artificial, algo ajeno a él como en el cristianismo, sino que es algo natural debido a que se encuentra implícito en su propia naturaleza y capacidad. Bajo este entendido cree y tiene fe en la capacidad y potencial creativo del ser humano. Por esta razón pide que se tenga fe en sí mismo y no tanto en el ideal de la iluminación, aunque a la vez éste sirve como guía para ese perfeccionamiento. Sirve como hipótesis práctica para un mejoramiento de sí mismo.

¹⁷⁷ Centro Budista de la Ciudad de México, *Budismo: su enseñanza y su práctica* (México: Centro Budista de la Ciudad de México), 11-12.

3.5 De los ideales ascéticos

Ahora volvemos a Nietzsche. El *ideal ascético*, como su nombre lo sugiere, es un ideal de renuncia a los placeres materiales por una práctica de vida austera que se encamina a la perfección moral y espiritual. Para Nietzsche, éstos ideales representan una voluntad que quiere escapar de la tortura, y a la vez una valoración negadora de la vida debido a la náusea, dolor y hastío que produce la existencia. Es un deseo por *poner final, de ser de otro modo*.

Pero a la vez, esta experiencia o anhelo hacia algo más se convierte en una experiencia límite que marca una relación muy estrecha con la filosofía, ya que sin éstos sentimientos y aspiraciones, sin ésta necesidad de replantearse y querer modificar algo por ir más allá, la filosofía no hubiera dado sus primeros pasos en la Tierra, en la vida y condición humana mismas. Es decir, no se hubiera atrevido a ir más allá de él y explorar el mundo.

De este modo, se pone énfasis en la valoración que se hace de la vida y del sufrimiento desde diferentes perspectivas o culturas, porque nos permitirá ver la manera en que se atrevieron a explorar el mundo e ir más allá. Ejemplo de esto es cómo valoran la vida de acuerdo al sufrimiento que sienten y producen desde una perspectiva trágica, moral y de ignorancia-error. De estas tres causas identificamos a la tragedia griega, al cristianismo y al budismo. En este apartado nos centraremos en develar dichas aspiraciones o ideales que emergen y su valoración de la vida de acuerdo a la interpretación del budismo en Nietzsche.

Nietzsche acusa al budismo de ser una religión nihilista, aunque la diferencia de un modo muy significativo respecto al cristianismo. Para él, el budismo denota cierto realismo¹⁷⁸ debido a que ha aceptado y confrontado al sufrimiento, pero no con odio, con venganza y menosprecio, como se llegó a ver en el cristianismo, sino con algo paralelo a estos sentimientos que podemos reducir en una frase contundente: *el odio no cesa con el odio, el odio cesa con el amor*.

En esta máxima o enseñanza el mismo hombre es capaz de superar la aversión, dolor, sufrimiento y el odio por medio de una serie de técnicas que tienen como objeto solucionar los problemas de manera objetiva y no con la consideración moralista y la esperanza en un

¹⁷⁸ Para él el budismo es una tradición que ha heredado el planteamiento objetivo y frío de los problemas

Dios, pues se tiene esta concepción borrada y se le muestra a él mismo como el auténtico camino y práctica a la iluminación, la compasión y el amor. Esta máxima es reflejo de ello.

En este sentido, el budismo es una práctica. No obstante, por su inclinación e intención a un más allá (acceder al *Nirvana*), y aunque éste es alcanzado por sus propios méritos mediante una práctica y vía objetiva, desea algo externo a la vida y se le acusa de ser nihilista bajo una concepción nietzscheana.

A pesar de ello, la reconoce como la única religión propiamente positiva en la historia por el hecho de no proclamar una lucha contra el pecado (elemento que conlleva sin duda a una consideración moralista y de culpa-castigo-recompensa-redención) sino que reconoce plenamente los derechos y efectos de la realidad y proclama su lucha contra el sufrimiento.¹⁷⁹

Como ya lo hemos mencionado, a diferencia del cristianismo quien negaba al sufrimiento como un rasgo distintivo de la realidad y característico del hombre, el budismo lo ve como algo presente en la vida del mismo, pero también como algo que es posible aprender y superar, algo extrínseco a él y a todos los seres si se lo proponen. Así que, en lo que se diferencian es, si bien, por no tener conceptos morales ni formulaciones que conllevan al autoengaño, la ilusión y el fanatismo, por lo que el budismo se halla *más allá* de la consideración del bien y del mal.

En lugar de estas consideraciones morales proclama una meditación (introspección) y reflexión de conceptos, vivencias y procedimientos lógicos, así como una sensibilidad refinada hacia el dolor y su combate. Por lo que se vale de depuraciones y medidas higiénicas de la mente y el cuerpo ante la depresión que se enfrentaría tras la erradicación de todo deseo o sufrimiento, como lo son

(...) una vida al aire libre, la vida errante, la moderación y la selección en la comida; la precaución con respecto a todos los *spirituosa* [alcoholes]; la precaución asimismo con respecto a todos los afectos que producen bilis, que calientan la sangre; ninguna *preocupación*, ni por sí, ni por otros. Buda exige representaciones que, o bien tranquilicen, o bien alegren – inventa medios para deshabituarse de las otras. Considera que la bondad, el ser-bondadoso. Favorece la salud. La *oración* está excluida, lo mismo que el *ascetismo*; ningún imperativo categórico, ninguna *coacción* en absoluto, ni siquiera dentro de la comunidad monástica (-se puede volver a salir de ella-) (...) Justo por ello Buda no exige tampoco lucha alguna contra quienes piensan de otro modo; de ninguna otra cosa se defiende más su doctrina que del sentimiento de venganza, aversión, *ressentiment*.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Friedrich Nietzsche, *El anticristo* (Madrid: Alianza, 2006), 50-52.

¹⁸⁰ *Ibíd.*, 51.

Ahora bien, de la defensa de su doctrina de esos sentimientos encuentra un medio que le ayuda a combatir el aburrimiento con el cansancio mental (reflexión e introspección continua) o el debilitamiento del interés individual que se traduce en una nueva forma de egoísmo. A saber: *en como tú te liberas del sufrimiento*, que es lo que regula y limita toda dieta y toda conducta e intención mental mediada en el budismo.

Así, con ese “egoísmo” que proclama el desinterés personal y la pérdida de la individualidad, se dirige a la búsqueda de la paz, el sosiego y la extinción de todo aquello que lo dirige al sufrimiento (deseo/apego) llevándolo a una meta suprema que es posible alcanzar por sus propios méritos y desprendiéndose de todo militarismo y categorías morales del bien y del mal.

