

Risa y desgracia: Una aproximación al irracionalismo en Schopenhauer

Elisa Chaim Echeverría
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Resumen

El presente ensayo pretende ser una aproximación a los lazos que se tienden entre la risa y la desgracia en la filosofía de Schopenhauer, lazos que si bien, el pensador no los hace explícitos, podemos tejerlos a partir de la breve teoría de la risa que expone en el primer libro de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en relación con lo que él mismo llamó su “pensamiento único”, que atraviesa toda la obra, y del cual derivan todas sus consideraciones, es decir, el pensamiento de una razón débil incapaz de explicar el mundo y que sucumbe bajo fuerzas irracionales.

Palabras clave: Risa, desgracia, irracionalismo, pesimismo, incongruencia

Abstract

This essay is an approximation to the ties laid between laughter and misfortune in the philosophy of Schopenhauer. These ties, if well not made explicit to us by the thinker, can be derived from the brief theory of laughter that he exposes in the first book of *Die Welt als Wille und Vorstellung*. The essay relates what the author has named his “single thought” which is the basis of all of the author’s considerations and is present across all his work. This thought refers to a weak reasoning that is unable to explain the world and succumbs to irrational forces.

Keywords: Laughter, misfortune, irrationalism, pessimism, incongruence

*El tiempo que pasa uno riendo
es tiempo que pasa con los dioses.*
Proverbio japonés

I. Introducción

En el primero de los breves poemas, agrupados bajo el nombre de *Mirlitonrades*, Beckett escribe: “*en face/ le pire/ jusqu’ à ce/ qu’il fasse rire*”¹, como una expresión más del inseparable vínculo entre la risa y la desgracia, vínculo que ya desde la antigüedad, la filosofía ha debido hacerse cargo, y así lo demuestra la conocida anécdota de la risa con que irrumpe una esclava tracia ante el tropiezo de Tales de Mileto:

“Estando ocupado Tales en la astronomía y mirando a lo alto, cayó un día en un pozo, y que una sirvienta Tracia, de espíritu despierto y burlón, se rió, diciendo que quería saber lo que pasaba en el cielo y se olvidaba de lo que tenía frente a sí y ante sus pies”.²

Detrás de esta breve escena que nos relata Platón, se esconde una oposición filosófica fundamental entre el pensar y aquellos ámbitos que escapan al aspecto racional en el hombre. La identidad de la mujer que ríe no es casualidad: Tracia es la patria del Dionisio originario, el Dios de la embriaguez y los instintos, el Dios delirante que, nacido dos veces, se opone de todas formas, a ser explicado por la razón. Y yendo más lejos, en este tropiezo del pensador antiguo, sumamente simbólico, puede verse el enfrentamiento entre Dionisio y Apolo, como las dos fuerzas opuestas que, tomando distintas concepciones, han atravesado la historia de la filosofía.

La caída en el pozo, es también la caída del pensamiento. Es el fracaso de un pensar, que por buscar una verdad más allá de sí mismo, ha olvidado la realidad más palpable e inmediata. Se trata entonces, de una caída que nos

¹“Enfrente/ lo terrible/ hasta hacerlo/ risible” en: Samuel Beckett, *Mirlitonrades, Obra poética completa*, traducción de Genaro Talens, Ed. Hiperión, Madrid, 2007, pág. 177.

² Platón, *Teeteto*, citado en: Peter Berger, *Risa redentora, la dimensión cómica de la experiencia humana*, Ed. Kairós, Barcelona, 1999, pág. 44.

devuelve bruscamente a lo real, un golpe que nos recuerda los propios límites y que muestra, por tanto, una dimensión trágica en el hombre, pero también cómica. La risa pretende ser aquí, un llamado de alerta para devolvernos los ojos al suelo por el que caminamos, y a la vez, una expresión vital del ser humano que se opone a la racionalidad, o más aún, revela sus imposibilidades. Aunque es ahí, en ese ámbito irracional, donde se abre también el espacio para el nacimiento de la desgracia.

II. Irracionalismo y pesimismo

Schopenhauer ha pasado a la historia como el pensador alemán del irracionalismo y la visión pesimista del mundo, y aunque por un lado, como continuador de Kant, puede hablarse de él como filósofo moderno, pone a la vez, un pie en el pensamiento contemporáneo, pues es también el primero en romper con el mismo Kant. Aunque su propósito sea el de mantenerse como su admirador y fiel discípulo, a lo largo de su obra se van originando ciertos quiebres en los que la mencionada continuidad se vuelve cuestionable.

