

REVISTA DE FILOSOFÍA

CUADERNOS DE PESIMISMO

PESIMISMO
FILOSÓFICO EN MÉXICO

*Genealogías, recepciones y
desarrollos contemporáneos*

NÚMERO ESPECIAL | 2026

EQUIPO EDITORIAL/EDITORIAL TEAM

DIRECTOR/DIRECTOR

Fernando Burgos | Universidad Autónoma de Guerrero (México)

EDITORES/EDITORS

Jesús Carlos Hernández Moreno | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Juan José Cruz | Universidad Autónoma del Estado de México (México)

Julieta Lomelí Balver | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

COMITÉ CIENTÍFICO

Arati Barua | Colegio de Deshbandhu, Universidad de Delhi (India)

Fabio Círaci | Universidad del Salento (Italia)

Felipe Durante | Universidad Federal del Acre (Brasil)

Frederick C. Beiser | Universidad de Siracusa (Estados Unidos)

Josefa Ros Velasco | Universidad Complutense de Madrid (España)

Luan Corrêa da Silva | Universidad Estatal de Mato Grosso (Brasil)

Manuel Pérez Cornejo | Catedrático de Filosofía, IES Lope de Vega (España)

Pedro Stepanenko | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Peter Welsen | Universidad de Trier (Alemania)

Piercarlo Necchi | Instituto de Enseñanza Superior “G. Cardano” (Italia)

Sandra Baquedano Jer | Universidad de Chile (Chile)

Tobias Dahlkvist | Universidad de Estocolmo (Suecia)

Vilmar Debona | Universidad Federal de Santa Catarina (Brasil)

Winfried Müller-Seyfarth | Sociedad Internacional Philipp Mainländer (Alemania)

Yasuo Kamata | Universidad Kwansei Gakuin (Japón)

CONSEJO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

Ana Pinel Benayas | Universidad de Castilla-La Mancha (España)

Carlos David García Mancilla | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Carlos Javier González Serrano | Universidad Complutense de Madrid (España)

Fernando Flores Bailón | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Héctor del Estal Sánchez | Universidad de Salamanca (España)

H. W. Gámez | Universidad de Barcelona (España)

José Carlos Ibarra Cuchillo | Universidad Autónoma de Barcelona (España)

Julio Beltrán Miranda | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Slaymen Bonilla | Colegio de Morelos (México)

COMITÉ DE REDACCIÓN Y EDICIÓN/DRAFTING COMMITTEE

Carlos Darío Romero | Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

Fabián Olave Ramírez | Universidad de Chile (Chile)

Frida Sofía Mendoza de la Luz | Universidad Autónoma del Estado de México (México)

Gabriel Adelio Saia | Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

Jesús Arellano Esquivel | Universidad Nacional Autónoma de México (México)

Paolo Gajardo Jaña | Universidad de Chile (Chile)

MAQUETADORA/ TYPESETTER

Marta Corella Aguilera | Universidad de Barcelona (España)

Cuadernos de pesimismo. Revista de filosofía, número especial, año 2026, es una publicación anual de acceso abierto cuyo objetivo es ser lugar de encuentro y difusión de la investigación que mundialmente se lleva a cabo respecto al pesimismo.

Cada número de Cuadernos de pesimismo consta de cuatro secciones: en la primera se aborda la temática elegida por el comité editorial; en la segunda se acogen textos independientes de la temática; la tercera alberga traducciones; y, por último, la cuarta da cabida a reseñas. Publica trabajos originales en alemán, inglés, español, francés, italiano y portugués. Cada texto es evaluado por pares ciegos y su dictamen es realizado por especialistas en la materia correspondiente.

Debe aclararse que el contenido de los artículos es responsabilidad de los autores, por lo que no es responsabilidad de la revista. El investigador o lector puede hacer uso de los contenidos de la revista, ya sea en su totalidad o por extractos, siempre y cuando no se haga con fines de lucro, no se altere el contenido y se otorguen los créditos correspondientes. Para cualquier otra forma de reproducción, póngase en contacto en el correo: cuadernosdepesimismo@outlook.com.

Cuadernos de pesimismo. Revista de filosofía no exige pago alguno a sus autores por la publicación de trabajos. De igual manera, sus lectores no tienen que pagar por acceder al contenido de la revista.

ÍNDICE

NOTA EDITORIAL

Del paroxismo ritual al protopesimismo nahua: muerte, fugacidad y desamparo en los Icnocuicatl y Tlaocolcuicatl.....	12
<i>Martin Martínez Medina</i>	
El horror del mundo-sin-nosotros: apuntes sobre la oscuridad Otom.....	20
<i>Eder Said García Díaz</i>	
Un estrago en la fineza o sobre el pesimismo alegre de José Vasconcelos	30
<i>Vidzu Morales Huitzil y Alejandrina Donaxchi Villa Ambrosio</i>	
Pesimismo vital en la mexicanidad	38
<i>Fernando Flores Bailón</i>	
La recepción de Mainländer en México.....	46
<i>Fernando Burgos</i>	
Del pesimismo alegre al pesimismo utópico: dolor, vacuidad y creación de sentido.....	60
<i>Slaymen Bonilla</i>	
La abdicación al mal. Una reflexión crítica sobre dos conceptos de la maldad	70
<i>Carlos David García Mancilla</i>	
1755/1985: Voltaire y José Emilio Pacheco ante el desastre del terremoto	82
<i>Adán Núñez Luna</i>	
Carta a un amigo pesimista: en derredor de la autopoiesis y la vida fetal. Reflexiones en torno a Dussel, Maturana, Varela y Mainländer	94
<i>Diego Alejandro Ramírez Mendoza</i>	
La nada como meta y como límite: finitud, suicidio y pesimismo en Philipp Mainländer y Nicolás Gómez Dávila.....	104
<i>Arnold Hernández Díaz</i>	
Hacia una pedagogía de la lucidez: pesimismo filosófico y contradicciones de la nueva escuela mexicana	112
<i>Oscar Daniel Cortés Salvador</i>	
Más allá de la propensión de valorar la vida	116
<i>Sergio Espinosa Proa</i>	
El pesimismo iberoamericano como filosofía sin más.....	126
<i>Rubén Nessim</i>	
Una mirada pesimista a la antroposofía metafísica de Agustín Basave Fernández del Valle.....	140
<i>Gabriel Martínez Villarreal</i>	
Prolegómenos para un pesimismo político	150
<i>Juan Pedro Carreón Luna y Rubén Nessim</i>	
La libertad en los tiempos de los LLMS: voluntad, probabilidad y autonomía ante la palabra predicha	162
<i>Darío Caleb Cario Alanís</i>	

NOTA EDITORIAL

Fernando Burgos

Hace algunos años, hablar de estudios sobre pesimismo filosófico en México habría sonado quizá excesivo. Existían, por supuesto, investigaciones sobre Schopenhauer, Cioran, Nietzsche, Mainländer y otros autores cercanos a esta tradición, además de trabajos dedicados al sufrimiento, la muerte, el nihilismo o la valoración de la existencia. Lo que faltaba era otra cosa: un espacio más o menos continuo en el que esas investigaciones pudieran encontrarse, reconocerse y discutir entre sí. Los coloquios sobre pesimismo filosófico en México surgieron en buena medida de esa necesidad.

El primer coloquio tuvo un carácter inevitablemente exploratorio. Reunió trabajos muy distintos y permitió comprobar que había más intereses comunes de los que en un principio parecía. Se habló de Schopenhauer y Mainländer, pero también de Emilio Uranga, José Vasconcelos, la mexicanidad, Hegesias, Dostoievski, Cioran o Edgar Saltus. La variedad de temas no obedecía todavía a un programa claramente establecido. Era, más bien, la señal de que el problema podía abrirse en varias direcciones y de que estudiar el pesimismo desde México no tenía por qué reducirse a reconstruir una corriente europea.

El segundo coloquio partió de ese antecedente, aunque el resultado fue distinto. Varias investigaciones habían ganado precisión, algunas preguntas se habían vuelto más claras y otras aparecieron por primera vez. Se notaba también una diferencia en el modo de trabajar: ya no se trataba solamente de presentar un autor o de señalar una afinidad, sino de ensayar hipótesis, construir problemas y poner a prueba lecturas que en muchos casos continuarán en tesis, artículos o proyectos de mayor alcance.

De ahí procede este volumen. No lo concebimos simplemente a modo de actas. Los textos nacieron de las ponencias presentadas en el coloquio, pero después fueron ampliados, corregidos y, en varios casos, reformulados. Algunos tienen todavía el carácter de avance; otros son primeras versiones de investigaciones que apenas comienzan. Nos parecía importante conservar algo de ese estado de búsqueda. No todo trabajo académico tiene que aparecer como una conclusión cerrada. También vale la pena registrar el momento en que una idea empieza a tomar forma y encuentra interlocutores.

Hasta donde sabemos, no se había intentado en México dar continuidad a un proyecto colectivo de estas características alrededor del pesimismo filosófico. Esto no significa que antes no hubiera estudios importantes, ni que pretendamos atribuirnos un comienzo absoluto. Sería falso y, además, innecesario. Lo novedoso está en la continuidad: volver sobre estos problemas, reunir investigadores, producir publicaciones, generar nuevas preguntas y hacer que el pesimismo deje de aparecer sólo como un interés aislado dentro de trabajos que rara vez entraban en contacto.

Ese cambio se advierte en los temas del presente número. Una parte de los ensayos vuelve hacia materiales anteriores a la formación del pesimismo moderno. El estudio sobre los *icnocuicatl* y los *tlaozolcuicatl* nahuas, por ejemplo, se pregunta hasta dónde puede hablarse de una experiencia pesimista sin borrar la distancia histórica que separa esos cantos de las filosofías europeas del siglo XIX. Otro trabajo pone en diálogo la cosmología otomí con la noción del “mundo-sin-nosotros” de Eugene Thacker. En ambos casos, el interés no está en fabricar precursores de Schopenhauer, sino en probar hasta dónde ciertas categorías del pesimismo pueden servir para leer experiencias de fugacidad, desamparo, oscuridad o indiferencia del mundo sin forzar los materiales.

Otra línea se ocupa de autores mexicanos que rara vez han sido considerados desde esta perspectiva. José Vasconcelos y Agustín Basave Fernández del Valle aparecen aquí no porque se quiera incorporarlos sin más a una supuesta tradición pesimista mexicana, sino porque algunas zonas de sus obras permiten plantear preguntas nuevas. Leer a un autor desde el pesimismo no equivale a declararlo pesimista. Puede servir, por el contrario, para precisar hasta dónde llega una afinidad y en qué punto comienza la diferencia.

También se ha vuelto necesario reconstruir la historia de estas recepciones. El caso de Philipp Mainländer es especialmente revelador. Hace no muchos años su presencia en México era todavía fragmentaria; hoy existen traducciones, tesis, coloquios, artículos y proyectos específicos alrededor de su obra. Ese crecimiento no ocurrió de un día para otro. Es el resultado de una acumulación de trabajos, discusiones y colaboraciones que permiten hablar, al menos en este caso, de una recepción académica cada vez más articulada y conectada con el debate internacional.

Sin embargo, el paso que quizá resulte más importante es otro: el pesimismo comienza a dejar de ser solamente un objeto histórico. Algunos de los trabajos reunidos aquí intentan pensar desde él. Esto puede verse en las propuestas sobre pesimismo político, en las discusiones sobre libertad y modelos de lenguaje, en las aproximaciones al pesimismo iberoamericano o en los intentos por poner esta tradición en contacto con problemas contemporáneos que Schopenhauer, Mainländer, Bahnsen o Hartmann evidentemente no pudieron conocer.

La aparición de la Escuela Pesimista de Nuevo León es una de las expresiones más claras de este proceso. Su formación no respondió a un plan previo. Comenzó con investigaciones individuales desarrolladas en la Universidad Autónoma de Nuevo León por Gabriel Martínez y Rubén Nessim y, con el tiempo, incorporó a Juan Pedro Carreón Luna y Darío Caleb Cario Alanís. Lo que primero fue una coincidencia de intereses terminó adquiriendo una forma colectiva y un nombre propio.

La Escuela se presentó públicamente durante *Genealogías del desencanto: Pesimismo filosófico global y mexicano*, en mayo de 2026. La mesa reunió trabajos sobre Agustín Basave, la libertad frente a los modelos de lenguaje, las instituciones sociales y el pesimismo iberoamericano. Esa variedad resulta más importante que cualquier intento de imponer una doctrina común. Los integrantes no parten de una misma tesis ni están obligados a ofrecer una lectura uniforme de Schopenhauer o de sus continuadores. Lo que comparten es algo más elemental: la convicción de que el pesimismo puede ser todavía un punto de partida para hacer filosofía.

En ese sentido, la Escuela Pesimista de Nuevo León muestra una de las direcciones que este proyecto puede tomar. Estudiar la tradición sigue siendo indispensable, pero no tendría mucho sentido convertirla en un repertorio de respuestas intocables. Una tradición continúa cuando puede ser discutida, desplazada hacia otros problemas y, cuando haga falta, corregida o contradicha. La investigación histórica y la producción filosófica no son tareas opuestas; pueden alimentarse mutuamente.

Que una iniciativa de este tipo haya surgido fuera del espacio inmediato en el que se organizaron los primeros encuentros también es significativo. El proyecto comienza a ramificarse. Hay investigaciones que se desarrollan en Ciudad de México, Morelos, Guerrero o Nuevo León; algunas se concentran en historia de la filosofía, otras se acercan a la antropología, la política, la tecnología o la historia intelectual. No sabemos todavía qué parte de estas líneas tendrá continuidad ni cuáles cambiarán de rumbo. Eso forma parte de cualquier campo que todavía está construyéndose.

Por la misma razón, sería apresurado hablar ya de una tradición mexicana del pesimismo en sentido estricto. Tampoco hace falta hacerlo. Lo que sí puede observarse es una continuidad que hace algunos años apenas comenzaba a percibirse: investigadores que vuelven sobre problemas comunes, trabajos que responden a otros trabajos, tesis que se convierten en artículos especializados y encuentros que terminan dando lugar a nuevas colaboraciones.

Este libro reúne una parte de lo que se ha venido haciendo. No agota el panorama ni pretende fijar sus límites. Algunos de sus ensayos seguramente serán corregidos con el tiempo; otros quizá terminen convertidos en investigaciones mucho más extensas. Sería deseable que así ocurriera. Un coloquio tiene sentido precisamente cuando no clausura una discusión, sino cuando consigue prolongarla.

Entre el primero y el segundo encuentro no sólo aumentó el número de trabajos. Las preguntas comenzaron a tener una historia. Algunas regresaron con mayor precisión; otras aparecieron como consecuencia de discusiones anteriores; incluso surgieron grupos que ahora intentan trabajar de

manera conjunta. Esa continuidad, todavía modesta pero ya visible, es quizá el dato más importante de este número.

Publicamos estos ensayos por esa razón. No porque pensemos que el mapa del pesimismo filosófico en México esté terminado, sino porque apenas comienza a dibujarse y vale la pena dejar constancia de ese proceso. Si este volumen logra abrir nuevas investigaciones, provocar desacuerdos o hacer que otros autores y problemas entren en la conversación, habrá cumplido su propósito.



EDITORIAL NOTE

Fernando Burgos

A few years ago, speaking of studies on philosophical pessimism in Mexico might have sounded somewhat excessive. There were, of course, studies on Schopenhauer, Cioran, Nietzsche, Mainländer, and other authors close to this tradition, as well as works devoted to suffering, death, nihilism, or the valuation of existence. What was missing was something else: a more or less continuous space in which those investigations could meet, recognize one another, and enter into discussion. The colloquia on philosophical pessimism in Mexico arose largely from that need.

The first colloquium was inevitably exploratory in character. It brought together very different works and made it possible to see that there were more shared interests than initially seemed to be the case. Schopenhauer and Mainländer were discussed, but so were Emilio Uranga, José Vasconcelos, Mexicanness, Hegesias, Dostoevsky, Cioran, and Edgar Saltus. The variety of topics did not yet respond to a clearly established program. Rather, it was a sign that the problem could open in several directions and that studying pessimism from Mexico did not have to be reduced to reconstructing a European current.

The second colloquium began from that precedent, although the result was different. Several investigations had gained precision, some questions had become clearer, and others appeared for the first time. A difference could also be noticed in the way of working: it was no longer merely a matter of presenting an author or pointing out an affinity, but of testing hypotheses, constructing problems, and putting interpretations to the test that, in many cases, will continue in theses, articles, or larger projects.

This volume comes from that process. We do not conceive it simply as proceedings. The texts originated in papers presented at the colloquium, but were later expanded, corrected, and, in several cases, reformulated. Some still have the character of works in progress; others are first versions of investigations that are only beginning. We thought it important to preserve something of that state of inquiry. Not every academic work has to appear as a closed conclusion. It is also worthwhile to record the moment when an idea begins to take shape and finds interlocutors.

As far as we know, no attempt had been made in Mexico to give continuity to a collective project of these characteristics around philosophical pessimism. This does not mean that there were no important studies before, nor that we intend to attribute an absolute beginning to ourselves. That would be false and, moreover, unnecessary. What is new lies in continuity: returning to these problems, bringing researchers together, producing publications, generating new questions, and making pessimism cease to appear only as an isolated interest within works that rarely came into contact with one another.

That change can be seen in the themes of the present issue. Some of the essays turn to materials prior to the formation of modern pessimism. The study of the Nahuatl *icnocuicatl* and *tlacolcuicatl*, for example, asks how far one may speak of a pessimistic experience without erasing the historical distance that separates those songs from nineteenth-century European philosophies. Another contribution places Otomi cosmology in dialogue with Eugene Thacker's notion of the 'world-without-us.' In both cases, the aim is not to manufacture precursors of Schopenhauer, but to test how far certain categories of pessimism can help us read experiences of transience, abandonment, darkness, or the world's indifference without forcing the materials.

Another line of inquiry focuses on Mexican authors who have rarely been considered from this perspective. José Vasconcelos and Agustín Basave Fernández del Valle appear here not because we wish simply to incorporate them into a supposed Mexican pessimistic tradition, but because certain areas of their work allow new questions to be posed. Reading an author from the standpoint of pessimism is not the same as declaring that author a pessimist. On the contrary, it can help specify how far an affinity extends and where a difference begins.

It has also become necessary to reconstruct the history of these receptions. The case of Philipp Mainländer is especially revealing. Not many years ago, his presence in Mexico was still

fragmentary; today there are translations, theses, colloquia, articles, and specific projects devoted to his work. That growth did not occur overnight. It is the result of an accumulation of work, discussions, and collaborations that make it possible, at least in this case, to speak of an increasingly articulated academic reception connected with the international debate.

Yet perhaps the most important step is another one: pessimism is beginning to cease being only a historical object. Some of the works gathered here attempt to think from within it. This can be seen in the proposals on political pessimism, in discussions of freedom and language models, in approaches to Ibero-American pessimism, or in attempts to bring this tradition into contact with contemporary problems that Schopenhauer, Mainländer, Bahnsen, or Hartmann obviously could not have known.

The emergence of the Pessimist School of Nuevo León is one of the clearest expressions of this process. Its formation did not follow a prior plan. It began with individual research carried out at the Autonomous University of Nuevo León by Gabriel Martínez and Rubén Nessim and, over time, incorporated Juan Pedro Carreón Luna and Darío Caleb Cario Alanís. What first appeared as a coincidence of interests eventually acquired a collective form and a name of its own.

The School was presented publicly during *Genealogies of Disenchantment: Global and Mexican Philosophical Pessimism*, in May 2026. The panel brought together works on Agustín Basave, freedom in relation to language models, social institutions, and Ibero-American pessimism. That variety is more important than any attempt to impose a common doctrine. Its members do not begin from the same thesis, nor are they required to offer a uniform reading of Schopenhauer or his successors. What they share is something more basic: the conviction that pessimism can still be a point of departure for doing philosophy.

In this sense, the Pessimist School of Nuevo León shows one of the directions this project may take. Studying the tradition remains indispensable, but it would make little sense to turn it into a repertoire of untouchable answers. A tradition continues when it can be discussed, displaced toward other problems, and, when necessary, corrected or contradicted. Historical research and philosophical production are not opposing tasks; they can nourish one another.

The fact that an initiative of this kind arose outside the immediate space in which the first meetings were organized is also significant. The project is beginning to branch out. Research is being carried out in Mexico City, Morelos, Guerrero, and Nuevo León; some projects focus on the history of philosophy, while others approach anthropology, politics, technology, or intellectual history. We do not yet know which of these lines will continue or which will change direction. That is part of any field that is still being built.

For the same reason, it would be premature to speak already of a Mexican tradition of pessimism in the strict sense. Nor is it necessary to do so. What can be observed is a continuity that only a few years ago was barely beginning to be perceived: researchers returning to common problems, works responding to other works, theses becoming articles, and meetings giving rise to new collaborations.

This book gathers part of what has been done. It does not exhaust the panorama, nor does it seek to fix its limits. Some of its essays will surely be corrected over time; others may eventually become much more extensive investigations. It would be desirable for that to happen. A colloquium has meaning precisely when it does not close a discussion, but manages to prolong it.

Between the first and the second meeting, it was not only the number of works that increased. The questions began to acquire a history. Some returned with greater precision; others emerged as a consequence of earlier discussions; groups even appeared that are now attempting to work together. That continuity, still modest but already visible, is perhaps the most important fact of this special issue.

We publish these essays for that reason. Not because we think the map of philosophical pessimism in Mexico is complete, but because it is only beginning to be drawn and it is worth leaving a record of that process. If this volume succeeds in opening new lines of research,

provoking disagreements, or bringing other authors and problems into the conversation, it will have fulfilled its purpose.



DEL PAROXISMO RITUAL AL PROTOPESIMISMO NAHUA:
MUERTE, FUGACIDAD Y DESAMPARO EN LOS ICNOCUICATL Y
TLAOCOLCUICATL

FROM RITUAL PAROXYSM TO NAHUA PROTOPESSIMISM:
DEATH, TRANSIENCE, AND ABANDONMENT IN THE ICNOCUICATL AND
TLAOCOLCUICATL

Martin Martínez Medina

Instituto Politécnico Nacional (IPN) | México

Resumen

Este artículo propone la categoría de protopesimismo nahua para describir, con cautela metodológica, una constelación de motivos presentes en determinados icnocuicatl y tlaocolcuicatl: la fugacidad de lo existente, la inevitabilidad de la muerte, la experiencia del desamparo y la insuficiencia del mundo terreno como morada estable. La hipótesis no sostiene que en el México prehispánico haya existido una doctrina pesimista equivalente a las filosofías europeas de los siglos XIX y XX. Se distingue, en cambio, entre una negatividad ritual-performativa, visible en los cantos de lamentación y en las prácticas funerarias, y una negatividad lírico-reflexiva, perceptible en los cantos de orfandad. A partir de esta distinción, se establece un diálogo comparativo con Schopenhauer, Cioran, Mainländer y, de manera secundaria, Ligotti. El objetivo es mostrar afinidades sin borrar las diferencias históricas, religiosas y conceptuales que separan al horizonte nahua del pesimismo filosófico moderno.

Palabras clave: poesía nahua; icnocuicatl; tlaocolcuicatl; pesimismo; muerte; ritual; Nezahualcōyotl

Abstract

This article proposes the category of Nahua proto-pessimism to describe, with methodological caution, a constellation of motifs found in selected icnocuicatl and tlaocolcuicatl: the transience of existence, the inevitability of death, the experience of abandonment, and the insufficiency of earthly life as a stable home. The argument does not claim that pre-Hispanic Mexico developed a pessimistic doctrine equivalent to nineteenth- or twentieth-century European philosophies. Instead, it distinguishes between a ritual-performative negativity, visible in lament songs and funerary practices, and a lyrical-reflective negativity, perceptible in orphanhood songs. From this distinction, the article establishes a comparative dialogue with Schopenhauer, Cioran, Mainländer and, secondarily, Ligotti. The aim is to identify affinities without erasing the historical, religious and conceptual differences between the Nahua horizon and modern philosophical pessimism.

Keywords: Nahua poetry; icnocuicatl; tlaocolcuicatl; pessimism; death; ritual; Nezahualcōyotl

Introducción: el problema de nombrar un pesimismo nahua

La aflicción, la incertidumbre ante la muerte y la conciencia de la fugacidad atraviesan numerosas tradiciones culturales. El mundo nahua prehispánico no constituye una excepción. Los cantares conservados en fuentes de los siglos XVI y XVII registran imágenes recurrentes de marchitamiento, pérdida, orfandad, sueño, precariedad y muerte. Sin embargo, reconocer esa recurrencia no autoriza por sí misma a afirmar que los antiguos nahuas formularon una “filosofía pesimista” en el mismo sentido en que la expresión puede aplicarse a Schopenhauer, Mainländer o Cioran. El problema central de este trabajo consiste precisamente en determinar hasta dónde es legítimo hablar de pesimismo cuando el corpus estudiado pertenece a un horizonte histórico, ritual y lingüístico radicalmente distinto.

La categoría de protopesimismo se empleará aquí en un sentido restringido. No designa una doctrina sistemática, un movimiento intelectual ni una teoría del valor de la existencia plenamente articulada. Designa, más modestamente, una constelación de motivos que permiten valorar la existencia como estructuralmente precaria: la imposibilidad de arraigo definitivo en la tierra, la certeza de la muerte, la persistencia del dolor, la fragilidad de las obras humanas y la experiencia de una divinidad cuya acción puede aparecer como distante, burlona o inescrutable. Hablar de “proto” permite conservar la distancia histórica y evita convertir retrospectivamente a los poetas nahuas en precursores de filosofías europeas que les son ajenas.

El método será comparativo, pero no genealógico. No se pretende demostrar influencia alguna ni una identidad conceptual entre los cantares y el pesimismo moderno. Las comparaciones con Schopenhauer, Cioran, Mainländer y Ligotti funcionarán como contrapuntos capaces de iluminar una experiencia común de negatividad, al mismo tiempo que permitirán destacar sus diferencias. Una semejanza verbal —por ejemplo, la imagen de la vida como sueño— no equivale a una identidad doctrinal. En Schopenhauer, la apariencia del mundo se inserta en una arquitectura metafísica de Voluntad y representación; en la poesía nahua, el sueño aparece primordialmente ligado a la inconsistencia, la brevedad y la pérdida. La comparación será filosóficamente fecunda sólo si conserva esa asimetría.

El corpus se concentra en dos formas: los *tlacolcuicatl*, o cantos de lamentación, vinculados con el duelo, la música, la danza, el llanto y la ejecución comunitaria del dolor; y los *icnocuicatl*, o cantos de orfandad, de tono más reflexivo, donde la transitoriedad de la existencia y la imposibilidad de permanecer en *tlalticpac* se convierten en interrogación. La tesis de este artículo es que ambas formas elaboran la negatividad de manera diferente: los *tlacolcuicatl* la ritualizan y la vuelven acción colectiva; los *icnocuicatl* la interiorizan y la transforman en pregunta sobre el sentido, la permanencia y la muerte.

Esta distinción permite plantear una hipótesis más precisa que la simple identificación de “pesimismo” en los poemas. En el mundo nahua, el dolor no conduce necesariamente a una negación de la vida ni a un deseo de extinción. Incluso cuando la muerte aparece como tributo común y la tierra como morada insuficiente, persiste la búsqueda de equilibrio, continuidad ritual, canto, amistad y memoria. El protopesimismo nahua, en consecuencia, no debe confundirse con nihilismo ni con antinatalismo: es una conciencia aguda de la precariedad que coexiste con prácticas destinadas a sostener la vida y el orden cósmico.

Los cantos de muerte y la negatividad ritual

Las fuentes distinguen diversos tipos de cantos relacionados con la muerte y la aflicción: *miccacuicatl*, *xochimiquizcuicatl*, *yaomiquizcuicatl*, *itzmiquiztli*, *cococuicatl* y *tzocuicatl*, entre otros. No todos poseen el mismo estatuto ni expresan el dolor de la misma manera. Para los propósitos de este estudio interesa especialmente el *tlacolcuicatl*, porque en él la lamentación no se limita a un contenido verbal: se integra en un acontecimiento ritual donde intervienen voz, cuerpo, instrumentos, gestos, llanto y comunidad (Johansson, “*Miccacuicatl*” 7–87).

La dimensión paroxística es decisiva. En los funerales, el dolor no se presenta como una disposición puramente interior, sino como una energía que debe adquirir forma y exteriorizarse. El llanto, el canto y la danza convierten el duelo privado en una experiencia compartida. En este sentido, el ritual no elimina la aflicción; la ordena, la hace visible y le proporciona un cauce. El pesimismo que puede reconocerse aquí no consiste todavía en una doctrina acerca de la maldad del mundo. Es, antes bien, una práctica de reconocimiento de la pérdida. Un fragmento de lamentación formula la imposibilidad de poner término

a la aflicción: “¿Reconfortarán mi corazón? / No puedo poner fin / a la aflicción, ohuaya” (Johansson, “Miccacuicatl” 7). Oc nechonyollocchuiz? / Auh yn amo nicctlamitinemiz a yenoopillotl, ohuaya.

El punto filosóficamente relevante no reside sólo en la tristeza expresada por el hablante, sino en el hecho de que la aflicción exige una elaboración ceremonial. El sentimiento se vuelve ritmo, sonido y gesto. En otro canto se afirma: “Con él lloro, ya destruye nuestra muerte, / destruye nuestro pesar, el bello canto” (Johansson, “Miccacuicatl” 47). El canto aparece así como una tecnología ritual de la pérdida: acompaña a la muerte y, al mismo tiempo, hace posible soportarla.

Esta función permite introducir una diferencia fundamental frente al pesimismo moderno. Para Cioran o Ligotti, la conciencia del sufrimiento puede adquirir el carácter de una lucidez que separa al individuo del mundo; en el *tlacolcuicatl*, por el contrario, la negatividad tiende a ser reintegrada en una forma comunitaria. No desaparece el sufrimiento, pero su expresión participa de un orden ritual que impide reducirlo a una experiencia solitaria. La negatividad es dinámica: se llora, se canta y se danza para despedir, recordar y restablecer una relación entre vivos, muertos y potencias sagradas.

De ahí que el término “pesimismo ritual” deba emplearse con cautela. No significa que el rito predique que la vida carece de valor; significa que la existencia es concebida como vulnerable y que esa vulnerabilidad requiere ser representada públicamente. El paroxismo no contradice la continuidad de la vida. En muchos casos la hace posible: el dolor debe descargarse, representarse y reinscribirse en el cosmos.

Este punto explica también por qué las analogías con el pesimismo europeo deben ser parciales. La frase cioraniana sobre la música como alejamiento del mundo puede iluminar el modo en que la experiencia sonora transforma la relación con lo real, pero no constituye una clave suficiente para interpretar el rito nahua. El canto funerario posee una función social y religiosa que no puede reducirse a la estética de la desilusión. Su negatividad es inseparable del acto ritual.

Ignocuatl: orfandad, fugacidad y desarraigo

Si el *tlacolcuicatl* exterioriza el dolor en el rito, el *ignocuatl* lo convierte con mayor claridad en interrogación. Aquí aparece con especial fuerza la experiencia de la orfandad, entendida no sólo como pérdida de una persona, sino como carencia de arraigo y estabilidad. La tierra es un lugar en el que se está apenas por un breve tiempo; lo sólido se quiebra, lo bello se marchita y la identidad misma parece sometida a una condición de préstamo.

Debe evitarse atribuir automáticamente todos estos cantares a Nezahualcōyotl. La transmisión oral, la posterior fijación manuscrita y la complejidad de las atribuciones aconsejan hablar, cuando corresponda, de poemas tradicionalmente asociados al gobernante texcocano o conservados dentro de una tradición poética vinculada con su figura. La discusión sobre la autoría individual de los cantares es antigua y sigue siendo un problema filológico e historiográfico (Baudot 17–28). Esta precaución no disminuye la importancia filosófica del corpus; al contrario, evita que la interpretación dependa de una autoría individual imposible de establecer siempre con certeza.

Uno de los pasajes más radicales del corpus declara:

“En vano he nacido, / en vano vine a salir / de la casa del dios a la tierra, / ¡yo soy menesteroso! / Ojalá en verdad no hubiera salido, / que de verdad no hubiera venido a la tierra” (León-Portilla, *Trece poemas* 59).

La fuerza de estos versos reside en que el lamento ya no se refiere únicamente a una muerte particular. El nacimiento mismo aparece retrospectivamente como acontecimiento problemático. Sin embargo, sería excesivo leer aquí un antinatalismo en sentido contemporáneo. El poema no desarrolla una teoría moral según la cual procrear sea incorrecto; expresa, más bien, la experiencia de haber sido arrojado a una existencia precaria, sin raíces estables. La afinidad con el pesimismo moderno es fenomenológica: el hablante cuestiona el valor de su propia aparición en el mundo.

La misma constelación reaparece en el poema “Nitlayocoya”: “He venido a estar triste, me aflijo [...] Sólo he venido a quedar triste, / yo a mí mismo me desgarré” (León-Portilla, *Trece poemas* 64). La tristeza no es descrita como un accidente pasajero, sino como una condición que acompaña al estar aquí. Esto permite hablar de una negatividad reflexiva: el sujeto no sólo padece, sino que se reconoce padeciendo y convierte esa experiencia en palabra.

Otro de los núcleos fundamentales es la fugacidad:

“¿Acaso de verdad se vive con raíz en la tierra? / No para siempre en la tierra: / sólo un poco aquí. / Aunque sea de jade se quiebra, / aunque sea de oro se rompe” (León-Portilla, *Trece poetas* 49). “Cuix oc nelli nemohua in tlalticpac? / An nochipa tlalticpac: / zan achica ya nican / ca chalchiuil no xamani, / no teocuicatl in tlapani, no quetzali poztequi”

La imagen de la raíz es central. No se afirma simplemente que cada individuo morirá, sino que ninguna forma de excelencia material —jade, oro, prestigio— garantiza permanencia. Todo lo valioso participa de la destrucción. El poema no formula una teoría de la entropía y conviene evitar ese anacronismo; lo que sí formula es una intuición poderosa de impermanencia. La materia prestigiosa no salva del deterioro.

El mismo motivo reaparece en la conocida imagen pictórica: “Como una pintura, / nos iremos borrando. / Como una flor, / nos iremos secando / aquí sobre la tierra” (León-Portilla, *Trece poetas* 50). En este caso, la desaparición no se concibe como irrupción súbita, sino como proceso. La pintura se borra, la flor se seca. La vida contiene ya su desgaste. Este movimiento puede ponerse en diálogo con la insistencia de Cioran en la descomposición y con la imagen schopenhaueriana de la vida sostenida a sabiendas de su final, pero el poema nahua posee su propia lógica: la fugacidad se expresa mediante objetos de gran densidad cultural —flor, pintura, jade— que hacen sensible la pérdida.

La noción de protopesimismo se justifica aquí mejor que en cualquier afirmación abstracta. No porque el poema declare que “el mundo es malo”, sino porque pone bajo sospecha la posibilidad misma de permanencia. La condición humana aparece como temporal, dependiente y vulnerable; incluso la belleza participa del acabamiento. Se trata de una negatividad ontológica en sentido débil: no una metafísica desarrollada, sino la experiencia de que existir es estar expuesto a desaparecer.

El dador de la vida: distancia, burla e inescrutabilidad

El vocabulario religioso de los cantares introduce un segundo problema: la relación entre la precariedad humana y la potencia que hace posible la vida. Expresiones como *Ipalnemohuani*, *Teyocoyani*, *Moyocoyani* o *Tloque Nahuaque* han sido interpretadas de diversas maneras dentro de los estudios nahuas. En este artículo no se asumirán como prueba inmediata de un monoteísmo filosófico ni se equiparán sin más con el Dios de la metafísica occidental. Se atenderá, en cambio, a la experiencia poética que producen: el ser humano vive por una potencia que lo excede, pero no obtiene de ella una garantía de permanencia.

Uno de los cantos formula esa tensión de manera particularmente intensa:

“Tú, Moquequelo, nos desprecias, / nos desdeñas, nos destruyes aquí [...] / Somos tus hechuras [...] / Es como un sueño, soñamos, lo que decimos en la tierra” (Johansson, “*Miccacuicatl*” 54).

La palabra *Moquequelo* —traducida habitualmente como “el que se burla”— permite hablar de una experiencia de la divinidad como desconcertante o inescrutable. El paso desde esa experiencia a la afirmación de una “deidad creadora e indiferente”, sin embargo, debe evitarse si no se cuenta con una demostración adicional. El canto expresa que el ser humano se siente desdeñado o destruido; no necesariamente que la teología nahua sostenga como doctrina la indiferencia divina.

Por ello resulta más preciso hablar de una experiencia de distancia divina. El sujeto se sabe dependiente del Dador de la vida y, al mismo tiempo, se descubre expuesto a la muerte. La contradicción no se resuelve: aquello por lo que se vive no asegura que la vida permanezca. En esta tensión puede reconocerse un motivo comparable con el pesimismo teológico moderno, pero no idéntico a él.

Cioran radicaliza el problema al imaginar un creador defectuoso y culpable de haber interrumpido la paz de la nada; Mainländer, por su parte, convierte el origen del mundo en consecuencia de la disolución de una unidad divina. Ninguna de esas construcciones puede trasladarse directamente al ámbito nahua. La comparación es productiva sólo como contraste. Mientras Cioran acusa al creador y Mainländer interpreta la multiplicidad como caída hacia el no-ser, los cantares nahuas continúan vinculados con prácticas de ofrenda, búsqueda de equilibrio y continuidad ritual.

Este contraste impide convertir a *Tezcatlipoca*, *Ometéotl* o *Ipalnemohuani* en equivalentes de un demiurgo gnóstico. El lenguaje del “demiurgo mesoamericano” puede ser sugerente como imagen

ensayística, pero resulta históricamente demasiado cargado. La categoría gnóstica presupone una ontología y una valoración del mundo que no se desprenden del corpus estudiado. Es preferible afirmar que ciertos cantos dramatizan una relación conflictiva con la instancia que concede la vida.

Del mismo modo, la interpretación de Ometéotl debe formularse como una lectura historiográfica, no como hecho indiscutido. Allí donde se adopta la propuesta de León-Portilla acerca de una divinidad dual y de una búsqueda filosófica de unidad, conviene explicitar que se está siguiendo esa reconstrucción, cuya formación y transformaciones han sido objeto de análisis historiográfico (González Díaz 179–216). Con ello se preserva la riqueza especulativa del tema sin convertir una interpretación moderna en descripción transparente de la religión prehispánica.

Sueño, transitoriedad y comparación con Schopenhauer

El motivo del sueño ofrece uno de los puntos de contacto más fértiles con el pesimismo moderno, pero también uno de los mayores riesgos de anacronismo. En el canto atribuido a Tochiuhitzin Coyolchiuhqui se dice:

“De pronto salimos del sueño, sólo venimos a soñar. / No es cierto, no es cierto que venimos a vivir en la tierra. / Como hierba de primavera es nuestro ser” (León-Portilla, *Trece poetas* 130).

La afinidad con Schopenhauer parece inmediata: ambos discursos desconfían de la consistencia de la experiencia ordinaria. Sin embargo, sus fundamentos son distintos. En Schopenhauer, la representación designa el mundo tal como aparece para un sujeto bajo las formas de la cognición, mientras que la Voluntad nombra la cosa en sí (Schopenhauer). El sueño funciona dentro de una problemática epistemológica y metafísica precisa. En el poema nahua, por el contrario, la imagen del sueño intensifica sobre todo la brevedad y la inestabilidad de la vida.

La comparación, por tanto, debe situarse en el nivel de la experiencia y no de la identidad conceptual. En ambos casos el mundo vivido pierde su pretensión de firmeza; pero la razón de esa pérdida no es la misma. Para Schopenhauer, la apariencia remite a la estructura de la representación; para el canto nahua, la fragilidad se manifiesta en que aquello que florece desaparece. El sueño es una metáfora de transitoriedad antes que una teoría del conocimiento.

Este matiz permite conservar una de las intuiciones más sugerentes del artículo original sin forzarla. La poesía nahua y Schopenhauer pueden dialogar porque ambos cuestionan la estabilidad del mundo que se presenta a la conciencia. No obstante, la distancia histórica debe mantenerse visible. La comparación no demuestra que los nahuas anticiparan la distinción entre fenómeno y noumeno; muestra que tradiciones distintas pueden producir imágenes análogas para expresar la fragilidad de lo real.

El mismo cuidado debe aplicarse a la expresión “pesimismo metafísico”. Puede utilizarse sólo si se entiende de forma heurística: como nombre para aquellos pasajes donde la negatividad parece exceder una desgracia particular y tocar la estructura misma del existir. Un verso como “¿Dónde puede estar mi hogar? [...] Porque yo soy menesteroso en la tierra” permite pensar esa dimensión, pero no autoriza a atribuir al poema un sistema metafísico completo.

Entre el deseo de vivir y la conciencia de morir

Uno de los mayores méritos del corpus es que impide una lectura unilateralmente sombría. Junto con la certeza de la muerte aparecen exhortaciones a gozar, reunirse y cantar. Esta coexistencia constituye una diferencia decisiva respecto de las formulaciones más radicales del pesimismo europeo. En un poema atribuido a Cuacuauhtzin, después de insistir en la imposibilidad de escapar a la muerte, se pregunta: “¿No hemos de tener alegría? / ¿No hemos de conocer el placer, amigos nuestros?” (León-Portilla, *Los antiguos mexicanos* 85–87).

La presencia de alegría no cancela la negatividad; la vuelve más compleja. El gozo es posible precisamente porque el tiempo es limitado. La reunión adquiere valor por su brevedad. Esta lógica se aparta tanto del optimismo ingenuo como del negativismo absoluto. El mundo no ofrece permanencia, pero dentro de su precariedad siguen existiendo amistad, canto, fiesta, arte y memoria.

Por eso resulta impropio identificar el protopesimismo nahua con antinatalismo. Ligotti puede servir como contrapunto contemporáneo para mostrar hasta dónde podría conducir una valoración

radicalmente negativa de la existencia (Ligotti 246), pero el corpus nahua no sostiene que la procreación sea moralmente condenable ni que la continuidad de la vida deba interrumpirse. El ritual sacrificial, la obligación de mantener el movimiento cósmico y la búsqueda de continuidad colocan al pensamiento nahua en otra dirección.

Lo mismo ocurre frente a Mainländer. En su filosofía, la multiplicidad del mundo se orienta hacia la redención en el no-ser; la muerte universal puede interpretarse como cumplimiento de una tendencia metafísica (Mainländer). En el horizonte nahua, la muerte también es constitutiva, pero participa de ciclos de transformación, reciprocidad y renovación. Incluso cuando el Mictlan o los diversos destinos post mortem introducen incertidumbre y sufrimiento, la muerte no se presenta simplemente como anulación deseable.

La comparación revela así una diferencia de fondo. El pesimismo moderno suele organizarse alrededor de una pregunta valorativa: ¿merece la vida ser afirmada? Los cantares nahuas parecen formular otra pregunta: ¿cómo habitar una existencia que no puede fijarse, cuya belleza se marchita y cuya continuidad depende de fuerzas que exceden al individuo? El protopesimismo nahua no responde necesariamente “no” a la vida; muestra que vivir es hacerlo bajo el signo de la pérdida.

Del dolor individual al orden cósmico

La dimensión ritual permite comprender por qué la tristeza de los cantares no desemboca necesariamente en desesperación absoluta. En el pensamiento religioso nahua, el ser humano participa en un orden de relaciones entre comunidad, divinidades, tiempo y cosmos. El dolor puede ser extremo, pero no carece siempre de función. La muerte, la ofrenda, la penitencia y el duelo se inscriben en prácticas que pretenden sostener la continuidad (Johansson, “La muerte” 47–93).

En este contexto, el término “paroxismo” debe entenderse descriptivamente: designa la intensidad expresiva del llanto, los gritos, la música y el movimiento corporal. No implica que el participante se encuentre fuera de todo marco normativo. Al contrario, el paroxismo forma parte de una gramática ritual. El cuerpo doliente no rompe necesariamente el orden; puede contribuir a restaurarlo.

La diferencia con el pesimismo individualista moderno es significativa. Mientras buena parte de la escritura de Cioran se construye desde una conciencia aislada que contempla la ruina de toda justificación, el canto funerario nahua se realiza ante otros. La aflicción posee destinatarios, testigos, ritmos y fórmulas. La comunidad participa de la pérdida y la convierte en memoria. En este sentido, el dolor es también una forma de vínculo.

Aquí se encuentra uno de los aportes más fecundos de la comparación: ampliar la historia del pesimismo más allá de la forma tratadística. Una cultura puede elaborar filosóficamente la negatividad sin hacerlo exclusivamente mediante conceptos abstractos. El canto, el rito y la metáfora pueden contener modos de reflexión sobre la finitud. Reconocer esta posibilidad no significa llamar “filósofo” a todo poeta, sino admitir que la pregunta por el valor y la fragilidad de la existencia puede aparecer en registros distintos del tratado.

Afinidades y límites del diálogo con el pesimismo moderno

A la luz de lo anterior, las analogías con Schopenhauer, Cioran, Mainländer y Ligotti pueden organizarse con mayor precisión. Con Schopenhauer, la afinidad principal se encuentra en la precariedad del mundo vivido y en la centralidad del sufrimiento; la diferencia reside en que el sistema schopenhaueriano explica esa negatividad mediante la Voluntad (Schopenhauer). Con Cioran, el punto de contacto se halla en la sospecha frente a la creación y en la experiencia del desamparo; la diferencia es que el escritor rumano radicaliza esa sospecha hasta convertirla en acusación contra el creador (Cioran).

Con Mainländer, la comparación se concentra en la relación entre origen, multiplicidad y muerte (Mainländer). Sin embargo, mientras Mainländer piensa el devenir como proceso orientado hacia el no-ser, la cosmología nahua conserva una lógica de continuidad, transformación y reciprocidad. Finalmente, Ligotti permite contrastar la tristeza y el desamparo con un pesimismo contemporáneo próximo al antinatalismo (Ligotti 246). Precisamente por contraste se vuelve visible que los cantos nahuas no conducen a una política de extinción ni a una condena global de la reproducción.

En todos los casos, el beneficio de la comparación depende de evitar dos errores. El primero consiste en convertir una semejanza de imágenes en identidad doctrinal. El segundo, en utilizar a los filósofos

Europeos como criterio de autenticidad: los cantares no son filosóficamente interesantes porque “se parezcan” a Schopenhauer o Cioran. Son interesantes porque plantean, con recursos propios, preguntas sobre permanencia, muerte, dolor, divinidad y sentido. Los autores modernos sirven como interlocutores, no como medida.

Esta regla permite también prescindir de algunos paralelos que, aunque sugestivos, dispersan el argumento. Las referencias a Nietzsche, al gnosticismo, al samsara, a la entropía física o al antinatalismo sólo son útiles cuando aclaran una diferencia concreta. Si se acumulan sin delimitación, producen la impresión de que todo discurso sobre la muerte pertenece a una misma familia pesimista. La comparación rigurosa exige seleccionar y jerarquizar.

Conclusiones

No hay base suficiente para afirmar la existencia de una filosofía pesimista nahua sistemática comparable con el pesimismo europeo moderno. Sí existe, en cambio, un conjunto significativo de textos y prácticas en los que la muerte, la fugacidad, la orfandad, el dolor y la fragilidad de la existencia ocupan un lugar central. La categoría de protopesimismo permite nombrar ese conjunto siempre que se mantenga su carácter heurístico y no se confunda con una doctrina histórica plenamente constituida.

El análisis ha distinguido dos modalidades principales. Los *tlacolcuicatl* elaboran una negatividad ritual-performativa: el dolor se exterioriza mediante canto, llanto, danza, música y gestos colectivos. Los *icnocuicatl* desarrollan una negatividad lírico-reflexiva: la pregunta se dirige a la falta de raíces, la transitoriedad de la belleza, la imposibilidad de permanecer y la relación incierta con el Dador de la vida. Esta distinción permite comprender por qué el pesimismo nahua no es simplemente una versión temprana de Schopenhauer, Cioran o Mainländer.

La comparación con esos autores es útil cuando se mantiene asimétrica. Schopenhauer ayuda a pensar la inestabilidad de la apariencia y el sufrimiento; Cioran, la experiencia de una creación problemática; Mainländer, el vínculo entre existencia y muerte; Ligotti, el extremo contemporáneo de una conciencia que puede volverse contra la continuidad de la vida. Pero los cantares conservan una lógica propia: el dolor coexiste con el rito, la comunidad, el canto, la búsqueda de equilibrio y la posibilidad de gozar durante el breve tiempo de la reunión.

Por ello, el núcleo del protopesimismo nahua no debe buscarse en una supuesta doctrina de que “todo es malo”, sino en una pregunta más elemental y quizá más profunda: ¿cómo habitar un mundo en el que nada puede echar raíces para siempre? La poesía responde sin resolver el enigma. Las pinturas se borran, las flores se marchitan, el jade se quiebra y los seres humanos parten. Pero mientras dura la reunión, todavía se canta.

El diálogo con el pesimismo filosófico moderno permite formular una última cuestión sin convertirla en conclusión dogmática: si la vulnerabilidad, la pérdida y la muerte son accidentes de la existencia o si pertenecen a su estructura más íntima. Los cantares nahuas no ofrecen una respuesta sistemática. Su fuerza consiste, precisamente, en haber mantenido abierta la pregunta.

Obras citadas

- Baudot, Georges. “Nezahualcóyotl, príncipe providencial en los escritos de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.” *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 25, 1995, pp. 17–28.
- Cioran, E. M. *El aciago demiurgo*. Traducido por Fernando Savater, Taurus, 2000.
- González Díaz, Cruz Alberto. “La interpretación del mito en *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes, 1956–2006*.” *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. 35, no. 137, 2014, pp. 179–216. <https://doi.org/10.24901/rehs.v35i137.153>.
- Johansson K., Patrick. “La muerte en la cosmovisión náhuatl prehispánica. Consideraciones heurísticas y epistemológicas.” *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 43, 2012, pp. 47–93.
- Johansson K., Patrick. “Miccacuicatl: cantos mortuorios nahuas prehispánicos. Textos y ‘con-textos’.” *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 48, 2014, pp. 7–87.
- León-Portilla, Miguel. *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. Fondo de Cultura Económica / Secretaría de Educación Pública, 1983.

- León-Portilla, Miguel. *Trece poetas del mundo azteca*. Versión, introducción, notas explicativas y selección de Miguel León-Portilla, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016.
- Ligotti, Thomas. *Nacido para el miedo: entrevistas a Thomas Ligotti*. Traducido por Marta Lila, Valdemar, 2024.
- Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención: antología*. Selección e introducción de Sandra Baquedano, Perro Calato Ediciones / Wilmer Skepsis, 2019.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Traducido, introducido y anotado por Pilar López de Santa María, 2 vols., Trotta, 2003–2004.

EL HORROR DEL MUNDO-SIN-NOSOTROS:
APUNTES SOBRE LA OSCURIDAD OTOMÍ

THE HORROR OF THE WORLD-WITHOUT-US: NOTES ON OTOMI DARKNESS

Eder Said García Díaz

Instituto de Pedagogía Crítica (IPC) | México

Resumen

En el presente trabajo buscamos articular una reflexión entre dos registros aparentemente distantes: por un lado, el trabajo etnográfico de Jacques Galinier sobre los otomíes del sur de la región Huasteca mexicana; y, por otro, el horror de la filosofía desarrollado por Eugene Thacker, particularmente su noción del “mundo-sin-nosotros”. El objetivo central consiste en explorar hasta qué punto ciertos elementos de la cosmología otomí pueden ser leídos como una forma de pensamiento que desborda la racionalidad moderna occidental y que, al mismo tiempo, permite pensar un tipo de pesimismo situado en nuestra región.

Palabras clave: mundo-sin-nosotros; horror de la filosofía; oscuridad; otomíes; Eugene Thacker

Abstract

This article seeks to articulate a reflection between two apparently distant registers: on the one hand, Jacques Galinier's ethnographic work on the Otomi people of the southern Huasteca region of Mexico; and, on the other, Eugene Thacker's horror of philosophy, particularly his notion of the “world-without-us.” The central aim is to explore the extent to which certain elements of Otomi cosmology can be read as a form of thought that exceeds modern Western rationality and, at the same time, makes it possible to think about a situated form of pessimism in our region.

Keywords: world-without-us; horror of philosophy; darkness; Otomi; Eugene Thacker

Introducción

La hipótesis central de este trabajo es que la concepción nocturna otomí, lejos de ser simplemente un conjunto de supersticiones o residuos premodernos, constituye una ontología alternativa: una experiencia del mundo donde lo humano deja de ocupar el centro absoluto del cosmos y donde emerge una dimensión oscura, ambigua e irreductible. Precisamente ahí aparece el punto de contacto con la filosofía de Eugene Thacker. La noción de oscuridad, por su parte, no pretende designar una característica esencial de la cultura otomí, sino funcionar como una categoría hermenéutica para articular aquellas dimensiones de su cosmología vinculadas con la noche, lo desconocido, la muerte, la metamorfosis y aquello que desborda las categorías del orden diurno.

El horror de la filosofía y el mundo-sin-nosotros

Lo más misericordioso del mundo, creo, es la incapacidad de la mente humana para correlacionar todos sus contenidos. Vivimos en una plácida isla de ignorancia en medio de mares negros de infinitud, y no estaba destinado que viajáramos lejos.
H. P. Lovecraft

Thacker distingue tres modos de pensar el mundo. En primer lugar, el “mundo-para-nosotros” (el Mundo), es decir, el mundo humano, interpretado, organizado simbólicamente y dotado de sentido. Es el espacio cotidiano donde las cosas aparecen domesticadas por nuestras categorías culturales (Thacker, *En el polvo* 12).

En segundo lugar, el “mundo-en-sí” (la Tierra), accesible mediante las ciencias empírico-naturales. Aquí, el mundo ya no depende completamente de nuestras interpretaciones subjetivas, aunque todavía puede ser conocido dentro de ciertos límites metodológicos (Thacker, *En el polvo* 12–14).

Finalmente, Thacker propone el “mundo-sin-nosotros” (el Planeta): una dimensión radicalmente impersonal, oscura e indiferente a lo humano. No se trata simplemente de un mundo sin presencia humana física, sino de aquello que excede la posibilidad misma de ser pensado desde categorías antropocéntricas. Es el límite del pensamiento (Thacker, *En el polvo* 13).

Para Thacker, el horror filosófico surge justamente cuando el pensamiento se confronta con esa dimensión que desborda las categorías humanas. El horror ya no es únicamente miedo psicológico o terror narrativo. Se convierte en la experiencia de descubrir que el mundo no está hecho para nosotros y que nuestras estructuras racionales son insuficientes para contener la totalidad de lo real (Thacker, *Tentáculos* 127–128; *En el polvo* 16).

Para ello, Thacker retoma la poderosa frase de H. P. Lovecraft que condensa este horror filosófico: “El miedo es una de las emociones más antiguas y poderosas de la humanidad, y el miedo más antiguo y poderoso es el temor de lo desconocido” (Thacker, *Tentáculos* 117).

La referencia a Elías Canetti permite captar un tipo de pánico a lo desconocido y una inquietud humana por reconocer lo que acecha en la oscuridad, semejante a lo descrito por Lovecraft:

Nada teme más el hombre que ser tocado por lo desconocido. Desea saber quién es el que le agarra; le quiere reconocer o, al menos, poder clasificar. El hombre elude siempre el contacto con lo extraño. De noche o a oscuras, el terror ante un contacto inesperado puede convertirse en pánico (Canetti 3).

El horror filosófico consiste, entonces, en el pensamiento paradójico de lo impensable. Thacker lo desarrolla como una filosofía negativa: una reflexión sobre aquello que se resiste a la captura conceptual.

*Sabed esto, oh tinieblas: ¡Ya no existe la noche!
Todo es un alba azul, aurora sin ocaso, fuego en que el alma extática
hace arder sus perfumes. Lo negro es no, y el no, la nada.*
Jean Paul

Existe una tendencia en determinadas tradiciones filosóficas occidentales a concebir el conocimiento como iluminación, claridad, visibilidad y presencia. “La propia palabra ‘idea’ deriva del griego ‘eidos’, que remite a la ‘visión’. Por eso una de las características básicas de la filosofía metafísica es el privilegio de la vista. Es una filosofía centrada en la mirada” (Mèlich 31). La alegoría platónica de la caverna establece precisamente que el conocimiento verdadero es un tránsito de la oscuridad hacia la luz, hacia el supremo Bien que confiere la luz solar (Platón 457–58). El propio concepto de Ilustración prolonga esta asociación entre conocimiento y luminosidad: el llamado “Siglo de las Luces” convierte metafóricamente la razón en aquello que disipa la oscuridad. Ferrater Mora lo interpreta desde Voltaire como el “paso de la pasión a la razón, de la ignorancia al saber, de la oscuridad a la luz, de la locura al buen sentido” (95).

El mismo concepto de “día” parece excluir a la noche. Su etimología proviene del latín “dies”, que significa luz del día. En el vocabulario cotidiano usamos el término “día” para referirnos al tiempo de 24 horas; con esta reducción, la noche como temporalidad diferenciada del día y con sus características particulares queda subsumida en el concepto de “día”, colonizando en su totalidad el nictémero.

Cabe entonces preguntar: ¿cómo podría configurarse una cosmogonía que no organiza lo real alrededor de la visibilidad?

La noche otomí: otro orden del cosmos

Según lo señala Patricia Gallardo Arias, para los yùhu, otomíes de la Huasteca-Tepehua, “la noche es el mundo otro, el de los antiguos, de los ancestros, un mundo diverso y paralelo al de los humanos, espacio y tiempo habitados por los dioses antiguos, los dioses que crearon el mundo y son dueños de los lugares” (51).

Por las noches andan por todas partes, es más fácil topárselos en cruceros, barrancas, en las peñas, en el monte, algunos en el camposanto. Esto es en los lugares inaccesibles por estar cubiertos de bosque, hierbas, maleza, esos lugares que no son los pueblos, las comunidades, son espacios que no han sido domesticados por el hombre (Gallardo 50).

Galinier nos introduce al peculiar mundo de la noche otomí. “Se supone que el mundo nocturno está habitado por seres zoo-antropomorfos cuya volición, cuyos deseos son síntomas de una actividad predatoria sin límites, así que la presencia de esas entidades implica un ajuste constante de la percepción por parte de los humanos” (*Un pensamiento* 39). También explica las implicaciones que estas manifestaciones de lo nocturno tienen para el ámbito epistemológico.

Los otomíes expresan estas contradicciones mediante la metamorfosis de los humanos en no humanos y de los no humanos en humanos. Durante la noche, el sujeto pierde el anclaje corporal propio de la persona “diurna”. En ese régimen nocturno circulan imágenes mentales, sueños y narraciones de un “soporte cognoscitivo” a otro, ya sea humano, animal, vegetal o mineral (Galinier, *Un pensamiento* 40).

El trabajo etnográfico de Jacques Galinier le permite formular la tesis de que la doctrina nocturna no es una variante espejo de la versión diurna, sino que absorbe literalmente la clasificación diurna para imponer otra lógica. El ritual sería la vía más adecuada para entender las formas diádicas nativas dentro de lo que Galinier propone llamar “dualismo crítico”, diferenciado de los dualismos absolutos o radicales (*Un pensamiento* 40–41).

Siguiendo a Galinier, el carnaval sería una puesta en escena ritualizada del mundo de la noche donde aparece la figura del Diablo, personaje teórico y concepto neurálgico del dualismo crítico. El Diablo expresa la labilidad de las figuras del discurso y las vueltas y revueltas del pensamiento. En la noche, el Diablo rebasa las fronteras físicas, espaciales, sociológicas, cosmológicas y éticas reconocidas; cristaliza las formas más indescifrables de la nocturnidad. “El diablo está sentado encima de la arquitectura del

dualismo...y se burla de ella. Desafía de manera obscena las tentativas torpes de los humanos para organizar el orden, y dominar el caos” (*Un pensamiento* 43). Así, el dualismo de primer tipo organiza el régimen diurno del mundo; dentro del régimen nocturno se imponen los criterios de una lógica simbólica que no respeta el principio de no contradicción. Este dualismo es crítico al mismo tiempo porque logra reflejar una situación de desequilibrio que llega hasta el límite de sus posibilidades (*Un pensamiento* 42–43).

Según Galinier, entre los otomíes orientales y otros pueblos circunvecinos, la noche expresa en sus formas más paroxísticas la angustia de aniquilamiento y destrucción, ajustando un sistema clasificatorio inestable alrededor del ciclo eterno de luz y oscuridad (*Un pensamiento* 44–45).

El Diablo y la demontología

El quinto ángel tocó la trompeta, y vi una estrella que cayó del cielo a la tierra; y se le dio la llave del pozo del abismo.

Apocalipsis 9:1

¿Hasta qué punto podría relacionarse la figura del Diablo otomí con alguna de las clasificaciones de los demonios que propone Thacker para pensar el horror a lo desconocido?

Thacker propone una nueva manera de clasificar al demonio: no solo como un elemento teológico, poético o histórico, sino como un registro filosófico de carácter ontológico; a esto lo llamará “demontología”. En primer término, niega el punto de vista antropológico que limita la consideración del mundo al mundo-para-nosotros y al mundo-en-sí, y afirma el mundo-sin-nosotros. En segundo lugar, no se limita a considerar la inadecuación del principio de razón suficiente, sino que señala una siniestra y extraña insuficiencia de la razón. Esta “demontología” debe distinguirse del paradigma moral, jurídico y cósmico de la demonología de cuño cristiano, con sus vehículos, como la tentación, el pecado, la ley moral, la transgresión, el castigo y la salvación (*En el polvo* 56–58). Thacker introduce la distinción de Schopenhauer y la define del siguiente modo: “nihil privativum es el mundo tal como se nos aparece, el mundo-para-nosotros, el mundo como ‘Representación’ (Vorstellung), y nihil negativum es el mundo-en-sí o el mundo como ‘Voluntad’ (Wille), o, mejor dicho, el mundo-en-sí tal y como se nos manifiesta en su inaccesibilidad, en sus enigmáticas ‘cualidades ocultas’” (*En el polvo* 57).

Thacker insiste en considerar el nihil negativum como el horizonte del pensamiento cuando este se enfrenta a lo impensado y como el horizonte de lo humano cuando se esfuerza por comprender lo no humano; un horizonte accesible solo a una experiencia propia e incommunicable. El propio Thacker plantea obstáculos a la “demontología” filosófica, pues se trata de una tarea que aún no existe, o todavía no (*En el polvo* 57–58).

La cuestión es, entonces, hasta qué punto el Diablo otomí guarda relación con la “demontología” planteada por Thacker.

Mientras Galinier muestra etnográficamente que la noche envuelve la cosmología otomí, desarticulando la organización diurna del mundo humano, Thacker ofrece una categoría filosófica para pensar aquello que desborda las categorías humanas mediante la figura del demonio y el concepto del mundo-sin-nosotros. Es claro que el Diablo otomí no es el demonio de Thacker; más allá de ciertas semejanzas semánticas y analogías parciales, ambas figuras pueden interpretarse como expresiones de una realidad liminar que da cuenta de la coexistencia entre el orden humano y una dimensión oscura, no enteramente inteligible del mundo que amenaza el orden humano y racional.

La noche, el carnaval y el mundo-sin-nosotros

La cosmología otomí puede invertir parcialmente la lógica del paradigma de la luz. En el universo otomí encontramos una dualidad constitutiva e irreductible. El cosmos no está dividido simplemente entre bien y mal, sino entre dos dimensiones complementarias: una mitad celeste, solar, diurna, visible, masculina y socialmente regulada; y una mitad nocturna, telúrica, lunar, fértil, femenina y ambigua. Sin embargo, “es evidente que, en ese modelo, los otomíes se deciden por el lado oscuro del universo” (Galinier, *Un pensamiento* 40).

Aquí, resulta fundamental la distinción que realiza Galinier entre religión diurna y religiosidad nocturna. La religión diurna corresponde al catolicismo institucionalizado: templos, sacramentos, moral

de la vigilancia y estructuras jerárquicas. Se trata de un universo regulado por la luz y el orden simbólico. Galinier caracteriza esta vertiente como una religión solar: “A decir verdad, entre todos los vecinos, es claro que la religión de Cristo es una religión diurna, del sol en su zénit” (*Una noche* 33). Ahí encontramos las misas, los bautizos, las bodas y todos los ritos católicos que se celebran en el día, con la luz plena del sol. Es el espacio plenamente iluminado de la vida social organizada. “De ello da prueba el Santísimo, con su motivo radiante, sacado con ocasión de las procesiones que clausuran la misa dominical o de la celebración de la fiesta local” (Galinier, *Una noche* 33).

Por el contrario, la religiosidad nocturna se manifiesta en rituales agrícolas, curaciones terapéuticas, limpias e intervenciones chamánicas en espacios cerrados, sueños, entidades oscuras y prácticas musicales como el llamado “coito de tambores” (Galinier, *Una noche* 34). La noche otomí aparece como un territorio liminal donde emerge aquello que el orden racional intenta domesticar.

En este contexto adquiere centralidad la figura del “Diablo”, el Señor del Mundo (Galinier, *La mitad* 65). El Diablo otomí no puede reducirse a la figura cristiana importada durante la colonización; más bien, puede leerse como una figura ambivalente: mediador con el inframundo, señor de la oscuridad, símbolo de fertilidad y expresión del exceso constitutivo de la existencia (Galinier, *Una noche* 48).

La figura diabólica expresa un proceso de resignificación indígena de la demonización colonial. Lo que el orden cristiano intentó expulsar como maligno reaparece transformado en mediación ritual y potencia cosmológica.

Esta lógica alcanza uno de sus momentos más intensos en el carnaval otomí. Según Galinier, el carnaval funciona como una apertura temporal hacia el inframundo nocturno. Durante ese periodo se suspenden las jerarquías ordinarias y emerge un espacio de inversión social (*Una noche* 35).

Aquí, resulta particularmente sugerente la representación del Diablo como tuerto o ciego. Todas las entidades que se encuentran a la vuelta del camino durante la noche están asociadas a la abundancia, en especial el Diablo, que tiene su sede en el interior de las cuevas cuya fotofobia revela claramente su lealtad a las potencias del dinero, las cuales nunca se muestran a la luz (Galinier, *Una noche* 27).

La presencia de máscaras y gafas oscuras en el carnaval otomí expresa nuevamente la fotofobia, que puede interpretarse como un rechazo de la visibilidad total. “El propio Dueño del Mundo es un tuerto o francamente ciego, como si proviniera de esa oscuridad propicia para los sacrificios” (Galinier, *Una noche* 35). La noche deja de ser ausencia de luz para convertirse en suspensión del orden cognitivo ordinario.

Esta ceguera, entendida como una forma de fotofobia, puede interpretarse como un rechazo de la visibilidad plena de la metafísica de la luz. En otras palabras, la oscuridad no es aquí mera carencia de conocimiento, sino resistencia frente a la pretensión de total transparencia del mundo; es integración de lo desconocido, de la incertidumbre, de la ambigüedad y del mal.

A través del carnaval, Galinier nos permite acercarnos al imaginario otomí a partir de su exégesis nocturna: “Lo que el carnaval permite observar no es comprensible de día, es un prolongamiento de la noche en medio del espacio social del pueblo” (*Una noche* 35). Desde las coordenadas de Thacker, puede proponerse una lectura del carnaval otomí, debido a que, en esta especie de representación del inframundo, el mundo-para-nosotros, queda fracturado temporalmente y aparece aquello que normalmente permanece reprimido: el fondo espectral del cosmos. Esta lectura del material etnográfico permite comprender la irrupción momentánea del mundo-sin-nosotros dentro del orden cotidiano a través del carnaval otomí. “El carnaval es una formidable introducción a las cosas de la noche; es una especie de intento ‘fallido’, pero siempre recomenzado, de la restauración del mundo de la oscuridad” (Galinier, *Una noche* 37).

Esta apertura hacia lo oscuro también aparece en el bestiario nocturno otomí. En la geografía de montes y bosques brumosos de la Sierra Madre Oriental emerge una pluralidad de entidades que habitan este universo sombrío: “sirenas” o hmuthe, nahuales, brujas, duendes, gigantes (Galinier, *Una noche* 48). Estas entidades no deben entenderse como simples monstruos folclóricos. Funcionan como expresiones de una realidad liminal donde las distinciones entre lo humano y lo animal, lo mineral y lo vegetal, vida y muerte, sueño y vigilia, arriba y abajo, dejan de ser estables.

La referencia a los “wema” resulta especialmente interesante: son gigantes pertenecientes a un mundo presolar y oscuro, anterior a los seres humanos, un mundo sin nuestra presencia (Galinier, *Una noche* 40). Estos seres nos recuerdan a los entes lovecraftianos. Un episodio clave que permite comprender el vínculo de la mitología otomí con el mundo-sin-nosotros teorizado por Thacker ocurre en una temporalidad anterior al diluvio. Un indio había talado un claro en el bosque para cultivarlo; sin embargo,

al día siguiente, los árboles estaban nuevamente de pie, por lo que volvió a talarlos, pero el resultado fue idéntico. Intrigado, optó por pasar la noche en el claro y, de pronto, vio un conejo que ponía los árboles de pie y que le anunció, de paso, que se iba a producir un gran diluvio (Galinier, *Una noche* 40).

Así comienza el mito, que presenta la noche como un espacio de metamorfosis en medio de la naturaleza: ya sea en un bosque, ya sea en cuevas, como ocurre en los mitos sobre el origen del fuego. También aparece en estructuras ceremoniales prehispánicas que todavía son objeto de peregrinaciones, como “Mayonikha”, situada a poca distancia de un precipicio y que los ancianos consideran que forma una unidad con la inmanencia natural sobre la que fue construida por los gigantes, los prehumanos (Galinier, *Una noche* 40).

Asimismo, los estudios de Galinier sobre los sueños infantiles otomíes revelan imágenes recurrentes de raptó, devoración, violencia y muerte (*Una noche* 50–57). Así, el sueño funciona como acceso simbólico al mundo nocturno y a fuerzas que no pueden integrarse plenamente en el orden racional diurno. El Diablo devorando niños no debe interpretarse únicamente como imagen moralizante, sino como manifestación de aquello que amenaza continuamente la estabilidad del mundo humano. Desde esta perspectiva, el horror no aparece como anomalía accidental, sino como dimensión constitutiva de la realidad.

Solaridad, nocturnidad y resistencia ontológica

Y cuando te haya extinguido, cubriré los cielos, y haré entenebreecer sus estrellas; el sol cubriré con nublado, y la luna no hará resplandecer su luz.

Ezequiel 32:7

Los otomíes han sido históricamente asediados por distintos proyectos solares: primero el imperio mexica, posteriormente la colonización española y, finalmente, el racionalismo moderno occidental (Galinier, *Una noche* 14–19).

Un ejemplo de cosmología solar lo encontramos en la mitología mexica, donde podemos atestiguar el predominio del Sol sobre la Luna. Cuando la vieja diosa de la Tierra llamada Coatlicue quedó embarazada y sus hijas, Coyolxauhqui, la Luna, y sus hermanas, las Estrellas llamadas Centzonhuitznáhuac, se enteraron y se enfurecieron por la deshonra de ver a su madre preñada repentinamente, decidieron matarla. Huitzilopochtli, que es el Sol, enterado de la situación, se dispuso a defender a su madre; una vez nacido, mató a Coyolxauhqui y a las Centzonhuitznáhuac. Así, todos los días en su tránsito el Sol debe enfrentar a las estrellas del norte y del sur, y renacer venciendo a la oscuridad del inframundo. De este modo, se configuró la mentalidad de los mexicas como el pueblo del Sol (Caso 23–24)¹.

Frente a esta verticalidad solar, la nocturnidad otomí persistió como una forma singular y ambigua de relación con el cosmos. Un mito fundacional otomí permite contrastarla con el anterior, o bien, con la “Leyenda de los Soles” de Teotihuacán:

En el principio, el mundo vivía en la oscuridad. Ya estaba poblado, pero los ancianos reunidos en torno al fuego querían crear un sol para difundir la luz por el mundo, lo cual requería un acto de cocción, en un hogar, y decidieron hacer un concurso, al que se presentaron dos candidatos. El primero, un huérfano pobre, escrofuloso, fue enviado al río a lavarse. Cuando regresó, fue lanzado al fuego, donde dio múltiples volteretas y entonces surgió una bola de fuego que fue a instalarse al cielo. El segundo, un joven rico, fue enviado al borde del agua para que se purificara; allí se quedó un momento, jugando con las muchachas y, después, regresó al lugar del sacrificio. El fuego estaba a punto de apagarse, y fue lanzado a su vez al cielo, pero siguió siempre siendo un astro frío (Galinier, *Un pensamiento* 39).

No proponemos reducir la historia de las relaciones otomí-mexicas a una oposición binaria entre solaridad y nocturnidad. La oposición comparativa funciona aquí como una herramienta hermenéutica para comprender las lógicas socioculturales que articulan sus cimientos míticos.

Galinier presenta la concepción lunar de los otomíes de manera dual: “la Luna preside los maleficios y la brujería [...] Tanto en su capacidad genésica como por su capacidad mortífera, vinculadas a su concepción menstrual doble” (*Un pensamiento* 44). Por sorprendente que parezca, los otomíes prestan

¹ Para profundizar en la mitología mexica y su relación con el nacimiento del Sol, véase Nathalie Ragot, “Ritos nocturnos y nacimiento del sol entre los aztecas”, en *Las cosas de la noche. Una mirada diferente* (2016), 74–86.

poca atención al cielo nocturno, como si el astro lunar acaparara la totalidad de sus especulaciones. A diferencia de sus vecinos étnicos, los totonacos, quienes proyectan en el cielo su casa, el contraste es estremecedor (Ichon 103, citado en Galinier, *Un pensamiento* 44).

Por ello, la persistencia de la noche otomí puede interpretarse como una forma de resistencia ontológica.

No se trata únicamente de resistencia cultural, sino de la supervivencia de una relación distinta con el mundo, en la que subsiste aquello que los proyectos modernos intentaron iluminar, racionalizar o domesticar.

Podredumbre, mierda y filosofía de la hediondez

...expresándolos no en conceptos sino en un completo bestiario de formas de vida imposibles: nieblas, fluidos, masas amorfas, excreciones, nubes, fango. O, como Platón dijera una vez, “pelo, lodo, y basura”.
Eugene Thacker

Esta crítica al privilegio de la visión no se limita al contraste entre luz y oscuridad; alcanza también otros registros sensoriales, particularmente el olfato. La doxa indígena mesoamericana sostiene que la noche propicia la aparición de objetos indefinidos en la percepción y activa otros procesos cognoscitivos. Además de los sueños, intervienen sensaciones visuales, acústicas, olfativas y táctiles cuando hombres y mujeres se confrontan con la labilidad de esas formas angustiantes que pueblan la oscuridad (Galinier, *Un pensamiento* 39). En este ámbito, “los pueblos mesoamericanos otorgan un papel esencial al olfato, como modo privilegiado de percepción” (Galinier, *Pensar* 56). Entre ellos, los otomíes orientales, a lo largo del tiempo, “han desarrollado una filosofía de la hediondez”; esto es, una valoración del espectro más repugnante y asqueroso de los olores, la que concierne a la putrefacción por la descomposición de materias orgánicas que penetra a lo largo de todo su sistema cosmológico y de su concepción de la vida y la muerte. Para ellos, “el mundo no existe más que por ser un mundo podrido”. La fetidez es el registro simbólico del que está hecha la cadena de ancestros que preceden al hombre, una sucesión de “pieles podridas” que hacen referencia a la muerte que condiciona la vida en la tierra (Galinier, *Pensar* 56).

Este desgaste es inseparable de amenazas constantes: el universo nocturno se encuentra erizado de peligros vinculados no solo a la falta de visibilidad y a la desaparición de los contornos de los objetos, sino, sobre todo, a las modificaciones provocadas por la contagiosa dinámica de la “inversión” del día por la noche. Esta inversión trae consigo el surgimiento de depredadores, animales, seres humanos vivos o antepasados muertos (Galinier, *Un pensamiento* 44).

En el carnaval, además de la aparición de las gafas oscuras como indumentaria simbólica de la fobia hacia la luz, encontramos también máscaras de los “viejos” del carnaval, que hacen referencia a los ancestros con una nariz desmesurada. “Esas figuras se relacionan con la divinidad del fuego, ših̄ta sibi, ‘el padre podrido que come los excrementos’. Su numen epónimo es el zopilote o hpata, padre caliente, ancestro fundador de la nación otomí” (Galinier, *Pensar* 58). “Como ave carroñera, acompaña a la madre tierra, que devora a sus propios hijos” (Galinier, *Ra bi* 238).

Esta percepción a través del olfato, que los otomíes desarrollan como clave de acceso al mundo de abajo, mitad del Diablo, les permite relacionarse con su entorno de manera provisional. Así, mantienen la relación con el inframundo mediante los olores, un espacio-tiempo habitado por cadáveres de sus ancestros y por vegetales podridos, transportados por el Diablo al mundo de arriba. Sin embargo, no buscan expulsar las marcas de la suciedad real o simbólica de su mundo ordinario; los otomíes entienden que la pestilencia es una condición necesaria para el advenimiento, hasta cierto punto, de un mundo armonioso que les permita seguir existiendo (Galinier, *Pensar* 58–59).

Otro aspecto sugerente de esta antropología del olfato otomí se encuentra en la “mierda”. El excremento funciona como pivote existencial que les permite fluctuar en cierta estabilidad. La reminiscencia de los ancestros prediluvianos convertidos en piedras, víctimas de la defecación de las estrellas, evoca la presencia de una energía de origen cósmico de la que se nutre el fuego como “come mierda”. Esta imagen remite a una función primordial: el fuego se alimenta de esa materia expulsada por el Diablo (Galinier, *Ra bi* 237–38). Con esta constatación, “la mierda” representa un soporte físico de un modus cognoscendi mediante el cual se teorizan las características de lo humano y los procesos que lo definen (Galinier, *Ra bi* 240); podemos añadir que esos procesos involucran sus relaciones con lo

inhumano y lo no humano, con lo prehumano y lo protohumano. “Las transformaciones de los elementos físicos observables en la naturaleza comprueban la labilidad genérica de las piedras: los gigantes sufren una litomorfosis y los metales se transforman en jaguares durante las fases nocturnas del nictémero” (Galinier, *Ra bi* 237–38).

Conclusiones

Este recorrido ha mostrado la inquietud constante que los otomíes mantienen en su cotidianidad. Al articular el horror de la filosofía con la cosmología otomí, puede sostenerse que las amenazas del mundo-sin-nosotros en el mundo-para-nosotros son incesantes.

A partir de este recorrido pueden establecerse tres articulaciones fundamentales entre la cosmología otomí y el pensamiento de Eugene Thacker.

La primera es el horror ontológico. El horror no consiste simplemente en miedo físico, sino en la experiencia de descubrir que el mundo humano es frágil y contingente frente a una dimensión oscura irreductible.

La segunda articulación corresponde a lo que podríamos llamar una teología negativa. La religiosidad nocturna otomí constituye una experiencia de lo sagrado sin garantías racionales ni reconciliación final. Lo divino aparece como exceso, oscuridad y ambivalencia.

Finalmente, tanto Galinier como Thacker muestran el límite del pensamiento racional moderno. La realidad no puede reducirse completamente al orden luminoso y humano. Aquí, la oscuridad no es simple ausencia: es presencia activa del límite.

Puede añadirse algo más a la discusión en torno a la filosofía en México en general y al pesimismo en particular. Los otomíes fueron relegados en su momento por el imperio mexicano, que los consideraba un pueblo de brujos y suciedad; fueron perseguidos y evangelizados por los frailes españoles, que buscaron convertirlos al catolicismo y los tacharon de demoníacos; y, en la actualidad, continúan socialmente marginados, muchas veces ocupando trabajos de servidumbre para familias burguesas de las grandes urbes mexicanas (Galinier, *Una noche* 15–16). Han configurado un pensamiento que les ha permitido convivir con la dimensión estremecedora del cosmos y han sabido integrar el lado oscuro del universo a sus vidas cotidianas, sin reprimirlo, sin ignorarlo y sin buscar superarlo del todo de manera optimista. Podríamos tener frente a nosotros a los guardianes de una filosofía oculta, que saben bien que el mundo está podrido, habitado por presencias que dislocan el orden racional. Quizá la persistencia de la noche otomí nos obliga a reconocer que el mundo nunca ha sido completamente humano, completamente racional ni completamente iluminable.

Obras citadas

Canetti, Elías. *Masa y poder*. Traducido por Horst Vogel, Muchnik Editores, 1981.

Caso, Alfonso. *El pueblo del Sol*. Fondo de Cultura Económica, 1971.

de la Garza C., Mercedes. “El águila real, símbolo del pueblo mexicano.” *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, nos. 76–77, 2001, pp. 105–117. <https://doi.org/10.3406/carav.2001.1288>.

Ferrater Mora, José. *Cuatro visiones de la historia universal: San Agustín, Vico, Voltaire, Hegel*. Alianza Editorial, 2006.

Galinier, Jacques. *La mitad del mundo: Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*. 2.^a ed., UNAM-IIA/CEMCA/UICEH, 2018.

———. “Pensar la hediondez. Una intuición cosmogónica otomí.” *Arqueología Mexicana*, no. 135, 2015, pp. 56–59. <https://arqueologiamexicana.mx/mexico-antiguo/pensar-la-hediondez-una-intuicion-cosmogonica-otomi>.

———. “Ra bi: Acerca de un eco escatológico en la metafísica otomí.” *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 65, 2023, pp. 229–247. <https://doi.org/10.22201/iih.30618002e.2023.65.78132>.