Así es como afirma Nietzsche que el budismo no es una religión que aspire a un tipo de perfección, sino que lo perfecto es en él lo normal y lo puede alcanzar propiamente en su existencia, o bien en una práctica y afirmación de la misma. Y no como lo veíamos en el cristianismo en donde se negaba en el hombre la perfección y se aspiraba a un ideal que no era posible alcanzar por sus propios méritos que, más bien, se traducían en su propia condición de vida (ser-pecador y ser-culpable).

Nietzsche nos dice que el budismo es una religión para los hombres tardíos, (...) “para razas que se han vuelto bondadosas, mansas (...) que con demasiada facilidad sienten dolor [porque podríamos pensar, todo refieren como motivo y causa de sufrimiento y aprehensión, y que, por tanto] (...) es una reconducción de esas razas a la paz y a la jovialidad, a la dieta en lo espiritual (y a un) cierto endurecimiento en lo corporal”.¹⁸¹ Por ello estos hombres se enfrentan sin necesidad de revestimientos al sufrimiento y a su capacidad de sentir dolor y con ello no buscan atentar contra los otros, como una clase de venganza o resentimiento por el sufrimiento que es causado por los otros y que podría despertar las ganas de hacer sufrir por el goce y el placer que produce regresar el mal/dolor en nombre de la justicia, sino que en su lugar busca en sí mismo la causa y la solución y lo ocupa como un sentimiento de empatía y compasión por todos los seres sintientes, incluyéndose, que son capaces de sentir dolor.

¹⁸¹ *Ibíd.*, 53.

Y aunque se podría pensar que dignifica y vuelve decente el sufrimiento no es así pues se prepara para aceptarlo, afrontarlo y superarlo sin necesidad de avergonzarse por el hecho de que se sufra y se vea sujeto de éste como lo podemos encontrar en el antiguo testamento en la vergüenza que sienten Adán y Eva (el hombre) al haber desobedecido a Dios (pecado), ya que en este caso él es el único responsable del sufrimiento.

A pesar de estas notables diferencias entre el cristianismo y el budismo, Nietzsche no deja de señalarlo como un síntoma de la *decadencia*, de un des-ansía de la vida, de una aspiración a un más allá (llámesele *Paraíso* o *Nirvana*) en lugar de apremiar y resaltar el valor y el sentido de la tierra, el goce que podría producir vivirla.

Si nos preguntamos en qué consiste esta decadencia apuntaríamos al hecho de que, en toda la cultura occidental, y en este caso parte de la oriental, está presente la defensa de los valores que son contrarios a la vida, es decir, los instintos, pasiones, pulsiones, etc., por la creencia en un mundo objetivo, verdadero, carente de ilusión, inmutable y racional que aparece como el fundamento de dichos valores y no la vida misma. Basta recordar estas frases para responder y equiparar lo que es la decadencia y el nihilismo para este autor:

(...) Las características que se han asignado al verdadero ser de las cosas son las características del No-ser, de la nada; -se ha construido el "mundo verdadero" en contraposición al mundo real, y es en realidad un mundo apariencial, en tanto que mera ilusión óptico-moral¹⁸² (...) El filósofo, que inventa un mundo racional donde la razón y las funciones lógicas son adecuadas: de ahí el mundo "Verdadero". El hombre religioso, que inventa un "mundo divino": de ahí el mundo "Desnaturalizado", antinatural. El hombre moral, que inventa un "mundo libre": de ahí el mundo "bueno, perfecto, justo, santo (...) ¿Qué significa el nihilismo? -Significa que se desvalorizan los más altos valores- falta la meta; falta la respuesta al ¿Por qué?¹⁸³

No obstante, una crítica que podríamos hacer a Nietzsche en este planteamiento de acuerdo a los presupuestos budistas, es que justamente la concepción de ciertos ideales, de Dios, del hombre, de la perfección, de una vida ideal a seguir, incluyendo el propósito que se supone a la vida están borradas. Borradas bajo el sentido de que el único propósito de la vida es vivir, pues no hay algo que se tenga que cumplir en sentido estricto, uno dado "por Dios", por ejemplo. Borra esto debido a que cuando se tienen estos ideales, aspiraciones o propósitos exteriores, vuelven a la vida menos importante y le quita poder al hombre.

¹⁸² Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos* (Madrid: Alianza, 2015).

¹⁸³ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poder* (Madrid: EDAF, 2000).

En todo caso lo que trata de hacer es resaltar la vida, el presente, la capacidad para amar y ser feliz. La vida es entendida tanto en su sentido social, como en el físico y orgánico, no excluye nada, pues la vida es lo único que late en vivo, es lo único que hay y que se conoce, los demás son ambientes que se crean para darle un sentido a la vida, para engrandecerlos, dar cierta estabilidad y confort. Ahí es cuando Nietzsche hace referencia a los mitos y las ilusiones, pues el hombre necesita de esas ficciones para poder sobrevivir, para poder soportar el sin-sentido de la vida, pues no es nada fácil entender que no hay propósito, que no hay sentido de la vida más que el de vivir.

Haré el siguiente planteamiento para explicarlo. Bien, lo único que tienes es vida ¿qué harás o qué se hará con eso? No hay motivo, sentido, propósito, ni razón de vida, solo hay vida, existencia, experiencia. Y es algo que no se puede conocer en su totalidad por más que se quiera conocer, controlar o imponer sobre esta. La profunda ignorancia que tiene el hombre ante ésta lo carcome, el aburrimiento y el hastío que podría producir mirarla y vivirla sin un fin es lo bastante abrumador porque no tiene significado, pero este trata de dárselo para significar su existencia, le busca dar un significado para desconectarse de la vida, para sentirse menos frágil y vulnerable, para adentrarse en la telaraña de la existencia.

No obstante, ese ideal, ese sentido, ese significado, esa trampa y esa telaraña es impuesta por uno mismo, en cualquier momento puede salirse de esta, ahí es cuando en el budismo se trata de tener una conciencia clara, sabiduría y un corazón abierto para poder aceptar y abrazar esa “verdad” en la que el hombre es capaz de crear para sí lo que él quiera. Por ello, apoyándome en Nietzsche, diría que el hombre es su creador, que el hombre es el creador de todas estas ataduras, pero a la vez puede abrir su camino, andar en solitario y a la vez tan unido con todo como en su Zarathustra. Y así como su Zarathustra borra toda esa trampa, toda esa telaraña, toda esa identificación y presupuesto moral, escala a la montaña. Esa es la lucha contra el Mara¹⁸⁴ [maya (ilusión)] que emprende el budismo por que le impide ver la vida como es.