En el prólogo de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Schopenhauer advierte al lector de no entrar en su obra sin antes conocer el pensamiento kantiano, al que él considera “la publicación más importante en filosofía que ha aparecido desde hace doscientos años”³. Sin duda que la filosofía de Schopenhauer tiene su partida en Kant, pero también los puntos en que ambas se distancian resultan evidentes.

El primero de ellos y el primero en resaltar, es el reemplazo de “la cosa en sí” por el concepto de “Voluntad”, y con ello, las modificaciones que conlleva: Si en Kant, “la cosa en sí” era inaccesible para el conocimiento humano, en Schopenhauer la “Voluntad”⁴ entrega cierta posibilidad de ser conocida, a modo de una intuición inmediata e interna.

³ Arthur Schopenhauer, *El mundo como Voluntad y Representación, Prólogo a la primera edición*, Ed. Mesetas, Madrid, 2001, pág. 7.

⁴ Respecto al motivo de la utilización de este término, y el de reemplazarlo por la cosa en sí, Rosset precisa que encuentra también su origen en Kant, aunque éste se refiera a algo diferente: “En la *Crítica de la razón práctica*, Kant había hablado mucho de una voluntad del sujeto moral, transcendental en relación a todas sus motivaciones psicológicas y fenoménicas, voluntad cuya “libertad” transcendental debía entenderse como un postulado de la razón pura práctica, condición

Se vuelve necesario aquí precisar que el concepto de Voluntad, ocupado por Schopenhauer, difiere mucho de lo que comúnmente entendemos por el término. No se trata de una determinación particular humana, sino de una voluntad natural, de la que el hombre es solo una manifestación. La Voluntad es como la esencia, es la fuerza que opera detrás de todas las cosas, es decir, de todo lo que Kant llamaba el mundo de los fenómenos, y que para Schopenhauer, es el de las representaciones. Es por lo tanto, la fuerza única, y a la vez, la suma de todas las fuerzas conscientes e inconscientes.

Si todas las cosas entonces, están movidas por la Voluntad, en cada gesto, en cada movimiento, en cada deseo, en cada sensación, ya sea dentro o fuera nosotros mismos, y en el mundo entero en general, la Voluntad es la que rige, y por eso nos es posible tener un conocimiento de ella a través de la experiencia.

“Mi cuerpo no es otra cosa que mi voluntad que se ha hecho visible”⁵, enuncia Schopenhauer para recalcar que detrás de una voluntad particular, que se materializa en cada una de las cosas existentes, y en cada uno de nosotros, está ineludiblemente la Voluntad como fuerza única. Ante ella, el hombre no posee diferencia alguna con las demás cosas: su reinado es siempre el mismo. Sin embargo, esto no impide que el ser humano pueda ocupar un lugar privilegiado entre el resto de los seres, pues tiene la capacidad de conocerse a sí mismo.

Según la antigua inscripción *Nosce te ipsum* en el portal délfico, el hombre, para Schopenhauer, no debiese descubrir otra cosa, sino la fuerza universal de esa Voluntad, que se ha individualizado dentro de sí mismo y bajo la cual sus propias fuerzas quedan subordinadas.

Esta posibilidad experiencial de un conocimiento interior de la Voluntad, en la que el ser humano puede intuirlo como la fuerza universal que lo gobierna a sí mismo y al mundo, lo coloca en una posición aventajada de conocimiento, que en Kant era impensable. Aunque si bien se trata de un

sine qua non, de la inteligibilidad de la experiencia moral. En este preciso sentido, y en tanto que “idea” de la razón pura, la libertad de la voluntad depende en Kant, del mundo de las “cosas en sí.” En Clément Rosset, *Escritos sobre Schopenhauer*, Ed. Pre-textos, Valencia, 2005, pág. 30.

⁵ Arthur Schopenhauer, *El mundo*, libro II, citado en: Clément Rosset, *Op. Cit.* pág. 30.

privilegio, de un cierto acceso a “la cosa en sí” kantiana, éste no traerá al hombre beneficios, sino desgracias. Su voluntad individual queda reducida a no ser más que una fuerza supeditada a una superior: la Voluntad universal.