- . “Un pensamiento de la noche. El dualismo crítico de los otomíes contemporáneos.” En *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, editado por Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier, CEMCA, 2016, pp. 39–46. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.4213>.
- . *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad*. CEMCA/UICEH/SEP/CGEIB/Société d’Ethnologie, 2016.
- Gallardo Arias, Patricia. *Cuerpos, tradición y alteridad yùhu*. Secretaría de Cultura/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2022.
- Mèlich, Joan-Carles. *La sabiduría de lo incierto. Lectura y condición humana*. Tusquets Editores, 2019.
- Platón. *La república*. Alianza Editorial, 2021.
- Ragot, Nathalie. “Ritos nocturnos y nacimiento del sol entre los aztecas.” *Las cosas de la noche. Una mirada diferente*, editado por Aurore Monod Becquelin y Jacques Galinier, CEMCA, 2016, pp. 74–86. <https://doi.org/10.4000/books.cemca.4225>.
- Thacker, Eugene. *En el polvo de este planeta. El horror de la filosofía, vol. 1*. Traducido por Hugo Castignani, Materia Oscura, 2015.
- . *Tentáculos más largos que la noche. El horror de la filosofía, vol. 3*. Materia Oscura, 2019.

UN ESTRAGO EN LA FINEZA O SOBRE EL PESIMISMO ALEGRE DE JOSÉ VASCONCELOS

A HAVOC IN REFINEMENT, OR ON THE CHEERFUL PESSIMISM OF JOSÉ VASCONCELOS

Vidzu Morales Huitzil y Alejandrina Donaxhi Villa Ambrosio
ICSYH / BUAP y UATX | México

Resumen

Este escrito deslinda el concepto de *pesimismo alegre*, propuesto por José Vasconcelos, con la finalidad de comprender tanto su acepción filosófica, como su orden enunciativo, a saber: el periodo posrevolucionario mexicano, donde el desánimo formaba parte de dicha historicidad. A su vez, se otea la operatoriedad del *pesimismo alegre*, como fineza del pensamiento, frente a la constricción de los contextos envolventes que mitigan, o anulan, la actualización de lo posible. Es decir, se busca comprender las implicaciones filosóficas de un *pesimismo alegre* que, como segregación de posturas radicales, invita, en la medida de lo posible, a una mesurada resiliencia. Por ende, este artículo se enfoca en el tratamiento del pesimismo, desde el pensamiento mexicano, a inicios del siglo XX.

Palabras clave: José Vasconcelos; pesimismo; filosofía mexicana; sufrimiento; soledad

Abstract

This text conceptualizes the notion of “*pesimismo alegre*”—proposed by José Vasconcelos—with the aim of understanding both its philosophical meaning and its context, *i.e.*, the post-revolutionary period in Mexico, a time when despondency was part of the historical reality. At the same time, the condition of “*pesimismo alegre*” is understood as a capacity of thought— that stands against contexts that mitigate or nullify the actualization of the possible. Therefore, the aim is to understand the philosophical implications of a “*pesimismo alegre*”—as a negation of extreme positions—in order to proceed, insofar as possible, with measured resilience. Therefore, this article examines pessimism within the context of Mexican thought in the early 20th century.

Keywords: José Vasconcelos; pessimism; Mexican philosophy; suffering; loneliness

Prolegómeno

*Hay en esto una gradación interesante: el egoísmo
[...] contiene al sujeto, como si quisiera impedirle
escapar de un mundo, que no es del todo suyo*
José Vasconcelos

En 1931 se publicó en Madrid la obra nominada *Pesimismo alegre*, en la Ed. M. Aguilar. Un trabajo de José Vasconcelos donde se compilan diversos ensayos, entre los que se encuentra el opúsculo homónimo, oteado en este artículo. Sin embargo, ¿qué lugar ocupaba el pesimismo en José Vasconcelos? La respuesta es compleja en demasía, por los siguientes aspectos: a) el pensamiento del filósofo mexicano mudó, se matizó y adquirió contradicciones específicas entre su opúsculo, nominado, *El monismo estético* y la publicación de *La flama*; 2) En el *corpus* referido, el pesimismo adquiere determinadas atribuciones, en atingencia a la intencionalidad y a la focalización escritural; 3) Vasconcelos, al formarse como polímata, enuncia un pesimismo con un amplio campo semántico, dado el orden gnoseológico al que se circunscribe; 4) Debido a la prolija producción de Vasconcelos, existen obras donde son breves, o indirectas, las alusiones al pesimismo. Lo anterior, no implica la negación de este concepto, en la péndola de José Vasconcelos, empero, se comprende que, en ciertas ocasiones, es el continente estructurante y, en otras, sólo una parte constitutiva de un todo escritural, a saber: en el primer caso funge como sintagma atractor de pasajes, periodos oracionales, disertaciones o ensayos; en el segundo, se vertebra en una categoría filosófica, de un mayor grado de extensionalidad e intencionalidad semántica. Es decir, hay un matiz entre el pesimismo estético-metafísico, y su pesimismo histórico-político, sin embargo, a pesar de sus discontinuidades, no implica, necesariamente, la segregación de un grado de consistencia, entrambos campos enunciativos.

Con ello, la diferencia estriba en que el pesimismo estético-metafísico de José Vasconcelos es una operatoriedad que se codetermina en una teoría del ritmo (sensación, imagen, juicio, belleza, armonía, movimiento, unidad de los heterogéneos, coordinación, *a priori* estético, etc.) y en una revulsión de la conciencia hacia lo divino (atingencia entre la persona y la causa primera). Por lo cual, la primera acepción del pesimismo, en la obra del pensador mexicano, es signo de los tres momentos estéticos, y toma de conciencia de la redención ante el Absoluto. Así, el pesimismo funge como fineza conceptual, que circunda la dolencia (paradigma apolíneo); como ímpetu vital, que asume lo trágico (aférente dionisiaco); finalmente, como desdén de la miseria, que acaece en la finitud, y anhelo de lo divino (etapa mística). Por su parte, la segunda acepción del pesimismo (histórico-político), para Vasconcelos, implica la conciencia de los acaecimientos que fracturan el cuerpo político y, con ello, evitar su disolución. En este punto, el pesimismo es un sintagma que dota de inteligibilidad a los procesos históricos circunscritos entre el ocaso del porfiriato y el México posrevolucionario, tanto a nivel nacional, como en el teatro internacional. Por ende, está claro que el pesimismo histórico-político de Vasconcelos, se ve impelido por el convulso inicio del siglo XX, a saber: el movimiento antirreeleccionista, el golpe de Estado contra Madero, la relación que tuvo con diversas facciones revolucionarias, su rectorado en la Universidad Nacional, la campaña presidencial de 1929, y los periplos por diversas partes del orbe.

Por su parte, hay que tener en cuenta que, si el pesimismo histórico-político de Vasconcelos asume las promesas inconclusas del periodo institucional y, a su vez, renueva su anhelo por las condiciones sociales del país, lo hace en base a los postulados planteados en su pesimismo estético-metafísico. Con ello, la síntesis de entrambas posturas deviene en un *pesimismo alegre*, que se vislumbra con claridad en *¿Qué es la revolución?*, escrito insigne del filósofo mexicano: “y pido a la Providencia que me salve a mí también y no me deje caer en la blandura de las claudicaciones, y me guarde en el pecho, intacta, la ira santa y la pasión encendida [...] La convicción de que, así no haya de ver yo mismo el México nuevo por el cual he laborado, ese México del futuro será el México de los míos” (Vasconcelos, *¿Qué es la revolución?* 32). Ahora bien, la siguiente pregunta sería: ¿es viable considerar que el deslinde de Vasconcelos pueda ser inscrito dentro del pesimismo filosófico? La respuesta es afirmativa (cuestión que se tratará de fundamentar durante el escrito), sin embargo, hay que integrar ciertos matices, a saber: si bien es cierto, que el pesimismo vasconceliano, forma parte de dicha tradición filosófica, tiene cinco aspectos fundamentales, que lo dotan de notas diferenciales: 1) las lecturas en torno al misticismo hispano, punto nodal, en el que Vasconcelos, fundamenta la circularidad entre negatividad de lo real y la esperanza; 2) un oteo diferente de la modernidad, por parte del escritor mexicano, sustentado en los procesos histórico - sociales del barroco del siglo de oro; 3) la cribación y segregación de un escepticismo

radical; 4) la enunciación de un pesimismo inscrito a una concepción teleológica *sui generis* (sea de *La raza cósmica* o de *Letanías del atardecer*); 5) si bien es cierto, que el pesimismo fue abordado de forma directa o indirecta, por el filósofo mexicano en diversas obras (*v.gr.*, *El fusilado*; *Estética*; *La revulsión de la energía: Los ciclos de la fuerza, el cambio y la existencia*; *El monismo estético: Ensayos*), el trabajo de esclarecer los pasajes, en torno a este tópico, es una faena que aún está por realizar (aspecto fundamental para quien, por lecturas dispersas del pensamiento vasconceliano, llegase a negar su pesimismo filosófico).

Por su parte, para concluir este apartado, el pesimismo vasconceliano adquirió, en la región iberoamericana, cierta repercusión, como en el caso del pensador José Carlos Mariátegui, quien asumió, con matices, la propuesta vasconceliana, como una suerte de “*pesimismo de la realidad, optimismo del ideal*.” (Castillo 79). Hay que enfatizar que el texto de Mariátegui (*Pesimismo de la realidad y optimismo del ideal*), publicado en Lima, el 21 de agosto de 1925, no vertebra el *pesimismo alegre*, debido a que la muerte del pensador peruano (1930) antecede a la publicación del ensayo de Vasconcelos (1931). Sin embargo, esta cuestión robustece la tesis de que el pensador mexicano desarrolló una filosofía pesimista en su obra y que fue madurando, hasta devenir en un pesimismo que tiende a la redención. Hay que recalcar que Mariátegui circunscribe el pesimismo histórico-político vasconceliano a una recursividad entre la prolepsis del ideal (optimismo) y la atracción de lo real (pesimismo), afirmando al final de su artículo el pesimismo estético-metafísico del filósofo mexicano. Para Mariátegui, Vasconcelos enuncia una dialéctica entre la negación de la mistificación y la afirmación de lo posible, reconociendo, con ello, sus aportes filosófico-literarios a la intelectualidad de la época:

Me parece que José Vasconcelos ha encontrado una fórmula sobre pesimismo y optimismo que no solamente define el sentimiento de la nueva generación iberoamericana frente a la crisis contemporánea sino que también corresponde absolutamente a la mentalidad y a la sensibilidad de una época en la cual, malgrado la tesis de Don José Ortega y Gasset sobre el “alma desencantada” y “el ocaso de las revoluciones”, millones de hombres trabajan con un ardimiento místico y una pasión religiosa, por crear un mundo nuevo. “Pesimismo de la realidad, optimismo del ideal”, ésta es la fórmula de Vasconcelos. “No conformarnos nunca, pero estar siempre más allá y superiores al instante —escribe Vasconcelos—. Repudio de la realidad y lucha para destruirla, pero no por ausencia de fe sino por sobra de fe en las capacidades humanas y por convicción firme de que nunca es permanente ni justificable el mal y de que siempre es posible y factible redimir, purificar, mejorar el estado colectivo y la conciencia privada”. La actitud del hombre que se propone corregir la realidad es, ciertamente, más optimista que pesimista. Es pesimista en su protesta y en su condena del presente; pero es optimista en cuanto a su esperanza en el futuro. Todos los grandes ideales humanos han partido de una negación; pero todos han sido también una afirmación. Las religiones han representado perennemente en la historia ese pesimismo de la realidad y ese optimismo del ideal que en este tiempo nos predica el escritor mexicano [...] Es con los espíritus pesimistas y negativos [...] con los que nuestro optimismo del ideal no nos consiente tolerar que se nos confunda. Las actitudes absolutamente negativas son estériles. La acción está hecha de negaciones y de afirmaciones. La nueva generación en nuestra América como en todo el mundo es, ante todo, una generación que grita su fe, que canta su esperanza. [...] En la filosofía occidental contemporánea prevalece un humor escéptico. Esta actitud filosófica, como sus penetrantes críticos lo remarcan, es un gesto peculiar de una civilización en decadencia. Sólo en un mundo decadente aflora un sentimiento desencantado de la vida [...] En la nueva generación, arde el deseo de superar la filosofía escéptica. Se elabora en el caos contemporáneo los materiales de una nueva mística. [...] “Los fuertes se empeñan y luchan, —dice Vasconcelos— con el fin de anticipar un tanto la obra del cielo”. La nueva generación quiere ser fuerte (Mariátegui 501).

Para finalizar, y dar paso a los siguientes capítulos, debemos preguntarnos: ¿cuáles son los atributos del pesimismo alegre? y ¿qué aspectos de dicho pesimismo interpelan al lector del siglo XXI? Cuestionamientos que se abordarán en el segundo y tercer apartado de este escrito.

José Vasconcelos deslinda el pesimismo como una asimetría notable entre el estado anímico-cognoscitivo y los acaeceres nefandos, conceptualizados mediante una “conciencia de la no existencia, [que] aparece entonces, no en el fondo de la falta exclusiva, sino en la trama de los elementos no coordinados, discriminados en los excitantes sensoriales” (Vasconcelos, *Estética* 520). Esta comprensión de la no existencia adquiere pleno sentido, bajo los tres ejes fundamentales del sistema filosófico vasconceliano (ético, estético y metafísico) que, aunados a la vía apofática y catafática (teología negativa y afirmativa), posibilitan encumbrar la dignidad del individuo, a pesar de la dolencia y la negatividad de la existencia. Así, la idea del pesimismo, como sintagma atractor, para el pensador mexicano, tiene dos fases, a saber: 1) el pesimismo que veta el actuar, debido a la comprensión limítrofe de lo subjetual y lo objetual (incomprensión ante la inconmensurabilidad del mundo y angustia por el devenir); 2) el *pesimismo alegre*, donde el dolor es vertebrado, en la medida de lo posible, por el individuo, adquiriendo un grado de consistencia fáctica más allá del ensimismamiento. Con ello, en el *pesimismo alegre*, la “representación de la no existencia constituye, asimismo, un positivo estado imaginativo y no una negación de la existencia de la propia función psíquica” (Vasconcelos, *Estética* 520). Es decir, José Vasconcelos concibe el *pesimismo alegre* como el punto nodal, en el cual se busca segregar, mitigar o mudar, mediante la revulsión de la conciencia, aspectos nefandos, distinguiendo, por ende, dos clases de pesimismo, es decir: a) un pesimismo radical, el cual, después del efímero descubrimiento de determinado padecer, mantiene, por inacción, alienación, reificación e iteración del sujeto, una situación deplorable; b) un *pesimismo alegre*, que asume la codeterminación del mundo, sin vetar los resquicios mínimos (estructurantes de la realidad), que fungen como mediadores en el acaecimiento de nuevos escenarios, donde los momentos desoladores de la realidad, adquieren sentido de plenitud, bajo la metafísica vasconceliana. De esta forma, la propuesta conceptual del escritor mexicano armoniza los elementos que aún se encontraban incoordinados, bajo una prolepsis que tendería a la redención (representación de la no existencia presente, empero, posible como existencia futurible), con la finalidad de posibilitar un “acto finalista, [...] voluntario, acompañado de inteligencia [...], [un] acto incremento” (Vasconcelos, *Estética* 523). El *pesimismo alegre*, a su vez, se sustenta en la atingencia de lo intelectual y lo emocional, dado que la supresión de lo racional devendría en un actuar hiperbólico, por su parte, la elisión del sentimiento patentizaría una vacuidad enunciativa (“el existente repetido en lo intelectual, crea lo trillado. El existente repetido en lo emocional, produce persistencia y aun acrecentamiento de las reacciones”) (Vasconcelos, *Estética* 523). De esta forma, en el pesimismo alegre se asumen los límites del proceder antrópico, dado que la cuasitotalidad de las partes constitutivas de un acaecimiento son irrefragables, sin embargo, para Vasconcelos, siempre existe un ápice de esperanza que matiza las estructuras configurantes del mundo, *i.e.*, “lo que nos salva de este estar a merced de cualquier alteración, de equilibrio exterior, alteración que se produce a pesar mío [...] es el poder [...] acrecentado, [...] por el cual me sustraigo a las proyecciones que no interesan a mi destino” (Vasconcelos, *Estética* 532).

A su vez, la comprensión de este resquicio (*pesimismo alegre*) vertebra afección, razón (adquirida mediante la acribia de diversos campos gnoseológicos), y basamento teleológico, que dote de trascendencia a nuestro breve lapso vital (“la percepción inteligente nos da los hechos y las leyes del mundo físico, y el órgano metafísico nos descubre las relaciones de esos mundos, con [...] otras zonas de la existencia”) (Vasconcelos, *La revulsión* 4). De esta forma, el pesimismo alegre se encuentra entre el optimismo ingenuo y el pesimismo radical, siendo una revulsión de la conciencia, donde se asume la modelación de mundos posibles, condicionada por la codeterminación del acaecer pretérito (restricción, plausible a variaciones mínimas). Con ello, el *pesimismo alegre* es un proceder eidético-conceptual, que encauza a la voluntad hacia el Absoluto, mediante las categorías estéticas, es decir, si “la moral es voluntad, [...], dinamismo finalista, [...] en sus manifestaciones más puras, la voluntad se despersonaliza y cambia de ritmo, se transforma y la moral se vuelve belleza” (Vasconcelos, *La revulsión* 17). Este deslinde del pesimismo, para José Vasconcelos, tiene implicaciones políticas, porque entrambos núcleos atractores (positivismo acrítico y pesimismo radical) al no circunscribirse a una realidad histórica, decantan en ideas maniqueas que mistifican al cuerpo político. De ese modo, el pensador mexicano criba,

por vía negativa, dichas antípodas, afirmando lo siguiente: “ni individualismo egoísta, ni fetichismo colectivista, [...] [donde] la humanidad es un todo continuo” (Vasconcelos, *La revulsión* 17). La circunscripción del *pesimismo alegre* al orbe político, por parte de José Vasconcelos, se apercibe con claridad en su afamada obra *¿Qué es la revolución?*, donde el pensador mexicano, influenciado por la escatología cristiana, asume la infamia del mundo, mediante un oteo teleológico de la angustia:

Emoción de todo y, ante todo; una gran capacidad de gozar. Y entregarse, entregarse siempre, aunque aceche la traición; aunque se burle la mediocridad. Entregarse y darse en grande y a lo grande. Y que Judas se ría, que ya sabemos lo que vale la risa de Judas. La risa de Judas es el llanto del vencido del mañana. El genio es eso: la audacia del sentimiento. Sentir las pasiones; sentir los dolores; anegarse en la pena extraña; cargar sobre los hombros el sufrimiento del mundo, un poco como Jesucristo. Y caminar inclinado, pero firme el paso y lleno de luz el semblante [...] Después de todo, la aparición de los genios no es un mero azar sino una cristalización superior de los momentos de angustia y los grandes conflictos de un pueblo (Vasconcelos, *¿Qué es la revolución?* 119)

Por su parte, el pesimismo alegre dota de inteligibilidad al orbe, en diversos niveles de la realidad, a saber: 1) bajo las técnicas y las metodologías gnoseológicas (“soledad del pensador que ordena sus tesis”) (Vasconcelos, *Pesimismo alegre* 19); 2) en los nexos internos y externos del objeto estético (“soledad del artista que corrige sus contornos”) (Vasconcelos, *Pesimismo alegre* 19); 3) en los continentes topológicos y la diégesis ficcional (“soledad del poeta, en ella atisba los ritmos del mundo”) (Vasconcelos, *Pesimismo alegre* 19); 4) en la moción religiosa que encauza, vía apofática o catafática, toda abaliedad a la aseidad (“soledad del monje, soledad del místico que palpa los prodigios de la revelación. Santa soledad fecunda, no hay obra grande que no se haya gestado en tu seno”) (Vasconcelos, *Pesimismo alegre* 19). Con ello, el *pesimismo alegre* dispone el cuerpo y el ánimo a la dolencia y a la ausencia, con fines ascéticos, buscando, a modo del anacoreta, la elevación del espíritu dado que al “igual que el cuerpo, el alma necesita gimnasia. Ensayad después de un día, dos días de soledad y de revuelta o de ordenada meditación. El secreto del genio no es otro que su poder de soledad. Pero si no halláis al genio, estad seguros de que hallaréis, mejor aún que su virtud singular, la dicha y la paz, la confianza y el poder” (Vasconcelos, *Pesimismo alegre* 22–23).

Así, el *pesimismo alegre* subsume, con templanza, la asimetría entre el individuo y los contextos envolventes, al asumir la ausencia (carencia del otro), y tolerar la dolencia humana, bajo la transformación del alma. Esto es lo que permite apercibir la no existencia, la incoherencia y la inarmonía del mundo, así como la nulidad que, en la medida de lo posible, se saturará de un nuevo sentido en el proceder ulterior. José Vasconcelos, enuncia con un despliegue de imágenes y metáforas la incoación del *pesimismo alegre*, que implica:

¡Soledad, soledad fecunda! Los que habéis conocido, ensayadla alguna vez. Quien aprende sus secretos vuelve a ella como a una dulce y sagrada voluptuosidad. Fortalece desde el primer instante, lo mismo que un áspero tónico; pero a medida que se prolonga se vuelve suave y fascinadora. A lo largo intoxica lo mismo que si fuese una especie de droga. La droga de la eternidad. ¡El que la bebe una vez no volverá a dejarla del todo! Soledad verdadera; soledad de horas, unas horas cada día; soledad de días, muchos días uno tras de otro sin hablar; soledad de semanas; soledad de meses. Así que la lengua se ha olvidado de articular: ¡cómo articula, como habla, que claro habla el espíritu! Todas las cosas adquieren lengua y el espacio se llena de signos. (Vasconcelos, *Pesimismo alegre* 17)

Para José Vasconcelos, el pesimismo alegre es una revulsión del sujeto, que asume el dominio de lo inasible y el irrefragable acaecimiento (“Bajando a paso lento de la montaña, el hombre reflexionaba. Mis pasos han sido guiados por dos tiranos crueles: el azar y la necesidad. La necesidad que embrutece. El azar que desconcierta.” (Vasconcelos, *Pesimismo alegre* 221). Entrambos aspectos constriñen, en gran medida, el proceder humano, dado que obseden la voluntad, embotan la agudeza del ingenio y encumbran la nequicia en el mundo (“y en el fondo de cada instante hallé el dolor, el dolor que atormenta. Más terrible aún que todo lo que yo he pasado, más espantoso es todo lo que yo he visto: inquietud, odio, hambre, enfermedad, dolor, impotencia y muerte; he aquí los ritmos de esta pesadilla monstruosa que el azar y la necesidad mantienen.” (Vasconcelos, *Pesimismo alegre* 221). Empero, José Vasconcelos vislumbra una vía ante la inextricable necesidad de lo acaecido, una fisura en el yugo (*pesimismo alegre*), dado que la concatenación procesual, a nivel antrópico, posee variaciones mínimas que realzan las trazas

capitales de lo posible. Así, el pensador mexicano, vertebró la atingencia entre la pesadumbre y la religación con lo trascendente, por lo cual, el *pesimismo alegre* es una parénesis, que asume el intempestivo acaecer, para encumbrar una interioridad mística (“la vida no sólo perdura, sino que es capaz de parecer hermosa y se torna en goce y en raptó. ¡En cuantas ocasiones la conciencia, después de la angustia, se abre a la dicha y a la esperanza, como cielo que se va llenando de luz! Y a medida, de que vivimos más parece que vamos venciendo el dolor”) (Vasconcelos, *Pesimismo alegre* 221).

El pesimismo alegre es una delación ante el nefando proceder sea propio o ajeno, y nunca una alienación acrítica al presente; así, el pesimismo alegre es un oteo que realza la factualidad, asumiéndola ascéticamente, donde el dolor adquirirá pleno sentido, primero como penitencia, después como vía unitiva con lo divino. Por lo cual, para José Vasconcelos “todo conformismo es vil. Amarga es toda contemplación del mundo; amargo todo examen sincero del corazón. Nuestro pesimismo es radical. Y, sin embargo, a menudo la alegría mana de los pechos incontenible, rebosante. A pesar de que el juicio condena siempre, el corazón se suelta a danzar de júbilo. ¿Qué extraña locura es ésta? ¿Qué clase de pesimismo es este pesimismo alegre?” (Vasconcelos, *Pesimismo alegre* 222). En la obra del escritor mexicano, el *pesimismo alegre* (aceptación de lo necesario), veta la meliflua palabra, mediante el sufrimiento, con la finalidad de cribar la mistificación del mundo, y encauzar al sujeto hacia el Absoluto (“¡Pesimismo alegre! Tal es la fórmula. Pesimismo respecto de la vida terrestre en todas sus formas. Horror de la vida social en todos sus arreglos malditos. Horror del cuerpo humano, que es modelo de ruindad y de absurdo”) (Vasconcelos, *Pesimismo alegre* 222). Y aunque los referentes fácticos, los aferentes de sentido y la volición se vertebran como imperativos de la realidad, en los hiatos del mundo, se apercibe el resquicio de lo posible, a saber: un *pesimismo alegre*.

Conclusiones

*El sufrimiento es fecundo porque obliga a ser grave
[y] a luchar*
José Vasconcelos

El opúsculo vasconceliano de 1931 forma parte de un ejercicio filosófico, que lleva en su sustrato la noción pitagórica del ritmo y una jerarquización óptica semejante a la *scala naturae medieval*: “por eso sólo hay *belleza* en la sublimidad y el éxito del esfuerzo redentor, redentor de la limitación y de la forma; conquistador de la eternidad, la totalidad y la síntesis” (Vasconcelos, *El monismo estético* 54–55). Sin embargo, la apuesta del pensador mexicano es circunscribir estas influencias, bajo un sistema propio (monismo estético), al tratar de dar respuesta a un México postrevolucionario escindido entre una geopolítica de entreguerras y una situación interna de inestabilidad socioeconómica. La propuesta de Vasconcelos segrega tanto el misonceísmo, como la programática de ideologías ahistóricas, reconfigurando la nación desde parámetros realistas (“por eso todas las éticas han fracasado cuando se han propuesto asegurar la felicidad personal; es más, ha fracasado aun la fantasía de los poetas cuando ha querido imaginar vidas hermosas, pues no es posible hermosura cabal, ni perfección, ni grandeza dentro de una conciencia estrecha y particularista como la humana; tal como nos lo hacen las condiciones terrestres”) (Vasconcelos, *El monismo estético* 54–55). Así, el *pesimismo alegre*, funge como una revulsión de la conciencia, que no veta el acaecer precedente, sino que lo incardina en la acribia del pensamiento y en la fineza del ánimo, dado que “el estado de ánimo A, deberá apartarse del foco de la atención para que en ella aparezca el estado de ánimo B; pero el estado A no se disuelve en el estado nuevo, [...] sino que se retira hacia atrás y pasa al olvido, de donde quizás vaya a extraerlo la memoria” (Vasconcelos, *El monismo estético* 58). De esta forma, el pesimismo alegre se diferencia del optimismo y de ciertos pesimismos, debido a que asume la negatividad de la realidad sin aceptar el desencanto total de la vida, permitiéndole, con ello, tender al Absoluto (“eres la nada, pero a causa de tu dolor puedes fundirte en lo divino, puedes dejar de ser tú para llegar a ser”) (Vasconcelos, *El monismo estético* 79). A su vez, Vasconcelos confronta la reificación alienante del sujeto, mediante la conciencia del mundo circundante, asumiendo los resquicios de la esperanza (*pesimismo alegre*) y pugnando contra “los hombres modernos, impúdicos y cínicos, [quienes] no sienten el asco del yo, y quieren persistir en sí mismos” (Vasconcelos, *El monismo estético* 79). Finalmente, no se puede negar la importancia de José Vasconcelos, a pesar de que sus propuestas filosófico-literarias por el desconocimiento de su obra, han devenido en una visión ideológica y maniquea, en dependencia del espectro político de donde se las evoque. Por ende, se

concluye este escrito, con un reconocimiento a su importancia e influencia en el pensamiento iberoamericano y, a su vez, se extiende una invitación, para que este artículo posibilite nuevas vetas de investigación en torno a su obra:

La mayoría de los autores mencionados hasta ahora elogian sin discusión el sincero y apasionado esfuerzo de Vasconcelos en crear una filosofía de alcance universal que integre sabiduría antigua y ciencia moderna. Sánchez Villaseñor considera esa idea “magnífica por su audacia”. Romanell se siente atraído por la interpretación estética del mundo, puesto que “la mayoría de las concepciones sobre la filosofía, o bien relegan el aspecto artístico de la experiencia a un lugar secundario, o bien lo olvidan del todo”. El conde Hermann Keyserling declara a Vasconcelos el ideólogo más original de la “América del Sur”. Basave juzga que, a la materia o al asunto que trate [...] les aplica su genio y su ansia de verdad, transformándolos “enseguida en su propia sustancia”. Abelardo Villegas reconoce que Vasconcelos tuvo el mérito de ser “el primero que se planteó la posibilidad de una filosofía mexicana o americana”. Con su muerte, apunta Luis Washington Vita, “muere también el arrebató [...] de la filosofía [ibero] - americana”. En resumen, el legado de Vasconcelos es positivo, de valor perenne por su audacia, su anhelo de verdad y sus ideas originales [...] Como filósofo sienta un precedente en México, indicando el camino a pensadores que perciban el reclamo de nuestros días y atiendan la urgencia de sintetizar armoniosamente técnica y creencias religiosas; ciencia y valores morales; sensibilidad y entendimiento; arte y verdad. Tomar lo valioso del pensamiento antiguo y moderno, integrándolo al cauce de la filosofía; jerarquizar existencia, valores, seres y cosas, dejando espacio para la ciencia, el arte y la utopía.” (Ponce 192–193)

Obras citadas

- Blanco, José. *Se llamaba Vasconcelos: Una evocación crítica*. FCE, 2024.
- Blengio, José. “Prefacio.” *Pitágoras: Una teoría del ritmo*, de José Vasconcelos, Editorial Trillas, 2014, pp. 7–9.
- Cárdenas, Joaquín. *Vasconcelos visto por la Casa Blanca*. Editores de Comunicación, 1980.
- Carvalho, Ismael. “Los límites del nacionalismo mexicano y del liberalismo de Benito Juárez desde la crítica de José Vasconcelos.” *El Catoblepas*, no. 39, 2005, pp. 4–15.
- Castillo, Alonso. “Dialéctica del optimismo y el pesimismo.” *Disenso: Crítica y Reflexión Latinoamericana*, vol. 2, 2021, pp. 76–93.
- Castro, Antonio. *El Español: Instrumento de una Cultura*. Fondo Editorial / Universidad Autónoma de Querétaro, 2017.
- Garcés, Roberto. “Monismo estético y conocimiento emocional: José Vasconcelos.” *Enfoques*, vol. 1, 2022, pp. 17–35.
- Garibay, Ángel. *En torno al Español Hablado en México*. UNAM, 2015.
- Howard, William. *José Vasconcelos y el despertar del México Moderno*. Editorial Jus, 1958.
- Maldonado, José. “Iberoamericanismo según Vasconcelos.” *El Catoblepas*, no. 30, 2004, pp. 21–30.
- Maldonado, Rocío. *La educación estética en José Vasconcelos*. UNAM, 2020.
- Mariátegui, José. *Mariátegui total*. Editora Amauta, 1994.
- Ponce, Margarita. *José Vasconcelos: Ontología y Estética*. Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León / Universidad Autónoma de Nuevo León, 2008.
- Rosas, Alejandro. *José Vasconcelos*. CONACULTA, 2008.
- Taracena, Alfonso. *José Vasconcelos*. Editorial Porrúa, 2005.
- Trejo, Raúl. *Filosofía y vida: El Itinerario filosófico de José Vasconcelos*. Universidad de Salamanca, 2010.
- Vasconcelos, José. *Bolivarismo y Monroísmo: Temas Iberoamericanos*. Editorial Trillas, 2011.
- Vasconcelos, José. *De Robinson a Odiseo: Pedagogía Estructurativa*. Editorial Trillas, 2009.
- Vasconcelos, José. *Divagaciones literarias*. Asociación Nacional del Libro, 2002.
- Vasconcelos, José. *El monismo estético: Ensayos*. Editorial Trillas, 2009.
- Vasconcelos, José. *Estética*. Editorial Trillas, 2013.
- Vasconcelos, José. *Filosofía estética*. Editorial Trillas, 2009.
- Vasconcelos, José. *Historia del Pensamiento Filosófico*. Editorial Trillas, 2009.
- Vasconcelos, José. *La raza cósmica: Misión de la raza iberoamericana (Argentina y Brasil)*. Editorial Trillas, 2009.
- Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. Editorial Porrúa, 2012.

- Vasconcelos, José. *La revulsión de la energía: Los ciclos de la fuerza, el cambio y la existencia*. Ediciones Antorcha, 1924.
- Vasconcelos, José. *Letanías del atardecer*. Editorial Trillas, 2009.
- Vasconcelos, José. *Manual de filosofía*. Editorial Trillas, 2017.
- Vasconcelos, José. *Pesimismo alegre*. M. Aguilar Editor, 1931.
- Vasconcelos, José. *Pitágoras: Una teoría del ritmo*. Editorial Trillas, 2014.
- Vasconcelos, José. *Prometeo Vencedor: Tragedia Moderna*. Editorial Trillas, 2009.
- Vasconcelos, José. *¿Qué es la revolución?* Editorial Trillas, 2009.

PESIMISMO VITAL EN LA MEXICANEIDAD

VITAL PESSIMISM IN MEXICANNESS

Fernando Flores Bailón

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) | México

Resumen

El presente artículo analiza el fenómeno del “pesimismo vital” o preteórico en la cultura mexicana, distanciándolo del pesimismo filosófico europeo. A diferencia de la teorización sistemática originada por la razón, este trabajo expone cómo el pesimismo en México se experimenta de manera irreflexiva e inmediata en la cotidianidad a través de la corporalidad, siendo producto de una historia marcada por la violencia de la conquista, el colonialismo y un espíritu derrotista. El autor sostiene que el desasosiego ante las adversidades no conduce a la pasividad, sino a una afirmación paradójica que se manifiesta en actitudes como el derroche, el hedonismo, una osadía temeraria y el conformismo. Asimismo, se argumenta que este derrotismo anímico, fundamentado en la creencia de que la vida carece de valor, debilita el contrato social, propicia el relativismo moral, fomenta la corrupción y motiva la búsqueda de soluciones expeditas. Finalmente, se concluye que es tarea de la filosofía mexicana estudiar y teorizar este pesimismo auténtico para sublimarlo, proponiendo así la futura transición hacia un pesimismo filosófico creativo y éticamente activo que permita a la sociedad encauzar su existencia con lucidez.

Palabras clave: pesimismo vital; mexicanidad; derrotismo; filosofía original

Abstract

This article analyzes the phenomenon of "vital pessimism" or pre-theoretical pessimism in Mexican culture, distinguishing it from European philosophical pessimism. Unlike systematic theorization originating from reason, this work explains how pessimism in Mexico is experienced in an unreflective and immediate manner in everyday life through corporeality, being the product of a history marked by the violence of the conquest, colonialism, and a defeatist spirit. The author argues that unease in the face of adversity does not lead to passivity, but rather to a paradoxical affirmation manifested in attitudes such as wastefulness, hedonism, reckless audacity, and conformism. Furthermore, it is argued that this emotional defeatism, founded on the belief that life lacks value, weakens the social contract, encourages moral relativism, fosters corruption, and motivates the search for quick solutions. Finally, it concludes that it is the task of Mexican philosophy to study and theorize this authentic pessimism in order to sublimate it, thus proposing a future transition toward a creative and ethically active philosophical pessimism that allows society to guide its existence with lucidity.

Keywords: vital pessimism; mexicaness; defeatism; original philosophy

Introducción

Al lector de las siguientes páginas quiero señalarle dos puntos fundamentales sobre el contenido del presente trabajo; primeramente, este trabajo representa una primera parte, la segunda parte aún la continuo elaborando, pues resulta compleja y requiere además de su propio tiempo de maduración, así pues lo que se presenta es una exposición de un particular fenómeno, quedando reservada una segunda parte a una propuesta ética para asumir el fenómeno en cuestión; la primera parte se dedicará entonces a la descripción, la segunda a la prescripción. La segunda advertencia es que, si bien es un estudio producto de un ejercicio filosófico, no está destinado exclusivamente a los filósofos. El lector podrá estar tranquilo, con la confianza de que no tropezará o se verá detenido con numerosos y duros tecnicismos o pesadas notas al pie con referencias eruditas. La intención fue estudiar el pesimismo mexicano en su manifestación inmediata, no estudiarlo como el producto de una teorización de escritorio, es decir, buscamos reflexionar sobre cómo se vive el pesimismo en México, no cómo se piensa. Hemos querido, pues, estudiar una realidad con la filosofía, no estudiar una teoría con la filosofía. Para los filósofos que lean este trabajo, me permito recordarles y abogar en mi defensa, que es a la realidad a la que nos debemos en primer lugar, y que la realidad no habla un lenguaje abstruso y técnico, su lenguaje es transparente, a veces tanto que se recela de tal claridad, entonces se comete el error de complicarla, siguiendo la ecuación de que a mayor oscuridad y carácter abstruso del lenguaje más hondamente se está buceando en la realidad.

Así pues, apegándonos a la naturaleza sin tecnicismos filosóficos nos enfocamos en un pesimismo específico, que, a falta de un término mejor, he denominado “pesimismo vital” o, si se quiere, pesimismo preteórico y que caracteriza esta latitud, México. Un pesimismo que se vive y asume no como resultado de un logos, sino como un pesimismo que se asume desde la vida con poca o nula mediación filosófica. Hago la advertencia y el llamado al lector a evitar reducir este pesimismo vital a un temple anímico, ya que de hacerlo estaríamos conduciendo la presente teoría a un estudio de la vida mental, cerrando el paso al pensar filosófico desde la cotidianidad.

En México hay pesimismo más allá de las facultades de filosofía, existe y anida en la sociedad, los hilos de la cotidianidad tejen la estera que muestra a una sociedad pesimista, aunque desde un academicismo esa actitud frente a la vida podría parecer poco honorable, tal consideración es un tanto estrecha de miras, pues no sólo por la vía filosófica se puede llegar al pesimismo, sendas hay distintas¹. ¿Es más honroso el pesimismo que se produce por la reflexión o lo es también aquel pesimismo preteórico? Es quizá aquel que vive el pesimismo sin mediación filosófica, quien lo viva en un estado más puro; sea filosófico o vital, al final el pesimismo se traduce en una actitud ante la vida. Así como es más loable un boxeador que a base de constantes entrenamientos y combates sube al ring, que aquel que sube con un manual teórico en mente; pues son los constantes entrenamientos y combates los que han encarnado en sus golpes y movimientos, los que han hecho de su boxeo algo natural. Del mismo modo la serie constante de miserias, incertidumbres, penas o carencias son las que se han encarnado en una gran cantidad de mexicanos haciendo del pesimismo algo natural en ellos. Aquí surge una pregunta necesaria, basada en las importantes investigaciones antropológicas, sociológicas y filosóficas sobre la cultura mexicana. ¿Es el pesimismo del mexicano algo original o es producto de una influencia externa? Varios autores han señalado el mimetismo que caracteriza al mexicano al momento de forjarse una cultura, pero ¿por qué imitaría el pesimismo? No es que esto sea imposible, pero tal imitación, que la hay, aplica a élites, es más esnobismo o moda, tal como ocurrió con el romanticismo o el existencialismo en sus épocas; lo que queremos señalar es que el pesimismo en los mexicanos no está limitado o reducido a un sector minoritario, por lo que no puede considerarse resultado de un mimetismo. El pesimismo es originario y en tanto tal tiene un fundamento esencial, es una expresión del espíritu mexicano, que ha sido fertilizado idóneamente por circunstancias para su expansión y permanencia. Así pues, por un lado, está el espíritu con tales disposiciones, por otro lado, la conquista y radical violentación que supuso esto

¹ Sobre esto último me gustaría enfatizar, pues cuando presenté este trabajo en un reciente congreso, la aclaración fue omitida, se objetó que lo expuesto no era pesimismo como tal, reduciendo nuestra tesis a una descripción del cinismo mexicano, acompañado de ejemplos de descarrilamiento moral; no concebían que el pesimismo pudiera manifestarse sin haber filosofado, es decir, vitalmente. La objeción presentada asumía el término pesimismo como asunto meramente filosófico, al cual se accede por metodologías del pesimismo filosófico decimonónico y sus escuelas; tal premisa recuerda la postura de algunos estoicos romanos sobre el suicidio, el cual encomiaban y aplaudían cuando era llevado a cabo por sabios, filósofos o nobles, en cambio, si alguien del vulgo cometía suicidio se lo consideraba como reprochable e indigno, porque el hombre vulgar actuaba no guiado por la razón o la sabiduría.

a las sociedades prehispánicas, los siglos de colonialismo y una independencia tumultuosa e inacabada, condiciones que suman siglos difíciles de borrar de tajo.

El pesimismo antes de la filosofía

La filosofía como pensar riguroso sobre la totalidad, en el curso de su historia muestra una inclinación a concentrarse en los fenómenos o entes de manera aislada, para posteriormente de ahí formar una cosmovisión. En su momento se concentró en el devenir, en la permanencia o en el ser, tuvieron que pasar decenas de siglos para que se concentrara en el mal y el sufrimiento de manera sistemática y no como complemento, dando origen al pesimismo filosófico. Esto no significa que sin filosofía el mal y el sufrimiento hayan permanecido sepultados, de hecho, fueron externados en una actitud pesimista, sin necesidad de la filosofía desde antes de los albores de esta. Es por ello por lo que nos atrevemos a considerar a la mexicanidad como un ejemplo claro de pesimismo preteórico o prefilosófico en estas latitudes; en otros términos, los mexicanos son pesimistas aun cuando no han meditado sobre el porqué, el cómo y el qué de su pesimismo, lo viven irreflexivamente, lo suyo es férrea convicción y no pensamiento riguroso, su pesimismo es una expresión de su ser exento de teorización. El dolor y el sufrimiento tiran de nosotros, mientras que entidades abstractas como el ser o el número reposan ajenos hasta ser descubiertos, al ser se llega luego de escalar varios peldaños teóricos, en cambio, el dolor nos llega inmediatamente. No es extraño que el sentir acapare la atención antes que cualquier entidad abstracta.

¿Por qué, siendo el dolor y el sufrimiento tan inmediatos, tan vívidos, no fueron de los primeros problemas que se planteó la filosofía? ¿Por qué el desasosiego no fue considerado apremio teórico? ¿O es que los griegos, que fundaron la filosofía y sus objetos de estudio, no padecían penurias? Es difícil suponer que el espíritu griego era insensible o reacio al sufrimiento. Los motivos de la exclusión del sufrimiento se encuentran en otras causas y no en un espíritu tosco o rudimentario. Fue su espíritu sensible el que posibilitó el desarrollo y perfeccionamiento del magnífico arte eterno que lo caracteriza y fue aquí donde el sufrimiento fue encauzado o sublimado a través de la tragedia, arte que se pregunta por la condición finita del ser humano frente a los dioses y la naturaleza, algo de lo que la filosofía no se ocuparía con entereza, dejando a la tragedia con estos problemas. Con el paso del mito al logos, cabe recordar que el problema dominante fue el arché, el origen del universo, el logos o la razón fue concentrada en la pregunta por el origen del todo, es decir, la preocupación se dirigía a aquello de lo cual todo había surgido, no habiendo pautas para detenerse en cuestiones particulares, pues de hecho todo particular remitiría al arché. Con Sócrates y la filosofía posterior se consolidaría una nueva vía a seguir, dejando al margen una vez más problemas como el mal y el sufrimiento, en su lugar, la filosofía estaría priorizando la vida teórica (bíos theoretikós), trayendo como consecuencia el eclipsamiento de la corporalidad, ya que esta nos mantendría en la esfera de la animalidad.

La tradición filosófica de excluir a la corporalidad fue algo con lo que rompió Schopenhauer, fundador del pesimismo filosófico. Este es uno de los más grandes aciertos y revalorizaciones que han acontecido en la historia de la filosofía, pues el cuerpo es una ramificación del todo y es por él que estamos vinculados a ese núcleo (Kern) o arché. Con la corporeización de la filosofía aquella dimensión, menguada durante milenios, permitió concentrar la filosofía en aspectos soterrados y que hacen su llamado desde la corporalidad, tales como el dolor y el sufrimiento. La filosofía ahora se permitirá pensarlos; inquieta, por supuesto, cómo algo tan cotidiano como el dolor y el sufrimiento permanecieron al margen, no comprometiendo una seria reflexión filosófica después del declive de la tragedia griega, que llevaba la batuta sobre estos rubros de la existencia, para ello tuvo que esperar a la filosofía de Arthur Schopenhauer (s. XIX). Pero, aunque la filosofía schopenhaueriana haya desembocado en un pesimismo filosófico, no significa que el pesimismo no se manifestara en la historia de la humanidad. El pesimismo recorría el orbe antes de toda teorización filosófica. Esta última nos presentaría con rigurosidad y coherencia que la miseria humana, e incluso del universo, es irrefutable.

Del pesimismo vital mexicano

El pesimismo, a diferencia de lo que podría creerse, no sólo se manifiesta en una pasividad o melancolía, estos son solo ejemplos de los efectos que contiene, existen otros tipos. Hay actitudes y posturas que incluso pueden ocultarnos que se originan en el pesimismo y que se nos muestra en la forma en que los

mexicanos viven y moldean su realidad. Como mexicanos descubrimos pronto las miserias de la existencia, la misma que supura la brutal y sangrienta conquista europea padecida en la carne, esto hace que nuestro modo de asumir el pesimismo sea diferente, ya que en ningún momento reflexionamos filosóficamente sobre las miserias de la existencia, no llevamos a cabo una separación objetiva; la precariedad en que vive la inmensa mayoría de los mexicanos no posibilita un distanciamiento pertinente para teorizar la mísera existencia que se tiene, la vida se ocupa en no morir de hambre.

Mencionamos que el pesimismo no únicamente conduce a una pasividad. Por el contrario, por imposible que parezca, el pesimismo conduce a su afirmación, en México esta es la consecuencia mayormente extendida. El pesimismo vital mexicano es una fehaciente afirmación del pesimismo, se afirma que nuestras condiciones existenciales son pésimas, no obstante, el espíritu no se inactiva, ni tampoco se valora que es preferible la no existencia a la existencia, demostrándose así que el pesimismo no tiene como consecuencia lógica y necesaria el suicidio. El pesimismo vital mexicano muestra que no es necesaria una filosofía, aun sin dar este paso se tiene un “juicio” que genera una actitud pesimista ante la realidad. Aunque nuestra percepción no cuente con el rigor y el análisis necesarios para ser considerada filosófica, es lo bastante convincente. ¿Es la realidad *prima facie* lo bastante miserable como para que no quepa duda? ¿O es algo del espíritu mexicano que se expande fuera de sí, permeando la realidad externa con su pesimismo? Sin ningún rigor y sistematicidad del pensar, el mexicano ha llegado a la misma conclusión que una corriente filosófica, la filosofía podrá señalar limitaciones y carencias lógicas, rigurosas o teoréticas, pero no puede negarle su condición esencial de pesimismo, tampoco podría pasar por alto, so pena de caer en arbitrariedad, que el pesimismo mexicano es más antiguo y que continúa aún presente, a diferencia del pesimismo filosófico europeo, que apenas logró permanecer esplendoroso un siglo, hoy se escuchan languidecidos ecos que se alejan de su fuente con el transcurrir de los años.

El pesimismo vital del mexicano no es una imitación europea, no comparten origen ni destino, el nuestro es también un pesimismo original. Original porque se origina bajo determinadas circunstancias, original porque emana en una latitud y en un tiempo alejado radicalmente de las circunstancias europeas. El modo mexicano de aligerar la carga de una existencia dolorosa consiste en corporalizar. La visión pesimista de la existencia se ha sembrado en nuestro cuerpo, sentimos el desasosiego, por ende la respuesta es hacer sentir al cuerpo algo diferente, de aquí la corporalidad como respuesta al pesimismo; mientras la filosofía europea iniciaba un camino a través de la corporeidad en el siglo XIX, aquende hacía tiempo que dolores y sufrimientos habían generado en el espíritu una visión pesimista de la realidad, la cual recibida por la corporalidad dará una respuesta nacida de la misma corporalidad.

Algunos de los hábitos y costumbres de la sociedad mexicana emanan de un pesimismo vital. La risa, el derroche, el hedonismo, la osadía y la corrupción son sólo algunos ejemplos de cómo se vive un pesimismo preteórico. La estratificación de la sociedad mexicana no limita nuestra postura, tanto el rico como el pobre ríen ante la miseria, el rico y el pobre derrochan ante el desamparo, uno en lujos, el otro en festividades que difícilmente pueden costearse como el bautizo o la graduación de sus hijos.

Ya hemos mencionado que el mexicano no pasa por una actitud filosófica ante las miserias de la vida, sin embargo, ha llegado a la misma conclusión que la filosofía pesimista sobre la sinrazón y la miserabilidad de la existencia, las únicas diferencias que pueden ser señaladas radican en los caminos que las condujeron al mismo destino. Tanto el filósofo como el más ordinario mexicano coinciden en aspectos sórdidos de la realidad, ambos pueden ser llevados a la pérdida de la esperanza, además de la tristeza o el desasosiego, puede surgir un sentimiento derrotista o un estado de indefensión, esto último es común en el espíritu mexicano, en su afirmación de una pésima existencia, impregna su espíritu y ánimo de derrotismo, de aquí lo paradójico que resulta el que nuestra nación, siendo tan trabajadora, no termine triunfando sobre sus miserias. A diferencia de la creencia popular según la cual los mexicanos somos perezosos y huimos del trabajo, lo cierto es que nunca se ha dejado de trabajar por muy sombrío que se manifieste el horizonte, sin embargo, todas nuestras energías puestas en el trabajo están impregnadas del derrotismo, trabajamos conscientes de que al final no producirá un cambio real en nuestra situación; tan solo, no nos dejamos morir, pues no somos tan cobardes, sino lo bastante valientes para luchar contra una realidad que terminará engulléndonos, si bien moriremos en la lucha y no recogidos sollozando.

De las manifestaciones vitales del pesimismo en México

El mexicano es pesimista y como tal vive su vida, la jovialidad, la festividad, el colorido y lo barroco con que se rodea no deben confundirnos, llevándonos a la creencia de que nuestra concepción de la realidad predica de ella que es óptima; a decir verdad, la causa de estas expresiones es el pesimismo en su afirmación, el sentimiento de que la vida no tiene valor alguno, lo que subyace es la afirmación de la miseria y el dolor que estaría siendo paliado. Contrario a la hegemonización de las culturas, existen y persisten características propias del mexicano que no han sido arrancadas por ella. Son estas actitudes las que nos permiten considerar la existencia de un pesimismo mexicano. Un análisis de la cotidianeidad revela el trasfondo derrotista que conlleva un tipo específico de vida. A continuación, enunciaremos sucintamente algunas características de la mexicanidad que muestran el trasfondo pesimista que propone nuestra tesis; por motivos de extensión para su publicación, no es una enumeración completa, ni tampoco una descripción minuciosa, histórica y detallada, esperamos que el lector disculpe estos inconvenientes, sin embargo, creemos no haber descuidado el quid de la cuestión. Recurrimos a un listado para dinamizar la exposición, el lector podrá darse cuenta de que cada uno de estos rubros está concatenado, de tal manera que uno revela la identidad del otro incluso antes de ser nombrado el siguiente, verá también que el rubro mencionado con anterioridad está presente en el nuevo.

México se asume como una nación de valientes, personas a las que no les importa correr riesgos ni poner en jaque la vida misma, si con ello se consigue lo deseado. Esto se incardina en una de las creencias más arraigadas y extendidas, presente en nuestra música, nuestro cine, nuestras epopeyas y que se resume en el adagio mexicano: “La vida no vale nada”. Con una concepción de esta índole, al mexicano se le abren dos caminos, a saber, lo activo o lo pasivo, ser valiente o ser cobarde. Hemos de aclarar que la idea de valentía del mexicano está mal encaminada y carece de virtud y por ello es la responsable de muchas barbaries a lo largo de nuestra historia, así como de nuestro presente, aunque hay casos puntuales y escasos en que la valentía se ha originado de otras fuentes y ha culminado en heroísmo, esto es más la excepción que el común denominador. Si no hay un valor real de la vida, si esta no vale nada: ¿Qué se está arriesgando con una osadía? ¿Acaso no la haría menos aciaga si arriesgándola se consigue incluso el deseo más estúpido como el probar ser más que el otro? Asumir que no hay valor en la existencia no impide darle alguno, desde una lógica muy particular, vale más una persona osada que ha burlado a la muerte o que muere en el intento, que aquella que se recoge en su pusilanimidad, entregada y disminuida en una vida sin sentido, desde esta peculiar desvalorización surgen arrebatos por hacer de la vida algo relevante y valiosa, pero no a través del trabajo constante y arduo; el mexicano pesimista que no encuentra valía, ni sentido en la existencia suele considerar que la manera de resarcir las carencias es por medio de actos inmediatos, desde el arrebato, así es como topamos con el conductor imprudente, el buscapleitos, el macho jactancioso, el que se juega un albur o el sicario. Esta actitud pesimista, en la que se reconoce una carencia de fundamentos en los valores, conlleva un debilitamiento del contrato social, que ha posibilitado la transgresión de las leyes y normas sociales; si el trasfondo de la existencia no contiene un fundamento, ¿en qué se cimentarían las leyes? Las consecuencias son evidentes, corrupción, criminalidad, delitos que se ejecutan a la vista y quedan impunes (robo de servicios, privatización ilegal de bienes comunales, daños a la vida animal, al medio ambiente y a la propiedad ajena, etcétera). Esto no es algo que realice exclusivamente la clase social pobre, es más vistoso porque es mayor el número de pobres en este país, empero, también la clase social alta lleva a cabo estas acciones, que, aunque sus violaciones al contrato social sean menores en número, son profundas. Este pesimismo vital es una de las causas fundamentales que llevan al debilitamiento del contrato social; ante las consecuencias de su languidez, es inevitable que otros individuos contribuyan a transgredirlo, no por un pesimismo, sino por su decepción, encono e impotencia ante las injusticias, lo que les despertaría o atizaría su pesimismo vital, estamos encerrados así en un círculo vicioso. La transgresión a las leyes y normas se acompaña también con la transgresión a la moral, esto lleva a la relativización, no a la creación de mejores principios, un espíritu creativo no es todavía lo común en nuestra sociedad mexicana, sino que abrazados a una relatividad moral se opta por qué obedecer y qué no, así como también cuándo obedecer y cuándo no, este relativismo moral es más común en la clase media de este país. Es consecuente que nuestro pesimismo arrase con el fundamento de la moral, dejando en su lugar un relativismo moral, endeble pestillo que mantiene cerrada la puerta al bellum omnium contra omnes.

Otra manifestación del pesimismo es el derroche, como mencionamos anteriormente, el mexicano da una respuesta corporalizada ante las miserias padecidas. Así derrocha en goces y placeres hedonistas,

grandes fiestas con comida y bebida por motivos tan dispares: bautizos, graduaciones, bodas, cumpleaños, fiestas patronales. El derroche ha de anegarle y hacerle olvidar al menos durante el festejo su condición mísera; el colmo de la ironía: el mexicano es capaz de endeudarse y cargarse más penurias con tal de cumplir con la celebración. El futuro no es algo esperanzador para el mexicano sino sólo la continuación de sus penas y el arribo de nuevas; de aquí que no importe el derroche a costa de una gran deuda, pues la penuria es algo a lo que se ha acostumbrado y es lo único que sabe asegurado.

La convicción de que la miseria es un fatídico destino ha hecho germinar el conformismo, minando el espíritu al grado de renunciar a todo intento de superar o transgredir la situación, lo anterior no sólo se manifiesta en el grueso de nuestra población que sobrevive con ingenio y azar a las interminables penurias en el más sórdido anonimato. El conformismo también sale a flote en la gran mayoría de los mexicanos, que han logrado, por azar, alcanzar un sitio descollante ante los demás compatriotas o incluso ante el mundo, pero una vez en la cima, sin haber logrado desterrar ese espíritu derrotista que late en el fondo de su ser y sin ningún hábito de perseverancia, no le queda otra salida más que el conformismo, así, bajo la creencia de que no es necesario más esfuerzo o más trabajo, sólo le espera una inminente caída. Ejemplos de esto son típicos en los deportistas, artistas y científicos mexicanos, que como estrellas fugaces iluminan la nocturna espesura del cielo por un momento, pero habrán de desaparecer eclipsados por las fauces de la bóveda celeste.

El apolítico es el mexicano que desprecia la política, sólo tiene diatribas contra ella que heredará a las siguientes generaciones, a causa de los perniciosos gobiernos que son más comunes en su historia, ¿qué podría esperar de los gobernantes si también ellos han emergido de ese pesimismo vital? Ellos también ejercen el relativismo moral, el hedonismo, el conformismo y contribuyen cínicamente al debilitamiento del contrato social. El abstencionismo del ciudadano, así como la creencia de que su deber se limita al breve lapso del sufragio, hacen del apolítico el claro ejemplo de un pesimista, que ve a los gobernantes únicamente como administradores para repartir dádivas y dar soluciones a los más dispares inconvenientes, mientras los gobernantes en su papel apolítico se asumen como ese padre o esa madre que protege al hijo ignorante y menesteroso; no ven a la política como un poder que podría lograr cambiar su situación lamentable, ni tampoco lo exigen. Este arquetipo no espera nada de la política, desconoce o sencillamente no quiere saber de lo que es capaz una política virtuosa, tan derrotado está su espíritu que no hay motivos para dedicarle tiempo y esfuerzo.

El pesimismo en el mexicano se deja ver en el desencanto por la vida, la naturaleza, la política o el saber, su ánimo se ve condicionado por ello; no obstante, el mexicano no permanece en la pasividad, acepta lo que tiene y se activa, pero sin la menor esperanza. El mexicano no puede ver en el trabajo un poder redentor y reconstitutivo de su situación, apenas es un medio para no morir de hambre, estamos frente a la consecuencia propia de la desmoralización del trabajo, que históricamente no ha podido ayudar a los mexicanos a paliar o hacer menos penosa su situación por medio de la remuneración, el nuestro es el trabajo que siempre se queda corto o lejos de la meta, al menos quedar cada vez más cerca nos motivaría a perseverar, pero históricamente no ha sido así para la gran mayoría de los mexicanos, por eso es que renuncia a un tipo de esfuerzo sostenido con miras puestas a nuevas costas, en su lugar puede claudicar torpemente en favor de lo expedito; de aquí la inclinación a salidas rápidas, creemos en milagros, en divinidades asistenciales, recurrimos a rituales mágicos, brujería, santería, chamanismo; somos partidarios del influyentismo o la corrupción, porque esto nos sacará pronto, al menos en parte o por un tiempo, de nuestro estado de indefensión. Buscamos una pronta salida, la espera no es algo a lo que estemos habituados, de aquí que sea tan fácil caer en la transgresión de normas y leyes, y que sea tan fácil hacer más grande el leviatán del narcotráfico, por ejemplo. Aquellos individuos que se suman a las filas del narcotráfico, en su mayoría lo hacen porque ven una solución rápida a su miseria, aunado a que correr el riesgo compagina con la concepción y el estereotipo de la valentía, promoviendo así los males de nuestra sociedad pesimista.

Así como el pesimismo en México cuenta con sus particulares manifestaciones, así también le es posible contar con su redención. Entre las respuestas o propuestas que el pesimismo filosófico europeo ha dado se encuentran el ascetismo, el esteticismo o el suicidio heroico; hemos de tener en cuenta que nuestro pesimismo, al ser vital, no podría desde sí mismo pretender una redención, este es trabajo del filósofo mexicano, su capacidad y cualidades de teorización lograrán la redención o el encauzamiento virtuoso del pesimismo vital mexicano, pues como hemos podido constatar, parte de nuestro pesimismo se sostiene en prejuicios, la filosofía mexicana estará para destruir esos prejuicios y acceder a un pesimismo más complejo, pero también moldeable. El pensador ha de situarse, vincularse a su situación

vital y comenzar a reflexionar nuestro propio pesimismo y actitud ante la vida para encaminar la existencia.

No olvidemos que la filosofía históricamente ha orientado a la existencia que tematiza, existencia que se desenvolvía en los ámbitos vitales o preteóricos; con ella podemos obtener recursos con los cuales dar una respuesta constructiva o creativa al pesimismo, justificar y engrosar teóricamente derrotismo y nihilismo no hará mucha diferencia en el pesimismo vital tal como se manifiesta hasta ahora. La vía por seguir es la activa o creativa. En otras palabras, la filosofía tiene la encomienda de teorizar el pesimismo mexicano, analizarlo a fondo para ver sus posibilidades de manifestación, es decir, no quedarse en el mero conocimiento de qué o cómo es el pesimismo mexicano, sino que también habrá de encauzar la existencia desde la sabiduría práctica. La actual manifestación del pesimismo vital es desmesurada, desbordante y en algunos rubros prejuiciosa, sin embargo, también guarda en su seno otras posibilidades de manifestación y sobre todo la posibilidad de moldearse o sublimarse. Teniendo en cuenta el carácter del mexicano, ese arrojo y desmesura, habrá pues que recurrir a la prudencia (*φρόνησις*), e iniciar con un ethos que reconstituya al mexicano y su forma de morar, si bien se trataría de un ethos pesimista, no necesariamente ha de conducir a un anquilosamiento derrotista, tampoco a la creación de esperanza y consuelo, existen posibilidades como que el arrojo se convierta en hazaña o un heroísmo virtuoso a pesar de lo aciago; posibilidades como una politización de la existencia o la ontologización ética del trabajo, respuestas creativas y no la resignación pasiva ante el mal y el dolor, donde los mexicanos arrosten el vacío y puedan domarlo. Esto es lo que hemos prometido desarrollar en la segunda parte de este trabajo: concretar un pesimismo filosófico original, esto es posible desde estas latitudes, un pesimismo filosófico mexicano que puede recurrir a los antecedentes filosóficos europeos sin caer en el desarraigo, un pesimismo filosófico original que promete mucho debido a su historia y a su autenticidad.

Conclusiones

Como hemos expuesto a lo largo de este trabajo, el pesimismo en México no puede ser entendido como una herencia de la filosofía europea, no se trata de un mimetismo cultural, ni tampoco de fatiga anímica, sino de un pesimismo vital y preteórico que ha encarnado a través de generaciones, constituyéndose, además, como fenómeno histórico. A diferencia del pesimismo filosófico europeo, que llega al desasosiego mediante el rigor de un pensamiento estructurado, el mexicano lo vive de manera inmediata a través de la corporalidad, respondiendo a la miseria de la existencia no con la reflexión, sino con el derroche, la impertinencia y el hedonismo.

Esta investigación revela que, aunque el espíritu mexicano ha caído en el derrotismo, el conformismo y la transgresión de la norma como mecanismos de defensa, tales actitudes son el síntoma de un reconocimiento profundo —aunque irreflexivo— de que la vida carece de un fundamento sólido. Sin embargo, el hecho de que este pesimismo sea original y auténtico abre una oportunidad histórica: la transición hacia un pesimismo filosófico mexicano activo o creativo, también original.

Al apoyarnos en la filosofía y de las redenciones europeas al pesimismo (como el ascetismo o el esteticismo) con nuestra propia experiencia arraigada en la carne, podemos dejar de entregar nuestro destino al azar o al milagro. Reconocer nuestro pesimismo como una condición esencial y comprender que no necesariamente estamos obligados al derrotismo, al relativismo moral y la osadía es el primer paso para construir una filosofía que no nos desahucie, sino que nos permita habitar nuestra latitud con una lucidez genuinamente propia.

Obras citadas

- Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Alianza Editorial, 2006.
- Mas Torres, Salvador. *Ethos y pólis: Una historia de la filosofía práctica en la Grecia clásica*. Ediciones Istmo, 2003.
- Nicol, Eduardo. *Psicología de las situaciones vitales*. Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Ramos, Samuel. *El perfil del hombre y la cultura en México*. Espasa-Calpe, 2006.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, vol. 1, Trotta, 2010.
- Zea, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano*. Porrúa, 2001.
- Zea, Leopoldo. *El occidente y la conciencia de México*. Porrúa, 2001.
- Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI Editores, 2007.

LA RECEPCIÓN DE MAINLÄNDER EN MÉXICO

THE RECEPTION OF MAINLÄNDER IN MEXICO

Fernando Burgos

Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEMor) | México

Resumen

Este trabajo reconstruye la recepción contemporánea de Philipp Mainländer en el ámbito hispanohablante, con especial atención a México. A partir del rescate alemán e italiano de finales del siglo XX, examina la mediación decisiva de Ulrich Horstmann, Ludger Lütkehaus, Winfried Müller-Seyfarth y Fabio Ciraci, así como el papel de Sandra Baquedano Jer y Manuel Pérez Cornejo en la traducción y difusión de *La filosofía de la redención*. El artículo propone una periodización de esta recepción y sitúa la consolidación de los estudios mexicanos en la creación de la Sección Mexicana de la Internationale Philipp Mainländer Gesellschaft, los coloquios, proyectos editoriales y trabajos universitarios desarrollados desde 2015. Finalmente, presenta las principales líneas de investigación de una nueva generación de estudiosos —exégesis sistemática, edición crítica, traducción y aperturas hermenéuticas— y sostiene que la recepción mexicana ha pasado de una etapa de difusión inicial a la formación de una tradición académica propia, vinculada al debate internacional sobre Mainländer.

Palabras clave: Philipp Mainländer; pesimismo filosófico; recepción; México; *La filosofía de la redención*

Abstract

This article reconstructs the contemporary reception of Philipp Mainländer in the Spanish-speaking world, with particular attention to Mexico. Beginning with the German and Italian revival of interest in his work at the end of the twentieth century, it examines the decisive mediation of Ulrich Horstmann, Ludger Lütkehaus, Winfried Müller-Seyfarth, and Fabio Ciraci, as well as the role of Sandra Baquedano Jer and Manuel Pérez Cornejo in the translation and dissemination of *The Philosophy of Redemption*. The article proposes a periodization of this reception and locates the consolidation of Mexican Mainländer studies in the creation of the Mexican Section of the Internationale Philipp Mainländer Gesellschaft, together with the conferences, editorial projects, and university research developed since 2015. Finally, it outlines the main lines of inquiry pursued by a new generation of scholars—systematic exegesis, critical editing, translation, and hermeneutic expansion—and argues that Mexican reception has moved from an initial stage of dissemination toward the formation of a distinct academic tradition connected to the international debate on Mainländer.

Keywords: Philipp Mainländer; philosophical pessimism; reception; Mexico; *The Philosophy of Redemption*

La recepción global de Mainländer¹

La recepción de Philipp Mainländer en México no puede entenderse sin la recepción chilena y española, las cuales, en mayor o menor medida, están influenciadas por Ludger Lütkehaus (1999), Ulrich Horstmann (1989), Giuseppe Invernizzi (1994), Fabio Ciraci (2006c)² y, especialmente, por Winfried Müller-Seyfarth, presidente de la IPMG y editor de las obras completas del autor en alemán (publicadas en cuatro volúmenes entre 1996 y 1999)³. Aunque los apuntes y extractos de los manuscritos mainländerianos quedaron fuera de esta edición, su publicación marcó el inicio del interés global por el autor, gracias en gran medida a una versión digital que potenció su circulación internacional (2011).

La fundación de la *Internationale Philipp Mainländer Gesellschaft* (IPMG) dio paso, a partir de 2005, a una serie de coloquios y publicaciones. Este órgano tiene como propósito “fomentar el estudio de la obra del filósofo y poeta de Offenbach, apoyar la recopilación e investigación de manuscritos originales de su entorno, así como promover la comprensión y el análisis crítico de este autor, prestando especial atención a su repercusión internacional”⁴.

Fabio Ciraci es el primer investigador que tras esta recepción inicial dedica su tesis doctoral en 2005 a exponer la filosofía de Mainländer; a partir de entonces, sus artículos posteriores se convirtieron en referentes obligados para cualquier estudioso del autor. A la par, Sandra Baquedano Jer realizaba sus estudios posdoctorales en Alemania y, gracias a la mediación de Franco Volpi, pudo entablar contacto con Müller-Seyfarth; este encuentro propició la posterior traducción y publicación en español de la antología de *La filosofía de la redención*, preparada originalmente por Ulrich Horstmann en 1989. Su tesis doctoral, *Wille zur Phantasie. Versuch das “Nichts” bei Schopenhauer auszuloten* (2007a), funcionó como antesala de su primer artículo: “Sehnsucht nach dem Tod. Der Selbstmord bei Schopenhauer und Mainländer” (2007b), el cual apareció simultáneamente en nuestra lengua bajo el título: “¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer” (2007c). Por su parte, Manuel Pérez Cornejo publicó en 2005 el trabajo: “Selección de poemas del filósofo, poeta y dramaturgo alemán Philipp Mainländer”, y un año después: “Entropía, muerte y belleza: una aproximación a las ideas estéticas de Philipp Mainländer” (2006).

Sin duda, estas publicaciones pioneras conformaron el primer movimiento de la recepción mainländeriana en España, Chile, Alemania e Italia, rompiendo un largo silencio de más de cien años justamente en la primera década del siglo XXI. La segunda década trajo un panorama distinto, ya que fue entonces cuando aparecieron las dos primeras traducciones al español de *La filosofía de la redención*. En 2011, Sandra Baquedano Jer tradujo parcialmente la mencionada selección que Ulrich Horstmann había realizado en 1989; posteriormente, en 2014, Manuel Pérez Cornejo tradujo la primera parte del primer volumen de la obra, incluyendo algunos pasajes del apéndice y del segundo volumen⁵. Para aquellos que solo conocían someramente a Mainländer a través de Borges (1952), Fernando Savater (1970), Ferrater Mora (1994) o Cioran (1992/2023), y para quienes no leían otra lengua más que el español, la aparición de estas traducciones y de los primeros artículos académicos resultó de gran interés, tanto para el investigador hispanoamericano como para el español.

¹ Este trabajo cuenta con antecedentes clave. Manuel Pérez Cornejo (2016) examinó la recepción de Mainländer en España a finales del siglo XIX y principios del XX; mediante el análisis de la Generación del 98 y Blasco Ibáñez, argumentó que, ante la falta de deudas explícitas —salvo una posible mediación de Mechnikoff—, existió un ambiente intelectual muy afín a las tesis del filósofo. Este estudio dio paso a una investigación más completa en 2017, que amplió su alcance sobre la recepción española hasta 2026, complementando un trabajo previo extendido hasta el siglo XX y publicado en 2025. Por otra parte, Jesús Carlos Hernández Moreno (2019) ofreció un balance bibliográfico general post-mortem que, aunque omite algunos autores, resulta indispensable para delimitar los primeros trabajos en español tras las traducciones de 2011 y 2014 (pp. 109–110). Más recientemente, H. W. Gámez (2025) periodizó la lectura hispanófona y advirtió que el estado de los estudios críticos es aún germinal y excesivamente centrado en la metafísica sistemática, por lo que instó a explorar áreas relegadas como su epistemología o su física (p. 109).

A diferencia de la propuesta de Gámez, que resulta parcial al omitir diversos textos, nuestra investigación se divide en dos partes: la primera no pretende ser exhaustiva, sino señalar la veta iniciada por Horstmann, Müller y Lütkehaus, y continuada por Ciraci, Baquedano Jer y Pérez Cornejo como herencia para la literatura hispanopensante; la segunda profundiza en la producción posterior y culmina con los aportes mexicanos actualmente en vías de consolidación.

² La tesis doctoral de Ciraci llevó por título *La Philosophie der Erlösung di Philipp Mainländer* (2005) y posteriormente fue publicada con el título *Verso l'assoluto nulla. La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer* (2006).

³ Con ello, no queremos sostener que estos fueran los únicos en el contexto alemán. Hubo otros artículos que surgieron a la par, pero es innegable que en ellos aparecen citados Müller-Seyfarth y Ulrich Horstmann, lo que marca un interés por la obra mainländeriana. Algunos ejemplos son: Decher (1996), Gräfrath (1996) y Hoell (1998).

⁴ Anterior a esta fecha, Müller-Seyfarth había publicado dos libros recepcionales (1993, 2002) sobre la recepción de Mainländer. La cita proviene de los estatutos de la IPMG (*Internationale Philipp Mainländer-Gesellschaft e.V.*, § 2).

⁵ Por su parte, Fabio Ciraci publicó una serie de extractos en 2009 (pp. 396–440).

Podemos definir claramente los periodos. El primero comienza en 1989 con la antología preparada por Horstmann, cuya introducción se convertirá en un referente para la discusión posterior al introducir conceptos como la apología del suicidio, la mitopoética y la metafísica de la entropía, que más tarde retomarán y desarrollarán Müller-Seyfarth (2000) y Lütkehaus (1999). Esta primera recepción no supone únicamente el rescate de la obra filosófica y póstuma de Mainländer, sino que introduce una serie de interpretaciones que reaparecerán en Ciraci, Pérez Cornejo y Baquedano Jer. Dentro de este primer bloque se sitúan también los artículos de estos traductores e introductores. Por ello, podemos situar el inicio de este proceso en 2005 y su culminación en 2014, con la traducción íntegra de la primera mitad de *La filosofía de la redención*. Hablamos de culminación en el sentido de que, a partir de 2015, aparecen los primeros artículos sobre Mainländer firmados por investigadores distintos de los anteriores: Sevilla (2015), Burgos (2015) y González (2015).

Gámez considera que la primera de ellas abarca desde 2005 hasta 2011, mientras que la segunda se extiende de 2011 a 2019 (108–09). Esta nueva etapa de la recepción⁶, si bien es más consciente de lo que significa tomar en consideración todo el conjunto del sistema mainländeriano, seguirá teniendo limitaciones, puesto que continuarán omitiendo el segundo volumen de *La filosofía de la redención*⁷. A partir de ese hito, la tercera etapa de esta cronología —postulada en el presente estudio— queda definida por la aparición de la edición casi íntegra del primer volumen de *La filosofía de la redención* (2021) bajo el cuidado de Sandra Baquedano Jer, junto con la traducción del segundo volumen y del apéndice del primer tomo (2024) realizada por Manuel Pérez Cornejo. En esta tercera década del siglo no solo confluyen dichas traducciones, sino que los investigadores, abocados a un estudio riguroso de Mainländer, comienzan a revisar críticamente la literatura existente en otras lenguas. A partir de este giro, las investigaciones en el ámbito hispanohablante experimentan una notable proliferación, adoptando un carácter sustancialmente distinto al de los periodos anteriores.

En este tercer momento, investigadores hispanohablantes como H. W. Gámez (España), Fernando Burgos (México), Rodolfo Tapia (Chile), Paolo Gajardo Jaña (Chile), Arnold Hernández Díaz (México), Miguel García (México), Manuel Mora (Costa Rica), Slaymen Bonilla (México) y Gabriel Martínez (México), por señalar solo algunos, despuntan como los nuevos intérpretes de la producción mainländeriana, puesto que sus investigaciones reconocen y dialogan con la tradición exegética previa, tanto histórica como reciente⁸. Al enfocar sus investigaciones exclusivamente en el filósofo de Offenbach, sus tesis de licenciatura, maestría y doctorado abren el debate hacia viejos y nuevos problemas derivados de *La filosofía de la redención* y de sus lecturas críticas. Dichos trabajos han comenzado a materializarse en artículos y libros que no solo rescatan a Mainländer desde la exégesis pura, sino también desde propuestas filosóficas inéditas.

Dichos trabajos constatan la emergencia de una nueva generación de investigadores orientados al examen del pensamiento mainländeriano. Sin embargo, la comunidad lingüística no se traduce en una homogeneidad ideológica; las particularidades de nuestros contextos han propiciado que la filosofía de Offenbach comience a articularse de manera regional. Este fenómeno constituye un auténtico hito metodológico, pues descentraliza la exégesis y visibiliza los intereses específicos de cada individuo e institución. De este modo, Chile y España configuran ya sus propias tradiciones analíticas. El hecho de que las plataformas digitales agilicen el diálogo crítico no supone una uniformidad programática: coexistimos en un espacio de consensos fundamentales y puntos de encuentro, pero cada núcleo asume la autonomía de sus propias búsquedas teóricas.

En este marco, la Sección Mexicana de la IPMG desarrolla líneas de investigación particulares que adoptan una distancia frente a los enfoques de las secciones homólogas de España y Alemania. Las páginas siguientes ofrecen un balance de la producción académica local y detallan los objetivos de los proyectos coordinados por este organismo. Así, a pesar de tener su sede y estructura organizativa en México y de utilizar la lengua española como medio de difusión, este órgano congrega a especialistas de diversas nacionalidades cuyas aportaciones configuran un horizonte de problemas específicos, consolidando con ello una trayectoria teórica autónoma.

⁶ No olvidemos que en este periodo salieron a la luz las siguientes obras literarias de Mainländer: el *Diario de un poeta* (2015), *Rupertine del Fino* (2018b), “Buddha: Fragmento dramático” (2017) y “Tiberio: Drama en cinco actos” (2018a), todos traducidos por M. Pérez Cornejo.

⁷ Pueden citarse algunos ejemplos de este segundo momento: Sevilla Godínez (2015, 2017), Burgos Cruz (2015), González (2015), Alegría (2016), Gajardo Jaña (2018), Frontela Asensio (2019) y Pereyra Callorda (2019).

⁸ En este período también aparecen otros trabajos relevantes: Dahlkvist (2007), Lerchner (2010), Beiser (2016), Bolea (2021a, 2021b), Romuss (2022), Jensen (2023, 2024), Dalton (2024), Ramos (2025) y Zager (2025).

La fundación de la Sección Mexicana de la IPMG

El 9 de abril de 2021 se fundó la Sección Mexicana de la IPMG. En el acto, celebrado en modalidad virtual y transmitido a través de redes sociales y YouTube, Fernando Burgos y Miguel García asumieron los cargos de presidente y secretario, respectivamente. Asimismo, el evento contó con la participación de Manuel Pérez Cornejo, presidente de la Sección Española; José Alberto Cruzado de la Vega, presidente de la Sección Colombiana; Carlos Javier González Serrano, embajador de la IPMG; y Winfried Müller-Seyfarth, presidente internacional de la asociación (Müller-Seyfarth, “Philipp Mainländer” 44–47).

En este marco se firmó el acta de compromiso para que la Sección Mexicana colaborara activamente en la difusión de la producción literaria y filosófica de Philipp Mainländer mediante proyectos de divulgación, traducciones, investigaciones y artículos académicos. Desde su origen, la Sección ha mantenido una labor constante a través de coloquios, presentaciones editoriales, tesis de grado y obras colectivas de temática especializada.

Sin embargo, esto no significa que dichas actividades comenzaran de la nada en 2021. Desde la publicación de la antología de Sandra Baquedano Jer, la discusión en México ya era persistente, aunque esporádica y no sistemática. Un hito temprano ocurrió en 2015, cuando el trabajo “Sobre una posible influencia de Mainländer en Freud” se presentó en el Tercer Congreso de Jóvenes Investigadores CONACYT —organizado por la Universidad Autónoma de Guerrero (UAGro)—, donde obtuvo el primer lugar y su autor fue galardonado ante una audiencia de más de mil estudiantes. Posteriormente, en 2018, se celebró el Primer Coloquio Nacional sobre Mainländer en el Auditorio “Jesús Samper Ahumada” de la FFyL de la UAGro. Este encuentro resultó sumamente significativo por partida doble: por un lado, se erigió como el primer coloquio dedicado al filósofo en el país; por el otro, consolidó a un grupo de jóvenes investigadores mexicanos (Slaymen Bonilla, Diego Merino, Miguel García, Antonio García, Arnold Hernández Díaz y Fernando Flores Bailón) que más tarde forjarían las alianzas clave para los proyectos futuros de la Sección.

Aquel encuentro reunió a los primeros investigadores de Mainländer en México y comenzó a consolidar a un pequeño grupo que, al día de hoy, ha desarrollado proyectos de gran relevancia sobre el pesimismo filosófico. No obstante, como se ha señalado, la recepción de Mainländer en México mantiene una estrecha deuda con las lecturas chilena y española; de hecho, entre 2011 y 2017 se entablaron los primeros lazos de amistad con figuras clave como Müller-Seyfarth, González Serrano, Pérez Cornejo y la propia Baquedano Jer. Esta valiosa interacción fructificó en la publicación del libro *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento* (2019b). El propósito de esta obra fue trazar un mapa de los pioneros de la exégesis mainländeriana en el ámbito hispanohablante, así como rendir un merecido reconocimiento al editor de sus obras completas en Alemania, Winfried Müller-Seyfarth. Asimismo, el volumen introdujo a varios investigadores mexicanos adscritos a esta herencia teórica. Las contribuciones de Arnold Hernández Díaz, Sergio Espinosa Proa, Slaymen Bonilla, Diego Merino, Fernando Flores Bailón, Marillen Fonseca, Fernando Burgos y Jesús Carlos Hernández Moreno constituyeron un hito histórico, al tratarse de la primera obra colectiva en castellano que articuló los estudios en torno al filósofo.