¹⁸⁴ Entidad que trató de evitar que el Buda alcanzara la iluminación y destruyera al Ego. Entre estas representaciones se encuentra en el Mara la concepción de: dios de la destrucción, señor de la ilusión, líder de los demonios, parte negativa que habita en cada persona, ilusión interior de la propia mente, contaminaciones mentales, ignorancia, etc.,

3.6 Budismo y Nietzsche

3.6.1 Interpretación del budismo en Nietzsche

Guillermo de Goicochea nos dice en su trabajo *Interpretación del budismo en Nietzsche*, que en casi todas las obras del filósofo alemán hay referencias a los Vedas y al budismo. Veía un síntoma de salud en la idiosincrasia del budismo al abandonar y desechar el resentimiento y la venganza. Al ver este rasgo entiende a Buda como un gran fisiólogo y encuentra el axioma de donde parte: *todo es dolor, la existencia es dolor*. Lo que permite a éste, y enfatizar a Nietzsche, la distinción entre un yo-pienso el sufrimiento teórico y un yo-sufro totalmente objetivo que lo vuelve más decente y frío.¹⁸⁵

Ahora bien, al entender esta diferencia no puede obligar o recriminar por seguir una teoría o ideología, sino que la encuentra exenta de coacciones, exigencias morales y de luchas contra quienes piensan de otro modo. Respeta la ideología y se interesa más en una práctica espiritual para no padecer por cuestiones vanas. Así se centra más en un sólo deber o aspiración: en el *cómo te liberas del sufrimiento*. No hay vanidad, represión, castigo o coacción, sino el solo hecho de querer liberarse del sufrimiento sin temor, venganza o rencor. Así deja de atarse a todo lo demás y se vuelve señor de sí mismo. Ni siquiera la creencia en un Dios lo convence y sólo él puede liberarse, así como solo él es quien se hace daño y quien causa su sufrimiento. Nadie lo puede liberar o purificar, ni siquiera otro hombre, salvo sí mismo.

En este sentido, Buda enseña que uno mismo debe cuidar de sí y trabajar por su propia liberación y felicidad. Lo que enseña la responsabilidad, el autocontrol y el amor a sí mismo, y por consiguiente a los demás al desear su pleno desarrollo, ausencia de sufrimiento y capacidad para liberarse y lograrlo sin ataduras ni prejuicios. Nietzsche nos dice que, “en el ideal del budismo se percibe la aspiración a liberarse de toda coacción moral, que coincide con la esencia de toda perfección, bajo el supuesto de que las mismas buenas acciones sólo son necesarias provisionalmente, como meros medios, para llegar a renunciar a toda acción”.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Guillermo Goicochea, *Interpretación del budismo en Nietzsche* (Argentina: Revista Konvergencias. Filosofía y Culturas en Diálogo, 2004), 1.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, 2.

3.6.2 Buda y Zaratustra

Guillermo Goicochea encuentra un punto de unión entre Buda y Zaratustra en tres aspectos.

1. Cuando se ha puesto énfasis en el esfuerzo individual y se reafirma a la individualidad como la única fuente de acción, responsabilidad y perfección. 2. Cuando se es llamado “El Distinto” o “El Despierto” y se comparte el mismo ideal de despertar a los hombres de un angustioso sueño y arrojarlos a la perfección humana, que en su caso es en él lo normal; y cuando al igual que el Bodhisattva, que ha llegado a la iluminación y estando a las puertas del nirvana y por consiguiente al pronto cese de todo dolor renuncia a este fin egoísta y regresa para indicar el camino a todos los demás seres vivientes. Prefiere su tarea más que su propia salvación y aspira a la obra más que a la propia felicidad como es el caso de Zaratustra, quien señala el camino al superhombre sin importarle su sufrimiento.

No obstante, este rasgo compasivo que se puede apreciar en ambos de una manera similar se diferencia de una manera rotunda, ya que “para Buda, (la compasión) es la parte fundamental en su doctrina; para Zaratustra, un abismo que exige un gran salto, el peor de los pecados contra el hombre mismo”.¹⁸⁷ Para comprender esta diferencia es necesario recordar la influencia de Schopenhauer en Nietzsche y el punto de quiebre que tiene con él debido a su pesimismo. Ya que, ante el dolor de la existencia, su compasión se teje sobre un pesimismo, negación y nihilismo de la vida, en un cansancio que aspira a la eternidad o que, más bien, ya no aspira a nada. Schopenhauer enuncia “todo está vacío, todo es idéntico, todo fue!... todos los pozos se nos han secado, también el mar se ha retirado. ¡Todos los suelos quieren abrirse, más la profundidad no quiere tragarnos!... En verdad, estamos demasiado cansados incluso para morir”.¹⁸⁸

Así Nietzsche ve en la compasión otro peligro, el de negar la vida con un pesimismo intenso, con una depresión inmensa y contagiosa, una des-ansía de vivir. Pues todo pesimismo cae en un nihilismo. Ante la compasión se pretende la inmortalidad y la

¹⁸⁷ *Ibíd.*, 2-3.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, 2.

aniquilación de uno en un todo. La existencia abruma así que prefiere la no-existencia individual y apuesta a una mayor. No es difícil comprender. Esta misma compasión es la que se identifica en los budistas cuando quieren entregarse al *nirvana*, a un aniquilamiento, a un no-lugar, para no caer en la rueda eterna del *sámara*. Sin perder de vista que también quiere escaparse de la reencarnación, es decir, de limpiar o pagar las malas acciones acumuladas en sus vidas anteriores. Por este aspecto es que ve en el budismo un síntoma de decadencia, pues no debe querer entregarse a la nada, al más allá, a Dios, a la vida verdadera, la bienaventuranza, el nirvana o la redención, sino a la vida.

3.6.3 Idea de Libertad

En lo que refiere a la noción de libertad podemos decir lo siguiente. En uno de los apartados del Zarathustra llamado *Del árbol de la montaña*, Nietzsche hace alusión al hecho de irse o retirarse a la montaña. Cuando el hombre está alejado de la ciudad, las personas y actividades pueden llenarse de paz, silencio y de una gran capacidad para reflexionar, escuchar y entender. Sin embargo, corre el gran peligro de llenarse de egoísmo y pasión, ya que esos matices en lugar de liberarlo lo encarcelan, así como el árbol que se encuentra solitario en la montaña y que, aunque quisiera hablar, nadie lo entiende ya.