Es así que Schopenhauer despoja al hombre de todo el valor antes puesto en la propia fuerza y en la propia determinación, y da lugar el quiebre más significativo con Kant. Una vez afirmado que el ser humano puede conocer intuitivamente “la cosa en sí” kantiana, el vuelco fundamental constituye que la razón del hombre queda subordinada a las fuerzas de la voluntad, y por ende, existirá una violenta primacía de las funciones afectivas por sobre las intelectivas. La ruptura con la tradición filosófica es la de colocar a lo irracional, allí donde antes se buscaba construir un trono elevado para la inteligencia.

De este modo, el mundo resulta ineludiblemente inexplicable para la razón, pues ésta siempre estará sometida bajo la Voluntad. Si ya antes, la comprensión del hombre se había expuesto como algo sumamente limitado que carecía de capacidad suficiente para explicarse el mundo en su totalidad, la limitación aquí aumenta a pasos agigantados.

La trágica situación del ser humano no sólo se trata de una razón debilitada para explicarse lo que sucede ante sus ojos, movido por la fuerza que gobierna el mundo, sino que aquella fuerza, tampoco se explica a sí misma. Para Schopenhauer la Voluntad es un impulso ciego, sin causa, sin fin, sin necesidad, sin libertad, sin devenir. ¿Cómo puede hallar entonces el hombre alguna finalidad en su existencia?

Antes de proponer alguna respuesta, Schopenhauer se ocupa en argumentar la ausencia de finalidad en la vida del hombre, como reflejo de la misma ausencia de finalidad en la Voluntad.

Es así como el conocido pesimismo⁶ schopenhaueriano encuentra innumerables fundamentos para describir a un ser humano en el que la desgracia

⁶Es necesario recalcar que el pesimismo en Schopenhauer, si bien puede diferenciarse del irracionalismo que propone, debemos precisar que el primero deriva del segundo, y que no se trata de un desprecio por la humanidad en sí mismo, como muchas veces se ha valorado erróneamente en su filosofía.

se cuele por todos los rincones de su vida. De este modo, aparece como hilo silencioso por debajo de toda su filosofía los versos de Calderón de la Barca al que él mismo alude:

“¡Ay, mísero de mí, y ay, infelice!
Apurar, cielos, pretendo,
ya que me tratáis así,
qué delito cometí
contra vosotros, naciendo;
aunque, si nací, ya entiendo
qué delito he cometido:
bastante causa he tenido
vuestra justicia y rigor,
pues el delito mayor,
del hombre es haber nacido”.⁷

Si bien Schopenhauer muestra al hombre como si ya no tuviese salida, y estuviese, desde siempre condenado ineludiblemente a la desgracia, su filosofía pretende ser desmitificadora de una inteligencia humana capaz de abarcar el mundo completamente, mostrando, por el contrario su más profunda fragilidad ante él.

Dicha desmitificación en la que se pretende develar la tragedia de una existencia carente de finalidad tiene su punto de partida en el asombro: “Tener espíritu filosófico es ser capaz de asombrarse de los acontecimientos habituales y de las cosas cotidianas, de plantearse como tema de estudio lo más general y lo más ordinario”⁸, agrega Schopenhauer como una valoración más del asombro, que desde la antigüedad se ha considerado el sentimiento filosófico por excelencia, y que permanece vigente en el pensamiento contemporáneo, dentro del que podemos evocar por ejemplo las palabras de Heidegger: “El asombro no es solamente aquello que nos impulsa hacia la filosofía, no se encuentra

⁷ Pedro Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, Ed. Mesetas, Madrid, 2006, págs. 16-17.

⁸ Arthur Schopenhauer, *Op. Cit.*, pág. 56.

simplemente al comienzo de la filosofía, sino que el asombro sostiene y domina a la filosofía”⁹.

Sin embargo el asombro schopenhaueriano tiene una connotación particular: viene dado por la sorpresa de vivir una vida en la que todo pareciera indicar que no debiese vivirse. Si bien, versa sobre lo habitual y cotidiano, su origen está dado por la ausencia de sentido en aquello habitual y cotidiano. Su asombro se enfoca en el concepto de causalidad; una de las principales fuentes de la angustia.

