



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

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

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ADÁN NÚÑEZ LUNA

ASESOR: DR. ARTURO RAMOS ARGOTT

SANTA CRUZ ACATLÁN, NAUCALPAN, ESTADO DE MÉXICO,

NOVIEMBRE 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi madre

“Vengo desde tus brazos. No sé hacia dónde voy”

Pablo Neruda

AGRADECIMIENTOS.

A mi madre le agradezco la mayor parte, sin duda la sustancial: el apoyo económico y afectivo. Sin su ayuda, la realización, no sólo de esta tesis, sino de toda mi formación académica, hubiera sido impensable. Cuesta mucho creer, y llega a ser sorprendente cuando uno lo medita, que todo lo que uno hace o llega a hacer durante su vida pudo no haber ocurrido por un simple cambio de piezas en el juego del destino. La suerte barajó para mí a Olga Luna, y en ella yo he adquirido la mejor de mis fortunas. Yo, en cambio, le he sido ingrato, pues no he podido cumplir su sueño: que sus pupilas me vieran convertido en piloto aviador. Pero ella sabe que el llamado del destino es impetuoso y que las personas no eligen su vocación, sino que ésta las elige a ellas. A mí me ha hecho suyo la filosofía, y yo vivo sonriéndole a esa adopción. Ahora, en vez de verme ante el volante de un avión, llevándola a conocer países exóticos, mi madre suele mirarme como los griegos veían al raro de Querefonte, el “murciélago”: enclaustrado en mi chiscón ladrillado de libros, perpetuamente meditabundo, como también Blaga, ante los grandes misterios de este mundo. Afortunadamente, mi madre ha sido receptiva a ese delicioso eremitismo. Y ahora ella comprende que más maravillosas que las máquinas que surcan los aires, son las preguntas que estremecen al hombre. No, no seré piloto aviador, no he cumplido muchas de sus expectativas, pero espero que con este trabajo pueda retribuirle a mi madre alguna de las gratificaciones que por tanto tiempo le he negado.

Le agradezco también a mi familia por haberme brindado un sostén complementario al de mi madre. Para bien o para mal, nací en una familia numerosa, llena de personas con historias tan dispares como memorables. De cada uno de mis tíos, de mis primos, de mis abuelos y de mi hermano conservo un vasto anecdotario. No sé qué tanto haya aprendido de sus regaños y consejos, alegrías y conflictos, sólo de algo estoy seguro: antes de Platón o Schopenhauer, ellos fueron mis primeros pedagogos; también mis primeros héroes y demonios. Agradezco y celebro a mi familia porque es como una tribu que ha sabido ser gloriosa a su modo. Gloriosa y trágica, porque la ley de las dinastías y las estirpes, esa *Moipa* que las hace tan irrepetibles, las obliga a nacer del polvo para volverlas legendarias, pero, a la vez, hace que ninguna de ellas tenga “una segunda oportunidad sobre la tierra”.

A mis amigos, a quienes no necesito nombrar para que sepan que a ellos me dirijo. Más de una idea en esta tesis es un accidente derivado de ellos.

Al doctor Román Alejandro Chávez Báez, cuyas lecciones me introdujeron al complejo pensamiento de la fenomenológica. Cabe decir que la torpeza que se acuse a lo largo de este trabajo con respecto a tal filosofía, se debe adjudicar a mi persona antes que a la suya.

Al doctor Agustín Serrano de Haro por haberme proporcionado amablemente un par de artículos de su autoría, los cuales, sin su ayuda, no hubiera podido conseguir con facilidad de manera física. Para mí, los escritos del doctor Serrano han sido siempre orientadores.

A mis sinodales, por haber dedicado parte de sus ajetrechos horarios a leer mis pensamientos, no siempre expresados de manera idónea.

Agradezco especialmente al doctor Arturo Ramos Argott, quien aceptó ser el tutor de mi tesis. Desde que fui su alumno siempre valoré silenciosamente sus virtudes; ahora es momento para hacer sonoro ese silencio: lo reconozco por su cordialidad, por su amplia disposición y por sus juiciosas recomendaciones.

A los profesores de mi carrera, especialmente a Alberto Luis López, Daniel González García, Elizabeth Valencia Chávez, Guillermo González Rivera y Raúl Piña Zamora. Cada uno de ellos en su momento, y de una forma que no sabría definir con precisión, me mostró algún noble atributo de ese *ars* tan arduo, pero tan gratificante, que es el “amor a la sabiduría”. Ojalá que el presente trabajo contenga algún pizco de lo que en ellos admiré y continúo admirando.

Por último, a la Universidad Nacional Autónoma de México, principalmente a esas dos dependencias que me brindaron utilísimos acervos bibliográficos: la Facultad de Filosofía y Letras y el Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Merecimiento aparte se lo debo a la Facultad de Estudios Superiores Acatlán, institución periférica, y hasta “olvidada”, de nuestra Máxima Casa de Estudios. Para mí ha sido como un paradisiaco retiro. *O venusta Sirmio!* —le cantaré Catulo. A ella le debo experiencias y recuerdos tan superlativos que ya son parte indeleble de mi “memoria poética”. A ésta Kundera la definió como el misterioso lugar donde se conservan los vestigios de “aquello que nos ha conmovido, encantado, que ha hecho hermosa nuestra vida”. En Acatlán se quedan, y de Acatlán me llevó, muchas de esas maravillas.

Por todo lo anterior: muchas gracias.

“Apenas cabe ya darse cuenta de qué sea eso del pesimismo”.

Miguel de Unamuno

“...denn Wörter sind verstorbene Worte, Pessimismus war ein verstorbenes Wort”.

Ludwig Marcuse

“... in the present use of the words [pessimism and optimism] [...] superlative signification
is wholly lost”.