Es probable que la intención de irse a otro lugar, sea la montaña, el más allá, el mar, alejarse de uno mismo, etc., tenga como finalidad encontrarse, olvidarse de algo y experimentar un tipo de libertad. Sin embargo, es una libertad ilusoria y parcial, ya que lo que se experimenta es en cierto sentido temporal, inaudito, renovador, pero vuelve como el rayo al árbol para hacerlo caer y replantear la relación que tiene con el mundo y las cosas.¹⁸⁹ O al menos su imbricación.

Si reflexionamos más nos percataremos que es efímera y arbitraria, y no es libre por completo porque debe alejarse para serlo, porque, aunque el alma ansíe estrellas, el cuerpo pide placer y vivencias, así que no se es libre en el sentido que se quiere y mucho menos se

¹⁸⁹ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zarathustra* (Madrid: Alianza), 91-94.

es capaz de renunciar a muchas cosas, incluido el ego y el yo, al menos ese yo-libre. Ahora bien, cuando hice referencia al hecho de que nada tenía de grande y genuino irse a la montaña sin más, es debido a que si uno se retira debe ir en busca de algo mayor, en busca de sí mismo, de amarse y esperanzarse en un cambio mayor producido por sí y para sí mismo con la intención creativa de lograr un efecto mayor que uno mismo, esto es para los otros.

Esta sería una voluntad que busca cambiar las tablas de valores, el sentido, la valoración y la apreciación de la vida. Irse porque se quiere ser libre, sin ataduras, sin miedos, sin actividades y compromisos, es algo muy sabio y necesario para sí, pero no tiene una convicción fuerte ni medianamente congruente si se le toma por un descanso, un aislamiento en un pesimismo que necesita ser revestido de soberbia y vanidad; un deslinde fácil del compromiso con los demás. Así, quien tira de la vara y comienza el movimiento tras irse a la montaña, vuelve como un guerrero, como un héroe, como un niño capaz de jugar a crear y con ello mejorar el curso de las cosas.

CONCLUSIÓN

En cuanto a la teoría

Uno de los objetivos de esta tesis fue el de analizar y comparar sistemas de pensamientos (el cristianismo y el budismo) en Nietzsche donde las valoraciones y el sentido que se le da a la vida juegan un papel fundamental a la hora de preguntarse o interpretar el sufrimiento. Éste fue un concepto clave y estratégico que nos permitió llegar a la base de cada sistema moral y religioso al establecer el valor que se le da a la vida en función de los sentimientos y experiencias negativas y/o positivas que se tienen de ésta, así como de la consideración del bien y del mal o de la aspiración a un buen vivir. Aspiración que surge como respuesta y solución ante el sufrimiento.

En este sentido vimos cómo en el cristianismo el sufrimiento es tomado como un castigo, una deuda, un pago por una pena cometida y un mal obrar. Evidentemente no es interpretado como algo bueno sino todo lo contrario, como fuente del mal que causa vergüenza, indignación y dolor. Es tomado como un castigo (merecido) por ser imperfecto, fuente de pecado, tentaciones y pasiones que imposibilitan acceder al reino de Dios (identificado como el bien, la paz y la felicidad absolutas, así como la vida eterna sin sufrimientos ni males). Su aspiración está en el más allá, en el paraíso y no como tal en la vida terrenal.

Al momento de comparar (este ideal) a Dios con el hombre queda desprovisto de toda acción capaz de superarlo. Como es fuente de todo mal, perversión, imperfección y pecado, no le queda más que aspirar a la muerte (negar su existencia). El sacerdote, quien es vocero de este Dios, juega un papel crucial ya que dota al hombre de la capacidad de redimirse de todo mal; sin embargo, este no puede hacerlo por completo pues siempre está cayendo en un nuevo pecado. Condición que sin duda hace querer negar su existencia y cualidad de hombre por la serie de desgracias que padece y en que se ve envuelto.

No obstante, a partir de este planteamiento es como todo este reino puede edificarse, pues al tratar de combatir el sufrimiento lo niega como causa exterior y lo internaliza: Dios no es fuente de mal sino el hombre. Razón por la cual busca y reclama una serie de instrumentos para poder redimirse. El pecado posibilita la penitencia y ésta el perdón y la redención. Solamente así, cuando está arrepentido, cuando se siente culpable, cuando busca un ideal o misión ulterior (exterior), puede ingresar al reino de Dios. Más éste es el intento y

principal recurso en la lucha contra el dolor y el aburrimiento: una aspiración que expresa su horror a la vida y se aferra a una meta. Más es un fin vacío que apuesta a la nada, que prefiere la nada a querer vivir.

Sus principios se ciñen a un ascetismo moral y nihilismo. Controlar los instintos, las emociones, vivir en paz y tolerancia para poder (sobre)vivir más. Una negación de la naturaleza y una espiritualización en relación a un más allá es su fórmula. Para vivir más es necesario ceder la voluntad, ceder los instintos, evitar la lucha, lo sangriento, la guerra; para poder vivir es necesario no anhelar la vida porque cuando se le anhela muestra lo vulnerable y contingente que es; porque muestra los horrores de los que pende la existencia; porque entonces al ser todo vago, doloroso, perecedero y contingente, es mejor aferrarse a lo opuesto, a lo eterno, a lo permanente, a lo inmutable... entonces prefiere la nada: la vida eterna, el reino de Dios, el paraíso.

No obstante, mientras vive desprecia todo aquello que le impide llegar a esa perfección y eso es todo lo que él es, o al menos lo que cree que es desde esa óptica de vida, desde la interpretación del sufrimiento como algo malo y culpable, como castigo; desde los valores con los que se desenvuelve su existencia como despreciador del cuerpo y de la tierra, de la vida y voluntad fuerte. Razón por la cual denigra todo aquello que represente cierta violencia y fuerza superior, denigra la abundancia, los sentidos, los intentos, el poder, la capacidad para sobrevivir más allá de sus parámetros, no tolera otro pensamiento ni preceptos salvo los suyos. Todo lo demás es acusado de herejía.

Pero esto ha hecho de ese ideal todo lo contrario, ha engendrado odio, resentimiento, rencor, violencia y más sangre y luchas. Basta echar una mirada a la historia universal para darse cuenta de cuántas muertes, de cuántas guerras ha habido desde que el cristianismo se instauró como religión en todos los pueblos y civilizaciones. Basta recordar su relación con las personas de conocimiento, científicos y brujos, sus asesinatos.