La causalidad, para Schopenhauer, es un principio que se manifiesta en el ámbito de las representaciones, es decir el de los fenómenos, pero no contribuye en nada a la comprensión del mundo, pues carece de necesidad. Para justificar el curso de los sucesos tenemos la tendencia, de darles una explicación causal, pero según Schopenhauer, ésta es válida solo para las representaciones: explica la relación entre los fenómenos, el orden según el cual se van modificando, pero no la esencia de ellos. La fuerza que los mueve se mantiene como un secreto.

“La idea de la causalidad es un espejismo que promete sin cesar más de lo que aporta en realidad. Es un juego de espejos que remite de apariencia en apariencia, en el que el hombre moderno se ha dejado atrapar”¹⁰.

Escribe Rosset para mostrar la desilusión schopenhaueriana ante una causalidad vacía, detrás de la cual no hallamos una necesidad que la sustente. El resultado es entonces que los movimientos del mundo obedecen a una sinrazón, pues el motor de todos ellos es una fuerza sin razón, sin causa, sin necesidad: la Voluntad. La tragedia del hombre puede leerse como una evidente derivación de esta ausencia de necesidad. ¿Cómo dar coherencia a un mundo cuya fuerza vital se opone a cualquier ordenamiento?

⁹ Martín Heidegger citado en: Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2004, pág. 354

¹⁰ Clément Rosset, *Op. Cit.*, pág. 64.

Schopenhauer condena la existencia del hombre a un azar irremediable. Porque nada posee una verdadera necesidad de ser, todo responde a los motivos antojadizos y azarosos de la Voluntad. La necesidad no está en nuestras manos, y por lo tanto tampoco la causalidad, pero la mayor tragedia es que ambas escapen también de las manos de la Voluntad.

“No hay interpretación filosófica capaz de colmar el vacío original dejado por la desaparición de la categoría de necesidad. El progreso de las ciencias, el progreso en general de las “luces” heredadas del siglo precedente, sólo han conseguido hacer más sensibles su ausencia secreta”¹¹,

Volviendo a recurrir a Rosset para enunciar el vacío en el que queda el hombre varado en la filosofía de Schopenhauer. De la causalidad sin necesidad deriva una finalidad sin fin. Es decir, que habitamos un mundo que en apariencia se organiza con vistas a un fin, pero éste no existe. El hombre se esfuerza por conseguir sus metas y objetivos, pero ellos son ilusorios, son trampas de la Voluntad que hacen creernos perseguir algo cuando en realidad no perseguimos nada. Se trata solamente de una Voluntad ciega que los ha puesto allí sin finalidad alguna, del mismo modo en el que veíamos antes una causalidad sin necesidad.

Es en este punto que aparece la angustiante ilusión del deseo. Por un lado la amargura primera es la de la insatisfacción inherente a éste. El objetivo nunca podrá ser alcanzado en su totalidad y se diluirá apenas conseguido. El goce que puede proporcionarnos es sumamente efímero, pues inmediatamente se crea en nosotros un deseo nuevo, haciendo del primero un objetivo ilusorio y pasajero. Pero más profunda que la simple insatisfacción de un objetivo ilusorio, es la ilusión del mismo desear. Schopenhauer no busca solo revelarnos la imposibilidad del cumplimiento de los fines, o el cumplimiento tan solo imperfecto de ellos, sino algo anterior: el error en los fines mismos. Aunque necesariamente también, podamos afirmar, que de la incapacidad de concebir el fin, derivará su obtención tan defectuosa.

¹¹ Clément Rosset, *Op. Cit.*, pag 66.

Schopenhauer compara constantemente su pensamiento con el teatro, como si el hombre fuese un actor que interpretase un papel, pero no lo viviera realmente. Como si tuviese una noción de la vida, sin poder acceder a ella. El hombre sería como un actor encadenado al escenario por una fuerza superior, que solo podrá abandonar el teatro con la muerte.

Lo trágico, sin embargo, no es el estar supeditado a una fuerza suprema, sino la ausencia de finalidad en dicha fuerza, y en ese sentido, tal vez sea más preciso hablar de un actor que carece de espectadores, de un teatro hacia el vacío. Schopenhauer advierte que la vida del hombre no proporcionaría el dolor que proporciona si al menos pudiese acceder a ella, si al menos las tendencias del hombre fuesen reales y no hacia el vacío, y no, por continuar con la analogía, hacia un teatro sin público. Es preciso además, recalcar la imposibilidad de un actor que tampoco puede ser espectador de sí mismo, pues la fuerza de la Voluntad, individualizada en cada ser humano en particular, tampoco permite salirse de ella, pues recordemos que el intelecto quedará bajo el yugo de una Voluntad ciega, a la que el hombre difícilmente puede hacer frente.