James William Barlow

INTRODUCCIÓN: PLAN Y EXPECTATIVAS SOBRE EL PRIMER ACORDONAMIENTO FENOMENOLÓGICO EN TORNO A LA JERICÓ DEL PESIMISMO.....	7
--	----------

PRIMERA PARTE. REFLEXIONES SOBRE EL SIGLO XXI: DIAGNÓSTICO DE LA CRISIS Y PREPARACIÓN DEL CONTRAVENENO.....	20
--	-----------

§ 1. INDAGACIÓN EN TORNO A LA CRISIS DEL <i>MUNDUS HUMANUS</i> EN EL UMBRAL DEL TERCER MILENIO	20
<i>α) Crisis de la humanitas y del hombre: su sentido y su porqué.</i>	20
<i>β) Radiografía esperpéntica del siglo XXI: el skin-deep-being y el ἦθος de la generación digital</i>	29
§ 2. LA CRISIS DEL PESIMISMO Y SU RELACIÓN CON LA CRISIS DE LA HUMANIDAD	48
<i>α) La condición de mortinato o el exterminio ab ovo del sentido originario del pesimismo</i>	48
<i>β) A la escucha de los rumores acerca del pesimismo</i>	64
§ 3. CONTRAVENENO PARA LA CRISIS: LA FILOSOFÍA AUTOCONSTITUYENTE COMO <i>ANIMI MEDICINA</i>	78
§ 4. LA FENOMENOLOGÍA COMO REIVINDICACIÓN DEL SER DE LA FILOSOFÍA	93

SEGUNDA PARTE. DOMINIOS DEL <i>ORDO NATURALIS</i>	111
--	------------

§ 5. ACTITUD NATURAL Y ACTITUD FILOSÓFICA	111
§ 6. EL PSICOLOGISMO Y SUS PELIGROS	120
§ 7. <i>ORDO NATURALIS</i> : LAS IDEAS DEL PESIMISMO DEPENDIENTES DE LA ACTITUD NATURAL Y DEL PSICOLOGISMO	132
<i>α) Ciencias de la psique</i>	134
<i>β) Ciencias del espíritu</i>	151

TERCERA PARTE. CLAUSURA DEL HORIZONTE TEÓRICO DEL <i>ORDO NATURALIS</i> E INCIPIENTE INAUGURACIÓN DEL HORIZONTE TEÓRICO DEL <i>ORDO SUPERLATIONIS</i>	188
--	------------

§ 8. LA <i>ἐποχή</i> FENOMENOLÓGICA COMO DESCONEXIÓN DE LAS IDEAS EN TORNO AL “PESIMISMO” DEL <i>ORDO NATURALIS</i>	188
§ 9. <i>NOVUS ORDO</i> DE LA REFLEXIÓN SOBRE EL PESIMISMO: ANIQUILACIÓN DE LA PREGUNTA EN TORNO AL <i>PESIMISMO</i> Y CONFIGURACIÓN DE UNA INTERROGACIÓN EN TORNO A LA <i>PESSIMITAS</i>	196
§ 10. BREVÍSIMO PRELUDIO DE IDEAS PARA LA COMPRENSIÓN FENOMENOLÓGICA DEL PESIMISMO A TRAVÉS DE LA INTERROGACIÓN EN TORNO A LA <i>PESSIMITAS</i>	208

CONCLUSIÓN: <i>O IUVENIS: MAIOR RERUM TIBI NASCITUR ORDO</i>.....	216
--	------------

APÉNDICE. ILUSTRACIONES	220
--------------------------------------	------------

BIBLIOGRAFÍA	237
---------------------------	------------

ÍNDICE ONOMÁSTICO	253
--------------------------------	------------

Introducción: plan y expectativas sobre el primer acordeonamiento fenomenológico en torno a la Jericó del pesimismo

Regla. Recordar en cualquier empresa que se realice que la primera y la única condición de la que depende el éxito es la paciencia y que aquello que echa a perder cualquier cosa y que a mí me ha lesionado mucho es la precipitación.

Lev Tolstói

“Los grandes temas filosóficos sólo se dejan conquistar cuando se los trata como los hebreos a Jericó —yendo hacia ellos curvamente, en círculos concéntricos cada vez más estrechos e insinuantes”.¹ Tal es la acertada idea que tuvo Ortega y Gasset sobre cómo deben abordarse los grandes problemas de la filosofía. Subráyese: los *grandes*. Pues, precisamente por su grandeza, es imposible conquistarlos con un sólo y apresurado pensamiento, tal como hace la mano astuta al atrapar en su vuelo a una mosca desprevenida. Los “grandes temas” de la filosofía no son ciertamente como esos insectos voladores, sino como monumentales ciudades que bien pueden parecer tan fantasmales e irreales como la lovecraftiana *Nameless City* o tan geométricos y racionales como la fortaleza de la *Citadelle de Lille*. Pero tengan el aspecto que tengan y sea cual sea su naturaleza última —quizás, en el fondo, nunca han sido otra cosa que un único laberinto que tiene por Minotauro a la omnívora ἀπορία—, una cosa es segura: el hombre que busca penetrar en ellos ha de realizar, antes que nada y sobre todas las cosas, un voto de *paciencia*.

¿Paciencia? Sí, paciencia, porque si filosofar es como asediar una ciudad cuyas amplias dimensiones exigen del filósofo una sólida predisposición de ánimo con vistas a gastar una significativa parte de su vida en circunvalar los perímetros que la ciudad misma vaya imponiendo, entonces no hay duda de que la prisa representa el peor aliado que puede tener el φιλόσοφος. La misma historia corrobora que la impaciencia es desastrosa para quien

¹ José Ortega y Gasset, “¿Qué es filosofía?”, *¿Qué es filosofía? Unas lecciones de metafísica*, (México: Porrúa, 2012), 16.

busca asediar grandes ciudades; los nazis, por poner sólo un ejemplo, tuvieron excesiva prisa por hacerse de su *Lebensraum*, y aunque su temible táctica de guerra, la *Blitzkrieg* —nótese que hasta el nombre de “guerra relámpago” denota la idea de la premura—, les sirvió para hacerse de territorios mal preparados como Polonia o Francia, cuando quisieron utilizarla para asolar realidades más “grandes” como Gran Bretaña, o cuando quisieron apoderarse en un tris del territorio inmenso e inclemente de la Unión Soviética, entonces Hitler y sus allegados recibieron la dura lección que el destino le guarda a los apresurados: el desastre. Nosotros no queremos que nuestro asedio al problema del pesimismo termine siendo desastroso, y por eso el trabajo presente no pretende imitar la celeridad de la *Blitzkrieg*, sino más bien el pausado avance del quelonio, llevado sabiamente *im Schrittempo*.