Si bien este libro constituye un referente en lengua española y demuestra el vigor de los estudios mainländerianos en México, su alcance estuvo condicionado por el panorama editorial de la época, cuando solo se contaba con una antología y la primera parte del primer tomo de *La filosofía de la redención*. Bajo estas circunstancias, las aportaciones críticas de Manuel Pérez Cornejo y Sandra Baquedano Jer resultaron guías fundamentales. Tras el lanzamiento del volumen, a lo largo de ese año se realizaron diversas presentaciones que facilitaron la paulatina incursión de Mainländer en el ámbito universitario. Posteriormente, en 2020, se acordó la creación de la Sección Mexicana —la cual se formalizó un año después— y, como primer proyecto, se convocó a finales de ese mismo año al Primer Coloquio Internacional sobre Philipp Mainländer. Este foro no solo congregó a especialistas nacionales e internacionales en torno al filósofo de Offenbach, sino que también contó con la participación de Fabio Ciraci⁹ y sirvió de marco para la presentación de la nueva traducción del primer volumen de *La filosofía de la redención* (2021) a cargo de Sandra Baquedano Jer.

⁹ Como se ha señalado al principio, Fabio Ciraci constituye un referente exegético obligatorio en el ámbito italiano; sus

Desde 2019, las reuniones entre los investigadores interesados en el pesimismo alemán de mediados del siglo XIX fueron constantes, lo que propició la posterior creación de otros proyectos editoriales y asociativos. Como resultado de esta trayectoria, se fundaron la Sociedad Iberoamericana de Estudios sobre Pesimismo (2020–) y la revista *Cuadernos de pesimismo* (2022–); a estas iniciativas se sumaron la serie editorial *Biblioteca pesimista* (2022), afincada en Madrid, y la revista *Mainländeriana* (2023–), órgano de difusión especializado que ha recopilado contribuciones fundamentales sobre el filósofo. Por su parte, la revista *Hénadas*, fundada en Barcelona en 2020, se ha erigido como un marco de difusión clave en España, en cuyos distintos números (2020, 2021, 2024 y 2025) han colaborado activamente los integrantes mexicanos. De igual forma, la revista *Metábasis* ha dedicado uno de sus números recientes (2025) a la reflexión en torno al pesimismo.

Con esto, tampoco pretendemos afirmar que tales proyectos aglutinen la totalidad de las investigaciones mexicanas sobre el pesimismo y Mainländer, pues existen valiosos trabajos que se desarrollan de manera independiente (Sevilla Godínez, “El suicidio de Dios”; Loera García; Núñez Luna, Prolegómenos). Nuestro interés radica en destacar cómo los grupos de trabajo aquí descritos han alcanzado un grado de consolidación tal que se han convertido en referentes ineludibles, no solo en México, sino en todo el ámbito hispanohablante.

Tras esta consolidación nacional e internacional, se publicaron aportaciones clave tanto en los órganos de difusión propios como en espacios externos, un proceso que alcanzó un hito fundamental con la publicación, en 2024, del segundo volumen de *La filosofía de la redención* junto con el apéndice completo del primero, a cargo de Manuel Pérez Cornejo. Con la disponibilidad de este sustancial corpus en nuestra lengua, los proyectos futuros se perfilan para ensanchar y profundizar en esta literatura. En consecuencia, y con el propósito de ofrecer un panorama nítido de la recepción actual en el ámbito hispanohablante, la Sección Mexicana ha elaborado una recopilación bibliográfica de los autores que han partido de estas traducciones y de diversos artículos de investigación, incorporando paulatinamente las discusiones y la bibliografía en otras lenguas:

Geográficamente, esta red exegética se distribuye de la siguiente manera: en México, destacan Fernando Burgos (2015, 2019, 2023a, 2023b, 2024), Alejandro Loera (2022), Arnold Hernández (2018–2019, 2019, 2026), Slaymen Bonilla (2019, 2021), Héctor Sevilla (2015, 2017, 2019, 2023), Alberto Villalobos Manjarrez (2023). En el contexto chileno, despuntan investigadores jóvenes como Paolo Gajardo Jaña (2018, 2020, 2021a, 2021b, 2023a, 2023b, 2024, 2025), Rodolfo Tapia (2023, 2025, 2026a, 2026b), Siloé Naomi Rodríguez (2020), Felipe Arce (2022) y Pablo Elías (2024); en tanto que el escenario español está integrado por H. W. Gámez (2023a, 2023b, 2025, 2026a, 2026b), Héctor del Estal (2016, 2022, 2023), Johan-Martí Gallaguet-Bohr (2020, 2021) y José Ibarra Cuchillo (2023). En Costa Rica, la labor se ha concentrado en el seminario de lectura de *La filosofía de la redención*, coordinado por Manuel Mora (2025a, 2025b) —quien elabora su tesis de maestría sobre la materia— y Jason Andrew. Por último, en Argentina el foco se halla en la labor de los traductores Darío Romero (2020, 2023) y Gabriel Saia (2020, 2023), responsables de importantes traslados al castellano de la obra del filósofo de Offenbach¹⁰.

La Sección Mexicana ha decidido incorporar a Gámez, Tapia y Gajardo para determinar el rumbo de los coloquios futuros y de la revista *Mainländeriana*. Estos jóvenes especialistas han asumido la tarea de difundir el pensamiento del filósofo alemán de acuerdo con sus respectivas líneas de investigación. Bajo esta lógica, el grupo ha tomado el compromiso de dialogar con expertos más allá de las fronteras hispanohablantes, consolidando vínculos con figuras internacionales de la talla de Fabio Ciraci, Winfried Müller-Seyfarth, Piercarlo Necchi, Drew Dalton, Anthony Jensen, Flamarion Caldeira Ramos, Vilmar Debona, Yasuo Kamata, Frederick Beiser y Ștefan Bolea. Dicha interlocución no solo pone de manifiesto la proyección global de los estudios mainländerianos en el entorno iberoamericano, sino que también ha propiciado una provechosa convergencia con agendas de investigación extranjeras de alto impacto.

El propósito del comité editorial de *Mainländeriana* no solo estriba en discutir nudos conceptuales específicos de la filosofía de Mainländer, sino en propiciar resultados significativos para la exégesis venidera (Gámez, 2024; Tapia, 2026; Burgos, 2024; Gajardo, 2024, 2025). La primera de sus metas

investigaciones han ampliado de manera significativa el corpus bibliográfico sobre el filósofo de Offenbach. En el contexto hispanohablante, tras la aparición en 2020 de la traducción de su artículo “Mainländer, Cioran y el Dios perdido”, se determinó la pertinencia de integrar sus contribuciones en los órganos de difusión *Cuadernos de pesimismo* y *Mainländeriana*. Fue precisamente durante el citado encuentro cuando Ciraci impartió la conferencia magistral “Schopenhauer y Mainländer lectores de Leopardi”, cuya transcripción inédita se publicó en el primer número de *Mainländeriana* en 2023.

¹⁰ La presente recopilación bibliográfica se limita estrictamente a las investigaciones exegéticas y al corpus de traducciones sobre Philipp Mainländer.

consiste en homogeneizar los criterios de citación académica para establecer un canon de referencia en nuestro idioma. La segunda línea de trabajo —y sin duda la más compleja— apunta hacia la futura publicación de una Edición Crítica de *La filosofía de la redención*. Esta empresa filológica pretende subsanar diversos vacíos teóricos mediante la estandarización conceptual, el cruce sistemático de pasajes entre ambos tomos, la recensión de las traducciones existentes y la confección de un diccionario terminológico especializado, entre otros aportes fundamentales.

Otra línea de trabajo fundamental de la Sección Mexicana consiste en la traducción de artículos clave para la literatura crítica, destinados a las páginas de *Mainländeriana*. Entre estas aportaciones se encuentran textos de especialistas de la talla de Fabio Ciraci, Fritz Sommerlad, Otto Hörth y Winfried Müller-Seyfarth. Asimismo, este año ha visto la luz la autobiografía del filósofo, *Mi vida como soldado* (2026), un volumen imprescindible para comprender a fondo tanto su trayectoria vital como el desarrollo de su pensamiento.

Dicha empresa, que constituye la iniciativa más ambiciosa de *Mainländeriana* hasta el momento, se perfila como el eje central de nuestro trabajo para los próximos años.

Por su parte, en lo que respecta específicamente a la producción en México, la labor de la Sección de la IPMG radica tanto en su continuo compromiso académico a través de sus órganos de difusión como en el acompañamiento y la asesoría de proyectos de investigación centrados en Mainländer. Esta apertura define un tercer momento de su trayectoria, en el cual los investigadores no solo buscan generar material de discusión y divulgación, sino también repensar el pesimismo mediante propuestas e interpretaciones inéditas surgidas de *La filosofía de la redención*. Este es el caso de su presidente, Fernando Burgos, quien además de consagrar su investigación doctoral a Mainländer (2025), explora las vías para trasladar dicha filosofía a otros contextos, como el de los Pueblos Originarios¹¹. Su *Pesimismo comprometido* (2026) constituye una propuesta teórica deudora exclusivamente de la obra mainländeriana, la cual recientemente se ha venido consolidando en una Ontología del sufrimiento.

De igual manera, Slaymen Bonilla reconoce en el filósofo la formulación más radical de la teleología negativa —el universo como el cadáver en desintegración de Dios—, pero somete su sistema a una rigurosa crítica epistemológica. A través de su propuesta del *pesimismo utópico*, y apoyándose en la filosofía de Lucian Blaga, Bonilla sostiene que la “Nada” mainländeriana —el reposo absoluto tras la aniquilación— no constituye una certeza ontológica, sino un *mythos*: una arquitectura de consuelo y un antropomorfismo que el intelecto construye frente a la imposibilidad de dominar la cosa en sí.

Por su parte, Gabriel Martínez Villarreal examina en su investigación de licenciatura una de las vetas menos transitadas de la obra de Mainländer. A través de un análisis comparativo entre este sistema filosófico y el gnosticismo cristiano, el autor sostiene la tesis de que el pensamiento del filósofo de Offenbach, desde sus planteamientos generales hasta sus doctrinas específicas, busca articular el fundamento de una gnosis pesimista —entendida como conocimiento redentor— en el seno de la tradición religiosa cristiana.

Por su parte, Arnold Hernández Díaz —quien defendió con honores su tesis doctoral el 6 de julio de 2026— trasciende la mera exposición exegética del pensamiento de Mainländer. En su investigación, titulada *Error innato. Suicidio y redención en Philipp Mainländer: Espectrografía filosófica para la restitución pesimista de una filosofía del suicidio*, propone la “espectrografía filosófica”: una novedosa herramienta hermenéutica que descompone el suicidio en frecuencias ontológicas y éticas. Al reactivar categorías como el “error innato”, el autor confronta el optimismo contemporáneo y rescata el acto de morir del monopolio psiquiátrico y sociológico, devolviéndole su estatus de decisión ontológica lúcida y soberana. Asimismo, su propuesta innova de manera radical al teorizar el cadáver del suicida como un dispositivo de pensamiento —una evidencia material y silenciosa de que la existencia no es obligatoria—, lo que transforma la cosmogonía mainländeriana en un potente instrumento de crítica biopolítica y existencial para nuestro presente.

Por su parte, Rubén Nessim ofrece una lectura crítica del pesimismo histórico en Mainländer. Nessim argumenta que la filosofía de la historia mainländeriana, al igual que la de Eduard von Hartmann, sitúa su sistema en la categoría de “pesimismo reaccionario”. Mientras que Schopenhauer niega cualquier posibilidad de progreso teleológico y concibe la historia como un sufrimiento continuo y absurdo (*eadem sed aliter*) —postura irracionalista continuada y exponenciada por Julius Bahnsen en su concepción de la

¹¹ Basada en el enfoque decolonial de *La filosofía de la redención* propuesto en sus conclusiones doctorales, esta línea de investigación se desarrolla formalmente en el libro *Pesimismo comprometido* y se profundiza en el artículo “Ontología del sufrimiento”, trabajos que reconocen una filiación directa con la obra mainländeriana.

voluntad en contradicción consigo misma (*Realdialektik*)—, Mainländer y Hartmann reintroducen la teleología en el devenir histórico y anteponen a los hechos la proyección de un *telos* consolador. Para Mainländer, la redención de la humanidad es inevitable conforme al desarrollo necesario de la historia hacia el Estado ideal, tras el cual la humanidad finalmente decidirá el no-ser. De este modo, al igual que Hartmann, Mainländer tendría que aceptar que el nuestro es el mejor de los mundos posibles, pues la redención no solo es posible, sino inevitable. En contraste, el auténtico pesimismo histórico se concibe como una filosofía de la historia que acepta y asume la “conclusión repugnante”, sin recurrir a ningún *telos* que pretenda abyectarla.

Las investigaciones descritas, cuya publicación está programada para este año y el venidero, constatan que la filosofía de Mainländer ha adquirido una presencia creciente en las aulas y espacios universitarios de México¹². La recepción del pensador de Offenbach ha tenido que sortear las resistencias y prejuicios que históricamente han rodeado a las corrientes pesimistas. En este sentido, resulta sumamente significativo que en el aparato crítico de estas nuevas investigaciones ya se integren las aportaciones y líneas de investigación de la Sección Mexicana, lo que da testimonio de una tradición que gana madurez y se incorpora formalmente al debate filosófico internacional.

En este sentido, los investigadores vinculados con la Sección Mexicana y con Mainländeriana han definido, entre sus principales objetivos, los siguientes:

- **Una edición crítica** de *La filosofía de la redención*.
- **Una serie de traducciones** de artículos y libros esenciales para la literatura mainländeriana.
- **Una publicación constante** de artículos sobre Mainländer, con un enfoque prioritariamente exegético y en diálogo con la literatura crítica en otras lenguas.
- Un ejercicio de apertura hermenéutica destinado, en algunos casos, a pensar el pesimismo y la obra del autor en contextos ajenos al horizonte europeo.

Por ahora, la labor del grupo se ha centrado en *La filosofía de la redención*; sin embargo, en los proyectos futuros se contempla incorporar la producción literaria del filósofo, así como aquel material inédito que, a la fecha, carece por completo de recepción en cualquier idioma.

A modo de nota final, cabe la posibilidad de haber omitido involuntariamente el nombre de algún colega, tropiezo por el cual se ofrecen de antemano sinceras disculpas. Como bien advirtió Manuel Pérez Cornejo a propósito de la compleja tarea de trazar una cartografía como esta: “Cuando abres un camino en territorio casi desconocido te puedes perder en la selva. Luego, quien viene detrás, descubre tus huesos mondos y lirondos. Eso me ha pasado a mí”. Más allá de ese riesgo, este balance confía en ofrecer, al menos, una imagen general de la intensa actividad que se ha venido suscitando a lo largo de las últimas tres décadas. Por ello, es preciso señalar que la acotación de este informe se circunscribe estrictamente a coloquios, artículos, libros y traducciones académicos; se omiten los ensayos breves, los trabajos de divulgación, la producción poética o de ficción y los materiales audiovisuales en plataformas como YouTube, puesto que el propósito central ha sido resaltar la incursión formal de Mainländer en las universidades a través de investigadores consolidados o en vías de consolidación.

Obras citadas

Para facilitar la consulta, la bibliografía se organiza de la siguiente manera: en primer lugar, se presentan las traducciones de Mainländer al español, seguidas de una selección en otras lenguas. Posteriormente, se registran los estudios correspondientes a España y Chile, seguidos de la producción mexicana y, finalmente, la de otros países de habla hispana.

Traducciones de Philipp Mainländer

Mainländer, P. “Selección de poemas del filósofo, poeta y dramaturgo alemán Philipp Mainländer.” *Suplementos de Cuadernos del Matemático*, no. 34, 2005, pp. 1–20. Introducción, traducción y notas de M. Pérez Cornejo.

¹² Estas actividades han encontrado un espacio propicio en diversas universidades mexicanas a través de la organización de coloquios, seminarios y cursos. Entre ellas se encuentran la UNAM (incluyendo la FES Acatlán), la UAGro, la UAEMex, la UAEM, la UGto y la UANL.

- Mainländer, P. “La metafísica della redenzione.” *La scuola di Schopenhauer. Testi e contesti*, coordinado por D. M. Fazio, Pensa MultiMedia, 2009, pp. 396–432. Traducido por F. Ciraci.
- Mainländer, P. *Filosofía de la redención. Antología*. S. Baquedano Jer, trad., Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Mainländer, P. *Filosofía de la redención*. M. Pérez Cornejo, trad., Xorki, 2014.
- Mainländer, P. *Diario de un poeta*. Traducido por M. Pérez Cornejo, Plaza y Valdés, 2015. Publicado originalmente como *Aus dem Tagebuch eines Dichters*.
- Mainländer, P. “Buddha: Fragmento dramático (1875).” *Schopenhaueriana: Revista Española de Estudios sobre Schopenhauer*, vol. 2, 2017, pp. 361–370. Traducido por M. Pérez Cornejo.
- Mainländer, P. “Tiberio: Drama en cinco actos (1875).” *Schopenhaueriana: Revista Española de Estudios sobre Schopenhauer*, vol. 3, 2018a, pp. 351–364. Traducido por M. Pérez Cornejo.
- Mainländer, P. *Rupertine del Fino*. M. Pérez Cornejo, trad., Guillermo Escolar, 2018b.
- Mainländer, P. *Filosofía de la redención (y otros textos). Antología*. M. Pérez Cornejo, trad., Alianza, 2020.
- Mainländer, P. *Filosofía de la redención*. S. Baquedano Jer, trad., Fondo de Cultura Económica, 2021.
- Mainländer, P. *Fragmentos pesimistas*. S. Baquedano Jer, introd. y trad.; F. Burgos, pról., Sequitur, 2023.
- Mainländer, P. *The philosophy of redemption*. C. Romuss, trad., Irukandji Press, 2024.
- Mainländer, P. *Realismo e idealismo. Críticas a Kant y Schopenhauer*. M. Pérez Cornejo, introd., trad. y notas; C. J. González Serrano, epíl., Alianza, 2024a.
- Mainländer, P. *Ensayos sobre filosofía política y otros escritos póstumos*. M. Pérez Cornejo, trad.; F. Burgos, epíl., Alianza, 2024b.
- Mainländer, P. *Mi vida como soldado*. H. W. Gámez, introd.; F. Burgos, trad.; M. Pérez Cornejo, rev. de la trad., Sequitur, 2026.

Bibliografía en otras lenguas

- Beiser, F. C. *Weltschmerz: Pessimism in German philosophy, 1860–1900*. Oxford University Press, 2016.
- Bolea, Ș. “The Will-to-Life-in-Death.” *Academia Letters*, 2021a, pp. 1–4. <https://doi.org/10.20935/AL3537>.
- Bolea, Ș. “Toward the ‘never-born’: Mainländer and Cioran.” *Revue Roumaine de Philosophie*, vol. 65, no. 1, 2021b, pp. 143–153.
- Ciraci, F. *La Philosophie der Erlösung di Philipp Mainländer*. 2005. Tesis doctoral, Università degli Studi di Lecce. Repositorio Institucional Università del Salento.
- Ciraci, F. “Die Wege zur Erlösung.” *Anleitung zum glücklichen Nichtsein: Offenbacher Mainländer-Essaywettbewerb 2005*, editado por W. H. Müller-Seyfarth, Königshausen & Neumann, 2006a, pp. 73–90.
- Ciraci, F. “Il dolciastro apostolo della verginità. Nietzsche lettore della Philosophie der Erlösung di Philipp Mainländer.” *Il Protagonista*, vol. 34, no. 7, 2006b, pp. 105–131.
- Ciraci, F. *Verso l'assoluto nulla. La filosofia della redenzione di Philipp Mainländer*. Pensa MultiMedia, 2006c.
- Ciraci, F. “Il socialismo utopico regressivo di Mainländer.” *Filosofia e storiografia: Studi in onore di Giovanni Papuli*, editado por M. Castellana, F. Ciraci, D. M. Fazio, D. Ria, y D. Ruggieri, Vol. 3, Tomo 1, Congedo Editore, 2008, pp. 133–164.
- Ciraci, F. “Die Gelassenheit im Rahmen des Quietismus Eduard von Hartmanns und Philipp Mainländers.” *Schopenhauer-Jahrbuch*, vol. 90, 2009a, pp. 179–188.
- Ciraci, F. “Philipp Mainländer e la fine della storia.” *Thauma*, vol. 3, 2009b, pp. 135–162.
- Ciraci, F. “Neuen Brief von Minna Batz-Melancolia-Mainländer und die Veröffentlichung des zweiten Bandes der Philosophie der Erlösung.” *Neun Briefe von Minna Batz-Mainländer an Otto Hörth (1878)*, editado por W. H. Müller-Seyfarth y T. Regehly, Königshausen & Neumann, 2011, pp. 9–28.
- Ciraci, F. “O ateísmo de Philipp Mainländer: efeitos colaterais do conceito de deus.” *Nietzsche-Schopenhauer. Metafísica e significação moral do mundo*, editado por R. de Carvalho, G. Costa, y T. Mota, Vol. 2, Editora da Universidade Federal do Ceará, 2014, pp. 37–60.
- Ciraci, F. “Mainländer, Cioran e il dio perduto.” *Emil Cioran: Zile de studiu la Napoli. Giornate di studio a Napoli 2016–2018*, editado por M. L. Pozzi, G. Rotiroti, y C. Vălcan, Editura Universității de Vest din Timișoara / Mimesis Edizioni, 2019, pp. 91–102.
- Ciraci, F. “Mainländer, Cioran y el Dios perdido.” *Thémata. Revista de Filosofía*, no. 61, 2020, pp. 123–135. <https://doi.org/10.12795/themata.2020.i61.7>

- Ciraci, F. "Schopenhauer y Mainländer: lectores de Leopardi." *Mainländeriana I*, coordinado por F. Burgos, L. A. Gerena Carrillo, y S. Lomeli Gamboa, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2023, pp. 173–192.
- Ciraci, F. *Mainländeriana*. Pensa MultiMedia, 2025.
- Dahlkvist, T. *Nietzsche and the philosophy of pessimism: A study of Nietzsche's relation to the pessimistic tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi (Uppsala Studies in History of Ideas, No. 35)*. Uppsala University, 2007.
- Dalton, D. M. *The matter of evil: From speculative realism to ethical pessimism*. Northwestern University Press, 2024.
- Decher, F. "Der eine Wille und die vielen Willen: Schopenhauer-Mainländer-Nietzsche." *Nietzsche Studien*, vol. 25, no. 1, 1996, pp. 221–238.
- Gräfrath, B. "Pessimismus, Egoismus, Sozialdemokratie: Philipp Mainländers 'Philosophie der Erlösung'." *Schopenhauer-Jahrbuch*, vol. 77, 1996, pp. 211–240.
- Hoell, J. "Der Philosoph als Dichter: Philipp Mainländers literarisches Vermächtnis." *die horen: Zeitschrift für Literatur, Kunst und Kritik*, no. 191, 1998.
- Horstmann, U. "Thanatos als Lustprinzip." *Die Apokalypse denken*, editado por W. D. Rehfuss, Langenfeld, 1989, pp. 41–50.
- Horstmann, U. "Der verwesende Gott: Philipp Mainländers Metaphysik der Entropie." *Philosophie der Erlösung: Eine Auswahl aus dem Werk*, de P. Mainländer, selección de U. Horstmann, Insel Verlag, 1989, pp. 9–28.
- Horstmann, U. "Mainländers Mahlstrom. Über eine philosophische Flaschenpost und ihren Absender." *Ansichten vom Großen Umsonst*, Bertelsmann, 1991, pp. 105–114.
- Horstmann, U. "Thanatos als Lustprinzip." *Die modernen Pessimisten als décadents. Von Nietzsche zu Horstmann. Texte zur Rezeptionsgeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung*, editado por W. H. Müller-Seyfarth, Königshausen & Neumann, 1993, pp. 41–50.
- Horstmann, U. "Thanatos als Lustprinzip." *Happy end. Zukunfts- und Endzeitvisionen der 90er Jahre*, editado por M. L. Syring, Kunsthalle Düsseldorf, 1996, pp. 25–33.
- Invernizzi, G. "La filosofia della redenzione di Mainländer (Caps. XII-XIII)." *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*, La Nuova Italia, 1994, pp. 263–312.
- Jensen, A. K. "The death and redemption of God: Nietzsche's conversation with Philipp Mainländer." *The Journal of Nietzsche Studies*, vol. 54, no. 1, 2023, pp. 22–50. <https://doi.org/10.5325/jnietstud.54.1.0022>
- Jensen, A. K. "The Entropics of Discourse: the Nihilistic Teleology of Philipp Mainländer." *Journal of the Philosophy of History*, vol. 19, no. 1, 2024, pp. 26–42. <https://doi.org/10.1163/18722636-12341515>
- Lerchner, T. *Der Begriff des "Charakters" in der Philosophie Arthur Schopenhauers und seines Schülers Philipp Mainländer*. 2010. Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, tesis doctoral.
- Lütkehaus, L. *Nichts: Abschied vom Sein, Ende der Angst*. Haffmans, 1999.
- Müller-Seyfarth, W. H., editor. *Die modernen Pessimisten als Décadents. Von Nietzsche zu Horstmann. Texte zur Rezeptionsgeschichte von Philipp Mainländers Philosophie der Erlösung*. Königshausen & Neumann, 1993.
- Müller-Seyfarth, W. H. *Apologie der Selbstausslöschung: Ethik und Metaphysik in Philipp Mainländers Theorie des Zerfalls*. 1996. Disertación doctoral, Universität Witten/Herdecke. Mikroedition.
- Müller-Seyfarth, W. H. *Metaphysik der Entropie: Philipp Mainländers transzendente Analyse und ihre ethisch-metaphysische Relevanz*. Prólogo de F. Volpi, VanBremen Verlagsbuchhandlung, 2000.
- Müller-Seyfarth, W. H. "Mainländer und Nietzsche: Ein Nachtrag zu Max Seilings Replik auf eine der 'unüberlegtesten Boutaden' Nietzsches." *Nietzsche-Studien*, no. 28, 2000, pp. 323–335.
- Müller-Seyfarth, W. H., editor. *Was Philipp Mainländer ausmacht: Offenbacher Mainländer-Symposium 2001*. Königshausen & Neumann, 2002.
- Müller-Seyfarth, W. H. "Portret Filipa Majnlendera." *Zlatna Greda*, vol. 6, nos. 51–52, 2006. Traducido por D. Smiljanić.
- Müller-Seyfarth, W. H. "Porträt Philipp Mainländer." *Information Philosophie*, no. 5, dic. 2007.
- Müller-Seyfarth, W. H. "Nihilophobie vs. Nihilophilie: Karl May und Philipp Mainländers Metaphysik der Entropie." *Karl May im Aufbruch zur Moderne*, editado por H. Vollmer y F. Schlegel, Ergon Verlag, 2012, pp. 90–110.
- Müller-Seyfarth, W. H. "Ein hellseherischer Pessimist: Der Philanthrop Philipp Mainländer und der Weg zum 'glücklichen' Nichtsein der Menschheit." *ALG Umschau*, no. 52, mar. 2015a, pp. 50–51.

- Müller-Seyfarth, W. H. “‘Kein unpersönliches Ideenmedium’ – Über Ulrich Horstmanns Fund einer philosophischen Flaschenpost.” *Jenseits der Apokalypse: Hinweise zu Ulrich Horstmann*, editado por F. Müller, Aisthesis, 2015b, pp. 157–178.
- Müller-Seyfarth, W. H. “‘Philosophie ohne Kunst ist Königin ohne Land’: Notizen zu Alfred Kubins philosophischer Landnahme.” *Lichte Finsternis: Alfred Kubin und Ernst Barlach*, editado por K. Müller y H. Thieme, Ernst-Barlach-Stiftung, 2015c, pp. 142–155.
- Müller-Seyfarth, W. H. “Mainländer Global! 175 Jahre Philipp Mainländer – 10 Jahre Philipp Mainländer-Gesellschaft – Offenbacher Mainländer-Symposium 2016.” *ALG Umschau*, no. 56, mar. 2017, pp. 27–29.
- Müller-Seyfarth, W. H. “Atheistischer Gott oder Mythos atheos? Über Philipp Mainländers Konzept eines ‚wissenschaftlichen‘ Atheismus.” *Gottes hinterfragungen: Philosophische Beiträge zur Religionskritik*, editado por D. Smiljanić, Alibri, 2020, pp. 115–130.
- Müller-Seyfarth, W. H. “Philipp Mainländer – ein ideengeschichtlicher Reimport?! Über die iberoamerikanische Mainländerrezeption.” *ALG Umschau*, no. 65, nov. 2021, pp. 44–47.
- Müller-Seyfarth, W. H. “Nation, Staat und Sozialutopie – L’alliance des Trois: Mainländers Exoterik als teleologisches Konzept zum ‚nihil negativum‘ (mit einem Sidekick auf J.G. Fichte).” *Cuadernos de Pesimismo: Revista de Filosofía*, no. 3, 2024, pp. 72–80.
- Ramos, F. C. “O pessimismo e a questão social em Philipp Mainländer.” *Cadernos de Filosofia Alemã*, no. 10, 2007, pp. 35–50.
- Ramos, F. C. “Da vontade de vida à vontade de morte: Schopenhauer e Mainländer.” *Vida e morte: entre o alvorecer antigo e o crepúsculo moderno*, organizado por A. Correia, R. Renan y W. Rennyer, Fi, 2025, pp. 175–199.
- Romuss, C. *Philipp Mainländer and Arthur Schopenhauer: A Comparative Study of Some Conceptual and Structural Divergences between Their Philosophies*. School of Languages and Cultures, The University of Queensland, 2022.
- Zager, B. “A Major Case of Godangst: Philipp Mainländer’s Entropic Rhetoric of Redemption.” *Empedocles: European Journal for the Philosophy of Communication*, 2025.

Bibliografía española y chilena

- Alegría, P. “Sobre la contradicción que tienen los suicidas según Arthur Schopenhauer.” *De camino a la filosofía. Sobre el aprendizaje de la filosofía escribiendo*, editado por J. Redmond, R. López Orellana, y J. Budrovich Sáez, Vol. 6, Universidad de Valparaíso, 2016, pp. 73–80.
- Arce Pavez, F. *La muerte de Dios en las filosofías de Philipp Mainländer y de Friedrich Nietzsche*. 2022. Tesis de licenciatura, Universidad de Chile. Repositorio Académico de la Universidad de Chile.
- Baquedano Jer, S. *Wille zur Phantasie. Versuch das ‘Nichts’ bei Schopenhauer auszuloten*, vol. 63, Peter Lang, 2007a.
- Baquedano Jer, S. “Sehnsucht nach dem Tod. Der Selbstmord bei Schopenhauer und Mainländer / La nostalgia de la mort. Le suicide dans Schopenhauer et dans Mainländer.” *Revista.doc*, 2007b, <http://www.revistapontodoc.com>.
- Baquedano Jer, S. “¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer.” *Revista de Filosofía*, no. 63, 2007c, pp. 117–126.
- Baquedano Jer, S. “El suicidio de Dios en Mainländer y la constatación de su muerte en Nietzsche.” *Actas de la Conferencia Internacional El devenir de la vida, the becoming of life*, Universidad Diego Portales, 2009.
- Baquedano Jer, S. “Pesimismo de profundis en las cosmologías filosóficas de la voluntad.” *La lámpara de Diógenes. Revista de Filosofía*, 2013.
- Baquedano Jer, S., editor. *Suicidio: reflexiones bajo la sombra de un misterio*. Editorial Universitaria, 2021a.
- Baquedano Jer, S. “El problema de la violencia en la cosmovisión de Mainländer.” *Revista de Filosofía Areté*, vol. 33, no. 1, 2021b, pp. 7–26.
- Baquedano Jer, S. “El movimiento fundamental del ser al no ser.” *Mainländeriana*, coordinado por F. Burgos, L. Gerena y S. Lomelí, Editorial Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2023a, pp. 15–33.
- Baquedano Jer, S. “¿Compasión versus egoísmo? Contrapuntos en las obras de Schopenhauer y Mainländer.” *Revista Ideas y Valores*, vol. 73, no. 186, 2024, pp. 177–197.

- Cioran, E. M. “Carta de Emil Cioran a Fernando Savater, sobre Jorge Luis Borges.” *Círculo de Lectores*, 27 feb. 2023, <https://circulodelectores.pe/carta-emil-cioranfernando-savater-jorge-luis-borges-2023/>.
- del Estal Sánchez, H. *Schopenhauer y la disputa del pesimismo en la segunda mitad del siglo XIX en Alemania*. 2016. Tesis doctoral, Universidad de Salamanca. Gredos Repositorio Documental.
- del Estal Sánchez, H. “La recidiva gnóstica del pesimismo como resultado del fracaso de la neutralización moderna del mal.” *Cuadernos de pesimismo*, no. 1, 2022, pp. 33–45.
- del Estal Sánchez, H. “Contra la vida: antinatalismo, virginidad y salvación en la filosofía de Philipp Mainländer.” *Filosofía y experiencia de la vida: XXVIII Encuentro Internacional (27–29 octubre 2021)*, editado por M. d. C. Paredes Martín, Ediciones Universidad de Salamanca, 2023, pp. 125–135.
- Ferrater Mora, J. *Diccionario de filosofía*. Ed. rev., Editorial Ariel, 1994.
- Frontela Asensio, P. “La libertad como identificación con la necesidad en Philipp Mainländer.” *Hombre y logos: Antropología y comunicación*, editado por J. M. Chillón, Á. Martínez, y P. Frontela, Fragua, 2019, pp. 295–304.
- Gajardo Jaña, P. *La supresión de sí como actitud nihilista en Mainländer y Cioran*. 2018. Tesis de Licenciatura, Universidad de Chile. Repositorio Académico de la Universidad de Chile.
- Gajardo Jaña, P. “Un sentido teleológico regulativo de la Nada en el pensamiento de Mainländer.” *Contrastes: Revista Internacional de Filosofía*, vol. 25, no. 2, 2020, pp. 79–97. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v25i2.7580>
- Gajardo Jaña, P. *La muerte en las filosofías pesimistas de la voluntad*. 2021a. Tesis de maestría, Universidad de Chile. Repositorio Académico de la Universidad de Chile.
- Gajardo Jaña, P. “Mainländer, Nietzsche y Cioran. Tres perspectivas filosóficas ante el suicidio.” *Suicidio: Reflexiones bajo la sombra de un misterio*, editado por S. Baquedano Jer, Editorial Universitaria, 2021b.
- Gajardo Jaña, P. “The Ontological Suicide of Philipp Mainländer: A Search for Redemption through Nothingness.” *The Contemporary Writer and Their Suicide*, editado por J. Ros Velasco, Springer, 2023a. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-28982-8>.
- Gajardo Jaña, P. H. “Las repercusiones de la concepción del tiempo en el sistema mainländeriano.” *Mainländeriana I*, coordinado por F. Burgos, L. A. Gerena Carrillo y S. Lomelí Gamboa, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2023b, pp. 131–152. <https://doi.org/10.30973/2023/Mainlanderiana1>.
- Gajardo Jaña, P. “Fundamentos filosóficos del pesimismo: sufrimiento, maldad, aburrimiento y suicidio.” *Cuadernos de pesimismo*, no. 3, 2024, pp. 118–137.
- Gajardo Jaña, P. “Del círculo a la espiral: una aproximación a las figuraciones del devenir y la muerte en Schopenhauer y Mainländer.” *Hénadas*, vol. 4, 2025, pp. 39–65.
- Gallaguet-Bohr, J. M. “Carta de Minna Batz-Mainländer a Otto Hörth, autor y editor amigo de Philipp Mainländer, datada del 15 de noviembre de 1878.” *Revista Internacional de Pesimismo Filosófico*, no. 1, 2020, pp. 254–260.
- Gallaguet-Bohr, J. M. “El sufrimiento como redención y contribución al fin del universo. Una introducción al pensamiento de Philipp Mainländer.” *Hénadas. Revista de pesimismo filosófico*, no. 1, 2021, pp. 121–151.
- Gámez, H. W. “El ser es y el no-ser será. Sobre el supuesto entropismo en la filosofía de Philipp Mainländer y el escudriñamiento del destino del mundo desde los futuros cosmológicos de la nueva física.” *Mainländeriana I*, coordinado por F. Burgos, L. A. Gerena Carrillo, y S. Lomelí Gamboa, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2023a, pp. 75–105.
- Gámez, H. W. “El nacionalismo en Philipp Mainländer: una aproximación histórica.” *Cuadernos de Pesimismo*, no. 2, 2023b, pp. 52–71.
- Gámez, H. W. “La recepción hispanófona de Philipp Mainländer.” *Hénadas*, no. 4, 2025, pp. 84–104.
- Gámez, H. W. “Aniquilación y extinción.” *Hénadas*, no. 5, 2026a, pp. 116–136.
- Gámez, H. W. *El peor de los mundos. La escuela pesimista frente al optimismo metafísico (1.ª ed.)*. PUV, 2026b.
- González Serrano, C. J. “Philipp Mainländer.” *Kritisches Journal*, vol. 2, no. 1, 2015, pp. 118–122.
- Ibarra Cuchillo, J. C. “La teoría de las facultades cognoscitivas de Philipp Mainländer.” *Hénadas. Revista de pesimismo filosófico*, no. 3, 2024, pp. 93–104.
- Montes, P. E. “Desde el pesimismo ontológico al suicidio ontológico.” *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, vol. 46, 2024, art. e0073. <https://doi.org/10.14409/topicos.2024.46.e0073>.
- Pérez Cornejo, M., trad. e introd. “Selección de poemas del filósofo, poeta y dramaturgo alemán Philipp Mainländer.” *Suplementos de Cuadernos del Matemático*, no. 34, 2005, pp. 1–20.

- Pérez Cornejo, M. "Entropía, muerte y belleza: una aproximación a las ideas estéticas de Philipp Mainländer." *Paideía*, no. 75, 2006, pp. 11–37.
- Pérez Cornejo, M. "Una gnosis contemporánea: Philipp Mainländer y la filosofía de la redención." *Galería de los invisibles*, coordinado por C. J. González Serrano y G. Muñoz Barallobre, Xorki, 2012, pp. 121–155.
- Pérez Cornejo, M. "Die philosophische und literarische Rezeption Philipp Mainländers in Spanien." *Mainländer Global. Offenbacher Mainländer-Symposium 2016*, Internationale Mainländer-Studien, Band 4/17, Königshausen & Neumann, 2017, pp. 85–99.
- Pérez Cornejo, M. "En la estela de Schopenhauer y Mainländer: la filosofía 'peorista' de Manlio Sgalambro." *Schopenhaueriana. Revista española de Estudios sobre Schopenhauer*, no. 3, 2018, pp. 9–31.
- Pérez Cornejo, M. "El peorismo de Manlio Sgalambro, epígono de Mainländer." *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*, coordinado por O. F. Burgos Cruz, Universidad Autónoma de Guerrero, 2019a, pp. 77–90.
- Pérez Cornejo, M. "Almas que vibran: la filosofía de la música de Mainländer." *Scherzo*, no. 348, 2019b, pp. 80–82.
- Pérez Cornejo, M., trad. "Vida de Philipp Mainländer." *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*, coordinado por O. F. Burgos Cruz, Universidad Autónoma de Guerrero, 2019c, pp. 153–180.
- Pérez Cornejo, M., trad. "Discusiones con mi demonio." *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*, coordinado por O. F. Burgos Cruz, Universidad Autónoma de Guerrero, 2019d, pp. 181–191.
- Pérez Cornejo, M. "Lo cómico y el humor en la estética del pesimismo alemán." *Hénadas. Revista Internacional de Pesimismo filosófico*, no. 1, 2020a, pp. 6–45.
- Pérez Cornejo, M. "Die Rezeption von Eduard von Hartmanns Philosophie in Spanien und Portugal." *Internationale Mainländer-Studien*, Band 5, Königshausen & Neumann, 2020b, pp. 93–124.
- Pérez Cornejo, M. "La crítica a la estética de Schopenhauer en el sistema de las artes de Philipp Mainländer." *Mainländeriana I*, coordinado por F. Burgos, A. Gerena, y S. Lomelí, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2023, pp. 109–129.
- Pérez Cornejo, M. "Actualidad del pesimismo filosófico." *Revista Metábasis*, no. 22, 2025a, pp. 5–22.
- Pérez Cornejo, M. "Mainländer y España." *Revista Metábasis*, no. 22, 2025b, pp. 23–42.
- Pérez Cornejo, M. "El pesimismo español. Los casos de Pío Baroja y Azorín." *Revista Metábasis*, no. 22, 2025c, pp. 43–62.
- Rodríguez Ramírez, S. *El arte como canalización de la actitud nihilista en Schopenhauer y Mainländer*. 2020. Tesis de licenciatura, Universidad de Chile. Repositorio Académico de la Universidad de Chile.
- Savater, F. *Nihilismo y acción*. Taurus Ediciones, 1970.
- Tapia León, R. E. "La redención de Fausto y la anábasis del humorista." *Mainländeriana I*, coordinado por F. Burgos, L. A. Gerena Carrillo, y S. Lomelí Gamboa, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2023, pp. 153–169.
- Tapia León, R. "Mainländer, lector de Spinoza: encuentros y desencuentros con el panteísmo." *Alpha: Revista de Artes, Letras y Filosofía*, no. 61, 2025, pp. 235–251.
- Tapia León, R. "Virtualidad y trascendencia en La filosofía de la redención: una objeción contra el inmanentismo." *Tópicos. Revista de Filosofía*, vol. 75, 2026a, pp. 163–192.
- Tapia León, R. E. *Consolar y conciliar: los fundamentos histórico-filosóficos para una evaluación crítica del proyecto redentor de Philipp Mainländer*. 2026b. Tesis doctoral, Universidad de Granada. DIGIBUG Repositorio Institucional de la Universidad de Granada.

Bibliografía mexicana

- Bonilla, S., y Merino Lazarín, D. E. "Caos y entropía o del principio Mainländer-Caraco." *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*, coordinado por O. F. Burgos Cruz, 2.^a ed., Universidad Autónoma de Guerrero, 2019, pp. 50–63.
- Bonilla, S. *El mundo como vacuidad y mythos: hacia un pesimismo utópico*. 2021. Colegio de Morelos, tesis doctoral.
- Burgos Cruz, O. F. "Sobre una posible influencia de Mainländer en Freud." *Tlamati Sabiduría*, vol. 6, especial 2, 2015, pp. 6–18.

- Burgos Cruz, O. F. “Sobre una posible influencia de Mainländer en Freud.” *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*, coordinado por O. F. Burgos Cruz, 2.^a ed., Universidad Autónoma de Guerrero, 2019a, pp. 21–39.
- Burgos Cruz, O. F., coordinador. *Philipp Mainländer. Actualidad de su pensamiento*, 2.^a ed., Universidad Autónoma de Guerrero, 2019b.
- Burgos, F., L. A. Gerena Carrillo y S. Lomelí Gamboa, coordinadores. *Mainländeriana I*. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2023.
- Burgos, F. “Aproximación al concepto de Bildung en La filosofía de la redención.” *Mainländeriana I*, coordinado por F. Burgos, L. A. Gerena Carrillo, y S. Lomelí Gamboa, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2023a, pp. 35–43.
- Burgos, F. “Prólogo.” *Fragmentos pesimistas*, de P. Mainländer, selección, introducción y traducción de S. Baquedano Jer, Ediciones Sequitur, 2023b.
- Burgos, F. “Epílogo.” *Ensayos sobre filosofía política y otros escritos póstumos*, de P. Mainländer, traducido por M. Pérez Cornejo, Alianza Editorial, 2024.
- Burgos, F. *La reivindicación del pesimismo activo*. 2025. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, tesis doctoral.
- Burgos, F. *Pesimismo comprometido*. Sequitur, 2026.
- Hernández Díaz, A. “Damien Hirst: desintegración y permanencia o ‘la inevitabilidad de la muerte’: una interpretación de la filosofía mainländeriana.” *La Bohemia. Un espacio de reflexión filosófica*, no. 5, 2018–2019, pp. 58–60.
- Hernández Díaz, A. *Nihilismo y finitud: desafíos filosóficos en Nietzsche y Heidegger*. 2019. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, tesis de maestría no publicada.
- Hernández Díaz, A. *Error innato. Suicidio y redención en Philipp Mainländer: Espectrografía filosófica para la restitución pesimista de una filosofía del suicidio*. 2026. Universidad Autónoma del Estado de Morelos, tesis doctoral.
- Loera García, A. *La voluntad en la muerte de Dios. La superación del nihilismo a través de dos cosmovisiones: el universo oscilante y el universo frío*. 2022. Universidad de Guadalajara, tesis de licenciatura no publicada.
- Martínez Villarreal, G. *La filosofía de Philipp Mainländer como gnososis pesimista del cristianismo*. 2026. Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Núñez Luna, A. *Prolegómenos para la comprensión fenomenológica del pesimismo: reflexiones en torno a la crisis del pesimismo y configuración de un preguntar más originario sobre el mismo*. 2019. Tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México. TESIUNAM.
- Núñez Luna, A. *Lo mejor para el hombre es no haber nacido: reflexiones conducentes a una comprensión del pesimismo a través de la exégesis ontoaxiológica del nacimiento*. 2022. Tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México. TESIUNAM.
- Roffe Tamez, Rubén Nessim. Tesis sobre el largo, difícil y confuso sueño de la humanidad. 2026. Tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Sevilla Godínez, H. “El suicidio de Dios. La apología del exterminio humano en Philip Mainländer.” *Analogías alternantes de la nada*, cap. 3, Ítaca, 2015, pp. 51–76.
- Sevilla Godínez, H. “Hacia una revaloración del abordaje filosófico de la nada: Entrecruces nihilistas desde Leibniz a Mainländer.” *Ariel: Revista de Originales de Filosofía*, no. 20, 2017, pp. 39–46.
- Sevilla Godínez, H. “Dios se suicidó. Invitación al exterminio humano en la visión transpersonal de Mainländer.” *Tópicos: Revista de Filosofía de Santa Fe*, no. 38, 2019, pp. 144–171.
- Sevilla Godínez, H. “God’s Suicide: The Apology of Human Extermination in Philip Mainländer.” *Philosophy and Theology*, vol. 35, nos. 1–2, 2023, pp. 3–23.
- Villalobos Manjarrez, A. “Metafísica de la negrura. Schopenhauer, Mainländer y Nietzsche en la literatura de Thomas Ligotti.” *Revista de Filosofía*, vol. 55, no. 154, 2023, pp. 188–225.

Bibliografía de Argentina, Costa Rica, Colombia, Ecuador y Perú

- Borges, J. L. *Otras inquisiciones*. Sur, 1952.
- Castellanos Carbonell, L. V. “Schopenhauer y Mainländer: un diálogo filosófico-pesimista a través de Rupertine del Fino.” *Voluntas: Revista Internacional de Filosofía*, vol. 13, no. 2, 2022, art. e6.

- Centeno Méndez, O. A., y Segovia Yanzaguano, J. G. *El suicidio como el arte de morir reflejado en los pensamientos de los filósofos Séneca y Philipp Mainländer*. 2023. Tesis de pregrado, Universidad de Cuenca. Repositorio Institucional de la Universidad de Cuenca.
- Misari Torpoco, D. E. “La redención de Mainländer.” *Boletín Virtual Filosófico*, no. 1, 20 oct. 2012.
- Misari Torpoco, D. E. *El suicidio de Dios: Estudios filosóficos sobre Mainländer*. Page y Design EIRL, 2024.
- Mora Calvo, M. “El desplazamiento de la moral en la política de Mainländer.” *Segundo Coloquio Internacional sobre Philipp Mainländer*, 2025a.
- Mora Calvo, M. “El suicidio como redención: Mainländer contra Schopenhauer.” *XXXI Jornadas de Investigación Filosófica de la Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica*, 2025b.
- Pereyra Callorda, F. “De Feuerbach a Mainländer.” *Actas de la Primera Jornada de Estudiantes de Antropología Filosófica*, compilado por N. Billi, RAGIF Ediciones, 2019, pp. 49–57.

DEL PESIMISMO ALEGRE AL PESIMISMO UTÓPICO: DOLOR, VACUIDAD Y CREACIÓN DE SENTIDO

FROM CHEERFUL PESSIMISM TO UTOPIAN PESSIMISM: PAIN, EMPTINESS, AND
MEANING-MAKING

Slaymen Bonilla

Resumen

El artículo propone un pesimismo compatible con la acción y la creación de sentido. Parte del “pesimismo alegre” de José Vasconcelos y lo pone en diálogo con la teoría de los procesos oponentes de Richard L. Solomon y la adaptación hedónica, sin derivar de ellas una metafísica del sufrimiento. Desde la vacuidad y la originación dependiente de Nāgārjuna introduce dos categorías: Ontopatía, o reificación del daño como esencia de lo real, y Kenopatía, o reconocimiento del sufrimiento sin atribuirle existencia inherente. La distinción se aplica a la crisis ecológica, la esperanza y la procreación, y desemboca en el “pesimismo mítico” como apertura estética orientada a la *poiesis*.

Palabras clave: pesimismo; sufrimiento; vacuidad; esperanza; poiesis

Abstract

This article proposes a form of pessimism compatible with action and meaning-making. It begins with José Vasconcelos's “cheerful pessimism” and places it in dialogue with Richard L. Solomon's opponent-process theory and hedonic adaptation, without deriving a metaphysics of suffering from psychology. Drawing on Nāgārjuna's emptiness and dependent origination, it introduces two concepts: *Ontopathy*, the reification of harm as the essence of reality, and *Kenopathy*, the recognition of suffering without attributing inherent existence to it. The distinction is applied to ecological crisis, hope, and procreation, and leads to “mythic pessimism” as an aesthetic opening oriented toward *poiesis*.

Keywords: pessimism; suffering; emptiness; hope; poiesis

Introducción: hacia un pesimismo no resignado

El pesimismo filosófico no se reduce a una disposición melancólica ni a una simple expectativa negativa sobre el porvenir. En sus formulaciones más exigentes constituye una interrogación sobre el valor de la existencia, la estructura del deseo, la experiencia del sufrimiento y las posibilidades de la acción. Este artículo parte de una pregunta precisa: ¿puede un diagnóstico pesimista conservar capacidad afirmativa sin convertirse, por ello, en una variante encubierta del optimismo? La respuesta que se propone es afirmativa, pero exige distinguir entre *reconocer* el sufrimiento y *convertirlo* en fundamento absoluto de lo real.

Para desarrollar esta hipótesis se propone un recorrido articulado en tres movimientos argumentales. El primero recupera el “pesimismo alegre” asociado a José Vasconcelos como ejemplo de una posición en la que el desencanto histórico no desemboca necesariamente en inacción. El segundo pone esa intuición en diálogo con la teoría de los procesos oponentes de Richard L. Solomon y con los estudios sobre adaptación hedónica. Este diálogo no pretende derivar una metafísica de la neurobiología: su función es más limitada y, a la vez, más fértil, pues permite mostrar que placer y dolor participan de dinámicas relacionales y temporales que resisten su conversión inmediata en esencias.

El tercer momento formula el núcleo conceptual del artículo. A partir de una lectura de la vacuidad (*śūnyatā*) y de la originación dependiente (*pratītyasamutpāda*) en Nāgārjuna, así como de la no-dualidad de Eihei Dōgen, se distinguen dos modos de comprender el sufrimiento. Llamaré Ontopatía a la operación por la cual un daño real, histórico o biográfico es elevado a principio ontológico autosuficiente; y Kenopatía al reconocimiento lúcido del dolor sin atribuirle existencia inherente ni convertirlo en argumento total contra la existencia. Esta distinción permite reconsiderar tanto el pesimismo clásico como ciertos debates contemporáneos sobre ecología, esperanza y procreación.

La última sección presenta, de manera deliberadamente exploratoria, la noción de “pesimismo mítico”. No se la ofrece como una conclusión necesaria del análisis precedente, sino como una *apertura* estética: una forma de creación de sentido que recurre a Novalis, Malcolm de Chazal, Francisco Varela y, con las debidas reservas históricas y políticas, Julius Evola. La tesis general es, por tanto, más acotada que la de un sistema total: un pesimismo intelectualmente consistente puede reconocer la gravedad del daño sin sustancializarlo y, desde esa lucidez, conservar espacios de acción, cuidado y *poiesis*.

1. El “pesimismo alegre”: desencanto histórico y voluntad de acción

El “pesimismo alegre” resulta filosóficamente interesante porque nombra una tensión antes que una doctrina cerrada. Su lugar de aparición es el choque entre expectativas de transformación y una experiencia histórica marcada por violencia, fracaso político y fragilidad institucional. En el entorno de José Vasconcelos, esa tensión adquiere un significado especial: el pesimismo no se identifica con la renuncia, sino con una forma de lucidez que obliga a actuar sin garantías.

1.1. Crisis histórica y reconstrucción cultural

La formulación vasconceliana debe leerse en el horizonte convulso de las primeras décadas del siglo XX. La Revolución mexicana, los fusilamientos y las purgas políticas, así como la devastación de la Primera Guerra Mundial, alimentaron un lenguaje generacional de crisis y abatimiento. Más que atribuir mecánicamente un estado espiritual único a toda una época, conviene entender ese vocabulario como un registro de la fractura entre las promesas modernas de progreso y la experiencia concreta de la violencia.

La literatura y el ensayo de esos años funcionaron como sismógrafos de ese desencanto. El interés de este contexto no consiste en demostrar una desesperación homogénea, sino en mostrar que el “pesimismo alegre” aparece en un escenario donde el futuro había dejado de ofrecer garantías. La juventud intelectual debía pensar y actuar en medio de instituciones precarias, conflictos políticos y una modernización cuya dirección moral resultaba disputada.

En ese marco, la actuación pública de Vasconcelos introduce una paradoja productiva. El diagnóstico severo sobre la condición nacional coincide con su participación en un proyecto de reconstrucción educativa y cultural. Bibliotecas, escuelas, campañas editoriales y políticas de alfabetización no cancelan el pesimismo; muestran, por el contrario, que la percepción de la precariedad puede convertirse en

motivo de intervención. El “pesimismo alegre” interesa aquí precisamente como una ética de la acción sin garantía de éxito (Vasconcelos).

1.2. Desencanto y afirmación

La originalidad de esta actitud no reside en negar la miseria o la frustración, sino en rechazar que de ellas se siga necesariamente la parálisis. En *Pesimismo alegre*, el desencanto ante los mirajes de la realidad material convive con una exigencia de esfuerzo y formación. La alegría de este pesimismo no es euforia ni ceguera voluntaria, sino una disposición a sostener la acción aun cuando el resultado permanezca incierto (Vasconcelos).

Desde esta perspectiva, el mundo material puede aparecer como frágil, engañoso o incapaz de satisfacer de manera definitiva. Sin embargo, conviene no convertir esas imágenes en una ontología ya acabada. En esta primera etapa del argumento, su función es ética y estética: nombran el desengaño respecto de la promesa de una satisfacción permanente y preparan la pregunta por lo que puede hacerse cuando esa promesa pierde credibilidad.

La respuesta vasconceliana puede resumirse como una insistencia en la acción. El intelectual y el ciudadano no actúan porque el mundo garantice recompensa, sino porque la dificultad misma vuelve significativo el esfuerzo. El valor del “pesimismo alegre” reside así en separar compromiso y expectativa de triunfo: se puede trabajar por una transformación cultural sin convertir el progreso en una certeza metafísica.

La alegría, por tanto, no anula el diagnóstico pesimista. Designa una ecuanimidad práctica adquirida en la experiencia: la capacidad de atravesar decepciones sin transformar el resentimiento en criterio último. En esta lectura, el pesimismo vasconceliano anticipa una cuestión que reaparecerá en el resto del artículo: si la satisfacción es precaria y el resultado no está asegurado, la acción debe justificarse por algo distinto de la promesa de éxito.

2. Límites empíricos de la satisfacción: procesos oponentes y adaptación hedónica

La intuición filosófica de que las recompensas no producen una satisfacción definitiva puede ponerse en diálogo con ciertos modelos de la psicología del afecto. Esa relación debe formularse con cautela: una teoría psicológica no demuestra por sí misma la verdad de una metafísica pesimista. Sí puede, en cambio, ofrecer evidencia relevante sobre la temporalidad del placer, la habituación y los mecanismos mediante los cuales el organismo compensa desviaciones afectivas. En este sentido resulta útil la teoría de los procesos oponentes de Richard L. Solomon, complementada por la investigación sobre adaptación hedónica (Solomon; Lyubomirsky).

2.1. La teoría de los procesos oponentes

La teoría de Solomon describe cómo determinados estados afectivos son seguidos o contrarrestados por procesos de signo opuesto. Ante un estímulo intenso aparece primero una respuesta primaria; posteriormente se activa una respuesta compensatoria que tiende a restablecer el equilibrio. Con la repetición, esa respuesta oponente puede fortalecerse, modificando la experiencia subjetiva del estímulo (Solomon).

En términos esquemáticos, el modelo permite distinguir tres fenómenos relacionados: contraste afectivo o hedónico; habituación o tolerancia derivada de la repetición frecuente; y reacción afectiva posterior (*affective after-reaction*) o, según el caso, síndrome de abstinencia.

Estos fenómenos se explican mediante dos procesos interdependientes. El Proceso Primario (Proceso-A) es una respuesta fisiológica y emocional rápida, directa y no condicionada ante un estímulo que desvía al individuo de la neutralidad hedónica. El Proceso Oponente (Proceso-B) es una respuesta compensatoria de latencia más lenta y de valencia opuesta a la del proceso A; su función no es proporcionar placer o dolor en sí mismo, sino neutralizar el exceso del Proceso-A para salvaguardar el equilibrio del sistema.

Con la exposición repetida, el proceso oponente puede aparecer con mayor rapidez, intensidad o duración. La importancia filosófica de esta dinámica no radica en que “pruebe” el pesimismo, sino en que cuestiona una imagen simple del placer como acumulación lineal y estable (Solomon).

La misma lógica exige reconocer la dirección inversa: el cese de un estímulo aversivo puede producir alivio y una respuesta gratificante. Dolor y placer no forman, por tanto, una jerarquía metafísica que pueda deducirse sin más de la fisiología. La teoría sugiere más bien una relación dinámica en la que los estados afectivos adquieren significado dentro de secuencias temporales y contextos concretos.

2.2. Adaptación hedónica y crítica de la promesa de satisfacción permanente

La investigación sobre adaptación hedónica ha mostrado que la intensidad afectiva asociada a diversos acontecimientos puede disminuir con el tiempo. Este fenómeno no implica que todos los bienes sean equivalentes ni que el progreso social carezca de valor. Su alcance es más preciso: cuestiona la expectativa de que una mejora externa produzca, por sí sola, un aumento ilimitado y estable del bienestar subjetivo (Lyubomirsky).

De este diálogo pueden extraerse tres consecuencias filosóficas prudentes. Primero, la habituación limita la idea de que el placer repetido conserve indefinidamente la misma intensidad. Segundo, los procesos oponentes muestran que placer y malestar pueden estar temporalmente vinculados, pero de ello no se sigue que todo placer produzca necesariamente un sufrimiento proporcional ni que todo dolor conduzca a recompensa. Tercero, la adaptación de expectativas ayuda a explicar por qué ciertos logros pierden rápidamente su capacidad de sorprender o satisfacer.

La consecuencia para el argumento de este artículo es modesta pero relevante: la psicología del afecto ofrece razones para desconfiar de un optimismo que identifica bienestar con crecimiento indefinido de recompensas. No demuestra que la existencia sea esencialmente sufrimiento ni que el progreso sea una ilusión; muestra que la satisfacción humana es más inestable, relacional y adaptativa de lo que presupone ese optimismo simplificado.

La teoría de los procesos oponentes obliga a reconocer tanto la compensación negativa que puede seguir al placer como el alivio que puede seguir al dolor. La evidencia empírica, por consiguiente, no fundamenta un monismo del sufrimiento. Si tiene relevancia filosófica, es porque dificulta la sustancialización unilateral de cualquiera de los dos polos.

Aquí aparece una distancia respecto de ciertas lecturas del pesimismo metafísico. La fisiología no permite confirmar ni refutar directamente la Voluntad schopenhaueriana; pertenecen a niveles explicativos distintos. En lugar de afirmar que la neurobiología “desmantela” la cosa en sí del sufrimiento, propongo una relación analógica más limitada: la dinámica afectiva descrita por Solomon vuelve pensable una concepción relacional de la experiencia; esa concepción puede ponerse en diálogo, sin identificarlas, con tradiciones filosóficas que cuestionan la existencia inherente.

3. Ontopatía y Kenopatía: una lectura no sustancialista del sufrimiento

El paso de la psicología a la ontología no es deductivo. Lo que sigue constituye una propuesta filosófica: utilizar la crítica budista de la existencia inherente para reconsiderar un problema recurrente del pesimismo, a saber, la tendencia a convertir la experiencia del daño en fundamento absoluto de lo real. El “pesimismo utópico” designará aquí la tentativa de conservar la lucidez frente al sufrimiento sin convertir esa lucidez en clausura de toda posibilidad de acción.

3.1. Schopenhauer y el problema de la reificación

Schopenhauer ocupa un lugar decisivo en la sistematización moderna del pesimismo. Su diálogo con tradiciones filosóficas de la India abrió un horizonte que la investigación posterior ha podido reconstruir con mayor precisión filológica. Esta diferencia histórica no invalida su proyecto, pero permite preguntar hasta qué punto la identificación entre mundo, querer y sufrimiento puede ser releída desde concepciones no sustancialistas de la experiencia (Schopenhauer).

La propuesta de este artículo no consiste en corregir retrospectivamente a Schopenhauer mediante el budismo, ni en someter el budismo a categorías occidentales. Consiste en hacer explícita la tensión entre una metafísica que busca un principio último y una tradición —como la Madhyamaka— que somete la noción misma de naturaleza inherente a una crítica radical.

Por ello conviene evitar agrupar bajo una misma acusación a autores tan distintos como Mainländer, Camus, Cabrera o Benatar. Sus diagnósticos, métodos y conclusiones no son equivalentes. Lo que el

concepto de Ontopatía pretende señalar no es una “escuela” histórica común, sino una posibilidad argumentativa: el momento en que el sufrimiento deja de ser una experiencia, una relación o un problema ético y pasa a funcionar como principio autosuficiente desde el cual se pretende decidir el valor total de la existencia (Mainländer; Camus; Cabrera; Benatar).

Llamo Ontopatía a esa operación de ontologización del daño. El término no niega la realidad del genocidio, la enfermedad, la pérdida o la crueldad natural. Al contrario: parte de su irreducible gravedad. Lo que discute es el salto por el cual la realidad de esos daños se convierte en una esencia metafísica que agota el significado de todo lo existente. La Ontopatía no designa el hecho de sufrir ni la decisión de rechazar determinadas formas de vida; designa la pretensión de que el sufrimiento posea una autosuficiencia metafísica capaz de clausurar de antemano otras interpretaciones.

3.2. Vacuidad, originación dependiente y Kenopatía

Frente a esa reificación, el budismo mahāyāna ofrece herramientas conceptuales particularmente fecundas. El pesimismo utópico no construye su argumento *a partir de* Nāgārjuna o Dōgen como fundamento deductivo; entra en diálogo con ellos para pensar una experiencia del dolor que sea real en el plano convencional sin adquirir por ello naturaleza propia e independiente.

En Nāgārjuna, la crítica del *svabhāva* se articula con la originación dependiente: los fenómenos no existen desde sí mismos ni por una esencia aislada, sino en redes de condiciones y relaciones. La vacuidad (*śūnyatā*) no significa inexistencia ni nihilismo; nombra precisamente la ausencia de existencia inherente. Aplicada al problema que aquí interesa, esta perspectiva impide convertir el sufrimiento en una sustancia metafísica sin negar su realidad convencional (Nāgārjuna).

Llamaré Kenopatía —neologismo propuesto aquí a partir del griego *κενός* (*kenós*, ‘vacío’), en alusión a *śūnyatā*— al sufrimiento lúcido que reconoce esa doble exigencia. El dolor de una pérdida, una injusticia o una enfermedad es real y puede ser devastador; pero no necesita convertirse en la esencia última del mundo. La Kenopatía no promete superar el dolor ni lo vuelve “opcional”: propone habitarlo sin añadirle la pretensión de que revele, por sí solo, la verdad total del ser.

La parábola budista de las dos flechas ofrece una imagen útil para esta diferencia (Saṃyutta Nikāya 36.6; Bodhi). La primera flecha representa el daño que ocurre; la segunda, la reacción que puede multiplicarlo mediante apego, resentimiento o interpretación. La analogía no debe entenderse como una psicologización de todo sufrimiento —hay daños sociales y políticos que exigen transformación objetiva—, sino como una advertencia contra la duplicación metafísica de la herida. La Ontopatía equivale a convertir la segunda flecha en doctrina del mundo: no sólo “esto duele”, sino “el dolor es la sustancia definitiva de lo real”. La Kenopatía, en cambio, intenta sostener una lucidez doble: no negar la primera flecha y no absolutizarla. Esa distinción es el centro del “pesimismo utópico” aquí defendido.

Una intuición cercana puede encontrarse en la reflexión de C. G. Jung sobre el sufrimiento que no puede ser eludido. Sin identificar la psicología analítica con el budismo, la comparación permite subrayar que cierta parte del padecimiento surge de la relación que establecemos con una herida que no hemos elegido. El interés de esta aproximación no es patologizar el pesimismo occidental, sino preguntar cuándo una interpretación del sufrimiento amplifica aquello que pretendía comprender (Jung).

La consecuencia ética no es una invitación a aceptar pasivamente la injusticia. Vaciar de esencia el sufrimiento no equivale a volverlo irrelevante. Al contrario, al impedir que el daño sea leído como destino metafísico, se conserva la posibilidad de responder a él. La Kenopatía nombra precisamente esa combinación de lucidez y apertura.

3.3. La cicatriz como *poiesis*: resiliencia y elaboración del daño

La noción de resiliencia, desarrollada por Boris Cyrulnik, puede incorporarse aquí con una función limitada: describir procesos mediante los cuales una vida herida encuentra nuevas formas de desarrollo. No se trata de glorificar el trauma ni de convertir toda adversidad en oportunidad. La resiliencia sólo tiene sentido si conserva la gravedad de aquello que ocurrió y reconoce que no todas las heridas pueden ser “reparadas” de la misma manera (Cyrulnik).

Entendida así, la resiliencia introduce una dimensión *poética*: la posibilidad de reorganizar una biografía después del trauma, construir vínculos y producir sentidos que no estaban dados de antemano. La metáfora del *kinsugi* puede servir para expresar esa idea siempre que no se romantice la fractura. La

reparación no convierte retrospectivamente la rotura en un bien; hace visible, más bien, que una forma nueva puede incorporar la historia de su daño sin quedar reducida a ella.

En este punto conviene precisar de nuevo a Nāgārjuna: la originación dependiente y la vacuidad no “demuestran” que la realidad sea nada, sino que cuestionan la pretensión de existencia inherente. La Kenopatía toma de ahí una regla negativa: no convertir el dolor en sustancia. Su dimensión positiva — la creación de sentido — pertenece ya a otro registro y no debe atribuirse sin más a la filosofía Madhyamaka (Nāgārjuna).

Dōgen permite profundizar esta tensión desde otra dirección. Su reflexión sobre ser-tiempo (*uji*) y sobre la no-dualidad entre práctica y realización disuelve oposiciones demasiado rígidas entre un mundo defectuoso y una salvación situada fuera de él. La transitoriedad y la falta de sustancia no obligan a abandonar el mundo: pueden convertirse en condiciones de una práctica situada (Dōgen).

4. Logos, Mythos y acción en un mundo sin garantías

La distinción entre Logos y Mythos se utiliza aquí como una herramienta heurística, no como una oposición entre “Occidente racional” y una supuesta sabiduría irracional superior. Por Logos entenderé el registro de la explicación, la prueba y la argumentación; por Mythos, el registro narrativo y simbólico mediante el cual una comunidad o un individuo articula sentido. Ambos pueden deformarse y ambos son necesarios. La ciencia puede describir mecanismos y riesgos, pero no determina por sí sola qué merece ser cuidado; el mito puede orientar una vida, pero no sustituye la exigencia de evidencia.

Esta distinción resulta especialmente útil ante diagnósticos contemporáneos de vacío, individualismo y mercantilización. Lipovetsky y Byung-Chul Han, desde perspectivas diferentes, describen transformaciones sociales que erosionan formas de vínculo y sentido. En *La Era del Absurdo*, Rubén Nessim Roffe Tamez radicaliza ese diagnóstico al describir sociedades en las que las relaciones humanas son absorbidas por criterios de eficiencia y consumo (Lipovetsky; Han, *Die Müdigkeitsgesellschaft*; Han, *Die Austreibung des Anderen*; Roffe Tamez).

El “pesimismo utópico” no responde a esa crisis declarando impotente al Logos. Más bien reconoce su límite de competencia. La argumentación puede mostrar contradicciones, desmontar falsas promesas y medir daños; lo que no puede garantizar es que de una descripción verdadera surja automáticamente una orientación vital. En ese intervalo aparece el Mythos como capacidad narrativa y simbólica de organizar un horizonte de acción.

La relación entre ambos registros debe ser crítica y recíproca. Un Mythos que ignore la evidencia puede degenerar en ilusión; un Logos que se presente como única fuente de valor puede ocultar sus propios supuestos normativos. El pesimismo utópico se sitúa entre ambos: exige lucidez descriptiva y, al mismo tiempo, reconoce que actuar requiere compromisos cuyo sentido no se deduce de una probabilidad de éxito.

Por ello tampoco conviene identificar la vacuidad de Nāgārjuna con un “lienzo en blanco” disponible para una voluntad soberana. La ausencia de existencia inherente no significa disponibilidad absoluta del mundo. La *poiesis* que aquí se propone es situada: crea sentido dentro de relaciones, condiciones y límites que el sujeto no controla por completo.

5. El Antropoceno: pesimismo, esperanza y responsabilidad

La crisis ecológica ofrece un terreno decisivo para probar esta posición. El calentamiento global antropogénico y la degradación de ecosistemas enfrentan a las sociedades con daños ya presentes y con futuros inciertos. Luis Tamayo ha descrito este proceso a partir de la noción desarrollada en *La locura ecocida*, mientras Timothy Morton propone pensar el calentamiento global mediante su concepto de hiperobjeto: una realidad distribuida en escalas temporales y espaciales que desbordan la percepción cotidiana (Tamayo; Morton).

Estas imágenes sirven para subrayar una dificultad política: la responsabilidad es real aunque ningún individuo pueda abarcar cognitivamente el fenómeno completo. El pesimismo resulta pertinente si permite abandonar la expectativa de una solución rápida sin convertir la gravedad del diagnóstico en excusa para la inacción.

La propuesta de Mara van der Lugt resulta útil precisamente porque separa pesimismo y desesperanza. Su “pesimismo esperanzador” no exige creer que el desenlace será favorable; pregunta si hay acciones

cuyo valor permanece incluso bajo una expectativa negativa del resultado. Esta distinción evita convertir la esperanza en pronóstico y permite comprenderla como orientación práctica (van der Lugt, *Hopeful Pessimism*).

5.1. Contra la obligación de ser optimistas

En los discursos públicos sobre crisis ecológica, el optimismo suele presentarse como condición de movilización. Van der Lugt cuestiona esa exigencia cuando se convierte en una obligación afectiva: exigir confianza en el éxito puede ocultar la gravedad de la situación y desautorizar emociones como duelo, miedo o desesperación. El problema no es la esperanza en sí, sino su reducción a expectativa de victoria (van der Lugt, *Hopeful Pessimism*).

5.2. Esperanza sin pronóstico

La propuesta de van der Lugt permite desvincular pesimismo y desesperanza: una expectativa negativa acerca del desenlace no elimina necesariamente el compromiso moral. La diferencia decisiva no es entre dos esencias de esperanza, sino entre dos usos. La esperanza instrumental deposita su valor en la probabilidad de alcanzar un resultado; cuando se absolutiza, produce frustración y transfiere responsabilidades estructurales hacia los individuos. La esperanza axiológica, en cambio, reconoce que la acción posee valor aunque el desenlace sea incierto. Esta segunda forma es compatible con el pesimismo porque no necesita negar el diagnóstico adverso (van der Lugt, *Hopeful Pessimism*).

Van der Lugt revaloriza asimismo emociones tradicionalmente consideradas negativas. El duelo puede testimoniar el valor de lo perdido; la desesperación puede indicar que se ha percibido la gravedad de una situación; y ciertas “epifanías oscuras” pueden romper la complacencia. Ninguna de estas emociones es automáticamente virtuosa: adquieren relevancia cuando se integran en prácticas de atención y responsabilidad.

5.3. Procreación, antinatalismo y pluralidad de respuestas

La cuestión de la procreación vuelve especialmente visible el límite de cualquier conclusión totalizante. En *Begetting*, van der Lugt examina el carácter moralmente complejo de crear una nueva vida. El debate no puede reducirse a una oposición entre “afirmadores de la vida” y “extincionistas”: incluye argumentos sobre daño, consentimiento, responsabilidad, vulnerabilidad y futuro planetario (van der Lugt, *Begetting*).

Por ello, Mainländer, Cabrera y Benatar no deben presentarse como si sostuvieran una única tesis ni como si su motivación pudiera reducirse al miedo. Sus posiciones poseen fundamentos distintos. El concepto de Ontopatía sólo sería aplicable cuando un argumento transforma el daño en una esencia metafísica universal; no basta con sostener que existen razones morales para no procrear (Mainländer; Cabrera; Benatar).

El pesimismo utópico tampoco debe invertir el dogmatismo y convertir la procreación en deber. Su tesis es más limitada: la conciencia de un futuro ecológicamente adverso no decide por sí sola el problema. Tener o no tener hijos puede responder a deliberaciones éticas legítimas y distintas. Lo que se rechaza es la pretensión de extraer una obligación universal directamente de una metafísica del sufrimiento. La respuesta no debería ser unívoca ni equívoca, sino analógica (Beuchot).

Esta pluralidad de respuestas prácticas conduce, finalmente, a la pregunta por los recursos narrativos y simbólicos mediante los cuales puede sostenerse la acción en un mundo sin garantías.

6. Hacia un pesimismo mítico: una apertura estética

El “pesimismo mítico” no constituye una fase necesaria ni superior del argumento, sino una posibilidad estética que surge después de reconocer los límites de la explicación. Si el pesimismo utópico impide convertir el sufrimiento en sustancia, el pesimismo mítico pregunta cómo producir formas de sentido en un mundo que no ofrece garantías metafísicas. En este punto el lenguaje del artículo cambia deliberadamente: ya no se trata de demostrar, sino de explorar. Y esa exploración exige una voz distinta —más cercana al ensayo que al argumento— sin por ello abandonar el rigor que la precede.

Esta exploración reúne tradiciones heterogéneas —romanticismo, pensamiento tradicionalista, poética visionaria y fenomenología encarnada— que no deben confundirse en un sistema único. Su interés común reside en la pregunta por la relación entre percepción, símbolo, cuerpo y creación.

6.1. Entre las ruinas: apropiación crítica de Julius Evola

En *Cavalcare la tigre*, Julius Evola formula la imagen de “cabalgar el tigre” para describir una forma de distanciamiento interior ante una época percibida como disolutiva. El concepto de *apoliteia* y la figura del “hombre diferenciado” pueden leerse, en un plano estrictamente existencial, como intentos de evitar que el sujeto sea absorbido por aquello que juzga decadente (Evola).

Esta apropiación exige una reserva explícita. Evola fue una figura vinculada al tradicionalismo radical europeo y su obra mantiene relaciones históricas e ideológicas problemáticas con el fascismo y con corrientes de extrema derecha (Sedgwick). Recuperar una imagen o una estrategia existencial de *Cavalcare la tigre* no implica aceptar ese horizonte político. Para este artículo, la metáfora sólo es útil si se separa críticamente de la jerarquía aristocrática y de los presupuestos políticos que la acompañan.

Así restringida, la figura de “cabalgar el tigre” nombra una disposición: participar en un mundo que se juzga en crisis sin concederle autoridad total sobre el propio horizonte de valor. Su límite resulta igualmente claro: el distanciamiento interior no puede sustituir la responsabilidad pública ni convertirse en indiferencia frente al sufrimiento ajeno. El pesimismo mítico no es una aristocracia del espíritu que mira el colapso desde lejos; es una forma de habitar el fuego sin quemarse en él.

6.2. *Poiesis*, percepción y mente encarnada

La dimensión afirmativa del pesimismo mítico aparece con mayor claridad en el idealismo mágico de Novalis y en la poética sensorial de Malcolm de Chazal. En ambos casos, la respuesta al desencantamiento no consiste en demostrar que el universo posee un sentido objetivo, sino en transformar la percepción y el lenguaje. La re-poetización del mundo funciona como práctica creadora, no como refutación de la ciencia (Novalis; Chazal).

En *Sens-Plastique*, Chazal explora correspondencias sensoriales entre cuerpos, colores, plantas, minerales y formas. El sentido mágico que articula no es una superstición primitiva sino un régimen de experiencia: la materia deja de aparecer como objeto mudo y se convierte en ocasión de relación imaginativa. Esta poética no necesita declarar “ciego” al Logos; amplía el campo de significación sin reemplazar las reglas de prueba cuando lo que está en juego es una afirmación empírica (Chazal).

Francisco Varela ofrece un puente más riguroso para pensar esa relación. Su neurofenomenología busca articular descripciones de la experiencia en primera persona con investigación científica en tercera persona, y el enfoque enactivo subraya la inseparabilidad entre cognición, cuerpo y mundo (Varela, “Neurophenomenology”; Varela, Thompson y Rosch). La mente encarnada permite reformular la relación Logos/Mythos sin jerarquizarlos: conocer es inseparable de una forma de estar y actuar en el mundo, lo que obliga a pensar la creación como relación entre organismo, entorno, memoria y práctica.

El “pesimismo mítico”, entendido de este modo, no supera la biología ni promete una recompensa superior. Designa la capacidad de producir símbolos, obras, vínculos y narraciones después de haber renunciado a la exigencia de una garantía última. Su afirmación es estética y práctica: el mundo puede carecer de un significado intrínseco accesible y, sin embargo, seguir siendo un campo de creación. No forjamos un cosmos autosuficiente con la soberbia del que ya no necesita nada; habitamos la vacuidad con las manos activas.

Conclusión: lucidez sin clausura

El recorrido desarrollado permite precisar el alcance de la propuesta. El “pesimismo alegre” mostró que un diagnóstico adverso del mundo puede coexistir con una ética de intervención. La psicología de los procesos oponentes y la adaptación hedónica añadió una cautela frente a la expectativa de satisfacción estable, pero sin demostrar por ello una metafísica del sufrimiento. Esa diferencia entre evidencia empírica y tesis ontológica es indispensable para un pesimismo filosóficamente responsable.

A partir de ahí, la distinción entre Ontopatía y Kenopatía constituye la aportación central del artículo. La primera nombra la reificación del daño: su transformación en esencia autosuficiente capaz de decidir

el valor total de la existencia. La segunda conserva la realidad del sufrimiento sin concederle ese estatuto. La vacuidad y la originación dependiente de Nāgārjuna ofrecen un vocabulario para pensar esa no-sustancialización, mientras Dōgen permite imaginar una práctica que no necesita escapar de la transitoriedad.

Esta distinción tiene consecuencias éticas. Ante la crisis ecológica, el pesimismo no tiene por qué elegir entre optimismo obligatorio y resignación. El “pesimismo esperanzador” de van der Lugt muestra que la acción puede sostenerse por el valor de aquello que protege, incluso cuando no existe certeza de victoria. Del mismo modo, el debate sobre procreación exige reconocer la diversidad de argumentos y evitar convertir una decisión existencial en mandato metafísico universal.

La noción de Mythos permite nombrar el registro en el que una vida organiza compromisos y sentidos que no se deducen de una predicción. Pero ese registro debe permanecer en relación crítica con el Logos. El primero no sustituye la evidencia; el segundo no produce por sí solo una razón para vivir o actuar. La posibilidad de un pesimismo no resignado depende precisamente de mantener esa tensión.

El “pesimismo mítico” queda, por ello, como una apertura y no como coronación del sistema. Evola, Novalis, Chazal y Varela señalan caminos muy distintos para pensar distancia, percepción, imaginación y corporeidad. Su reunión sólo resulta fecunda si se conserva la heterogeneidad de sus proyectos y si se evita convertir la *poiesis* en una nueva metafísica consolatoria.

Del pesimismo alegre al pesimismo utópico no hay una ascensión necesaria, sino un desplazamiento de problema: de la pregunta por cómo actuar después del desencanto a la pregunta por cómo sufrir sin hacer del sufrimiento una esencia. El pesimismo que emerge de ese recorrido no promete reconciliación ni victoria. Su apuesta más modesta —y quizá por ello más exigente— es sostener la lucidez sin clausurar de antemano la acción, el cuidado y la creación.

Obras citadas

- Benatar, David. *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*. Oxford University Press, 2006.
- Beuchot, Mauricio. *Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*. UNAM, 1997.
- Bodhi, Bhikkhu, traductor. *The Connected Discourses of the Buddha: A Translation of the Saṃyutta Nikāya*. Wisdom Publications, 2000.
- Cabrera, Julio. *Crítica de la moral afirmativa*. Gedisa, 1996.
- Camus, Albert. *Le Mythe de Sisyphe*. Gallimard, 1942.
- Chazal, Malcolm de. *Sens-Plastique*. Gallimard, 1948.
- Cyrułnik, Boris. *Los patitos feos: La resiliencia: una infancia infeliz no determina la vida*. Gedisa, 2002.
- Dōgen, Eihei. *Shōbōgenzō: Tesoro del verdadero ojo del Dharma*. Vol. 1, traducido por Pedro Piquero, Sirio, 2013.
- Evola, Julius. *Cavalcare la tigre. All'insegna del Pesce d'Oro*, 1961.
- Han, Byung-Chul. *Die Austreibung des Anderen: Gesellschaft, Wahrnehmung und Kommunikation heute*. S. Fischer Verlag, 2016.
- Han, Byung-Chul. *Die Müdigkeitsgesellschaft*. Matthes & Seitz, 2010.
- Jung, C. G. *Psychology and Religion: West and East*. 2.^a ed., translated by R. F. C. Hull, vol. 11 of *Collected Works*, Princeton University Press, 1969.
- Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide*. Gallimard, 1983.
- Lyubomirsky, Sonja. *The How of Happiness: A Scientific Approach to Getting the Life You Want*. Penguin Press, 2008.
- Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención*. Editado por Carlos Javier González Serrano, traducido por Manuel Pérez Cornejo, Xorki, 2014.
- Morton, Timothy. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. University of Minnesota Press, 2013.
- Nāgārjuna. *Mūlamadhyamakakārikā. Versos sobre los fundamentos del camino medio*. Traducido por Abraham Vélez de Cea, Kairós, 2003.
- Novalis. *Philosophical Writings*. Editado y traducido por Margaret Mahony Stoljar, State University of New York Press, 1997.
- Roffe Tamez, Rubén Nessim. *La era del absurdo*. Editorial Herem, 2025.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Traducido por Pilar López de Santa María, Trotta, 2004.