Basta recordar los sacrilegios, los adulterios, la pederastia, y muchos más incidentes que se han originado con estos valores. Y la pregunta crucial ¿qué tiempo tiene reinando ya el cristianismo? Si se opone al poder, ¿por qué ha tenido tanto poder y durante tanto tiempo? ¿Acaso lo logró al convertir en gusano al que ya había sido hombre? Todos los valores que se vieron reflejados en este sistema de pensamiento, y principalmente desarrollados después

de la muerte de Cristo, fueron antitéticos a los que éste enseñó. Se puede culpar a Pablo como el precursor, pero eran valores que se estaban gestando antes de él y que tomaron un terreno fértil durante su crucifixión y que ganaron aún más poder tras la muerte de Cristo como un tipo de justicia que era más venganza que nada.

En el budismo vimos valores de vida totalmente distintos. El sufrimiento es la ignorancia, no el pecado, no la culpa y el castigo, no el cuerpo ni una mala acción o decisión. Es lo que impide comprender la naturaleza fenoménica de los seres y las cosas, es decir, atribuir una característica, condición, perspectiva, definición o interpretación a las cosas de lo que éstas no son. No se entiende al sufrimiento como un padecimiento, dolor o pena inevitable y merecida, sino como los sentimientos que engloban insatisfacción y desasosiego.

Al entenderlo así adquiere un matiz totalmente distinto al visto con el cristianismo, pues el sufrimiento es originado por la falta de entendimiento básico de cómo son las cosas, es decir, de percibir permanencia, felicidad y el “yo” en donde no lo hay o en donde no existen de manera genuina y duradera, es el deseo a lo mundano y la ilusión (engaño).

Pues al situarlo de esta manera, se coloca al sufrimiento en un psicologismo y subjetivismo... no es el mundo el que origina el sufrimiento, no es Dios o la condición imperfecta de hombre, sino el interior (mente) que percibe de manera errónea al mundo y la naturaleza de los fenómenos, que ve existencia o permanencia o felicidad o paz y plenitud donde no la hay. Así es como en el budismo se salva al mundo y a la vida... éste, ésta, no es fuente genuina de dolor ni causa de desvíos y desvaríos, de mal y dolor eterno, sino la ignorancia y deseo que se tiene ante estos y que es posible superar al tener una visión correcta de la naturaleza de las cosas y de nosotros mismos.

En este sentido defiende su doctrina del apego, la ignorancia, el odio y rencor que podrían producirse de ello, y da toda la posibilidad y capacidad al hombre de poder superarlo... no tiene militarismo, ni categorías morales, ni una aspiración ideal (creencia en un Dios): el hombre es perfecto y el mundo también lo es. El sufrimiento puede ser superado por una recta visión, atención, acción, etc., enseñanzas que da el Buda a las personas y que son totalmente alcanzables (pues son una práctica), aunque también es logrado al suprimir, eliminar o aniquilar el deseo, anhelo, apegos e instintos.

De esta manera vimos cómo a pesar de las notables diferencias respecto de lo que es el sufrimiento para cada religión, Nietzsche establece elementos en común y los cataloga de conclusivos y nihilistas, pues convergen en suprimir los instintos y en luchar contra los sentimientos de hostilidad, enemistad y daño, debido a que son considerados como no placenteros y no benéficos. Así mismo, son reconocidos como fuente del mal, lo que los hace ansiar algo más como apuesta a su posible superación. En el budismo se ata a estamentos superiores y espirituales y se deslinda de la cultura, la moral, lo social y político, por centrar la mirada en algo más espiritual, más pleno y genuino como la felicidad, la libertad, el amor y la compasión.

En este sentido es nihilista y conclusivo, no aspira a la vida terrenal pues la concluye por algo que está en lo espiritual. El cuerpo, la vida material, los preceptos sociales y morales son todos pasajeros, mientras que lo espiritual, el trabajo del alma, la comprensión de la libertad ligada al nirvana y esa paz en su antesala son permanentes y eternos, en sí. Ahí es nihilista. En el cristianismo se quiere lo mismo (según Nietzsche la nada) no vivir la vida terrenal que es efímera y contingente, llena de sufrimientos y desgracia, se quiere vivir la vida plena que está en lo espiritual, en el paraíso, en el reino de Dios.

En este mismo sentido rechaza la vida social terrenal y apuesta por la espiritual, solo que, de manera muy diferente, pues se aferra a la bienaventuranza como meta y camino, no es él mismo capaz de llegar a ésta porque su imperfección lo impide, pero al morir, al arrepentirse y fijarse de las técnicas que se adecuan a este objetivo (y que no son más que imaginarios para Nietzsche) lo puede alcanzar. Siente todos los instintos, todas las pasiones, toda voluntad que quiere vivir, como fuente del mal, entonces la niega y se vuelve enemigo de las mismas viéndolas como perturbaciones del alma. En este mismo sentido es opuesta a la vida social terrenal y nihilista por su aspiración a un más allá: que está en Dios y no en él mismo.

El nihilismo que es formado por ambas religiones es fuertemente repudiado y criticado por Nietzsche debido a la falta de valores supremos y a la falta de respuesta al “por qué”, pues en su lugar plantea un más allá, un en-sí, un carácter moral y divino de las cosas en lugar de apreciar la vida y sostenerla por sus propios valores. Sin embargo, vale la pena mencionar que su rechazo más fuerte es en contra del cristianismo, pues con el budismo

puede tener muchos más puntos en común. Por otra parte, podría pensarse que la causa del nihilismo es por una crisis social, una degeneración fisiológica, incluso por la corrupción de los valores, sin embargo, no es así, se debe a la instauración de la honradez, la paciencia y la compasión en la época y la cultura.

El nihilismo (*nihil*), sí, es la referencia a la nada: al no creer en nada. Pero ese no creer tiene como presupuesto una fuerza grande y voluntaria: el rechazo radical del valor, el sentido y el deseo establecido. A diferencia de este nihilismo activo se haya el nihilismo espiritual o reactivo que no tiene la fuerza necesaria para producirlo, sino que en todo caso se vuelve contra el sentido dado transformando su “rechazo” en asco, falsedad, mentira, resentimiento e indignación.