Se nos redargüirá que ser paciente no implica ser moroso, como el quelonio, y que el ejemplo más claro de ello nos lo enseñan los mismos hebreos a los que alude Ortega, pues también ellos fueron pacientes a su modo —su fe en creer que las trompetas derribarían Jericó denuncia una paciencia peculiar—, pero no por ello fueron lentos; al contrario, hicieron caer no sólo rápido, sino rapidísimamente a Jericó, en tan sólo siete días. A esa objeción diremos que eso fue solamente posible porque ellos contaron con la ayuda de Dios. En cambio, nosotros, que a través de la presente investigación buscamos realizar los primeros acordonamientos reflexivos en torno a la “Jericó del pesimismo”, confiando para ello, no con la garantía del favor celestial que auxilió a los hombres liderados por Josué, sino con nuestras solas capacidades cognoscitivas, bien puede sucedernos más bien como a los aqueos —indiscutibles maestros de la paciencia—, quienes en contra de todos los pronósticos se demoraron nada más y nada menos que diez años en penetrar la fortaleza de Ilión. Diez años que, comprendidos según el reloj espiritual que rige los asuntos de la filosofía, suelen equivaler a la vida entera del filósofo traducida en muy sostenidas preocupaciones y pensamientos.

Si esto es así, es decir, si el asedio filosófico en torno al pesimismo que queremos llevar a cabo exige de nosotros y por anticipado que aceptemos que para conquistar sus secretos habremos de dilatarnos muchos años —quizás lo que nos resta de vida—, y si durante esos años habremos de ir penetrando centrípetamente cada vez más en dicho asunto, eso quiere decir entonces que estos primeros acercamientos que pretendemos realizar con nuestra

investigación están lejos de ser definitivos. Debe añadirse, además, que los primeros acordeamientos que se realizan en derredor de los problemas filosóficos dan la apariencia de ser tediosos, ya que representan los límites más periféricos del tema. Y en las periferias no se hallan las ansiadas arcas, sino apenas los aburridos y grises muros que, empero, impiden que uno se dirija directamente hacia lo verdaderamente ambicionado del asunto. Así pues, es comprensible que tanto el autor de este trabajo como el lector del mismo quisieran, desde un inicio, dar un brinco con garrocha a fin de poder burlar los trabajos preliminares y dirigirse rectilíneamente al tratamiento nuclear del pesimismo, para descubrir, a la primera, su tesoro custodiado. Por desgracia, aunque es posible y muy común obrar así, no es recomendable, pues, como ya indicamos, el apresuramiento conduce al desastre, y en el ámbito de la filosofía ese desastre suele reflejarse de manera deprimente en las innumerables cicaterías y frangollos que pueblan actualmente una significativa parte de los trabajos filosóficos, no sólo en el nivel de la licenciatura, sino incluso en el de posgrado. Opuestos, como estamos, a la lógica del apresuramiento que impera en nuestro siglo, hemos asumido en contraposición a ella el decreto entonado por Machado:

Despacito y buena letra:
el hacer las cosas bien
importa más que el hacerlas.²

Por todo lo dicho hasta aquí, se comprende, pues, que la paciencia es incontestablemente el gran *μεδεις ἐνθαδ' εἰσίτω* de la filosofía. Y como el propósito de la presente tesis está guiado precisamente por una sincera y honda *voluntad de filosofar*, entonces es natural que el imperativo que se le ha exigido al autor de estos pensamientos así como el que se le exige al lector de los mismos es el siguiente: *sean pacientes* —ni tú, autor, quieras poner punto final al problema del pesimismo en estas breves páginas que constituyen tu trabajo; ni tampoco tú, lector, desesperes y le reclames al pobre autor resultados mayores a los que por el momento puede conseguir. Reclamar la paciencia del autor y del lector significa, por tanto, el hacerles saber a ambos que si bien no habrá conquistas “napoleónicas” en estas reflexiones iniciales, sí habrá por lo menos el primer acordeamiento que habrá de proporcionárnoslas tarde o temprano.

² Antonio Machado, “Proverbios y cantares” XXIV, *Antología poética*, (Navarra: Salvat, 1971), 170.

Dicho esto, adviértase ahora que en la medida en que aseguramos que el trabajo presente está pensado como el primer paso de un gran plan de asedio o conquista filosófica que habrá de irse completando en futuros trabajos “cada vez más estrechos e insinuantes”, estamos presuponiendo la idea de un “proyecto” de mayúsculas extensiones. Tal indicio es verdadero, pues, en efecto, las ideas que constituyen esta investigación están pensadas como unos humildes “prolegómenos” —de allí el título de la obra— cuya función es servir de introducción a un plan mucho más extenso que, por lo menos en la cabeza del autor, preséntase como la estrategia a largo plazo para penetrar filosóficamente en la Jericó del pesimismo. No hace falta mencionar que esto de planear grandes empresas, sobre todo para amateurs que apenas buscan hacerse del reconocimiento validado por el título de la licenciatura, además de correr el peligro de no cumplirse, tiene un aspecto bastante pretencioso. El mismísimo Kant lo advirtió y denunció con la siguiente amonestación:

Hacer planes es, muchas veces, una actividad espiritual exuberante y arrogante, mediante la cual se da uno la apariencia de genio creador, exigiendo lo que uno mismo no puede lograr, censurando lo que uno tampoco puede hacer mejor, y proponiendo cosas que uno mismo no sabe dónde se las ha de hallar.³

Tales palabras, proferidas por una incuestionable *auctoritas* de la filosofía, bastarían para hacernos bajar los hombros y renunciar a nuestro plan de asedio. Mucho más porque a lo largo de esta investigación nosotros incurrimos justamente en llevar a cabo la acción sugerida por esos tres verbos señalados por Kant: *exigir* (*fordern*), *censurar* (*tadeln*) y *proponer* (*vorschlagen*). Efectivamente, nuestro trabajo consiste, *grosso modo*, en *exigir* un nuevo modo de problematizar y comprender el pesimismo, en *censurar* los modos tradicionales a través de los cuales se le ha comprendido, y en *proponer* algunos lineamientos según los cuales creemos que es posible comprenderlo de manera más originaria. Tal parecería, pues, que nosotros, por nuestra necesidad, sólo seríamos merecedores de un justo jalón de orejas por parte del severo patriarca de la filosofía alemana. Como única defensa, le diríamos a Kant —y a todos los que piensan como él—

³ „Plane machen ist mehrmals eine üppiige prahlerische Gesites beschäftigung, dadurch man sich ein Ansehen von schöpferischem Genie giebt, indem man fordert, was man selbst nicht leisten, tadelt, was man doch nicht besser machen kann, und vorschlägt, wovon man selbst nicht weiß, wo est zu finden ist“. Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, (Madrid: Istmo, 1999), 35.

que no hemos podido encontrar otra forma más óptima de proceder que presentando estas iniciales reflexiones como el “primer acordonamiento” de un “plan” para la configuración de una “teoría fenomenológica del pesimismo”, y que si el hecho de hacer ese plan tiene algún matiz de exuberancia o de arrogancia, no ha sido intención nuestra que parezca así, aunque todo proyecto pensado a gran escala termine sonando de dicho modo.