- Sedgwick, Mark. *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford University Press, 2004.
- Solomon, Richard L. "Opponent-Process Theory of Motivation: The Costs of Pleasure and the Benefits of Pain." *American Psychologist*, vol. 35, no. 8, 1980, pp. 691–712. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.35.8.691>.
- Tamayo, Luis. *La locura ecocida. Ecosofía psicoanalítica*. Fontamara, 2010.
- van der Lugt, Mara. *Begetting: What Does It Mean to Create a Child?* Princeton University Press, 2024.
- van der Lugt, Mara. *Hopeful Pessimism*. Princeton University Press, 2025.
- Varela, Francisco. "Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem." *Journal of Consciousness Studies*, vol. 3, no. 4, 1996, pp. 330–349.
- Varela, Francisco, Evan Thompson y Eleanor Rosch. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. MIT Press, 1991.
- Vasconcelos, José. *Pesimismo alegre*. M. Aguilar, 1931.

LA ABDICACIÓN AL MAL. UNA REFLEXIÓN CRÍTICA SOBRE DOS CONCEPTOS DE LA MALDAD

THE ABDICATION TO EVIL: A CRITICAL REFLECTION ON TWO CONCEPTIONS OF EVIL

Carlos David García Mancilla

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) | México

Resumen

En el presente texto se realiza una reflexión sobre el problema del mal en la filosofía partiendo del concepto moderno del mal y retomando principalmente a Leibniz, Rousseau, Kant y Schopenhauer. Se realiza un contraste con la noción del mal más propia del siglo XX para la que se retoman los pensamientos de Arendt, Todorov, Zimbardo y Žižek. Igualmente, a través de sucesos recientes (Kosovo, Abu Ghraib y el *Epstein affaire*), el texto señala la urgencia de criticar la sobreexplicación sistémica para recuperar la responsabilidad moral directa y la capacidad de juzgar y aterrarse de acciones perversas cometidas simplemente “porque se puede” por sujetos con pleno poder y decisión.

Palabras clave: maldad; sistema; egoísmo; totalitarismo; teodicea

Abstract

This essay centers on the problem of evil in philosophy, beginning with its concept in Modernity. It considers primarily the philosophies of Leibniz, Rousseau, Kant, and Schopenhauer, contrasting these ideas with the notion of evil more characteristic of the twentieth century, for which the ideas of Arendt, Todorov, Zimbardo, and Žižek are examined. Furthermore, through recent events (Kosovo, Abu Ghraib, and the Epstein affair), the text highlights the urgent need to critique systemic over-explanation in order to reclaim direct moral responsibility, as well as the capacity to judge—and be horrified by—perverse actions committed simply “because one can do it”, by individuals possessing full power and agency.

Keywords: evil; system; egoism; totalitarianism; theodicy

Introducción

Kant declara el abandono de una minoría de edad (87); el Iluminismo es ya la madurez del género humano. Paralelamente al ambicioso proyecto ilustrado y a todas las fuertes o nefastas consecuencias que el último siglo le ha echado en cara, no nos podemos olvidar de esa mayoría de edad, de esa autonomía declarada. Ya no se miraba hacia arriba para encontrar la inteligibilidad moral del mundo humano, sino hacia lo humano mismo. El famoso terremoto de Lisboa¹ bien pudo ser un suceso catalítico para bajar la mirada de los cielos y pedir respuestas sobre el origen del mal.

Por supuesto, nada en la naturaleza hay de maldad; acaso Dios, cuya maldad parecía improbable, habría de estar detrás de la violencia natural. Lo más evidente, racional —y adulto— fue quitar a Dios de la ecuación. Susan Neiman ve un punto de inflexión porque después de ello comienza a hacerse inconcebible una distribución indistinta de la responsabilidad entre Dios, la naturaleza y los seres humanos. La conciencia moderna se constituye, entre otras cosas, en el intento de separar el mal natural del mal moral y en el valor de asumir la responsabilidad por el mundo en el que se vive (Neiman 3–4).

No hay, por supuesto, una teoría unívoca del mal entre los modernos, pero podría decirse con Neiman que el mal es ciertamente un problema de primer orden enmarcado en el problema de la libertad. Es decir, hay un acento apreciable en la individualidad humana cuando se trata de pensar el mal desde la Modernidad. Y, con ello, esa libertad se piensa en relación, confrontación y coincidencia con las inclinaciones y el egoísmo. Hay un dejo de puerilidad en imputar o disculpar las acciones a partir del misterio de la Providencia que Rousseau visibiliza en su debate con Voltaire sobre el mencionado terremoto. Incluso en duros determinismos como el de Schopenhauer, la responsabilidad completa de lo hecho recae sobre quien se es.

Esta responsabilidad en sentido fuerte se hereda al siglo XX y a sus individuos. Sin embargo, su potencia engrandecida para crear terrores y muerte a mayor escala es incomprensible desde el solo paradigma del egoísmo; Auschwitz, el Gulag, las deportaciones masivas, las purgas, las guerras totales y las incontables matanzas muestran, o al menos parece verosímil señalarlo, que el mal puede exceder a la suma de las intenciones malignas; que el egoísmo no alcanza para explicar la magnitud visible de destrucción y sufrimiento. La pregunta no se centra ya en el tipo de persona que se es, sino en qué tipo de andamiaje social puede llegar a permitir que alguien cause un daño inmenso sin pensarse a sí mismo como autor de ese daño ni que, directamente, este pueda imputársele. Hannah Arendt, por supuesto, Todorov y, desde el ámbito de la psicología experimental, Zimbardo representan algunos de los teóricos más importantes de este desplazamiento de la noción del mal hacia la situación y el sistema.

Este importante cambio de perspectiva tiene sin duda inmensas ventajas explicativas. Permite ver formas de causalidad que la sola noción del “hombre malo” deja fuera. Pero tiene la muy evidente trampa de que la explicación a partir del sistema acabe siendo casi por completo impersonal y apele a una racionalidad que excede a todas las personalidades. Podría decirse que esta estructura explicativa de la maldad a partir del sistema habría de servir solamente como una forma de ampliar la comprensión del mal ofrecida por teorías de antaño y no sustituirlas. Sin embargo, en el siglo XX es retomada con tanta frecuencia que se vuelve casi paradigmática. Por todos los rincones del siglo conspira esta versión explicativa de las acciones humanas. A veces más cercana al determinismo biológico, a veces a la banalidad del mal de la propia Arendt. Pero siempre con ese espíritu de obstinada visibilización de lo sistémico mientras se evaporan los elementos actuantes.

Por supuesto, la complementariedad de ambas posturas parecería ser la opción más sensata y tanto Arendt como Todorov de antemano lo recalcan. Sin embargo, bajo el lapidario peso de los eventos de los últimos treinta años, ni la tesis moderna, aquella del siglo XX, ni su uso complementario parecen suficientemente explicativas. Es difícil poner el peso en un sistema cuando los potentados mundiales gustan de reunirse en una isla con instalaciones dedicadas a la pederastia u otro tipo de acciones aterradoras². También resulta insuficiente pensar en el egoísmo o en pasiones exacerbadas para explicar las industrias genocidas y ecocidas. Hay algo ciertamente aterrador en que una persona posea suficiente riqueza como para acabar con la pobreza del mundo y que se le admire, aunque no lo haga. Es la vuelta, el negativo de la moral que quizá ingenuamente propuso alguna vez Peter Singer (Singer 231)³. Haber

¹ Se remite al lector a mi artículo *Lisboa y el fin de las Teodiceas* para una explicación más amplia sobre este tema.

² Como más adelante se aclarará, no hay pruebas de que se hayan realizado otro tipo de acciones de peor naturaleza. Se resalta como posibilidades límite del “todo está permitido” que se analizará en la última sección.

³ Dice Peter Singer en su célebre artículo *Famine, Affluence, and Morality*: “if it is in our power to prevent something bad from

podido llegar a ello es el absurdo, el exceso en el cuasideterminismo de la comprensión a partir de estructuras y sistemas.

Por ello, se propone en este texto, antes que nada, una crítica a esta forma de comprender las relaciones explicativas del actuar humano. Se avanza cada vez más en ello mientras se pierde la posibilidad de decir que alguien es genuinamente malvado. Pero, se comentaba, pensar en monstruos, puntos aislados de gran maldad, tampoco puede ser una respuesta adecuada. Para realizar lo señalado se hará una descripción y comparación de estas dos nociones de la maldad confrontándolas con eventos recientes: Kosovo, Abu Ghraib y el *Epstein affaire*. Antes que tildar nombres, preocupa, sobre todo, una banalización de distinto orden: poder conciliar grandes atrocidades con un día a día de nimias preocupaciones; una incapacidad social para aterrarse.

1. Dos gramáticas del mal

1.1. El mal moderno. Entre el egoísmo y la libertad.

La genealogía del mal que propone Neiman se dirige hacia la consolidación de una idea de la maldad que atraviesa al menos dos siglos, pero que tiene como origen una cosmovisión todavía amparada en la estructura teológica de la Teodicea, particularmente aquella de Leibniz. En esta teodicea que podríamos señalar como clásica, el problema a resolver es la manera en que pueda entenderse un mundo sustentado en un Dios bueno, pero en el que sean posibles la maldad y el sufrimiento. En medio del horizonte moderno, el problema se desdobra en el señalado evento de una catástrofe natural que puede ser aterroradora sin que haya un agente al que pueda señalarse como culpable⁴. Por supuesto, el mal propiamente moral requiere un agente que pueda responder por sus acciones. De manera que, si Dios deja de tener el gobierno sobre los bienes y los males, el peso recae en el individuo humano.

En el debate con Voltaire sobre el famoso terremoto de Lisboa, Rousseau se muestra como un filósofo decisivo en esta transformación valorativa. No hace uso del evento, como Voltaire, a modo de evidencia contra el orden divino, sino que reflexiona en torno a las responsabilidades humanas, a la ciudad, al modo de habitarla y a las decisiones humanas que multiplicaron la vulnerabilidad (Villar 186). Neiman señala que el precio de esa emancipación es alto. Al ser autores de una mayor proporción del mal y el dolor, la confianza en la especie se vuelve más frágil y difícil. Y la especie parece menos digna de asumirla (4).

En mi texto sobre pesimismo e individualidad que apareció en esta misma revista hace algunos años, se planteó, justamente, el lugar adverso que ocupa el individuo humano en los sistemas modernos. De tal manera que podría decirse que, a costa del pesimismo individual, se construye una estructura racional universal (García Mancilla, “Pesimismo e individualidad” 69). Sin embargo, incluso con la mirada de los grandes sistemas modernos, no hay cabida para la expiación moral en las acciones de los individuos. Llevan, por supuesto, la carga que el sistema mismo les pone en las espaldas, además de la carga de sí mismos. Como se mencionaba, incluso en sistemas deterministas, el mal es individual y no del sistema mismo. El deseo propio, diremos con Schopenhauer, determina las acciones sin que pueda realmente decidir si hacerlo o no. O, más precisamente, se llama ilusoriamente libertad a ese deseo que lo lleva a actuar. Con todo y eso, todo mal realizado le pertenece en la medida en que el individuo es la suma de sus deseos. La culpa, pues, es por ser el que soy (Schopenhauer 495).

En *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, el mal radical no equivale simplemente a tener deseos, sino a una cierta perversión en el orden de las máximas: hacer que el principio moral se subordine al interés personal. A partir de ello, con la cautela debida, podría caracterizarse una idea general del mal moderno de la siguiente manera: actuar como si solamente yo existiera y solamente mis deseos existieran (García Mancilla, “Lisboa” 75), el solipsismo moral del que habla Schopenhauer.

En efecto, en Schopenhauer es también contundente esta postura. En particular, el individuo humano se percibe como separado de los demás y busca preservarse y afirmarse a costa de los demás, aunque la separación sea, en el fondo, mera ilusión. La voluntad individual es insaciable desde dos perspectivas igualmente tormentosas: cada deseo cumplido es solamente un momento de satisfacción que será

happening, without thereby sacrificing anything of comparable moral importance, we ought, morally, to do it.”

⁴ La referencia es al terremoto de Lisboa de 1755. Los eventos naturales catastróficos suceden con bastante frecuencia. Sin embargo, como lo resalta Neiman y se hace igualmente en el citado artículo sobre Lisboa, este evento en particular catalizó una ruptura en la cosmovisión desde la teodicea religiosa.

interrumpido casi de inmediato por un nuevo deseo; y ciertamente no hay un último deseo ni una satisfacción que merezca la calma de toda la fuerza de la voluntad individual. Sólo al desgarrar el velo que hace experimentar al otro como radicalmente ajeno puede acaso, por momentos, detener la rueda de Ixión. Pero, aunque la compasión —que es esta momentánea ruptura de la ilusión de la individualidad— no sea propiamente un acto de libertad individual en la filosofía de Schopenhauer, sí es propiamente moral en la medida en que da cuenta del daño hecho como algo propio. El egoísmo, en contraste, es el estado común de la moral espontánea de la separación.

La noción del mal es filosóficamente más exigente que el simple egoísmo o avaricia; es la absolutización de la perspectiva propia en la que el otro comparece a manera de obstáculo o de instrumento para los propios fines. La modernidad encuentra así una estructura moral para comprender el daño, que goza de una apreciable fuerza intuitiva: la crueldad, el daño, la explotación y el engaño suceden porque un alguien ha preferido su propia satisfacción y provecho al reconocimiento de la otra persona como un fin. El mal, pues, tiene un rostro en primera persona.

En el texto antes mencionado, propuse que el sistema moderno, al aspirar a hacer inteligible el mundo, deja en una posición complicada —pésima, se decía— al individuo como único depositario y agente del mal (García Mancilla, “Pesimismo e individualidad” 69). Sin embargo, en este texto tal observación adquiere un sentido distinto. El sistema filosófico del siglo XIX no es en sí mismo un agente moral o aquél criminógeno que plantea, por ejemplo, Zimbardo. Ante todo, se trata de una forma de inteligibilidad del mundo. Toda carga moral se encuentra en la individualidad.

A partir de esta primera perspectiva podría señalarse que se preserva la agencia y la imputación, además de preservar la intuición moral indispensable de que un mal recurrente no por ello cesa de serlo. Por supuesto, a partir de ello se puede trivializar la carga institucional, buscar un vicio donde también se encuentra un incentivo y, para citar el símil de Zimbardo (Zimbardo, “Prólogo”), considerar ingenuamente que reemplazar las “manzanas podridas” basta para evitar las acciones malvadas cuando es, digamos, la canasta la que las pudre.

1.2. La idea del mal en el siglo XX: banalidad y sistema.

Neiman realiza una comparación compleja y atrevida que le ha valido diversas críticas. Califica de semejantes el terremoto de Lisboa y los campos de Auschwitz en cuanto a la ruptura estructural que ambos eventos implican. Por supuesto, en muchos otros aspectos son inconmensurables. En el texto *Lisboa y el fin de las teodiceas*, hacemos una apreciación semejante considerándolos no desde un punto de vista moral sino, justamente, estructural-ideológico. Cada uno de estos eventos rebasó la posibilidad explicativa de su época a partir de sus conceptos interpretativos usuales. Volvieron sospechosa, e incluso imposible, una explicación sistemática del todo. Una teoría que integrara a Auschwitz al orden de las cosas como una pieza inteligible resultaría moralmente repulsiva, pero una visión del mundo que la ignorase sería de muy poco valor (Neiman 326). Las dificultades fueron múltiples. Había que repensar y admitir la posibilidad de una desproporción entre el daño infligido y la monstruosidad moral del agente. Que, pues, la maldad de una voluntad humana individual por sí sola no explica la inmensidad del agravio. Asimismo, que la búsqueda de justicia ya no consiste solamente en identificar a un culpable, sino en comprender una producción organizada del mal sin reconciliarla con el mundo.

En *Los Orígenes del Totalitarismo*, Arendt analiza esa forma de dominación en la que ya no se trata solamente de la maldad y el abuso privados o limitados a las acciones de un tirano, sino de una organización ideológica compleja de dominio. En este orden, dice Arendt, “el poder sustancial, la potencia material, y el bienestar del país son sacrificados constantemente al poder de la organización” (22). En este caso, el sistema no es un escenario ni política ni moralmente neutral en donde el mal individual ejerza su voluntad egoísta a costa de otros, sino que produce categorías, estructuras, aislamiento, ficciones y condiciones.

En su famoso texto de *Eichmann en Jerusalén*, la filósofa lleva el análisis al nivel de un individuo concreto. La tesis de la banalidad nace justamente de esta experiencia en muchos sentidos sorprendente, en la medida en que en ningún momento percibe en Eichmann una interioridad satánica, al menos al nivel del mal cometido gracias a sus acciones. Sus clichés e incapacidad de pensar “desde el punto de vista de otra persona” le parecen inseparables (Arendt 34). Una característica que Arendt señala como “irreflexión” que no puede confundirse con estupidez, pero que permite ver cómo tal alejamiento de la realidad puede ser parte de la cadena causal que resulta en enormes daños (171). La tesis de la banalidad del mal

no significa, por supuesto, que los crímenes sean banales, sino que describe el desconcertante desacoplamiento entre la magnitud de la atrocidad y la profundidad diabólica del agente⁵.

Evidentemente no hay inocencia en la irreflexión del imputado ante la compleja maquinaria. Arendt aclara en el epílogo el argumento exculpatorio de la “ruedecilla”. Desde el punto de vista jurídico, dice, una organización gigantesca puede ser condición del delito, pero “todas las ruedas de la máquina, por insignificantes que fueran, se transforman [...] en autores, es decir, en seres humanos” (172). Sin embargo, la burocracia deshumanizada convierte a los eslabones en piezas intercambiables, por lo que la justicia debe recorrer el camino inverso y tratarlos como autores. Ante las circunstancias, incluso Arendt apunta un interesante y provocador criterio de imputación: en crímenes administrativos, la responsabilidad puede aumentar cuanto más lejos se está de quien sostiene el instrumento fatal, porque la distancia material puede coincidir con mayor poder de decisión (148)⁶.

En este ejemplo y la manera en la que Arendt lo articula prelude el desarrollo de esta misma idea de la maldad como la propone Todorov. Apoyado igualmente en la obra y las experiencias de Vassili Grossman, identifica una de las características centrales del totalitarismo en “la sumisión del individuo” (Todorov, *Memoria del mal* 76–77). Algo que sucede paralelamente en los objetivos del aparato gubernamental. Ya no se trata, en primera instancia, de buscar el bienestar de particulares sino de una entidad abstracta —el Estado, el partido— ante la que se renuncia a percibirse como fuente de la acción propia. Así, el aparato estatal totalitario absorbe las individualidades y sus acciones, cualesquiera que éstas fueran, con el fin de la prosperidad del aparato mismo, que se convierte en el bien mayor. Es el sistema político de la desubjetivación.

En *La experiencia totalitaria*, Todorov rechaza el enigma metafísico del mal y más bien habla de actos que provocan dolor y sufrimiento que, dentro de ciertos regímenes políticos y sistemas judiciales, se vuelven “casi inevitables” (Todorov, *La experiencia totalitaria* 17). Por supuesto, se guarda de poner el adverbio “casi”, pues de otro modo el acto dejaría de ser un acto moral. Pero al abstraerlo más de la cuenta de su contexto se perdería la comprensión histórica del suceso. Lo que es más interesante en Todorov es que pide no levantar un muro entre los agentes del mal y nosotros mismos (17–18). La normalidad estructural no absuelve, sino que vuelve más cercana la advertencia.

Finalmente, podemos ver en la propuesta de Zimbardo un intento de prueba empírica de la teoría del mal como producto sistémico, fundamentada en un experimento que fue incluso llevado al cine en al menos tres ocasiones⁷. Zimbardo convierte la tensión del individuo y el sistema en una lectura de tres niveles: persona, situación y sistema. En *El efecto Lucifer* parte de una hipótesis de crítica a la explicación disposicional que atribuye las acciones malvadas exclusivamente a defectos o ímpetus internos. Los resultados de su famoso experimento le sirvieron décadas después para hacer un análisis de los desafortunados sucesos en la cárcel de Abu Ghraib. Señala al respecto que “el poder del Sistema [es] ese complejo de fuerzas poderosas que crean la Situación” (Zimbardo, “Prólogo”). La compleja estructura política, institucional, social y cultural, asegura Zimbardo, no solamente rodea las conductas, sino que determina e incluso decide qué se premia, qué se castiga, qué se considera normal, legítimo y qué resistencias demasiado costosas.

Su famosa imagen de la canasta y las manzanas invierte la percepción de sentido común punitivo. Tal imagen proviene de una desafortunada declaración de George W. Bush⁸ señalando que los soldados participantes del grave atropello contra los presos eran unas cuantas “manzanas podridas”, pero que el ejército norteamericano mismo, por supuesto, no lo era. No basta, imputa Zimbardo, con expulsar a la manzana podrida si la canasta o el contenedor produce condiciones de corrupción. Y aunque Zimbardo repite “como un mantra” que la situación y el sistema “no excusan a la persona ni la eximen de responsabilidad” por sus actos (Zimbardo, “Prólogo”): tanto a partir de su experimento como de la interpretación que le da y a los sucesos de Abu Ghraib, una acción fuera de lo esperable según la situación y el sistema —y que bien podría ser la acción correcta— puede considerarse más bien atípica y, dentro de un contexto moral, incluso heroica⁹.

⁵ “Banalidad” no equivale en Arendt a trivialidad del crimen. En el epílogo advierte que su observación constituye una lección y no una explicación general ni una teoría acabada del mal (2003, p.171).

⁶ La frase la retoma Arendt de la sentencia resultante después del juicio.

⁷ Se trata de *Das Experiment* de Oliver Hirschbiegel en 2001, *The Experiment* de Paul T. Scheuring de 2010 y *The Stanford Prison Experiment* de Kyle Patrick Alvarez de 2015.

⁸ El gobierno del presidente George W. Bush y el ejército de Estados Unidos utilizaron reiteradas veces el argumento de las “manzanas podridas”. Se puede consultar, al menos, el artículo “Just a few bad apples?” en *The Economist* (2005) y el texto de Douglas Jehl “Bush expresses ‘deep disgust’ over abuse of Iraqi prisoners” en *The New York Times* (2004).

⁹ Considérese, por ejemplo, la conocida disyuntiva del narcotráfico en México formulada como “plata o plomo”. En ese

A través de estas tres posturas se perfila cada vez con más solidez la concepción más propiamente contemporánea del mal y que podríamos denominar estructural¹⁰. El mal puede ser emergente en la medida en que puede ser el resultado de una coordinación que ningún participante aislado habría podido producir. También por ello puede ser inmensamente más atroz al ser gestado por muchas fuerzas sin personalidad. Es, igualmente, incremental, es decir, que pequeños gestos o acciones pueden dar como resultado enormes daños, amplificados por la cadena de pequeñas obediencias. Tiene un componente burocrático importante, pues la división del trabajo y las jerarquías separan la decisión, la ejecución, el conocimiento y las consecuencias. Asimismo, y de manera central, puede ser fácilmente normalizado. Los múltiples individuos que fungen como eslabones pueden incluso considerar los resultados como males necesarios para mantener una organización. Además, dicha estructura suele acompañarse por eufemismos y modificaciones sutiles en el lenguaje institucional que vuelven más fácilmente aceptables las consecuencias visibles del entramado sistemático.

Una responsabilidad moral como la que muchos de los sistemas filosóficos modernos pregonarían se disemina al abordarla con los criterios diferentes del sistema ideológico. Ya no se trata de preguntar qué clase de persona realizó la acción. La posible imputación se disuelve en el contexto, aunque la justicia exija a un culpable. Es decir, con un criterio de responsabilidad de antaño que busca personas culpables, y una visión general que explica las atrocidades según un complejo entramado de eslabones, la justicia acaba cediendo a señalar, más bien, chivos expiatorios, como el caso de Abu Ghraib¹¹.

El cambio, pues, es intelectual y moral. No se busca únicamente una mala voluntad sino una arquitectura que permita repetirla. Pero la explicación se enriquece y complejiza en la medida en que la responsabilidad personal decrece. Una mayor comprensión del evento invita, cada vez más, a despersonalizarlo. Es la tercera persona gramatical caracterizada por el “se”: “se decide”, “se hace”, “se piensa”. Por supuesto, el peligro acaece cuando la arquitectura se vuelve el único e impersonal sujeto gramatical.

2. El mal estructural. Kosovo y Abu Ghraib

Con lo anterior puede apreciarse que las dos gramáticas producen panoramas morales distintos. Realizan un acercamiento con preguntas distintas ante lo acontecido y tienen como resultado una biografía perversa o atrocidades sin autores. Pareciera invitárenos a pensar que, más bien, se deben considerar ambas. Por supuesto, no con una simple sumatoria de porcentajes de responsabilidad, sino admitiendo de inicio que la comprensión de un mismo hecho cambia según la perspectiva. Para poner a prueba esta posibilidad, tomemos tres ejemplos paradigmáticos de dichas atrocidades de los últimos treinta años.

2.1. La tentación del bien

La guerra de Kosovo de 1998 a 1999 y los ataques de la OTAN a Yugoslavia son un ejemplo esclarecedor que Todorov analiza explícitamente y mediante la concepción de “la tentación del bien”. El problema nunca es un mal explícito y que se autoconciba de esa manera. En Kosovo, los bombardeos occidentales fueron presentados con un calificativo humanitario –se llegó a nombrar como “guerra humanitaria”¹²– cuando sus consecuencias fueron evidentemente atroces. En última instancia, se diría, se trata de que las consecuencias sean buenas. Y el agente, cualquiera que sean sus acciones, considera, por supuesto, tales benéficos resultados como finalidad y como lo único que debe tomarse en cuenta. De ahí que Todorov hiciera la fuerte declaración de que “es posible resistir al mal sin sucumbir a la tentación del bien” (Todorov, Memoria del mal 335). Todorov observa en el conflicto de Kosovo un abuso de la memoria. Que su uso repetitivo podía banalizar el pasado: serbios, albanokosovares y potencias occidentales encontraron en el pasado alguna justificación para asignarse el papel de héroes, víctimas y perpetradores (Todorov, Memoria del mal 308). No había, por supuesto, un contexto vacío; había una larga herencia de memorias nacionalistas, analogías históricas, alianzas militares, diferencias étnicas, doctrinas de

contexto, negarse a caer en la corrupción bien podría ser tildado de acto heroico.

¹⁰ De nueva cuenta, se debe señalar que no toda teoría sobre el mal es semejante, reductible o parte de ideas análogas a la que ahora se sostiene como propia del siglo XX.

¹¹ Por supuesto, no quiere decir que los soldados norteamericanos no sean culpables. Es algo en lo que tanto Arendt como Zimbardo no dejan de insistir. Sin embargo, sobre todo en el caso de la prisión iraquí, la admisión de responsabilidad no llegó “suficientemente alto” como para modificar aquella estructura que, desde esta teoría, supone ser el crisol de acciones de esta calaña.

¹² “Endgame in Kosovo”. The New York Times. 9 de diciembre de 2007, Western Policy Toward Serbia Has Been Biased, escrito por Malcolm Fraser y publicado el 22 de diciembre de 1999.

intervención, jerarquías de diferentes valores de la vida, etc. Pero la memoria, que pudo coadyuvar a impedir la repetición del mal, se convierte en un sistema de legitimación de la conducta propia.

2.2. Las manzanas de Abu Ghraib

Como se mencionó más arriba, Arendt emplea un prudente argumento para evitar en lo posible un aplanamiento de las responsabilidades en un sistema de mando destructivo. En delitos de organización, la distancia respecto del instrumento material puede coincidir con mayor responsabilidad, no con menos. Consideremos las impactantes y monstruosas escenas que describe Primo Levi a través de su idea de la “zona gris”. Quienes realizaron el acto final de atrocidad no fueron sino los presos mismos bajo evidente amenaza. La cadena de mando no llegaba, en los casos más aterradores, a vérselas con los instrumentos materiales de destrucción (Levi 403).

Sobre los sucesos de Irak, en un primer momento, es posible señalar con mayor claridad esos dos polos. En 2008 una investigación bipartidista del Comité selecto de Inteligencia del Senado de Estados Unidos concluyó que las afirmaciones públicas y justificaciones que empleó la administración de Bush para la invasión de Irak de 2003, no encontraban sustento en la información disponible. Entre ellas, la idea de una asociación entre Irak y Al Qaeda o la disposición de Saddam Hussein de emplear armas de destrucción masiva (U.S. Senate Select Committee on Intelligence). Desde entonces ha habido innumerables nuevas investigaciones, declaraciones y sospechas sobre las verdaderas causas y el mecanismo de decisiones en las altas esferas del gobierno estadounidense. En este caso, es relativamente limitado y puntual el círculo de responsabilidades. Se puede, pues, señalar responsables y precisar motivos.

Muy distinta fue la dinámica en la famosa cárcel de Irak. La tesis misma de Arendt de la distancia en la cadena de mando parece no ser suficientemente explicativa en este ejemplo. Hasta donde se sabe, la orden no fue humillar y golpear a los presos. Ciertamente diversas técnicas de tortura —y la orden para realizarlas— no son atípicas en estos lamentables contextos. Sin embargo, lo que Zimbardo resalta en ello es la espontaneidad de las acciones. Las fotografías de 2004 tomadas morbosamente por los guardias fijaron en la memoria pública cuerpos desnudos, humillaciones, correas, posiciones de estrés y sonrisas de soldados posando junto a los prisioneros. Zimbardo en este caso no habla tanto de cadena de mando sino de una situación despojada de toda personalidad. Considera insuficiente detenerse en los ejecutores de menor rango. Pero lo importante en sus observaciones no es que se deba subir en la cadena de mando para repartir responsabilidades, sino que la perversidad de las acciones no fue producto de un comando ni lejano ni cercano; fue, en cierto sentido, espontánea o, según afirma, fruto de una estructura no directamente concebida para producir tales resultados. Su investigación sobre la prisión iraquí reconstruye el entorno, las normas, la falta de supervisión, las presiones y la cadena de mando que considera que produjeron la situación.

En su experimento de Stanford, de hacer caso a la distancia en la cadena de mando, el responsable principal hubiese sido Zimbardo mismo. Sin embargo, en la ejecución del experimento, el mando lo tenía una entidad abstracta: una lista de normas aparentemente sencillas que se llegaron a interpretar de manera sumamente estricta (Zimbardo 258) que, sumada a los roles de autoridad y a numerosas variables contextuales, dieron un resultado sorprendentemente semejante a la cárcel iraquí.

3. El *Epstein affaire* y la abdicación moral

Podríamos evocar otros numerosos ejemplos en donde la explicación sistémica llegase a ser máximamente explicativa hasta borrar casi por completo la responsabilidad y el sufrimiento como la migración contemporánea. Un fenómeno tan complejo y ambiguo en cuanto a las responsabilidades, que casi parecería un fenómeno natural.

El símil con la naturaleza, aunque evidentemente equívoco, no carece de importancia. Como se dijo, el terremoto de Lisboa mostró ser imposible de interpretar moralmente. Y de esta manera la teodicea fue cada vez menos verosímil como estructura de inteligibilidad del mundo y de justificación moral. Retomando a Voltaire, fue demasiado el sufrimiento como para aceptar la misma explicación teológica de antaño. De manera semejante, en un sentido cercano, en el que el dolor no es solamente una cifra, señalar, por ejemplo, al inmenso sistema o a la ideología capitalista por los males del mundo, es casi no decir nada.

Los casos mencionados permiten hacer un contraste. La concepción del mal que hemos llamado moderna, la voluntad individual malvada es especialmente fuerte para explicar el desprecio, la ambición, la codicia, el autoengaño interesado y la decisión de convertir al otro en un medio. Y suele señalar nombres. Su virtud es la nitidez de la segunda persona moral. Por ello es más intuitivo: nadie percibe que un sistema sea responsable de su sufrimiento, sino una o varias voluntades. De otro modo, sería como una enfermedad, como un cataclismo; una fatalidad. E incluso en casos de verdaderas fatalidades, si hay razones para pensar que pudieron evitarse, el sufrimiento encuentra responsabilidades¹³. Esta manera de entender al mal es, pues, una forma parcial de explicación y ajusticiamiento, ingenuo y visceral como la venganza misma. Hay que recordar que, en los albores de la teoría del Estado moderno, el Leviatán es la acumulación de los deseos de venganza y sus respectivos castigos.

Por otra parte, la palabra “sistema” posee una ventaja retórica: permite nombrar males que no son reductibles a una sola intención y se habla de violencia estructural, desventaja sistemática, corrupción institucional, organización delictiva. Es una conceptualización imprescindible en la medida en que permite el máximo de explicación posible. Pero precisamente por esa potencia corre el riesgo de convertirse en una especie de nueva providencia negativa, una fuerza que todo lo explica y ante la que nadie responde. Lo que, siguiendo la máxima ilustrada citada al principio, nos llevaría a una renovada forma de minoría de edad. No por ello se ha de considerar, en modo alguno, que toda noción de justicia actual sea parte de esa “minoría de edad”. Se ha insistido, más bien, en la crítica al modelo del sistema como habitante del mal. Para ello cabría considerar como una de sus manifestaciones contemporáneas más agudas los sucesos en el llamado *Epstein affaire*.

Es necesario hacer previamente algunas aclaraciones. No entraremos en los detalles jurídicos y periodísticos del caso, lo que podría prolongar el texto de manera casi indeterminada. De igual forma, se hace a un lado la mención de personajes a excepción de aquel que da nombre al caso, considerando, sobre todo, que la aparición en los archivos no necesariamente implica responsabilidad alguna. Igualmente, no hay pruebas de que haya habido algo distinto de una atroz red de trata de mujeres jóvenes y niñas para deleite de una cierta élite económica y política de muy diversas nacionalidades. Asesinatos, o ritos extremos; todo ello cae dentro de las meras habladurías mientras no exista una prueba adecuada.

Sin embargo, podría decirse que los famosos archivos son la descripción de una subestructura maquinada para la realización cínica de fantasías fuera de toda otra estructura¹⁴. La élite leviatánica no rinde cuentas a nadie ni a nada. Pero, más allá de ello, se trata de una puesta entre paréntesis de la estructura misma en la cúpula de la estructura. Fuera de leyes y costumbres, de moralidades y contratos —salvo el contrato de ser parte de tal grupo—. Dentro de tal organización, ni siquiera es necesario presuponer el deseo de realizar cosas atroces. Es decir, el mal voluntario entendido como el cumplimiento del propio deseo por encima, a pesar o a través del otro, queda incluso rebasado. Como el abogado en la película *8mm* respondió ante la pregunta del detective: el millonario perpetrador lo hizo “porque podía hacerlo”. Para un grupo de personas con tanto poder y riqueza como quizá no lo hubo jamás, la invitación a actuar sin límite alguno podría ser la única verdadera tentación.

En los ejemplos mencionados anteriormente, la noción de la “tentación del bien” de Todorov es útil como fundamento de análisis. En Kosovo, en la cárcel iraquí, con el mismo Eichmann y la inmensa estructura totalitaria, se pueden entender a partir de esta tentación: un bien mayor, el bien nacional, lo mejor para el partido, la incuestionable tabla de valores, etc. En el caso del *Epstein affaire* sucede algo muy distinto. Žižek dice que “Epstein actuaba como un padre primordial que organizaba una red en la que las reglas básicas —sexuales, financieras, políticas— eran violadas y todo estaba permitido” (Žižek, “Sinners II”). Emplea la figura del *Urvater* freudiano —el “padre primordial” todopoderoso que guardaba todo el placer sexual para sí hasta que fue muerto por los hijos— pero no en un hipotético inicio de la historia, como lo propondría Freud, sino, digamos, al final de la misma:

Cuando la autoridad pública se desintegra, un líder tradicional [...] es gradualmente reemplazado por nuevos amos obscenos (Trump) que hablan y actúan como el *Urvater freudiano*, violando las leyes sociales y haciendo cumplir sus decisiones caprichosas (Žižek, “Sinners II”).

¹³ Por ejemplo, una catástrofe natural por la que podría acusarse a un gobierno de no haber hecho la prevención suficiente o por no haber actuado de manera inmediata.

¹⁴ O, como lo llama Žižek con toda la ambigüedad propia de la noción, se trata del “Estado profundo” (2026).

En el discurso público, todos estos *Urväter* bien pueden hablar de la democracia, la justicia o el bien de la nación. Pero en la red “profunda”, hasta las barreras políticas oficiales se borran en una “obscena solidaridad entre los miembros de la élite”. Sería ingenuo pensar que algo como el “bien común”, por abstracto o malinterpretado que pueda ser, sea la “tentación” de un grupo tal que la misma estructura ha colocado más allá de toda regla de moralidad. Es decir, se ha ido más allá de una estructura que apela a un bien mayor ante sus consecuencias funestas; y más allá de una voluntad que afirma sus deseos sobre las demás voluntades.

Žižek resalta la falta de barreras entre ideologías y competencias empresariales como el carácter más importante de esta obscena asociación. Y por ello concluye que “el mensaje del *Epstein affaire* es: [...] ningún poder estatal sin su doble obsceno” (Žižek, “Sinners II”). De esta manera la transgresión radical —que por ello mismo no solamente sería ideológica o financiera, sino de los límites civilizatorios fundamentales como solo cabría en esta figura del “padre primordial”— es para Žižek algo fundamental del sistema; la zona en la que estos individuos transgreden forma parte constitutiva del funcionamiento del poder.

Cuando se piensa esta tesis no desde los fundamentos del poder, sino desde el problema del mal, suena ciertamente bastante aterradora. Retomemos a Voltaire en su poema a Lisboa: “Todo está bien y todo es necesario / ¿Qué, el universo entero, el infernal abismo / sin engullir Lisboa hubiese sido peor?” (Villar 159). Nadie habla hoy del “mejor de los mundos”. Menos aún considerando una circunstancia como la descrita. Pero es imposible pasar por alto el duro fatalismo en la conclusión “ningún poder estatal sin su doble obsceno”. Sobre todo cuando ello conlleva, casi por aquella aducida necesidad, crímenes atroces. Es algo semejante a lo que Arendt describe acerca de Eichmann: no se elimina su culpabilidad por dejar de ser “dueño de sus actos”. Más bien, lo que tal gesto indicaba en Eichmann e indica ahora en la teoría del mal estructural es una abdicación moral.

“El mal existe sólo como bien”, argüía Leibniz en la *Teodicea*, “el bien existe sólo como mal”, señala Žižek¹⁵ para completar su análisis sobre el *Epstein affaire*. Huelga decir que, muy apropiadamente, Žižek remata con la siguiente idea: “Es por lo que los momentos de crisis son tan peligrosos, en ellos, el anverso oscuro del bien trascendente, el ‘lado oscuro de Dios’, la violencia que sostiene a la contención misma de la violencia, aparece como tal”. Es la anti-teodicea en la que el poder como violencia obscena, sin justificación ni límite alguno, se manifiesta. Y es en el momento de crisis: nuestro momento de crisis.

Conclusión

En su análisis sobre la película *Los hijos del hombre* de Cuarón, Mark Fisher ve en ella un ejemplo muy atinado del realismo capitalista. Una distopía apocalíptica aplanada, normalizada, donde transacciones, empleos y gobiernos siguen más o menos su misma rutina¹⁶. Como un depresivo, dice Fisher, ve en cualquier cambio positivo una peligrosa ilusión. Es en este sentido en el que se ha llevado la crítica a la noción del mal habilitada por un sistema o una estructura de poder. Robustas teorías filosóficas máximamente explicativas como las que solamente se han señalado en este texto, se filtran en una civilización en franca crisis a la manera de un sedante: como una abdicación moral o un “hedonismo nihilista” como lo formula Fisher¹⁷.

El *Epstein affaire* se empleó como un ejemplo de quiebre teórico. En él, las teorías del mal que se han mencionado ya no parecen ser explicativas. Las acciones de aquella élite no tienen una justificación individual, como una acción perversa privada: ni siquiera hace falta, se decía, el deseo: el motor es “poder hacerlo”, la falta de límites. Y para ello, sin duda, la jerarquía para la distribución desigual de la capacidad de actuar es determinante. Tampoco hay detrás de ello —pues se trata de la élite político-económica— una ideología, un Estado, un partido, una “tentación del bien”.

¹⁵ Dice Žižek retomando a Dupuy: “(...) through sacrifice, the big Other, the transcendent agency which poses limits to our activity, is sustained. In short, Evil distinguishes itself from itself by way of externalizing itself in a transcendent figure of the Good. From this perspective, far from encompassing Evil as its subordinated moment, Good is nothing but universalized Evil; Evil is itself the unity of itself and Good. Evil controls/contains itself by way of generating a specter of transcendent Good; however, it can only do it by way of superseding its “ordinary” mode of Evil by an infinitized/absolutized Evil. This is why moments of crisis are so dangerous – in them, the obscure obverse of the transcendent Good, the “dark side of God,” the violence which sustains the very containment of violence, appears as such.”

¹⁶ Fisher además menciona la frase que atribuye a Žižek de que “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” como excelentemente ilustrada también por dicha película.

¹⁷ [https://files.libcom.org/files/\[Mark_Fisher\]_Capitalist_Realism_Is_There_no_Alte\(BookZZ.org\).pdf](https://files.libcom.org/files/[Mark_Fisher]_Capitalist_Realism_Is_There_no_Alte(BookZZ.org).pdf)

Bernstein apunta que el mal es un problema abierto (Bernstein 315). La historia siempre nos sorprende con eventos desafortunados que nos obligan a revisar las categorías de antaño, como se ha intentado hacer brevemente en este texto, apelando particularmente a uno de estos eventos contemporáneos. Pero las fechorías —por más aterradoras que sean— de un grupo obscuro —por más poder que posean— no son todavía un quiebre de la cosmovisión moral como lo fue Lisboa o como lo fue Auschwitz. No son la crisis, sino una de sus manifestaciones. Hoy el mal parece venir de todos lados y, como decía Descartes ante una falta de suelo teórico similar, nos quedamos parados sin saber por dónde echar a andar. Sedados y aterrados. No pongo en duda que vivamos en una época de crisis, aunque no haya podido, en este breve texto, justificar por qué lo es. Pero a diferencia de lo que decía Descartes, no es mejor caminar en cualquier dirección que quedarse parados. Antes bien, tenemos el deber de pensar nuevamente el mal.

Obras citadas

- Alvarez, K. P., director. *The Stanford Prison Experiment*. Abandon Pictures / Coup d'État Films / Sandbar Pictures, 2015.
- Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén: Un estudio acerca de la banalidad del mal*. 4.^a ed., traducido por Carlos Ribalta, Lumen, 2003.
- Arendt, Hannah. *Los orígenes del totalitarismo*. Traducido por Guillermo Solana, Taurus, 1998.
- Bernstein, Richard. *El mal radical. Una indagación filosófica*. Lilmod, 2004.
- Fisher, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Zero Books, 2009.
- García Mancilla, Carlos David. "Lisboa y el fin de las teodiceas. El mal entre la confianza y el dolor." *Theoría*, no. 53, 2019, pp. 49–64.
- García Mancilla, Carlos David. "Pesimismo e individualidad. Breve exploración sobre los fundamentos del pesimismo en el pensamiento moderno." *Cuadernos de Pesimismo*, no. 1, 2022, pp. 68–85.
- Hirschbiegel, Oliver, director. *Das Experiment*. Typhoon Networks AG / Fanes Film Produktion GmbH, 2001.
- Jehl, Douglas. "Bush Expresses 'Deep Disgust' over Abuse of Iraqi Prisoners." *The New York Times*, 30 Apr. 2004, nytimes.com.
- Kant, Immanuel. *¿Qué es la Ilustración?* Alianza Editorial, 2013.
- Le Texier, Thibault. "Debunking the Stanford Prison Experiment." *American Psychologist*, vol. 74, no. 7, 2019, pp. 823–839. <https://doi.org/10.1037/amp0000401>.
- Levi, Primo. *Trilogía de Auschwitz*. El Aleph, 2010.
- Neiman, Susan. *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Princeton University Press, 2002.
- Reuters. "Epstein Abused Them. The Justice Department Exposed Them. Now They're under Attack by Haters." *Reuters*, 8 June 2026, <https://www.reuters.com/investigations/epstein-abused-them-justice-department-exposed-them-now-theyre-under-attack-by-2026-06-08/>.
- Scheuring, Paul T., director. *The Experiment*. Alliance Cinema, 2010.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación I*. Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Singer, Peter. "Famine, Affluence, and Morality." *Philosophy & Public Affairs*, vol. 1, no. 3, 1972, pp. 229–243.
- "Just a Few Bad Apples?" *The Economist*, 20 Jan. 2005, economist.com.
- "Endgame in Kosovo." *The New York Times*, 9 Dec. 2007.
- Todorov, Tzvetan. *La experiencia totalitaria*. Traducido por Noemí Sobregués, Galaxia Gutenberg, 2017.
- Todorov, Tzvetan. *Memoria del mal, tentación del bien: Indagación sobre el siglo XX*. Traducido por Manuel Serrat Crespo, Ediciones Península, 2002.
- U.S. Attorney's Office, Southern District of New York. "Jeffrey Epstein Charged in Manhattan Federal Court with Sex Trafficking of Minors." *U.S. Department of Justice*, 8 July 2019, <https://www.justice.gov/usao-sdny/pr/jeffrey-epstein-charged-manhattan-federal-court-sex-trafficking-minors>.
- U.S. Attorney's Office, Southern District of New York. "Ghislaine Maxwell Sentenced to 20 Years in Prison for Conspiring with Jeffrey Epstein to Sexually Abuse Minors." *U.S. Department of Justice*, 28 June 2022, <https://www.justice.gov/usao-sdny/pr/ghislaine-maxwell-sentenced-20-years-prison-conspiring-jeffrey-epstein-sexually-abuse>.

- U.S. Department of Justice. “Department of Justice Publishes 3.5 Million Responsive Pages in Compliance with the Epstein Files Transparency Act.” *U.S. Department of Justice*, 30 Jan. 2026, <https://www.justice.gov/opa/pr/department-justice-publishes-35-million-responsive-pages-compliance-epstein-files>.
- U.S. Senate Select Committee on Intelligence. “Senate Intelligence Committee Unveils Final Phase II Reports on Prewar Iraq Intelligence.” *U.S. Senate Select Committee on Intelligence*, 5 June 2008, <https://www.intelligence.senate.gov/2008/06/05/press-senate-intelligence-committee-unveils-final-phase-ii-reports-prewar-iraq-intelligence/>.
- Villar, Alicia. *Voltaire-Rousseau. En torno al mal y la desdicha*. Alianza Editorial, 1995.
- Zimbardo, Philip G. *El efecto Lucifer: El porqué de la maldad*. Traducido por Genís Sánchez Barberán, Paidós, 2008. Publicado originalmente en 2007.
- Žižek, Slavoj. “Sinners II: Epstein as a Primordial Father.” *Žižek Goads and Prods*, 2026, <https://slavoj.substack.com/p/sinners-ii-epstein-as-a-primordial-41f>.
- Žižek, Slavoj. “Was der Fall Epstein und Chomsky über den ‘Deep State’ verrät.” *Der Freitag*, 13 Feb. 2026, <https://www.freitag.de/autoren/slavoj-zizek/slavoj-zizek-was-der-fall-epstein-und-chomsky-ueber-den-deep-state-verraet>.

1755/1985: VOLTAIRE Y JOSÉ EMILIO PACHECO ANTE EL DESASTRE DEL TERREMOTO

1755/1985: VOLTAIRE AND JOSÉ EMILIO PACHECO FACING THE EARTHQUAKE DISASTER

Adán Núñez Luna

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) | México

Resumen

En este trabajo expondré algunas ideas de Voltaire y José Emilio Pacheco en relación con los terremotos de los que fueron testigos: el terremoto de Lisboa de 1755 y el terremoto de la Ciudad de México de 1985, respectivamente. Para ser todavía más puntual, la reflexión se centrará en destacar el sentido religioso de sus imágenes y metáforas poéticas, con la finalidad de mostrar que ellos piensan de forma diferente la relación entre Dios y la naturaleza y que eso permite nuevas formas de repensar el mal.

Palabras clave: poesía; religión; Dios; pesimismo; mal

Abstract

In this paper I will present some ideas of Voltaire and José Emilio Pacheco concerning the earthquakes that they witnessed: the 1755 Lisbon earthquake and the 1985 Mexico City earthquake, respectively. To be more specific, the reflection will hark the religious sense of their poetic images and metaphors, with the aim of showing that they understand the relationship between God and nature differently and that it makes possible new forms of conceptualizing evil.

Keywords: poetry; religion; God; pessimism; evil

Introducción

Recordando uno de los títulos, simple y contundente, del filósofo canadiense Charles Taylor, podría comenzarse esta reflexión recordando que vivimos en “una era secular” (*a secular age*). No es una idea fácil de aclarar, como lo demuestran las casi mil páginas que el autor dedica al asunto. Será suficiente con decir que, cuando se habla de secularización, en un sentido bastante general lo que se quiere dar a entender es un proceso de distanciamiento con respecto a lo religioso (Taylor 1-22). Las pruebas se pueden hallar en las instituciones de un país, pues con base en la separación entre la Iglesia y el Estado el aparato administrativo se mostrará independiente de los intereses de la fe. Asimismo, y quizás esto es en lo que más rápido se piensa, los efectos de la secularización se reflejan en el modo de experimentar la vida misma. Alejados del fervor religioso de la Antigüedad y de la Edad Media, las personas de una etapa histórica caracterizada por la “muerte de Dios” tienden a enfocar sus preocupaciones en los asuntos mundanos y terrenos. Por lo que respecta a la comprensión que se tiene de la naturaleza, en lugar de apelar a categorías divinas (creación, milagro, castigo, prueba, etc.) el hombre secular, por regla general, prefiere las explicaciones inspiradas por el método científico, que tienen la ventaja de mirar las cosas con “objetividad”, o por lo menos esa es la creencia firme de la modernidad, que tal vez no está muy alejada de las demás supersticiones.

Cuando acontece un desastre el comportamiento de los hombres se vuelve un laboratorio muy interesante. Por más secular que sea la mentalidad de alguien, cuando lo golpea una catástrofe su lenguaje vuelve a clamar religiosamente: ora entre lágrimas y llantos, hace peticiones al Altísimo, predica imágenes apocalípticas, maldice el día en que nació. Ante un terremoto o un huracán las personas vuelven a sentir la prepotencia de lo divino y su fragilidad en tanto que criaturas arrojadas al *vallis lacrimarum*. Si esto es así, entonces los textos que dan cuenta de los desastres son un *corpus* magnífico para explorar el sentido de lo religioso tal y como se va metamorfoseando con el suceder de los tiempos y las ideologías.

Los autores que son objeto de este estudio, Voltaire y José Emilio Pacheco, forman parte de ese repertorio que nos permite asomarnos a la comprensión que los hombres se han hecho de las desgracias naturales. Cada uno tuvo noticia de un terremoto impactante: Voltaire del que pulverizó a Lisboa y al optimismo ilustrado en 1755, y Pacheco del que agudizó, a partir de 1985, la incertidumbre que los mexicanos tienen por el suelo que pisan.¹ Ambos escritores recurrieron al lenguaje de la poesía para tratar de expresar sus ideas sobre lo acontecido. Uno pensaría que, por ser hombres pertenecientes a la modernidad, en sus obras los señalamientos de reminiscencias religiosas no tendrían mucha cabida. Pero esto no es del todo cierto. Si bien no hay duda de que una “cultura del desastre” comienza a perfilarse en la edad moderna y de que ella se caracteriza por ir abandonando paulatinamente las explicaciones de orden religioso para comenzar a responsabilizar al hombre de las tragedias que le ocurren (Huet 1-13), también es verdad que, por el carácter fenomenológico de su manifestación, el desastre natural favorece el tipo de experiencias que Otto congloba bajo la categoría de lo *tremendum* (60-69). Dado que son contenidos irracionales, se mueven en un estadio que no puede reducirse al de la simple representación consciente y reflexiva. Uno puede jurar que su comprensión de la naturaleza está enteramente alineada con la imagen científica del mundo, que de ninguna manera afloraría dentro de su ser un atisbo de imaginaria religiosa que lo obligara a ver en una tormenta o un sismo un aspecto de lo divino, pero ¿podría seguir manteniendo esa postura si se halla en medio de las olas o bajo los escombros? Posiblemente sí; posiblemente no. En tanto que esto dependa de lo “posiblemente”, cabe conceder que un desastre natural es una puerta en donde se ponen a prueba diversos aspectos del sentido del mundo.

Uno de ellos, el que aquí nos interesa explorar, tiene que ver con el sentido religioso.

Así pues, el propósito del presente artículo es explorar algunas de las imágenes y planteamientos que tanto Voltaire como Pacheco inscribieron en sus poemas, a fin de esbozar una lectura que permita entender las peculiares problemáticas que cada uno de ellos vio en el terremoto y que involucran de

¹ Vale hacer una precisión conceptual respecto al estatuto testimonial de los autores referidos. Como tal vez se sepa, ni Voltaire ni José Emilio Pacheco presenciaron *in vivo* los terremotos que inspiraron sus trabajos. Cuando Lisboa colapsaba Voltaire se encontraba a kilómetros de distancia, en Suiza; la idea que se formó del evento no responde a un testimonio visual, sino a la representación que él se hizo mediante la información que le llegaba por escrito. Por su parte, Pacheco estaba en Maryland cuando tembló en México; solo un par de días después de sucedido él pudo regresar a la capital mexicana y presenciar en persona los estragos. Pese a que ninguno de los dos poetas vivenció el terremoto en el justo momento en que aconteció, es lícito considerar sus obras como un “testimonio” en la medida en que ambos se esfuerzan por dar cuenta del acontecimiento según sus respectivas impresiones. Al hacerlo, enfocan el desastre desde una perspectiva singular e irreductible, lo que permite que el lector de sus obras pueda ver con “ojos” que no son los suyos un evento que no sería capaz de representarse así sin la mediación de sus poemas.

alguna u otra forma el tema de la representación religiosa. Para allanar lo más posible el camino, antes de comentar los poemas de cada autor, se explicará primero por qué el terremoto es un fenómeno que favorece la interpretación pesimista de la naturaleza y del lugar que ocupa el hombre en ella, y qué características es importante tomar en consideración al estudiar obras poéticas que tratan sobre el desastre.

El terremoto como *leitmotiv* del pesimismo

Representa una *communis opinio* pensar que Schopenhauer es el punto culminante, quizás incluso inaugural, del pesimismo (Sully 74-105; Beiser 13-24). Sin querer negar esa consabida atribución, es importante subrayar que un fenómeno teórico como el pesimismo no se deja comprender bien si no se amplía un poco más la mirada histórica de su conformación. Suponiéndose que Schopenhauer marca el arranque del pesimismo dentro del pensamiento filosófico, es innegable que antes de 1818, fecha en la que el filósofo termina de escribir “la Biblia del pesimismo” (Roca-Ferrer 353), esto es, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en Europa ya se habían dado las disputas que llevaron hacia la creación de los conceptos ‘optimismo’ y ‘pesimismo’ (Hazard 58-59; Dienstag 8-10; Van der Lugt 67-102). Dichas disputas conciernen a una cuestión palpitante del siglo XVIII: el problema del mal.

Desde un punto de vista restringido, el problema del mal intenta responder a un cuestionamiento ontoteológico: ¿por qué hay mal en el mundo suponiendo que existe un Dios omnipotente (y, por lo tanto, que *podría* suprimirlo) y benévolo (por consiguiente, que *querría* el bien)? Con vistas a solucionar tamaño desafío, Leibniz publicó los *Essais de Théodicée* en 1710. De manera muy simplificada, puede resumirse la explicación que allí se ofrece diciendo que el mal existe porque Dios lo ha permitido a fin de obtener a través suyo el máximo bien posible, entendiendo por posible la concordancia armónica de todas las entidades que conforman el mundo que efectivamente existe por haber sido elegido por Dios como el mejor. Esa doctrina se ha llegado a conocer como optimismo metafísico.

La contraparte más afamada del optimismo leibniziano vino de la mano de Voltaire, quien lo ridiculiza y cuestiona en varios de sus cuentos. Destaca, entre todas sus narraciones, *Candide, ou l'Optimisme*, una corrosiva sátira en la que se desmesuran los postulados de Leibniz y se muestra su absurda incompatibilidad una vez que son enfrentados a las desdichas de los personajes que pueblan el relato.

Leibniz *versus* Voltaire... En medio de esa colisión apareció el día fatal: 1 de noviembre de 1755. Esa fecha añade un nuevo recodo a la *querelle* entre optimismo y pesimismo, pues incorpora la participación de un “agente” que ya no es humano, que no se presenta barajando una tesis en el lenguaje bizantino de Leibniz ni tampoco en el *ton goguenard* de Voltaire: ese nuevo “dialogante” que se suma a la discusión es el terremoto.

Con una intensidad que se calcula haber rondado, en el epicentro, los niveles X-XII en la escala de Mercalli (MM), el terremoto afectó hondamente diferentes ciudades de Portugal y de África del Norte, principalmente. Así, se contempla que el fenómeno alcanzó una intensidad nivel X en la zona de Lisboa, mientras que en el barrio de la Baixa se registró una de valor IX. Asimismo, la zona más sureña del país, el Algarve, fue afectada por una intensidad de grado X (Hurtado Simó 31-32). Lo que se quiere comunicar con estas gradaciones sismográficas es que los efectos producidos por el terremoto se tradujeron en múltiples afectaciones que dañaron las construcciones de la ciudad y que cambiaron incluso el paisaje geográfico. Hubo derrumbamiento de torres, chimeneas y campanarios, cuarteamiento de paredes, agrietamiento del suelo, derribo de casas y palacios, desbordamiento de aguas oceánicas y fluviales, etcétera.

Comparaciones recientes sugieren que el terremoto de 1755 fue tan destructivo como lo serían aproximadamente 32 000 bombas atómicas similares a las que fueron arrojadas sobre Hiroshima (Molesky 6). Es comprensible entonces por qué se convirtió en el escándalo de la Ilustración y en el principal mentís del optimismo. Antes y durante esa época “tenía sentido llamar *males* a los terremotos” (Neiman 307). Que la tierra hubiera temblado y que hubiera arrasado tanto con miles de vidas humanas, como con incontables bienes materiales y con la misma ciudad de Lisboa, otrora reconocida por sus enormes riquezas obtenidas gracias al imperio de ultramar luso, no podía ser visto como un accidente amoroso. Algo tan terrible hablaba más bien sobre la condición “maligna” de lo sucedido.

Nada más natural que ver que el terremoto de 1755 fue el catalizador de cuestionamientos que hoy se cuentan como tradicionales del problema del mal: ¿por qué Dios “manda”, “permite” o “impone” desastres tan terribles para los hombres? ¿Es el terremoto una manifestación del mal sobre la tierra, o

simplemente un fenómeno amoral que está “más allá del bien y del mal”? ¿En qué medida es compatible con la bondad divina que hayan muerto miles de inocentes en el terremoto, incluidos niños que no tenían un alma corrompida? ¿Puede la razón humana dar cuenta de la relación entre el desastre y Dios?

Si el pesimismo es una filosofía que tiende a exhibir la miseria inherente a la existencia en cada uno de sus estratos, y de tal forma que termina sugiriendo que lo peor del mundo es el mundo mismo, entonces el terremoto es uno de los tantos ejemplos que hablan a su favor. Aun si se insistiera que se trata de un fenómeno amoral, se trata de uno que invita a metaforizar la tierra como un polvorín que en cualquier momento puede dinamitar al hombre. Por otra parte, una cosa es argumentar que no es un mal y otra muy diferente es estar en medio de él. Quien ha vivido esto último sabe que la experiencia sísmica derrumba también las categorías del pensamiento. Estando en medio del terremoto, no importa ya saber si es un mal o no, se lo vive como tal. El verbo *temblar* es muy elocuente al respecto: se tiembla ante algo monstruoso. Y el temblor de tierra es el monstruo por antonomasia. Allí donde tiemble la tierra y en donde ese temblor haga surgir lo injustificable, allí habrá razones para el pesimismo.

Para finalizar esta sección, fíjese bien en que cada vez que se suscita un nuevo desastre natural vuelven a aflorar las inquietantes que exhibió Lisboa. Dupuy (37-38), por ejemplo, indica que el tsunami de 2004 que asoló Sumatra remozó las mismas temáticas del siglo XVIII. Lo mismo podría decirse de otros casos. El lenguaje no es el mismo, tampoco la comprensión del asunto, pero los desastres naturales sí siguen exhibiendo el desconcierto que provoca el mal sobrevenido de repente, así como la fragilidad de la vida humana ante una naturaleza que no es enteramente benévola con sus huéspedes. Mientras esto sea así, el terremoto —cualquier catástrofe de la naturaleza— será potencialmente un *leitmotiv* para volver a las preguntas que ha abierto el pesimismo.

El lenguaje poético y el tema del desastre

Porque se va a tratar con *poemas* que hablan de desastres, es necesario ahora subrayar algunas de las particularidades de la palabra poética, ya que ella abre posibilidades que el lenguaje descriptivo no favorece y que, en algunos casos, hasta censura y contrataca. Esto se debe a que la poesía no es solo un instrumento de comunicación utilitario y pragmático, sino también, y fundamentalmente, un *arte*. A menudo se dice que es el “arte de la palabra”, definición que sería adecuada siempre y cuando se incluyeran dentro de ella tanto las obras en verso como las obras en prosa cuya hechura no está sustentada por la desconfianza ante las potencialidades creativas y patéticas del lenguaje, como sí sucede en el caso de obras de pretensiones analíticas, que evitan hacer uso de ciertas expresiones y de cierto vocabulario (juicios de valor, comparaciones, metáforas emotivas, etc.) a fin de conservar la objetividad que idealmente persiguen. La poesía, en cambio, se sirve copiosamente de todos esos elementos. En el poema se llora o se grita por el amor de una mujer, se le agradece a Dios o se le acusa por su mundo, se rinde pleitesía a un héroe o se le caricaturiza, se consuela al malaventurado o se enseña que todo bajo las estrellas es inútil, caduco y vano. Es el lenguaje de los extremos, de las desmesuras, de las parcialidades; por lo mismo, es el que mejor refleja la consistencia de la vida y los vaivenes que palpitan dentro del corazón humano. No hay un lenguaje más sincero que el de la poesía.

Por otra parte, el poema tiene una relación muy singular con los elementos lingüísticos que lo configuran: el ritmo, la imagen, el sentido, la sintaxis, entre otros. Un ejemplo servirá para demostrarlo. En su estudio sobre el fenómeno de lo poético, Pfeiffer expone dos tipos de discurso, uno de orientación tratadística y otro de orientación poética, para mostrar las diferencias esenciales entre ellos. Uno de los textos elegidos como representante de un discurso analítico es el siguiente pasaje de *Sein und Zeit*:

Nadie puede tomarle a otro su morir. Cabe, sí, que alguien “vaya a la muerte por otro”, pero esto quiere decir siempre: sacrificarse por el otro *en una cosa determinada*. Tal “morir por...” no puede significar nunca que con él se le haya tomado al otro lo más mínimo de su muerte. El morir es algo que cada “ser ahí” tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que “es”, en cada caso esencialmente la mía...

De que es entregado a la responsabilidad de su muerte y ésta es, por tanto, inherente al “ser en el mundo” no tiene el “ser ahí” inmediata y regularmente un saber expreso, ni mucho menos teórico. El “estado de yecto” en la muerte se le desemboza más original y más perentoriamente en el encontrarse de la angustia (Heidegger 275, 288).

En contraste con la prosa heideggeriana, que denota un esfuerzo por querer analizar argumentativamente una idea acerca de la muerte, para lo cual el filósofo acude a ese estilo tan característicamente suyo que, de tan denso y enortijado, le ha valido tanto elogios como críticas, Pfeiffer coloca los siguientes versos del poeta alemán Matthias Claudius:

Ach, es ist so dunkel in des Todes Kammer
tönt so traurig wenn er sich bewegt
und nun aufhebt seinen schweren Hammer
und die Stunde schlägt.
[¡Ay, es tan oscura la alcoba de la muerte!
Suenan tan triste cuando se mueve
y alza ahora el pesadísimo martillo, ¡y da la hora!] (Pfeiffer 15-16).²

El poema de Claudius también trata sobre la muerte. En ese sentido, ambos textos convergen en cuanto a la temática; sin embargo, la gran diferencia entre ellos está en la función que desempeña en cada uno el lenguaje. En el texto de Heidegger —y lo que sigue vale para cualquier tipo de discurso silogístico o analítico— el lenguaje es un mero medio que sirve para exponer una intuición, siendo ésta la que en último término importa, y eso a tal grado que las palabras que Heidegger utiliza podrían ser alteradas o parafraseadas sin menoscabar por ello la idea que él quiere exponer. En cambio, las palabras del poema no son un instrumento para algo más, no pueden ser remplazadas, porque cada una de ellas es necesaria para anunciar lo que expresan, no solo porque poseen una potencia semántica específica, sino también porque les es inherente una musicalidad (ritmo, rima, armonía) propia. En otras palabras: “en un caso podemos y debemos franquear la expresión verbal para buscar tras ella el objeto que el lenguaje ha querido ofrecernos; en el otro el objeto sólo se nos da con el lenguaje, en el lenguaje y por medio de él: buscar algo tras la expresión verbal es buscar en el vacío” (16).

Adicionalmente, también es importante notar que las palabras, tal y como son usadas en la poesía, no remiten necesariamente a los objetos del mundo objetivo que allí se nombran. El lenguaje poético altera la referencia unilateral que podrían tener las palabras. Esto tiene una gran consecuencia: la poesía no refiere ostensiblemente el mundo, más bien muestra, alude, insinúa, evoca e imagina *otro mundo* que es significativo para el espíritu del hombre. Para decirlo con Ricœur: “la desaparición de la referencia ostensible y descriptiva libera el poder de referencia a aspectos de nuestro ser en el mundo que no pueden decirse en una forma descriptiva directa, sino solo por alusión, gracias a los valores referenciales de expresiones metafóricas y, en general, simbólicas” (49).

Estas anotaciones solamente tienen como finalidad invitar al lector a que reconozca que las obras que serán analizadas a continuación ponen delante nuestro un lenguaje que, para ser apreciado a cabalidad, pide más que simple razonamiento. Ante un poema hay que disponerse a ser afectados por él casi epidérmicamente. Dejarse “tocar” por lo que dice es el primer paso para acceder a lo que ofrece. Se ha dicho en la introducción que lo que se busca es centrar la atención en algunas de las implicaciones religiosas que subyacen en los poemas de Voltaire y de Pacheco. Un acontecimiento como el terremoto, por su carácter destructivo, hace nacer sentimientos religiosos que enfatizan la fragilidad e incertidumbre de la existencia humana. Con base en lo que se ha dicho aquí sobre el lenguaje poético, téngase en cuenta ahora que, al momento de poetizar el desastre, las imágenes y las locuciones que los autores utilizan para llevar al lenguaje sus impresiones del terremoto están henchidos de sugerencias y de insinuaciones que dan mucho qué pensar. Veamos, pues, que se puede extraer de ellos.

Voltaire ante el terremoto de 1755

Estructuralmente, el célebre *Poème sur le désastre de Lisbonne, ou examen de cette axiome: ‘tout est bien’* es una pieza de poco más de doscientos versos alejandrinos estructurados en rimas planas (*rimas plates*). Se trata de una obra relativamente elaborada con rapidez, ya que Voltaire comenzó a componerla al enterarse del terremoto un par de semanas después de sucedido. Se sabe que, a finales del mes de diciembre, ya circulaba entre sus conocidos una primera versión del poema, aunque la que sería publicada el año siguiente es una versión que agrega algunas modificaciones (Havens 422-426; Jacob 379-389). Pese a ello, o quizás por eso mismo, es una obra interesantísima en más de un sentido. Escrita en medio de la

² Traducción de Margit Frenk.

efervescencia, muestra la turbación del filósofo a flor de piel. Que Voltaire no haya esperado mucho tiempo para externar en sus versos las pasiones e inquietudes que las noticias del terremoto provocaron en su ánimo es un indicio de que la obra no está atemperada por el tiempo. Por esa razón, la premura con que fue hecha, si bien desde un punto de vista formal es causante del carácter heteróclito de su estructura, desde el punto de vista del contenido favorece la intensidad y sinceridad de su mensaje. Un mensaje tan colindante al “pesimismo” que, por recomendación de uno de sus primeros lectores, el pastor suizo Élie Bertrand, amigo muy querido de Voltaire, tuvo que ser edulcorado, para lo cual el autor añadió algunos versos finales que hacen hincapié en el sentimiento de la esperanza (*esperance*).

Por el solo título se reconoce, sin asomo de duda, que se trata de un poema que versa sobre el terremoto de Lisboa. El título, empero, dice además que se trata del examen de un axioma que a Voltaire, paladín de la tolerancia, le resulta intolerable: “todo está bien” (*tout est bien*). Esa fórmula pretende ser la traducción francesa de una idea procedente del gran poeta inglés del momento, Alexander Pope. En su *Essay on Man*, poema conformado por cuatro epístolas versificadas, cada una de alrededor de trescientos versos, salvo la última, que alcanza casi los cuatrocientos, el poeta se propuso escribir “algunas piezas sobre la vida humana y sus costumbres” (*some pieces on human life and his manners*) (Pope 270). Hacerse una idea del lugar que ocupa el hombre en el universo, “saber en qué *condición y relación* se encuentra, y cuál es el propio *fin y propósito* de su *ser*” (*to know what condition and relation it is placed in, and what is the proper end and purpose of its being*) (*Idem*), eso es justamente lo que Pope persigue en sus geniales versos. Al final de la primera epístola, aparece la frase que, en gran medida, epiloga el mensaje general que representa la respuesta del autor a todas sus interrogaciones: “whatever is, is right” (I, v. 294). Esa sentencia es precisamente la que intenta traducir el “tout est bien” de Voltaire y, aunque en un primer vistazo parecería una traducción adecuada, habría que preguntarse con mayor detenimiento si lo es en realidad. Por lo menos para Dupuy la traducción de Voltaire es problemática, pues el idioma francés no parece adecuarse del todo a la dimensión semántica del inglés, especialmente en relación con *right*, un sustantivo que no es precisamente un sinónimo de *bien*, aunque esté indudablemente relacionado con un *singular* sentido de lo bueno (Dupuy 48-49).

Vale la pena señalar que, a pesar de que el *Poème sur le désastre de Lisbonne* es un examen crítico del axioma “tout est bien”, Voltaire valoraba aprobatoriamente el poema de Pope. El filósofo dice al respecto: “el autor del *Poema sobre el desastre de Lisboa* no combate en absoluto al ilustre Pope, al que siempre ha admirado y amado; piensa como él en casi todos los puntos” (Voltaire 1756 6). Si hay algo que fastidia al autor de *Candide*, no es la idea *per se*, pero sí el abuso que algunos hacen de ella. Abusar de la susodicha máxima pone en riesgo la esperanza de que las cosas puedan estar mejor de lo que están y, asimismo, pone en el peligro de desoír el sufrimiento de quienes, actualmente, no se hallan para nada bien. Por tales razones Voltaire declara que “la frase ‘todo está bien’, tomada en un sentido absoluto y sin la esperanza del porvenir, no es más que un insulto a los dolores de nuestra vida” (6).

Ahora bien, al declarar que piensa como Pope “en casi todos los puntos” (*sur presque tous les points*), y sabiendo que el mensaje del poeta inglés converge con el optimismo metafísico postulado por filósofos como Leibniz, Shaftesbury y Bolingbroke, entre otros, surge entonces una interrogante que siempre le sale al paso a todos aquellos que se adentran en el pensamiento de Voltaire: ¿cuál es su posicionamiento respecto a Dios? ¿Cómo pensaba él que concurría lo divino en el mundo?

Por supuesto, Voltaire no es un optimista si por ello se entiende la maliciosa definición de *Candide*, en la que el optimismo se define como “la locura de sostener que todo está bien cuando se está mal” (*la rage de soutenir que tout est bien quand on est mal*) (Voltaire 2014 199). Se ha dicho en reiteradas ocasiones que su posicionamiento religioso puede entenderse como una forma de deísmo (Lauer 139-148). Siguiendo la definición que da Ferrater sobre esa noción, habría que suscribir lo siguiente:

se suele entender hoy por ‘deísmo’ la afirmación de la existencia de un Dios aparte de cualquier revelación. Este Dios es concebido primariamente como principio y causa del universo. [...] Es un Dios racional, que puede llegar a identificarse con una Ley (en el sentido natural-racional del término ‘ley’). Conceptos tales como los de pecado, mal, redención, etc., son excluidos por los deístas, principalmente a causa de su carácter irracional (801).

Con base en dicha definición, Voltaire sí califica en varios sentidos para ser considerado como deísta. En primer lugar, es un filósofo creyente, pero descrece de la religión revelada y prefiere pensar que Dios es captable por medio de la razón: “me resulta evidente que hay un Ser necesario, supremo,

inteligente: eso no es una evidencia de la fe, sino de la razón” (*ce n’est pas de là foi, c’est de la raison*) (Voltaire 2010 294). En segundo lugar, ideas tales como las del pecado y el mal (esto último en el sentido del mal procedente del pecado original), el paraíso y el infierno, los milagros y la gracia, son miradas por él como fabulaciones de una mente que fantasea más de lo que puede realmente llegar a conocer. Asumiendo una actitud de escepticismo respecto de esas ocurrencias, Voltaire prefiere limitarse a creer que un Dios ha creado este mundo y que hay una providencia que vela por dicho mundo, aunque ella no tiene por qué considerar más favorecedoramente al hombre que al topo o a la encina.

Ahora bien, el *Poème sur le désastre de Lisbonne* refleja muchas de estas ideas, refleja incluso otras, y gracias al lenguaje alusivo, indirecto y metafórico del poema, permite ver otro tipo de apreciaciones que el autor destila a través de su imaginación poética. Muchas de ellas son atenuadas cuando Voltaire se pone más “serio” en otro tipo de textos, por lo cual sus poemas brindan esa otra ventana desprovista de las restricciones que caracterizan a un lenguaje más cuidado.

En primer lugar, el poema transmite de forma muy palmaria la sensación de que Voltaire está convencido de que los “filósofos engañados” (*philosophes trompés*) que pretenden explicar las razones de los males que acaecen en la tierra, apelando para ello a supuestos principios universales por los que actúa Dios, están envilecidos tanto intelectual como éticamente:

Philosophes trompés qui criez: “tout est bien”
accourez, contemplez ces ruines affreuses,
ces débris, ces lambeaux, ces cendres malheureuses,
ces femmes, ces enfants, l’un sur l’autre entassés
[...]
au spectacle affrayant de leurs cendres fumantes,
direz-vous: “C’est l’effet d’éternelles lois
qui d’un Dieu libre et bon nécessitent le choix?”
[Filósofos engañados que gritan: “todo está bien”;
acudan, contemplen esas ruinas terribles,
esos despojos, esos miembros, esas cenizas desdichadas,
esas mujeres, esos niños unos sobre otros apilados
[...]
Ante el espectáculo terrible de sus cenizas humeantes,
dirán ustedes: “es el efecto de las leyes eternas
que de un Dios libre y bueno necesitan la elección?”] (Voltaire 1756 vv. 4-16).

Es evidente que quienes hablan así no son filósofos, sino su caricatura grotesca. Voltaire mira en ellos la encarnación de una soberbia intelectual, porque pretenden dar cuenta de las desgracias que ocurren en el mundo por medio de metafisiquerías. Y es también una soberbia de repercusiones éticas, porque el lenguaje que usan se muestra apático ante el dolor de quienes sufrieron en carne viva los estragos del terremoto; es un lenguaje propio de quienes teorizan “en paz la causa de las tempestades” (*en paix les causes des orages*) (Voltaire 1756 v. 26), es decir, un lenguaje que, en el fondo, no entiende lo que dice, porque para hablar del desastre de Lisboa se tiene que ir a sus adentros, por eso Voltaire dice “acudan, contemplen esas ruinas terribles” (*accourez, contemplez ces ruines affreuses*).

La crítica frontal que Voltaire entabla contra los “filósofos engañados” muestra, indirectamente, su creencia acerca de los límites humanos para poder dar cuenta de los grandes enigmas del universo, uno de los cuales es precisamente el mal. Sobre los límites humanos es muy contundente cuando dice: “están por doquier, pobre doctor” (*elles sont partout, pauvre docteur*) (Voltaire 2010 139). Respecto al caso específico de las limitaciones que tiene el pensamiento filosófico para concebir a Dios vale la pena recordar el artículo “Dieu” del *Dictionnaire philosophique*. Allí Voltaire pone a dialogar a un teólogo de Constantinopla llamado Logomachos con un “buen anciano” (*bon vieillard*) de Escitia, cuyo nombre es Dondindac. El primero quiere que se le explique cuál es la naturaleza de Dios, pero en los términos sofisticados de la especulación ontoteológica, que reclama una idea de Dios con base en conceptos como ser, esencia, perfecciones, etcétera. Dondindac no sabe nada de eso. Al ser instado a compartir su idea de Dios, únicamente dice: es “la idea de mi creador, de mi amo, que me recompensará si hago bien y que me castigará si hago mal” (*l’idée de mon créateur, de mon maître, qui me récompensera si je fais bien, et qui me punira si je fais mal*) (Voltaire 2010 256).

Esa respuesta simple, dicha en un lenguaje natural, no satisface a Logomachos, que se apresura a amonestar a su interlocutor: “¡Bagatelas, pequeñeces todo eso! Vamos a lo esencial. ¿Dios es infinito *secundum quid*, o según la esencia? [...] ¿Dios está en algún lugar, o fuera de todo lugar, o en todo lugar? [...] ¿Él ve el futuro como futuro, o como presente? ¿Cómo le hace para extraer el ser de la nada y para anonadar el ser?” (Voltaire 2010 256-257). La ironía con que Voltaire dibuja a este impertinente es evidente. Logomachos se vuelve ridículo por querer encajar la idea de Dios en su vocabulario de calabozo universitario. El menosprecio que muestra ante la comprensión humilde de su interlocutor, el pedante latinismo que utiliza, procedente de la *Summa theologiae* del Aquinate, y su pretensión de creer que eso es lo “esencial”, lo vuelven un personaje profundamente irrisorio. Ante las peticiones de su interrogador, que lo anima a escalar la discusión a un nivel más alto, Dondindac le da una respuesta fulminante: “no quiero ser filósofo en modo alguno, quiero ser hombre” (*Je ne veux point être philosophe, je veux être homme*) (2010 257). Esa también sería la actitud de Voltaire ante las preguntas sobre Dios. Basta creer que existe y que posee una sabiduría. Querer penetrar en ese misterio con el auxilio de las maromas escolásticas o teodiceicas es dejar de ser hombre y convertirse, ya ni siquiera en “filósofo”, sino en payaso filosfal.

Por otra parte, es interesante notar que si Voltaire está convencidísimo de algo es de que “el mal está sobre la tierra” (*le mal est sur la terre*) (Voltaire 1756 v. 126). Tan convencido está de que hay un Dios como de que la realidad está en manos del “Diablo”. Ese contrasentido lo expresa patentemente en los siguientes versos, que dan cuenta de ambas cosas:

Mais comment concevoir un Dieu, la bonté même,
qui prodigua ses biens à ses enfants qu’il aime
et qui versa sur eux les maux à pleines mains?
[¿Cómo concebir, empero, un Dios, la bondad misma,
que prodigó sus bienes a los hijos que ama
y que ha derramado sobre ellos males a manos llenas?] (1756 vv. 133-135).

La problemática que se esconde tras esas cuestiones representa el nudo que Voltaire no sabe cómo desovillar. Sus dudas no lo llevan directamente al ateísmo; sí lo sitúan, en cambio, en un escepticismo desesperado que le impide adoptar una clara determinación en lo que atañe al concurso que tiene Dios en el mal de la tierra. ¿Es Dios el creador del mal? ¿Hay junto a Dios otro principio maligno que pugna contra él? ¿Es Dios indiferente a lo que pasa en la creación? Esas y otras posibilidades son mencionadas por Voltaire, tanto en el poema como en sus cuentos donde aborda la misma problemática. Incapaz de decidirse por alguna, termina adoptando su característica sabiduría del *je n’en sais rien*.

