

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 pesimismos 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.