Por lo demás, ni Kant, ni nosotros, y quizás ninguno de nuestros contemporáneos podría decir *stricto sensu* cuánto hay de soberbia y parafernalia y cuánto de atino y sagacidad en nuestro asedio filosófico: ese enjuiciamiento es probablemente una obra casi exclusiva del porvenir, cuando poco a poco vayan saliendo a la luz los pros y contras de nuestro planteamiento y proceder filosóficos. A este propósito, es oportuno recordar que en su humilde presente, todo filósofo es tan sólo un hombre de acción, un “soldado” —si, como cantó Ovidio, *militat omnis amans*, y si el filósofo es un *amans sapientiae*, entonces el filósofo es un “soldado de la sabiduría”— cuya misión inmediata no es calcular si lo que hace está bien o mal, ya que eso lo paralizaría a mitad del campo de batalla, sino más bien aprestar sus armas y entregarse a *su* acción, que es el filosofar, y hacer ambas cosas con la mayor pericia posible. Así pues, dejemos para mañana ese miedo hipocondríaco que le tenemos hoy a la posibilidad de equivocarnos al hacer uso de nuestro propio entendimiento, y mejor entonemos para nosotros, como el mismo Kant hizo en sus tiempos de acción gloriosa, el canto de guerra de Horacio: *sapere aude!*

Explicado todo lo anterior, y reiterando nuevamente que no ofreceremos por ahora los grandes secretos de la Jericó del pesimismo, ¿qué debe esperar encontrar el lector en la presente tesis? Por principio, digamos que *no* debe esperar encontrar aquí una historia del pesimismo y, por lo mismo, no se deberá esperar el estudio monográfico de tal o cual teoría o de tal o cual filósofo “pesimista”. Proceder de ese modo supondría que ya conocemos *a priori* lo esencial en la idea del pesimismo, su *quid* o εἶδος, y que por eso mismo podemos aseverar que la teoría de tal o cual filósofo *es* una “teoría pesimista”. En este trabajo de tesis, ese *quid* o εἶδος que nos permitiría acceder al contenido esencial que determina y esclarece el ser del pesimismo y que nos capacitaría para enjuiciar tal o cual instancia de pesimista no constituye el *terminus a quo* del cual partimos, sino más bien el *terminus ad quem* al que ansiamos dirigirnos. En otras palabras: no sabemos qué es eso del pesimismo, pero sabemos que no lo sabemos y eso mismo nos motiva para querer saberlo. Por eso, más

que darle al lector una idea preliminar del pesimismo desde el inicio, lo que buscamos a lo largo de la investigación es irle mostrando el *collage* de ideas acríicas del “pesimismo” que uno carga en la cotidianidad y en las que no se pone a pensar profundamente, todo ello para exponerle las razones por las que ni él ni nosotros, en caso de continuar reclusos en dichas ideas acríicas, podríamos saber de manera rigurosa cuál es el *quid* o εἶδος verdaderamente originario del pesimismo.

Lo que sí debe esperar encontrar aquí nuestro lector es lo siguiente: una serie de reflexiones de espíritu fenomenológico y hermenéutico que han de servir como los cimientos destinados a allanar el camino para la configuración paulatina de una comprensión radicalmente novedosa y originaria del problema referente al pesimismo.

El lector familiarizado con las grandes corrientes de la filosofía sabrá que la fenomenología se caracteriza por ser una “filosofía de esencias”, y que uno de los atributos más notorias de esa filosofía es el haber dado cabida a la formación de un aparato metódico y conceptual *sui generis* mediante el cual el fenomenólogo busca retornar de nuevo al filosofar auténtico y originario. Durante la investigación nosotros nos serviremos de algunos de esos métodos y conceptos que a lo largo de su multifacética historia ha forjado la filosofía fenomenológica; asimismo, buscaremos ampliar modestamente la batería de las nociones filosóficas al introducir categorías que, sin ser precisamente neologismos, aparecerán como tales en virtud de que han recibido poco tratamiento reflexivo por parte de la tradición filosófica; nociones que esperamos que enriquezcan en alguna módica medida el universo conceptual de la filosofía y, en especial, el campo comprensivo referente al problema del pesimismo.

Asimismo, hemos dispuesto los tres capítulos integrantes de la tesis de acuerdo con un esquema habitual de la reflexión fenomenológica, a saber: 1) análisis y valoración de la situación vital en crisis del siglo XXI, 2) profundización reflexiva en torno a las directrices ideológicas dominantes del presente, y 3) suspensión metódica de las tesis o juicios procedentes de las directrices ideológicas mencionadas. Expliquemos con un poco de mayor detalle este esquema.

En el primer capítulo, en el que se realiza el “análisis y valoración de la situación vital en crisis del siglo XXI”, expondremos las razones que nos llevan a ver que la presente centuria se halla en una crisis que afecta al espíritu del hombre en su totalidad y, por lo

mismo, a cada una de las posibilidades ontológicas y axiológicas que forman parte de la *humanitas* y entre las cuales contamos la vivencia del pesimismo. Según nuestra lectura de la crisis del hombre, ésta reside en el hecho de una descompensación mediante la cual se opera una preeminencia de los intereses relativos al *ordo naturalis* en detrimento de los intereses relativos al *ordo superlativus* —conceptos que, como muchos otros, se irán aclarando a su tiempo. Finalmente, se realizará una exhortación para elaborar mediante la configuración de una “filosofía auténtica” —la fenomenología— un contraveneno que nos permita afrontar los males de dicha crisis al posibilitarnos los elementos necesarios para la comprensión originaria de los fenómenos superlativos, entre los cuales ubicamos al pesimismo.