Este impulso azaroso y ciego que mueve todas las cosas, termina por negar al hombre la posibilidad de libertad. Atados a la Voluntad, la determinación sobre los propios actos se desvanece; el autor de todos ellos no es el hombre, sino aquella fuerza superior. Pero, repitiéndose la fórmula antes mencionada, el problema no sea tal vez la ausencia de una determinación propia, sino la apariencia ilusoria de ella.

Volviendo a la imagen del teatro, Schopenhauer ya no habla aquí del hombre como actor, sino que peor aún, como muñeco de títere, cuyos hilos mueve la Voluntad con tal habilidad, que hace olvidar a los espectadores que se trata tan solo de un muñeco, pues sus gestos imitan impecablemente la vida. El arte del titiritero consiste precisamente en ocultar que se trata de un títere, en dar la ilusión de que éste se mueve por sí solo, como la Voluntad nos hace creer que tenemos libertad de acción cuando es ella quien maneja nuestros hilos a su antojo.

Las consideraciones de una necesidad sin causa, de ordenamiento sin finalidad y una libertad solo ilusoria, conducen a Schopenhauer a concluir que también el progreso del tiempo es ilusorio. Si la causalidad es un principio válido para las apariencias, la temporalidad lo será del mismo modo. Una Voluntad

indescifrable incluso para sí misma, que no se rige por ningún principio, tampoco podría regirse por la temporalidad. De este modo, los sucesos del mundo vuelven una y otra vez a suceder. La idea de un tiempo que avanza es también una ilusión. La historia es historia de una repetición constante, que se modifica en apariencia, es decir, en el ámbito de las representaciones, pero en el fondo hay una unidad: todo forma parte de lo mismo, y no hay antes ni después.

Ante un tiempo atrofiado, que en vez de traernos el futuro, nos trae el pasado, Schopenhauer destaca la necesidad humana de la ilusión del devenir, pues ¿cómo podría sino, soportar el hombre una repetición interminable de la vida y de la historia de la humanidad en general?

Esta situación de inmovilidad, no puede sino suscitar una angustia existencial en la que se nos devela que nos hemos quedado en el mismo lugar cuando creíamos avanzar. Pero este aspecto que parece trágico deja verse a la vez, como una tragedia solo aparente, pues al desaparecer el progreso y la finalidad, recordemos que desaparece también la muerte y su sentido de infortunio.

Si decíamos que el tiempo se ha detenido, la muerte necesariamente también se suspende, y la desgracia no está ya traída por la muerte, sino que por la ausencia de ella. El problema se vuelve entonces el de una muerte que no consigue matar, que no constituye una verdadera modificación en el mundo. La Voluntad se pone por sobre la muerte como una fuerza inquebrantable, haciendo que los sucesos se repitan interminablemente. ¿Si en la inmovilidad, no hay lugar para la muerte, puede darse entonces espacio para la vida?

El asombro que antes mencionábamos en Schopenhauer versa, no sólo sobre la falta de sentido en el mundo, sino que también, y principalmente, por el sufrimiento que éste proporciona al hombre. La existencia no sólo carece de necesidad, de causa, de libertad, de devenir, sino que además ella se presenta para el hombre de forma ineludiblemente dolorosa. Es en este punto donde la reflexión filosófica toma más fuerza:

“El conocimiento de las cosas relativas a la muerte y la consideración del dolor y la miseria de la vida son los que dan el impulso más fuerte al pensamiento filosófico y a la explicación metafísica del

mundo. Si nuestra vida fuera infinita y careciera de dolor, probablemente nadie llegaría a preguntarse por qué existe el mundo, y por qué tiene justo tal naturaleza e particular”¹².

Los aspectos mencionados, que caracterizan al irracionalismo en Schopenhauer, si bien pareciesen entregar como única posibilidad la conclusión de un fuerte pesimismo, el cual ha sido considerado una de las principales características de su filosofía, éste no es la alternativa única. Muchas veces, cuando la tragedia sobrepasa sus propios límites se vuelve cómico, o también, podríamos hablar de una tragedia tan poderosa, que el hombre debe necesariamente inventar algo para sobrevivir a ella. Y es aquí donde aparece la risa como una fuerza sin la cual la vida nos sería insoportable.