No es un nihilismo crítico, sino dolido y piadoso, y por eso se compadece del ser: del ser como castigo y como error. Su consecuencia es la autodestrucción, un volverse contra sí por la incompetencia de negar los valores y de soportar el sin-sentido de la vida, la falta de fundamento. En todo caso prefiere creer en la nada a no creer en nada... por ello se agota en valores ficticios representados en la metafísica, en la religión, en la moral, en el paraíso y en el nirvana.

Esa es la nada en que prefiere creer a crear nuevos valores; prefiere la mentira y el teatro a la verdad cruda y grotesca; prefiere crear una verdad (absoluta) a saber que no la hay, a aceptar que no hay fundamento ni validez real en su posición frente al mundo, pues prefiere su subsistencia.

Contrario a este nihilismo negativo se encuentra el nihilismo de Nietzsche. Uno positivo que se encarga de desenmascarar los falsos valores y criticarlos. Es positivo porque destruye los valores tradicionales y se prepara para transformar, para mejorar los valores de la vida del hombre, del sentido de la vida, del sin-sentido del mismo, a través de una reflexión sobre los motivos que lo han conducido a él. En este sentido, invita al hombre a crear nuevos valores no a partir de los ya establecidos, sino de las nuevas exigencias, del amor a la vida y al hombre, al sentido de la tierra. Así es como retoma a los griegos como puente al superhombre.

Detrás de este concepto (superhombre) subyace la muerte de Dios (nihilismo), es decir, la muerte de todos los ideales o valores suprasensibles que tienen que ver con la idea de Dios como fundamento de los valores, y en su lugar propuso la vida misma. Así es como su filosofía se vuelve vitalista (vitalismo), pues admite a la vida como principio vital y tema capital, el fundamento es ahora la vida. Esta transvaloración de valores (genealogía de la moral) es el cambio en el concepto de valor y deja de enaltecer conceptos como humildad, compasión y paciencia, y enaltece la voluntad de poder, que es la fuerza creativa o voluntad de vida capaz de crear sus propios valores, de esos que rigen a la vida.

El hombre que destroza el fundamento, se aferra a la misma vida y crea para sí nuevos valores, es el superhombre. Un hombre maduro que ha alcanzado un estado superior de moral y espiritualidad al crear su propio sistema de valores, identificando como “bueno” todo aquello que procede de su voluntad y fortaleza, que es crítico y creador, y en cuanto creador destructor de antiguas tablas de valores.

Ese es el superhombre nietzscheano, no es alguien transmundo ni divino, es el sentido de la misma tierra, no cree en el más allá después de la muerte sino en lo real, en lo que puede ver y sentir, y a pesar de que se deja llevar por las pasiones y sentimientos no es alguien que se deja dominar por ellas, sino que se supera y mejora cada vez.

A partir de estos conceptos es como Nietzsche ve necesario retornar a los griegos, pues éstos eran ese sí a la vida, esa creación de nuevos valores ante los que estaban establecidos a partir de lo bárbaro y titánico. Se aferran a la vida a pesar de los horrores de la existencia, del destino aparentemente insuperable y sufriente, siempre atemorizante y dolido. En su lugar hicieron una fiesta (Dionisiaca) y enaltecían su valor, sus pasiones, instintos, fuerza vital y natural.

El hecho de ser hombre era ya lo bastante digno, su reflejo en los dioses lo hacía inmortal y más grande. Eso buscaba Nietzsche para el hombre moderno, eso podríamos buscar nosotros para el hombre actual... que diga sí a la vida, que enaltezca su constitución y amor, que se revista de júbilo, de alegría, de fiestas terrenas, y los valores que promueve sean fieles a esta valoración y sentido, al sentido de la vida a pesar del devenir y del terror.

A partir de lo anterior reafirmamos cómo el sufrimiento para Nietzsche adquiere un papel totalmente diferente. Es aceptado y tomado como instrumento y arma vital, se plantea como un modo de llegar a la felicidad. Nada está acabado por completo, siempre hay un puente, una meta que permite transformar al hombre y los valores que de éste penden. El dolor y el sufrimiento son ese puente, ese modo de alcanzar la felicidad, éxtasis y júbilo, pues siempre está afirmándose y transformándose para alcanzarlo.

La felicidad no se consigue escapando de problemas y mucho menos de manera fácil. El sufrimiento, pues, el continuo sufrimiento mejora la condición del hombre, los valores del hombre, su personalidad y vitalidad. Así es como afirma la vida, como demuestra su voluntad de poder y su fuerza para vivir y sobrevivir. De esta manera es como el sufrimiento se ve como algo necesario e ineludible en la existencia del hombre, pues una vez comprendido debe destruir, dominar e imponerse para afirmar su valor y voluntad. Razón por la que rechazó toda compasión y toda fuerza débil y decadente.

En cuanto al horizonte

En efecto, la teoría de Nietzsche nos enseña a ver al sufrimiento con una óptica de vida totalmente distinta a partir de los valores derrocados y establecidos, o al menos insinuados o señalados para su (nueva)creación. Sin embargo, así como en el arte, la música, la ciencia y la misma filosofía, crear no es algo sencillo, tener la capacidad, la voluntad, la sabiduría y el coraje para hacerlo es aún más complejo. Razón por la cual en los últimos siglos no se ha podido concretar la misión de Nietzsche en su obra y escritos.

Sin embargo, su visión removió y centró todo del debate filosófico surgido en el siglo XX teniendo resonancia hasta el día de hoy. Y a pesar de la noble tarea de este autor por devolverle al hombre su capacidad creativa y artística, de enaltecer los valores de la vida y del cuerpo, de despojarlo de dogmatismos para ser lo que es y devolverle su fortaleza y amor, mucha gente interpreta su escepticismo y nihilismo en un sentido negativo, así como también le adjudican cierto racismo, desprecio, lucha y violencia con la humanidad.

¿A qué se debe esto? Podemos otorgar la razón al mismo filósofo de Basilea, sin embargo, estaríamos cayendo en un gran error, pues cada persona, cultura y época es responsable de sus creencias, actos e ideales. En todo caso sería esa la incapacidad de poder liberarse de esas ataduras y dogmas, de esos valores que invitaban a la destrucción y que por esa misma incapacidad no se tuvo más remedio (el valor) que sujetarse de ellos. A pesar de esto vamos a tomar algunas críticas que le han hecho al pensamiento Nietzscheano.