Finalmente, cabe decir que ante el desastre que dejó el terremoto de Lisboa, sabiendo que allí murieron muchas personas inocentes, que fueron afectados indiscriminadamente hombres y mujeres sensibles al dolor y la desgracia, tomando en cuenta también que la ciudad misma quedó hecha pedazos, imposibilitando así que las familias pudieran seguir llevando su vida como antes, Voltaire es consciente de que el único capaz de explicar los porqués de ese terrible evento es Dios mismo. No cualquier Dios. No el de Leibniz; menos aún el de Pangloss. No el de la escolástica. Tampoco el de la metafísica capciosa. Solo uno que sea apto para consolar al afectado y que pueda aleccionar verdaderamente al sabio:

On a besoin d’un Dieu qui parle au genre humain.
Il n’appartient qu’à lui d’expliquer son ouvrage,
de consoler le faible, et d’éclairer le sage.
[Se precisa de un Dios que hable al género humano.
No le compete más que a Él explicar su obra,
consolar al débil, iluminar al sabio] (Voltaire 1756 vv. 164-166).

De ese modo, Lisboa significa para Voltaire un *shock* producido al interior de las pretensiones filosóficas. Ha demostrado la deficiencia de la razón y, al mismo tiempo, la urgencia de tener que adoptar una actitud de mayor humildad y empatía ante la condición precaria de lo humano.

José Emilio Pacheco ante el terremoto de 1985

Pasar de Voltaire a Pacheco significa dar un salto de más o menos doscientos años en la línea del tiempo. Es una cantidad considerable. Los cambios históricos e ideológicos que se suscitan durante ese lapso son tantos y tan radicales que prácticamente se trata de dos mundos diferentes. Del siglo XVIII, el siglo XX ya no conserva el conocimiento vivo de las sociedades cortesanas ni del optimismo metafísico de Pope o de Leibniz. Las del XX son otras perdiciones: las crisis climáticas, el horror de la guerra nuclear, la deshumanización propiciada por la industria, y un largo y demoníaco etcétera. Inútil sería ponerse a describir cada uno de los aspectos que separan al siglo en el que vivió Voltaire del de Pacheco. Basta con quedarnos con una diferencia crucial: el propósito del poeta mexicano al escribir sobre el terremoto que asoló la Ciudad de México el jueves 19 de septiembre de 1985 ya no se deja entender como el “examen” de un axioma metafísico. En el país, durante los años ochenta, no hay una doctrina del *tout est bien* a la cual atacar. La caída de los precios del petróleo hacia el final del mandato del presidente López Portillo desencadena una crisis financiera que golpea el estado de ánimo de los mexicanos, quienes, por otra parte, han sido continuamente proclives, por razones históricas y culturales, a adoptar una cierta forma de “pesimismo”. Tales circunstancias libran a Pacheco de asumir el tono combativo que figura en el *Poème sur le désastre de Lisbonne*. En lugar de eso, lo que el lector encuentra en el libro *Miro la tierra*, donde figura la poética sismográfica del autor, es una elegía torrencial y sostenida, desencadenada en varios estratos a través de los cuales se van asomando imágenes apocalípticas, memoriales tristes de la vida cotidiana, adioses y despedidas dirigidos tanto a la ciudad como a las víctimas, predicamentos existencialistas sobre la *miseria hominis*, etcétera. No son asuntos sorpresivos tratándose de Pacheco, cuya “poética de la ruina” es como la huella digital que singulariza a sus Musas (Pascual Battista 109-123).

Algo que es todavía más significativo en contraste con el poema de Voltaire es que, en *Miro la tierra*, Dios no ocupa un lugar central. Recuérdese que, para el filósofo ilustrado, el terremoto de Lisboa es un pretexto que le permite cuestionar la relación del “mal físico” con la bondad del amo del universo. Para Pacheco eso no importa demasiado. A pesar de que México es un país católico y de que el propio poeta recurre a epígrafes bíblicos en su poemario (cita, por ejemplo, versículos de *Hechos de los Apóstoles* y *Libro de Job*), su inspiración no busca coherencia entre la presunta bondad de Dios y los males del mundo. Eso demuestra que su visión del desastre se mueve ya en un horizonte teórico muy diferente al de la controversia ontoteológica del siglo XVIII.

¿Significa entonces que en esa obra no hay rastro alguno de dimensión religiosa? No. Palabras como “infierno”, “tinieblas”, “oración”, incluso “martirologio”, todas ellas reminiscencias del imaginario judeocristiano, forman parte del acervo verbal que utiliza el poeta. Más allá de eso, y aun aceptando que la idea de Dios no está explícitamente referida con la misma insistencia en que sí lo está en el poema de Voltaire, las imágenes que el autor construye transpiran de cabo a rabo el sentimiento de irracionalidad que, de acuerdo con Otto, es un rasgo elemental que acompaña a la experiencia de lo sagrado (*das Heilige*). Dejando de lado los paratextos, la primera palabra que aparece es “absurda”:

Absurda es la materia que se desploma
la penetrada de vacío, la hueca.
No: la materia no se destruye,
la forma que le damos se pulveriza,
nuestras obras se hacen añicos (Pacheco 2021 307).

¿Casualidad? No tanto. Ese adjetivo es precisamente el *signum* bajo el cual se manifiesta la irracionalidad que hizo aflorar el acontecimiento de 1985. Absurda es la ciudad como lo son también las gentes que viven en ella; absurda es la confianza de que las cosas (las casas, los edificios, la vida misma) perdurarán; absurdo es el subsuelo que no ofrece garantías; absurdo, absurdísimo, es el desastre en sí, que le suma a lo que no tenía sentido otro sinsentido que lo duplica.

El sentido de lo sagrado que pueda haber en *Miro la tierra* debe buscarse tomando en cuenta la conmoción que acompaña a este tipo de nociones: lo irracional, lo absurdo, el caos, el desastre. Como se deja adivinar, son ideas que enfrentan al hombre ante aquello que lo excede y desborda. Por lo tanto, frente a ellas es capaz de sentirse nuevamente como el gusano de Job ante el portentoso Dios que lo interpela a través de la tormenta.

A esto hay que añadir algo muy importante, a saber, la influencia que sobre Pacheco ejercen las sabidurías paganas, las cuales incorporan otras formas de comprensión de lo divino. Especialmente, merece llamarse la atención sobre la figura de Heráclito. Su presencia en la poesía pachequiana es indiscutible, como lo demuestra el poema subtítulo “Don de Heráclito”, presente en el libro *El reposo del fuego* (título sobradamente heraclítico) (Álvarez-Caballero 39-50). Entre otras cosas, la figura de Heráclito es importante porque, como se sabe, dentro de su pensamiento, que insiste en la impermanencia de lo existente, el fuego es el elemento primordial del cosmos. Debido a eso, funge como un símbolo del movimiento incesante que, como las llamas de una fogata, siempre está subiendo y bajando de acuerdo con la propia ley de su armonía. Poniendo hincapié en los efectos destructivos del fuego, Pacheco se apropia de un lenguaje que insiste en hablar de las cenizas, la hoguera, el ardor, el infierno, la sequía. Esa fascinación también lo anima a confeccionar metáforas píricas en relación con el terremoto. De acuerdo con los postulados de la geofísica contemporánea, la imagen que hoy se tiene de la Tierra es la de un ente dividido por capas. Su superficie es donde se desarrolla la vida; en cuanto a sus capas interiores, a medida que ellas son más profundas, también se cree que poseen mayor temperatura, de modo que el núcleo del planeta es imaginado como un corazón que arde al rojo vivo. La Tierra es fuego en sus adentros. Eso significa, heraclíticamente, que no puede estar quieta y no está llamada a asegurar la permanencia, pudiendo transformarse en cualquier momento en el infierno o el abismo:

La tierra gira sostenida en el fuego.
Duerme en un polvorín,
trae en su interior una hoguera,
un infierno sólido que de repente se convierte en abismo (2021 308).

En adición a lo anterior, Heráclito también recurre a otra imagen de lo sagrado en la que cobran protagonismo la idea del niño y del juego, ambos representación de aquello que puede llegar a ser muy caprichoso. Así pues, el filósofo declara en uno de sus más conocidos fragmentos que “el tiempo es un niño que juega una partida de azar: el poder es de un niño” (αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεττεῶν· παιδὸς ἢ βασιλῆϊ) (DK 12B52)³. Nótese de pasada que la dimensión religiosa de esa idea destaca por el hecho de que al niño es a quien se le atribuye el poder o la soberanía (ἢ βασιλῆϊ) en virtud de la cual se fijan, se desplazan o se eliminan las piezas del juego que se desarrolla en el cosmos. Un dios niño invita a pensar en la realidad como un juguete que puede divertir a quien lo juega, pero también que puede aburrirlo. Por películas como *Toy Story*, que le han permitido al hombre internarse más en la vida de los juguetes, se sabe que un niño cuidará con suma atención a sus muñecos mientras le sean divertidos, casi a la manera de un padre amoroso, pero en cuanto dejen de serle gratos, ese mismo niño que antes los procuraba no se tentará el corazón para someterlos a las más sádicas torturas y aberraciones. En el imaginario de Pacheco esas facetas cambiantes del niño y el juego están muy presentes. En *Miro la tierra* son motivos que aparecen en una de las imágenes favoritas del poeta, aquella en la que se analogía al hombre con pequeñas hormigas y, por el carácter diminuto que tienen, terminan siendo el juguete de un niño omnipotente (¿Dios o el Diablo?) que los trata inmisericordemente a su antojo, para luego darse la vuelta y olvidarlos:

El niño que se aburre en el jardín avizora
la columna de hormigas. Van al trabajo,
intercambian informaciones. Qué gran esfuerzo
llevar a cuevas su brizna o su fragmento de mosca.
Qué ordenado parece desde allá arriba
este mundo de hormigas. (En su interior
ha de ser como otro cualquiera
y bullir en discordia, tedio, ansiedades,
aguda conciencia
de la mortalidad de todo y todos).
En la visión del niño las hormigas
semejan partes de un reloj.

³ El verbo πεσσεύω hace referencia a una especie de juego de damas con el que se recreaban los griegos. Pensando en que ese tipo de juegos depende tanto de la estrategia como del azar, cabría pensar al niño del que habla Heráclito como una entidad que dispone las cosas del mundo de acuerdo con un plan en el cual está comprendida también la incertidumbre.

Va a romperlo.
 Como una forma de poder imbatible
 el niño destruye casas, columnas, obras, galerías.
 A unos centímetros
 el mundo sigue igual. Crecen las hojas,
 el árbol se endurece en su quietud,
 cae el polvo en la luz, el tiempo gira
 —y la ciudad de hormigas ya no existe,
 ya solo es un montón de ruinas dolientes
 y seres diminutos que padecen
 su agonía entre los escombros.
 El niño, concluida su labor,
 se dispone a algún otro juego (Pacheco 2021 317-318).

Como puede verse, la destrucción que provoca el niño entre las hormigas es comparable metafóricamente a la destrucción de la ciudad humana que ocasiona el terremoto. En su cuento “Jericó”, incluido en *Viento distante*, Pacheco vuelve sobre estas imágenes. La narración describe a un personaje llamado simplemente H (¿H de hombre, de humano, tal vez de hijoeputa?). Ese tal H se encuentra con un hormiguero. Al ver a las hormigas moverse, afanarse en sus labores cotidianas, no resiste el impulso de tomar una y triturlarla entre sus dedos. Luego, con la brasa de su cigarrillo provoca entre ellas la desbandada. El autor agrega: “hay un sombrío placer en exterminar a quienes no oponen resistencia. H se vuelve omnipotente. Un pueblo entero sucumbe al frenesí de la destrucción” (Pacheco 2014 299). Es fácil notar que H adquiere la simbología de un agente destructivo. No solamente se ensaña con las hormigas, también destruye su hormiguero, su “cuidad”. Este último rasgo se ahorma a la perfección con lo que el terremoto hizo con la metrópolis mexicana en 1985. Por añadidura, hay que fijarse también en que H parece complacerse en la destrucción que desencadena. Esto da la posibilidad de imaginar que no se trata de un agente impersonal, sino de alguien que goza en su actividad destructora, lo que conduce a pensar en la imagen de un Dios cruel, maligno.

A través de estas metáforas que se han aludido se deja sentir una comprensión del terremoto como manifestación de algo sagrado. No importa mucho que Pacheco no hable expresamente de Dios, porque las imágenes y el vocabulario mismo que pueblan sus versos nombran realidades de atributos divinos, ya sea porque hablan de agentes prepotentes que traen consigo la destrucción, ya sea porque describen la miseria criatural del hombre y sus creaciones.

Conclusiones

Las ideas expuestas hasta aquí permiten ver que un fenómeno aparentemente uniforme de la Tierra, como el terremoto, despierta entre los pensadores de diferentes épocas sentimientos e ideas muy variados. La causa de ello es evidente: cada época tiene su forma de interpretar la realidad, así como cada autor tiene sus propias preocupaciones que lo orillan a interpretar el mundo siguiendo sus inclinaciones personales.

Llama mucho la atención que junto al desastre puramente físico que trae consigo el sismo emerjan especulaciones que apuntan directa o indirectamente hacia una representación de lo divino, independientemente de cómo se le conceptúe. Esto demuestra que Eliade tiene mucha razón cuando dictamina que el sentimiento de lo sagrado no es un aditamento del que pueda prescindir el hombre, al contrario, es una parte inherente de su ser (Eliade 17-18).

Pese a las distancias ideológicas entre Voltaire y José Emilio Pacheco, sus poemas sobre los terremotos que los conturbaban demuestran que ese tipo de fenómenos naturales es un incentivo poderoso que vuelve siempre a poner en el centro de la discusión temas que competen a la idea del mal. El pesimismo encuentra allí el combustible que lo alimenta. Si esto es así, entonces podría pensarse que mientras los hombres sean susceptibles de ser estragados por la catástrofe de un terremoto, de un tsunami o de un huracán, mientras la madre tierra también se comporte como una madrastra, la estancia en este planeta siempre brindará la ocasión para replantear el problema del sentido del mundo a la luz de la querella entre optimismo y pesimismo. Para comprobarlo, solamente hay que esperar el próximo terremoto, que llegará cuando menos se lo espere y que hará brotar estremecimientos que fueron de Voltaire y de Pacheco. Estremecimientos que también serán del hombre del nunca y del siempre.

Obras citadas

- Álvarez-Caballero, Blanca. “La filosofía de Heráclito en la poesía de José Emilio Pacheco”. *La Colmena*, núm. 87, 2015, pp. 39-50.
- Beiser, Frederick C. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy 1860-1900*. Oxford University Press, 2018.
- Dienstag, Joshua Foa. *Pessimism: Philosophy, Ethics, Spirit*. Princeton University Press, 2006.
- Dupuy, Jean-Pierre. *Petite métaphysique des tsunamis*. Seuil, 2015.
- Eliade, Mircea. *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Volumen I: *De la Edad de Piedra a los Misterios Eleusinos*, traducido por Jesús Valiente Malla, Paidós, 2020.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. 4 vols., 2.^a ed. a cargo de Josep-Maria Terricabras y Priscilla Cohn Ferrater Mora, Ariel, 2009.
- Havens, George R. “The Conclusion of Voltaire’s Poème sur le désastre de Lisbonne”. *Modern Language Notes*, vol. 56, núm. 6, 1941, pp. 422-426.
- Hazard, Paul. *La pensée européenne au XVIII^{ème} siècle*. 3 vols., Boivin et Cie., 1946.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Traducido por José Gaos, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Huet, Marie-Hélène. *The Culture of Disaster*. The University of Chicago Press, 2012.
- Hurtado Simó, Ricardo. *El ocaso del optimismo: De Leibniz a Hamacher. Debates tras el terremoto de Lisboa de 1755*. Biblioteca Nueva, 2016.
- Jacob, François. “L’air de Lisbonne. Le Poème sur le desastre de Lisbonne, entre réaction immédiate et création tardive”. *Revue Voltaire*, núm. 8, *Approches voltairiennes des manuscrits clandestins*, 2008, pp. 379-389.
- Lauer, Rosemary Z. *The Mind of Voltaire: A Study in his “Constructive Deism”*. The Newman Press, 1961.
- Molesky, Mark. *This Gulf of Fire: The Great Lisbon Earthquake, or Apocalypse in the Age of Science and Reason*. Vintage Books, 2015.
- Neiman, Susan. *El mal en el pensamiento moderno: Una historia no convencional de la filosofía*. Traducido por Felipe Garrido, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Otto, Rudolf. *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Traducido por Fernando Vela, prólogo de Manuel Fraijó, Alianza, 2016.
- Pacheco, José Emilio. *De algún tiempo a esta parte: Relatos reunidos*. Ediciones Era / El Colegio Nacional, 2014.
- . *Tarde o temprano [Poemas 1958-2009]*. Edición de Ana Clavel, Fondo de Cultura Económica, 2021.
- Pascual Battista, Rosario. “La imagen de la ruina en Los elementos de la noche [1958-1962] de José Emilio Pacheco”. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, vol. 44, 2015, pp. 109-123.
- Pfeiffer, Johannes. *La poesía: Hacia la comprensión de lo poético*. Traducido por Margit Frenk Alatorre, Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Pope, Alexander. *The Major Works*. Editado con introducción y notas de Pat Rogers, Oxford University Press, 2008.
- Ricœur, Paul. *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de sentido*. Traducido por Graciela Monges Nicolau, Siglo XXI / Universidad Iberoamericana, 2021.
- Roca-Ferrer, Xavier. *El mono ansioso: Biografía de la angustia, la melancolía, el hastío y la depresión*. Arpa, 2019.
- Sully, James. *Pessimism: A History and a Criticism*. Henry S. King & Co., 1887.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Harvard University Press, 2018.
- Van der Lugt, Mara. *Dark Matters: Pessimism and the Problem of Suffering*. Princeton University Press, 2021.
- Voltaire. *Poèmes sur le désastre de Lisbonne et sur la Loi naturelle, avec des préfaces, des notes, etc.* s. n., 1756.
- . *Dictionnaire philosophique*. Editado con introducción y notas de Gerhardt Stenger, Flammarion, 2010.
- . *Micromégas. Zadig. Candide*. Editado con introducción y notas de René Pomeau, Flammarion, 2014.

CARTA A UN AMIGO PESIMISTA: EN DERREDOR DE LA AUTOPOIESIS Y LA VIDA FETAL. REFLEXIONES EN TORNO A DUSSEL, MATURANA, VARELA Y MAINLÄNDER

LETTER TO A PESSIMISTIC FRIEND: ON AUTOPOIESIS AND FETAL LIFE.
REFLECTIONS ON DUSSEL, MATURANA, VARELA, AND MAINLÄNDER

Diego Alejandro Ramírez Mendoza

Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) | México

Resumen

La génesis de este texto se dio en torno a las discusiones producidas dentro de las Juventudes pesimistas, grupo de estudio avalado por la Sociedad Iberoamericana de Estudios sobre Pesimismo (SIEP). Un colega me preguntó sobre una cita aparecida en las *18 tesis de estética* de Enrique Dussel, en donde el filósofo habla de cómo cuando una persona no es capaz de soportar la agresividad de su medio circundante, esta suele colocarse en su cama en posición fetal como en un retorno al lecho uterino. Para explicarle lo dicho por E. Dussel a mi colega, contextualicé las palabras de Dussel poniéndolas en relación con la *Teoría de la autopoiesis* de Francisco Varela y Humberto Maturana. Contrasto la posición de afirmación de la vida desde una mirada estética de Dussel con la postura pesimista de Philipp Mainländer, ya que en el libro intitulado *Fragmentos pesimistas*, existe un apartado llamado *¿Pesimismo versus optimismo?*, mismo que servirá para ese propósito: ofrecer dos perspectivas al lector que permitan catalizar la reflexión acerca del valor de la vida, ya que considero que esta permite, incluso, otorgarle a la misma su justo valor y hasta una teleología, no como predestinación o determinismo —o quizás sí—, sino como sentido.

Palabras clave: estética; autopoiesis; filosofía latinoamericana; pesimismo filosófico; experiencia fetal

Abstract

This text originated from discussions that took place within the “Pessimistic Youth,” a study group endorsed by the Ibero-American Society for the Study of Pessimism (SIEP). A colleague asked me about a quote from Enrique Dussel’s *18 Theses on Aesthetics*, in which the philosopher discusses how, when a person is unable to endure the aggressiveness of their surroundings, they often curl up in bed in a fetal position, as if returning to the womb. To explain Dussel’s remarks to my colleague, I contextualized his words by relating them to Francisco Varela and Humberto Maturana’s *Theory of Autopoiesis*. I contrasted Dussel’s life-affirming stance from an aesthetic perspective with Philipp Mainländer’s pessimistic position, since in the book titled **Pessimistic Fragments**, there is a section titled “Pessimism versus Optimism?” that serves this very purpose: to offer the reader two perspectives that catalyze reflection on the value of life, since I believe this approach even allows us to grant life its true value and even a teleology, not as predestination or determinism (or perhaps it does), but as meaning.

Keywords: aesthetics; autopoiesis; Latin American philosophy; philosophical pessimism; fetal experience

Amigo pesimista:

Hola, amigo, finalmente puedo atender a tu petición, lo hago gustosamente. Antes que nada, quisiera realizar dos precisiones breves. La primera: algo que ya había dicho en el grupo Juventudes pesimistas; no soy filósofo, sino estudiante en un posgrado de Filosofía. Es decir, la filosofía me encanta, incluso más que la carrera que sí estudié en la licenciatura junto con toda la faramalla institucional: Ciencias de la comunicación. Sin embargo, y a pesar de que, en efecto, muchas cosas de la academia son pura faramalla (al menos desde mi punto de vista), tengo que admitir que, por más que uno pueda y deba ser autodidacta, el poder sostener charlas de viva voz con profesionales de un campo de estudio te brinda una guía extraordinaria que difícilmente se obtiene en la lectura de libros y, menos aún, en la soledad de nuestros propios *cabinets*. Te pido que tengas esto en cuenta.

La segunda: cierto es que yo no me formé, en un inicio, en la universidad con miras a ser un filósofo, pero sí tuve la oportunidad de tomar, al menos por un trimestre, clases de Estética y otras ramas de la Filosofía con filósofos, filósofos mexicanos que laburan en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) y, entre ellos, con Enrique Dussel. Hace no mucho tiempo tuve la oportunidad de realizar mi primera publicación en una revista, dicha revista publicó un ensayo mío sobre la Estética de la Liberación, por lo que, si bien, insisto, no soy filósofo, le he invertido su justo tiempo a la estética dusseliana y estoy contento de poder compartir eso contigo. Espero que mis palabras te resulten provechosas.

Bueno, el motivo de esta pequeña carta es el de hablar sobre un párrafo aparecido en las *18 tesis de estética*, libro escrito por Dussel (2021), precisamente, a saber:

Hay casos de esquizofrenia en los que el enfermo mental toma la forma del acurrucarse en forma de feto (frecuentemente en su cama). ¿Por qué? Porque ante la agresividad sentida del medio circundante, y no pudiendo sobrellevar la responsabilidad de afrontarla, recurre al sentirse protegido en un como retorno al lecho uterino de la madre, donde vivía en seguridad y se cumplían con los requisitos de la vida (nutrición, respiración, calor, protección, agrado, gusto). (Dussel 26).

Dicha cita yo la extraje para que formara parte del aparato argumentativo de un texto que estuve escribiendo sobre el suicidio, mismo que se intitula, como bien sabes, *Sufro por no poder morir, y vivo sufriendo por estar vivo*. El texto del que te hablo lo compartí precisamente contigo y las Juventudes pesimistas en una de nuestras reuniones, y a ti te llamó la atención esa cita en específico. Y aunque he modificado radicalmente mis posiciones con respecto a lo que entonces escribí, llegando incluso a ya no suscribir aquel texto de mi autoría, aprovecho la oportunidad para escribirte y explicarte aquella cita dusseliana, tal y como me lo has pedido.

Ahora bien, yo estoy seguro de que Enrique Dussel no era un filósofo pesimista, y sus tesis sobre Estética dan fe de ello. Y es que, si bien es cierto que fue consciente de que el mundo tiende a ser un lugar muy complicado, él considera a la vida como “[...] el don máspreciado recibido por los seres humanos sin ningún mérito de su parte, con la responsabilidad de servirla como donación gratuita a la comunidad para convertirla en un mundo en el que valga la pena vivir!” (15); mientras que, por ejemplo, Arthur Schopenhauer y su metafísica de la voluntad lo hacen adquirir una conciencia sumamente elevada que lo hace decir, a diferencia de Dussel, que en ningún mundo valdría la pena vivir. Schopenhauer (1851/2009) dice:

Pero aun cuando todos los deseos se cumpliesen nada más aparecer, ¿con qué se llenaría entonces la vida del hombre, en qué se emplearía el tiempo? Instalemos a ese género en un *país de Jauja* donde todo creciera solo y los pichones volaran asados, donde cada cual encontrase enseguida a su amada y la consiguiera sin dificultad. —Entonces, los hombres en parte morirían de aburrimiento o se ahorcarían, y en parte lucharían unos con otros, se estrangularían y se asesinarían, y así se causarían más sufrimiento que el que ahora les impone la naturaleza. —De modo que no es apropiado para un género así ningún otro escenario, ninguna otra existencia. (309; § 152; SW V 311).

Pero no quisiera desviarme, estamos hablando de Dussel, por ahora. Si uno toma en cuenta que su propuesta estética busca encomiar la alegría por vivir, entonces uno puede entender por qué Dussel habla de que, en algunos casos, los sufrientes se acurrucan “[...] en un como retorno al lecho uterino de la madre” (26). Hablemos entonces de ello. En un ensayo que escribí, sobre el cual ya he modificado

algunas de mis opiniones y posiciones, y que también compartí con las Juventudes pesimistas, sobre el conocerse a uno mismo, sus posibilidades, sostuve, te comparto un fragmento del ensayo:

Las primeras experiencias senso-corporales de los seres humanos (y de los mamíferos en general) se dan estando en la protección de la madre que lleva consigo al futuro nato que pronto saldrá “a la luz del mundo”, pero que por nueve meses (generalmente), gracias a la conexión del cordón umbilical, el feto gusta el sentirse acogido en la seguridad, en el calor, en el recibir la comida por medio de sus venas (las venas del hijo), dentro de las cuales circula la sangre de su madre que es su sangre (suya propia del feto) también, experiencia estética inenarrable, fundante, primera y abismal que no hace sino hacernos volver al fundamento de lo humano que nos dice que no hay que perder de vista que nuestro origen está en la concatenación y en la interacción en el plano no solo biológico, sino también estético y cultural, porque estas esferas refieren a la emoción sentida por la subjetividad (el nuevo nato) que capta al lecho uterino como fuente de la realización de su vida, pues el entorno que ahí le sale al encuentro le permite desarrollarse en la seguridad del estar protegido por la madre con quien se constituye en relación dialéctica gracias al cordón umbilical (consciente estoy de que el asunto de que la vida sea siempre deseable de ser experimentada implica un debate amplísimo y que nos debe preocupar, pero eso debe ser también motivo de un trabajo mucho más grande y de una entrega diferente). Algo muy similar nos dice el filósofo Enrique Dussel en su *Filosofía de la liberación*, ya que ahí establece que “la proximidad materna, su calor, caricia, alimentos, susurros, enriquecen a tal punto el reciente mundo que permiten una mayor y mejor constitución de la urdimbre encefálica. La proximidad, entonces, llega a constituir físicamente al otro”. (Ramírez, párr. 8).

Ahora bien, mucho del trabajo de Dussel (sobre todo su estética), a mi parecer, se ha preocupado por poner de relieve que, pese a que grandes pensadores como René Descartes colocaron todos sus esfuerzos por hacer avanzar a la sociedad al brindarles un conocimiento indubitable sobre la realidad de las cosas reales que nos condujera a un mejor entendimiento de este mundo sensible, nuestra relación con él, con los otros y las cosas —y que, por lo tanto, mucho les debemos—, valdría la pena cuestionarlos en tanto que parece que se han olvidado de esa dimensión sintiente tan humana que también nos mueve y tiene peso en nuestro quehacer y nuestras decisiones.

Es decir, sin duda ha sido admirable el trabajo de aquellos vivientes que hoy son estudiados en las universidades bajo el título de “grandes genios”. Parménides, Platón, Aristóteles o Descartes han tratado de explicar la realidad de su mundo para entenderse mejor dentro de él, pero han olvidado, todo esto siguiendo a Dussel, no necesariamente porque yo lo piense así, bien sabes tú que yo profeso los ideales de la Modernidad, por lo que mis referencias están incrustadas en Descartes, Kant, Schopenhauer, precisamente, que esta gran estructura en donde se encuentran vertidas todas nuestras experiencias no solo se compone de puras esencias intelectuales, pues no somos solo sustancias que piensan, sino que también tenemos tendencias y también sentimientos. Así, esas tres capas de nuestro Ser en toda su concreción acaban por constituirnos y hacernos partícipes de la realidad, que no solo aparece como fría y calculadora, sino también como amable y creadora. Pero, permíteme insistir sobre lo mismo: todo esto siguiendo a Dussel, sin que necesariamente se concuerde en todo lo esgrimido por él en su libro: *18 tesis de estética*.

Para poder comprender cada vez mejor aquella cita que te llamó la atención, pienso que es importante ir la vistiendo de contexto. Para nuestros intereses, intereses estéticos dusselianos, pienso que será necesario no solo remitirnos al “filósofo de la liberación”, sino que tendremos que echar mano de otros dos autores, latinoamericanos también: Francisco Varela y Humberto Maturana. Maturana y Varela, al igual que Dussel, se preocuparon por hablar de lo vivo; sus investigaciones filo-biológicas los llevaron a darse cuenta, como también lo propuso Dussel, de que el ser humano era una carnalidad orgánica, es decir, que no estaba separado en mente y materia, en *res extensa* y *res cogitans*, sino que operaba unitariamente en toda su concreción.

Estos dos pensadores chilenos, Maturana y Varela, desde la segunda mitad del siglo pasado, dedicaron la mayoría de sus investigaciones a contestar a la pregunta de: si aceptamos que la vida (las primeras bacterias primigenias) en el planeta Tierra comenzó hace 3 800 000 000 de años, ¿qué podemos decir que comenzó entonces (hace 3 800 000 000 de años, cuando decimos que comenzó la vida) y que se conserva hasta ahora para nosotros poder asegurar tal cosa?

Sin duda hicieron un trabajo envidiable, extraordinario, pues lograron, según cuenta Varela (1998) en una anécdota en donde narra un encuentro que tuvo con Iván Illich en 1972 cuando el neurobiólogo

vino a Cuernavaca, México, “[...] poner la autonomía al centro de la ciencia” (48). Y es que, estos grandes pensadores chilenos le brindaron a la ciencia una fresca mirada después de mucho tiempo en donde los biólogos anteriores a ellos se encontraban imposibilitados para definir lo vivo, siendo expertos en evadir la pregunta, o en proponer listas interminables de características que se volvían infinitas, pero sin responder nada, porque dichas listas hablaban, más bien, de todas aquellas características y componentes que constituían a los vivientes, pero no decían nada acerca de su organización (autopoiética), misma que era la que se había conservado desde que la vida tuvo su comienzo en la Tierra hasta nuestros días.

A partir de sus investigaciones y su pregunta ontológica originaria los pensadores chilenos propusieron su *Teoría de la autopoiesis*. ¿Qué significa autopoiesis? Autopoiesis es la forma de organización biológica de lo vivo, que tanto Maturana como su alumno, Francisco Varela, derivaron de dos palabras, a manera de neologismo (auto = sí mismo y *poiein* = producir), en virtud de la autoconstitución que se da en el proceder de un sistema vivo que, en efecto, se autoproduce a sí en cada momento. Entonces, Maturana y Varela se atrevieron a mirar hacia adentro, para encontrarse con que somos seres espontáneos y no fabricados, sino que hemos surgido a partir de sistemas moleculares que conforman, en su interactuar desde su individualidad unas con otras, redes de procesos cíclicos metabólicos que dan origen a nuestra vida, vida que nosotros somos capaces de mantener y autoproducir en tanto que somos seres autopoiéticos en nuestra organización. Es decir, que no hace falta “[...] imaginar conexiones de carácter causal para explicar cómo los contenidos citoplasmáticos de una célula de lechuga resultan nutritivos para nosotros, como tampoco es necesario hacerlo para explicar que podamos establecer relaciones de afecto con un delfín”, como escribe Maturana (Maturana y Varela 30) en su texto: *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, en tanto que los procesos biológicos surgen de manera espontánea y no propositiva, pero siempre autorreferenciada.

Ya la teoría de la autopoiesis (la autorreferencia, autoconstitución) va recuperando esa noción amable y creadora de la realidad, que ya no aparece como competitiva, ya que queda claro que, pese al operar individual de las moléculas, estas deben interactuar con otras para conformar redes moleculares que den origen a procesos cíclicos de autoconstitución que puede tener la ilusión —bella— del devenir gracias a que:

[...] una vez que un sistema surge, su devenir consiste necesariamente en una historia de interacciones recurrente con los elementos de un medio que surge con él y lo contiene. Además, tal historia de interacciones recurrentes entre el sistema y el medio cursa necesariamente como una coderiva estructural. Esto es, tanto la estructura del sistema, como la estructura del medio, cambian necesariamente y de manera espontánea de un modo congruente y complementario mientras el sistema conserva su organización y la coherencia operacional con el medio que le permite conservar su organización,

como escribe también Maturana (Maturana y Varela 29) en el texto que antes cité. Aunque hay que ser claros en algo, no es que yo esté dando por hecho que dicha teoría biológica que explica el cómo se organiza un sistema vivo sea necesariamente (ni tenga por qué serlo) una explicación optimista, sino que simplemente explica la importancia de la relación entre lo vivo y su entorno, así como el neonato y el lecho uterino, lo cual teje el vínculo Dussel-Maturana-Varela. Contrariamente a posturas pesimistas como las de Schopenhauer, Dussel-Maturana-Varela sí suscriben más una relación de cooperación con el entorno para la sobrevivencia que de competencia con este para el mismo fin.

Luego entonces, parece quedar claro que la naturaleza, el entorno, no es algo ajeno a nosotros, ni puede serlo, pues eso nos conduciría a la muerte, sin embargo, es así como lo percibimos: como algo contra lo que de hecho tenemos que pelear. Al margen de lo que proponen estos pensadores, difícil me resulta concebir al entorno o a la naturaleza como “madre”, ya que llega a ser tan agresiva que parece que, como Cronos, puede llegar a comerse a sus hijos. Inclusive, ya Schopenhauer (1819/2013) nos dijo que una cosa tal, la naturaleza como “madre”, no sería posible, ya que esta, en su sustrato, no es sino la manifestación de la misma esencia que es en el hombre, en el animal y en la totalidad, la *voluntad* carente de razón objetivada en diferentes grados. Dice el insigne filósofo:

Entretanto, solo quiero indicar aquí que el fenómeno de la voluntad, en sí misma carente de razón, se halla en cuanto tal fenómeno sometido a la ley de la necesidad, es decir, al principio de razón; así la necesidad con la que suceden los fenómenos de la naturaleza no nos supondrá un reparo para conocer en ellos las manifestaciones de la voluntad. (249; § 23; SW I 135).

Si todo el mundo es, pues, enteramente voluntad y si esta busca perpetuarse siempre a toda costa, no hace sino al entorno fenoménico violento. Schopenhauer continúa diciendo:

Así, por todas partes de la naturaleza vemos disputa, lucha y alternancia en la victoria, y precisamente en ello conoceremos con mayor claridad la esencial escisión de la voluntad respecto de sí misma. Cada grado de la objetivación de la voluntad disputa a los demás la materia, el espacio y el tiempo. (302; § 27; SW I 175).

La naturaleza no es sino la voluntad en la pluralidad de fenómenos en los que se manifiesta, pero no nuestra madre, sino una suerte de tirano al que hay que domesticar para nuestra sobrevivencia. Y es que, recordar que, pese a que en Schopenhauer lo real no es racional, racional es la manera en la que los hombres tenemos de acercarnos a lo real, de manera abstracta, comunicable a partir de las palabras. Esto al menos en principio, pues una vez captado, casi de forma inexplicable, el sustrato de lo real, este se entiende a partir de los hechos, no de los conceptos. Para mí lo anterior no es una cosa menor, sino algo que ha de entenderse como el afianzamiento de la clara posición que Schopenhauer le otorga al ser humano, la de *sujeto cognoscente*.

Dice nuestro filósofo:

[...] la división en sujeto y objeto es, por el contrario, la forma común de todas aquellas clases; es aquella forma solo bajo la cual es en general posible y pensable alguna representación de cualquier clase, abstracta o intuitiva, pura o empírica. Ninguna verdad es, pues, más cierta, más independiente de todas las demás y menos necesitada de demostración que esta: que 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; en una palabra, representación. (78; § 1; SW I 4).

Considero importante subrayar esta posición, ya que es la que yo suscribo absolutamente. Lo digo así en tanto que lo que Dussel, Maturana y Varela postulan es lo contrario: la disolución de aquella dialéctica del conocimiento. Pero, en tanto que esta carta es expositiva, has de entender de forma tácita que me estoy remitiendo a lo que exponen los autores de los que te hablo, mas aprovecho la ocasión para tomar posición y decir que, para mí, el sujeto es el fundamento de lo real.

Retomando a Dussel, Maturana y Varela, tendríamos que decir que no basta con entender la constitución de lo vivo fisiológicamente, pues no valdría la pena si no viene acompañado de una mirada estética. Ahora bien, cuando se habla de Estética se habla también de una totalidad *senso-corporalmente* vivida (conjunto de elementos que guardan unidad) o de un orden natural de las cosas. Así, los filósofos latinoamericanos proponen que el pensar que el conocimiento solo puede darse en un mundo no dual, en un mundo donde no haya una separación de *sujeto y objeto*¹ (mente y mundo solo emergen dependientemente uno del otro), y donde se comprenda que las cualidades de los objetos y las interacciones de los sujetos no solo están entrelazadas, sino que constituyen una nueva totalidad, nos dará nuestra única oportunidad de pensar y repensar sobre la manera en que nos estamos enfrentando al mundo, la manera en la que concebimos a nuestros propios cuerpos (descuidados y duales), en tanto que únicamente nos importa la deformación en nombre de un comunitarismo falso, pues en el capitalismo la moda y sus productos “[...] despiertan un *áisthesis* deformada por la propaganda”, como escribe Dussel (Dussel 17), cegadora en un mundo en crisis.

La propuesta de Enrique Dussel apunta a recordar que estamos vinculados estéticamente con el mundo, que se presenta como el otro que remite a mí mismo, como un interlocutor digno de ser escuchado. Lo anterior, una vez entendido nos va a remitir al hecho de que lo que nos hermana a todos es el cuerpo —según lo que se puede leer entre líneas en la obra de estos autores, aunque yo no esté totalmente de acuerdo—, pues gracias a este nos podemos abrir al mundo como totalidad y no solo

¹ Es sumamente importante matizar el asunto, pues pese a lo que escriben Dussel, Maturana y Varela, cierto es que las cosas, la realidad de lo real, siempre se justifican ante un *sujeto*, pues es el sujeto el que siempre conoce a los objetos, precisamente, vertiendo sobre ellos su *subjetividad*. Recordemos, la subjetividad no es, pues, un paradigma, sino una manera de estar en el mundo, una manera constitutiva, originaria e inintercambiable o mutable. Al respecto, la filósofa Mane Tatulyan (2021), en su libro intitulado: *La singularidad radical. Ensayo sobre los fenómenos singulares*, nos dice lo siguiente: “De la misma forma que la luz exterior, la del sol, ilumina el mundo físico, la luz interior, la de la Razón, ilumina el mundo metafísico. La luz del sol se refleja en los objetos, así como la luz de la Razón se refleja en los sujetos. La Razón es el hilo de luz que une la estructura del Yo con la estructura de la realidad, lo particular con lo universal, el sujeto con el objeto” (p. 104). Una pura ontología sin referencia al sujeto es imposible.

como intelectividad, pues ya hemos dicho que somos fisiológicos, racionales, pero también sintientes y tendenciosos.

Esa dependencia recíproca que existe entre el sujeto y el objeto tiene que ver con que el vivir la vida como ser viviente (animales, vegetales y humanos) es un proceso *anti-entrópico* en tanto que se puede recuperar la energía que se pierde por las implicaciones que conlleva el vivir mismo. Así, el padre o la madre le da un terrón de azúcar al niño por realizar determinada actividad (correr, explorar, jugar o hasta realizar alguna tarea escolar) que le provoca un gusto (un profundo sentimiento que impacta la subjetividad del niño) por medio de las papilas gustativas, que despierta en él una alegría (*áisthesis*), porque encuentra algo en la realidad (en el terrón encuentra la glucosa que es de suyo del azúcar y los alimentos) que le permite recuperar energía para poder seguir viviendo.

Es decir, la estética se sitúa en la relación del mundo humano con la realidad, por lo que hablamos de que el ser viviente se relaciona con la realidad y descubre en esta que ella [la realidad] es origen de su propia vida. Si no hubiese un niño que percibiera en el terrón de azúcar las propiedades físicas del mismo (que lo incorporara a su mundo), que son de suyo naturales, este no se convertiría en objeto de necesidad y no podría ser considerado un medio para la reproducción de la vida que hace que el pequeño sobreviva.

Al final se puede convenir que se trata de una relación dialéctica entre lo real y un sujeto viviente que descubre lo real como origen de su vida (lo cósmico como parte de un mundo y el sujeto centro de ese mundo que capta la cosa real que ya forma parte de un mundo como parte de su vida corporal). Es aquí en donde se enmarca la cita que te llamó la atención, porque Dussel concibe a la experiencia fetal como la *experiencia estética primera*. Veamos. En el ensayo que escribí sobre las posibilidades que tenemos, en tanto humanos, de conocernos a nosotros mismos, sostuve que, palabras más, palabras menos, no hay que olvidar que, gracias a la conexión del cordón umbilical, en el seno materno se gusta en el misterioso claroscuro de la vida fetal el sentirse acogido en la seguridad, en el calor, en el recibir la comida por medio de sus venas, caracterizando aquel intercambio que sucede a través de la placenta y que bien podría enmarcarse dentro del presente aparato argumentativo como una muestra más de la conexión entre lo vivo y su entorno, experiencia estética inenarrable, fundante, primera y abismal que no hace sino hacernos volver a la totalidad que nos dice que no hay que perder de vista que nuestro origen está en la concatenación y en la interacción, tal y como hemos mencionado a partir de lo escrito por el filósofo argentino [Enrique Dussel] y los científicos chilenos, que recalcan que para hablar de los sistemas vivos, hay que tener claro, muy claro que su identidad está definida por su carácter autopoietico, mismo que refiere a su forma especial de organización a partir de una dinámica que lo hace emerger como tal: un ente, un ser vivo que no es, como podría pensarse, un conjunto de moléculas, sino una dinámica molecular que debe preservarse y continuar en el tiempo para que ese sistema vivo (cualquiera que sea) pueda, en efecto, seguir viviendo y no desintegrarse. Es por eso que:

Hay casos de esquizofrenia en los que el enfermo mental toma la forma del acurrucarse en forma de feto (frecuentemente en su cama). ¿Por qué? Porque ante la agresividad sentida del medio circundante, y no pudiendo sobrellevar la responsabilidad de afrontarla, recurre al sentirse protegido en un como retorno al lecho uterino de la madre, donde vivía en seguridad y se cumplían con los requisitos de la vida (nutrición, respiración, calor, protección, agrado, gusto). (Dussel 26).

Ahora bien, allende la cita dusseliana, hay que decir que se debe apelar aquí a la cautela: no estoy afirmando que el neonato posea, pues, “consciencia” como para constituir experiencia en el pleno sentido de la palabra, referida a aquello que se posee plenamente en el ser psíquico, por más que investigaciones recientes² sugieran que las conexiones entre el tálamo y la corteza cerebral (*necesarias*, pero no *suficientes* para la conciencia), no se desarrollan hasta el final de la gestación —24 semanas—, pero al fin en el lecho uterino, pero sí apelando a la necesidad de la relación dialéctica organismo-nicho necesaria para la vida, que puede servir como una interpretación estética de la vida fetal como generación de la vida, igual que es “bello” para Dussel el chocolate de sabor dulce que permite recuperar glucosa.

Lo anterior, por lo menos a mi parecer, nos obliga a seguir un rumbo casi natural e inaugurar la pregunta de si hemos de posicionarnos en el optimismo de la alegría por vivir de la que habla Dussel o de si es que cabe cuestionar el hecho de que existir nos acarree alegría. Y es que, digo que este es un

² Para mayor información al respecto, puede consultarse el siguiente enlace: <https://www.science.org/content/article/consciousness-birth-imaging-studies-explore-possibility>

rumbo que hay que seguir casi de manera obvia porque, de no hacerlo, toda esta carta se tornaría tan endeble como las ramas de un álamo ante la tormenta.

Asegura el filósofo de la liberación que la vida es un don inmerecido al tiempo que también escribe que hay casos en los que ante la adversidad o la enfermedad uno preferiría regresar al lecho uterino, ya que ahí se cumplían estupendamente las condiciones para la vida. ¿Por qué uno sentiría alegría por vivir en un mundo peor al habitado en la etapa fetal, por ejemplo? Si al nacer salimos al encuentro de un mundo hostil, ¿por qué algo así nos provocaría alegría? Dicho lo cual, bueno sería, para saciar las inquietudes y contrastar, prestarles atención a las reflexiones de Philipp Mainländer (1876/2023) en torno a la postura optimista como pesimista con respecto al Ser que aparecen en el libro intitulado *Fragments pesimistas*.

Al preguntarse Mainländer en torno a si uno ha de encomiar la vida o no ha de hacerlo, dice que va a buscar argumentos racionales que le permitan dilucidar la cuestión. Interesante sería, además de colocar aquí las reflexiones mainländerianas, preguntarse si no y acaso podemos encontrar en el mismo Dussel alguna puerta de entrada a las cuestiones que ahora nos interesan. Respuesta: se puede. Si nos remitimos de nuevo a las tesis sobre Estética de Dussel nos encontraremos con que ahí el filósofo establece que la vida implica de suyo un proceso *anti-entrópico* en tanto que permite reponer la energía que se pierde por el simple hecho de estar viviendo —autopoiesis—, como decía antes. ¿Cómo se relaciona lo anterior con Mainländer? Yo creo que el hecho de que Dussel sostenga que la vida permite la recuperación de la energía perdida permite abrirles paso a las consideraciones de nuestro filósofo pesimista en tanto que, en primer lugar, lo que impera en lo vivo no es, como explicó Schopenhauer, la *voluntad de vivir*, sino la *voluntad de morir*. ¿Por qué esto es así? Y, más importante aún, ¿existe alguna relación entre la voluntad de vivir y la voluntad de morir, respectivamente?

Ninguna de las preguntas planteadas antes podría contestarse si no se toma en cuenta que en el pesimismo de Mainländer existe una ley rectora del universo, a saber: la *ley del debilitamiento de la fuerza*, que es pura voluntad de morir. Dicha ley, que plantea a una naturaleza en decadencia y envejecimiento, lo permea todo, incluyendo al ser humano. Nos dice el discípulo de Schopenhauer que: “[...] las ideas químicas que constituyen su tipo y lo conservan a través de su ingreso y salida quieren la muerte” (346 de la ed. original). Encontramos aquí una idea clara, casi diría una suerte de *teleología*: la muerte. Dado que la muerte se nos presenta como un irrebasable, pero no solo, sino que nuestro filósofo la plantea como un *objetivo* al cual inevitablemente nos dirigimos, según su propuesta hay dos maneras de alcanzar lo inevitable: la *redención* o el optimismo, la voluntad de morir o la voluntad de vivir, respectivamente. ¿A qué se refiere Mainländer cuando nos habla de la redención y del optimismo como dos caminos que nos conducen a un mismo destino inevitable? Primeramente, sería importante definir la redención, pues este es un concepto clave mainländeriano y comprenderlo representará la oportunidad de captar en plenitud el porqué del planteamiento de este filósofo en tanto ley del agotamiento de la fuerza.

La vida como *multiplicidad* no surge a partir de un acto creador, sino de uno de muerte y agotamiento divino: el suicidio de Dios, por lo cual, no, según Mainländer la vida no es producto del Ser como sí del no-Ser y, en tanto tal, captar este proceso decadente hacia el cual tiende el mundo mismo, y los humanos junto con él, permite consumir el objetivo anteponiéndolo al medio para hacerlo, es decir, de la voluntad de vivir a la *autoconciencia* [*Selbstbewusstsein*] que ha captado que el tránsito del Ser a la nada culmina inevitablemente en la muerte.

El optimista que se aferra a la vida no es consciente de dos cosas fundamentales: que la vida conduce siempre a la muerte y que aferrarse a la vida es una forma de cumplir con el objetivo-fin de la misma. Quien no se declara sino fan de la voluntad de vivir no ha captado que el camino que le espera es tortuoso, ya que no importando ni siquiera el hecho de que el ser humano pudiera vivir en un *Estado ideal*, el hecho de que el nacer y el vivir impliquen dolor y que el morir sea inevitable, nos brindan pistas de la miseria misma que implica el atarse a un Ser decadente. Al respecto, dice el filósofo pesimista:

Resulta que le hemos dado a todos los seres humanos una individualidad noble, quitándole a la vida todo lo que se puede considerar que no está sustancialmente ligado a ella [...] El ser humano, incluso en el más perfecto de los Estados, tiene que nacer con dolor; tiene que padecer una cantidad menor o mayor de enfermedades, [...] tiene que envejecer, es decir, volverse físicamente enfermizo y mentalmente embotado; finalmente, tiene que morir”. (Mainländer 206 de la ed. original).

Lo que implica que hay males que no pueden suprimirse y que, aun pudiéndose suprimir las enfermedades y el nacimiento doloroso, entonces no quedaría más que el tedio y la muerte. Siendo el hombre presa del tedio, aunque no tuviera que vivir agobiado por absolutamente nada más, gozando de buena salud, de una recta opinión y de la liberación del trabajo, esa contradicción sería, pues, su propia perdición en tanto *anulación de sí mismo* como el concepto que resulta contradictorio, precisamente, a saber: ese *nihil negativum* y *nihil privativum* de los que hablaba Kant. La contradicción lógica absoluta y la “ausencia de” llevan también al hastío y afianzan la miseria que conlleva el vivir. ¿Ausencia de qué, en concreto? Ausencia de algún deseo incumplido. Al respecto, dice el filósofo alemán: “Tienen el paraíso en la tierra, mas su aire les resulta asfixiante y sofocante” (Mainländer 207 de la ed. original).

Nos encontramos, como ves, ante una encrucijada sin salida, una encrucijada que hace aún más explícita y necesaria la pregunta que inauguré siguiendo al discípulo de Schopenhauer: ¿optimismo o pesimismo? A la luz de lo que he vertido aquí, insisto, no de manera original, sino siguiendo los *Fragments pesimistas*, la distinción entre una y otra postura no es en el fondo ni ontológica ni epistemológica como sí teleológica en el sentido de la acción, esto lo digo así porque, por ejemplo, si nos remitimos al primer tomo de la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas (1999), nos encontraremos con que el filósofo escribió, con respecto a la *acción teleológica* que:

El actor realiza un fin o hace que se produzca el estado de cosas deseado eligiendo en una situación dada los medios más congruentes y aplicándolos de manera adecuada. El concepto central es el de una decisión entre alternativas de acción, enderezada a la realización de un propósito, dirigida por máximas. (Habermas 122).

El fin, en Mainländer, es el mismo, el medio es el que cambia. El pesimista, se redime; el optimista, no. Explica el filósofo pesimista que ser optimista implica de suyo una obstinación en el espíritu que conduce a que el optimista se aferre a la vida (voluntad de vivir) aun cuando la evidencia y los argumentos lo contravienen. Al respecto, dice Mainländer: “¿Qué debe hacer? ¡Pues seguir adelante! Ya llegará su hora, ya que todos los seres humanos y todo en la naturaleza tiene una única meta” (349 de la ed. original). El pesimista, en cambio, reconoce la meta insalvable que impera en todo cuanto existe como vivo y no se aferra a su estado, sino que no ama la vida como lo hace el optimista, ya que reconoce que esta es decadente y que acarrea penurias inevitables hasta en un Estado ideal y se redime suprimiéndose a sí mismo y sin perpetuar la vida tampoco. Dice Mainländer: un pesimista es aquel que “[...] está *maduro* para la muerte y no puede amar la vida, tal como el optimista no puede apartarse de ella” (349 de la ed. original).

Al preguntar si es que no había acaso en Dussel ya alguna idea o intuición que permitiera abrirles paso a estas reflexiones yo adelanté que sí la había, que el hecho de que Dussel dijera que la vida es anti-entrópica funcionaba para el caso, ya que si aceptamos que la vida permite reponer la energía que se pierde por el simple hecho de estar viviendo, esto no se produce a perpetuidad, sino que lo hace cada vez de manera más y más decadente, por lo que esto solo acabaría por concederle razón al filósofo pesimista cuando describe qué es aquello que hace el optimista que se aferra a la vida:

Pues bien, entregándose solamente a la vida, siempre hambriento y ávido de vida, obra en interés de la naturaleza y *al mismo tiempo* [...] en el propio, pues debilita la suma de fuerza del universo, y a la vez su *tipo* [...], su individualidad. (Mainländer 346 de la ed. original).

Así, aferrándose a la vida o por la redención en tanto supresión de sí mismo, el fin es el mismo siempre, el medio es el que puede variar. Vale cifrar mejor la hipótesis planteada aquí como contraste Dussel-Mainländer: si con Maturana-Varela atestiguamos el cómo se organiza un sistema vivo, de manera autorreferencial, autoconstitutivamente a partir de reponer materia y energía (Dussel), si consideramos al ser humano como un microuniverso, ¿podemos considerar que su autoconstitución autopoietica-anti-entrópica representa, pues, un modelo de un fenómeno que sucede a gran escala, a saber, el debilitamiento de la fuerza? ¿Pueden acaso estas reflexiones ser de interés para la Biología, la Filosofía (metafísica) y la Física (termodinámica)?

En fin, querido amigo, espero que mis palabras hayan sido de ayuda y, sobre todo, claras. En esta carta, si bien vertí algunas opiniones y perspectivas mías, me limité a exponer lo dicho por los autores que le dieron forma al presente escrito. Insisto, yo mismo no concuerdo con absolutamente todo lo

dicho por los autores. Creo, más bien, que, aunque uno se declare pesimista y no ame la vida, ya que reconoce que vivir acarrea los más insoportables sinsabores, la posición que debemos adoptar es la del *héroe*: aquella que nos impele a hacer todo aquello que no queremos hacer, pero que es necesario, vivir en primer lugar. Estoy absolutamente convencido de que el ser humano es digno de los más grandes honores y no suscribo que la díada sujeto-objeto deba disolverse, pues el objeto solo es objeto en tanto que es conocido por un sujeto —mi posición es la *trascendental*—. Y sí, no tengo miedo en decirlo: soy un orgulloso antropocéntrico. Reconozco que esa posición no es de *soberbia*, sino de *responsabilidad*. Si el ser humano es el único capaz de significar al mundo, lo que con este pase depende y es responsabilidad de los primeros sobre el segundo.

Vivamos de pie y estemos dispuestos a morir si es necesario por aquello que creemos que vale la pena, aun si ello significa renunciar a la felicidad y al poco placer que puede experimentarse en la vida.

Obras citadas

Dussel, E. *18 tesis sobre estética*. Manuscrito no publicado, 2021.

Dussel, E. “Siete hipótesis para una estética de la liberación.” *Praxis. Revista de Filosofía*, no. 77, 2018, pp. 1–37. <https://doi.org/10.15359/praxis.77.1>.

Habermas, J. “Relaciones con el mundo y aspectos de la racionalidad de la acción en cuatro conceptos sociológicos de acción.” *Teoría de la acción comunicativa I*, editado y traducido por M. Jiménez Redondo, Taurus, 1999, pp. 110–147.

Mainländer, P. “¿Pesimismo versus optimismo?” *Fragmentos pesimistas*, editado y traducido por S. Baquedano Jer, Sequitur, 2023, pp. 102–117.

Maturana, H., y F. Varela. *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*. Editorial Universitaria, 1998.

Ramírez, D. “La posibilidad de conocerse a uno mismo.” *Revista Logia*, no. 17, 2024. <https://new.express.adobe.com/webpage/yMD4Pf52V3iK8>.

Schopenhauer, A. *El mundo como voluntad y representación I*. Editado y traducido por P. López de Santa María, Trotta, 2009.

Schopenhauer, A. “Adiciones a la teoría del sufrimiento del mundo.” *El mundo como voluntad y representación*, editado y traducido por P. López de Santa María, Trotta, 2009, p. 309.

Tatulyan, M. “La singularidad.” *La singularidad radical. Ensayo sobre los fenómenos singulares*, editado por A. Briz Blanco, Experimenta, 2021, p. 104.

LA NADA COMO META Y COMO LÍMITE: FINITUD, SUICIDIO Y PESIMISMO EN PHILIPP MAINLÄNDER Y NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

NOTHINGNESS AS GOAL AND AS LIMIT: FINITUDE, SUICIDE, AND PESSIMISM IN PHILIPP MAINLÄNDER AND NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

Arnold Hernández Díaz

Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEMor) | México

Resumen

Este artículo propone una espectrografía filosófica del suicidio a partir de tres registros que conviene distinguir: el suicidio filosófico-pesimista, el suicidio como posibilidad y el suicidio por necesidad. La distinción se desarrolla a partir de Philipp Mainländer, cuya metafísica comprende el mundo como desintegración de una unidad premundana y orienta el devenir hacia el no-ser. Su posición se contrasta primero con Schopenhauer y después con Nicolás Gómez Dávila. En este último no se encuentra una doctrina equivalente del suicidio ni una teleología de la aniquilación; su escritura fragmentaria ofrece, en cambio, una crítica de las pretensiones sistemáticas y de la imagen optimista y autosuficiente de la modernidad. A partir de esta divergencia, se propone leer la nada como meta en Mainländer y como límite en Gómez Dávila. El objetivo no es extraer una prescripción práctica de estas filosofías, sino mostrar dos arquitecturas del pesimismo y precisar los conceptos con los que la filosofía piensa la finitud, el sufrimiento y la muerte.

Palabras clave: pesimismo; suicidio; finitud; Mainländer; Gómez Dávila

Abstract

This article proposes a philosophical spectrography of suicide by distinguishing three analytical registers: philosophical-pessimistic suicide, suicide as possibility, and suicide as necessity. The distinction is developed from Philipp Mainländer, whose metaphysics understands the world as the disintegration of a pre-worldly unity and directs becoming toward non-being. His position is first contrasted with Schopenhauer and then with Nicolás Gómez Dávila. In the latter there is no equivalent doctrine of suicide or teleology of annihilation; his fragmentary writing instead offers a critique of systematic pretensions and of the optimistic, self-sufficient image of modernity. From this divergence, the article proposes reading nothingness as a goal in Mainländer and as a limit in Gómez Dávila. The purpose is not to derive a practical prescription from these philosophies, but to display two architectures of pessimism and to clarify the concepts with which philosophy thinks finitude, suffering, and death.

Keywords: pessimism; suicide; finitude; Mainländer; Gómez Dávila

El suicidio como problema filosófico

Pensar filosóficamente el suicidio supone entrar en un territorio incómodo. La dificultad no proviene únicamente de la cercanía del fenómeno con el sufrimiento, la enfermedad, la pérdida o la desesperación, sino también del hecho de que obliga a interrogar algunos de los presupuestos mediante los cuales una cultura interpreta la vida. Hablar del suicidio desde la filosofía significa preguntar por la libertad, la voluntad, el sufrimiento, la muerte y el valor mismo de la existencia. Significa, en última instancia, preguntarse qué ocurre cuando vivir deja de presentarse como un bien que no necesita justificación y se convierte, él mismo, en problema.

Este desplazamiento no pretende desconocer las aproximaciones médicas, psicológicas, jurídicas o sociológicas. Cada una de ellas responde a dimensiones reales del fenómeno. Una explicación clínica puede reconocer factores que intervienen en una conducta suicida; una aproximación sociológica puede estudiar condiciones materiales, vínculos comunitarios o procesos de exclusión; una perspectiva jurídica puede preguntarse por los límites de la autonomía y por las obligaciones de protección. La pregunta filosófica comienza en otro registro: qué significa que un individuo pueda convertir su propia existencia en objeto de valoración. Sandra Baquedano ha insistido en la pertinencia de distinguir el interés preventivo de las ciencias de la salud y las ciencias sociales de una interrogación filosófica orientada a comprender por qué determinadas concepciones pueden volver la existencia intelectualmente inviable para quien las sostiene (Baquedano Jer, “El suicidio por causa ontológica” 1–3).

La filosofía aparece precisamente allí donde la respuesta deja de ser evidente. El problema no consiste en establecer una jerarquía entre formas de muerte voluntaria ni en convertir una experiencia límite en una conclusión normativa. Consiste en distinguir planos que pueden tocarse, pero que no son equivalentes. Propongo, para ello, tres categorías: suicidio filosófico-pesimista, suicidio como posibilidad y suicidio por necesidad. La primera remite a la interpretación de la muerte voluntaria dentro de una concepción filosófica general; la segunda, a la capacidad de un sujeto finito para interrogar la continuidad de su existencia; la tercera, a la experiencia en la que el sufrimiento puede hacer aparecer la muerte como una salida que se vive subjetivamente como necesaria.

La distinción permite realizar una suerte de espectrografía filosófica. Una espectrografía no pretende reducir un fenómeno a una definición definitiva, sino mostrar las diferentes capas conceptuales que lo atraviesan. En este caso, la muerte voluntaria puede aparecer dentro de una metafísica del no-ser, como problema de la libertad, como experiencia del sufrimiento o como límite de aquello que una filosofía puede afirmar sin transformarse en prescripción.

Philipp Mainländer constituye un punto de partida privilegiado porque en su obra la relación entre existencia, sufrimiento, muerte y redención adquiere una articulación metafísica excepcionalmente radical. Sin embargo, precisamente por la fuerza sistemática de su propuesta, conviene introducir un contrapunto. Nicolás Gómez Dávila permite hacerlo desde una forma de pensamiento que desconfía del sistema, que se expresa mediante la interrupción y que, aun compartiendo una resistencia profunda al optimismo moderno, no convierte la nada en término de una teleología cósmica. La hipótesis que guía estas páginas puede formularse así: en Mainländer la nada funciona como meta; en Gómez Dávila, como límite. La primera fórmula pertenece expresamente a la arquitectura de la filosofía mainländeriana; la segunda es una propuesta interpretativa que intenta nombrar la función que cumplen la finitud, la ruptura y la crítica de la autosuficiencia en la escritura gomezdaviliana.

Mainländer: la nada como meta

La filosofía de Mainländer adquiere su radicalidad a partir de una inversión del modo tradicional de pensar el origen. Allí donde la metafísica había recurrido a la plenitud, la creación o la afirmación del ser, Mainländer parte de una unidad simple anterior al mundo que ya no existe. En la sección física de *La filosofía de la redención* formula la tesis con una concisión difícil de eludir: “Dios ha muerto y su muerte fue la vida del mundo” (Mainländer 108). La multiplicidad no representa, por ello, el despliegue de una divinidad que se conserva intacta detrás de las cosas. Es el resultado de su desintegración.

Esta premisa transforma el significado de la existencia. El universo no es la manifestación de una voluntad que pretenda perpetuarse indefinidamente, sino un proceso en el que la fuerza se debilita. Mainländer introduce así una diferencia decisiva respecto de Schopenhauer. En el nivel fenoménico, los organismos parecen afirmar la vida; en el nivel más profundo, sin embargo, esa afirmación se inscribe

en un movimiento que tiende al agotamiento. De ahí su conocida rectificación de la voluntad de vivir: en el reino inorgánico encuentra una “voluntad de morir” y sostiene que la vida es fenómeno de esa voluntad, no su objetivo último (Mainländer 330–31). Baquedano ha mostrado que esta inversión constituye uno de los puntos en los que el discípulo se separa más radicalmente del maestro (Baquedano Jer, “¿Voluntad de vivir?” 121–24).

La inversión alcanza también al reino orgánico. La planta quiere la vida, pero como medio para una muerte relativa; el animal intensifica la voluntad de vivir y el miedo a la muerte; en el ser humano, la razón multiplica los objetos del deseo y vuelve todavía más intensa la adhesión a la existencia. No obstante, Mainländer mantiene detrás de esas diferencias una dirección común: la voluntad de morir permanece como impulso profundo, aunque pueda quedar enteramente cubierta por la voluntad de vivir (Mainländer 331–35). La existencia se convierte así en una mediación paradójica: se vive dentro de un proceso cuyo término no es una vida superior, sino el agotamiento de toda fuerza.

Por eso la muerte adquiere un estatuto distinto del simple acontecimiento biológico. Mainländer afirma que el universo entero se mueve, debilitando continuamente su fuerza, “desde el ser hacia el no ser” y que las series del desarrollo desembocan en la “nada absoluta”, el nihil negativum (342). Lo que aquí está en juego no es solamente el hecho trivial de que todos los organismos mueren. La tesis es más fuerte: el devenir posee, para el pensamiento, una dirección; el no-ser funciona como horizonte del proceso cósmico. Incluso cuando Mainländer matiza el lenguaje teleológico y lo entiende como principio regulativo, conserva una meta final común: el no-ser (336, 342–43).

Esta estructura permite hablar de una tanatoteleología, siempre que el término no haga pensar en una fuerza exterior que arrastra al mundo desde fuera. Mainländer insiste en que nada es conducido por una providencia superviviente a la disolución de la unidad originaria. El movimiento surge de los individuos y de la correlación dinámica en la que se encuentran. La meta permanece, pero Dios ya no existe como director del proceso. De ahí el extraño carácter inmanente de su metafísica: la muerte de Dios no deja un universo abandonado al azar, sino un universo que conserva en cada fuerza la impulsión surgida de la desintegración originaria (Mainländer 108–10, 336).

La redención debe entenderse dentro de esta arquitectura. No significa conservación de la individualidad en otro mundo. Mainländer vincula la negación eficaz de la voluntad de vivir con la desaparición del tipo individual y concede una importancia particular a la virginidad y a la no reproducción, pues la continuidad de la especie prolonga el recorrido que la individualidad pretende abandonar (339–41). Por ello, sería inexacto reducir su filosofía a una simple recomendación del suicidio. La muerte voluntaria puede ser leída dentro de la economía general del no-ser, y la biografía del filósofo inevitablemente ha reforzado esa lectura, pero el sistema articula la redención mediante un conjunto más amplio de conceptos: voluntad de morir, debilitamiento de la fuerza, negación de la reproducción, conocimiento y muerte absoluta. La investigación contemporánea sobre el llamado “suicidio por causa ontológica” ha subrayado precisamente la necesidad de reconstruir esa red antes de identificar la doctrina con el desenlace biográfico del autor (Baquedano Jer, “El suicidio por causa ontológica” 5–12).

Schopenhauer y el estatuto de la muerte voluntaria

La comparación con Schopenhauer permite precisar mejor la singularidad de Mainländer. Ambos comparten un diagnóstico pesimista acerca del sufrimiento, pero la función metafísica de la muerte no es la misma. Para Schopenhauer, el individuo es objetivación de una voluntad de vivir que se afirma en el deseo, en la reproducción y en la conservación. La satisfacción no cancela la carencia que constituye el querer; apenas la interrumpe. El sufrimiento no es, por tanto, un accidente añadido a una existencia originariamente armónica, sino una consecuencia de la estructura misma del querer.

En ese marco, el suicidio no constituye una negación de la voluntad. En el § 69 de *El mundo como voluntad y representación*, Schopenhauer sostiene que quien se suicida no rechaza la voluntad de vivir en cuanto tal, sino las condiciones concretas bajo las que esa voluntad aparece en su vida individual. Destruye el fenómeno particular, no el principio metafísico que se objetiva en él (Schopenhauer, vol. 1, § 69). Por eso la oposición entre suicidio y negación de la voluntad es fundamental: la primera puede surgir de una voluntad que todavía quiere la vida, pero no la vida tal como se presenta; la segunda requiere una transformación distinta de la relación con el querer. Baquedano resume esta diferencia al mostrar que Schopenhauer conserva la voluntad de vivir como trasfondo, mientras Mainländer transforma ese trasfondo en voluntad de morir (Baquedano Jer, “¿Voluntad de vivir?” 118–24).

Mainländer no se limita a invertir una palabra. Si la voluntad de vivir fuese sustituida mecánicamente por una voluntad de morir, la diferencia sería superficial. Lo decisivo es que cambia la historia metafísica del mundo. En Schopenhauer, la voluntad permanece como cosa en sí, ajena al nacimiento y a la destrucción de sus fenómenos individuales. En Mainländer, la unidad premundana se ha extinguido y el universo posee una historia: surge de una desintegración y avanza hacia un término. El no-ser no se limita a nombrar la ausencia del individuo; se convierte en meta del proceso.

Esta diferencia permite evitar dos simplificaciones. La primera consiste en describir a Mainländer como un mero discípulo de Schopenhauer. La segunda, en identificar cualquier reflexión pesimista sobre el suicidio con una defensa práctica de la muerte voluntaria. El significado del acto depende de la arquitectura metafísica en la que se inscribe. Precisamente por eso conviene introducir una categoría que nombre la interpretación antes que la conducta.

El suicidio filosófico-pesimista

Propongo llamar suicidio filosófico-pesimista a aquel que adquiere significado dentro de una concepción general de la existencia marcada por el sufrimiento, la finitud y la ausencia de un fundamento optimista del mundo. La expresión no designa un tipo psicológico de suicida ni una forma superior de muerte. Su alcance es hermenéutico: permite estudiar la manera en que una filosofía vuelve inteligible la muerte voluntaria a partir de sus conceptos fundamentales.

La precisión es necesaria. Un suicidio provocado por sufrimiento no se vuelve automáticamente mainländeriano. Tampoco toda persona que rechaza la vida participa de una metafísica pesimista. La experiencia concreta y su interpretación filosófica pueden coincidir, pero no tienen por qué hacerlo. En Mainländer, el acto individual solo puede comprenderse filosóficamente si se lo sitúa junto a la desintegración de la unidad, el debilitamiento de la fuerza, la voluntad de morir y la orientación del universo al no-ser. Extraerlo de esa red equivale a convertir una arquitectura metafísica en una consigna.

El concepto permite además separar dos preguntas que suelen confundirse: qué significa el suicidio dentro de un sistema filosófico y si ese significado proporciona una razón suficiente para realizarlo. La primera es una cuestión de interpretación; la segunda ya introduce una dimensión normativa. Nada obliga a que la respuesta a una se traslade a la otra. De hecho, la distancia entre ambas constituye una condición del análisis.

Esta distinción resulta especialmente importante cuando el pensamiento estudiado utiliza conceptos cargados de fuerza normativa, como redención, liberación, reposo o nada. Decir que Mainländer describe la muerte absoluta como redención de la vida no equivale a afirmar que la muerte deba ser considerada redentora fuera de su sistema. Lo filosófico-pesimista pertenece, en primer término, al modo de comprensión. La categoría no sirve para otorgar legitimidad a una decisión; sirve para reconstruir la lógica mediante la cual una concepción del mundo interpreta esa decisión.

El suicidio como posibilidad

La segunda categoría exige abandonar el plano estrictamente metafísico. Hablar del suicidio como posibilidad significa partir de la condición de un sujeto finito capaz de convertir su propia existencia en objeto de interrogación. Una posibilidad no es una necesidad. Tampoco es una recomendación. Es aquello que puede ser pensado sin que su realización se siga de su mera pensabilidad.

La existencia humana conoce su propia finitud. El individuo sabe que va a morir y puede anticipar imaginativamente su ausencia. La muerte no pertenece solamente al futuro biológico; se encuentra inscrita en la conciencia de la temporalidad. El suicidio radicaliza esta condición porque introduce una pregunta distinta: si la muerte es inevitable, ¿puede el individuo convertir el momento o las condiciones de su desaparición en materia de deliberación?

La pregunta conduce al problema de la libertad. Si toda decisión está condicionada por circunstancias biológicas, sociales, afectivas y materiales, parece difícil hablar de autonomía absoluta. Pero si cualquier condicionamiento elimina por completo la libertad, entonces ninguna decisión humana podría considerarse propiamente libre. La filosofía del suicidio aparece en esta zona de tensión. Su tarea no consiste en suponer una soberanía transparente e ilimitada, sino en pensar una libertad situada.

La categoría de posibilidad permite también distinguir pensar la muerte de querer morir. Una persona puede reflexionar sobre el suicidio sin tener intención de realizarlo. Del mismo modo, una filosofía puede

estudiar la muerte voluntaria sin defenderla. Esta separación parece elemental, pero evita una confusión frecuente en la recepción del pesimismo: convertir la radicalidad de una pregunta en prueba de que el autor recomienda aquello que examina.

La posibilidad, por tanto, funciona como límite interno de la libertad. El sujeto descubre que su existencia no es una necesidad lógica, aunque se encuentre sometida a condiciones que no ha elegido. La pregunta filosófica comienza allí donde se interroga el margen de decisión que permanece dentro de esas condiciones. Pensar esa posibilidad no equivale a celebrar una autonomía absoluta; equivale a reconocer que la continuidad de la existencia puede convertirse en problema para el propio sujeto.

La experiencia de la necesidad

La tercera categoría es la más delicada. La expresión suicidio por necesidad no pretende afirmar que exista una necesidad objetiva que conduzca a una persona a morir. Describe, más bien, una determinada experiencia: aquella en la que la continuidad de la existencia puede llegar a presentarse subjetivamente como insoportable y la muerte como única salida imaginable. La diferencia entre experimentar una situación como necesaria y demostrar que lo sea resulta fundamental.

Dolor, enfermedad, pérdida, violencia, aislamiento, precariedad o deterioro pueden transformar radicalmente la relación que una persona mantiene con su propia vida. En semejantes circunstancias, el mundo puede contraerse hasta el punto de que las alternativas desaparezcan de la experiencia del sujeto. La filosofía no puede responder a ello romantizando el sufrimiento. Sufrir no convierte automáticamente al individuo en alguien más lúcido; la desesperación no garantiza un conocimiento privilegiado.

Pero la reducción inversa también resulta insuficiente. Considerar que toda reflexión sobre la muerte carece de contenido filosófico por estar vinculada al sufrimiento cancela demasiado pronto la voz del sujeto. Quien sufre continúa interpretando su existencia y relacionándose con conceptos como dignidad, libertad, futuro, dependencia y sentido. Una comprensión filosófica responsable debe sostener simultáneamente la gravedad de la experiencia y la cautela conceptual.

De este modo, el término necesidad nombra una vivencia, no una demostración. Puede haber situaciones en las que alguien sienta que no existe salida sin que de ello se siga que ninguna salida existe objetivamente. Esta diferencia permite escuchar la experiencia sin convertirla en doctrina. El pesimismo, si quiere conservar fuerza crítica, debe poder reconocer que la existencia puede presentarse como carga sin concluir que la muerte sea por ello la única respuesta filosóficamente válida.

El cuerpo y la finitud

La discusión obliga a regresar al cuerpo. Toda especulación sobre la muerte parte de una existencia encarnada. El sujeto que interroga su propia vida no es una conciencia separada del mundo; está sometido al tiempo, al dolor, al deseo, a la enfermedad, a la dependencia y al deterioro. Esta corporalidad introduce una resistencia frente a las construcciones metafísicas.

Mainländer puede interpretar al individuo como fragmento de un proceso cósmico, pero el sufrimiento siempre ocurre en un cuerpo particular. La metafísica puede intentar explicar el mundo; el dolor, en cambio, se experimenta. La finitud designa precisamente ese entrecruzamiento: somos mortales, pero nuestra mortalidad no existe como una idea exterior a nosotros. Se manifiesta en el cansancio, la pérdida, el envejecimiento y la vulnerabilidad.

La mortalidad, sin embargo, no determina una conducta. Que todo individuo deba morir no significa que deba querer morir. La necesidad de la muerte biológica no se convierte por sí sola en necesidad de la muerte voluntaria. En este punto puede advertirse una diferencia entre una filosofía de la finitud y una metafísica de la desaparición. Mainländer introduce una dirección dentro del devenir: el no-ser no constituye solamente el límite de cada individuo, sino el término del proceso cósmico (Mainländer 342–43).

Existe, no obstante, otra manera de pensar el límite. Una filosofía puede reconocer la mortalidad sin transformarla en teleología. Puede mirar la finitud como aquello que deshace la ilusión de autosuficiencia sin concluir que el no-ser constituya el sentido oculto del ser. Esta segunda posibilidad abre el paso a Gómez Dávila.

Gómez Dávila: la nada como límite

El diálogo entre Mainländer y Nicolás Gómez Dávila no pretende convertir al pensador colombiano en continuador de la metafísica mainländeriana ni atribuirle una doctrina sistemática del suicidio. Precisamente lo contrario: la comparación resulta fértil porque sus procedimientos filosóficos difieren radicalmente. Mainländer busca una arquitectura capaz de explicar el origen y el destino del mundo; Gómez Dávila escribe escolios y desconfía de la posibilidad de encerrar la realidad en una explicación total.

La desconfianza no es solo estilística. Gómez Dávila sentencia que “Ningún sistema logra ser finalmente sistemático” (279). En otro lugar, la relación entre forma y ontología se vuelve todavía más explícita: el discurso continuo tiende a ocultar las rupturas del ser y “el fragmento es expresión del pensamiento honrado” (1247). La brevedad, por tanto, no es únicamente una técnica literaria. El fragmento reconoce que la realidad ofrece discontinuidades que la exposición sistemática corre el riesgo de borrar. La crítica gomezdaviliana del sistema ha sido señalada también como uno de los rasgos estructurales de su forma de pensamiento (Cuenca Boy 168–69).

Esta diferencia resulta decisiva para la comparación. Mainländer formula una historia metafísica del universo. Aunque excluya una providencia posterior a la muerte de Dios, su filosofía conserva origen, proceso y término. Gómez Dávila se resiste a una clausura de esa naturaleza. El esolio ilumina una zona y se detiene; no pretende convertir cada intuición en eslabón necesario de una cadena. Allí donde Mainländer busca explicar el movimiento total, Gómez Dávila preserva la discontinuidad.

A ello se suma su crítica de la modernidad. Alfredo Abad ha mostrado cómo los *Escolios* atacan las pretensiones ilustradas y, particularmente, la imagen optimista y autosuficiente que el ser humano moderno construye de sí mismo (131–40). El progreso, la soberanía de la razón y la confianza en la capacidad humana para rehacer íntegramente el mundo aparecen sometidos a sospecha. Esa sospecha no necesita desembocar en una teleología negativa. Puede operar, más modestamente y quizá de manera más corrosiva, recordando límites.

En este sentido propongo hablar de la nada como límite. No se trata de atribuir a Gómez Dávila una doctrina del no-ser equivalente a la de Mainländer. La expresión designa una función comparativa: frente a las pretensiones de totalidad, autosuficiencia y reconciliación, la finitud introduce aquello que el proyecto moderno no puede absorber por completo. La muerte, la contingencia, el fracaso y la ruptura no forman los capítulos de una cosmología orientada a la aniquilación; marcan, más bien, el punto en el que una pretensión de dominio encuentra resistencia.

La distinción entre meta y límite puede formularse con mayor precisión. Una meta organiza retrospectivamente el movimiento: los acontecimientos adquieren sentido en función de aquello hacia lo que se dirigen. Eso ocurre en Mainländer, donde el debilitamiento de la fuerza y el tránsito del ser al no-ser permiten leer el mundo desde su término. Un límite, en cambio, no necesita constituir un destino. Puede ser aquello contra lo cual se rompe la pretensión de totalidad. En Gómez Dávila, la discontinuidad del fragmento y la crítica de la autosuficiencia moderna cumplen esta segunda función.

La comparación muestra, además, por qué no todo pesimismo conduce a una doctrina de la muerte. El rechazo del optimismo puede adquirir formas muy distintas. En Mainländer, la negatividad se integra en una ontología del agotamiento. En Gómez Dávila, se vuelve sospecha histórica, antropológica y religiosa frente a las promesas de reconciliación. Uno convierte el no-ser en término del devenir; el otro recuerda que ninguna construcción humana puede agotar el ser ni cancelar definitivamente la finitud.

Dos arquitecturas del pesimismo

La comparación permite distinguir dos arquitecturas del pensamiento pesimista. La primera podría denominarse pesimismo metafísico de la consumación. En él, sufrimiento, voluntad, muerte y redención forman parte de un proceso general. La existencia posee un origen y una dirección; su negatividad no es accidental, sino estructural. Mainländer representa de manera extrema esta posición.

La segunda podría denominarse pesimismo del límite. No necesita postular una teleología de la desaparición. Su negatividad consiste en recordar que las promesas de plenitud encuentran un punto en el que fracasan. Gómez Dávila permite pensar esta posibilidad porque su crítica de la modernidad no se apoya en la expectativa de una consumación histórica inversa. El reaccionario no ofrece una nueva

ingeniería de la historia que deba sustituir a la progresista; su gesto filosófico consiste, con frecuencia, en impugnar la ilusión de que la historia pueda ser dominada por completo.

La oposición entre sistema y fragmento vuelve visible esta diferencia. El sistema intenta comprender la totalidad desde un principio; el fragmento sospecha de la posibilidad misma de abarcarla. No se trata de afirmar que todo pensamiento sistemático sea falso ni que toda escritura fragmentaria sea verdadera. Gómez Dávila mismo convierte esa desconfianza en objeto de reflexión. Lo relevante es que la forma elegida establece un límite metodológico a la pretensión de clausura.

Esto resulta particularmente importante cuando el objeto es la muerte. Toda filosofía del suicidio corre el riesgo de hablar desde una perspectiva excesivamente exterior al fenómeno. Puede construir categorías, establecer distinciones y reconstruir doctrinas, pero encuentra un punto en el que la experiencia individual se resiste a ser convertida en sistema. El fragmento recuerda esa resistencia. Mainländer ofrece la posibilidad contraria: muestra hasta dónde puede llegar una filosofía cuando se atreve a integrar la muerte en una explicación general de la realidad.