III. Risa e incongruencia

Recordemos las palabras de Nietzsche en su libro *Der Antichrist, Fluch auf das Christenthum*, diciendo que “el hombre sufre tan terriblemente en el mundo que se ha visto obligado a inventar la risa”. La filosofía de Schopenhauer puede leerse como el intento de mostrar el mundo en su aspecto más terrible, es decir, develar su ausencia de sentido como reflejo de aquella fuerza desbocada que es la Voluntad. Pero ante esta condición desgraciada, el hombre se ve forzado a inventar algo que le devuelva ese sentido a su existencia, aún cuando todo pareciera indicar que éste, se ha perdido irremediamente, del mismo modo en que la razón ha perdido su fuerza. Es por ello, que el sentido que el hombre puede encontrar en la filosofía schopenhaueriana escapará también del ámbito racional.

En este punto la debilidad del ámbito intelectual, que hasta aquí hemos presentado, entrega más posibilidades que solo la de impotencia y angustia para el ser humano. En el parágrafo trece de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Schopenhauer expone una breve teoría de la risa que dice bastar para explicar

¹² Arthur Schopenhauer, *Mundo*, citado en: Clément Rosset, *Op. Cit.*, pág. 67

toda la naturaleza de aquello risible. Esta teoría resulta importante porque muestra la risa como aquellas acciones humanas desprovistas completamente de la razón y la reflexión.

Si a lo largo de su obra, el pensamiento schopenhaueriano se ocupa en evidenciar el debilitamiento del pensar ante los impulsos no racionales, podemos inferir que la risa, al ser una de las máximas expresiones en las que se suspende la razón, es la que manifiesta más fuertemente un carácter propiamente humano y que encarna todo el pensamiento schopenhaueriano de una existencia caracterizada por la imposibilidad de explicar el mundo.

De este modo, el pensador alemán, explica la risa como una interrupción de la razón, como un quiebre entre los conceptos y la realidad:

“La risa proviene siempre y depende tan sólo de que observamos súbitamente la disparidad entre un concepto y el objeto real que relacionamos con él en nuestro pensamiento, de cualquier manera que sea. La misma risa no es más que la expresión de semejante disparidad. Éste se manifiesta muchas veces cuando atribuimos a varios objetos reales, concebidos por el pensamiento en un solo concepto, la identidad de éste, y en seguida nos sorprende su divergencia total en todo lo restante, haciéndonos comprender que el concepto no se aplicaba a aquellas cosas.”¹³

De este modo la risa que presenta Schopenhauer nace de una incongruencia entre el pensamiento y la realidad, pero ahondando en dicha incongruencia, es posible afirmar que ésta atraviesa toda su filosofía, pues como ya hemos analizado antes, el hombre cree perseguir una finalidad, cuando ésta es ilusoria, cree que hay una causa, cuando detrás de ella no se esconde ninguna finalidad, cree que presencia acontecimientos nuevos, cuando en realidad se trata de un pasado que vuelve a suceder.

Esta dualidad de lo que parece ser y lo que es, nos parece que es la misma incongruencia presentada en la teoría de la risa, donde el pensamiento cree

¹³ Arthur Schopenhauer, *Op. Cit.*, pág. 70.

afirmarse de algo que después, al mirar hacia la realidad se destruye, es decir, se percata que aquello que parecía ser, no es.

El mundo que parece estar organizado en vistas a un fin, puede leerse como la pretensión de una razón humana que intenta ordenar la realidad. La filosofía de Schopenhauer revela el infructuoso resultado de este intento, es decir la imperante fuerza de la Voluntad, imposible de ser ordenada, que condena al hombre a la incompreensión, a la imposibilidad de un ordenamiento real y a la simulación de éste último.

La teoría de la risa deja interpretarse como una respuesta instintiva ante dicha incompreensión, ante dicha imposibilidad de un orden racional. Ella es la respuesta a la incongruencia. Es el impulso ante una razón que se quiebra, que había intentado ordenar el mundo, pero súbitamente descubre que estos intentos fueron en vano. De allí, el ambiguo y peligroso límite que separa la risa y la tragedia.