En el segundo capítulo, que corresponde a la “profundización reflexiva en torno a las directrices ideológicas dominantes del presente”, se examinarán dos de los presupuestos y prejuicios ligados a la comprensión del *ordo naturalis*, a saber: la actitud natural y el psicologismo. La concientización de dichos presupuestos servirá para ver cómo es que a través de ellos se han formulado diversas ideas “naturalistas” del pesimismo, las cuales desglosaremos organizándolas según un doble esquema propuesto por nosotros: por un lado, estarán las *ciencias de la psique*, en donde expondremos las ideas del pesimismo procedentes del campo de la psicología, la psiquiatría, la terapéutica, etc.; y, por otro lado, tendremos las *ciencias del espíritu*, en donde explicaremos cuatro ideas del pesimismo que son comunes en los estudios humanísticos: el *pesimismo porcentual*, el *pesimismo proyectivo*, el *pesimismo del Volkgeist* y el *pesimismo cultural*. Todas y cada una las ideas antedichas serán exploradas a fin de extraer de ellas sus presupuestos naturalistas y psicologistas.

El tercer y último capítulo corresponde a la “suspensión metódica de las tesis o juicios procedentes de las directrices ideológicas” revisadas en el capítulo segundo. Se trata, básicamente, de desconectar o “poner entre paréntesis” lo que afirman dichas ideas sirviéndonos para ello del recurso fenomenológico de la *ἐποχή*. Una vez neutralizadas nuestras concepciones del pesimismo referentes al *ordo naturalis*, daremos el último paso de la presente investigación: inauguraremos el nuevo camino comprensivo del fenómeno del pesimismo. Para ello, postularemos la distinción fundamental entre la pregunta que

interroga en torno al ser del pesimismo según su *antiquus ordo* (“¿qué es el pesimismo?”) y la misma pregunta pero realizada según la forma de su *novus ordo* (*quid est pessimitas?*).

Una vez aclarado este esquema general que posee la obra, merecen agregarse ahora unas cuantas líneas acerca de los motivos que han conducido al autor a elegir el tema de la presente tesis. Se puede decir que el motivo principal que lo ha llevado a elegir tal asunto es una cuestión de proclividad meditativa, por no decir obsesión filosófica, hacia los fenómenos negativos, tales como el dolor, el sufrimiento, la tristeza, la desesperación, etcétera. Si se le permite al autor hacer una confidencia, tendría que confesar que han sido todas esas temáticas, y otras parecidas, las que despertaron en él la voluntad de filosofar. Eso explica que el realizador de las presentes meditaciones considere que el divino Schopenhauer haya acertado al indicar que si no hubiera sido por cosas como la muerte y el dolor, males superlativos inherentes a la vida, difícilmente se hubiera filosofado. Pues, en efecto, —y esto lo saben de sobra los más íntimos amigos de quien escribe estas líneas—, para el autor de esta tesis el único problema verdaderamente filosófico es el problema del *mal*, concepto bajo el cual agrupamos todas aquellas realidades que denotan experiencias aflictivas.

Sabemos, empero, que no sólo de mal está anegada la vida humana, que junto a la máscara triste y llorona que en el teatro representa a la tragedia, se halla también la máscara de las carcajadas y del choteo, brindándole a nuestra existencia la bicoloración axiológica del mazdeísmo, en donde Ormuz y Ahriman, el bien y el mal, respectivamente, se disputan la rectoría del orbe. Cada persona que viene al mundo se ve en la necesidad de abrirse paso en medio de esa gigantomaquia, recibiendo flechazos y embestidas de uno y otro bando, tomando incluso partido por alguna de las facciones en pugna. Conforme la vida los templea, los existentes van adquiriendo, así, una suerte de semblante a la manera de los retratos tenebristas, ya que con el correr de sus vivencias se van polimerizando en sus espíritus los elementos “claros” y “oscuros” de sus respectivas vidas. Y a pesar de que todos los hombres experimentan dosis alternadas de lo bueno y lo malo, algo misterioso en la naturaleza humana hace que la totalidad de los hombres se bifurque en dos polos y adopte el modelo de dos “retratos” diferentes. Uno de esos polos, que llamaremos nervalianamente el de los *tenebrosos*, estaría representado por ese semblante sombrío que caracteriza a los personajes pintados por Munch o a los autorretratos de Spilliaert, donde una suerte de

desesperación lo gobierna todo. El otro polo, que en contraste con los primeros denominaremos el de los *luminosos*, obtienen el aura casi beatífica que singulariza a algunos retratos de Waldmüller o de Reynolds, cuyos personajes todavía exudan un cierto aire prelapsario.

Los tenebrosos son animales alicrejos, saturninos y nostálgicos que consideran al mundo poco menos que un asqueroso pudridero; para decirlo con Cioran, son seres “que se hallan condenados a saborear únicamente el veneno de las cosas, seres para quienes toda sorpresa es dolorosa y toda experiencia una nueva tortura”.⁴ Baroja los describe con mucha gracia: “Aman la soledad, los trajes negros, aborrecen las fiestas, los bullicios, regocijos y contentos; enójense de poco y el enojo les dura mucho. Son inclinados a las letras y cosas de estudio, especialmente a la filosofía”.⁵

Los luminosos, en cambio, creen vivir en las praderas del campo damasceno. Son seres que llevan pegados en la lengua, sin que sepan cómo ni cuándo los aprendieron, los versos griegos de Alceo:

Οὐ χρῆ κάκοισι θῦμον ἐπιτρέπην,
προκόψομεν γὰρ οὐδέν ἀσάμενοι⁶

Estos adoradores del espíritu alcaico, al igual que Whitman, también otean desde sí mismos al universo y reconocen que las realidades atroces lo cubren como si fuesen su mortaja, pero al mismo tiempo logran quitarles a esas realidades espantosas su gravedad para reconocer la victoria y preeminencia del bien:

Roaming in thought over the Universe, I saw the little that is
Good steadily hastening towards immortality,
and the vast all that is call'd Evil I saw hastening to merge
itself and become lost and dead.⁷

Las dos vías existenciales a las que aludimos, la de los tenebrosos y la de los luminosos, no son sino formas cromáticas de simbolizar esa posibilidad dual que tiene la realidad

⁴ Emil Cioran, *En las cimas de la desesperación*, (México: Tusquets, 2009), 25.