Una de las críticas más realizadas a este autor es la conocida como “Ad Hominem”. Se va de lleno contra su persona en vez de su filosofía o teorías y argumentos. Sin embargo, este tipo de críticas es baja y vil, pues no quita el gran aporte que hizo para los siglos venideros. En este sentido encontramos críticas a su inmoralidad e inhumanidad, antisemitismo, misoginia y discriminación, así como a que no estaba en sus cabales por la enfermedad que contrajo, su locura, egoísmo, obstinación y también, en una época temprana, a su incomprensión de lo que fueron los griegos. Contrario a esto, su obra parece haber mostrado una comprensión más útil, pues le sirvió para sopesar el sufrimiento que tenía implícita su existencia y que le llevó a realizar grandes obras.

Otra de las críticas parte ya hacia su obra o filosofía. En este sentido se dice de este autor que es pesimista, nihilista y fascista, y que también incita a la violencia. Sin embargo, no se puede entender como pesimista porque, aunque se vea el influjo de Schopenhauer, lo que éste hizo fue hacer una inversión de ese pesimismo y en todo caso volverlo fuerte y amante de la vida. Luchó fuertemente contra aquellos que enjuiciaban la vida y toda fuerza vital de mala manera.

Por otra parte, el nihilismo que encontramos es doble, sí se le puede considerar nihilista, pero en tanto que no acepta ningún valor en sí, ningún sentido en sí y no postula ningún fundamento. Pero no lo es en tanto que él es el propio creador de sus valores y sentido, en tanto se está renovando y transformando para ser mejor (crearse) y él es su propia verdad y se valora por sí mismo.

Ahora bien, efectivamente, Nietzsche era considerado anti-semita, anti-alemán, anti-cristiano, anti-wagneriano, anti-hegeliano, entre otras cosas. No obstante, una de las críticas más pronunciadas por este filósofo es a la cultura alemana, quizá se deba a la relación tan estrecha que había entre este pueblo y su hermana, o simplemente a la diferencia de

pensamiento y consideraciones. Es importante mencionar que, a pesar de la crítica, también reconoce cierta grandeza en el pueblo alemán, a sus filósofos, poetas, músicos, etc., sin embargo, esa crítica lo llevo a ser muy severo de la cultura y del imperio alemán del siglo XIX.

Y como decíamos al principio, no podemos culpar a un autor por sus obras, aunque si hacerlo responsable en alguna medida por no medir las consecuencias a los que sus ideales y propuestas pudieran incitar. El caso de Nietzsche es algo particular porque efectivamente incitó al ateísmo, nihilismo, anarquismo y también a la violencia, pero no en el sentido que éste lo promulgaba, sino en uno malentendido. El concepto de violencia es igualmente particular en la obra de Nietzsche porque está cargado con formas antiguas y entiende a éste concepto como la separación y ruptura, pero a la vez la generación de algo.

A diferencia de lo que vino posteriormente en la modernidad con la equiparación de este concepto a la irracionalidad o al ejercicio de poder (observación/sujeción), la violencia en Nietzsche no quiere subordinación y obediencia, quiere libre albedrío, desataduras de los dogmas, de los valores y los prejuicios, por eso la toma como una actividad humana a la vez destructiva y a la vez creadora en el sentido que le daban los antiguos: como génesis (creación).

Además, es importante recalcar que ésta no incita a la violencia como un estallido o revuelta social, sino como la guerra en contra de todo aquello que dice ser paz y es en todos sus límites guerra y violencia. La metafísica, la moral y la religión siguen este ejemplo porque desde el comienzo tienden a dominar una situación y se levanta sobre la amenaza y la violencia. En Nietzsche esto tiende más a la libertad de despojarse y crear(se).

Ahora bien. En efecto, podemos tomar de este autor la crítica a la autoridad moral, el criticismo contra la creencia religiosa, su escepticismo, pero ¿cuáles son? O en concreto ¿cuáles fueron las horribles consecuencias? La transvaloración (transmutación) de valores lleva consigo un racismo intermitente, un desprecio por las mujeres, la creencia en la lucha despiadada por el poder, el rechazo a la simpatía y empatía por los débiles a favor de la voluntad de pasar por encima de ellos.

Para evitar caer en esto, se debe comprender al autor en su época, así como las necesidades e intereses para ésta y un panorama futuro, por ello entendemos que Nietzsche buscaba el valor y el sentido dados por sí mismo para evitar los dogmas y la humildad (humillación), buscaba la plenitud y la fuerza, la voluntad y afirmación de la vida por sí misma más que en un escenario ulterior, buscaba despertar el coraje y la certeza en el futuro, en uno creado por sí mismo.

No quería la aflicción, la culpa o el empobrecimiento, mucho menos la degeneración. En este sentido, buscaba fuertemente la emergencia de nuevos valores. Su negación de autoridad buscaba una libertad creativa genuina, un nuevo sentido de la vida y del mundo, la autoafirmación y el valor por vivir, por ser lo que se *es*. No obstante, no podemos negar que esas horribles conclusiones también se dieron gracias a sus ideas, o al menos a la interpretación de éstas, pues bien podría ser (o no) una tergiversación total.

A nosotros lo que nos interesó fue esa fuerza para despojarse y crear. Ese amor a la vida y las ganas de vivir a pesar de cualquier desventura o ventura, y tomamos las críticas a la moral y autoridades religiosas, la visión de la vida en relación al sufrimiento para ver los contras y mejorar la visión e implicación de cada religión, o al menos ver las causas y consecuencias que orillaron a su creencia.

Y, sin embargo, como en todo, la idea es mejorar y aprender, exploramos la crueldad en el cristianismo, la renuncia a la vida social, la apuesta a un más allá y un desprecio por la vida pasional-terrenal. No obstante, no podemos asegurar que esto sea estrictamente así o no lo sea, porque todo cambia y la perspectiva, nociones, investigaciones y formas, van cambiando a lo largo del tiempo: se cambian planteamientos y se descubren otros.

Sin embargo, las críticas nos sirven para hacer un repunte, un replanteamiento de lo que es la vida, del valor que queremos darle, del sentido que nos otorgamos. Y de manera muy humilde diría que hubo mucho de ambas religiones que Nietzsche no pudo estudiar y comprender y develar, aunque en cierto sentido su misión y objetivos hayan sido resueltos.

Pero como las necesidades y exigencias de las épocas cambian, el no creer en nada, el seguir creyendo, el creer en sí mismo, el actuar con cierto criticismo, con escepticismo, buscar otras fuentes, darle otro sentido, ser algo más, hasta absorberse en sí

mismo, fueron grandes las consecuencias hasta el día de hoy, más todavía falta mucho por explorar tanto del budismo como del cristianismo, en algún punto podrían converger, por ejemplo en su concepción de la paz y amor, pero depende de los nuevos valores y acciones respecto a éstas.