Nadie podría negar la amargura de destinar todos los esfuerzos hacia algo, y percatarse después de la esterilidad de esos esfuerzos. Pero estos intentos en vano también dejan una puerta entreabierta para la risa, como la posibilidad de no decaerse ante aquella inutilidad del intento. La risa resulta aquí ser el impulso revitalizador, que ante dicha infructuosidad, da al hombre la fuerza necesaria para asumirse como parte de la Voluntad.

Ésta surge de un quiebre en la razón y de alguna manera toda la filosofía en Schopenhauer consiste en develar el debilitamiento de la razón. Esto nos conduce a pensar que el pesimismo no excluye en absoluto la posibilidad de la risa, sino que por el contrario va de la mano. Para Schopenhauer también, en el punto ya extremo, la existencia del hombre no se reducía a lo trágico, sino que se trataba de una existencia tragi-cómica. Esta filosofía que muestra el absurdo, se vuelve la causa de un humor vital e intrínseco al sinsentido del mundo. La analogía con el teatro aquí toma aún más fuerza, pues podemos hablar de un hombre cuyos movimientos dan la apariencia de sentido, sin tenerlo en realidad, y esto solo nos puede conducir a la imagen de movimientos absurdos hacia el vacío. ¿Cómo no ver, en este contexto, al hombre como un ser ridículo que se

empeña en una misión sin sentido? ¿No son acaso estos los fundamentos sobre los que más tarde se basará el teatro del absurdo?

Recordemos los personajes de Beckett en *En Attendant Godot*¹⁴ cuyo debilitamiento de la razón es tal, que ni si quiera saben bien quién es Godot, ni por qué lo esperan, ni dónde deben esperarlo, a pesar de que la obra entera no se trate más que de dicha espera. La situación trágica de estos personajes, no puede sino causar risa a los espectadores, pues el decaimiento racional ya ha llegado a tal punto que hace ver al hombre como un ser ridículo, que intenta un objetivo que es evidentemente ilusorio. Se muestra a un ser humano sometido completamente a las fuerzas ciegas de la Voluntad, bajo las cuales al hombre no le queda sino seguir viviendo, seguir esperando en el caso de los personajes de Beckett. Pero se trata de un seguir viviendo, que asumiendo su desgracia, asumiendo su subordinación a la Voluntad, ya la ha superado, y por lo tanto, abre un espacio para el nacimiento de la risa.

Podemos concluir de esto, que el pesimismo no debe pensarse únicamente como una visión que desprecia la existencia humana, sino por el contrario, que pretende desmitificarla de todo aquello que impida verla tal cual es. De este modo puede verse el pesimismo como una poderosa fuente de conocimiento, que después de mostrar al hombre la fatal cara de la realidad sin máscaras, ni velos, ni decoración alguna, le da la fuerza vital para asimilar aquella realidad, y por lo tanto poder resistirla, poder pararse en ella firmemente, y poder, poder por ende reírse. El humor se presenta entonces como fuerza regeneradora y vital que nace una vez que el pesimismo ya ha mostrado la realidad con toda su crudeza.

El pesimismo es por lo tanto el único que puede dar lugar a un humor verdadero y profundo, pues si no, se trataría solamente de la risa de la hiena que trajo la primavera a Rimbaud. La risa que aquí hemos pretendido mostrar no es evasión de la realidad, sino por el contrario, afirmación de ella.

¹⁴ Samuel Beckett, *Esperando a Godot*, traducción Genaro Talens, Ed. Tusquets, México D.F, 2006.

Bibliografía

ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 2004

BECKETT, Samuel, *Esperando a Godot*, traducción Genaro Talens, Ed. Tusquets, México D.F, 2006.

BECKETT, Samuel, *Mirlitonades, Obra poética completa*, traducción de Genaro Talens, Ed. Hiperión, Madrid, 2007

BERGER, Peter, *Risa redentora, la dimensión cómica de la experiencia humana*, Ed. Kairós, Barcelona, 1999

BERGSON, Henri, *La risa*, Ed. Losada, Buenos Aires, 2009

CALDERON DE LA BARCA, Pedro, *La vida es sueño*, Ed. Mesetas, Madrid, 2006

ROSSET, Clément, *Escritos sobre Schopenhauer*, Ed. Pre-textos, Valencia, 2005

SCHOPENHAUER, Arthur, *El mundo como Voluntad y Representación*, Ed. Mesetas, Madrid, 2001