⁵ Pío Baroja, *Los amores tardíos*, (Buenos Aires: Austral, 1942), 92.

⁶ Alceo, en *Antología de la lírica griega*, ed. Rubén Bonifaz Nuño, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988), 127.

⁷ Walt Whitman, *Leaves of Grass*, (New York: Penguin, 2004), 233.

humana para encarnar a un pesimista y a un optimista, respectivamente. Acaso no haya mejor representación de este díptico antropológico que la pintura de Makovsky intitulada precisamente *Optimista y pesimista*. Allí se muestra a dos ancianos que, sentados en una y la misma banca, no obstante exudan universos diferentes ([Figura 1](#)).

Ahora bien, si se le concediera al autor cierta condescendencia para intentar clasificarse a sí mismo de manera más o menos objetiva, él admitiría, sin dudarle ni un segundo, su pertenencia a esa clase de catadores de veneno a los que se refiere Cioran y a los que simboliza Makovsky con el personaje sentado a la derecha de su cuadro. Es por ello que no eligió como tema de la presente investigación el optimismo, ya que si bien también ha experimentado las vivencias positivas a las que está abierta la realidad humana, tales como el placer, la alegría, la plenitud, la *Gemütlichkeit* y otras tantas experiencias parecidas, éstas han pasado por su espíritu sin pena ni gloria. En cambio, hasta los más mínimos dolores le han dejado una mella honda en su interior, no de ésas que se borran con una terapia dominical, sino de aquellas otras que pasan a formar parte del ADN espiritual de una persona, ese ADN que no puede extirparse sino a condición de mutar a la persona misma. Debido a esa sensibilidad casi patológica para lo aflictivo, es comprensible que el autor haya elegido el problema del pesimismo como tema de su tesis, ya que en torno a ese tan significativo y filosófico concepto orbitan y se agrupan las más multifacéticas nociones de lo patético-negativo.

Cabe decir también que junto a la proclividad natural que el autor acusa en lo referente al interés filosófico en torno a los fenómenos malignos, para la elección temática de esta tesis jugó un papel importante el hecho de que en este siglo tan vitoreado por millones y tan abucheado por otros tantos, el autor haya advertido una crisis profunda y generalizada; crisis que se manifiesta primordialmente en la descomposición del hombre y su *humanitas*, lo que implica una progresiva y consecuente descomposición de todo lo referente al *mundus humanus*, incluida en tal descomposición la correspondiente a la comprensión del propio *quid* del pesimismo. En efecto, en esta centuria dominada por opios tan efectivos y plebeyos como Internet, Facebook, YouTube y todos los demás catalizadores de información y conectividad que, pudiendo haber sido grandes herramientas edificantes y formativas, se han ido transformado en cambio en vulgares dosificadores de trivialidades y cretinismo, la comprensión profunda de las cosas, y más aún de las “cosas” filosóficas, se

ha visto afectada brutalmente. Esto en lo que hoy nos hallamos sumergidos es un siglo de muchísima información, de muchísimas palabras, de muchísima imaginación, de muchísimo mitote, pero casi todo relleno de gollería; son pocas las muestras de inquisiciones “socráticas” que hay en nuestro tiempo, las únicas que son más que mera garrulería. Y tal superficialidad inherente a nuestra época es enteramente perniciosa para un problema de magnitudes superlativas como lo es el pesimismo —y también el optimismo. Piénsese, por ejemplo, en qué ha venido a parar este concepto y no se irá más allá de alguna vaga idea colindante con presupuestos de orden psicológico o temperamental. Millones estarían tentados a sostener apresuradamente que el pesimismo es simplemente el hecho de ver todo sombríamente, de creer que las cosas están mal y estarán peor, de considerar que hay más cosas malas que buenas... Todas esas ideas y otras más no hacen sino expresar lo que cualquier Fulano encontraría en la más consabida sabiduría de los imaginarios colectivos. ¿Acaso en el concepto del pesimismo no anida un horizonte de sentido más filosófico y profundo que ese trillado cacareo multitudinario con el que se ha trivializado y estandarizado su sentido?

El autor de esta tesis considera que, en efecto, existe un horizonte de sentido del pesimismo diferente al que proporcionan las ideas vulgarizadas del mismo, pues a medida que el autor ha ido presionando con su humilde pensamiento las múltiples interrogantes en torno a dicho problema, ha constatado algo parecido a lo que el físico descubre cuando se enfrenta por vez primera a los espectros piezoeléctricos de algunos cristales: el problema del pesimismo le ha ido revelando su significativo poder oculto mientras más lo ha ido sometiendo al martilleo de su inquietud meditativa. Por eso, las reflexiones que el autor ha realizado en torno al pesimismo le dan el modestísimo derecho para aseverar que se trata de un problema filosófico de primera línea, y no de una simple anomalía psíquica que se cure con literatura de autoayuda. Esta simple constatación es indicadora de un hecho que tendría que aprobarse *nemine discrepante*: el hecho de que el pesimismo se haya vuelto un concepto trivial y frívolo no indica que lo filosóficamente nombrado por él también lo sea, sino tan sólo que hasta ahora se lo ha tratado con demasiada superficialidad. Pues, en efecto, si un concepto se halla como simple fósil sin vida, como “cáscara hueca”, no es necesariamente porque así lo sea *per se*, también puede deberse a que no ha llegado todavía

el zahorí capaz de vislumbrar el magma freático que corre invisible debajo de su epidermis. Recordemos a este respecto cuán acertados pueden ser los siguientes versos de Machado:

Concepto mundo y lirondo
suele ser cáscara hueca;
puede ser caldera al rojo.⁸

Así pues, el tema de la presente tesis está motivado enormemente por el interés personal que tiene el autor en desentrañar el sentido del pesimismo, ya que éste implica de alguna manera el nivel superlativo de los fenómenos malignos, y éstos, como ya se dijo, son para el ánimo filosófico del autor lo que las feromonas son para algunas polillas: el indomable llamado que el destino lanza en medio de la noche.