Entre ambas posiciones aparece la pregunta que interesa conservar: ¿puede el pesimismo reconocer el carácter trágico, vulnerable y finito de la existencia sin convertir la muerte en su conclusión necesaria? La respuesta no obliga a regresar al optimismo. La alternativa no consiste en escoger entre una filosofía que afirma incondicionalmente la vida y otra que afirma incondicionalmente su negación. Puede existir un pesimismo que permanezca abierto: capaz de reconocer el sufrimiento sin sacralizarlo, desconfiar de las promesas de felicidad sin negar toda experiencia afirmativa y pensar la muerte sin transformarla en mandato.

Contra la apología: pensar sin prescribir

Toda investigación filosófica sobre el suicidio enfrenta una dificultad inevitable: la cercanía entre reconstruir una idea y parecer que se la está defendiendo. Por ello, la diferencia entre interpretación, valoración y prescripción debe formar parte del método. Reconstruir a Mainländer significa explicar de qué manera su sistema articula sufrimiento, voluntad, muerte, redención y no-ser. No significa trasladar esa estructura a las decisiones de individuos contemporáneos.

Del mismo modo, analizar la posibilidad filosófica del suicidio no obliga a afirmar que la muerte represente una expresión privilegiada de libertad. La autonomía puede estar limitada por sufrimiento, coerción, enfermedad, aislamiento y circunstancias materiales. Pero reconocer la vulnerabilidad tampoco exige cancelar toda agencia. Entre ambos extremos se encuentra una de las tareas más difíciles de una filosofía del suicidio: pensar al individuo simultáneamente como sujeto y como ser condicionado.

El lenguaje utilizado resulta decisivo. Conceptos como redención, soberanía y necesidad pueden pasar inadvertidamente de la descripción a la valoración. Decir que una filosofía concibe la muerte absoluta como redención no equivale a afirmar que la muerte sea redentora. Hablar de autonomía tampoco significa que cualquier decisión autodestructiva deba interpretarse como manifestación pura de soberanía. La filosofía gana precisión cuando conserva estas diferencias.

El pesimismo puede contribuir a esta tarea porque se resiste a las formas fáciles del consuelo. No necesita afirmar que todo sufrimiento contiene una enseñanza ni que cada pérdida contribuye secretamente a un bien superior. Esa negativa puede constituir una forma de honestidad intelectual. Pero la negativa a consolar no debe convertirse en exaltación de la desesperación. El pesimismo pierde su capacidad crítica cuando sustituye un dogma por otro.

Pensar sin prescribir significa resistir esa clausura. La afirmación obligatoria de la vida y la negación obligatoria de la vida comparten, a pesar de sus diferencias, una misma tentación: decidir de antemano aquello que la investigación debería interrogar. Una espectrografía filosófica del suicidio busca, en cambio, mostrar las capas del problema sin convertir ninguna de ellas en una instrucción.

Conclusión: una espectrografía de la finitud

La distinción entre suicidio filosófico-pesimista, suicidio como posibilidad y suicidio por necesidad permite devolver complejidad a un problema que con demasiada frecuencia es reducido a una sola dimensión. El primero pertenece fundamentalmente al orden de la interpretación: designa el significado que una concepción filosófica atribuye a la muerte voluntaria. El segundo pertenece al orden de la finitud: nombra la capacidad de convertir la propia continuidad en objeto de interrogación. El tercero pertenece

al orden de la experiencia: describe la situación en la que el sufrimiento puede hacer aparecer la existencia como insoportable y la muerte como única salida imaginable. Los tres niveles pueden tocarse, pero no deben confundirse.

Mainländer permite observar qué ocurre cuando el pesimismo se convierte en ontología. El no-ser deja de ser únicamente el límite de la existencia individual y adquiere la forma de un horizonte hacia el cual se dirige el mundo. La voluntad de morir, el debilitamiento de la fuerza y la muerte absoluta se articulan dentro de una historia del universo cuyo término es la nada (Mainländer 330–43).

Gómez Dávila introduce otra posibilidad. Su crítica del sistema, la forma fragmentaria de los *Escolios* y la sospecha ante las pretensiones optimistas de la modernidad permiten pensar la negatividad sin convertirla en teleología. Por eso la fórmula propuesta en estas páginas no busca hacer de Gómez Dávila un filósofo de la nada en sentido mainländeriano. Busca establecer una diferencia: allí donde Mainländer convierte la nada en meta, Gómez Dávila permite pensarla como límite de la autosuficiencia, de la explicación total y de la promesa de reconciliación.

Entre ambos permanece abierta la pregunta por aquello que una filosofía pesimista puede decir de la existencia sin transformar la negación en doctrina. La espectrografía filosófica no resuelve el suicidio; muestra sus estratos: metafísica, libertad, cuerpo, sufrimiento, finitud, vulnerabilidad y muerte. Quizá allí se encuentre una de las posibilidades más fértiles del pesimismo contemporáneo: no en establecer de una vez por todas si la vida merece o no ser vivida, sino en resistirse a considerar evidente cualquiera de las dos respuestas.

El laberinto de la finitud permanece abierto. Y quizá una filosofía digna de ese nombre no deba apresurarse siempre a encontrar la salida.

Obras citadas

- Abad T., Alfredo A. “Nicolás Gómez Dávila y las raíces gnósticas de la modernidad.” *Ideas y Valores*, vol. 59, no. 142, 2010, pp. 131-140.
- Baquedano Jer, Sandra. “¿Voluntad de vivir o voluntad de morir? El suicidio en Schopenhauer y Mainländer.” *Revista de Filosofía*, vol. 63, 2007, pp. 117-126. <https://doi.org/10.4067/S0718-43602007000100009>.
- Baquedano Jer, Sandra. “El suicidio por causa ontológica: el caso Mainländer.” *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, no. 41, 2021, pp. 1–18. <https://doi.org/10.14409/topicos.v0i41.10686>.
- Cuena Boy, Francisco. “Agentes del absolutismo: los juristas según Nicolás Gómez Dávila.” *Homenaje al Profesor Armando Torrent*, editado por Alfonso Murillo Villar, Aránzazu Calzada González y Santiago Castán Pérez-Gómez, Dykinson, 2016, pp. 167–183. <https://doi.org/10.2307/j.ctvf3w4m3.15>.
- Gómez Dávila, Nicolás. *Escolios a un texto implícito*. Prólogo de Franco Volpi, Atalanta, 2009.
- Mainländer, Philipp. *La filosofía de la redención*. Edición, traducción y estudio preliminar de Sandra Baquedano Jer, Fondo de Cultura Económica, 2021.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo, 2 vols., Fondo de Cultura Económica; Círculo de Lectores, 2003.

HACIA UNA PEDAGOGÍA DE LA LUCIDEZ: PESIMISMO FILOSÓFICO Y CONTRADICCIONES DE LA NUEVA ESCUELA MEXICANA

TOWARD A PEDAGOGY OF LUCIDITY: PHILOSOPHICAL PESSIMISM AND CONTRADICTIONS OF THE NEW MEXICAN SCHOOL

Oscar Daniel Cortés Salvador

Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEMor) | México

Resumen

Este artículo analiza críticamente la educación mexicana contemporánea proponiendo una lectura en clave pesimista —entendida no como derrota, sino como conciencia lúcida de las limitaciones estructurales— a partir de las reflexiones de Emilio Uranga, Octavio Paz y José Revueltas. Se argumenta que esta aproximación ilumina las contradicciones entre el discurso de la Nueva Escuela Mexicana (NEM) y cinco realidades documentadas: el colapso de la matrícula escolar; la pérdida de fe en la educación como motor de movilidad social; la desatención presupuestal del Estado; el desencanto docente, y la paradoja que enfrenta México ante la crisis global de profesores predicha por la UNESCO para 2030. El contraste entre la promesa y estas realidades conduce a proponer una pedagogía de la lucidez: el reconocimiento situado de las carencias como condición necesaria para una transformación educativa genuina.

Palabras clave: pesimismo filosófico mexicano; Nueva Escuela Mexicana; matrícula escolar; crisis docente; movilidad social; burnout; pedagogía de la lucidez

Abstract

This paper critically analyzes contemporary Mexican education by proposing a reading in a pessimistic key—understood not as defeat, but as a lucid awareness of structural limitations—based on the reflections of Emilio Uranga, Octavio Paz, and José Revueltas. It is argued that this approach illuminates the contradictions between the discourse of the New Mexican School (NEM) and five documented realities: the collapse of school enrollment; the loss of faith in education as an engine of social mobility; the state's budgetary neglect; teacher disillusionment, and the paradox Mexico faces in light of the global teacher crisis predicted by UNESCO for 2030. The contrast between the promise and these realities leads to proposing a pedagogy of lucidity: the situated recognition of shortcomings as a necessary condition for genuine educational transformation.

Keywords: Mexican philosophical pessimism; New Mexican School; school enrollment; teacher crisis; social mobility; burnout; pedagogy of lucidity

La educación mexicana ha sido históricamente el escenario predilecto de las grandes promesas nacionales. Cada proyecto político —del vasconcelismo a la Cuarta Transformación— ha inscrito en la escuela sus utopías más ambiciosas. La Nueva Escuela Mexicana (NEM), presentada en 2022, no es la excepción: proclama la formación de ciudadanos críticos y comunitarios como si el solo acto de nombrar el ideal pudiera conjurar la realidad que lo contradice.

Esta ponencia parte de una aproximación analítica incómoda: el pesimismo —entendido no como nihilismo, sino como lucidez crítica— constituye una herramienta intelectual más honesta para analizar la educación mexicana que el optimismo oficial. Los datos que sostienen este argumento son contundentes: cerca de un millón de estudiantes abandonaron las aulas en el ciclo 2024-2025; la movilidad social educativa retrocedió del 72 % al 67 % entre 2016 y 2024; el presupuesto educativo de 2025 representa apenas el 2.9 % del PIB; el 46 % del magisterio reporta estrés laboral alto (TALIS), y la UNESCO advierte un déficit global de 44 millones de docentes para 2030, mientras los egresados normalistas mexicanos enfrentan un mercado laboral saturado e inestable. Para una lectura fundamentada en el pesimismo filosófico, estos datos no son anomalías transitorias, sino evidencias de carácter estructural.

Este artículo propone una lectura en clave pesimista de la obra de pensadores como Emilio Uranga, Octavio Paz y José Revueltas, utilizándola como lente teórico para decodificar la realidad social educativa con mayor rigor que el optimismo institucional.

Emilio Uranga propone que el ser mexicano se define por la zozobra: un estado de fragilidad existencial que no es patología, sino condición estructural desde la cual la sociedad mexicana se relaciona con sus propias promesas. Como se advierte en el pensamiento de Uranga, la insuficiencia del mexicano se comprende como la insuficiencia de su ser como accidente; un ser que no está dado de una vez por todas, sino que se gana a cada instante, constituyendo esta precariedad e inconclusión su modo de ser propio (Uranga). El sistema educativo reproduce esta tensión: promete suficiencia —equidad, ciudadanía crítica, justicia social— y opera desde la carencia. Destinar 195 pesos por docente para implementar la reforma más ambiciosa en décadas materializa, en términos uranguianos, la insuficiencia ontológica hecha política pública.

Octavio Paz aporta la figura de la máscara: la tendencia mexicana a ocultar la realidad detrás de formas. La NEM podría interpretarse, en este sentido, como un andamiaje institucional que funciona a modo de máscara (Paz): sus conceptos —interculturalidad crítica, comunidades de aprendizaje, pensamiento situado— son genuinamente valiosos, pero corren el riesgo de convertirse en retórica vacía cuando no van acompañados de las condiciones materiales para su ejecución. La soledad del maestro frente al aula, sin recursos ni acompañamiento, replica la soledad en el laberinto.

José Revueltas completa el marco con su dialéctica entre fracaso y conciencia (Revueltas): es en el reconocimiento honesto de la derrota donde surge la conciencia más lúcida y, paradójicamente, más activa. Para la pedagogía mexicana, esto implica que reconocer los límites de la NEM no es derrotismo, sino el primer paso hacia propuestas sostenibles.

Mientras la NEM proclama inclusión y permanencia, el Observatorio de la Educación documenta que cerca de un millón de estudiantes —994 219, según Educación con Rumbo— abandonaron las aulas en el ciclo 2024-2025. La educación media superior concentra una crisis aguda: una tasa de abandono que, según Educación con Rumbo, alcanza el 30.9 %. Sin embargo, es necesario contrastar esta cifra con la estadística oficial, que sitúa el indicador nacional de abandono en educación media superior alrededor del 11.5 % para el mismo ciclo (SEP). Aun así, la coordinadora del Observatorio, Patricia Ganem, fue categórica al señalar que el volumen de abandono desmonta cualquier narrativa que pretenda minimizar el problema.

La geografía del abandono es, además, la geografía de la desigualdad. En Chiapas, solo 10 de cada 100 alumnos que ingresan a primaria concluyen la educación superior; en la Ciudad de México, 46. En modalidades indígenas, menos del 65 % finaliza siquiera la primaria. El lugar de origen sigue siendo el mayor predictor del destino educativo, lo cual tensiona en la práctica el principio de equidad de la NEM.

Detrás de cada estadística hay una decisión individual: alguien evaluó el costo de quedarse en la escuela y concluyó que no valía la pena. En términos pazianos, el estudiante que deserta ha descifrado la máscara: ha comprendido que la promesa de que estudiar equivale a progresar es endeble frente a su experiencia cotidiana de la precariedad.

La educación constituyó durante décadas el núcleo del contrato social implícito entre el Estado mexicano y sus ciudadanos. La evidencia disponible a 2025 indica que dicho contrato presenta fisuras

graves. Entre 2016 y 2024, cayó del 72 % al 67 % la proporción de jóvenes que logran superar el nivel escolar de sus padres (Centro de Estudios Espinosa Yglesias): la movilidad intergeneracional retrocede exactamente durante la implementación de la reforma.

Un joven de hogar cuyos padres cursaron solo primaria tiene apenas un 15 % de probabilidad de llegar a la universidad. La probabilidad de ascender socialmente en México, concluye el mismo estudio, es comparable a la de obtener águila o sol al lanzar una moneda al aire. Las cifras confirman que solo el 5.1 % de los jóvenes de 20 a 24 años se encuentra ocupado formalmente al egresar (INEGI).

En el ámbito de las políticas públicas, la asignación presupuestal funciona como un indicador material de las prioridades institucionales. El financiamiento educativo en México para 2025 representa el 2.9 % del PIB, con un incremento de apenas el 0.4 % respecto al año anterior (México Evalúa). Para la formación docente en el nuevo modelo se destinan 195 pesos por maestro.

El diagnóstico oficial confirma que en el sur y sureste persisten carencias en equipamiento, conectividad y servicios (Mejoredu). En comunidades indígenas, los ejes de la NEM llegan sin materiales en lenguas locales, operando bajo lógicas que exigen recursos que la comunidad no recibe.

Los datos de 2024-2025 describen a un magisterio bajo una enorme presión. El informe internacional documenta que el 46 % de los docentes mexicanos reporta estrés laboral alto (TALIS). Un estudio de investigadores del Tecnológico de Monterrey confirma que el síndrome de *burnout* es un problema ocupacional mayor, asociado a la carga emocional y la precariedad laboral (Cortez Soto y Heredia Escorza).

“Estamos pidiendo lo imposible a los maestros: construir el futuro sin las herramientas, la confianza y las condiciones que necesitan” (Mohammed). El desencanto es agudo entre los jóvenes docentes; el 26 % de los maestros con menos de cinco años de experiencia desea abandonar la profesión (El Diario de la Educación). A esto se suma que los egresados de las escuelas normales enfrentan un mercado de plazas rígido, siendo retribuidos como trabajadores prescindibles en condiciones de hora-clase.

El *Informe mundial sobre el personal docente* advierte que para 2030 el mundo necesitará 44 millones de maestros adicionales (UNESCO y *Teacher Task Force*). La tasa de abandono de la profesión docente, señala Azoulay, se ha duplicado en los últimos siete años.

Frente a este déficit global, México enfrenta una paradoja estructural: los recortes sostenidos al presupuesto federal para el magisterio contradicen la retórica de revalorización (DGESPE). Los docentes ganan en promedio un 83 % menos que otras ocupaciones con formación universitaria similar (Observatorio del Tecnológico de Monterrey).

Se propone la *pedagogía de la lucidez* como una disposición intelectual que reconoce las carencias del sistema como condiciones estructurales y genera, a partir de ello, propuestas realistas y transformadoras:

- Reconocimiento situado: El docente diseña desde las carencias reales de su contexto, ejerciendo el realismo pedagógico que la NEM exige en teoría.
- La crítica como dispositivo pedagógico: Llevar al aula la tensión entre el discurso y la realidad para desarrollar un auténtico pensamiento crítico.
- Creatividad desde la carencia: Retomando a Revueltas, la conciencia de las limitaciones no paraliza, sino que libera energía creativa frente a recursos que no llegan.
- Exigencia política con base empírica: Un diagnóstico alineado con los datos para construir alternativas viables y sostenibles.

Conclusiones

La zozobra uranguiana nombra con precisión la condición de una institución que promete suficiencia operando en la carencia. La máscara paziana clarifica cómo un discurso transformador puede encubrir las desigualdades estructurales. Y la dialéctica de Revueltas recuerda que en el reconocimiento del límite surge la conciencia activa. En este sentido, la lectura desde el pesimismo se convierte en un instrumento analítico clarificador: al nombrar la realidad con precisión, abre la posibilidad de intervenir en ella con honestidad.

Obras citadas

- Anaya Torres, Edgar Daniel. “Las voces de los nadies. Precariedad laboral en docentes universitarios”. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, vol. 55, no. 1, 2025, pp. 277–310.
- Animal Político y Educación con Rumbo. “Deserción escolar en México: reportan que 994 mil estudiantes dejaron sus estudios en el ciclo 2024–2025”. *Animal Político*, 2025.
- Centro de Estudios Espinosa Yglesias (CEEY). *El México del 2024. Propuestas para la movilidad social*. CEEY, 2024.
- Cortez Soto, Angélica Janeth, y Yolanda Heredia Escorza. “Associated factors and rise of burnout in Mexican teachers”. *Frontiers in Psychology*, 2026.
- Data México. “Profesores y Especialistas en Docencia”. *Observatorio Laboral*, Secretaría de Economía, 2025.
- Dirección General de Educación Superior para el Magisterio (DGESPE). “Recomposición política y presupuestal federal para la educación normal durante el sexenio 2018-2024”. *SciELO*, 2024.
- Educación con Rumbo. “Abandono escolar 2024–2025”. *Hoja de Ruta Digital*, Observatorio de la Educación, 2025.
- Educación Futura. “Universidades en México: ¿formadoras de profesionistas o fábricas de desempleo?” *Educación Futura*, 2025.
- El Diario de la Educación. “La crisis invisible del profesorado”. *El Diario de la Educación*, 2025.
- El País y Centro de Estudios Espinosa Yglesias (CEEY). *Movilidad social y educación en México*. 2024.
- Instituto Mexicano para la Competitividad (IMCO). *Desigualdad en el acceso a la educación mexicana*. IMCO, 2024.
- Mejoredu. *Indicadores nacionales de mejora continua de la educación en México*. Comisión Nacional para la Mejora Continua de la Educación, 2024.
- Mexicanos Primero Sinaloa. “Crisis global de docentes calificados”. *Mexicanos Primero Sinaloa*, 2025.
- México Evalúa. *Presupuesto educativo 2025: análisis y perspectivas*. México Evalúa, 2025.
- Observatorio del Tecnológico de Monterrey. “Crisis en la docencia: ¿por qué los profesores están abandonando las aulas?” *Observatorio del Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey*, 2022.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica, 1950.
- PISA. *Resultados de México en PISA 2022*. Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), 2022.
- Revista Pasajes UNAM. “Crítica curricular a la Nueva Escuela Mexicana”. *Revista Pasajes*, 2024.
- Revueltas, José. *Los errores*. Fondo de Cultura Económica, 1964.
- Secretaría de Educación Pública (SEP). *Plan de Estudio para la educación preescolar, primaria y secundaria 2022*. SEP, 2024.
- Secretaría de Educación Pública (SEP). *Principales Cifras del Sistema Educativo Nacional 2024–2025*. SEP, 2025.
- ¡Siempre! “México 2030: ¿escuelas para el futuro o fábricas de exclusión?” *¡Siempre!*, 2026.
- TALIS. *Teaching and Learning International Survey 2024*. Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE), 2024.
- UNESCO y Teacher Task Force. *Informe mundial sobre el personal docente. Afrontar la escasez de docentes y transformar la profesión*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura / Fundación SM, 2024.
- Uranga, Emilio. *Análisis del ser del mexicano*. Porrúa y Obregón, 1952.

MÁS ALLÁ DE LA PROPENSIÓN DE VALORAR LA VIDA

BEYOND THE PROPENSITY TO JUDGE LIFE

Sergio Espinosa Proa

Universidad Autónoma de Zacatecas (UAZ) | México

Resumen

El ensayo examina la propensión filosófica a valorar la vida desde las categorías del optimismo y el pesimismo, y cuestiona la legitimidad de convertir la existencia en objeto de un juicio total. A partir de Schopenhauer, se interroga la relación entre sufrimiento, voluntad, nihilismo y negación, insistiendo en que no existe un exterior de la vida desde el cual determinar definitivamente su valor. La reflexión se desplaza después hacia Heidegger y el problema del pensar, del comienzo y de la trascendencia, para desembocar en Nietzsche, cuya crítica de la moral y de la metafísica permite concebir una afirmación de la existencia que no niega el sufrimiento ni lo transforma en objeción contra la vida. El recorrido propone, finalmente, sustituir el juicio moral sobre la existencia por una forma de lucidez atenta al cuerpo, la contingencia, la experiencia y el carácter irreductiblemente problemático de la vida.

Palabras clave: pesimismo; optimismo; Schopenhauer; Nietzsche; Heidegger; nihilismo; vida

Abstract

This essay examines the philosophical propensity to assess life through the categories of optimism and pessimism, questioning the legitimacy of turning existence into the object of an all-encompassing judgment. Beginning with Schopenhauer, it considers the relation between suffering, will, nihilism, and negation, while insisting that there is no standpoint outside life from which its value could be definitively determined. The discussion then shifts to Heidegger and the problems of thinking, beginning, and transcendence, before turning to Nietzsche, whose critique of morality and metaphysics makes it possible to conceive an affirmation of existence that neither denies suffering nor turns it into an objection to life. The essay ultimately proposes replacing moral judgment on existence with a form of lucidity attentive to the body, contingency, experience, and the irreducibly problematic character of life.

Keywords: pessimism; optimism; Schopenhauer; Nietzsche; Heidegger; nihilism; life

El pesimismo y la lucidez del desengaño

Lo mejor del pesimismo es que, sin descanso ni malevolencia, pone en ridículo al optimismo; lo peor de éste es que, cuando se cumple, nadie se acuerda de aquél: invariablemente se muestra ingrato. Lo cierto es que se han producido, en la historia, formas híbridas: un pesimismo teñido de optimismo -como en Voltaire o d'Holbach- o un pesimismo apasionado pero sin ilusiones -como en Diderot. Lógica bifronte de la Ilustración. Hay también un pesimismo romántico, como el de Wagner. Que es una modalidad del nihilismo no ha sido raro afirmarlo. Filosóficamente, la posición de Schopenhauer -un pesimismo metafísico- debe tomarse como una referencia obligada. Y la de Nietzsche, menos pesimista que trágica, se impone ante cierta tendencia consistente en conformarse con emitir un juicio moral. Se es pesimista porque, en general, el sufrimiento no encuentra ni remedio ni justificación. Sin embargo, de acuerdo con Nietzsche, el sufrimiento no constituye ninguna objeción para la vida. Que él, personalmente aquejado de tantos achaques, lo haya dicho, es muy significativo. De hecho, notemos desde ya que no existe un afuera de la vida tal que nos permitiría juzgarla: siempre -mientras vivamos- se está dentro de ella. Los muertos no pueden opinar: no creamos lo que farfullan en nuestros sueños o murmuran en nuestros corazones. Tampoco se trata de asegurar que la vida es mala, sino, si mucho, de aceptar que el mal es inerradicable. ¿El mal? Qué terrible concepto. ¿Es malo que no haya justicia, ni recompensa a la virtud, ni Dios? ¿Es malo no vivir eternamente? Se quiere ver el mundo desde el final, después del final, más allá del final. Optimismo y pesimismo se aprecian, desde determinado ángulo, muy mezquinos; son meros templos de ánimo, pasajeros y endebles. Desde otro ángulo, ambas son formas ilegítimas de juzgar un todo que se postula pero nunca comparece. Pero, al cabo, acaso debemos conceder que el pesimismo es un paso dado con firmeza en pos de la lucidez. Consiste en el gesto, indisimuladamente viril, de quedarse con las manos vacías. Y jamás lamentarse de ello. ¿Feo? Más feo sería quizá el ademán opuesto: el mundo -lo sepa o lo ignore- siempre -pese a las apariencias- progresa. Progresa para bien, no como una enfermedad. Cada uno -qué pereza- flota en esa corriente. ¿Habría Historia sin semejante confianza? La idea -o el deseo- de que *Dios proveerá* parece ser atávica. Saberse y quererse pesimista equivale a prescindir de toda manifestación providencial (y quizá las menos evidentes de ella son las peores). Optimismo: el Infierno existe, pero la redención se encuentra a la mano. Manos a la obra, pues. Pesimismo: el Infierno es ahora. No hay remedio. O el único remedio remite al no-ser. ¿Bastaría con cesar de quererlo? La diferencia entre uno y otro parece ser el sueño: el pesimista está, por desgracia, bien despierto. Tanto, que imagina haberlo visto todo. Se halla profunda e irreversiblemente desengañado. El pesimista se considera a sí mismo un ateo, o tal vez peor: ha comprendido que el azar es terrorista. Como si no-ser fuera una opción; quizá, mediante el suicidio, puedo dejar de ser, pero el simple hecho de *haber existido* no lo borra nadie. Representa, en tal respecto, el espejo del optimismo: lo-que-es sólo viene a ser producto de un juicio. Estos versos del *Fausto* de Goethe son terminantes: “*Ich bin der Geist, der stets verneint / Und das mit Recht: denn alles, was entsteht / Ist wert, dass es zugrunde geht; / Drum besser wär's, das nichts entstünde*” (*Soy el espíritu que siempre niega. / Y ello con razón, pues todo cuanto nace / no vale más que para perecer. / Por eso sería mejor que nada surgiera*). Nacer sólo para perecer... ¿quién, en su sano juicio, lo admitiría? No un ser inteligente, no un ser consciente. No un ser pensante. Así decimos. Paradójicamente, y aquí está el *quid*, el pensamiento comienza exactamente en el punto en que se cesa de hacer sentido, en el momento en que se renuncia a asignar un *para qué* a la vida. Existir o no existir no provienen de una interrogación ni de una decisión previa. Decir *yo nací* no pasa de ser un decir. Preguntarnos para qué vivir ya es suficiente síntoma de debilidad. Como todo pensador valeroso, Schopenhauer exige una lectura irónica: ¿es verdad que vivir no vale la pena si la vida no alcanza jamás sus metas? Que todo propósito y sentido sean una ilusión, ¿habla mal de la ilusión? “La persona que aspire a la beatitud tendrá que desprenderse de la Voluntad, pues se dará cuenta de que la Voluntad, la cosa en sí, no es sólo la causa del egoísmo y la agresión humanas, sino también la raíz de todo mal en general” (Ferrater Mora 2563). Beatitud insulsa. Que las cosas no sean para nosotros, ¿las torna automáticamente malignas? Leer irónicamente a Schopenhauer significa menos creerle a pie juntillas que comprender que escribe para mostrar hasta qué punto la gente adulta piensa de maneras estúpidas, insostenibles y candorosas. Peor que niños. ¿Sufres? ¡Te lo mereces! ¿Gozas? ¡Tendrás que pagar! Vaya soberbia. Todo mundo se cree en el centro del mundo. De algún modo, y hasta cierto punto, lo estamos. Pero cualquier cosa, por insignificante que sea, nos desmiente. No hay centro. Sólo que si no hay centro —si no hay ni alma ni Dios—, ¿por qué tendría que seguir juzgándose la vida? ¿Desde dónde? ¿Con qué objeto? El mundo desaparece. “Reconocemos sin ambages que, para quienes se hallan llenos de Voluntad, lo que permanece después de la completa

abolición de la Voluntad, es una nada. Pero, a la inversa, para quienes la Voluntad ha dado una vuelta y se ha negado a sí misma, este nuestro mundo, que es tan real, con todos sus Soles y sus Vías Lácteas, es una nada” (Schopenhauer 75). Poderes del intelecto: deshacer el mundo. De ahí, cualquier cosa. El nihilismo es un pesimismo recargado. No se aprecia, a la verdad, tan complicado: desde la abstracción, nada resiste. La abstracción —la razón—no le tiene respeto alguno a la vida. Ella no vale nada, dice la canción; pero todos sabemos que ella es lo único que le asigna valor a las cosas, a las cosas y malabares de la razón en posición preeminente. Porque nunca poseeremos ni al Sol ni a la Vía Láctea, y eso es más que suficiente para comprender y aceptar que *ni siquiera Dios* podría borrarlos. Aunque no tengan el menor caso.

Heidegger y la imposibilidad de comenzar

A Martin Heidegger, a él en particular, es preciso e higiénico dejar de leerlo durante dilatados lapsos. Décadas incluso. Demasiadas palabras entrecomilladas, demasiados guiones, demasiadas palabras griegas o intraducibles (o traducibles según su gusto), demasiados paréntesis y corchetes y asteriscos, demasiadas repeticiones y encharcamientos, demasiado destrozo semántico y sintáctico, etcétera, hacen su lectura -inclusive armados con la mejor voluntad, y no siempre será el caso-extremadamente pesada. ¿Qué tan necesario era todo eso? ¿Fue de verdad indispensable? Interesante, quizá, pero ostensiblemente abusivo. Para él, ello no obstante, la exposición —su presentación—resulta a veces excesivamente escolar. Apenas avanzamos unas páginas de cualquiera de sus libros y surge la pregunta: ¿a quién le escribe este escritor? ¿Le preocupa? Porque -a pesar de ser sólo un profesor universitario-ni siquiera parece que escribiera para sí mismo. Todo -los temas, los métodos, las discusiones, los problemas- parece suspendido. No son apuntes, ni esquemas, ni pensamientos sueltos. Pero, si lo fueran, ¿en qué piensa, desde dónde piensa? Pocos textos tan desesperantes. Pero, siendo honestos, ¿quién dijo que la filosofía debería ser fácil o agradable? “Sólo cuando hay un pensar que corresponde en la más lejana lejanía a la esencia del pensar primero inicial, podemos esperar experimentar en general algo” (Heidegger 61). Ese es ya, simpático o no, accesible o no, un comienzo. Lo primero es lo primero: hacerle frente al hecho de que ni siquiera sabemos pensar. La primera pregunta, bien vista, es entonces: ¿podemos comenzar? Seguramente, no. Ya todo está empezado. Incluso uno. El mundo hace tiempo que comenzó. Y yo y cada uno de nosotros con él. Creer que *podemos* comenzar es lo primero. Pero he ahí que no podemos. No existe un punto de partida absoluto. Ni el Mundo, ni Dios, ni Yo. Decepción. Ahora, todo podría comenzar -si eso queremos-con una simple palabra: *sea*. Así, al menos, comienza la ciencia (recordando simplemente las lecciones de geometría analítica recibidas en el bachillerato). ¿Quizá sería bueno iniciar por allí mismo, pero con otro talante? “Pensar no es sólo interpretación del poetizar, que como arte se ha acabado en el sentido absoluto metafísico de Hegel y llegado al fin. Pensar es idear [*Er-denken*] del ser [*Seyn*] y fundación [*Gründung*] del espacio-tiempo de la institución [*Stiftung*] del ser [*Seyn*], que ya ha acaecido. Pensar es como idear [*Er-denken*] del ser [*Seyn*] la instrucción en la serenidad del origen de la palabra. Pensar es acaecido-apropiadamente; el evento es historia como única poesía de Hölderlin. Poesía devino de otra esencia; todo ha ingresado en lo provisional de una larga espera [*Erharrung*] y así dispuesto por el evento en el temor” (Heidegger 366). Leerlo nunca deja de ofrecerse como un ejercicio, sobre todo, o en primer lugar, de paciencia. El *sea* no parece privativo de la geometría, ni de la teología. Aparece también -se verá enseguida-como palabra poética. Sea como fuere, este relato no trata de fruslerías o banalidades; que las haya da la impresión, ello no obstante, de ser algo llamativo. En la primera página de su voluminosa biografía intelectual, Otto Pöggeler confiesa su indecisión: no está seguro si Heidegger apostó por Dios -o lo terminó sacando a empujones de la filosofía (Pöggeler 9). Probablemente acabó haciendo las dos cosas. Filosofía *en serio*. Problemas *fundamentales*. Tanto, que es natural que casi nadie -en su momento-lo entienda. Él mismo no siempre sabe muy bien qué se trae entre manos. El tono, como vemos, léase cualquiera de sus párrafos, tiende espontáneamente a exasperar: se antoja oracular. *Nadie entiende, porque es el ser el (lo) que piensa, nadie, nada más*. Fácil será decidir que un texto así no podría calificar como filosófico; teología pura, nueva mitología o, mejor: mística. Chamanismo (pero sin tamborcitos). La expresión *olvido del Ser* tiene evidentes resabios religiosos. Olvido o abandono: el hombre moderno está dejado de la mano de Dios. Todo se reduce a semejante situación. Es la experiencia del extravío, de la desorientación, de la noche o de la sombra, de la angustia, de la más atroz de las indigencias. No está necesariamente mal comenzar de allí, pero, ¿es esto todo? ¿No será solamente una enfermedad geográfica? ¿Específicamente nórdica? Nostalgia del Absoluto, nostalgia del Padre, sed de Dios. ¿Quién,

si no un europeo del siglo XX, después -o a lo largo-de dos Guerras Mundiales, podría sentirse perdido? Eclipse de Dios. No sabemos pensar el ser. Amordazarlo o electrocutarlo no es tan diferente. El ente confiesa, pero el ser... Aquello que dicen las cosas lo investiga la ciencia; aquello que *no* dicen -eso que, en tanto cosas, no pueden decir-lo tiene que preguntar ese nuevo discurso sustentado sin remedio en la filosofía y en su historia. Sea. Comencemos de nuevo. Una dificultad extra es la jerga que los supuestos discípulos deben reproducir. No será sencillo liberarse de la maleza. Una frase tan aparentemente inocente como esta es suficiente prueba: “El pensar de Heidegger sólo podrá hacerse comprensible cuando quien lea sus escritos esté, en cada caso, dispuesto a entender lo leído como un paso hacia lo que hay que pensar, aquello hacia lo que Heidegger está en camino” (Pöggeler 11). ¡Demasiado fácil mimetizarse! A sus lectores no les hará ningún daño declararse fascinados. ¡Qué poética oscuridad! ¡Qué belleza augusta y tremebunda! Es comprensible que, en reciprocidad, más de uno lo haya llegado a abominar. Es como el burro amarrado en la puerta del baile. O como el perro que da vuelta y vuelta en su jerga sin nunca echarse. Además, pretenderse solamente en camino y no en abierta posesión del ser no es tan modesto como se podría presumir: el sol nunca se posee, no es algo apropiable, pero creer que a él estamos expuestos no es tan distinto. ¿Qué camino podría ser éste? El de regreso. Reintentarlo. ¿Existe una razón convincente? Sin salir de la historia de la filosofía, el desafío planteado por Heidegger consiste, sin necesidad de incurrir en tanto misterio, en *retornar a Kant*; y en ello no ha sido el único. El camino de la cosa-en-sí ha quedado vedado. Buena culpa la ha tenido la marejada romántico-idealista. Para un espíritu moderno, la cosa-en-sí constituye una auténtica piedra en el zapato; ni siquiera, como Bachelard diría con cierta elegancia, un obstáculo epistemológico. Kant entendió que *no todo* sería asequible a la mirada teórica; he ahí el sentido radical de sus críticas. Heidegger quiere ir un paso más adelante -también será antes que nada un paso más atrás-en esta dirección: *no todo es un objeto para un sujeto*. El ser, para decirlo claramente, no es el mundo, no coincide con un todo de cosas. Resultado: vuelta a la Trascendencia. Heidegger, y en esto no se ha alejado mucho de Hegel, ha visto el principio y el final de la metafísica, el comienzo y el acabamiento de la filosofía. Que haya decidido que Nietzsche representa a su último valedor no es lo menos relevante. De la *Aletheia* a la Muerte de Dios. Esta es su tierra (prometida): menos lo que ha pensado -pues siempre restará un *por pensar*- que aquello que, en un relámpago, se le ha confiado. Léase bien: “Aquí no se trata del pensar *de Heidegger*, sino sólo de la tarea que él ha avistado” (Pöggeler 14). Más claro no se puede.

Nietzsche como educación para la crueldad

Uno no sabe cómo educarse a sí mismo y ello no obstante cree -algo de verdad terrible-que resulta posible educar a otro. Uno cree que la educación es un proceso consciente -un programa-pero adivina que lo más importante se verifica siempre, lo queramos o no, lo sepamos o no, en otra parte. En muchos momentos las palabras y las cosas se mezclan y se confunden. Es difícil saber cuándo ocurre y qué se necesita -recién venimos de ello-para que tenga lugar lo propiamente educativo. Probablemente, para empezar, tratando de escapar del discurso educativo y modificando de ese modo sus dispositivos. El método podría consistir, en el fondo, en huir del método. Más allá de eso, poco podrá hacerse. No es cuestión de imitar a alguien como Nietzsche; tal vez ni siquiera, con perdón, de comprenderlo. Será en cualquier caso bufonesco. Su valor, sin embargo, es el de una especie de emulsión. Desde la primera vez que se lee una línea de él algo extraño ocurre: lo entendamos o no, lo admiremos o no, lo adoptemos o no, lo repudiemos o no, resulta imposible volver a pensar de la misma manera que antes. No parece que ello se deba totalmente a su estilo o a su sistema. No son responsables, definitivamente, sus ideas. Sólo dispongo de esta hipótesis: Nietzsche nos infecta, como diría William Burroughs, inoculando en nuestras vidas un virus caído del espacio exterior. Consiste en una X irreductible, o más exactamente, en la *alegría despertada ante lo desconocido*. ¿Qué efectos produce este virus? Entre otros, obvio, el pensamiento del propio Nietzsche. Pero no es lo único. Nos hace más crueles. Pero, ojo, no con los demás. Nos vuelve implacables respecto a nosotros mismos. ¿Crueles? Importa distinguir esta crueldad del ascetismo: entre ambas posiciones se cumple el paso de la inocencia a la culpabilidad. La crueldad no se cierne sobre los cuerpos, sino, a la inversa, en aquello que el espíritu conserva de verdugo. Se trata de una clase muy concreta de dolor. Sin él, no existe la mínima posibilidad de vivir. Es el dolor de perder la fe, la esperanza, el sentido: la Trascendencia (en todas sus presentaciones). Nos hacemos crueles: duros, no rígidos. Potentes, no malvados. Dejamos de ser mansos, animales del rebaño: mustios, hipócritas, acomodaticios, autoindulgentes, mediocres. Eso que justamente la sociedad pide y espera de cada uno de nosotros.

Crueldad, pues: pero ante nuestra propia mojigatería, contra nuestra propia timidez. No produce una renuncia a la felicidad, sino que incuba una felicidad acaso nunca vista. Produce una sensibilidad diferente: el sentido del gusto se despliega en el mundo, revivificando a los otros. La alegría ante lo desconocido descongestiona a la sensibilidad -y a la inteligencia. Allí y entonces todo podría volver a realmente comenzar. El Renacimiento no ha hecho otra cosa más que alborear. Pero... ¿seríamos aún lo bastante griegos?

La gaya ciencia: convalecencia, cuerpo y afirmación

Es, desde cierto punto de vista -no realmente muy exagerado-una verdadera desgracia que haya existido Nietzsche: dejó a buena parte de los intelectuales sin trabajo. No sólo hizo caducar de un certero golpe a los párrocos de toda laya. Su presencia ha sido mucho más corrosiva que la de la IA en los pringosos tiempos que hoy discurren. Es que pertenece a esa rara especie de los afirmadores puros: “¡Que *mirar hacia otro lado* sea mi única negación! Y en resumen y en total: ¡quiero ser alguna vez sólo alguien que dice sí!” (Nietzsche 276). Muy raros estos tipos (en el doble sentido). Consideran, por ejemplo, que la belleza reside en afirmar lo necesario. Negar lo feo es, a fin de cuentas, lo más feo. Se entiende que no sean muy numerosos. Y que sea lo usual leerlos -de realmente hacerse-muy mal. Esto casi tiene valor de ley. *La Gaya Ciencia*, aparecido en 1886, pasa por ser el más despreocupado y alegre mentís al pesimismo. Su primer homenaje allí se dedica a Ralph Waldo Emerson: “Al poeta y al sabio todas las cosas le son amigas y sagradas, todas las experiencias útiles, todos los días santos, todos los hombres divinos” (*Ensayos*, I). Lo sagrado, lo santo y lo divino: tres calificativos diferentes que en Emerson -además del sentido común- apuntan a lo mismo: a la posibilidad de habitar en un mundo transfigurado. Mas no debido en este caso a la intervención de un ser sobrenatural y trascendente, de un Mesías o de un Héroe, sino merced a la acción de un cierto tipo -bastante humilde-de seres humanos: poetas y sabios. Tampoco son demasiado abundantes, qué tristeza. A sus ojos, la existencia se desenvuelve en otro elemento. El otro epígrafe es un poema propio que otorga alta dignidad a la capacidad de reírse de sí mismo. Habilidades, ambas, no lo bastante repartidas en el mundo: nos toparemos con vulgaridad y soberbia en todas partes. No importa: acaso sea suficiente con mirar a otro lado. Este libro, justamente, mira a ese otro lado. La primera frase de su *Prólogo a la segunda edición* formula enseguida la pregunta esencial: ¿cómo transmitir una *experiencia*? Experiencia, se adivina, del pensamiento. Pero también sabemos ya todo lo que implica *pensar* en Nietzsche: sufrir, equivocarse, esperar, gozar, curarse. Nada sólo lógico, nada sólo ilógico. Pensar es peligroso... pero a la vez inofensivo. Los prólogos de Nietzsche son, según se sabe, el comentario autocrítico del libro que prologan: la *Gaya Ciencia* testimonia la gratitud y la ebriedad de un convaleciente: “Todo este libro no es más que un festejo después de una prolongada privación e impotencia, el alborozo de la fuerza que retorna, de la fe en un mañana y un pasado mañana que vuelve a despertarse, del súbito sentimiento y presentimiento de futuro, de cercanas aventuras, de mares nuevamente abiertos, de metas nuevamente permitidas” (Nietzsche 717). ¿De no saber esto lo comprenderíamos? Tal vez, aunque no igual. Está escrito desde tal estado de ánimo, y nunca sobraría tomarlo en cuenta. ¿Qué festeja? ¿En qué consistió su enfermedad? Celebra el fin -o un fin-de su intenso combate contra el romanticismo, última floración del cristianismo. Fue un tiempo de *purga*: para aliviarse de Wagner y, cierto que en menor grado, de Schopenhauer, se vio en la necesidad de incurrir y sumergirse en una *lucidez patológica*. Nada de sueños. Nada de mitos. Nada de utopías. Solo, cuerpo a cuerpo con la verdad. Recién salido de sus aguas heladas, resucitado, ¿qué paisaje se le abre? ¿Qué tan inédito se presenta el mundo? Lo que primero sorprende a Nietzsche es que *el cuerpo sabe, si no más, sí otra cosa que el espíritu no sabe ni puede saber*. Y, ¿cómo podría saberlo sin poder -sin aprender a-estar enfermo? En semejante estado, el cuerpo trabaja más intensamente que el espíritu. Éste se abandona, retrocede, concede. Pero no para siempre: estará listo para comprender, en su justo momento, aquello que el cuerpo le muestre. Concluye entonces que la filosofía ha consistido primordialmente, hasta ahora, en *malentender* al cuerpo. Se le presenta, bajo otra luz, una intuición juvenil: detrás de la búsqueda de la verdad, tan pura y casta según ella misma, siempre se ha agitado otra cosa. Aparece lo propio del pensamiento: no mejorar, pero sí profundizar. No edificar: excavar. No elaborar sino desmontar. Porque ya no simplemente se confía en la vida, sino que ella se ha transformado entretanto en problema. ¿Volvió a la época de *El nacimiento de la tragedia*? Sólo en parte. No se ha perdido el amor por la existencia, pero ese amor ya es distinto. ¿Qué ha sucedido? Que la verdad deja de serlo si, inclusive sin violencia, se le arranca el velo. La verdad se presenta al filósofo como una mujer... Símbolo del pudor y del misterio. Más abismática

que etérea. En cuanto tal, guarda poderosas razones para disimularse y aun para pasar desapercibida. La verdad tiene vergüenza. Difícil entender a Freud sin remitirlo a este paisaje. Como en todos sus prólogos, advertimos que este ostenta una enorme riqueza. He aquí, creo, el secreto: la vida no cabe en concepto alguno; tal sería su abismal carácter problemático. Todo concepto le es heterogéneo, exterior. ¡A menos que ella se forje los menos deletéreos y se resuelva a desechar los más nocivos! Tal vez por eso, al Prólogo le sigue un Preludio rimado. Cada una -son sesenta y tres-ofrece un enigma, desde los siete condimentos de la *Invitación* hasta la pureza amoral de la *Moral de estrellas*. No están allí para ayudar a comprender el libro y tampoco a fin de complementarlo; en modo alguno forman un accesorio o un adorno. Estas rimas son, literalmente, una *invitación* al nuevo paisaje. Invitación poética y musical. Se trata de bagatelas, miniaturas ofrecidas más al oído y al gusto que al espíritu. Se comen, se prueban, se mastican, se digieren, se saborean. En ocasiones, se escupen. Lo cual no significa que solamente sean para los sentidos, pero *primero se someten a su juicio*. Un juicio no moral, no metafísico, como el que hasta la fecha se acostumbra endilgarle a la vida. ¿A qué sabe, a qué huele la verdad? A algo que se encuentra, con aquello que uno se topa, no propiamente un objeto de búsqueda. Es un viento en contra, no una idea. Con ella, oponiéndose a ella, como si fuera exactamente una corriente de aire, se puede volar o navegar. Si no es verdad, las velas simplemente se desinflan. La verdad es oscura, húmeda, dura como la roca. Se precisa más bien de una arqueología, de una geología, de una edafología. Raramente se halla a cielo abierto. Por lo demás, el cuerpo sabe y entiende que ha sanado porque ha olvidado qué fue lo que en efecto lo curó. Cada rima es un recordatorio de que lo verdaderamente pesado es la idea, no el cuerpo que, literal y figuradamente, la soporta: “También nuestras virtudes deben levantar los pies con ligereza: /Al igual que los versos de Homero tienen que venir *e irsel*!” (Nietzsche 724). ¿Cuándo acabaremos de entender que la verdad, como el cuerpo, es tan mortal cuanto sin necesidad alguna de redención?

Obras citadas

- Emerson, Ralph Waldo. *Ensayos*. Cátedra, 1990.
 Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. Ariel, 1996.
 Goethe, Johann Wolfgang von. *Fausto*. Éxodo, 2003.
 Heidegger, Martin. *El evento*. El Hilo de Ariadna, 2016.
 Nietzsche, Friedrich. *La gaya ciencia*. Tecnos, 2015.
 Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Alianza, 1993.
 Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Alianza, 1995.

LA ESCUELA PESIMISTA DE NUEVO LEÓN

Rubén Nessim

H. W. Gámez ha propuesto entender la *Escuela Pesimista* como un taxón historiográfico destinado a reunir a aquellos filósofos que, teniendo a Arthur Schopenhauer como fundador y punto de partida, desarrollaron sistemas filosóficos autónomos que, pese a sus profundas discrepancias doctrinales respecto del maestro, conservaron un mismo criterio soteriológico frente al problema del mal y el sufrimiento (Gámez 28–29, 47–48). Desde esta perspectiva, la unidad de la escuela no depende de la fidelidad doctrinal a Schopenhauer, sino de una determinada comunidad de problemas y, particularmente, de una convergencia en el horizonte de resolución del problema de la existencia sufriente.

Esta caracterización permite distinguir la Escuela Pesimista de otras categorías empleadas para describir la recepción de Schopenhauer. En sentido estricto, la llamada escuela schopenhaueriana comprende a los discípulos y divulgadores vinculados a la defensa de la filosofía del propio Schopenhauer (Gámez 28, 47); en un sentido más amplio, el schopenhauerismo puede designar la influencia cultural y filosófica ejercida por su pensamiento sobre autores y movimientos muy diversos (28, 47). La categoría de Escuela Pesimista responde a otra necesidad historiográfica: reconocer la autonomía filosófica de aquellos pensadores que partieron de Schopenhauer precisamente para elaborar sistemas que modificaron profundamente sus fundamentos (29, 47–48). En este sentido, Philipp Mainländer, Eduard von Hartmann y Julius Bahnsen no pueden ser comprendidos adecuadamente como simples epígonos de Schopenhauer. Sus sistemas introducen transformaciones profundas en los estratos epistemológico y metafísico de la filosofía schopenhaueriana. La modificación de estos fundamentos implica una transformación del sistema en su conjunto: no conservaron intacta la filosofía de Schopenhauer, desarrollaron, desde ella y contra ella, nuevas respuestas a los mismos problemas: el sufrimiento y la redención.

La unidad de la Escuela Pesimista se encuentra, por tanto, en una tensión peculiar entre continuidad y ruptura. Schopenhauer constituye su punto de partida, pero sus integrantes no están obligados a conservar sus respuestas. La tradición puede prolongarse precisamente mediante la transformación de sus presupuestos y de sus conclusiones. Lo que mantiene vinculados a sus miembros no es una doctrina común en sentido estricto, sino un problema filosófico común y un horizonte soteriológico desde el cual ese problema es abordado (Gámez 47–48). Proponemos que esta comprensión historiográfica permite, a su vez, utilizar el concepto de “Escuela Pesimista” en un sentido contemporáneo. Si una escuela filosófica no tiene que estar constituida por la repetición ortodoxa de un sistema, sino que puede articularse alrededor de una tradición, unos problemas fundamentales y una determinada orientación filosófica, entonces es posible hablar de una Escuela Pesimista contemporánea para referirse a un conjunto de filósofos que hacen filosofía desde el pesimismo y que, sin necesidad de compartir una doctrina única, desarrollan y discuten los problemas abiertos por esta tradición.

Por lo tanto, lo que se propone no es borrar la especificidad historiográfica del concepto propuesto por Gámez. Por el contrario, supone distinguir dos usos relacionados del término. En su sentido historiográfico, la Escuela Pesimista designa una constelación filosófica históricamente delimitada, cuyo núcleo está constituido por Schopenhauer, Mainländer, Hartmann y Bahnsen. En un sentido contemporáneo, la expresión puede designar la continuidad de esa tradición como práctica filosófica: una comunidad de autores que reconoce en el pesimismo un punto de partida legítimo para la investigación filosófica y que desarrolla, desde sus propios contextos, nuevas respuestas a los problemas que esa tradición plantea. Es en este segundo sentido que proponemos hablar de una Escuela Pesimista de Nuevo León. La denominación pretende señalar algo muy concreto: la existencia de un grupo de investigadores que, desde Nuevo León, ha comenzado a desarrollar investigaciones filosóficas diversas a partir de la tradición pesimista y en diálogo con ella.

La expresión “de Nuevo León” cumple una función histórica y geográfica. La Escuela Pesimista alemana del siglo XIX constituyó una determinada respuesta filosófica surgida en un contexto específico; una escuela pesimista contemporánea no puede limitarse a reproducir sus problemas y respuestas como si permanecieran fuera del tiempo. Continuar una tradición filosófica implica desplazarla hacia nuevas

circunstancias, confrontarla con nuevos problemas y someter sus categorías a nuevas discusiones. La Escuela Pesimista de Nuevo León surge precisamente en ese espacio de continuidad y transformación. Su historia inmediata comenzó entre 2023 y 2024, cuando Gabriel Martínez y Rubén Nessim comenzaron a desarrollar de manera independiente sus respectivas tesis de Licenciatura en Filosofía en la Universidad Autónoma de Nuevo León, ambas centradas, aunque de maneras distintas, en el pesimismo filosófico. Martínez inició *La filosofía de Philipp Mainländer como gnosís pesimista del cristianismo*, mientras Nessim hizo lo propio con la *Tesis sobre el largo, difícil y confuso sueño de la humanidad*. Ambos eligieron como asesor al doctor Tirso Medellín Barquín.

En aquel momento no existía una organización denominada Escuela Pesimista de Nuevo León, sino investigaciones individuales que, sin que sus autores siquiera tuvieran conocimiento de ello, coincidían en tomar el pesimismo como un problema filosófico vivo. Posteriormente, esa convergencia se manifestó en distintos espacios de producción y difusión: Martínez y Nessim, nuevamente sin haberse puesto de acuerdo, participaron en la *Antología Cuentos Pesimistas Volumen 1*, organizada por Fernando Burgos y publicada el 8 de octubre de 2024. Martínez publicó *El Accidente* y Nessim *Lo Bionecrótico*. Aunque este episodio no constituyó todavía una actividad propiamente académica de la futura Escuela, mostró que aquella coincidencia intelectual comenzaba a extenderse hacia espacios compartidos de creación y difusión.

En 2025, la afinidad filosófica de Martínez y Nessim adquirió finalmente una dimensión explícitamente colectiva. Por iniciativa del primero, comenzaron a planear un ciclo de conferencias dedicado a Philipp Mainländer, con motivo de los 150 años de su fallecimiento. Fue en este contexto donde apareció, inicialmente de manera anecdótica, el nombre de “Escuela Pesimista de Nuevo León”. El doctor Tirso Medellín, al observar que contaba con dos tesis dedicados al pesimismo filosófico, comentó en tono de broma a Nessim que ya existía una “Escuela Pesimista” en Nuevo León. La ocurrencia fue recibida también humorísticamente por Martínez mediante una referencia a Mateo 18:20: “Donde están dos o tres congregados en mi nombre, ahí estoy yo en medio de ellos”.

Inspirado por las palabras de Tirso Medellín, Rubén Nessim tomó la iniciativa de cristalizar la idea de una Escuela Pesimista conformada por estudiantes de la UANL. Habiendo sido invitado al segundo Coloquio Nacional de Pesimismo Filosófico en México por Fernando Burgos, el 4 de diciembre Nessim creó un grupo con el nombre “Escuela Pesimista de Nuevo León”, a través del cual le comentó la iniciativa de presentarse juntos como mesa a Gabriel Martínez, así como a otros colegas que se fueron interesando por el pesimismo filosófico en el transcurso de sus estudios universitarios en la UANL: Darío Caleb Cario Alanís y Juan Pedro Carreón Luna. Así, la naciente Escuela Pesimista de Nuevo León comenzó a adquirir una forma académica concreta durante 2026. Los días 25 y 26 de marzo se realizó, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Nuevo León, el *Ciclo de conferencias en homenaje a Philipp Mainländer, a 150 años de su aniversario luctuoso*. El ciclo contó con la participación de Fernando Burgos Cruz, Manuel Pérez Cornejo y Slaymen Bonilla, estableciendo un primer diálogo presencial y virtual con investigadores vinculados al estudio del pesimismo filosófico procedentes de México, Iberoamérica y España en Nuevo León.

El paso decisivo tuvo lugar los días 12 y 13 de mayo de 2026, cuando la Escuela Pesimista de Nuevo León fue presentada públicamente por primera vez en el coloquio *Genealogías del desencanto: Pesimismo filosófico global y mexicano*, organizado por la Sociedad Iberoamericana de Estudios sobre Pesimismo bajo la dirección de Fernando Burgos, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. La quinta mesa del coloquio llevó el nombre de la iniciativa y reunió cuatro investigaciones desarrolladas desde preocupaciones considerablemente distintas. Gabriel Martínez presentó *Una mirada pesimista a la antroposofía metafísica de Agustín Basave Fernández del Valle*; Darío Caleb, *La libertad en tiempos de los LLM*; Juan Pedro Carreón Luna, *Una perspectiva pesimista de las Instituciones Sociales*; y Rubén Nessim, *El pesimismo iberoamericano como pesimismo sin más*.

Esta historia permite precisar qué clase de comunidad se pretende construir. La Escuela Pesimista de Nuevo León no exige que sus integrantes sostengan las mismas tesis ni que adopten una interpretación única de Schopenhauer, Mainländer, Hartmann, Bahnsen u otros autores asociados a la tradición. Su unidad se encuentra en el reconocimiento del pesimismo como una perspectiva filosófica desde la cual pueden investigarse problemas diversos y en la voluntad de desarrollar esa perspectiva desde el contexto contemporáneo. Así entendida, la escuela no constituye solamente un grupo dedicado al estudio histórico del pesimismo. Aspira a ser también un espacio de producción filosófica pesimista. El pesimismo puede

aquí funcionar como perspectiva para abordar problemas de metafísica, antropología filosófica, filosofía social y política, ética, filosofía de la técnica, filosofía de la historia o cualquier otro ámbito en el que sus categorías puedan resultar filosóficamente fecundas. Esto supone, necesariamente, entrar en diálogo con autores y corrientes ajenos a la tradición pesimista, así como someter el propio pesimismo a crítica y transformación.

La diversidad de estas investigaciones no constituye una objeción al concepto de escuela, sino precisamente una manifestación de la concepción de escuela que aquí se propone. Del mismo modo que la Escuela Pesimista historiográfica no se sostuvo en la identidad doctrinal entre Schopenhauer, Mainländer, Hartmann y Bahnsen, una escuela pesimista contemporánea no tiene por qué exigir uniformidad entre sus integrantes. La continuidad de una tradición puede producirse mediante la divergencia de sus desarrollos. Los artículos reunidos a continuación constituyen una primera expresión escrita de esa diversidad. Todos ellos proceden de las investigaciones presentadas bajo el nombre de Escuela Pesimista de Nuevo León en la UNAM, pero cada uno aborda un problema diferente y desarrolla sus propias herramientas conceptuales. Lo que los reúne no es, por tanto, una conclusión común, sino una perspectiva compartida: la tentativa de hacer filosofía desde el pesimismo y de poner esa perspectiva en relación con problemas filosóficos que exceden la reconstrucción histórica de la tradición.

La Escuela Pesimista de Nuevo León se entiende así como una continuación contemporánea de la tradición de la Escuela Pesimista. Su propósito es prolongar una corriente filosófica que, desde Schopenhauer y a través de sus transformaciones posteriores, hizo del sufrimiento, el mal y las condiciones de la existencia problemas centrales de la filosofía; hacerlo, sin embargo, desde las circunstancias históricas, culturales e intelectuales de nuestro propio contexto. Si la Escuela Pesimista histórica nació de la transformación de la filosofía de Schopenhauer por sus continuadores, la Escuela Pesimista de Nuevo León aspira a asumir una relación análoga con esa tradición: recibirla, estudiarla, discutirla, transformarla y, eventualmente, contradecirla allí donde las exigencias de la investigación filosófica así lo demanden. En este sentido, “Escuela Pesimista de Nuevo León” designa una posición histórica dentro de una tradición filosófica en desarrollo: la decisión de hacer del pesimismo no solamente un objeto de estudio, sino un punto de partida para la producción filosófica contemporánea desde Nuevo León.

Obras citadas

Gámez, H. W. “Fundamentación teórica para establecer la expresión ‘Escuela pesimista’ como categoría historiográfica.” *Cuadernos de Pesimismo: Revista de Filosofía*, no. 4, 2026, pp. 27–49.

EL PESIMISMO IBEROAMERICANO COMO FILOSOFÍA SIN MÁS

IBERO-AMERICAN PESSIMISM AS PHILOSOPHY PURE AND SIMPLE

Rubén Nessim

Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL) | México

Resumen

El pesimismo iberoamericano como filosofía sin más propone la legitimación de la tradición pesimista latinoamericana contemporánea como práctica filosófica de pleno derecho, autónoma de las exigencias de validación europeas. Partiendo de las revisiones críticas de Leopoldo Zea y Julio Cabrera sobre la producción histórico-cultural en nuestra América, el ensayo argumenta que la filosofía es una actividad socialmente organizada e institucionalizada cuya existencia en la región supera los cuatro siglos. Sobre esta base, se analiza el desarrollo contemporáneo del pesimismo filosófico en Iberoamérica — encabezado por pensadores como Julio Cabrera, Fernando Burgos y Slaymen Bonilla—, el cual reelabora el legado decimonónico alemán para responder a las circunstancias históricas periféricas. Como contribución original, el autor formula el pesimismo materialista o pensamiento desértico, una ontología de la escasez y la vulnerabilidad situada en el noreste mexicano. Esta propuesta sintetiza el materialismo dialéctico, el psicoanálisis y la termodinámica, reinterpretando la voluntad schopenhaueriana a través de la selección natural y la entropía. Finalmente, el trabajo distingue la terminalidad ontológica de la existencia frente a los males sociales coyunturales, postulando un pesimismo comprometido que rechaza el optimismo ideológico posmoderno y reivindica la utopía como praxis ética transformadora.

Palabras clave: filosofía sin más; pesimismo; Iberoamérica; Zea; Cabrera

Abstract

Ibero-American pessimism as philosophy pure and simple proposes the legitimization of the contemporary Latin American pessimistic tradition as a philosophical practice in its own right, independent of European standards of validation. Drawing on the critical revisions of Leopoldo Zea and Julio Cabrera concerning the historical-cultural production in Our America, the essay argues that philosophy is a socially organized and institutionalized activity whose existence in the region spans more than four centuries. On this basis, it analyzes the contemporary development of philosophical pessimism in Ibero-America—led by thinkers such as Julio Cabrera, Fernando Burgos, and Slaymen Bonilla—which reworks the nineteenth-century German legacy in response to peripheral historical circumstances. As an original contribution, the author formulates materialist pessimism, or desert thought, an ontology of scarcity and vulnerability situated in northeastern Mexico. This proposal synthesizes dialectical materialism, psychoanalysis, and thermodynamics, reinterpreting the Schopenhauerian will through natural selection and entropy. Finally, the paper distinguishes the ontological terminality of existence from contingent social ills, advancing a committed pessimism that rejects postmodern ideological optimism and reclaims utopia as a transformative ethical praxis.

Keywords: philosophy pure and simple; pessimism; Ibero-America; Zea; Cabrera

Nuestra América

Conviene precisar, antes de continuar, qué se entiende aquí por Iberoamérica. No empleo el término en un sentido puramente geográfico ni para designar simplemente el conjunto de territorios americanos en los que hoy se habla español o portugués. Iberoamérica es, en este ensayo, una categoría histórico-cultural: comienza a constituirse con la conquista y la colonización ibéricas del continente americano y comprende los pueblos y sociedades que surgieron de ese proceso, así como sus posteriores transformaciones políticas, culturales y sociales. Su origen histórico no se encuentra, por tanto, en las civilizaciones prehispánicas consideradas aisladamente, aunque estas constituyan una de sus fuentes constitutivas fundamentales, sino en el proceso mediante el cual aquellas sociedades fueron incorporadas a una nueva totalidad histórica.

El México contemporáneo, por ejemplo, no es la continuación política del Imperio Mexica, del mismo modo que la Nueva España no puede reducirse a una simple prolongación de aquel imperio. Los mexicas constituían uno de los numerosos pueblos que habitaban el territorio mesoamericano y habían construido, a su vez, una estructura imperial que sometía a otros pueblos de la región, tales como los tlaxcaltecas. La conquista española produjo la disolución de aquella estructura política y la incorporación de sus territorios a una formación histórica radicalmente distinta: la Nueva España. En ella confluyeron la población y las culturas de los múltiples pueblos originarios, la cultura ibérica, la población africana trasladada al continente y, posteriormente, otras corrientes humanas y culturales. De aquella compleja interacción surgió una sociedad nueva, irreductible tanto a la España peninsular como a cualquiera de las civilizaciones prehispánicas que la precedieron.

Por ello, cuando hablo de Iberoamérica, no pretendo negar la continuidad de las culturas prehispánicas ni reducir la historia americana a la conquista europea. Pretendo señalar, más bien, el comienzo de una formación histórica nueva cuya constitución resulta inseparable del encuentro, la confrontación, la imposición, la resistencia, la mezcla y la transformación recíproca de múltiples tradiciones. La Iberoamérica contemporánea es heredera de ese proceso: hereda de la América prehispánica tanto como de la península ibérica, de África y de las múltiples síntesis culturales que se produjeron durante los siglos posteriores. Su unidad, por consiguiente, no es la de una identidad cultural homogénea, sino la de una historia común de formación, dominación, mestizaje, emancipación y posterior subordinación dentro del orden mundial.

En este sentido empleo también, con las necesarias diferencias históricas y semánticas, expresiones como nuestra América, Gran Comarca, Nuevo Mundo y Latinoamérica. No sostengo que sean términos estrictamente sinónimos en todos los contextos históricos: cada uno posee su propia genealogía y puede destacar dimensiones distintas de la realidad americana. Aquí, sin embargo, los utilizaré como denominaciones intercambiables de esa misma formación histórico-cultural que denomino Iberoamérica. Nuevo Mundo señalará principalmente su constitución desde la perspectiva histórica de la expansión europea; nuestra América, su apropiación como ámbito propio de pensamiento y existencia; Gran Comarca, su unidad histórico-existencial más allá de las fronteras nacionales; y Latinoamérica, la denominación contemporánea de una realidad que, pese a su diversidad interna, comparte la experiencia histórica fundamental de la colonización ibérica y de su posterior inserción subordinada en el sistema mundial.

Así entendida, Iberoamérica no es una realidad que existiera como tal antes de la conquista y que los europeos simplemente hubiesen encontrado. Es una realidad histórica que comenzó a constituirse mediante la conquista y que continúa transformándose hasta el presente. Los pueblos originarios no son exteriores a ella por ser anteriores a su constitución, del mismo modo que España y Portugal no agotan su contenido por haber desempeñado un papel decisivo en su origen. Iberoamérica es, precisamente, el resultado histórico de esa compleja constitución. Por ello puede hablarse de una tradición iberoamericana sin suponer con ello una esencia iberoamericana inmutable: se trata de una tradición que se hace, se transforma y se disputa históricamente.

¿Qué cabe esperar de un contexto en el que “hay” filosofía?

Cuando Leopoldo Zea habla de una “filosofía sin más”, su propósito no consiste simplemente en afirmar que los pueblos americanos poseen una facultad abstracta de filosofar, ni en sostener que toda actividad intelectual pueda ser indistintamente denominada filosofía. Su planteamiento apunta, más radicalmente, a cuestionar la presuposición según la cual la filosofía sería una actividad cuya forma legítima de existencia estaría determinada por una tradición particular —la europea— y cuya producción realizada en otros contextos tendría que justificarse previamente ante ella. Hablar de filosofía “sin más” significa, en este sentido, reclamar para la filosofía su carácter propiamente humano: si filosofar es una actividad humana, ninguna circunstancia histórica, geográfica o cultural puede convertir a un determinado pueblo en incapaz de producir filosofía.

Partiendo de esta consideración, entiendo la filosofía, ante todo, como un ámbito de la actividad humana y, específicamente, de la actividad del pensar. Esta definición no pretende resolver de antemano el problema de qué distingue al pensamiento filosófico de otras formas de pensamiento, sino señalar algo más elemental: la filosofía no existe fuera de la actividad humana ni al margen de las condiciones históricas en las que dicha actividad se desarrolla. Desde su constitución histórica en la Grecia antigua, el filosofar se ha desarrollado como una práctica social determinada, vinculada con formas específicas de discusión, argumentación, enseñanza, escritura y transmisión del conocimiento.

En este sentido, la filosofía puede ser comprendida también como una forma históricamente determinada de producción simbólica. Althusser permite pensar esta dimensión a partir del concepto de ideología y de las estructuras sociales mediante las cuales determinadas formas de pensamiento son producidas, reproducidas y transmitidas. La filosofía no constituye, por tanto, una actividad puramente contemplativa, realizada por individuos aislados del mundo social. Sus conceptos, problemas y doctrinas son producidos por sujetos concretos de carne y hueso, siempre insertos en determinadas instituciones, relaciones sociales y medios materiales de circulación. La historia de la filosofía es, simultáneamente, la historia de una determinada práctica intelectual y la historia de las formas sociales que han permitido su producción y reproducción.

Esto significa que la filosofía no se reduce a aquello que encontramos en el contenido proposicional de una obra. Es también la actividad mediante la cual se producen libros, tratados, artículos y revistas; se imparten clases y seminarios; se fundan escuelas, facultades y universidades; se crean bibliotecas, editoriales, sociedades filosóficas y centros de investigación; se establecen programas académicos y comunidades intelectuales; y se instituyen mecanismos mediante los cuales determinados discursos son transmitidos, discutidos, legitimados y criticados. Todas estas prácticas forman parte de la existencia histórica de la filosofía, porque constituyen las condiciones sociales mediante las cuales el pensamiento filosófico puede producirse, conservarse, transmitirse y transformarse.

Por ello, decir que una sociedad posee filosofía no significa únicamente afirmar que en ella han existido individuos capaces de formular pensamientos acerca del ser, el conocimiento, la moral, la política o cualquier otro problema filosófico. Significa también reconocer la existencia de una producción filosófica socialmente organizada: una tradición de autores, obras, conceptos, debates, instituciones y prácticas de enseñanza e investigación mediante las cuales el pensamiento filosófico adquiere continuidad histórica. La filosofía existe, así, tanto en los sistemas de Platón, Aristóteles, Kant, Hegel o Heidegger como en las aulas en las que esos sistemas son enseñados, en los libros mediante los cuales son transmitidos, en las universidades donde se investigan y en las comunidades intelectuales que los interpretan, discuten o rechazan.

Esta dimensión social resulta particularmente importante para el problema que aquí nos ocupa: la existencia de filosofía en la Gran Comarca. Si la filosofía es una actividad humana históricamente organizada, entonces no existe ninguna razón de principio para considerar que su producción realizada en Iberoamérica constituye una filosofía de segundo orden por el simple hecho de haber surgido fuera de Europa. Una filosofía producida en México, Brasil, Argentina o cualquier otro lugar de nuestra América no tiene que demostrar primero que es lo suficientemente europea para ser filosofía. Puede, por supuesto, apropiarse de tradiciones europeas, criticarlas, transformarlas o rechazarlas; pero ninguna de esas relaciones con Europa constituye el criterio que determina su carácter filosófico.

Aquí adquiere todo su sentido la expresión de Zea: filosofía sin más. No se trata de exigir para Iberoamérica una excepción dentro de una definición previamente establecida de filosofía, ni de construir una categoría especial de “filosofía americana” cuya legitimidad dependa de su diferencia

respecto de la filosofía europea. Se trata, por el contrario, de reconocer que la filosofía producida en Iberoamérica es filosofía en el mismo sentido fundamental en que lo es la producida en cualquier otra parte del mundo. Sus circunstancias históricas pueden ser distintas; sus problemas inmediatos pueden estar determinados por experiencias de conquista, colonización, dependencia, emancipación o subordinación; sus instituciones pueden haber adquirido formas diferentes; sus autores pueden dialogar de manera particular con otras tradiciones. Pero ninguna de estas diferencias disminuye su condición filosófica.

De hecho, reconocer la dimensión social de la filosofía permite comprender mejor por qué la pregunta por la existencia de una filosofía iberoamericana no puede reducirse a una discusión acerca de la originalidad de determinadas ideas. La cuestión consiste también en determinar si en Iberoamérica se han constituido históricamente espacios sociales de producción filosófica. Y la respuesta, como veremos, sólo puede ser afirmativa. Desde las primeras instituciones de enseñanza filosófica establecidas durante el periodo novohispano hasta las universidades, facultades, revistas, editoriales, centros de investigación y comunidades filosóficas contemporáneas, existe en Iberoamérica una historia de producción, transmisión y reproducción institucional del pensamiento filosófico.

La filosofía, por tanto, no debe ser concebida como una sustancia intelectual que aparece exclusivamente allí donde se cumplen determinadas condiciones culturales previamente fijadas por la tradición europea. Es una práctica humana históricamente situada y socialmente producida, cuya forma concreta depende de las condiciones materiales e institucionales en las que los seres humanos piensan, escriben, enseñan, discuten y transmiten sus ideas. La filosofía “sin más” de Zea puede entenderse, desde esta perspectiva, no sólo como una reivindicación de la capacidad universal de filosofar, sino como el reconocimiento de que allí donde una sociedad produce y reproduce socialmente la actividad filosófica, allí existe filosofía.

Esta concepción permite, finalmente, desplazar la pregunta. En lugar de preguntar si Iberoamérica ha producido una filosofía suficientemente semejante a la europea como para merecer ese nombre, debemos preguntar qué filosofía ha producido Iberoamérica, bajo qué condiciones históricas la ha producido, mediante qué instituciones y prácticas la ha reproducido y qué problemas propios de su existencia histórica ha sido capaz de pensar. Sólo después de reconocer que existe filosofía podremos ocuparnos de determinar su carácter, sus particularidades, sus límites y sus posibilidades.

De la pregunta por la humanidad de los amerindios a la pregunta por el filosofar americano

Leopoldo Zea tuvo razón en señalar que la pregunta de si hay una filosofía en nuestra América, en Iberoamérica, es el corolario de una pregunta anterior, más profunda e inquietante: ¿son seres humanos los habitantes del Nuevo Mundo? Este hecho se ve evidenciado por el registro de cómo fueron los propios europeos quienes defendieron primero la humanidad del amerindio, mediante atribuciones y semejanzas con su propio ideal de humanidad.

En este sentido, como señala Zea, “Europa, [...] al trascender los linderos de su geografía y tropezar con otros entes que parecían ser hombres, exigió a éstos que justificasen su supuesta humanidad” (11). Esta exigencia colonial da como resultado un “permanente regateo de humanidad”, instituido en el contexto de una “gigantesca discriminación planetaria” (12) que aglutinó en el mismo saco a americanos, africanos, asiáticos y oceánicos: en la categoría de sub-hombres. Esta discriminación histórica prevalece aún a día de hoy, aunque los países de la vieja Europa han descendido del podio geopolítico hasta perseverar en calidad de colonias de la Nueva Europa, paradójicamente asentada en el Norte de América: “Un coloso que no se había planteado el problema de la humanidad de sus hombres, ni la originalidad de su cultura, ni la posibilidad de una filosofía que le fuese propia, simplemente había actuado” (21).

A pesar de este cambio de administración, los iberoamericanos no parecen aún tener el poder de reclamar su propia humanidad de pleno derecho, ni siquiera por compartir el continente del nuevo hegemon. Al contrario, el advenimiento de la hegemonía económica y geopolítica de los Estados Unidos de América ha sido la nueva condena de los iberoamericanos; sus nuevas cadenas y ataduras asfixian e inmovilizan tanto o más que las precedentes. Como señala Julio Cabrera, este estado de cosas configura una suerte de unidad negativa entre los países iberoamericanos, devenidos del mismo proceso de exclusión planetaria y fatalmente unidos por un pasado común de sometimiento que no termina de *pasar*.

Lo que hay que tratar de hacer es esbozar lo que sería una perspectiva pensante a partir de “América Latina”, desde su propia situación histórica. Esa perspectiva o circunstancia incluye, claro, muchas cosas, pero comienza por ser una situación de invasión cultural violenta. Hay muchos otros elementos, pero ése es el elemento inaugural. Pues el hecho de haber sido colonizados y educados en la cultura del dominador, obliga a una elección dramática que todos los “latino-americanos” tenemos que enfrentar: o total adaptación a la situación de colonización o abierta resistencia a ella, o posturas intermediarias que habrá que descubrir. La perspectiva “latino-americana” de pensamiento está entonces marcada por una línea histórico-existencial inaugural: invasión-colonización y elección entre adaptación y resistencia. (Cabrera, “Esbozo” 16)

Así, ante el problema de la filosofía americana que sigue al problema de la humanidad de los amerindios, Cabrera plantea la necesidad de elucubrar un camino hacia el pensamiento mundial desde la especificidad de la situación iberoamericana, tal y como los europeos transitaban hacia el pensamiento mundial a través de la filosofía, y tal y como lo hicieron los asiáticos con su propio pensamiento. El pensamiento desde nuestra América no tiene por qué emular los moldes europeos, tal y como no tendría por qué buscar imitar la tradición oriental:

Mientras insistamos en introducirnos al pensamiento exclusivamente a través de la “filosofía” no habremos descubierto nuestro propio camino pensante. Por eso, aunque resulte paradójico, sería deseable que no encontrásemos “filosofía” en nuestras tierras; esto ya sería un buen augurio. (Cabrera, “Esbozo” 17)

Puedo concordar enteramente con Cabrera en este punto. Sin embargo, este planteamiento responde a otra cuestión, relativa a la posibilidad del surgimiento de un modo de pensamiento original desde el contexto particular de la Gran Comarca, y es una pregunta que podría hacerse en África o en Asia con el mismo resultado: en todo contexto humano con cierto nivel relativo de desarrollo cultural existe la posibilidad del surgimiento de un pensar. El pensar se desarrolla por sí mismo, en la producción simbólica y material de cada comunidad humana, precisamente como ocurrió en los distintos modos de pensar que desarrollaron los aztecas, los mayas o los inkas. La pregunta por la existencia de una filosofía en Iberoamérica persiste aún así, e incluso si no tenía sentido plantearla en el momento de la llegada de los conquistadores hispanos, asumiendo de forma provisional que la filosofía es un cierto ámbito del pensamiento occidental que nace en Grecia, sí tiene sentido hoy, después de que se ha afianzado durante siglos una tradición propiamente filosófica en esta América.

La filosofía en Iberoamérica no es un fenómeno reciente, ya el 25 de enero de 1553 iniciaron los cursos de la Real y Pontificia Universidad de México, y un par de años después se produjo el primer libro de filosofía publicado en el Nuevo Mundo, *Recognitio Summularum*, de la pluma y letra de fray Alonso de la Veracruz (Ibargüengoitia, Filosofía mexicana 17). El profesor católico de filosofía mexicano, Antonio Ibargüengoitia, sitúa la “época de oro de los estudios filosóficos en México” en los 200 años que van de 1560 a 1760, en este período: “obras escritas por autores doctorados en la Real y Pontificia Universidad de México fueron adoptadas como textos en algunas universidades europeas y es curioso encontrar ediciones de autores novohispanos hechas en ciudades de la Europa Central” (14). Tal es el caso de la obra del padre jesuita Antonio Rubio, *Comentarios a la lógica aristotélica*, la cual, a pesar de haber sido escrita en España, fue considerada por su autor como: “fruto de las reflexiones llevadas a cabo durante sus clases en la Universidad de México y a tal punto [...] que como subtítulo su obra lleva el de *Lógica Mexicana*” (Ibargüengoitia, Suma filosófica 54). Ibargüengoitia explica que este fenómeno de “transplante” se produce porque “en los centros tradicionales de cultura europea se consideraba a América como una parte de la misma Europa” (54). Esta sería la razón de que un texto cuyo subtítulo es *Lógica Mexicana* haya podido publicarse en la ciudad de Alcalá, España, en el siglo XVI.

Hay, entonces, filosofía en Iberoamérica, al menos desde hace casi cinco siglos. Esta filosofía, como toda filosofía y como todo ámbito del pensar, es y ha sido un proceso de producción social. El hecho de que el surgimiento de la filosofía en Latinoamérica no se haya producido como en Grecia, sino mediante la conquista y el mestizaje, no anula el surgimiento mismo de esta tradición, solo lo sitúa en sus condiciones históricas concretas. La pregunta por una filosofía en estas latitudes, que aún persiste, está ya inserta en una tradición filosófica con un mínimo de 472 años de antigüedad.

En este sentido, la filosofía como modo de pensamiento, que aquí y en el mundo ha de convivir con otras manifestaciones del pensar, no tiene por qué plantear las mismas preguntas, en los mismos

términos, con respecto a los mismos problemas y con las mismas soluciones que se han desarrollado en la filosofía europea; y si no lo hace, continuará siendo filosofía. Más aún; solo si se desarrolla de manera original, esto es, a partir de la especificidad de su contexto de aparición, será auténtica filosofía. ¿Filosofía sin más? Cabe concebir la posibilidad de que sí, pura y simplemente. Y cabe señalar que puede ser tan filosofía como la europea, sobre todo si orienta su pensar hacia los problemas universales o mundiales, esto es, los problemas humanos:

El problema del conocimiento del mundo es universal, pero “cómo resolver las antinomias de la razón pura” no es un problema universal; esto es un problema de conocimiento ya visualizado desde una posible perspectiva entre otras. Existen, sí, ciertos puntos que nos hacen sufrir, que nos acorralan e inquietan, cuestiones muy primitivas de nuestra condición. Pues todos los humanos sufren, se deprimen, se aburren, crean símbolos, sienten miedo, hambre y desamparo, o necesidad de darse un valor; pero éstos no son “problemas filosóficos” específicos como los mencionados; son puntuaciones muy primitivas de la condición humana, mientras que los “problemas filosóficos” son algo mucho más elaborado y específico, siempre relativo a sus culturas de origen. (Cabrera, “Esbozo” 18–19)

Situando esta problemática en el ámbito específico del pesimismo filosófico, el problema de la posibilidad de negación de la voluntad de vivir es un problema puntual, situado en su contexto histórico y sociocultural, pero se presenta como planteamiento particular del problema humano general del sufrimiento: ¿se puede dejar de sufrir? Del mismo modo, el problema de la disolución de la unidad simple premundana en la multiplicidad como paso del campo trascendente al campo inmanente es una posible articulación específica del problema universal del origen del mundo, que tampoco tiene por qué ser planteado específicamente en los términos de “¿por qué existe algo y no más bien la nada?”.