En lo personal rescataría el budismo porque muestra esa voluntad y capacidad propia, también el bien más allá de sí mismo y de categorías morales y prejuicios sociales busca el desarrollo, la felicidad y plenitud de los seres de manera universal, despierta el amor y la compasión que es algo muy útil y necesario en el panorama actual. Así que de la mano de estas nuevas necesidades y apropiaciones se debe crear la moral, o al menos direccionarse... una menos egoísta y cruel y más altruista y generosa, más valiente y benéfica, transformadora y fuerte, que resalte la vida y que la valore, pero que tenga como guía el genuino desarrollo, un bien para todos que es lo supremo. Aprender del sufrimiento, del egoísmo, de la crueldad, la lucha y violencia, debe hacernos más fuertes y valientes, pero a la vez más amorosos y pacíficos, apreciadores del cuerpo y de la vida.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Aristóteles. *Retórica*. Madrid: Gredos, 1999.
2. Bechtel, William, Richardson Robert C. *Vitalismo*. Londres: Roytledge Encyclopedia of Philosophy, 1998.
3. Buda, *El dhammapada, el sendero de la realización interior*. Argentina: Hastinapura, 2004.
4. Cabos, Jordi, *Sufrimiento e individualidad en Schopenhauer*. Madrid: Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra, 2014.
5. Cabos, Jordi. *Sufrimiento y pesimismo en Schopenhauer: pesimismo como crítica social*. España: Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, 2015
6. Camus, Albert. *El mito de sísifo*. Madrid: Alianza, 1957.
7. Candas Vega, Fátima. *El vitalismo en Nietzsche: consideraciones políticas*. México: Revista Logos de la Universidad Lasalle, 2019.
8. Centro Budista de la Ciudad de México. *Budismo su enseñanza y su práctica*. México: Centro Budista de la Ciudad de México, 2015.
9. Collí, Giorgio. *Después de Nietzsche*. Barcelona: Anagrama, 2000.
10. Coronel Piña, Víctor. *El sentido trágico del sufrimiento en Nietzsche*. México: Revista de filosofía de la Universidad Iberoamericana, 2015.
11. Cortes, Alejandro. “Voluntad y representación. Apuntes sobre Schopenhauer”. *AcademiaEdu (2012)*.
https://www.academia.edu/3646520/Voluntad_y_representaci%C3%B3n_Apuntes_para_una_est%C3%A9tica_de_la_existencia_en_Schopenhauer
12. Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 2002.
13. Deshpande. P.Y. *El auténtico yoga*. Buenos Aires: Kier, 1982.
14. Eliade, Mircea. *El yoga: inmortalidad y libertad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
15. Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas II*. Madrid: Paidós Orientalia, 2011.
16. Fenili, R.M., Takase Goncalves, L.H. y Azevedo dos Santos, S.M. *1. El dolor entre el pensar filosófico y el espiritual*. Madrid: Revista Enfermería Global de la Universidad de Murcia, <https://doi.org/10.6018/eglobal.5.2.383>.

17. Fink, Eugene. *La filosofía de Nietzsche*. Madrid: Alianza, 2000.
18. Goicochea, Guillermo. *Interpretación del budismo en Nietzsche*. Argentina: Revista Konvergencias, Filosofía y Culturas en Dialogo, 2004.
19. Grave, Crescenciano. *El pensar trágico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
20. Leon-Dufour, Xavier. *Vocabulario de teología bíblica*. Madrid: Herder, 2001.
21. Lesky, Albin. *La tragedia griega*. Barcelona: El Acantilado, 2001.
22. López Llorente, Casimiro, Obispo de Segorbe-Castellón. "II. El cristiano ante el sufrimiento humano". *Vaticano: Revista Ecclesia* (2013).
<https://www.revistaecclesia.com/el-cristiano-ante-el-sufrimiento-humano/>
23. Mansilla, Luz Ma. *Anexo I. Budismo y prácticas de budismo tántrico*. Parque de estudio y reflexión: Los Manantiales, 2015
24. Molera, Eugenio. *El vitalismo de Nietzsche*. Recuperado de:
<https://fdocuments.ec/document/el-vitalismo-de-nietzsche-con-freud-introduciendolo-en-el-pensamiento-de-nietzsche.html>
25. Montaña Jorge, Sadak Kalama. *El Budhadharma: una estrategia para vivir mejor*. México: Bodhi, 2006.
26. Nietzsche, Friedrich. *Así habló zarathustra*. Madrid: Alianza, 2018.
27. Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*. Madrid: Alianza, 2010.
28. Nietzsche, Friedrich. *El anticristo*. Madrid: Alianza, 2006.
29. Nietzsche, Friedrich. *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 2015.
30. Nietzsche, Friedrich. *El libro del filósofo*. México: Taurus, 2013.
31. Nietzsche, Friedrich. *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza, 2009.
32. Nietzsche, Friedrich. *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar, 2003.
33. Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza, 2009.
34. Nietzsche, Friedrich. *La voluntad de Poder*. Madrid: Edaf, 2000.
35. Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Madrid Alianza, 2009.
36. Nietzsche, Friedrich., Vaihinger H. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Técnos, 2000.

37. Prado, J. *El anticristo de Nietzsche: una hermenéutica desde un cristianismo liberador*. Conferencia presentada durante las Jornadas Nietzscheanas. Programa de Derechos Humanos y Educación para la Paz y las licenciaturas en Comunicación y en Ciencias Humanas, 2000.
38. Rojas, Octavio. *Nietzsche y la genealogía de la moral*. Chile: Revista Médica Clínica Las Condes, 2017.
39. Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Alianza, 2013.
40. Schopenhauer, Arthur. *Parerga y paralipómena I*. Barcelona: Trotta, 2009.
41. Sociedad Bíblica Católica Internacional. *La biblia*. Madrid: Editorial Verbo Divino, 2010.
42. Spaemann, Robert. *El sentido del sufrimiento*. Perú: Aciprensa, <https://www.aciprensa.com/Familia/sufrimiento.htm>
43. Tamayo, Juan José. “Nietzsche y el cristianismo”. *Ediciones El País*. (2000). https://elpais.com/diario/2000/12/29/opinion/978044402_850215.html.
44. Wing-Tsit Chang, Conger George, Takakusu Junjiro, Teitaro Suzuki Daisetz, Sakamaki Shunzo. *Filosofía del oriente*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.