Es oportuno reiterar nuevamente que si la intención del autor es ayudar a sacar el problema del pesimismo de la crisis comprensiva en que se halla, también forma de su proyecto bosquejar algunas pautas reflexivas acerca de la crisis del hombre en general, ya que si la comprensión del pesimismo se halla en estado crítico dicho estado encuentra su raíz en la crisis general de la *humanitas*. Por eso, si bien el núcleo temático de la presente tesis se halla en el desarrollo del problema del pesimismo, también se encontrará en sus páginas una preocupación constante por sondear la crisis del hombre, ya que para comprender el porqué de la crisis comprensiva del pesimismo es necesario pensar la situación en que se halla el soporte existencial que sirve de fundamento a la crisis mencionada, y ese soporte no es otro que la realidad humana. De este modo, nuestro tratamiento del problema del pesimismo arrojará, tal vez, alguna que otra idea iluminadora en lo que respecta a la antropología filosófica, ya que, como se intentará mostrar a su debido tiempo, la comprensión del pesimismo en un sentido originario y pleno ha de mostrar aspectos sustantivos de la realidad humana.

Para terminar con esta introducción, ya sólo nos hace falta decir algo con respecto al estilo de la obra. Ortega acertó al decir que “la claridad es la cortesía del filósofo”.⁹ El autor de este trabajo se esforzó por hacer que no sólo la claridad, sino también la amenidad, constituyeran el norte de la tesis. Por ello, el estilo de la obra no pretende ser acartonado y fríamente silogístico, sino también florido y, en lo posible, “condimentado”. Ojalá que el

⁸ Antonio Machado, *op.cit.*, 178.

⁹ José Ortega y Gasset, *op. cit.*, 9.

lector pueda encontrar la claridad y amenidad que se quisieron cimbrar a estos pensamientos. De cualquier modo, siempre es oportuno tener a la mano el dístico del *elegantiae arbiter*:

*Invenit quod quisque velit: non omnibus unum est
quod placet: hic spinas colligit, ille rosas.*¹⁰

¹⁰ Petr. *Poem.* 1.

Primera parte. Reflexiones sobre el siglo XXI: diagnóstico de la crisis y preparación del contraveneno

§ 1. Indagación en torno a la crisis del *mundus humanus* en el umbral del tercer milenio

Cineva a-nveninat fântânile omului.
Lucian Blaga.

α) Crisis de la humanitas y del hombre: su sentido y su porqué.

Ábrese ante nuestra mirada una realidad signada por la complejidad: es el siglo XXI. Apenas hemos dado unos cuantos pasos al interior de la incipiente centuria y la atmosfera de ésta —sus problemas, sus acontecimientos, sus exigencias, sus calamidades— ya se nos muestra singularmente intrincada, desorientadora. Numerosos pensadores aplican afanosamente sus inquisiciones a fin de conceptualizar con las más variadas ideas y reflexiones las direcciones y los problemas del presente. Algunos han optado por interpretarlo como una “era del vacío”, lo cual nos permite imaginárnoslo al modo de la misteriosa escultura de Giacometti, donde una figura humana contempla patidifusa un objeto imprecisable ([Figura 2](#)); otros prefieren juzgarlo más bien lleno, incluso extravasado, pero de fluido, y entonces aseguran que el factor que lo caracteriza es el haber dado cabida a la formación de una realidad “líquida”.¹¹ Vacuidad y liquidez: ambos elementos, más que

¹¹ Las dos interpretaciones a las que aludimos se refieren, por un lado, a las teorías de Lipovetsky sobre la condición del hombre y las sociedades contemporáneas, examen que llevó al filósofo francés a juzgar la época presente como una “era del vacío”; por otro lado, también aludimos a las ideas de Bauman según las cuales la realidad actual corresponde a una fase “líquida” donde prima la fragilidad e inestabilidad de cuanto existe. Si aludimos únicamente a estos dos autores no es porque desconozcamos que otros pensadores se hallan actualmente enfrascados en la misma empresa. Al contrario, una rápida ojeada a las publicaciones de las últimas décadas muestra que hay un notorio interés por comprender la realidad que se levanta ante nosotros. Nos disculpamos de antemano por no ahondar como se debiera en las ideas contenidas en dichas reflexiones tan recientes, pero el lector sabrá disculpar esta obligada omisión al tomar en cuenta que nuestro propósito nos impide detenernos luengamente sobre tal asunto. A pesar de ello, las reflexiones contenidas en estos primeros párrafos de la investigación se nutren constantemente de un diálogo crítico con muchas de las obras que han tratado de dar cuenta de la *crisis del presente*. Algunos de esos trabajos que consideramos para nuestro examen de la crisis no son, ciertamente, tan “recientes”, pero a pesar de que algunos de ellos ya casi están por cumplir el primer centenario desde la fecha de su primera publicación (es el caso de las obras de Husserl y de Scheler), las ideas y críticas contenidas en ellos acusan una vigencia que no deja de sorprender a los lectores de hoy. A esto hay que agregar lo siguiente: a pesar de que el enfoque de nuestra investigación busca apegarse al espíritu de la filosofía fenomenológica, y considerando que las fuentes “canónicas” de dicha filosofía (Husserl, Heidegger, Scheler, etc.) se elaboraron durante la primera mitad del siglo pasado, hubiera sido insensato, después de que han transcurrido ya casi cien años desde entonces, diagnosticar la actual crisis

repelerse, parecen convergir para nombrar con distintos nombres la misma realidad invertebrada, inestable y liviana de nuestros tiempos.