Mi tesis, que a estas alturas del siglo XXI se perfila como obviedad (aún frente a los pocos que podrían defender su contrario), es que, para comenzar con un ejemplo concreto: la ontología estructural que desarrolla Cabrera en su ética negativa no es menos filosofía que la analítica existencialista del *Dasein* solo porque Cabrera es mitad argentino y mitad brasileño y Heidegger era alemán. Parece incluso innecesario señalar que no existe ninguna razón válida para sostener que la filosofía es un modo particular de pensar que solo se puede desarrollar en ciertas latitudes. El pensamiento es una capacidad inherente a la constitución humana como el caminar, y así como los humanos caminan en Argentina como caminan en Alemania, piensan igual. Dada la capacidad humana de pensar, existe ya la posibilidad de filosofar. Si el pensar es el pensar y filosofar es filosofar, en este sentido *filosofía es ya filosofía sin más*, en México o en Francia.

Hay pesimismo filosófico en Iberoamérica

Ya no existe más un planteamiento serio del problema de la humanidad de los iberoamericanos, y este es motivo suficiente para abandonar toda seriedad en el tratamiento de la problemática de una filosofía en nuestra América que no sea estrictamente histórica. La filosofía es una actividad humana, se va desarrollando mediante la labor de los filósofos, así como la pesca la realizan los pescadores. Hay pesca en China, en Europa, en América, en India y en África, y ahí donde hay pescadores pescando existe la pesca. Los pescadores chinos no necesitan del reconocimiento de los pescadores indios o europeos para ser pescadores. Hay, pues, y ha habido, filósofos filosofando en esta América, y ese hecho no deja de ser, incluso si los mismos filósofos americanos dudan de su propio ser filósofos, incluso si su filosofar se orienta a la cuestión de si él mismo existe. Dicho de otro modo, *la pregunta por la filosofía en esta tierra ha de ser respondida haciendo filosofía en esta tierra*, o en palabras de Cabrera:

No tenemos una identidad para “descubrir” después de la cual vamos a poder “filosofar”; es al revés: cuando nos atrevamos a pensar desde nuestra circunstancia (en lugar de acomodarnos a una circunstancia ajena solo para gozar de sus supuestos beneficios), vamos a adquirir una identidad, histórico-existencial, como todas ellas; la identidad no es un ser sino un hacer, un actuar, un crear, un inventar. Se trata de inventar nuestro ser o de reinventarlo, y de imponerlo contra todo lo que se le opone. A esto llamo adquirir un ser insurgente. (Cabrera, “Esbozo” 20)

El pesimismo filosófico, que ha ido llamando cada vez más la atención, ha adquirido cada vez más relevancia y se ha vuelto cada vez más prolífico en Iberoamérica, responde al problema mundial del

sufrimiento, ya sea pensado y desarrollado en México o en Alemania. Los planteamientos de los filósofos pesimistas iberoamericanos contemporáneos son y serán, por supuesto, muy diferentes de aquellos que esbozaron los filósofos pesimistas alemanes del siglo XIX, pero no es por ello que no alcanzan a ser o dejan de ser filosofía sin más, pesimismo filosófico sin más. Al contrario, es precisamente por la originalidad del pesimismo iberoamericano y por el modo en el que responde a su contexto preciso que adquiere de pleno derecho un carácter propiamente filosófico, o bien, *es filosofía sin más*.

El pesimismo filosófico de Julio Cabrera se lleva desarrollando desde la década de los años 80 del siglo pasado y comprende no solo la ética negativa, sino un abordaje negativo de la argumentación, una filosofía desde Iberoamérica y el análisis filosófico de filmes a partir de la propuesta del concepto-imagen. Cabrera bebe de Schopenhauer y Heidegger —así como de los más diversos filósofos iberoamericanos— y bebe de Wittgenstein, en una línea media que concilia la tradición de la filosofía de la existencia con el abordaje analítico de la lógica en lo que su autor denomina pensamiento tropical: un pensamiento filosófico que, al no estar atado al contexto histórico-cultural europeo, no se ve constreñido por la necesidad de elegir entre una tradición continental o una tradición analítica (Cabrera, *Análisis y existencia* 7). Cabrera ha creado y sigue creando filosofía sin más, y lo hace incluso en su crítica de la tentativa misma de hacer filosofía sin más. Lo que dificulta su reconocimiento como tal no es el hecho bruto de que sea un argentino pensando en Brasil, sino el hecho de que, por lo general, tanto los argentinos como los brasileños, en filosofía, prefieren repensar a los filósofos europeos antes que estimular su propia creación filosófica.

Con su *Proyecto de Ética Negativa* de 1989, Cabrera desarrolló sistemáticamente el antinatalismo casi dos décadas antes de que *Better Never to Have Been* se publicara en inglés en el año 2006 y suscitara un interés global creciente en esta cuestión. El hecho de que haya sido un “pobre latinoamericano” cuya voz no hizo eco en el mundo occidentalizado y afirmativista no le quita ningún mérito. En el registro de la filosofía cabrereana, todo ser humano está permanentemente atravesado, por la estructura ontológica de su ser mismo, de malestar físico y anímico, de modo que se ve moralmente inhabilitado en distintos grados para actuar cotidianamente conforme al respeto de dos mínimas éticas fundamentales: no dañar y no manipular a otros (Cabrera, *Mal-estar e moralidade* 492). Así, desde un juicio axiológico que parte del análisis del valor sensible y ético de la vida humana, la ética negativa concluye en su desvalor radical (Cabrera, *Crítica de la moral afirmativa* 43): al paso del no-ser al ser de una vida humana le corresponde inherentemente un empobrecimiento ontológico, de lo cual se sigue el valor ético de abstenerse de procrear (49–50).

Este pesimismo filosófico es tan filosófico y tan pesimista como los sistemas que Schopenhauer, von Hartmann, Mainländer y Bahnsen desarrollaron en el siglo XIX. El pesimismo cabrereano ya no incluye elementos metafísicos problemáticos en el contexto intelectual actual, como la voluntad irracional de vivir, la ley del debilitamiento de la fuerza, lo inconsciente o el auto-desgarramiento de la voluntad. Solo comprende la consabida terminalidad del ser. Todo lo que existe, y con ello el ser humano, está inserto en un proceso que incluye tanto el nacimiento y la generación como la degeneración y la muerte (Cabrera, *Mal-estar e moralidade* 689). Seres sintientes como los humanos viven su perecimiento como sufrimiento en forma de todo tipo de enfermedades físicas y decaimientos, así como de los más variados estados de desánimo, desde las tristezas cotidianas y el estrés hasta la posibilidad de la ansiedad generalizada o la depresión grave (106). Atravesados por esta estructura del malestar, los humanos se ven simplemente imposibilitados para ser éticos en todos sus ámbitos de acción: todos terminamos dañando o manipulando a otros, queriendo o sin querer, de modo que la ética es imposible *stricto sensu*.

Aun así, Cabrera no abandona toda tentativa de combatir la fatalidad de un ser que a todas luces se empobrece al salir de la nada, arrojado al ámbito del dolor estructural por sus procreadores. Así como Bahnsen nos invita al humor y señala que el pesimista es un héroe trágico que sigue luchando a pesar de saber su batalla perdida (Beiser 402), Cabrera propone un modo de vida minimalista, sin caer en el quietismo schopenhaueriano. Reivindica la no-reproducción como acto ético e incluso plantea la posibilidad del suicidio, cuando las condiciones de posibilidad de una vida se ven severamente constreñidas por el avance inexorable de la estructura terminal de su ser. Slaymen Bonilla, padre del pesimismo utópico, señala en *El mundo como vacuidad y mythos* que toda filosofía pesimista tiene dos lados: comienza con la denuncia del mal en la vida (hace una ontología del sufrimiento, en términos de Fernando Burgos), y a partir de su diagnóstico desarrolla una *utopía*: una posible vía de redención, un modo de combatir este sufrimiento (Bonilla 301). Esta fórmula, desde mi consideración, se cumple tanto en el pesimismo alemán decimonónico como en el pesimismo tropical cabrereano.

El filósofo mexicano Slaymen Bonilla reivindica el valor filosófico del pesimismo en la actualidad y le otorga nuevas posibilidades, tanto teóricas como prácticas, mediante su propia tentativa de repensar la tradición del pesimismo filosófico desde una mejor comprensión del budismo, a sabiendas de que Buda fue una de las inspiraciones principales de los filósofos pesimistas alemanes (5). Ya que Schopenhauer y Mainländer no pudieron acceder en su contexto a las buenas traducciones de los textos budistas con las que hoy sí contamos, con base en ellas, el filósofo mexicano desarrolló el pesimismo utópico. Su enfoque comprende, a partir de Nāgārjuna, que la existencia es, en el fondo, vacuidad: ningún ente existe sustancialmente por sí mismo, sino que todas las cosas son interdependientes, y las interpretamos a partir de los *mythos* (258). Los *mythos*, lejos de ser ilusiones contrarias al consagrado *logos*, son verdades convencionales, como el propio *logos*, a partir de las cuales podemos enfrentar el mundo y desarrollar utopías que respondan al problema del sufrimiento desde una voluntad de soñar que se traduce en la praxis efectiva de mejores modos de habitar la realidad (105).

Asimismo, otro filósofo mexicano, el actual presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios sobre Pesimismo, Fernando Burgos, desarrolla el concepto de ontología del sufrimiento. Como se anticipó, la ontología del sufrimiento resume tanto el proceder del pesimismo clásico, en su diagnóstico del sufrimiento de la vida humana, como el horizonte de los nuevos pesimismos, actuales y futuros. Precisamente en esta labor ontológica, el filósofo pesimista mexicano señala *el papel del sufrimiento en la transformación del mono en hombre*. Con esta audaz réplica al célebre manuscrito de Marx, Burgos denuncia una realidad ontológica que subyace al trabajo humano: el ser humano es un animal que trabaja, pero trabaja porque existe siempre bajo el yugo de necesidades apremiantes y con consciencia de su propia fragilidad y finitud, pues la vive en carne propia.

Burgos tampoco es ajeno a la utopía, pues propone un pesimismo comprometido, un pesimismo combativo que, lejos de resignarse ante los dolores del mundo, construye su propio sentido y busca mejorar la vida de su comunidad (22). En este sentido, señalo la importancia crucial de distinguir el sufrimiento inherente a la vida —la ontología del sufrimiento— de los males coyunturales o sociales. Esta distinción filosófica crucial es necesaria para actuar verdaderamente, y no dejar nuestras utopías solo en el terreno del pensamiento; y no hay filosofía que insista más en este punto que el pesimismo, tanto el alemán como el iberoamericano, que hoy se nutre del primero, pero no para copiarlo, sino para apropiárselo y continuarlo de forma situada y superadora.

El pesimismo materialista: una xerófita en el desierto del noreste mexicano

Del mismo modo que Cabrera, Burgos y Bonilla, pensando en la porción particular de la tierra en la que fui arrojado, yo desarrollo un *pesimismo materialista* —ya esbozado en *La Era del Absurdo* (2025)— partiendo tanto de mi tentativa de una síntesis de la tradición pesimista alemana con el materialismo dialéctico marxista y el psicoanálisis, como desde el pesimismo iberoamericano en sus múltiples manifestaciones.

Inspirado en Cabrera y su pensamiento “tropical”, en el año 2025 comencé a ver mi propuesta filosófica como un *pensamiento desértico*. Cabrera se refiere, como se dijo más arriba, a la posibilidad de pensar filosóficamente al margen de las tradiciones europeas que distinguen el análisis lógico de las reflexiones en torno a la existencia, pero yo pensé en el Bosque Atlántico. Conocido como Selva Misionera en Argentina y Mata Atlántica en Brasil, en él encontramos un ecosistema subtropical húmedo, caracterizado por una vegetación exuberante y densa que se alza sobre suelos de tierra rojiza, rica en hierro, sobre los que pulula una fauna sobrecogedora. El alma de esta inmensa mancha verde reside en su bioma de selva paranaense, donde la flora y la fauna se funden en un ecosistema pujante.

La actitud afirmativa habitual observa hoy el bosque desde una pantalla, como ámbito idílico en el que la biodiversidad funciona como la unidad de una simbiosis vital perfecta. Empero, solo hace falta mirar más de cerca para ver que el bosque funciona aquí como una metáfora del exceso; la falta de espacios en la que la vida se destruye porque cada organismo debe crear su espacio vital en férrea competencia. Cada centímetro cuadrado del bosque está disputado. El suelo rojo es una fosa común de materia orgánica descompuesta donde las semillas no compiten por alimento, sino por un destello de luz. Las lianas y las epífitas no son mero ornamento; son parásitos del espacio que asfixian al huésped para trepar hacia el dosel. La vida no florece de forma generosa; pulula y se devora a sí misma por el simple hecho de que no hay lugar para todos.

Frente a esta carnicería del exceso y la asfixia por amontonamiento que caracteriza a la selva subtropical —que he asociado al pensamiento tropical cabrerano—, el pensamiento desértico se erige desde el extremo opuesto del horror natural: la escasez absoluta. Yo he nacido en Monterrey, Nuevo León, un Estado en el noreste de México cuyo clima, en realidad, se clasifica como “semiárido”. Si el trópico es la trituradora biológica del desborde y la humedad que todo lo pudre, el desierto del noreste mexicano es la manifestación geográfica de la reticencia y la intemperie mineral. En este suelo estéril, el sufrimiento ontológico no se da por la falta de espacio ante la proliferación desmedida de la biomasa, sino por la escasez crónica de un suelo hostil que se rehúsa a sostener la anomalía de lo viviente. Aquí, la verdad material de la existencia se despoja de los ropajes exuberantes de la selva para encarnarse en la figura de la xerófita. El nopal, la biznaga o el agave no habitan el desierto; son la estructura misma de la escasez hecha tejido vegetal. La xerófita representa la anatomía del repliegue: una organización biológica que ha tenido que modificar sus hojas en espinas para no evaporarse ante la luz cegadora del sol norteño, un sol que no ilumina verdades trascendentes, sino que expone la desnudez del hueso y de la roca.

Estas reflexiones se vieron cristalizadas en abril de 2025, cuando me adentré en el Desierto Chihuahuense en Cuatro Ciénegas, Coahuila. Al estar en las Dunas de Yeso “los arenales”, experimenté de inmediato lo sublime en presencia de su llanura albina inabarcable. En ella, el entorno se revela como un escenario en el que lo inerte ha ganado la partida de forma anticipada. La arena, que brilla bajo un calor inclemente, no es sílice común; son los restos evaporados de un océano prehistórico extinto, el Mar de Tetis, reducidos a sulfato de calcio mineral. Las montañas calizas que cercan el horizonte, mudas y áridas, fungen como los muros de un contenedor estéril. En medio de este desierto, la presencia de los pequeños brotes de matorral xerófilo que rompen la blancura mineral adquiere un carácter trágico. El pesimismo materialista, en este sentido, puede ser visto como una xerófita que crece en el desierto. Su contexto de aparición, el noreste de México, no sólo está marcado por el desierto literal y sus condiciones extremas, sino por un desierto civilizatorio que pinta el suelo estéril de sangre, con la proliferación de la violencia extrema y el recrudescimiento de las condiciones de vida en el país.

La ontología del sufrimiento que se desprende de esta empresa se atiene a la vulnerabilidad radical inherente a la constitución natural del animal humano de carne, vísceras, tejidos y huesos. La terminalidad del ser no es una estructura abstracta; todo ser humano es un cuerpo, un sistema orgánico conjuntivo de sistemas orgánicos correlacionados (sistema respiratorio, nervioso, etcétera). Este sistema biológico complejo es radicalmente disfuncional. Conforme opera, sus subsistemas biológicos van fallando en un proceso de degradación que lleva irrevocablemente al colapso total de las funciones orgánicas. Así, la vida misma es un estar-muriendo en continuo devenir-cadáver; toda vida es un particular estar-muriendo y se desarrolla hacia su putrefacción final.

A pesar de su constitución terminal, la naturaleza misma del ser humano manifiesta una tendencia general hacia la supervivencia *ad infinitum*. El imperativo de supervivencia y reproducción inherente a toda forma de organización de la materia viva —a todo ser viviente que se produce en el proceso de evolución biológica por selección natural acumulativa— es la voluntad de vivir de la que habló Schopenhauer, reinterpretada a la luz de la ciencia moderna en el marco del pesimismo materialista. La voluntad no es metafísica, está en los genes egoístas que se objetivan en los cuerpos biológicos, los cuales producen mediante el proceso de gestación para utilizarlos como meras máquinas de supervivencia y vehículos de transmisión (Dawkins 27). El malestar de los seres sintientes es absurdo, se manifiesta en su incesante esfuerzo por perseverar y proliferar, el único objetivo de la vida es su autoperpetuación y el sufrimiento le es consustancial.

La materia viva, expresada en la totalidad de sus modos de organización (cuerpos biológicos que expresan fenotípicamente modos de supervivencia y reproducción en un determinado entorno), se produce en un universo casi absolutamente inerte. La materia inanimada comprende la práctica totalidad de lo que existe, y el universo (que es, en suma, toda esa materia organizada) se encamina a paso acelerado hacia su autoaniquilación. Conforme a la segunda ley de la termodinámica (Penrose 10) —que el pesimismo materialista comprende en analogía con la ley del debilitamiento de la fuerza— el universo tiende al estado de máxima entropía, hacia su disolución (Krauss 222–223); tras cientos de miles de millones de años, no quedará en la realidad más que espacio vacío y radiación, ni siquiera los núcleos atómicos podrán permanecer cohesionados (223). En este sentido, el pesimista materialista comprende que la voluntad de morir de la que habló Mainländer es esta tendencia general del universo hacia su desintegración.

Esta tragedia, la aparición de un ámbito ontológico entero (la materia viva) cuya naturaleza es su propia perpetuación autopoietica sin fin, la voluntad de vivir, en un universo fundamentalmente inerte, regido por una voluntad de morir, es leída desde el pesimismo materialista como la contradicción de la voluntad consigo misma que Bahnsen identificó en su *realdialektik*: el auto-desgarramiento de la voluntad. Las cinco extinciones masivas de las que hoy se tiene registro, eventos geológicos en los que perece al menos el 75% de las especies (Mayr 270–271), son la mayor demostración de que, en efecto, “La vida es materia animada y, hay que decirlo, arruinada por el dolor” (Horstmann 119). Así, la vida misma es un proceso que se aferra irracionalmente a su propia existencia sufriente a pesar de que se desenvuelve en un medio crónicamente hostil que, de manera cíclica, la aniquila casi en su totalidad, dejando prevalecer una merma que resulta suficiente para repoblar la superficie terrestre y continuar el ciclo de autodestrucción absurda de la voluntad de vivir ciega.

Empero, toda vida ha de desaparecer. En realidad, la mayoría de las formas de vida que alguna vez han existido están todas muertas; más del 99% de los modos de organización de la materia viva han sido aniquilados para siempre (Mayr 288). En este sentido, la vida es sufrimiento sin sentido, una batalla perdida en la que, haga lo que haga, su materia terminará por ser reabsorbida por lo inerte. La materia inanimada siempre termina por reclamar, inconsciente, impía, la materia que la vida le arrebató para existir y prevalecer como lucha sin fin. Este diagnóstico desolador del malestar de la condición humana no ha de arrojarnos a la desesperación. Por el contrario, conforme a lo dicho por Bonilla, debe conducirnos a la producción de utopías. El pesimismo materialista se suma a los esfuerzos del antinatalismo radical cabrereano y también es un pesimismo comprometido: nos invita a distinguir los sufrimientos ontológicos (por los cuales debemos abstenernos de procrear) de los males evitables que hay que combatir (quienes ya hemos sido arrojados a este mundo sin remedio).

Mi filosofía es deudora de la ontología estructural de Cabrera, el pesimismo utópico de Bonilla y el pesimismo comprometido de Burgos; se construye en diálogo constante con ellos. Nosotros somos contemporáneos, y aunque dediquemos mucho tiempo a pensar por nuestra cuenta, también pensamos juntos, y afirmo que filosofando, juntos y separados, hacemos filosofía sin más, pesimismo sin más. En Cabrera he encontrado lo que considero la más completa y sólida ontología del sufrimiento, en Burgos he encontrado la variedad de expresiones del pesimismo filosófico, que van mucho más allá de Alemania, y en Bonilla he adquirido la necesidad de la utopía, la parte activa y transformadora de todo abordaje filosófico pesimista.

Así, a *grosso modo* en el registro de mi propuesta de un pesimismo filosófico materialista, la totalidad de nuestro universo se desarrolla bajo la entropía que ha de aumentar hasta que advenga la muerte térmica, cuando no pueda existir más que vacío y radiación. Esta es una suerte de ley del debilitamiento de la fuerza, la terminalidad de un universo que se infla hasta estallar, como expresando una voluntad de morir, pero en cuyo seno surge y pulula la voluntad de vivir como tendencia fundamental hacia la supervivencia y reproducción (o evolución biológica por selección natural acumulativa). Esta contradicción, la que representa la irrupción de entes que a toda costa buscan prevalecer y proliferar en un universo que se va muriendo, como todo en él, parece estar en el núcleo de la realidad misma de la vida (autodesgarrada en palabras de Bahnsen): los seres sintientes somos una unidad y lucha de contrarios, en nosotros se desarrollan, al mismo tiempo y en el mismo sentido, la vida y la muerte.

En el ser humano existe la conciencia de esta contradicción: cada ser humano es un cuerpo-sujeto terminal, se va desarrollando en una disfuncionalidad radical que se hace patente en la enfermedad, la pérdida y el desánimo. El cuerpo-sujeto nace y se genera y se va degenerando y muriendo en un proceso animoso de decadencia que solo puede conducir a su conversión irrevocable en un cadáver. Consciente de ello, tanto como es consciente de sus necesidades apremiantes e impulsos internos, cada ser humano ha de construir su subjetividad como un proyecto en el que se va deshaciendo al mismo tiempo que se hace, se va desgastando en su actividad vital hacia la muerte. Como señala Karl Marx, “cada ser humano muere 24 horas al día” (274), la actividad que cada uno realiza para sobrevivir es la que lo va matando, por lo que ha de decidir, al mismo tiempo, cómo vivir y cómo morir, en qué ha de desgastarse construyéndose, por qué y para qué, creando un valor convencional y terminal ahí donde no hay valor de antemano, en la vida misma.

El pesimismo iberoamericano: para seguir pensando filosóficamente en esta América

El pesimismo iberoamericano que se ha ido gestando especialmente en las últimas dos décadas es un fenómeno sin igual en la historia de la filosofía en nuestras tierras. Se trata de latinoamericanos reviviendo una tradición casi olvidada, después de su apogeo en la controversia del pesimismo en Alemania a finales del siglo XIX (Beiser 235). Habitantes periféricos del llamado Sur Global (la Mayoría Global) que no solo rescatan esta tradición para reivindicar su valor histórico y divulgar las obras de sus representantes muertos, sino especialmente para mostrar su vigencia y continuarla de manera crítica y superadora desde su propio contexto.

Ahora bien, ¿qué se entiende por pesimismo iberoamericano? Con esta expresión no me refiero a una escuela filosófica homogénea, ni a un sistema doctrinal cuyos representantes deban compartir una misma metafísica, una misma ética o una misma concepción del sufrimiento. La expresión designa, más sencillamente, la continuación contemporánea del pesimismo filosófico desde Iberoamérica: una tradición de pensamiento que, rescatando el legado de los grandes filósofos pesimistas del pasado, continúa desarrollando sus problemas, conceptos y posibilidades desde las circunstancias históricas, culturales y sociales propias de esta América.

Pertenecer a un mismo movimiento filosófico no significa repetir una doctrina común, sino participar, de maneras diversas y hasta contradictorias, en un determinado campo de problemas. Schopenhauer, Mainländer, Bahnsen, von Hartmann y los demás autores vinculados de una u otra manera con el movimiento pesimista no pensaron lo mismo, ni desarrollaron una única doctrina acerca del valor de la existencia, la naturaleza de la voluntad, el sufrimiento, la redención o la acción. Del mismo modo, que Cabrera, Bonilla, Burgos y otros filósofos iberoamericanos puedan ser comprendidos bajo el concepto de pesimismo iberoamericano no significa que sus filosofías sean intercambiables ni que exista entre ellas una doctrina unificada, sino que sus pensamientos participan de una misma tradición problemática y que, desde ella, producen respuestas filosóficas diferentes.

El pesimismo iberoamericano es, por tanto, pesimismo filosófico sin más. No constituye una categoría filosófica de segundo orden, una variante regional cuyo estatuto dependa de su semejanza con el pesimismo alemán, ni una etiqueta destinada exclusivamente a clasificar a quienes filosofan desde una determinada parte del mundo. Es pesimismo filosófico en el mismo sentido en que lo fueron las filosofías de Schopenhauer, Mainländer o Bahnsen: una producción filosófica que toma en serio el problema del valor de la existencia, del sufrimiento, del mal, de la muerte, de la generación, de la acción o de las posibilidades de redención, y que desarrolla acerca de ellos conceptos, argumentos y posiciones propias. Su condición iberoamericana no disminuye su condición filosófica; señala, por el contrario, la circunstancia histórica concreta desde la cual esa filosofía es producida.

Esta circunstancialidad tampoco significa que el pesimismo iberoamericano deba ocuparse exclusivamente de problemas considerados “latinoamericanos”. Una filosofía puede surgir de una circunstancia particular y dirigirse hacia problemas universales. El sufrimiento, la muerte, el valor de la vida, la reproducción, el mal, la libertad o la posibilidad de transformar las condiciones de existencia no pertenecen en exclusiva a ninguna nación. Lo que sí pertenece a una circunstancia determinada es la manera en que esos problemas aparecen, se articulan, se heredan y se responden filosóficamente. El pesimismo iberoamericano piensa problemas humanos desde una situación histórica iberoamericana; no necesita convertir esos problemas en regionales para que su pensamiento sea universal.

En este sentido, el pesimismo iberoamericano constituye una continuación situada del pesimismo filosófico. No consiste en copiar a Schopenhauer desde México, a Mainländer desde Brasil o a Bahnsen desde Argentina, sino en apropiarse críticamente de una tradición para continuar produciéndola bajo condiciones históricas diferentes. Del mismo modo que los pesimistas alemanes transformaron y discutieron entre sí el legado de Schopenhauer, los pesimistas iberoamericanos pueden retomar, modificar, rechazar o superar determinadas tesis de aquella tradición sin dejar por ello de pertenecer al movimiento pesimista. La continuidad de una tradición filosófica no se encuentra en la identidad de sus respuestas, sino en la persistencia y transformación de los problemas que la constituyen.

Por ello, cuando hablo de pesimismo iberoamericano, no estoy nombrando simplemente una suma accidental de autores que casualmente comparten una valoración negativa de la existencia. Estoy señalando la formación contemporánea de un campo filosófico situado, heredero de una tradición histórica reconocible, pero abierto a su transformación; un campo cuyos representantes pueden sostener

posiciones muy diferentes entre sí y, precisamente por ello, producir filosofía en lugar de limitarse a reproducir una doctrina heredada.

El pesimismo iberoamericano es, entonces, simultáneamente continuidad y diferencia: continuidad respecto de la tradición filosófica pesimista que lo precede y diferencia respecto de las respuestas concretas que esa tradición produjo en otros momentos y lugares. Es continuación porque retoma el problema del valor de la existencia y la inevitabilidad del sufrimiento; es diferencia porque lo piensa desde otras circunstancias, con otros conceptos, otras preocupaciones y otras posibilidades de respuesta. Y es filosofía sin más porque ninguna de estas diferencias lo convierte en una filosofía de segundo orden. Al contrario: precisamente porque una tradición filosófica permanece viva cuando puede ser transformada, discutida y continuada desde nuevas circunstancias. La existencia de un pesimismo iberoamericano constituye una prueba de que el pesimismo filosófico no pertenece al siglo XIX alemán, sino que continúa siendo una posibilidad viva del pensamiento.

Hoy la vanguardia del pesimismo filosófico internacional no encuentra sus sedes principales sólo en Frankfurt o en Berlín, sino también en Chilpancingo, Ciudad de México, Brasília y Monterrey. En el contexto lumpenposmoderno (Roffe Tamez 217) de nuestras ciudades arrasadas por la pobreza, la desigualdad y el crimen organizado, en las que se impone desde el Norte Global el imperativo de hiperconsumo individualista posmoderno sobre poblaciones precarizadas, el optimismo ramplón ha demostrado ser una herramienta de sometimiento que prolifera en los ideales de una meritocracia fantasmagórica (“el pobre es pobre porque quiere”), supercherías arcaicas (“si deseas lo suficiente, el universo conspira a tu favor”) y autoayuda barata, que consuelan a los desdichados con promesas vacías. No ha de resultar sorprendente que la lucidez del sano pesimismo recobre su vitalidad en nuestras tierras, casi como una necesidad ante su situación crónicamente pésima. El optimismo es el opio de nuestros pueblos, por eso el pesimismo debe ser un llamado a la acción y el compromiso, que se enfrente con valentía y determinación a todo mal que empeore la vida más allá de su desvalor estructural.

Para cerrar citando una vez más a Leopoldo Zea: “¿Cuándo tendremos filosofía? Cuando seamos capaces de originar entre nosotros a algún Kant, Hegel, Fichte, Comte, etc” (14). Entonces ya tenemos filosofía, porque hay entre nosotros un Julio Cabrera, un Slaymen Bonilla, un Fernando Burgos y también un Rubén Nessim. Si se piensa que es una muestra de máxima arrogancia esta comparación alusiva entre nosotros y un Kant o un Hegel, solo responderé que somos, igual que éstos, seres humanos de carne y hueso que nacieron, viven y morirán, y que también como ellos hacemos filosofía. Así, si el pescador se dedica a pescar y es, por esto, pescador; los filósofos pesimistas iberoamericanos nos dedicamos a hacer filosofía y somos, por eso mismo, filósofos.

Obras citadas

- Beiser, Frederick C. *Weltschmerz: El pesimismo en la filosofía alemana: 1860–1900*. Traducido por Fernando Burgos y Slaymen Bonilla, Sequitur, 2016.
- Bonilla, Slaymen. *El mundo como vacuidad y mythos*. Herem, 2025.
- Burgos, Fernando. *Pesimismo comprometido*. Sequitur, 2026.
- Cabrera, Julio. *Análisis y existencia: pensamiento en travesía*. Ediciones del Copista, 2010.
- Cabrera, Julio. *Crítica de la moral afirmativa*. Gedisa, 2014.
- Cabrera, Julio. “Esbozo de una introducción al pensamiento desde 'América Latina' (Más allá de las 'introducciones a la filosofía').” *Problemas do pensamento filosófico na América Latina*, organizado por William Frank y Alberto Vivar Flores, Editora PHILLOS, 2017, pp. 12–56.
- Cabrera, Julio. *Mal-estar e moralidade: situação humana, ética e procriação responsável*. Universidade de Brasília, 2018.
- Dawkins, Richard. *El gen egoísta*. Salvat Editores, 2000.
- Horstmann, Ulrich. *El monstruo: Perfiles de una filosofía antropológica*. Traducido por Manuel Pérez Cornejo, Sequitur, 2024.
- Ibargüengoitia, Antonio. *Filosofía mexicana: en sus hombres y en sus textos*. Editorial Porrúa, 2015.
- Ibargüengoitia, Antonio. *Suma Filosófica Mexicana (Resumen de historia de la Filosofía en México)*. Editorial Porrúa, 2006.
- Krauss, Lawrence M. *Un universo de la nada*. Editorial Pasado y Presente, 2013.
- Marx, Karl. *El Capital: Libro 1. T 1*. Akal, 2000.
- Mayr, Ernst. *Así es la biología*. Penguin Random House Grupo Editorial España, 2016.

Penrose, Roger. *Ciclos del tiempo: una extraordinaria nueva visión del universo*. Debate, 2015.
Roffe Tamez, Rubén Nessim. *La Era del Absurdo*. Herem, 2025.
Zea, Leopoldo. *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI, 1989.

UNA MIRADA PESIMISTA A LA ANTROPOSOFÍA METAFÍSICA DE AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE

A PESSIMISTIC VIEW OF THE METAPHYSICAL ANTHROPOSOPHY OF AGUSTÍN
BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE

Gabriel Martínez Villarreal

Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL) | México

Resumen

Este artículo propone una interpretación de la antroposofía metafísica de Agustín Basave Fernández del Valle, desarrollada principalmente en *Filosofía del hombre*, desde ciertos problemas centrales del pesimismo filosófico. Después de situar brevemente el horizonte intelectual del pensador mexicano —marcado por el existencialismo cristiano, la fenomenología, el tomismo y el agustinismo—, se examina la afinidad estructural entre su concepción del ser humano y una vertiente soteriológica del pesimismo que aquí denominamos *pesimismo espiritual*. No se sostiene que Basave fue un filósofo pesimista. Más bien, se busca examinar su antroposofía metafísica a la luz de las preocupaciones religioso-espirituales sobre la condenación y la redención del hombre que el pesimismo y el cristianismo comparten. La hipótesis es que en la relación entre el “sentimiento de desamparo ontológico” y el “anhelo de plenitud subsistencial” se articula una dinámica formal de descenso y ascenso —diagnóstico de insuficiencia y exigencia de redención— similar a la que se encuentra en determinadas filosofías pesimistas. Proponemos el nombre de *dinámica dual del espíritu* para referir a esta homología. Aunque no elimina las diferencias metafísicas entre cristianismo y pesimismo, esta homología ofrece una vía para reconsiderar tanto la antropología filosófica de Basave como la dimensión religiosa del pensamiento pesimista.

Palabras clave: filosofía mexicana; antroposofía metafísica; pesimismo espiritual; soteriología; dinámica dual del espíritu

Abstract

From the standpoint of several central problems of philosophical pessimism, this article proposes an interpretation of Agustín Basave Fernández del Valle’s metaphysical anthroposophy, which was mainly developed in *Philosophy of Man*. After a brief contextualization of the Mexican thinker’s intellectual horizon—shaped by Christian existentialism, phenomenology, Thomism, and Augustinianism—we examine the structural affinity between his conception of the human being and a soteriological strand of pessimism that we call *spiritual pessimism*. We do not argue that Basave was a pessimistic philosopher. Rather, we seek to examine his metaphysical anthroposophy in the light of the religious and spiritual worries over damnation and redemption shared by pessimism and Christianity. The hypothesis is that the relationship between the “feeling of ontological forsakenness” and the “yearning for subsistential wholeness” articulates a formal dynamic of descent and ascent—a diagnosis of insufficiency followed by a demand for redemption—that is similar to that found in certain pessimistic philosophies. We propose *dual dynamic of the spirit* as a name to refer to this homology. Although it does not eliminate the metaphysical differences between Christianity and pessimism, this homology offers a way to reconsider both Basave’s philosophical anthropology and the religious dimension of pessimistic thought.

Keywords: Mexican philosophy; metaphysical anthroposophy; spiritual pessimism; soteriology; dual dynamic of the spirit

Pesimismo espiritual: una vía de lectura de Agustín Basave

¿Qué puntos de encuentro podemos hallar entre el pesimismo filosófico y la filosofía mexicana? ¿Podemos leer a los filósofos mexicanos contemporáneos desde el pesimismo? ¿Puede, en particular, un pensador de orientación católica apreciarse desde la visión pesimista de la filosofía, tan comúnmente asociada con el ateísmo? Estas preguntas orientan la siguiente aproximación a la antroposofía metafísica de Agustín Basave Fernández del Valle, filósofo, escritor, notario y jurisconsulto mexicano. Nuestro propósito no es incluirlo retrospectivamente en el canon del pesimismo, sino explorar una afinidad estructural entre su comprensión dramática del ser humano y ciertas formas soteriológicas del pensamiento pesimista.

Basave (1923–2006) ocupa un lugar singular en la filosofía mexicana del siglo XX y, en particular, en la historia intelectual de Nuevo León. Usualmente se le reconoce como uno de los más grandes filósofos regiomontanos y uno de los más notables pensadores mexicanos del siglo pasado. Nació en Guadalajara, pero desde la adolescencia hasta su muerte vivió en Monterrey, ciudad donde desarrolló una parte decisiva de su actividad académica y cultural. Fue así un regiomontano de corazón. Históricamente, la filosofía en el estado de Nuevo León es, reconozcámoslo, una labor marginal y contracorriente. Algunos podrían considerar a Fray Servando Teresa de Mier (1763–1827) como uno de los primeros filósofos regiomontanos, con una producción intelectual en filosofía política que discurrió sobre los ideales y principios del movimiento independentista de su época. En el siglo pasado, Severo Iglesias González (1942–2021) —brillante marxista no ortodoxo, que creó la teoría de la dialéctica triádica— y Pedro Gómez Danés (1937–2016) —agudo metafísico clásico, aristotélico-tomista— también pueden mencionarse como figuras importantes en el mapa de la filosofía en Nuevo León (Medellín Barquín 103–110; Mendirichaga Dalzell 221–228). De momento, dejemos de lado las discusiones sobre la regionalidad o localidad de la filosofía, y sobre las condiciones socioeconómicas que promueven u obstruyen el desarrollo del pensamiento y la educación filosófica. Es bien sabido que, en lo que respecta al desarrollo histórico de las humanidades y la filosofía, Nuevo León es un verdadero desierto, ocasionalmente bendecido por una que otra flor excepcional que ha aprendido a nutrirse de este suelo árido para la especulación intelectual y la vida del espíritu. A este respecto, tan sólo adviértase que el caso de Basave es históricamente notable para el estudio de la filosofía en el noreste de México. No sólo por su prolífica producción filosófica, sino además por su protagonismo como figura pública en distintas universidades e instituciones culturales. Al igual que Alfonso Reyes, “el regiomontano universal”, Basave tuvo un lado intelectual y un lado diplomático. Su carrera como notario público y diplomático corrió en paralelo con la de catedrático, escritor y promotor cultural (Basave Benítez 39–42). En la Universidad Autónoma de Nuevo León se le recuerda por sus cargos como director general de Estudios Superiores, director de la Facultad de Filosofía y Letras (1961–1967) y fundador y director del Centro de Estudios Humanísticos (1959), órgano pionero en el Estado en la investigación en humanidades. También fue rector emérito en la Universidad Regiomontana y ejerció como profesor del Tecnológico de Monterrey y del Seminario Arquidiocesano de Monterrey.

Esta última referencia revela una de las notas clave del carácter y la contextura de su pensamiento filosófico: un profundo y ferviente catolicismo. Sin embargo, este catolicismo practicado y defendido no debería sesgar nuestra interpretación. Reducir su obra a una prolongación de la apologética religiosa impediría apreciar su amplitud filosófica. Los temas que abarca su obra son variopintos¹. Estamos frente a un autor polifacético: escribió amplios tratados de metafísica y de teoría política; eruditas monografías sobre temas literarios (romanticismo alemán, Franz Kafka, El Quijote, etc.); amplias reflexiones sobre

¹ A continuación, se enlistan las referencias bibliográficas de las obras aludidas en este párrafo, en orden de alusión: Agustín Basave Fernández del Valle. *Tratado de metafísica: teoría de la habencia*. México: Universidad Regiomontana, 1982.

—. *Teoría del Estado: fundamentos de filosofía política*. México: Trillas, 2002.

—. *El romanticismo alemán*. Monterrey: UNL/Centro de Estudios Humanísticos, 1964.

—. *La cosmovisión de Franz Kafka*. México: Jus, 1977.

—. *Filosofía del Quijote (un estudio de antropología axiológica)*. México: Espasa-Calpe, 1959.

—. *Metafísica de la muerte*. México: Limusa, 1983.

—. *La sinrazón metafísica del ateísmo*. Monterrey: Universidad Regiomontana/Publicaciones Paulinas, 1986.

—. *Meditación sobre la pena de muerte*. México: FCE, 1997.

—. *Pensamiento y trayectoria de Pascal*. México: Jus, 1973.

—. *Vocación y estilo de México: fundamentos de la mexicanidad*. México: Limusa/Noriega Editores, 1989.

—. *Samuel Ramos: trayectoria filosófica y antología de textos*. Monterrey: UNL/Centro de Estudios Humanísticos, 1965.

—. *La filosofía de José Vasconcelos: el hombre y su sistema*. México: Ediciones Cultura Hispánica, 1958.

problemas filosóficos como la muerte, el ateísmo y la pena de muerte; tratados sobre autores cristianos (como Pascal); e incluso incursionó en la filosofía mexicana y de lo mexicano. Esto último se evidencia en sus libros sobre Samuel Ramos y José Vasconcelos. A esta variedad de líneas de investigación y temas de interés se suma un eclecticismo sorprendentemente coherente. Fenomenología, existencialismo, tomismo y agustinismo convergen de manera excepcional en una filosofía cuyo centro es la pregunta por el ser humano. Sería difícil sintetizar en una simple fórmula la corriente filosófica a la que Basave pertenece. Podrá decirse que es un existencialista cristiano, como Kierkegaard; un fenomenólogo del amor y las vivencias espirituales y valorativas del hombre, como Max Scheler; un metafísico que acaba haciendo teología natural, como Tomás de Aquino; un pensador religioso y sentimental en que la reflexión filosófica a veces se confunde con la meditación y la oración, como Agustín de Hipona; un filósofo preocupado por el sentido existencial y la condición histórica del mexicano, etc. ... Y en todos estos epítetos y comparaciones habrá algo de verdad, según el aspecto que se privilegie. Todos describen una faceta de su carácter como pensador, pero ninguna de estas designaciones lo agota. Sin embargo, en medio de toda esta multiplicidad de caracteres, el elemento profundamente religioso de su pensamiento prevalece, como una pátina que recubre toda su producción y traza su horizonte intelectual.

Leer a Basave parece, a primera vista, más natural para un neotomista que para un pesimista. Y a más de uno le parecerá que esos polos opuestos jamás se tocarán. Precisamente por ello conviene delimitar desde el comienzo el alcance de nuestra lectura. En este sentido, lo que se pretende en este artículo no es defender la tesis de que el pensamiento filosófico de Basave se compagina con el pesimismo filosófico *stricto sensu*. Cualquiera podrá suponer razonablemente que un pensador tan católico como él tiene demasiada esperanza en la bondad de Dios o de la Creación como para afirmar la tesis pesimista fundamental de que *el no-ser es mejor que el ser*. Y en efecto, tendrá razón en tal supuesto. Estos elementos teóricos lo separan de buena parte del pesimismo moderno. No obstante, desde la perspectiva de pesimismo que hemos estado construyendo en estos últimos años, nos parece que sería un error desestimar *eo ipso* a ciertos autores por sus orientaciones y convicciones religiosas. De esa distancia en los fines y fundamentos en el filosofar no se sigue que todo diálogo entre corrientes sea imposible. Recordemos el lugar común de Schopenhauer, que sostenía una posición ambivalente respecto a la religión: pese a su gran interés por el estudio de la religión comparada, se ceñía a un acérrimo ateísmo y sentimiento antirreligioso que rebajaba despectivamente a la religión a un sucedáneo vulgar de la filosofía, es decir, a una mera “metafísica del pueblo” (Schopenhauer, Parerga 340, 374–375, 511–512). En nuestros tiempos, pecaría de prejuicioso y restrictivo aquel pesimista que piense que sólo el ateísmo científico o el materialismo metafísico son relevantes o compatibles con el pesimismo filosófico en general. A falta de mejor nombre, y frente a las interpretaciones que hacen del materialismo y del ateísmo *conditio sine qua non* o notas distintivas del pensamiento pesimista, nuestro posicionamiento filosófico se orienta más bien hacia lo que, provisionalmente, denominaremos un *pesimismo espiritual*.

Por pesimismo espiritual se entiende aquí, de manera operativa, una forma de lectura filosófica que atiende a cuatro elementos: 1) la experiencia del carácter doloroso o deficitario de la existencia; 2) el desvelamiento y desmontaje de las ilusiones mediante las cuales la conciencia ordinaria encubre ese déficit y se consuela del dolor de vivir; 3) la transformación ética o espiritual producida por tal conocimiento iniciático; y 4) la aparición de una exigencia de liberación o redención. Esta definición no supone que toda doctrina pesimista sea religiosa ni que toda religión de salvación sea pesimista. Señala, más modestamente, una afinidad de estructura que permite comparar tradiciones doctrinalmente distintas sin confundirlas.

Hay antecedentes importantes que apuntan a la pertinencia histórico-conceptual de este enfoque interpretativo. Consideramos que hay una relación estrechísima entre los contenidos doctrinales del pesimismo y las sombrías enseñanzas sobre el poco valor del mundo y de la vida que se ven expresadas en los textos canónicos de las más grandes religiones de la humanidad. En el caso del cristianismo, recordemos que la interpretación pesimista decimonónica veía en esta religión un magno antecedente de antaño. Schopenhauer clasificaba a las religiones en optimistas y pesimistas, siendo el cristianismo una religión que, “en la confesión de que nuestro estado es sumamente miserable y al mismo tiempo culpable”, adquirió su fuerza sobre una base pesimista, revelando así una dolorosa verdad sentida por todos que “se abrió paso y tuvo como consecuencia la necesidad de su redención” (Schopenhauer, El mundo 209). A su juicio, el cristianismo primitivo es el auténtico cristianismo, emparentado con el brahmanismo y el budismo por el mismo espíritu y tendencia ética hacia el ascetismo, que coinciden con su teoría de la negación de la voluntad de vivir como redención del sufrimiento (Schopenhauer, El

mundo 671–691). Por su parte, Agnes Taubert identificó el pesimismo en libros del Antiguo Testamento, llegando incluso a calificar a los primeros capítulos del milenario *Eclesiastés* como un “catecismo pesimista” (Taubert 75). Y ni qué decir de Mainländer, “el apóstol empalagoso de la virginidad” (Nietzsche 560) que se mantuvo firme sobre la superioridad de la verdad de la doctrina de Cristo (Mainländer 282–285).

Desde esta perspectiva, también puede advertirse un paralelismo entre el aspecto iniciático de diversas religiones y la experiencia pedagógica y transformadora del *Weltschmerz* (dolor del mundo). Aunque en distintos términos y con otros matices, muchos pesimistas históricos describen esta experiencia como un punto decisivo de su proceso de maduración filosófica. Esto no quiere decir que todo pesimista (filósofo o no) deba atravesar por una experiencia psicológica idéntica, sino que numerosas formas de pesimismo describen este momento iniciático de tránsito desde la conciencia ordinaria (sueño, ilusión, oscuridad, aturdimiento) hacia una percepción radical del sufrimiento universal, la inanidad de todo esfuerzo y la finitud de la vida (despertar, verdad, luz, despabilamiento). La imagen oriental que recoge Schopenhauer de la caída del velo de Maya resulta particularmente expresiva para encapsular el movimiento del tránsito iniciático: esa dolorosa revelación que rompe el hechizo de la conciencia cotidiana, abre nuestra mente a desmontar ilusiones de felicidad y ensancha nuestro corazón hacia la compasión universal y la búsqueda de una liberación del sufrimiento.

Desde luego, el concepto de pesimismo espiritual requeriría una exposición más extensa de la que permite nuestro alcance. Baste advertirle al lector que aquí funciona únicamente como herramienta hermenéutica. No designa una escuela de pensamiento cerrada ni pretende sustituir las diferentes variantes históricas del pesimismo; sirve más bien para aislar y examinar una estructura ontológica y psicológica en la que el diagnóstico negativo de la existencia se encuentra inextricablemente unido a una dimensión transformadora y, en ciertos casos, soteriológica. Esta precisión será suficiente para abordar a Basave desde nuestro enfoque sin exigirle que sea pesimista en sentido doctrinal.

Para aclarar la manera en que nos aproximamos a la apreciación de Basave, sirvan estas comparaciones particularmente ilustrativas. En la historia de la filosofía occidental, hay autores como Pascal, Kierkegaard y Unamuno, en los que se da un fortísimo pero fructífero choque entre lo religioso y lo filosófico. Pensadores que además muestran con especial crudeza el predicamento existencial del ser humano. ¿Pues quién no lee con fascinación y sobrecogimiento las reflexiones pascalianas sobre la miseria y la grandeza del hombre, esa caña pensante que se va gastando la vida en vanos divertimentos? ¿Quién no siente vértigo existencial al leer sobre la angustia de la libertad y la plenitud de posibilidades en Kierkegaard? ¿A quién no se le aprieta el corazón al pensar, con Unamuno, en nuestra trágica condición humana de la conciencia de nuestra finitud confrontada con el anhelo perennemente insatisfecho de inmortalidad?

Dado que todos estos filósofos ponen de relieve aspectos centrales y profundos de la miseria humana, algunos se ven tentados a pensarlos y reinterpretarlos desde el pesimismo. Ninguno puede confundirse sin más con el pesimismo metafísico voluntarista de Schopenhauer, pero todos ellos tienen su brújula apuntando hacia el mismo norte que los pesimistas cuando piensan la vulnerabilidad, la insuficiencia y el deseo de salvación del ser humano. Así, al invitar al diálogo entre pensadores y corrientes, nuestra interpretación exige distinguir entre pertinencia doctrinal y fecundidad interpretativa. Siguiendo el ejemplo propuesto, se ha avanzado mucho en la comprensión de estos autores desde la filosofía de lo peor, que nunca ha dejado de poner el dedo en la llaga del problema del mal. Sin embargo, nuestros escrúpulos históricos y nuestro afán de consistencia conceptual nos hacen dudar sobre si hay que emparentarlos o no con el pesimismo. Para efectos de clasificación temática, sería algo chocante (por no decir escandaloso) incluirlos indiscriminadamente en la misma categoría junto con el pesimismo metafísico de Schopenhauer y su Escuela, o junto con el pesimismo aforístico y asistemático de Cioran. Por otro lado, también es cierto que muchos otros autores pesimistas se resisten a la clasificación, como Peter Wessel Zapffe. En todo caso, esta cautela histórica no obliga a clausurar los cruces conceptuales. La conciencia pesimista no puede evitar hallar en estos autores un material muy rico para su reflexión sobre la angustia, la miseria humana, el aburrimiento, la finitud y el anhelo de redención. Inútil sería desestimarlos por su estrecha y complicada relación con la religión. Pues lo valioso que hay en ellos para el pesimismo no se da *a pesar de* su faceta religiosa, sino *gracias a ella*. En este sentido, y siguiendo con la analogía, Basave, como filósofo católico, también puede apreciarse con justicia desde la mirada pesimista. En términos simples, afirmamos que en las reflexiones de Basave sobre el hombre hay, precisamente, mucho de lo que los pesimistas valoran en Pascal, Kierkegaard y Unamuno. Así, antes que un pesimista

encubierto, nuestra lectura busca hallar en Basave un interlocutor capaz de mostrar en la estructura de la existencia humana una dinámica dual que también aparece, bajo contenidos metafísicos distintos, en algunas doctrinas pesimistas.

Para delimitar la exposición, nos enfocaremos en el análisis del *integralismo metafísico antroposófico* expuesto en *Filosofía del hombre* (1963). Para avanzar en nuestra mirada pesimista de su antropología filosófica, mostraremos la manera en que Basave aborda algunos de los tópicos fundamentales del pesimismo: 1) *sufrimiento* (consustancial a la existencia) y 2) *maldad* (con realidad patente y primacía necesaria en el mundo). El eje no será demostrar que Basave comparte una doctrina pesimista del mal, sino examinar cómo articula el gran drama humano mediante dos momentos ontológicos correlativos —desamparo ontológico y plenitud subsistencial— y hasta qué punto esa relación puede compararse con la estructura condenación-redención presente en Schopenhauer y Mainländer. La comparación, insistimos, será formal y soteriológica, no una identificación de sus respectivas metafísicas.

El drama humano entre desamparo y salvación

La preocupación central de la antropología filosófica de Basave es una comprensión integral del ser humano. Ni la ciencia natural ni la religión, consideradas aisladamente, bastan para fundamentar la esencia del hombre. Corresponde a la filosofía esclarecer el ser del hombre en su totalidad. Para ello, desde su horizonte cristiano, Basave insiste en la necesidad de considerar al ser humano como un ser religado a un Ser Supremo, a un principio Absoluto mediante el cual —y gracias al cual— existe y subsiste. Sólo entonces, conjugando el aspecto terrenal y espiritual del hombre —lo temporal en relación con lo eterno—, puede escrutarse la estructura ontológica del hombre, subyacente a la dimensión óntica de su existir concreto. En este sentido, la tarea de la filosofía en Basave adquiere una dimensión dramática: no sólo es búsqueda de la verdad para superar la ignorancia, sino también una auténtica *propedéutica de salvación*. En esta caracterización del hombre se ejemplifica a la perfección el existencialismo cristiano ya mencionado: “Animal de realidades actuales y de posibilidades, el hombre, aunque inmerso en el mundo, se proyecta supra-mundamente. [...] Queremos referirnos al hombre mismo [...], al hombre concreto, íntegro, vivo y actual” (Basave Fernández del Valle 12).

Para Basave, el drama de la existencia humana está cargado de sentido y dirección. El hombre es posibilidad de salvación: nace con una vocación, y todas las dimensiones (físicas, históricas, sociales, morales y espirituales) de su ser están encaminadas hacia una búsqueda de la plena realización y la salvación que desborda la pura inmanencia. Salvación, hay que aclarar, *que nunca está asegurada proféticamente* como el resultado de la fe, la gracia o las buenas obras, sino que se va haciendo sobre la marcha, en medio de la angustia, la incertidumbre y el riesgo. El hombre es un ser en camino. En su libertad, carga con la responsabilidad de forjarse su propio destino terrenal y supraterranal. No es el temor de Dios lo que impulsa esta incesante búsqueda de salvación, sino el afán humano de trascendencia, cuya realización supone el riesgo más grande: naufragar en la nada o salvarse en la unión perfecta con el Ser Supremo. Nada está garantizado desde la perspectiva existencial del sujeto:

Nuestra existencia es dramática por esa inseguridad fundamental. Planeamos nuestro propio programa de salvación. Este programa es trascendente, está siempre más allá de nosotros mismos. En este sentido cabe decir que somos una inmanencia que trasciende. [...] Siempre que el hombre se comporta como hombre, esto es, libre e inteligentemente, se afana por salvarse en la inmortalidad personal, en su descendencia o en la memoria de las generaciones sucesivas. La estructura escatológica del ser humano está anclada en su misma realidad de hombre (Basave Fernández del Valle 13).

El mismo anhelo de inmortalidad que en Unamuno aparece bajo el signo de la agonía es, en Basave, fuente simultánea de esperanza y de lucha. Sin embargo, regresando a la dimensión cristiana de su pensamiento, conviene precisar el alcance de la comparación con el pesimismo. La necesidad cristiana de redención presupone una condición humana herida, pecadora, insuficiente y expuesta al mal. No obstante, aunque el mundo sea un *vallis lacrimarum*, para el cristianismo ello no implica que la Creación sea ontológicamente mala o que el mundo, en cuanto Creación, deba ser condenado. Por ello, la respuesta agustiniana al problema del mal como fruto del pecado original es al mismo tiempo una cosmodicea, pues defiende el juicio divino de que su Creación es buena. En la tradición cristiana, la bondad originaria de lo creado y la desgarradora condición caída del ser humano participan en una aguda

tensión que no puede reducirse a una simple oposición entre un mundo malo y una trascendencia buena, a la manera en que lo interpreta la tradición gnóstica antigua. Más aún, aunque la metafísica de los pesimistas modernos niega la existencia simultánea de un plano trascendente bueno contrapuesto a un plano inmanente malo, comparte con los gnósticos el anticosmismo, es decir, la valoración del mundo como esencialmente malo. De ello se colige una diferencia crucial: el cristianismo y el pesimismo pueden coincidir en la gravedad del diagnóstico sobre el sufrimiento, la finitud y la insuficiencia del ser humano sin coincidir en la valoración metafísica del ser.

Precisamente en esa zona de proximidad y distancia entre tradiciones se vuelve fecunda la lectura de Basave. En la centralidad de la búsqueda de la salvación como misión fundamental inserta en la estructura teleológica y ontológica del hombre, Basave contrapone fuertemente la eterna y beata contemplación de Dios en el Reino de los Cielos con las duras penalidades e insuficiencias de la vida terrenal. Esto no significa que reniegue la valoración metafísica positiva del ser que propugna la cosmodicea agustiniana; más bien, en consonancia con el pesimismo y el cristianismo, su énfasis en la tensa búsqueda de salvación lo hace fijar su mirada en el diagnóstico del sufrimiento, la finitud y la insuficiencia del hombre. Pues si el mundo no fuese un valle de lágrimas (si nuestra condición no fuera la de seres caídos y corrompidos), entonces no habría nada de qué liberarnos, nada que salvar en nuestro ser. El Dios hecho hombre que se sacrificó por la humanidad revela la promesa de la posibilidad de la salvación gracias al perdón de los pecados de la humanidad. Detrás de esta promesa hay ya una condena del mundo terrenal, *no porque Dios o su Creación sean malos por sí mismos, sino porque el pecado del hombre ha introducido el mal en el mundo*. Sólo mediante la aniquilación de este mundo en el Juicio Final se podrá realizar el ingreso de los bienaventurados en el Reino de los Cielos. Es decir, la escatología cristiana sólo podía vaticinar el Apocalipsis de este mundo y prometer la venida de uno mejor mediante la escisión ontológica y axiológica entre la esfera inmanente de la Creación (donde hay pecadores caídos) y la esfera trascendente de la salvación anunciada (donde los pecadores arrepentidos que aceptaron la gracia divina ascienden y se redimen). Recuérdese que, para la cristiandad en general, la redención sólo vendrá para aquellos que tienen fe en Dios y su Providencia. Según la tradición, sólo quienes asumen la maldad del mundo al aceptar su condición de pecadores caídos, y, con temor de Dios, viven según el espíritu, recibirán la gran recompensa supraterrrenal (o en términos agustinianos, pertenecen a la Ciudad de Dios).

En síntesis, la visión cristiana del mundo está marcada por el anhelo de redención. Basave eleva ese anhelo a una categoría fundamental de la estructura ontológica del hombre. Pues el hombre sufre aquí en la tierra, se angustia por su finitud y por el mar abierto de posibilidades en que navega, y en este peligroso peregrinaje busca perfeccionarse y trascender su actual estado de imperfección e insuficiencia. La fórmula pascaliana de la miseria y la grandeza ayuda a comprender esta ambivalencia: sabernos miserables nos hace miserables, pero ahí yace la grandeza propia de ser una caña pensante (Pascal 49). Somos una contradicción andante, un misterio insondable, una promesa revestida de silencio. El hombre no es sólo un animal metafísico (Schopenhauer), sino, como apunta Basave, un *monstruo metafísico*: mitad bruto, mitad ángel, un amalgamamiento tremendo y sin igual de eternidad y tiempo, de inmaterialidad y materia (Basave Fernández del Valle 75–76).

De todo lo anterior se pone de manifiesto que la reflexión de Basave opera en un plano distinto del que marca la contienda intelectual clásica entre pesimismo y optimismo, que en el fondo es una continuación de la disputa entre teísmo vs. ateísmo y cosmos vs. caos. Por su orientación cristiana, comulga con el teísmo, con la bondad de la Creación y con la noción de un orden racional del universo; pero, en su análisis de la estructura ontológica del ser humano, se traslada hacia una fenomenología filosófico-religiosa de la experiencia vital del hombre, marcada por movimientos de descenso (condena, separación, fragmentación) y de ascenso (salvación, unión, reintegración). La cuestión decisiva no es, entonces, si la existencia es simplemente buena o mala, sino cómo puede una criatura contingente experimentar simultáneamente su insuficiencia y la aspiración a una plenitud que la trasciende.

La dinámica dual del espíritu: angustia, esperanza y redención

La modernidad, con sus progresivos martillazos a la visión cristiana del mundo (escepticismo racionalista, mecanicismo naturalista, liberalismo político, darwinismo biológico, positivismo filosófico, materialismo metafísico, etc.), fue socavando la confianza cultural en Dios. Pero ni la ciencia ni la filosofía modernas lograron erosionar el anhelo de redención y la necesidad humana de trascendencia. Más bien lo recanalizaron hacia avenidas seculares como la creencia en el progreso de la humanidad, la emancipación

política o la confianza ilustrada en la razón. Aunque esto transformó profundamente los lenguajes tradicionales de la salvación, los intentos modernos de teodicea fracasaron. Incluso en sus momentos de mayor apogeo, semejantes narrativas seculares de consuelo y esperanza ya mostraban sus incurables fisuras de fondo. Las contradicciones históricas de la modernidad occidental se estaban precipitando a su punto de quiebre, perfilándose hacia su fatídico desplome. De la misma manera en que la rígida visión teocéntrica del Medioevo se fue desmoronando hasta caer por su propio peso y desembocar en el Renacimiento, así también podemos afirmar que la época finisecular del XIX fue el momento histórico en que la visión individualista, humanista, liberal y racionalista de la Edad Moderna alcanzó su punto de máxima saturación, reventando con la vuelta de siglo, que fue el testimonio de su lenta y agónica disolución en la posmodernidad. En semejante estado crítico, el diagnóstico del mal en el mundo permaneció prácticamente intacto, si no es que exacerbado. Y en esas circunstancias, mejor y antes que cualquier otra filosofía, el pesimismo estaba allí para orientar la conciencia hacia la pesadumbre. Es decir, el pesimismo decimonónico surgió precisamente como precipitado de un sombrío *Zeitgeist*, en medio de un horizonte histórico e intelectual en el que las promesas de reconciliación comenzaban a ser sometidas a una crítica radical. Su fuerza filosófica proviene, en buena medida, de preguntar qué queda de la redención cuando las garantías providenciales o progresistas pierden su evidencia.

La obra de Basave puede leerse en tensión con ese horizonte. Basave era consciente de este pesimismo y de sus manifestaciones en el declive cultural de la confianza en Dios. Su filosofía intenta defender y mantener abierto el anhelo de trascendencia sin reducirlo a una mera compensación psicológica o a una simple moral de castigo-recompensa (condenación en las llamas del Infierno frente a la bienaventuranza en el Paraíso). Si tal anhelo pertenece a la estructura ontológica más profunda del ser humano, las soluciones puramente inmanentes resultan insuficientes. Esta convicción lo separa *stricto sensu* de los pesimistas ateos, pero al mismo tiempo lo acerca a ellos en un punto decisivo: la experiencia de la insuficiencia humana exige una respuesta que no puede agotarse en la descripción, la lamentación o la compensación psicológica del sufrimiento. Por eso mismo, su antroposofía metafísica es un intento de reactualizar el anhelo de redención que, como forma parte del núcleo de nuestro ser, no puede ser erradicado, sólo silenciado o apaciguado por vías terrenales que en verdad nunca satisfacen este afán de trascendencia.

Pero la finalidad de esta antroposofía metafísica no es la de una simple apologética del mensaje cristiano de salvación de la humanidad mediante el sacrificio de Cristo y el perdón de los pecados. Estamos frente a una búsqueda filosófica de comprensión de la condición existencial y la estructura ontológica del hombre, considerándolo de manera dual, tanto en su dimensión inmanente como en la trascendente. En el contexto de estas teorizaciones sobre la estructura y el destino fundamental del hombre, Basave condensa el drama de la condición humana en la coexistencia en contrapunto de dos momentos fundamentales: el *sentimiento de desamparo ontológico* y el *anhelo de plenitud subsistencial*. La fuerza filosófica de la propuesta reside en que ninguno de ambos momentos puede entenderse sin el otro, pues cada uno es reflejo especular y condición de posibilidad de su contraparte.

He aquí el fondo de mi metafísica integral de la existencia: la pareja angustia-esperanza es inescindible. Esta pareja psicológica corresponde a esta otra pareja ontológica: desamparo metafísico-plenitud subsistencial. La coexistencia de estos momentos en la vida humana es orgánica y forma una unidad substancial. Los vaivenes de la vida se deben al predominio del sentimiento de nuestro desamparo ontológico o al predominio del pre-sentimiento de nuestra plenitud subsistencial. En el ens contingens que es el hombre, hay un desfiladero hacia la nada y una escala hacia lo absoluto. Somos los humanos una misteriosa amalgama de nada y de eternidad (Basave Fernández del Valle 98).

Así, el hombre se nos presenta como una criatura excepcional y en constante conflicto espiritual. En el seno de su contingencia ontológicamente constitutiva, yace por un lado la ruptura que siente ante su desamparo ontológico: “su vacío interior dejado por la ausencia de *Alguien*, el único que puede colmar su derelicción, redimiéndole de su miseria” (Basave Fernández del Valle 76). Por el otro, este desarraigo en el ser que nos conduce hacia la nada no desemboca necesariamente en la clausura nihilista, sino que además actúa como la contraparte de un *afán de plenitud subsistencial* que impulsa al sujeto en un dinamismo ascensional a tender a la perfección, a buscar la vertiente de lo absoluto y a peregrinar en la existencia en busca de Dios (Basave Fernández del Valle 77–82). Por lo anterior, desamparo y anhelo de plenitud no son dos estados sucesivos perfectamente separables; forman una relación interna de complementariedad

mediante la cual el hombre experimenta su contingencia y vive la angustia precisamente porque se sabe o se presiente orientado más allá de sus limitaciones, con la esperanza vertida hacia la plenitud.

Basave es consciente de las fuerzas que bullen en corazón del hombre que pueden inclinarlo a tomar partido vital por uno u otro lado de la contienda entre pesimismo y optimismo. De cara al problema del mal y del valor de la vida, su integralismo metafísico intenta superar ambos extremos y evitar reduccionismos. Con ello no pretende situarse en un punto medio; más bien se posiciona frente a la existencia de tal manera que nuestra insuficiencia radical y nuestro anhelo de redención se ven justamente integrados en el drama humano. Por eso su pensamiento parecerá a ratos tener tintes pesimistas cuando habla del sentido de nuestra contingencia, de nuestra dimensión temporal, de la angustia, el hastío, la insatisfacción y la muerte. Pero más adelante se nos antojará demasiado optimista cuando, alejándose de los aspectos negativos de la vida, habla profusamente de los positivos: nuestro dinamismo ascensional, el esfuerzo por trascender, el sentido de la libertad, la esperanza y el afán de plenitud subsistencial. Con todo, Basave no puede caracterizarse con justicia en ninguno de ambos bandos. Paradójicamente, el mismo cristianismo que lo llena de angustia y a ratos lo hace parecer pesimista es también su fuente de esperanza, que lo torna optimista: “Ni pesimismo, ni optimismo. Simplemente aceptación cabal de la existencia íntegra con el lado de la angustia y con el lado de la esperanza. Repudio de los cuadros a una tinta que presentan la existencia mutilada” (Basave Fernández del Valle 99), sentencia. Esta declaración pone en evidencia que el punto de contacto con el pesimismo no consiste en convertir a Basave en uno de sus representantes, sino en examinar la estructura de esa coexistencia fundamental entre desamparo y anhelo de plenitud.

El contrapunto sin tregua de esta visión dramática del hombre, si bien no es pesimista *stricto sensu*, puede arrojar luz sobre una de las dinámicas psicológico-espirituales que, desde nuestra interpretación, se repiten mucho y de muchas maneras en las doctrinas pesimistas. Hablamos de una curiosa y complementaria dualidad entre inquietud, desencanto y conciencia de la insuficiencia del mundo y de la vida, por un lado, y anhelo de redención, superación o liberación, por el otro. Preliminarmente le daremos el nombre de “dinámica dual del espíritu”. Tanto en Schopenhauer como en Mainländer se manifiesta claramente esta dinámica. El diagnóstico schopenhaueriano del peor de los mundos posibles y el mainländeriano de que la vida es un infierno pueden compararse, a nivel formal, con el momento de desamparo ontológico, esa apertura del desfiladero hacia la nada. A su vez, la doctrina schopenhaueriana de la redención en la negación de la voluntad de vivir y la redención mainländeriana en la nada absoluta equivalen al momento de plenitud subsistencial, esa escala hacia lo absoluto. Advuértase que ambas interpretaciones pesimistas de la redención cumplen la función formal de ofrecer una salida o escape frente al diagnóstico inicial del sufrimiento. Por esto último, la analogía debe detenerse aquí en este punto de divergencia metafísica: la plenitud subsistencial de Basave se funda en la relación con lo Absoluto, mientras que las redenciones de Schopenhauer y Mainländer responden a metafísicas radicalmente distintas. Schopenhauer propugna la inmanencia absoluta de la voluntad universal como cosa en sí; Mainländer concibe al universo como la suma finita de los fragmentos de una unidad simple precósmica ontológicamente despedazada. Así, en el punto de convergencia del momento de plenitud subsistencial no hay identidad de contenidos, sino una homología formal y soteriológica: diagnóstico negativo de una existencia insuficiente y subsecuente búsqueda de una forma de superación. Dejando de lado las diferencias metafísicas de fondo entre estos pesimistas clásicos, vemos que la dinámica psicológica y ontológica de descenso y ascenso desarrollada por Basave es, en principio, un modelo teórico valioso no sólo para la comprensión de la dimensión religiosa del hombre, sino también para la interpretación del pesimismo desde su vertiente religiosa. Esto es, en esencia, lo que el pesimismo espiritual quiere mostrar. Desde una interpretación de la vertiente religiosa del pesimismo, se muestra con toda claridad el “patetismo existencial” (*existentielle Pathos*) (Pauen 76), esa dinámica dual de descenso (condenación) y ascenso (salvación). En general, podemos constatar que la dinámica humana de desesperación por la maldad del mundo y angustia por la inanidad de la vida, con su subsecuente e insoslayable anhelo de redención, es compartida tanto por las religiones soteriológicas (cristianismo, budismo, brahmanismo, gnosticismo, etc.) como por el pesimismo filosófico. La manifestación externa de esta dinámica dual del espíritu cambia en cada caso. Pero su núcleo psicológico y ontológico es, en esencia, el mismo.

Basave observa agudamente que los momentos psicológicos de angustia y esperanza, junto con sus correspondientes pares ontológicos, son antagónicos pero interdependientes: “El afán de plenitud subsistencial existe sólo en función de superar nuestro desamparo ontológico. Y nuestro desamparo ontológico se hace tan sólo patente porque tenemos un afán de plenitud subsistencial. Cada uno de estos

momentos presupone su contrario” (87). En su obra, el sentido de nuestra contingencia sólo se da en la medida en que aspiramos hacia un Ser Necesario. La radical insuficiencia del hombre y su miseria sólo se iluminan en contraste con el presentimiento de un destino supraterrrenal de completitud. Y así sucesivamente. Trasladando con cautela esta dinámica hacia el pesimismo, esta relación permite advertir que angustia y esperanza son igualmente las dos caras de una misma moneda y que el diagnóstico negativo del pesimismo no siempre desemboca en pura resignación. El pesimista se angustia por el dolor del mundo, la conciencia de su finitud y la inutilidad de todo esfuerzo. Pero a la vez, y precisamente en función de esta angustia, se siente empujado por una extraña esperanza a buscar la salvación. En Schopenhauer y Mainländer, la conciencia del sufrimiento o de la inanidad de la existencia conduce a la formulación de una vía de redención, aunque ésta no dependa de un Dios personal. Desde esta perspectiva, determinadas filosofías pesimistas pueden interpretarse como reelaboraciones filosóficas —no simples reproducciones— de estructuras soteriológicas presentes también en religiones de salvación. En tanto que asume el problema del mal a fondo, el pesimista se aleja de la teodicea; pero en la medida en que realiza ese distanciamiento, poco a poco se ve impelido a construir una soteriología que marque la pauta para la redención del sufrimiento. En este sentido, la filosofía pesimista puede pensarse en la historia de las ideas como un intento de integrar y superar las religiones de salvación, con el fin de dotarle al hombre de un nuevo conocimiento purgado de dogmas; un conocimiento que, en términos cristianos, le permita al individuo hallar el camino, la verdad y la vida (Jn 14:6). El proyecto mainländeriano de la religión de la redención, concebida como doctrina esotérica del cristianismo y del budismo, es un ejemplo paradigmático de esta orientación intelectual del pesimismo como una filosofía que depura elementos dogmáticos de las religiones de salvación, pero mantiene en sus teorizaciones la misma estructura ontológica y psicológica sobre la existencia humana; es decir, mantiene la misma dinámica dual del espíritu en el núcleo de su doctrina.

Pese a compartir esta dinámica dual de angustia y esperanza, la diferencia fundamental entre la visión cristiana de Basave y el pesimismo filosófico es que el pesimismo ejercita una suerte de “esperanza sombría y desencantada”, según la cual, al final del día, no hay Dios ni confianza en la misericordia de una entidad divina que lo salve. En Schopenhauer y Mainländer, la salida frente al sufrimiento no descansa en la misericordia de un Dios personal. En cambio, aunque Basave ciertamente no cae en el fideísmo, le es insoslayable fundamentar su esperanza en la salvación en lo Absoluto. De ahí también su gran crítica al existencialismo de Heidegger, Jaspers y Sartre, cuyas antropologías filosóficas considera incompletas, pues eliminan tajantemente la dimensión religada del hombre, lo despojan de su origen y de su fin, y así, en la soledad y el abandono del “estado de yecto”, lo confrontan unilateralmente con la facticidad terrenal de su existir. El pesimismo se compagina aquí con el existencialismo: el hombre está sólo en el mundo, un mundo inexorable que responde a todas sus plegarias con un silencio desconsolador. Todo lamento humano equivale a un grito en el desierto. El universo, frío e indiferente, sigue su curso necesario. De ahí que el anhelo de redención del pesimista tenga que satisfacerse por otros medios, no menos enrevesados que los del creyente cristiano. Para Basave, en cambio, el hombre se siente llamado por *Alguien* hacia la trascendencia. Presiente que tiene una misión en la tierra que debe esforzarse por cumplir. De ahí su angustia, porque no se ha salvado y nunca sabrá si lo hará. Y de ahí también su esperanza, porque, en medio de la lucha y el calvario de la existencia, espera pacientemente la salvación. La diferencia fundamental entre Basave y estos pesimismos no reside, por tanto, en que toda filosofía pesimista deba ser atea, sino en el fundamento y el término de la redención. Basave y los pesimistas considerados recorren direcciones metafísicas distintas, pero lo hacen a partir de una pregunta común: ¿qué forma de salvación —si acaso hay alguna— puede responder a la insuficiencia experimentada en la existencia?

La lectura que hemos propuesto permite extraer cuatro conclusiones principales. En primer lugar, Basave no fue un filósofo pesimista, y su rechazo explícito de la oposición unilateral entre pesimismo y optimismo impide incorporarlo sin más a esa tradición. En segundo lugar, su relación entre el sentimiento de desamparo ontológico y el anhelo de plenitud subsistencial ofrece un modelo particularmente fértil para comprender una estructura que también aparece en determinadas filosofías pesimistas: la conexión entre diagnóstico negativo de la existencia y exigencia de redención (o, en términos de la dinámica dual de espíritu, los movimientos de descenso y de ascenso que marcan el contrapunto de la melodía de la existencia humana). En tercer lugar, la semejanza expuesta en la dinámica dual del espíritu es formal y soteriológica, no metafísica. La plenitud en lo Absoluto de Basave no equivale a la negación de la voluntad schopenhaueriana ni a la nada absoluta y redentora de Mainländer;

precisamente sus diferencias muestran que la misma estructura del problema del hombre de cara al sentido y la dirección de su existencia puede recibir respuestas ontológicamente incompatibles. Finalmente, el análisis de la afinidad estructural entre ciertos pesimismo modernos y la filosofía cristiana de Basave permite precisar el sentido del pesimismo espiritual aquí ensayado. A saber, una perspectiva que estudia el pesimismo no sólo como una postura teórica contraria al optimismo o como un juicio negativo sobre el valor de la vida, sino también como experiencia iniciática de transformación y búsqueda de liberación. Recuperar a Basave desde este ángulo no significa convertirlo anacrónicamente en aquello que no fue, sino hacer de su antroposofía un interlocutor capaz de ampliar la investigación sobre los vínculos entre pesimismo, religión y soteriología.

Obras citadas

- Basave Benítez, Patricia Isabel. “Agustín Basave Fernández.” *Forjadores de cultura. Un homenaje al profesorado de la Facultad de Filosofía y Letras a sus 70 años de historia*, editado por Ludivina Cantú Ortiz y Humberto Salazar, FFyL UANL, 2022, pp. 39–42.
- Basave Fernández del Valle, Agustín. *Filosofía del hombre (Fundamentos de antroposofía metafísica)*. Espasa-Calpe Mexicana, 1963.
- Mainländer, Philipp. *Filosofía de la redención*. Traducido por Manuel Pérez Cornejo, Xorki, 2014.
- Medellín Barquín, Tirso. “Severo Iglesias González.” *Forjadores de cultura. Un homenaje al profesorado de la Facultad de Filosofía y Letras a sus 70 años de historia*, editado por Ludivina Cantú Ortiz y Humberto Salazar, FFyL UANL, 2022, pp. 103–110.
- Mendirichaga Dalzell, José Roberto. “Pedro Gómez Danés en el recuerdo.” *Forjadores de cultura. Un homenaje al profesorado de la Facultad de Filosofía y Letras a sus 70 años de historia*, editado por Ludivina Cantú Ortiz y Humberto Salazar, FFyL UANL, 2022, pp. 221–228.
- Nietzsche, Friedrich. “La ciencia jovial (La gaya scienza).” *Friedrich Nietzsche I*, traducido por Germán Cano, Gredos, 2010, pp. 305–607.
- Pascal, Blaise. *Pensamientos*. Traducido por J. Llansó, Altaya, 1993.
- Pauen, Michael. *Dithyrambiker des Untergangs. Gnostizismus in Ästhetik und Philosophie der Moderne*. Akademie Verlag, 1994.
- Schopenhauer, Arthur. *Parerga y Paralipómena II*. Traducido por Pilar López de Santa María, Trotta, 2009.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Vol. II. 2.^a ed. Traducido por Pilar López de Santa María, Trotta, 2005.
- Taubert, Agnes. *Der Pessimismus und seine Gegner*. C. Duncker, 1873.

PROLEGÓMENOS PARA UN PESIMISMO POLÍTICO

PROLEGOMENA TO A POLITICAL PESSIMISM

Juan Pedro Carreón Luna y Rubén Nessim

Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL) | México

Resumen

El artículo propone las bases teóricas de un pesimismo político que sitúa el sufrimiento como categoría central del análisis de la vida colectiva. A partir de una articulación crítica entre Arthur Schopenhauer y Julio Cabrera, se reconstruyen una metafísica voluntarista, una antropología negativa y una ética pesimista con el fin de repensar al sujeto político no como agente autónomo e indefinidamente perfectible, sino como sujeto patético: vulnerable, terminal y expuesto a procesos inherentes a la existencia y aquellos producidos o agravados por instituciones y relaciones sociales. Esta distinción permite fundamentar una política que no aspire a redimir la condición humana, sino a prevenir daños evitables, mitigar el sufrimiento y limitar las formas institucionales de vulneración. El trabajo concluye formulando principios provisionales para una organización política pesimista; vulnerabilidad, no agravamiento, mitigación y no expansión.

Palabras clave: pesimismo político; sufrimiento; sujeto patético; Schopenhauer; Julio Cabrera; vulnerabilidad

Abstract

The article proposes the theoretical foundations of a political pessimism that places suffering as a central category in the analysis of collective life. Based on a critical articulation between Arthur Schopenhauer and Julio Cabrera, it reconstructs a voluntarist metaphysics, a negative anthropology, and a pessimistic ethics in order to rethink the political subject not as an autonomous and infinitely perfectible agent, but as a pathetic subject: vulnerable, terminal, and exposed both to processes inherent to existence and to those produced or aggravated by institutions and social relations. This distinction makes it possible to ground a politics that does not aim to redeem the human condition, but rather to prevent avoidable harm, mitigate suffering, and limit institutional forms of victimization. The paper concludes by formulating provisional principles for a pessimistic political organization: vulnerability, non-aggravation, mitigation, and non-expansion.

Keywords: political pessimism; suffering; pathetic subject; Schopenhauer; Julio Cabrera; vulnerability

Consideraciones preliminares

El objeto de esta investigación es la problematización de la vida social y política como elemento crítico en la experiencia humana. Con este fin, se busca establecer las bases teórico-conceptuales para un posible abordaje de los problemas de la filosofía política contemporánea desde el pesimismo. Esta base permite colocar el sufrimiento en el centro del pensar político, orientado entonces al análisis de las causas del sufrimiento social con vista en la posibilidad de mitigarlo. En la vida en comunidad, con independencia de sus múltiples modos de organización, podemos identificar elementos que influyen en la producción humana de la realidad social de tal manera que pueden atenuar la condición sufriente de sus miembros o, al contrario, empeorarla en demasía, incluso llegando a perjudicar a otras comunidades.

El pesimismo constituye una tradición teórica que responde fundamentalmente al problema del mal, reconociendo su carácter consustancial e ineludible en la existencia humana. Esta corriente sitúa en el centro de su indagación el análisis riguroso del sufrimiento y el malestar inherentes a la condición humana, sosteniendo que el no-ser es preferible al ser dada la naturaleza constitutivamente doliente de la vida. Sin embargo, lejos de traducirse en un quietismo o en una renuncia pasiva ante la realidad, esta constatación ha de encender la chispa que ilumine (o nos obligue a iluminar) vías de liberación: así, la toma de conciencia del dolor existencial se convierte en el motor para un combate ético contra el sufrimiento, orientando la reflexión hacia la contención y mitigación de sus causas.

La reflexión política que se ha producido a lo largo de la historia de la filosofía no ha sido ajena a ideas que pueden ser consideradas pesimistas (en el sentido de problematizar el malestar de la condición humana). Ya en el siglo XV Nicolás Maquiavelo esbozó una suerte de pesimismo misantrópico: “de los hombres cabe en general decir que son ingratos, volubles, falsos, cobardes y codiciosos” (56). Por ello, el regente ha de priorizar ser temido antes que amado. El filósofo italiano ideó la separación definitiva entre el Estado y la moral; en este giro, el método correcto para gobernar se veía liberado de la exigencia de cumplir con los ideales éticos (como la compasión cristiana) para sentar sus bases en el pragmatismo que marcó los inicios del realismo político: lo correcto no suele ser lo mejor para la autoridad, hasta tal punto que ella ha de aprender a “ser no buena” (51), señalando una incompatibilidad radical entre la realidad fáctica de las organizaciones políticas y la moralidad abstracta. En el siglo XVII, Thomas Hobbes continuó esta línea: *homo homini lupus*, el ser humano es una criatura naturalmente egoísta y mezquina, capaz de valerse de todos los recursos disponibles en su situación para obtener su propia satisfacción, aun si para ello ha de suprimir a otros (115).

De acuerdo con Hobbes, de esto se sigue la necesidad de un organismo que concentre mayor poder y sea capaz de regular y contener los bajos instintos, asegurando la armonía de un pueblo. El Leviatán que propone el filósofo inglés representa la renuncia racional de los súbditos a parte de su libertad (su autodefensa) a cambio de seguridad: las condiciones indispensables de civilización para evitar la brutalidad de la vida animal (154-157). Ambos autores muestran que la reflexión política es inseparable de las consideraciones en torno al mal, tanto en su dimensión sensible como en el ámbito moral: el egoísmo, el miedo, el sufrimiento, la competencia y lucha entre los poderes fácticos son realidades humanas *sui generis* que no pueden ser excluidas del estudio de la esfera pública en todas sus dimensiones.

Un abordaje filosófico pesimista de la política debe tomar como punto de partida la reflexión en torno al mal-estar humano en todas sus formas, ha de constituirse como un marco de referencia capaz de conceptualizar el sufrimiento emergente en las sociedades, identificando sus causas y caracterizando sus lógicas internas: se trata del proyecto de una filosofía capaz de elucidar la estructura del mal-estar social. El presente trabajo se propone realizar un ensayo de conceptos, un ejercicio expositivo de categorías propias de la filosofía política desde un andamiaje pesimista, esto con el fin de poner la cuestión social en el centro de la reflexión contemporánea en torno al pesimismo en Iberoamérica.

La estructura triple del pensamiento político

El esbozo del posible abordaje filosófico pesimista de la política que se propone toma como base la siguiente tesis: a lo largo de la historia occidental moderna, los sistemas políticos que se han ido desarrollando han precisado de un marco de referencia filosófico, ya sea para justificarse (legitimarse) *a posteriori* o para blindarse (estructura ideológica), buscando superar sus propias contradicciones e impasses. A partir de la Modernidad, cuyo inicio podemos situar en la conquista de América en 1492,

toda organización política occidental ha tomado de la filosofía (la producción filosófica, las autoridades intelectuales, etcétera) al menos estos tres elementos fundamentales:

- a) Una metafísica: una explicación de qué es el mundo.
- b) Una antropología: una explicación de qué es el ser humano y cuál es su papel en el mundo.
- c) Una ética: en la que, después de establecer lo que es el mundo y el ser humano, se reconoce la otredad y se pregunta, en consecuencia, cómo ha de comportarse el sujeto ante sus congéneres.

Las naciones europeas del siglo XVIII vieron cristalizada la transformación social que atravesaron los siglos posteriores al renacimiento en los proyectos intelectuales que surgieron en el continente. Dentro de su transformación metafísica encontramos la culminación de la enciclopedia de Diderot y d'Alembert, obra que tuvo la pretensión de sistematizar el conocimiento humano bajo la luz de la razón y las categorías científicas (Abbagnano 404). Por su parte, la física newtoniana consolidó un margen de interpretación del mundo a partir de conceptualizaciones matemáticas y mecánicas; leyes cognoscibles que daban al ser humano la pauta para desentrañar la naturaleza del mundo y la capacidad para transformarlo (563).

Se erigió, asimismo, un proyecto antropológico a partir del *Émile* de Rousseau, el cual descansa en las ideas ilustradas de la formación de un ciudadano libre y racional, cuyo camino a la mayoría de edad kantiana se daba por medio de la educación (Kant 66). Esta pedagogía fundó la premisa de un ser humano ilimitado en su desarrollo.

La toma de estas consideraciones netamente filosóficas para el erigimiento de políticas públicas y organizaciones sociales llevó a la fundación de un tipo de organización política entendida como una herramienta de perfeccionamiento público, puesto que, ante este el mejor de los mundos sociales posibles, no quedaba más que limar las asperezas remanentes o que pudieran surgir por medio del diálogo y la representación. También podemos identificar aquí el establecimiento de instituciones burocráticas expansionistas (Dussel 19, 31), pues la “benévola” liberación que ofrecía el optimismo ilustrado debía, por causas de buena voluntad, ser llevada a las sociedades menos afortunadas, integrándolos al alivio de una estructura en la que sólo debían preocuparse por el perfeccionamiento moral y el desarrollo económico.

La traducción de estas premisas en la arquitectura de las organizaciones sociales impulsó la fundación de la democracia representativa a través de reformas constitucionales –consagradas en hitos como la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789) o el parlamentarismo británico–, entendidas estas nuevas configuraciones del aparato del Estado como dispositivos deliberativos justos de perfeccionamiento público donde todo conflicto social podía canalizarse y resolverse mediante el diálogo racional (Montesquieu 178). A la par, este proceso exigió una profunda racionalización burocrática del Estado, cuyo máximo exponente fue el Código Napoleónico de 1804, diseñado para homogenizar la vida civil bajo procedimientos jurídicos abstractos (Domínguez Nafría 149). Sin embargo, este optimismo terminó derivando en un impulso expansionista: al concebir la historia como un progreso unilineal, Occidente justificó su hegemonía colonial e imperialista (desde la expedición científica napoleónica a Egipto hasta el dominio británico en la India) bajo la retórica de una “misión civilizadora” (Dussel 32-34).

Esta intrincada relación entre el poder político verdaderamente existente y la filosofía como su sustento teórico y fuente de legitimación racional resulta especialmente relevante en Iberoamérica porque los sistemas políticos y sociales que imperan entre sus pueblos proceden directamente de los modelos que se producen a partir del desarrollo teórico europeo. Como señala Antonio Ibargüengoitia en su *Suma filosófica mexicana*:

En México, el siglo XIX (...) se caracteriza por una lucha en el campo del pensamiento y la acción, que se manifiesta en dos actitudes fundamentales: la de aquellos que pretenden conservar las estructuras políticas y sociales que se habían heredado del sistema de vida colonial y la de aquellos que, olvidando toda tradición, pretendían que la vida individual y social de los mexicanos se rigiera por los principios que habían sido aplicados en algunos países europeos y más claramente en los recién formados Estados Unidos de América del Norte. (Ibargüengoitia, *Suma filosófica* 143)

En esta pugna sociopolítica, con independencia de cuál bando resultase victorioso en las dinámicas del poder fáctico, el resultado estructural fue uniforme: la imposición acrítica de un modelo político

producido por la filosofía europea sobre la realidad concreta del pueblo mexicano. Tanto la vertiente conservadora como la liberal operaron bajo la premisa de trasplantar o mantener esquemas teóricos ajenos a la contingencia material de la población local. Esta asimilación ideológica moldeó desde sus cimientos los proyectos emancipadores de la región, como bien subraya el propio Ibargüengoitia:

El movimiento de la Independencia política, iniciado por don Miguel Hidalgo es simplemente el resultado de la aplicación de los sistemas de pensamiento nacidos de los filósofos modernos, que habían fundamentado intelectualmente las bases de una sociedad en la cual el hombre, a la manera de los antiguos, fuese la medida de todas las cosas (...). Todo esto desemboca en el endiosamiento del hombre mismo y produce los sistemas políticos característicos del siglo XIX, que en un afán de clasificación masiva se convierte en una sociedad de afanes democráticos y liberales en sus diferentes y modernos matices. (Ibargüengoitia, Filosofía mexicana 123)

De este modo, durante los procesos de emancipación y consolidación estatal de los siglos XIX y XX, las élites criollas adoptaron de manera acrítica el paradigma ilustrado y, posteriormente, el positivismo comtiano —visibilizado en proyectos como el del grupo de “Los Científicos” en el Porfiriato o el lema *Ordem e Progresso* en Brasil— (Hale 230). Esta traslación generó un agudo desacople: se erigió un andamiaje institucional liberal de fachada (constituciones representativas, burocracias legalistas y discursos progresistas) sobre estructuras socioeconómicas marcadamente desiguales y oligárquicas. Al elevar la antropología afirmativa europea al plano instituyente, la promesa ilustrada de la “misión civilizadora” se tradujo a nivel local en la patologización del conflicto social y en la legitimación del sufrimiento de las mayorías en aras de un desarrollo abstracto, consolidando una forma de *mal-estar social* propiamente iberoamericana que la filosofía política contemporánea está obligada a conceptualizar desde un andamiaje pesimista.

El liberalismo que se consolidó en México a través del proceso independentista revela una ontología profundamente optimista y afirmativista, anclada en la antropología moderna que elevó al ser humano a la categoría de principio rector y medida absoluta de la realidad. Este “endiosamiento del hombre mismo” convirtió a la razón ilustrada en una fe secular, convencida de que mediante la sola implantación de diseños institucionales republicanos, democráticos y liberales se lograría la emancipación y la armonía social de manera automática. Sin embargo, al asumir acríticamente que el progreso era un destino inevitable reservado para una sociedad reconfigurada bajo moldes ideológicos europeos, este paradigma afirmativo pasó por alto la vulnerabilidad constitutiva, la fricción material y el sufrimiento inherente a las estructuras socioculturales locales. Así, la fe ciega en la capacidad perfecta del ser humano para autorregularse y progresar no solo enmascaró las asimetrías reales del México decimonónico, sino que petrificó un idealismo político que, al negar la fragilidad de la condición humana y la contingencia histórica, terminó por legitimar el desacople entre las ficciones jurídicas ilustradas y la persistencia de las dolencias colectivas.

La estructura tripartita del pesimismo político

Ahora bien, con el fin de desarrollar el abordaje de la filosofía política desde el pesimismo, se tomarán como base algunos conceptos desarrollados por dos de sus representantes, uno clásico, Arthur Schopenhauer, y uno contemporáneo, Julio Cabrera. En su metafísica, el filósofo alemán describe la existencia como un proceso atravesado por un constante padecimiento derivado del carácter insaciable de la voluntad (Schopenhauer 346–348). El postulado fundamental del pesimismo, la tesis de que a la vida le es consustancial el sufrimiento, es el primer cimiento para el abordaje político.

En la metafísica de Schopenhauer se desarrolla un primer enfoque sistemático de la ontología del sufrimiento: la vida está estructuralmente constreñida al padecimiento, determinado por los ciegos impulsos de la voluntad (129). En el plano metafísico, la voluntad no es más que voluntad, su pura y simple autoperpetuación, pero en el plano fenoménico (representación) es percibida por los seres sintientes como sufrimiento, cristalizado en el deseo constante o el tedio. Julio Cabrera opera una secularización ontológica de la tesis schopenhaueriana al desplazar la voluntad metafísica en pro de una caracterización estructural de la vida humana. En la *Crítica de la moral afirmativa*, el filósofo argentino-brasileño desarrolla el concepto de estructura terminal del ser (Cabrera, *Crítica de la moral afirmativa* 213). En esta suerte de *antropología* negativa, el ser humano no es primariamente un proyecto abierto a

infinitas posibilidades positivas, sino un proceso de degradación atravesado a perpetuidad por el hecho bruto de su nacimiento asimétrico. Al ser nacido, todo ser humano es arrojado a un mundo en el que la muerte es su única certeza vital, un espacio en el que se ve forzado a desarrollarse al mismo tiempo que su propia actividad lo deteriora hasta su acabamiento. En este tenor, llegar a vivir no es “ganar” ser, sino irlo perdiendo de forma inevitable: al paso del no-ser al ser de una vida humana le corresponde inherentemente un empobrecimiento ontológico (Cabrera, Crítica de la moral afirmativa 49–50).

Esta estructura del malestar no constituye un accidente de la existencia ni un defecto técnico corregible por el entorno social, sino la vivencia fenoménica y la manifestación concreta del perecimiento del ser. En el plano sensible y anímico, todo ser humano se halla permanentemente atravesado por padecimientos físicos que van desde el dolor y la enfermedad hasta el decaimiento orgánico, acompañados de una gama ininterrumpida de estados de desánimo que abarcan desde las tristezas cotidianas y el estrés hasta la ansiedad generalizada o la depresión grave (Cabrera, Mal-estar e moralidad 106). Inmerso en el esfuerzo constante por aplazar su propia degradación, el sujeto se descubre constitutivamente acorralado por la necesidad de autopreservación.

La dimensión decisiva de este diagnóstico para la filosofía política radica en la inhabilitación moral que este sufrimiento impone sobre el sujeto. Atravesado por la estructura del malestar, el ser humano se ve moralmente inhabilitado en distintos grados para actuar cotidianamente conforme al respeto de dos mínimas éticas fundamentales: no dañar y no manipular a otros (Cabrera, Mal-estar e moralidad 492). Imposibilitados para ser éticos en todos sus ámbitos de acción, los individuos terminan por dañar o instrumentalizar a los demás, queriendo o sin querer, en su intento por sortear la propia terminalidad. Así, desde un juicio axiológico que parte del análisis del valor sensible y ético de la vida humana, la ética negativa concluye en su desvalor radical (43), demostrando que el ejercicio pleno de la moralidad es imposible y situando la inevitabilidad del daño en el centro mismo de la coexistencia social.

La ética negativa de Cabrera se sintetiza en una sentencia gravísima: la vida es estructuralmente inmoral, ni siquiera desde el punto de vista de una ética abstracta y demandante como las que presentan las religiones abrahámicas, sino simplemente desde el punto de vista de las mínimas éticas fundamentales: para sobrevivir, siempre terminamos dañando o manipulando a otros que, igualmente, solo están buscando sobrevivir. A partir de esta premisa, el filósofo busca establecer un imperativo de acción en el que reconozcamos que todos compartimos la misma estructura terminal (Cabrera, Crítica de la moral afirmativa 179). Si se analiza esta perspectiva contemporánea en síntesis con la ética del pesimismo schopenhaueriano clásico, podemos comprender que la verdadera moralidad nace de la compasión ante el dolor compartido por toda la humanidad, y no de la búsqueda personal de la felicidad o de la proyección de ideales abstractos.

A partir de Schopenhauer se puede comprender la condición metafísica trágica de todo fenómeno que se presente como objetivación de la voluntad de vivir, a partir de Cabrera, la encarnación de esta condición en los seres patéticos (en el sentido etimológico preciso de *pathos*) condenados a ser. Los humanos, seres volitivos y terminales, no son mónadas aisladas, sino animales gregarios que viven y se desarrollan coexistiendo con sus congéneres. Su condición existencial misma obliga al ser humano a tomar acción dentro del dinamismo de la voluntad objetivada en los seres terminales. Este es el ámbito preciso en el que la ética aparece, nunca desligada de la estructura fundamental del ser del hombre, anclada a un mundo cuyo fundamento no es una providencia divina ni una ordenación racional, sino una voluntad irracional. La política no se presenta como el ámbito de acción de agentes racionales autónomos, sino como la administración forzosa de las relaciones entre seres patéticos, atravesados por impulsos y necesidades acuciantes y siempre sujetos al sufrimiento en el registro de los tres tipos de fricciones: dolor, desánimo e inhabilitación moral o agresión estructural.

Articulación dialéctica anacrónica entre Arthur Schopenhauer y Julio Cabrera

A partir de los conceptos antes explicados se puede iluminar la estructura tripartita para una filosofía política pesimista:

- a) Metafísica voluntarista (Schopenhauer): el fundamento de la existencia es irracional.
- b) Antropología negativa (Cabrera): la vida humana opera, por su naturaleza, en un desvalor estructural.
- c) Ética pesimista (Schopenhauer-Cabrera): ante la constatación de la irracionalidad ontológica del mundo y el malestar consustancial a la condición humana, la ética ha de tomar

como punto de partida el desvalor de la vida como fundamento de una igualdad radical que comprende por entero al género humano, buscando el respeto de las mínimas éticas y la reducción del sufrimiento del otro, comprensible como idéntico al propio (en el plano metafísico-estructural) a través de la compasión.

Para articular los marcos teóricos de Schopenhauer y Cabrera sin incurrir en contradicciones de fondo, adoptaremos la hermenéutica analógica formulada por Mauricio Beuchot. Esta perspectiva permite situarse a medio camino entre dos extremos interpretativos reductivos: la univocidad —que pretendería identificar de forma literal conceptos pertenecientes a horizontes metafísicos y naturalistas distintos— y la equivocidad —que declararía sus sistemas como absolutamente inconmensurables e incommunicables—.

Siguiendo el principio analógico de proporcionalidad ($A: B:: C: D$), no se afirma una identidad semántica rígida ($A = C$), sino una correspondencia en la función explicativa que determinados conceptos desempeñan dentro de sus respectivos horizontes filosóficos. De este modo, la *Wille* schopenhaueriana y la estructura terminal de Cabrera no son tratadas como categorías idénticas, sino como términos análogos que responden a una misma función interrogativa: la determinación fundamental, pre-reflexiva e irracional de la existencia humana. Asimismo, la compasión metafísica y la mínima demanda de consideración conservan una correspondencia funcional en tanto mecanismos de apertura afectiva directa hacia el sufrimiento ajeno. Esta mediación hermenéutica explicita el procedimiento que permite conservar las intuiciones fenomenológicas y éticas del pesimismo clásico reelaborándolas desde el horizonte inmanente del pesimismo contemporáneo.

Ahora bien, las diferencias entre el pesimismo clásico de Schopenhauer y el pesimismo contemporáneo de Cabrera no son sólo contextuales o terminológicas. El abordaje estructural es argumentalmente incompatible con el enfoque metafísico postkantiano del filósofo alemán. En aras de construir la línea argumentativa que se propone en el marco de un pesimismo político, se llevará a cabo una contraposición dialéctica entre ambos sistemas. En esta dialéctica, la metafísica schopenhaueriana de la voluntad (a) aparece como el momento de *afirmación*, la tesis de que el fundamento del mundo (*ding an sich*), incognoscible a partir de la primera *Crítica* de Kant, puede ser experimentada por cada sujeto en su interioridad como un impulso irracional hacia la autopropagación (*Wille*):

En consecuencia, hemos denominado voluntad a esa esencia universal de todos los fenómenos, pues así se llama la manifestación en que se da a conocer con menos velos, y con esa palabra, voluntad, no designamos una X desconocida, sino, por el contrario, aquello que, al menos desde uno de sus lados, nos resulta más conocido y familiar que todo lo demás. (Schopenhauer 757)

La antropología negativa cabrereana (b) aparece como el momento de la negación: la especulación metafísica de la voluntad es desplazada por la elucidación de la estructura abstracta del ser de la vida humana a partir de los puros datos empíricos (dolor, enfermedad, angustia, pérdida, etcétera):

El desvalor es (...) ontológico, independiente de los contenidos específicos de vidas humanas particulares. Está claro que se trata de un desvalor relativo: a una situación de fricción desagradable que provoca mal-estar en un tipo de ser como el humano, con su estructura física, su sistema nervioso, su tipo de sexualidad, etc. (Cabrera, *Mal-estar e moralidad* 672)

La ética pesimista (c) es la negación de la negación; la superación se efectúa en la estructura argumentativa común, que coincide tanto en el diagnóstico como en la conclusión: el no-ser de seres sintientes como los humanos es preferible a su ser dada la naturaleza del mundo (en Schopenhauer, porque la vida es siempre insatisfacción, en Cabrera porque la vida es un proceso de degradación) y la ética, en consecuencia, debe partir del reconocimiento de la mala situación que le es inherente a todo ser humano y evitar, en lo posible, contribuir a la producción y reproducción del sufrimiento.

Ahora bien, la ética negativa de Cabrera sólo se sostiene en la mínima demanda de consideración de evitar el daño y la manipulación de otros, y no en llevar a cabo actos de compasión, como en la propuesta schopenhaueriana. Empero, la argumentación pesimista deja poco espacio para que la igualdad abstracta que se deduce de la estructura terminal del ser que comparten todos los humanos sea un móvil suficiente para llevarlos a actuar de forma ética. La ética, al exigir la consideración de los ajenos (y con ello, un límite absoluto —el otro— en la consideración de los intereses propios), tiene un componente anímico que no puede ser completamente absorbido por la producción teórica abstracta. Schopenhauer reconoce que

un imperativo como el kantiano (o incluso un imperativo negativo como el que sintetiza Cabrera en tan solo dos *no*) no puede ser una verdadera motivación para actuar moralmente; la auténtica moralidad deriva de la compasión, que comprende el sufrimiento del otro a partir del propio y, conmovida por este, se dirige a su atenuación:

Una moral sin fundamento, o sea, un mero moralizar, no puede ser eficaz, pues no motiva. Pero una moral que motiva sólo puede hacerlo influyendo en el amor propio. Ahora bien, lo que nace del amor propio carece de valor moral. De aquí se infiere que ni la moral ni el conocimiento abstracto en general pueden producir la verdadera virtud. Ésta tiene que nacer del conocimiento intuitivo que reconoce en la individualidad ajena la misma esencia que en la propia. (Schopenhauer 293)

Schopenhauer reconoce que la fuente última de las acciones humanas no es la deliberación racional, sino la voluntad de vivir ciega: no las ideas o los juicios, sino las pulsiones, el mero instinto de supervivencia. Como la esencia de cada fenómeno particular es la misma esencia íntima del mundo entero, la voluntad se objetiva en su totalidad en cada individuo, que se experimenta a sí mismo como el centro absoluto del mundo (su mundo, su representación) y manifiesta en consecuencia el más cruento egoísmo (1036–1037), ya señalado antes por Maquiavelo y Hobbes como naturaleza humana. Como el intelecto es un fenómeno secundario de la voluntad de vivir, supeditado a su voluptuosa ansia de vida, la racionalidad abstracta es impotente para aquietarla, contenerla o superarla. Sólo mediante la conmoción ante el sufrimiento ajeno, en la que el sujeto del conocimiento constata la identidad de su esencia con la esencia del mundo y de todo ser sufriente, la voluntad puede ser suprimida, superando así el egoísmo que de ella emana hacia el amor verdadero, la compasión (400–401).

Al igual que Schopenhauer, Cabrera reconoce la necesidad de asumir una suerte de igualdad radical entre todos los seres humanos para fundamentar la ética en el establecimiento de la inviolabilidad absoluta de la vida del otro, argumentando que este principio no tiene por qué tomar como base un supuesto valor inherente a la vida y, por el contrario, encuentra un terreno más sólido sobre el cual cimentarse en el empobrecimiento ontológico del ser (desvalor estructural), pues toda construcción de valor que se adjudica a la vida humana en cuanto tal es producida en un grupo de humanos (no en todos) y corre el riesgo de construirse contra otros, sistemáticamente excluidos o perseguidos, etcétera (como el relato nazi que construye el valor de los alemanes frente al desvalor de los judíos y gitanos, el relato colonial del valor de los conquistadores frente a los conquistados, etcétera): “para construir la noción de inviolabilidad, sólo necesitamos una idea de la igualdad entre todos los humanos. Pero no estamos obligados a concebir esa igualdad en términos afirmativos, puede tratarse de una *igualdad negativa*.” (Cabrera, *Crítica de la moral afirmativa* 179)

Es posible concordar con Cabrera en el punto anterior sin conceder que una “idea” es capaz de fungir como fundamento efectivo de las acciones éticas verdaderamente existentes. No se afirma que Cabrera argumente que la idea de la igualdad negativa pueda llevar a todos los seres humanos a luchar por comportarse de forma ética (es decir, *no egoísta*: tomando en consideración los intereses ajenos y salvaguardando la vida del otro como inviolable por la estructura ontológica que comparten, tal y como plantea Schopenhauer), pero sí que, al no problematizar el alcance real del conocimiento abstracto en cuanto a sus posibilidades de evitar actos egoístas (de daño y manipulación de otros) y producir actos éticos, pareciera que sólo se dirige a los filósofos académicos y especialistas, dejando de lado a la mayoría de la humanidad.

¿Por qué el desvalor estructural que fundamenta la igualdad negativa de la humanidad ha de conducirnos necesariamente a la inviolabilidad de la vida del otro y no al nihilismo moral? Cabrera racionaliza que, careciendo toda vida de valor, ninguna se encuentra en posición de decidir anular otra, en lo que también se puede concordar sin por ello dejar de señalar, a partir de Schopenhauer, que depositar la idea del empobrecimiento ontológico en un individuo que manifiesta una naturaleza tal que se encuentra constreñido por el dolor y la necesidad para volcarse de lleno hacia la puesta en marcha de sus propios intereses, en calidad de mera idea abstracta, puede tener el efecto contrario al deseado: si la vida misma carece de valor por su constitución terminal, ¿qué más da abusar de otros en pro de la satisfacción propia, manipularlos o incluso destruirlos si se antoja conveniente? Desde una lectura schopenhaueriana, la igualdad negativa es un conocimiento que sólo puede ser verdaderamente alcanzado (en sus potencialidades éticas efectivas) por medio de la compasión, de la conmoción de la conciencia, y no de manera puramente formal.

Ahora bien, Cabrera acierta en que la contemporaneidad del pensar filosófico no admite abordajes metafísico-especulativos como el de Schopenhauer, en el sentido de que, más de dos siglos después de la publicación de *El mundo como voluntad y representación*, un abordaje pesimista como el de Cabrera, apegado a los datos empíricos que todo ser humano que vive lo suficiente puede constatar en sí mismo y en los otros –el mal-estar sensible– sin aditivos teóricos suprasensibles, resulta mucho más sólido y prolífico que replicar las categorías del pesimismo clásico alemán. Por ello, la superación dialéctica del conflicto pasa por releer la voluntad schopenhaueriana en los términos de la antropología negativa de Cabrera (a) y, a su vez, encontrar en ésta última un correlativo estructural a la compasión (b):

- (a) *La voluntad de vivir naturalizada*: La estructura terminal del ser humano debe ser leída como su naturaleza biológica, adaptada conforme al proceso evolutivo para asegurar su tendencia general hacia la supervivencia y la reproducción, fuente del egoísmo genético, pues: “una cualidad predominante que podemos esperar que se encuentre en un gen próspero será el egoísmo despiadado.” (Dawkins 3) En este sentido, la *Wille* puede ser leída como la tendencia fundamental de la constitución orgánica sin necesidad de elucubrar una fuerza metafísica. Asimismo, Cabrera es deudor de Schopenhauer y reconoce que la constitución natural del ser humano es tal que sus decisiones y actos se ven más influenciados por las pulsiones irracionales que por el conocimiento abstracto.

En este primer nivel, la aplicación de la hermenéutica analógica justifica la relectura inmanente de la *Wille* sin necesidad de distorsionar la exégesis histórica de Schopenhauer. No se sostiene que Schopenhauer entendiera la voluntad como un mero mecanismo biológico, sino que existe una proporción estructural entre el papel que juega la voluntad como principio nouménico irracional en Schopenhauer y la función que cumple la estructura terminal o la constitución orgánica en la antropología de Cabrera y el naturalismo contemporáneo. Ambas nociones designan la primacía de un impulso ciego y autopreservativo sobre la deliberación racional del intelecto. La analogía permite así realizar un desplazamiento metódico: presupone preservar la función explicativa del egoísmo ontológico schopenhaueriano al tiempo que se prescinde del compromiso con su fundamentación metafísica postkantiana.

- (b) La compasión en la estructura terminal: La lectura schopenhaueriana del amor verdadero como *cáritas* puede ser considerada metafísica y, en consecuencia, rechazada por el abordaje pesimista contemporáneo, pero la empatía no es una construcción discursiva posterior ni una opción deliberativa del intelecto, sino un elemento constitutivo de la estructura ontológica del ser patético, anclado directamente en su corporalidad biológica. El animal gregario no requiere deducir abstractamente el desvalor del otro para respetarlo; por el contrario, su propia arquitectura neurobiológica –el sistema de neuronas espejo (Solarz)– opera como un mecanismo de resonancia inmediata que prefigura la disolución de las barreras individuales, posibilitando la compasión que caracteriza Schopenhauer como único fundamento de la ética. Las neuronas espejo se activan en el sujeto tanto al ejecutar una acción o experimentar una afección como al observar ese mismo estado en el congénere, lo que significa que el sufrimiento ajeno no se decodifica como un juicio racional secundario, sino que se experimenta en primera persona como una fricción encarnada.

En el ámbito antropológico y sensible, la mediación analógica evita dar un salto epistemológico injustificado entre la evidencia neurobiológica (como el sistema de neuronas espejo) y la metafísica de la moral. En lugar de pretender que el descubrimiento empírico “demuestra” la metafísica de Schopenhauer, la hermenéutica analógica plantea una correspondencia funcional: lo que Schopenhauer conceptualizó metafísicamente como la disolución intuitiva del *principium individuationis* encuentra un correlativo inmanente en los mecanismos corporales de resonancia afectiva. La empatía encarnada opera analógicamente como aquella conmoción primaria frente al dolor ajeno que detiene la inercia del egoísmo, otorgando a la antropología negativa un soporte fenomenológico inmanente para la apertura hacia el otro sin recurrir a postulados suprasensibles.

En el plano ético (c), la interpretación analógica permite articular la “igualdad negativa” abstracta de Cabrera con la motivación afectiva de la compasión schopenhaueriana. Dado que la mera deducción lógica del desvalor existencial suele ser impotente frente a las impulsiones egoístas del animal humano, la ética pesimista requiere de una mediación donde el reconocimiento conceptual de la terminalidad compartida se corresponda proporcionalmente con la vivencia conmovedora del sufrimiento de los

congéneres. La analogía une ambos momentos: la estructura terminal provee el diagnóstico de igualdad ontológica en el malestar, mientras que la compasión naturalizada aporta el vector anímico e intuitivo indispensable para traducir ese diagnóstico en un imperativo práctico de no-daño, no-manipulación y mitigación del sufrimiento social.

El sujeto patético: hacia una organización política pesimista.

La línea de argumentación resultante de esta síntesis permite reestructurar por completo el análisis del agente político y su relación con las instituciones sociales; entendemos a aquel ya no como un sujeto orientado a la autorrealización por la guía de la razón, sino como el sujeto patético: estructuralmente vulnerable y vulnerado, atorado e imposibilitado por su propia constitución para alcanzar el bienestar pleno que su voluntad anhela.

Esta perspectiva obliga a distinguir entre dos registros del sufrimiento. Hay sufrimientos constitutivos de la vida —enfermedad, pérdida, envejecimiento, muerte— sobre los cuales la política sólo puede ofrecer acompañamiento, cuidado o alivio parcial. Y hay sufrimientos contextuales, producidos o agravados por relaciones sociales e instituciones concretas.

Desde aquí, la participación social de los *sujetos patéticos* debería dirigirse hacia la reducción de los factores que agravan su sufrimiento. En el registro del pesimismo político, los sujetos patéticos deben reconocer su igualdad ontológica en la terminalidad a través de la compasión, y fundar a partir de ella un nuevo orden social en un doble acto: de negación de la voluntad de vivir como fuente del egoísmo y de *afirmación* de la compasión como base para la realización de una organización orientada al cumplimiento de las mínimas éticas fundamentales.

En el registro del pesimismo político, los sujetos patéticos deben fundar un nuevo orden social orientado al cumplimiento de las mínimas éticas fundamentales. Sin embargo, el Estado, en tanto maquinaria burocrática y abstracta orientada a la administración forzosa de las relaciones, no puede encarnar afectos intuitivos. Por tanto, la traslación del *ethos* compasivo al diseño institucional no opera mediante la exigencia de una imposible empatía estatal, sino a través de una fenomenología de la administración institucional estructurada en torno a la limitación radical del daño. El contrato social en el que se legitima este Estado de derecho repudia las lógicas disciplinarias y de perfeccionamiento moral afirmativista, materializándose en un documento jurídico y político supremo que asume su incapacidad para erradicar el malestar estructural, pero que consagra mecanismos para la mitigación incondicional de la fricción social.

En orden de cumplir con este axioma, el pesimismo político traza los principios de autarquía y no expansión como ejes indispensables. Se postula un Estado de contención; una arquitectura que renuncia al expansionismo, al productivismo infinito y a la acumulación incesante, pero que despliega los recursos necesarios para garantizar condiciones materiales de dignidad básica, sustentabilidad y colaboración. Si el dolor y el desánimo resultan inmanejables por la precariedad fáctica, los sujetos quedan inhabilitados moralmente para ejercer la empatía que la ética demanda. Por ello, las instituciones públicas deben orientarse a la integración —acompañar, consolar y reparar a quienes busquen su amparo— sin pretender imponer moldes ideológicos de éxito o progreso abstracto.

Para que esto sea posible, los sujetos patéticos no sólo deben conquistar una educación universal que pueda dar a conocer la igualdad negativa, sino valerse de la empatía como cualidad humana innata para conmover en verdad a los sujetos, de forma que su egoísmo natural se vea aquietado, permitirles comprender la igualdad radical en la que se encuentran todos los humanos por su constitución terminal y, con ella, el sufrimiento que los hermana en una mala situación (la vida misma) que, a todas luces, sería mejor afrontada de manera compasiva. Ahora bien, para que la empatía pueda sostener la base del comportamiento ético, los sujetos necesitan sostener condiciones mínimas de dignidad en las que la inhabilitación moral pueda ser administrada: si el dolor y el desánimo de los seres patéticos les resulta inmanejable, simplemente no pueden comportarse éticamente, no son capaces de conmoverse o empatizar si se encuentran en situación de vulnerabilidad radical frente al avance inexorable de su estructura terminal.

Un orden político pesimista debe entenderse como un mecanismo de cuidado mutuo y prevención de daños. En contraposición directa con el orden optimista o afirmativista clásico, cuya piedra angular es la confianza ciega en que los individuos son capaces de anteponer la razón y el cálculo moral sobre cualquier otro de los elementos que los componen, el orden pesimista se posiciona desde el

reconocimiento de la imposibilidad estructural de esta extrema lucidez racional; se adelanta a cualquier conflicto que pueda surgir de los malentendidos devenidos del desbordamiento de la voluntad (actos de daño y manipulación) en los otros y en uno mismo, y coloca la compasión como criterio fundamental para considerar el intercambio de ideas y la defensa de intereses contrarios que aparecen en cualquier comunidad humana.

Las instituciones públicas que se pueden articular con base en la estructura tripartita del pesimismo político deben estar orientadas a la integración, no a la expansión; siguiendo a Cabrera, su propósito debe recaer en minimizar los daños que los sujetos patéticos están en riesgo permanente de infligirse los unos a los otros, estableciendo las condiciones positivas que previenen los actos de desconsideración: condiciones materiales de dignidad básica (sobre la lucha por la vida), sustentabilidad (contra el crecimiento perpetuo), colaboración (contra explotación y competencia), etcétera. La integración, al contrario de la expansión, resulta en un ejercicio de compasión, puesto que pone los recursos de los sujetos y de sus instituciones en función de acompañar, consolar, reparar y cuidar a quienes busquen su amparo.

En síntesis, el reconocimiento del sujeto político como ser patético a partir de la óptica pesimista nos permite mirar desde un nuevo ángulo los objetos clásicos de la política y dialogar críticamente con las categorías del optimismo ilustrado, que siguen imperando en nuestras instituciones públicas. No hay sujeto tan poderoso como la sociedad que los contiene, y el pesimismo nos invita a la posibilidad de orientar el poder colectivo hacia la búsqueda de la negación de la voluntad y la administración del sufrimiento. Por último, cabe responder a la objeción usual de que el pesimismo no puede ponerse al servicio de la búsqueda de mejorar la vida: si el no-ser es preferible al ser, si la vida es inevitablemente sufriente, ¿para qué intentar cambiar algo? La respuesta es que el hecho de que lo mejor sería no nacer tiene su práctica ética en la abstención de procrear, pero los nacidos no pueden des-nacer. Ciertamente, el pesimista debe prevenir la producción de nuevos seres patéticos (respetando siempre la mínima demanda de consideración), y puede considerar el suicidio como una opción ética cuando la terminalidad de su ser constriñe su vida de forma asfixiante (Cabrera, *Crítica de la moral afirmativa* 10), pero estas no son soluciones absolutas para las vidas efectivas de los nacidos.

Por ello, el pesimismo no debe ser visto sólo como el señalamiento crónico de que la vida es tan mala que mejor sería que no existiera, sino como un enfoque filosófico sistemático capaz de caracterizar el mal-estar de la condición humana de manera que, habiendo encontrado las estructuras fundamentales del sufrimiento, pueda distinguir los sufrimientos consustanciales a la vida (enfermedad, pérdida, muerte, etcétera), y separar de éstos —tan claramente como sea posible— los sufrimientos contextuales, denunciando los mismos como evitables y, con ello, orientando los esfuerzos sociales y políticos contra ellos; con vista siempre en la mayor reducción del sufrimiento posible para toda la humanidad.

Obras citadas

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Cabrera, Julio. *Crítica de la moral afirmativa*. Gedisa, 2014.
- Cabrera, Julio. *Mal-estar e moralidade: situação humana, ética e procriação responsável*. Universidade de Brasília, 2018.
- Dawkins, Richard. *El gen egoísta*. Salvat Editores, 2002.
- Domínguez Nafra, Juan Carlos. “La codificación del derecho entre Bayona y Cádiz: El Código de Napoleón.” *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. 22, 2010, pp. 149–175.
- Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Hale, Charles A. *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*. Traducido por Purificación Jiménez, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Hobbes, Thomas. *El Leviatán. O la materia, forma y poder de un Estado eclesiástico civil*. Traducido por Carlos Millizo, Alianza Editorial, 2009.
- Ibargüengoitia, Antonio. *Filosofía mexicana: en sus hombres y en sus textos*. Editorial Porrúa, 2015.
- Ibargüengoitia, Antonio. *Suma Filosófica Mexicana (Resumen de historia de la Filosofía en México)*. Editorial Porrúa, 2006.
- Kant, Immanuel. “Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?” *Filosofía de la historia*, estudio preliminar de Emilio Estiú, Editorial Nova, 1964, pp. 58–68.

- Maquiavelo, Nicolás. *El príncipe. Maquiavelo*, estudio introductorio por Juan Manuel Forte Monge, RBA Editores México, 2023, pp. 1–91.
- Montesquieu, C. de. *Del espíritu de las leyes. Vol. I*. Traducido por Mercedes Blázquez y Pedro de Vega. Editorial Sarpe, 1984.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*. Traducido por Ma M. Armas Concepción, Rafael J. Díaz Fernández, y Joaquín Chamorro Mielke. Ediciones Akal, 2005.
- Solarz, Silvina Catuara. *Las neuronas espejo: aprendizaje, imitación y empatía*. Vol. 1. EMSE, 2020.

LA LIBERTAD EN LOS TIEMPOS DE LOS LLMS: VOLUNTAD, PROBABILIDAD Y AUTONOMÍA ANTE LA PALABRA PREDICHA

FREEDOM IN THE AGE OF LLMS: WILL, PROBABILITY, AND AUTONOMY BEFORE THE PREDICTED WORD

Darío Caleb Cario Alanís

Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL) | México

Resumen

Este artículo examina la problemática de la libertad humana en el contexto de los modelos de lenguaje de gran escala (LLMs), tomando su capacidad para predecir y generar continuidades lingüísticas como punto de partida para una reflexión filosófica sobre la autonomía. El texto comienza exponiendo el funcionamiento probabilístico de estos modelos y distingue la generación computacional de la deliberación humana. Posteriormente, analiza la experiencia cotidiana de habitar entornos tecnológicos que anticipan, organizan y sugieren posibilidades de acción y expresión. A partir de Schopenhauer, el LLM es interpretado como un espejo técnico —no como un equivalente ontológico— que vuelve visible el carácter condicionado del querer humano, en cuanto nuestras acciones emergen de la relación entre motivos, carácter y representación. Kant permite, a continuación, pensar la autonomía no como ausencia de todo condicionamiento, sino como capacidad de examinar la máxima bajo la cual hacemos propia una decisión. Finalmente, se propone interrumpir la secuencia probable como una práctica crítica: abrir un intervalo en el que una continuación algorítmica pueda convertirse en objeto de examen antes de ser asumida como propia.

Palabras clave: modelos de lenguaje de gran escala; libertad; autonomía; Schopenhauer; Kant

Abstract

This article examines the problem of human freedom in the context of large language models (LLMs), taking their ability to predict and generate linguistic continuations as a starting point for a philosophical reflection on autonomy. It begins by explaining the probabilistic functioning of these models and distinguishing computational generation from human deliberation. It then analyzes the everyday experience of inhabiting technological environments that anticipate, organize, and suggest possibilities for action and expression. Drawing on Schopenhauer, the LLM is interpreted as a technical mirror—not as an ontological equivalent—that makes visible the conditioned character of human willing, insofar as our actions emerge from the relation between motives, character, and representation. Kant then makes it possible to understand autonomy not as the absence of all conditioning, but as the capacity to examine the maxim under which we make a decision our own. Finally, the article proposes interrupting the probable sequence as a critical practice: opening an interval in which an algorithmically suggested continuation can become an object of examination before being assumed as one's own.

Keywords: large language models; freedom; autonomy; Schopenhauer; Kant

Introducción

¿En qué medida somos libres cuando incluso nuestras palabras pueden ser anticipadas? La pregunta no presupone que la capacidad predictiva de una máquina demuestre la inexistencia de la libertad humana. Busca, más modestamente, examinar por qué esa capacidad vuelve problemática la manera en que comprendemos nuestra propia expresión.

Esta pregunta surge en un momento histórico en el que la inteligencia artificial, especialmente los modelos de lenguaje de gran escala o LLMs (*large language models*), se ha incorporado a prácticas cotidianas de búsqueda, escritura, trabajo y decisión. Ya no recurrimos a estos sistemas únicamente para localizar información; también les pedimos que organicen ideas, reformulen argumentos, redacten mensajes, resuman textos y sugieran maneras de expresar aquello que queremos decir. En esa medida, comienzan a intervenir en la forma en que elaboramos y presentamos nuestras propias ideas.

Un LLM puede completar una frase, sugerir una respuesta, continuar un estilo, redactar un mensaje o resumir una idea. Incluso puede reproducir ciertos rasgos reconocibles de la manera en que una persona suele expresarse. Estas capacidades resultan fascinantes para quienes investigamos la inteligencia artificial, pero también producen una inquietud filosófica. Con el desarrollo tecnológico de los LLMs, hemos llegado a un momento singular de la historia en que aquello que durante mucho tiempo asociamos con la intención, el pensamiento y la expresión de un sujeto puede ser simulado por un sistema que opera sin una experiencia humana del mundo.

Frente a ello, la pregunta por la libertad deja de ser solamente moral o metafísica. Se convierte también en una pregunta técnica, lingüística y existencial. Técnica, porque exige comprender cómo se producen estas continuidades; lingüística, porque afecta la relación entre palabra, intención y autoría; y existencial, porque nos obliga a preguntar cuánto de aquello que decimos, deseamos y decidimos procede de una deliberación propia y cuánto continúa estructuras que nos preceden.

En términos generales, un LLM es un modelo de lenguaje cuyo objetivo generativo básico consiste en estimar una distribución de probabilidad sobre los posibles *tokens* —unidades básicas de texto— que pueden continuar una secuencia a partir de un contexto previo. Sin embargo, esta predicción no describe por sí sola la complejidad interna del sistema: para producirla, el modelo transforma el contexto mediante representaciones numéricas de alta dimensionalidad y múltiples capas de procesamiento que integran información distribuida de la secuencia (Vaswani et al.; Brown et al.). La predicción del siguiente *token* constituye, por tanto, el punto de salida generativo, no una descripción exhaustiva de todo lo que ocurre internamente. En el sentido que interesa a este artículo, dicha producción no exige suponer por sí misma una conciencia, una voluntad o una experiencia subjetiva del mundo.

Sin embargo, lo inquietante no se encuentra únicamente en el modelo. Aparece cuando advertimos que también nuestras palabras, deseos y decisiones se forman dentro de condiciones que nos preceden: hábitos, historia personal, lenguaje, clase social, cultura, cuerpo y entornos algorítmicos. La comparación no permite reducir al ser humano a un modelo probabilístico, pero sí vuelve sospechosa la idea de que hablar, escribir o elegir libremente significa originar algo desde la nada.

La tesis que sostengo es que los LLMs no prueban el determinismo humano ni permiten reducir al sujeto a un sistema probabilístico; funcionan, más bien, como un espejo técnico que vuelve visible el carácter condicionado de nuestra expresión y obliga a replantear la autonomía, no como capacidad de originar palabras o decisiones desde la nada, sino como posibilidad crítica de reconocer, examinar e interrumpir las continuidades que se nos presentan como probables.

Para desarrollar esta tesis, el argumento se organizará en cuatro momentos. En primer lugar, presentaré el nivel técnico, con el propósito de explicar en qué sentido un modelo de lenguaje produce continuidades probabilísticas sin elegir sus palabras como lo haría un sujeto. En segundo lugar, abordaré el nivel fenomenológico, centrado en la experiencia cotidiana de habitar entornos que anticipan, sugieren y ordenan nuestras posibilidades. En tercer lugar, examinaré el problema metafísico desde Schopenhauer, cuya concepción de la voluntad permite pensar al LLM como un espejo técnico del carácter condicionado de nuestros deseos y acciones. Finalmente, recurriré a Kant para preguntar si todavía es posible reconstruir la autonomía como capacidad de examinar e interrumpir la secuencia probable.

La continuidad probable del lenguaje: funcionamiento técnico y problema filosófico

Los modelos de lenguaje generativos contemporáneos suelen construirse mediante variantes de la arquitectura Transformer, introducida originalmente como una arquitectura basada en mecanismos de atención. En los modelos autorregresivos, como los pertenecientes a la familia GPT —*Generative Pre-trained Transformer*—, la generación se organiza alrededor de una tarea básica: calcular, a partir del contexto disponible, una distribución de probabilidad sobre los *tokens* que podrían continuar la secuencia (Vaswani et al.; Brown et al.). Esta predicción se sostiene, sin embargo, en un procesamiento interno mucho más complejo que la simple asociación entre una palabra y la siguiente. Para producir cada distribución, el contexto atraviesa sucesivas transformaciones que construyen representaciones vectoriales de alta dimensionalidad y distribuyen información relevante entre múltiples capas del modelo.

La predicción del siguiente *token* debe entenderse, entonces, como el objetivo generativo inmediato del modelo, no como una descripción completa de su organización interna. El sistema aprende durante el entrenamiento parámetros que le permiten transformar el contexto recibido y representar relaciones entre los elementos de la secuencia antes de producir la distribución final de probabilidades. Esta complejidad interna será relevante más adelante al examinar cómo ciertos patrones funcionales del modelo pueden hacerse técnicamente interpretables. La continuidad probabilística que interesa a este artículo emerge, por tanto, de una arquitectura interna mucho más rica que una simple asociación entre una palabra y la siguiente.

A su vez, generar una distribución de probabilidades no significa que el modelo seleccione siempre el *token* con el valor numérico más alto. A partir de la distribución calculada, distintos procedimientos de decodificación pueden seleccionar una continuación u otra. Lo fundamental para este argumento es que cada salida se encuentra condicionada por el contexto precedente, los parámetros aprendidos durante el entrenamiento y el procedimiento utilizado para generar la respuesta. La palabra producida no aparece desde la nada: emerge de un espacio de posibilidades construido y calculado por el sistema.

En este sentido restringido, el LLM no elige sus palabras como lo hace un sujeto humano. No delibera entre alternativas porque considere una de ellas verdadera, justa o moralmente preferible, ni se da a sí mismo una regla conforme a la cual decide actuar. Sus continuaciones dependen de operaciones realizadas sobre representaciones numéricas y de regularidades adquiridas durante el entrenamiento. Decir que el modelo “no es libre” no constituye todavía una conclusión metafísica acerca de la inteligencia artificial; significa, por ahora, que no debemos confundir la selección computacional de una salida con la autonomía moral de un sujeto.

El interés filosófico comienza precisamente aquí. Un sistema al que no atribuimos experiencia vivida, responsabilidad moral o voluntad propia puede, no obstante, producir frases coherentes, continuar un estilo, desarrollar una argumentación y generar una apariencia de pensamiento. Esto no demuestra que el lenguaje humano y el lenguaje generado sean ontológicamente equivalentes. Sí muestra, en cambio, que la coherencia lingüística no basta por sí sola para probar la existencia de una conciencia libre detrás de las palabras. La relación entre lenguaje, subjetividad y libertad se vuelve, por ello, menos evidente de lo que parecía.

Algunos trabajos recientes de interpretabilidad mecanicista han identificado patrones internos de activación técnicamente interpretables, denominados *features*, cuyo comportamiento puede caracterizarse a partir de los contextos en los que se activan. En Claude 3 Sonnet, por ejemplo, se han aislado *features* que responden de manera relativamente consistente ante referencias a determinados lugares, personas, emociones, estructuras de código y otros contenidos semánticos reconocibles. Investigaciones posteriores sobre Claude 3.5 Haiku han reconstruido circuitos funcionales involucrados en tareas como el razonamiento intermedio, la planificación de versos y el procesamiento multilingüe (Templeton et al.; Lindsey et al.).

Estas investigaciones permiten hablar de representaciones internas en un sentido técnico, pero no autorizan por sí mismas a atribuir conciencia, experiencia subjetiva o conceptos en el mismo sentido en que los atribuimos a un sujeto humano. Una *feature* vinculada con el dolor, la justicia o una persona no siente, juzga ni recuerda aquello con lo que se relaciona. Más bien constituye un patrón funcional dentro del procesamiento del sistema. La cuestión filosófica no es, entonces, si esas activaciones son ideas idénticas a las humanas, sino cómo un sistema carente de experiencia subjetiva puede organizar representaciones capaces de intervenir eficazmente en el lenguaje que compartimos.

La experiencia de ser autocompletados

La predicción algorítmica no permanece encerrada en los procesos internos de un modelo. Se hace visible en una experiencia cada vez más cotidiana: la de habitar entornos técnicos que anticipan lo que podríamos querer decir, mirar, escuchar o responder. Pasar del funcionamiento del LLM a esta experiencia exige, sin embargo, una precisión. Una red social, un sistema de recomendación, un corrector automático y un asistente conversacional no son técnicamente equivalentes. Comparten, para el problema que aquí interesa, una forma de mediación: la intervención algorítmica no necesita sustituir directamente nuestra elección, pues puede operar configurando de antemano el campo de posibilidades dentro del cual elegimos.

Una plataforma clasifica y prioriza el contenido que aparecerá ante nosotros. En sistemas de recomendación a gran escala, esa operación puede comprender una etapa de generación de candidatos y otra de ordenamiento o *ranking*, como muestra el sistema de YouTube descrito por Covington et al. Aquello que finalmente observamos no representa la totalidad indiferenciada de lo disponible, sino el resultado de una selección previa realizada conforme a determinados criterios técnicos.

Una intervención semejante aparece en la escritura. Una aplicación sugiere cómo terminar una frase; un corrector modifica una palabra antes de que revisemos conscientemente su pertinencia; un asistente conversacional propone la estructura de un mensaje o la continuación de una idea. Esta asistencia no afecta únicamente la velocidad de escritura. En una tarea experimental de composición, Arnold et al. encontraron que las personas que recibían sugerencias predictivas escribían textos más breves y utilizaban formulaciones más previsibles que quienes escribían sin ellas.

Lo relevante no es que estos sistemas eliminen formalmente la posibilidad de escoger. El usuario todavía puede ignorar una recomendación, cerrar la aplicación, modificar una palabra o escribir algo distinto. La cuestión aparece en un nivel anterior: ciertas posibilidades llegan ya seleccionadas, ordenadas o destacadas antes de que el sujeto responda a ellas. Yeung ha descrito este tipo de intervención mediante la noción de *hypernudge*, mostrando cómo los sistemas basados en datos pueden orientar decisiones mediante la configuración dinámica del entorno de elección. De manera convergente, Weinmann et al. señalan que el diseño de interfaces digitales puede modificar la arquitectura de elección dentro de la cual se producen decisiones.

Esta mediación puede experimentarse, paradójicamente, no como una privación evidente de libertad, sino como una proliferación de opciones. Una plataforma puede ofrecer más contenido del que cualquier usuario sería capaz de revisar por cuenta propia y producir así la experiencia de un horizonte abierto. Sin embargo, la abundancia misma se encuentra previamente organizada: aquello entre lo que elegimos ya ha atravesado procedimientos de selección, jerarquización y recomendación.

Esto no convierte al usuario en una marioneta ni permite afirmar que toda decisión tecnológicamente mediada haya dejado de ser libre. Permite hablar, más cuidadosamente, de una libertad mediada. Desde la perspectiva de la mediación tecnológica, las tecnologías no funcionan únicamente como instrumentos pasivos de intenciones previamente constituidas, sino que participan en la configuración de las percepciones y acciones desde las que decidimos (Verbeek).

Esta mediación adquiere una relevancia particular cuando interviene en el lenguaje mediante el cual formulamos nuestras propias razones. Un asistente puede ayudarnos a encontrar una expresión, organizar un argumento o enfrentar la hoja en blanco; pero también puede introducir una formulación que termine incorporándose a aquello que presentamos como propio. Jakesch et al. mostraron experimentalmente que un asistente lingüístico configurado para favorecer una postura podía influir tanto en las opiniones expresadas por los participantes como en sus respuestas posteriores sobre el mismo tema. Este resultado no demuestra que el sistema determine sus convicciones, pero sí permite advertir que la asistencia lingüística puede intervenir en la formulación y evaluación de aquello que el sujeto llega a expresar.

La experiencia de ser autocompletados plantea, entonces, un problema más preciso que el de una supuesta sustitución total de nuestra voluntad por la máquina. Nos sitúa ante una libertad ejercida entre posibilidades cuya aparición y relevancia pueden haber sido técnicamente anticipadas. La cuestión ya no consiste solamente en comprobar si todavía podemos aceptar o rechazar una sugerencia, sino en preguntarnos qué ocurre con nuestra autonomía cuando parte del horizonte desde el que elegimos ha sido previamente organizado.

Pero esta pregunta todavía permanece en la superficie de la elección. Saber que una posibilidad ha sido seleccionada o sugerida no explica por qué puede resultarnos adecuada, atractiva o difícil de rechazar. Para ello es necesario avanzar hacia una cuestión anterior: ¿de dónde procede aquello del sujeto que quiere aceptar o rechazar? En este punto, el problema de la palabra predicha se encuentra con la filosofía de Schopenhauer.

El LLM como espejo técnico del pesimismo schopenhaueriano

Esta pregunta desplaza el problema desde las condiciones externas de la elección hacia la formación misma del querer. Hasta aquí hemos examinado cómo los sistemas técnicos pueden anticipar, seleccionar y organizar posibilidades; con Schopenhauer, la cuestión se dirige ahora hacia el sujeto que responde a ellas. Antes de preguntarnos hasta qué punto una máquina interviene en nuestra libertad, debemos examinar hasta qué punto el querer desde el cual elegimos puede considerarse verdaderamente nuestro.

En Schopenhauer, el problema de la libertad alcanza precisamente la formación misma del querer. El mundo fenoménico se encuentra sometido al principio de razón suficiente: todo aquello que aparece lo hace dentro de relaciones que permiten explicar por qué ocurre de una manera y no de otra. En el caso de la acción humana, este principio adopta la forma de la ley de motivación. Un motivo no es solamente una causa exterior que empuja mecánicamente al sujeto, sino una representación conocida por él y capaz de suscitar un acto de la voluntad. Por ello, Schopenhauer afirma que “la motivación es la causalidad vista por dentro” y denomina a esta relación “principio de razón suficiente del obrar” (Schopenhauer, *Cuádruple raíz* 206–209).

El motivo, sin embargo, no determina por sí solo una acción idéntica en todos los individuos. Actúa sobre un carácter particular y dentro de una determinada forma de conocer la situación. De ahí que personas diferentes puedan responder de manera distinta ante circunstancias aparentemente semejantes. Para Schopenhauer, el acto concreto nace de la convergencia entre el motivo y el carácter: el primero proporciona la ocasión de la acción, mientras que el segundo determina la forma específica en que el individuo responde. El sujeto no comienza cada decisión desde un punto vacío o indiferente, sino desde una individualidad que ya se expresa en sus elecciones (Schopenhauer, *Cuádruple raíz* 208–209; *El mundo* 517–520).

Esta relación exige distinguir entre la voluntad como cosa en sí y sus manifestaciones fenoménicas. Schopenhauer considera libre a la voluntad en cuanto no está sometida, en sí misma, a las formas del principio de razón. Pero esa libertad no se transfiere directamente a la persona empírica ni a cada una de sus decisiones particulares. La libertad metafísica que Schopenhauer atribuye a la voluntad pertenece a esta en cuanto cosa en sí y no designa una facultad electiva oculta del individuo que, desde un plano nouménico, escogiera libremente aquello que después manifiesta en el mundo fenoménico. El individuo, su carácter y sus actos pertenecen al mundo fenoménico y aparecen, por ello, dentro de una estricta concatenación de motivos, causas y consecuencias. No hay *liberum arbitrium indifferentiae* porque la persona no es libre en el sentido de poder producir, ante las mismas condiciones, cualquier decisión imaginable; sus actos manifiestan temporalmente un carácter que ella no ha escogido previamente (Schopenhauer, *El mundo* 515–520).

Lo que experimentamos como una apertura entre varias alternativas puede ser, entonces, una indeterminación del conocimiento y no necesariamente del querer. Mientras deliberamos, el intelecto contempla posibilidades contrapuestas porque todavía desconoce cuál de ellas expresará finalmente el carácter. Ambas parecen igualmente posibles desde nuestra perspectiva, pero la resolución resulta de la confrontación entre los motivos presentes y la individualidad sobre la que actúan. Schopenhauer denomina a esta experiencia la “ilusión de la libertad empírica de la voluntad” (Schopenhauer, *El mundo* 521–523). La conciencia observa la decisión cuando esta ocurre, pero no ocupa un punto exterior desde el cual pudiera producir libremente un carácter y un querer distintos.

Esto no significa que la deliberación sea inexistente ni que el conocimiento resulte inútil. El intelecto puede comparar motivos, corregir una representación equivocada, anticipar consecuencias y mostrar caminos que antes permanecían ocultos. El conocimiento puede modificar considerablemente el modo de actuar porque transforma la manera en que una situación se presenta ante el sujeto. Puede mostrarle que se equivocó en los medios, que ignoraba ciertas consecuencias o que un objeto distinto permite perseguir aquello que ya quería. No transforma necesariamente el núcleo de la voluntad, pero sí

interviene en el campo representacional dentro del cual los motivos adquieren sentido y fuerza (Schopenhauer, *El mundo* 527–531).

Este punto resulta decisivo para pensar los LLMs. Un modelo de lenguaje no necesita implantar directamente un deseo para intervenir en una decisión. Puede reformular una situación, presentar una posibilidad antes ausente, ordenar razones, anticipar consecuencias o volver lingüísticamente más convincente uno de los caminos disponibles. Su poder no radica necesariamente en sustituir o anular la voluntad del usuario, sino en participar de manera significativa en la producción y organización de las representaciones mediante las cuales los motivos de la voluntad llegan a ser conocidos. Si, como señala Schopenhauer, los motivos solo actúan en cuanto son representados (Schopenhauer, *Cuádruple raíz* 206–209), entonces la mediación lingüística de un LLM no es filosóficamente indiferente.

Aun así, sería un error concluir que un modelo probabilístico y un sujeto humano funcionan de manera idéntica. Una distribución de *tokens* no equivale a un motivo, del mismo modo que los parámetros de una red neuronal no equivalen al carácter de una persona. El sujeto humano posee cuerpo, afectividad, historia, autoconciencia y relaciones sociales; además, puede reflexionar sobre las razones que orientan su acción. La comparación no pretende reducir al humano a una máquina estadística ni utilizar la arquitectura del LLM como demostración del determinismo. Su función es más modesta, pero quizá también más inquietante: mostrar que una continuación coherente puede emerger de condiciones anteriores sin originarse en una libertad absoluta.

En este sentido, el LLM funciona como un espejo técnico del pesimismo schopenhaueriano. El modelo continúa una secuencia conforme al contexto y a las regularidades aprendidas; el sujeto continúa su existencia desde una trama de carácter, motivos, hábitos, cuerpo e historia. Por ello, el espejo no consiste en afirmar que ambos operen de la misma manera, sino en hacer visible, mediante la continuidad técnica del primero, un problema que Schopenhauer había situado en el querer humano: hasta qué punto aquello que aparece como decisión propia emerge de condiciones que el sujeto no ha elegido. La semejanza no es ontológica, sino interrogativa. La máquina no demuestra que el ser humano carezca de libertad, pero nos obliga a sospechar de aquello que llamamos elección y a preguntar cuánto de nuestro lenguaje nace realmente de una decisión autónoma y cuánto continúa necesidades que, por nuestras propias condiciones, no alcanzamos a reconocer ni calcular.

Schopenhauer lleva esta sospecha todavía más lejos. La capacidad deliberativa humana no nos sustrae del conflicto de los motivos: nos convierte en el lugar donde esos motivos pueden aparecer de forma abstracta, enfrentarse y ser ponderados. La razón amplía el horizonte de la elección, pero no crea desde la nada aquello que queremos. Incluso cuando elegimos después de una reflexión extensa, la decisión continúa expresando el encuentro entre los motivos conocidos y el carácter individual. Por eso, la complejidad de una elección no garantiza por sí misma su libertad (Schopenhauer, *El mundo* 531–536).

Sin embargo, la filosofía schopenhaueriana tampoco conduce necesariamente a una pasividad absoluta. El conocimiento de la propia individualidad puede dar lugar a lo que denomina carácter adquirido: una comprensión progresiva de aquello que queremos, de lo que podemos hacer y de los límites dentro de los cuales actuamos. Este autoconocimiento no permite fabricarnos desde cero, pero sí orientar de manera más reflexiva la conducta, evitar contradicciones y reconocer las fuerzas que intervienen en nuestras decisiones (Schopenhauer, *El mundo* 539–545).

La negación de la voluntad presentada hacia el final de *El mundo como voluntad y representación* tampoco debe confundirse con una simple decisión cotidiana de rechazar una sugerencia. En el §70, Schopenhauer describe una transformación mucho más radical, en la que el conocimiento deja de funcionar como motivo ordinario y llega a actuar como aquietador del querer. No se trata de escoger otra posibilidad dentro del mismo campo de deseos y, por ello, no puede identificarse con cerrar una aplicación, rechazar una recomendación o interrumpir un autocompletado (Schopenhauer, *El mundo* 685–694).

Sin embargo, aún queda abierto un problema particularmente difícil. Si no elegimos desde la nada nuestro carácter, nuestros deseos ni las condiciones bajo las cuales los motivos adquieren fuerza, ¿en qué sentido todavía podemos hablar de autonomía? Schopenhauer permite diagnosticar el carácter condicionado del querer, pero ese diagnóstico no agota la pregunta por la forma en que un sujeto responde a aquello que lo motiva. El conocimiento puede modificar la presentación de los motivos, ampliar aquello que el sujeto considera posible y transformar el modo en que actúa frente a ellos, aunque no convierta por ello a la voluntad empírica en absolutamente libre.

Es en este punto donde el retorno a Kant adquiere su función dentro del argumento. La cuestión deja de ser únicamente de dónde procede aquello que queremos y se desplaza hacia una pregunta normativa:

bajo qué principio hacemos nuestra una decisión y hasta qué punto podemos responder por la máxima conforme a la cual actuamos. Kant no será utilizado aquí para restaurar una libertad empírica incondicionada después de Schopenhauer, sino para examinar si todavía puede hablarse de autonomía dentro de una existencia atravesada por inclinaciones, motivos y mediaciones técnicas.

Autonomía e interrupción de la secuencia probable

Si Schopenhauer desplaza el problema de la libertad hacia el origen del querer, Kant permite formular una pregunta distinta. Ya no se trata solamente de saber de dónde proceden nuestros deseos, motivos e inclinaciones, sino de examinar bajo qué principio actuamos cuando decidimos seguirlos. Esta diferencia no elimina la herida abierta por Schopenhauer: seguimos siendo seres condicionados, afectados por el cuerpo, la historia, los hábitos y, ahora, por sistemas capaces de anticipar y organizar nuestras posibilidades. Kant permite, sin embargo, preguntar si ese condicionamiento agota el problema de la libertad o si todavía es posible adoptar una posición racional frente a aquello que nos inclina.

Esta distinción resulta especialmente clara en *La metafísica de las costumbres*. Kant diferencia entre voluntad y arbitrio. El arbitrio se relaciona con la elección de las acciones, mientras que la voluntad se refiere al fundamento que determina esa elección y, en cuanto razón práctica, cumple una función legisladora. El arbitrio humano no es puro ni permanece aislado de lo sensible, pues es afectado por impulsos e inclinaciones. Pero, según Kant, no queda por ello necesariamente determinado por estos, pues también puede ser orientado por la razón. La libertad negativa consiste en la independencia respecto de la determinación exclusiva de los impulsos; su sentido positivo aparece cuando la razón puede ser práctica por sí misma y someter las máximas de la acción a la posibilidad de convertirse en ley universal (Kant, MdS, AA VI 213–214, 226).

Esta distinción permite precisar el problema de los LLMs. Una sugerencia algorítmica puede afectar nuestro arbitrio: aparece ante nosotros como una respuesta posible, una frase conveniente, una formulación atractiva o un camino que ahorra tiempo. Puede incluso adquirir fuerza por su coherencia, por la autoridad que atribuimos al sistema o por la facilidad con la que resuelve una dificultad inmediata. Pero la mera presencia de esa sugerencia no demuestra todavía que el sujeto haya perdido toda capacidad de actuar. Al menos desde la perspectiva práctica kantiana, existe una diferencia que no deberíamos borrar demasiado pronto entre ser afectado por una continuación y quedar determinado por ella.

Esto tampoco significa que toda acción realizada por una persona sea autónoma simplemente porque fue ella quien pulsó “aceptar”, copió el texto o envió la respuesta. El origen externo de una sugerencia no vuelve por sí mismo heterónoma la acción que la incorpora, del mismo modo que el hecho de aceptarla no basta para convertirla en autónoma. Una recomendación procedente de un modelo puede ser examinada y apropiada reflexivamente; del mismo modo, un deseo aparentemente “interior” puede gobernarnos de manera heterónoma cuando lo obedecemos solo porque resulta agradable, cómodo o ventajoso. La diferencia no se encuentra únicamente en el lugar del que procede la influencia, sino en el principio bajo el cual la incorporamos a nuestra acción.

Aquí aparece la importancia kantiana de la máxima. La máxima es el principio subjetivo que el agente adopta como regla de su obrar: no describe únicamente qué hizo, sino bajo qué regla decidió hacerlo. Kant formula el principio supremo de la doctrina de las costumbres como la exigencia de actuar según una máxima que pueda valer al mismo tiempo como ley universal. Las leyes proceden de la voluntad legisladora; las máximas, del arbitrio que elige cómo actuar (Kant, MdS, AA VI 226). Esto transforma la pregunta por el uso de un LLM. Ya no basta con preguntar si acepté o rechacé su respuesta. Debo preguntarme qué máxima sigo cuando la acepto: ¿utilizo cualquier salida que me permita terminar más rápido?, ¿delegaré mi juicio siempre que la respuesta parezca convincente?, ¿emplearé el modelo como punto de partida, pero revisaré aquello que finalmente asuma como propio?, ¿puedo responder por la regla implícita en mi decisión?

Desde esta perspectiva, la autonomía no consiste en producir una respuesta sin antecedentes. Tampoco exige escribir desde un espacio vacío, libre de lenguaje, cultura, deseos o mediaciones técnicas. Consiste en que el objeto deseado, la inclinación o la ventaja esperada no se conviertan por sí solos en la ley de nuestra conducta. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant identifica la libertad positiva con la legislación propia de la razón y la autonomía de la razón práctica. La heteronomía aparece, en cambio, cuando el fundamento de la regla depende del objeto del deseo o del seguimiento de un impulso e inclinación (Kant, KpV, AA V 33).

Un LLM puede entrar precisamente en ese lugar. Puede presentarnos un objeto lingüístico ya formado: una frase, una conclusión, una interpretación o incluso una aparente razón para actuar. El riesgo no reside únicamente en que la respuesta sea falsa. También puede ser verdadera, útil y lingüísticamente impecable, pero ser incorporada sin que el sujeto examine la regla bajo la cual la hace suya. La heteronomía contemporánea no tendría que adoptar siempre la forma visible de una orden. Puede aparecer como una continuación tan cómoda, probable o adecuada que ya no sintamos la necesidad de preguntarnos por qué habría que seguirla.

Es aquí donde adquiere sentido mi propuesta de *interrumpir la secuencia probable*. La interrupción no debe entenderse como una prueba empírica de libertad. Detenerse, cerrar una aplicación o rechazar una sugerencia también puede proceder de un impulso, un prejuicio, un miedo o una obediencia distinta. Interrumpir no vuelve autónoma por sí misma una decisión. Su importancia consiste en abrir un intervalo: el momento en el que la continuación deja de operar como una consecuencia aparentemente natural y puede convertirse en objeto de examen.

Ese intervalo puede permitirnos preguntar qué estamos haciendo con la salida generada, qué razones aceptaríamos como propias y qué consecuencias estamos dispuestos a asumir. La autonomía no reside en escoger automáticamente la opción contraria a la sugerida, sino en no permitir que la probabilidad de una continuación sustituya el juicio sobre su validez. Aceptar una respuesta puede ser una acción reflexiva; rechazarla puede ser una reacción ciega. Lo decisivo es si el sujeto puede reconocer la máxima de su acción, examinarla y responder por ella.

En rigor kantiano, aquello que recibe una sugerencia, se encuentra afectado por ella y puede incorporarla a una acción es el arbitrio, no la voluntad entendida como razón práctica legisladora. Por ello, empleo aquí de manera deliberadamente metafórica la expresión “suspender el autocompletado de la voluntad”. No pretendo convertirla en una categoría kantiana, sino nombrar con ella el momento en que una continuación técnicamente sugerida corre el riesgo de confundirse con aquello que el sujeto reconoce como principio propio de su acción. Suspender ese autocompletado no supone imaginar una voluntad previamente vacía o aislada de toda influencia. Significa abrir la posibilidad de que la sugerencia sea examinada antes de ser asumida como propia.

Esta suspensión exige ciertas prácticas. La lectura, la escritura y el pensamiento crítico no son adornos culturales externos al uso de la IA; constituyen capacidades mediante las cuales el sujeto puede comparar, corregir y reformular aquello que recibe. Incluso la generación de un *prompt* puede entenderse como una forma limitada de intervención: en lugar de esperar pasivamente una continuación, el usuario delimita una tarea, formula condiciones, solicita explicaciones y revisa la salida. Pero redactar un *prompt* no garantiza autonomía. También puede convertirse en una forma más sofisticada de obedecer al sistema si el usuario carece de los recursos para distinguir entre una respuesta convincente y una respuesta que puede realmente defender.

Por ello, el problema no se resuelve mediante la oposición simple entre usar o no usar un LLM. Una herramienta puede convertirse en una extensión de nuestras capacidades, del mismo modo que otros dispositivos técnicos amplían la vista, la memoria o la acción. Puede ayudarnos a superar la hoja en blanco, ensayar formulaciones y reconocer posibilidades que antes no habíamos considerado. Pero esa extensión no debe confundirse con una sustitución completa del juicio. El desafío consiste en utilizar la herramienta de tal forma que no prescindamos de la regla mediante la cual evaluamos lo que ella produce.

El riesgo aparece cuando esa delegación alcanza también la evaluación de las razones. Un usuario puede recurrir al modelo para producir una formulación, organizar un argumento o explorar una posibilidad y conservar todavía la tarea de juzgar aquello que recibe. La situación cambia cuando el sistema comienza a sustituir también ese segundo momento y el sujeto acepta sus resultados sin poder reconstruir las razones por las que deberían considerarse válidos, adecuados o propios. En ese caso, lo que se debilita no es solamente la elaboración personal de una respuesta, sino la capacidad de justificar la decisión que finalmente se adopta.

La doctrina kantiana de la virtud añade aquí una última precisión. En seres como nosotros, cuya acción no coincide de manera inmediata con lo que la razón prescribe, la autonomía requiere también una forma de autoacción: la capacidad de gobernar inclinaciones y sostener máximas frente a aquello que resulta inmediatamente atractivo. Kant distingue esta autoacción libre de la coacción externa y la vincula con la posibilidad de dominar las propias inclinaciones (Kant, MdS, AA VI 394–395). Trasladada con cautela al problema contemporáneo, esta idea permite afirmar que la autonomía ante los LLMs no

consiste únicamente en comprender técnicamente cómo funcionan, sino en cultivar la capacidad práctica de no aceptar toda continuación por el solo hecho de que sea fácil, rápida o probable.

Kant no deshace el condicionamiento mostrado por Schopenhauer ni demuestra que poseamos una libertad empírica absoluta. Tampoco podemos conocer teóricamente la libertad como un objeto dado en la experiencia. En la filosofía práctica kantiana, sin embargo, esta no queda reducida a una posibilidad meramente pensable. La conciencia de la ley moral conduce al concepto de libertad y le confiere un estatuto práctico que no podría obtenerse a partir de la experiencia: Kant presenta la libertad como *ratio essendi* de la ley moral y a la ley moral como *ratio cognoscendi* de la libertad (Kant, KpV, AA V 4, 29–30). Su aportación consiste, por ello, en impedir que la descripción causal o la explicación psicológica de nuestras inclinaciones agote por completo el problema normativo de la acción. Podemos estar atravesados por motivos que no elegimos, expuestos a sugerencias que no solicitamos y situados dentro de arquitecturas que ordenan nuestras posibilidades. Pero, aun así, permanece la pregunta por la máxima bajo la cual hacemos nuestra una continuación.

Quizá sea allí donde todavía pueda defenderse una forma limitada, frágil y exigente de libertad: en la posibilidad de someter a examen aquello que pretende hablar por nosotros y preguntarnos si estamos dispuestos a hacerlo propio. Schopenhauer nos impide considerarnos autores absolutos de nuestros deseos; Kant desplaza la cuestión hacia la regla bajo la cual actuamos frente a ellos. Entre la sugerencia y su aceptación permanece, entonces, el problema de la máxima conforme a la cual el arbitrio incorpora una posibilidad a la acción. La autonomía no elimina las condiciones que nos preceden, pero exige que aquello que finalmente asumimos pueda ser examinado y reconocido como una decisión por la que estamos dispuestos a responder.

Conclusión: detenerse ante la palabra predicha

Hemos partido de una pregunta: ¿en qué medida somos libres cuando incluso nuestras palabras pueden ser anticipadas? La respuesta no puede reducirse a afirmar que los LLMs destruyen la libertad humana ni a sostener que su funcionamiento probabilístico demuestra que nunca hemos sido libres. La inquietud es más modesta, pero quizá también más profunda: estos sistemas vuelven visible que una expresión coherente puede surgir como continuación de condiciones anteriores y, con ello, hacen más difícil sostener una imagen de la libertad como origen absolutamente espontáneo de nuestras palabras y decisiones.

La contribución que he intentado defender consiste en pensar al LLM como un espejo técnico. El espejo no establece una equivalencia ontológica entre la máquina y el sujeto: una distribución de *tokens* no es un motivo, los parámetros de un modelo no constituyen un carácter y la generación lingüística de un sistema no reproduce la experiencia humana de querer. Su función consiste en hacer visible, mediante una forma técnica de continuidad, un problema que también atraviesa nuestra propia expresión. En ese sentido, la analogía no demuestra que el ser humano sea una máquina probabilística, pero vuelve sospechosa la idea de que cada palabra y cada elección surjan de un punto absolutamente incondicionado.

Schopenhauer permite profundizar esa sospecha al mostrar que el querer empírico se encuentra atravesado por carácter, motivos y representaciones que el individuo no ha creado desde la nada. Kant permite formular, sin cancelar ese condicionamiento, una pregunta distinta: bajo qué máxima hacemos nuestra una posibilidad y hasta qué punto podemos responder por aquello que finalmente incorporamos a nuestra acción. Entre ambos aparece una concepción menos absoluta de la autonomía: no como ausencia de antecedentes, influencias o mediaciones, sino como exigencia de examinar la regla bajo la cual algo llega a convertirse en una decisión propia.

Desde esta tensión adquiere sentido la propuesta de interrumpir la secuencia probable. Su valor no reside en demostrar una libertad situada fuera de toda causalidad ni en recomendar que rechacemos aquello que una máquina sugiera. La libertad no aparece en la interrupción como un objeto ya conquistado. La interrupción conserva, más modestamente, la posibilidad de someter una continuidad a juicio y preguntar por qué habríamos de continuarla antes de asumirla como propia.

De esta interpretación se desprende también una consecuencia práctica. Si los LLMs participan cada vez más en la escritura, el aprendizaje y la elaboración de razones, una formación crítica frente a estas tecnologías no puede reducirse a enseñar su utilización eficiente o la producción de mejores *prompts*. La lectura, la escritura, la contrastación y la reconstrucción de razones adquieren importancia precisamente porque permiten juzgar aquello que el sistema produce. Saber pedirle algo al modelo no equivale *eo ipso*

a saber juzgar aquello que produce. El desafío educativo consiste, por ello, en formar usuarios capaces no solo de obtener respuestas, sino de decidir cuáles pueden comprender, justificar y asumir como propias.

Quizá los LLMs no nos quiten simplemente la libertad. Quizá hacen algo más incómodo: revelan que nunca fuimos tan libres como creíamos y que muchas veces hemos vivido continuando palabras, deseos y estructuras que nos preceden. Pero esta revelación no obliga a renunciar por completo a la autonomía. Si todavía podemos defender alguna frágil forma de libertad, no estará en producir una palabra absolutamente nueva desde la nada, sino en poder detenernos ante la palabra predicha, reconocer aquello que intenta completarnos y decidir, hasta donde nuestras capacidades y condiciones lo permitan, qué estamos dispuestos a hacer con ella.

La máquina, en ese sentido, no solo nos reemplaza ni simplemente nos domina: también nos revela. Nos muestra una imagen técnica de la continuidad y nos obliga a volver la mirada hacia nuestro propio querer. Ante esa imagen, la libertad deja de ser una posesión evidente y se convierte en una práctica difícil: la de no aceptar como propio todo aquello que puede completarnos.

Obras citadas

- Arnold, Kenneth C., et al. "Predictive Text Encourages Predictable Writing." *Proceedings of the 25th International Conference on Intelligent User Interfaces*, Association for Computing Machinery, 2020, pp. 128–138.<https://doi.org/10.1145/3377325.3377523>
- Brown, Tom B., et al. "Language Models Are Few-Shot Learners." *Advances in Neural Information Processing Systems*, vol. 33, 2020, pp. 1877–1901.<https://proceedings.neurips.cc/paper/2020/hash/1457c0d6bfc4967418bfb8ac142f64a-Abstract.html>
- Covington, Paul, et al. "Deep Neural Networks for YouTube Recommendations." *Proceedings of the 10th ACM Conference on Recommender Systems*, Association for Computing Machinery, 2016, pp. 191–198.<https://doi.org/10.1145/2959100.2959190>
- Jakesch, Maurice, et al. "Co-Writing with Opinionated Language Models Affects Users' Views." *Proceedings of the 2023 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems*, Association for Computing Machinery, 2023, article 111, pp. 1–22.<https://doi.org/10.1145/3544548.3581196>
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducido por Dulce María Granja Castro, Fondo de Cultura Económica / Universidad Autónoma Metropolitana / Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Kant, Immanuel. *La metafísica de las costumbres*. Traducido por Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, 2005.
- Lindsey, Jack, et al. "On the Biology of a Large Language Model." *Transformer Circuits Thread*, Anthropic, 2025.<https://transformer-circuits.pub/2025/attribution-graphs/biology.html> Consultado el 5 jul. 2026.
- Schopenhauer, Arthur. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Traducido por Leopoldo-Eulogio Palacios, Gredos, 1998.
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación*, 1. Traducido por Roberto R. Aramayo, Alianza Editorial, 2025.
- Templeton, Adly, et al. "Scaling Monosemanticity: Extracting Interpretable Features from Claude 3 Sonnet." *Transformer Circuits Thread*, Anthropic, 2024. <https://transformer-circuits.pub/2024/scaling-monosemanticity/>. Consultado el 8 jul. 2026.
- Vaswani, Ashish, et al. "Attention Is All You Need." *Advances in Neural Information Processing Systems*, vol. 30, 2017, pp. 5998–6008.<https://proceedings.neurips.cc/paper/7181-attention-is-all-you-need>
- Verbeek, Peter-Paul. "Materializing Morality: Design Ethics and Technological Mediation." *Science, Technology, & Human Values*, vol. 31, no. 3, 2006, pp. 361–380.<https://doi.org/10.1177/0162243905285847>
- Weinmann, Markus, et al. "Digital Nudging." *Business & Information Systems Engineering*, vol. 58, no. 6, 2016, pp. 433–436.<https://doi.org/10.1007/s12599-016-0453-1>
- Yeung, Karen. "Hypernudge: Big Data as a Mode of Regulation by Design." *Information, Communication & Society*, vol. 20, no. 1, 2017, pp. 118–136.<https://doi.org/10.1080/1369118X.2016.1186713>