Próximos a tales diagnósticos se hallan aquellos otros juicios en los que se indica que la realidad que durante siglos se llamó *hombre* merece ser hoy precisada con otros adjetivos, o bien reemplazada por neologismos que den cuenta de su novedosa situación; tal manera de proceder no se origina por mero capricho, sino porque la realidad a la que anteriormente apuntaba el concepto “hombre” está hoy transformándose de manera tan vertiginosa que su antiguo correlato parece ya no corresponderle. Resultado de ello son esas *rarae aves*, especímenes verdaderamente teratológicos, que dan vida a la “fauna negativa” de la nueva humanidad: el *hombre unidimensional* (Marcuse), el *Homo videns* (Sartori), el *neghumano* y el *Egobody* (Redeker), el *millennial* y el *centennial*, entre otros.¹² Todas esas pintorescas

del hombre apegándonos exclusivamente a dichos textos, pues de haber obrado de ese modo, hubiéramos incurrido en anacronismos forzados y perniciosos, ya que entre esa época y la nuestra se interponen fenómenos decisivos para la comprensión de la crisis actual: la aparición y la consolidación de la informática, la catalización del desarrollo técnico y tecnológico, el proceso de globalización, etc. Quizás más de un fenomenólogo vaticinó alguno de dichos acontecimientos, pero seríamos muy torpes si quisiéramos guiarnos con rigurosidad a través de puros vaticinios. Por ello, en estas primeras reflexiones también buscamos concertar un diálogo con trabajos más recientes cuyos postulados no se basen en meras conjeturas sino en experiencias y análisis *in vivo*, no importando que no compartan ellos las directrices de la fenomenología que nosotros asumimos. De cualquier modo, la fenomenología debe— y, de hecho, así lo ha tenido que ir haciendo con los años— remasterizarse, no para ser presa del “novismo”, sino para estar a la altura de los problemas nacientes del hombre. Una filosofía fenomenológica enclaustrada en cualquier tipo de discurso—husserliano, heideggeriano, etc.— y carente del más mínimo afán por querer renovarse con el aire de los nuevos problemas está condenada a traicionar el primado de la fenomenología: “ir a las cosas mismas”. Para el lector que sienta interés sobre las fuentes que alimentan nuestras reflexiones sobre la crisis, ofrecemos el siguiente listado de obras cuyas ideas, de algún u otro modo, se verán reflejadas en el estudio presente: Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008), *La filosofía como ciencia estricta*, (Buenos Aires: Nova, 1981), Max Scheler, *La idea del hombre y la historia*, (Buenos Aires: Leviatán, 2008), *El puesto del hombre en el cosmos*, (Buenos Aires: Losada, 1970), José Ortega y Gasset, “En torno a Galileo”, *En torno a Galileo. El hombre y la gente*, (México: Porrúa, 2014), “El tema de nuestro tiempo”, *El tema de nuestro tiempo. La rebelión de las masas*, (México: Porrúa, 2013), Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*, (Stanford: Stanford University Press, 2002), Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*, (London, New York: Routledge, 2002), Ernst Cassirer, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2011), Giovanni Sartori, *Homo videns. La sociedad teledirigida*, (México: Punto de lectura, 2013), Ignacio Izuzquiza, *Filosofía del presente: una teoría de nuestro tiempo*, (Madrid: Alianza, 2003), Allan Bloom, *The closing of the american mind*, (New York: Simon & Shuster Paperbacks, 1987), Robert Redeker, *Egobody. La fábrica del hombre nuevo*, (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2014), Alvin Toffler, *El “shock” del futuro*, (Barcelona: Plaza y Janés, 1973), Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, (New York: The Free Press, 1992), Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, (Paris: Gallimard, 2001), Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004).

¹² La idea de una “fauna negativa” es de procedencia orteguiana. También el filósofo español apuntó que en las épocas de crisis “no se sabe bien qué es cada hombre”, pero a diferencia de él, que ilustra la “fauna negativa” con ejemplos próximos al repertorio de las “tonalidades sentimentales” (frialdad, angustia, etc.),

definiciones, esos tanteos taxonómicos, nos muestran que cada vez es mayor el presentimiento de que el hombre está introduciéndose en un periodo de descomposición de sí mismo.

La susodicha descomposición del hombre es un fenómeno relativamente reciente. Las épocas anteriores al siglo XIX ni siquiera parecen haberlo conocido. Y si lo hicieron, fue en un nivel tan modesto que resultó mínimo su desconcierto. Pues, en efecto, en el mundo de ayer, el hombre se reconoció como el ζῶν λόγον ἔχον, el *Filius Dei* o el *Homo sapiens*, y en derredor de tales rodrigones conceptuales enderezó y dio firmeza a su mundo moral, estético, político y, en suma, a todo su horizonte vital. En cambio, en el mundo de hoy, en que tanto se ha avanzado en el conocimiento sobre el hombre, existimos sin la consistencia de una espina dorsal semejante, ya que estamos sofocados de teorías e interpretaciones inconexas sobre la naturaleza del ser humano: ya nadie sabe a ciencia cierta qué esfera de la realidad tiene la prioridad en lo respectivo a la *humanitas*, si lo económico, lo biológico, lo social, lo tecnológico, lo espiritual, o nada de eso, o todo eso al mismo tiempo.¹³ Por ello,

nosotros vemos la “fauna negativa” en las varias categorizaciones que se hacen del hombre, la mayoría de las cuales destaca la carencia o pérdida de alguna parte de su *humanitas*, lo cual provoca una desorientación semejante a la que Ortega diagnosticó en sus propias meditaciones: “En las épocas de crisis no se sabe bien qué es cada hombre porque, en efecto, no es nada decisivamente; es hoy una cosa y mañana otra. Imagínese un individuo que en el campo pierde por completo la orientación; dará unos pasos en una dirección, luego otros en otra, tal vez en la opuesta. La orientación, los puntos cardinales que dirigen nuestros actos son el mundo, nuestras convicciones sobre el mundo. Y este hombre de la crisis se ha quedado sin mundo [...]. Estructura tal de la vida abre amplio margen para muy diversas tonalidades sentimentales como cariz de la vida; muy diversas, pero todas pertenecientes a una misma fauna negativa; el hombre sentirá escéptica frialdad o bien angustia al sentirse perdido o bien desesperación y hará muchas cosas de aspecto heroico que, en verdad, no proceden de efectivo heroísmo, sino que son hechas a la desesperada, o bien sentirá furia, frenesí, apetito de venganza por el vacío de su vida que le incita a gozar brutalmente, cínicamente de lo que encuentra a su paso —carne, lujo, poderío”. José Ortega y Gasset, “En torno a Galileo”, 49.

¹³ Nótese que admitir de buenas a primeras que el hombre es todo lo que se ha descubierto y dicho sobre él nos pone en el peligro del eclecticismo, el cual es idéntico al peligro en que nos pone el relativismo y el escepticismo: la *incertidumbre*. Por otra parte, el inconveniente que ha generado la multiplicación *ad nauseam* de concepciones sobre el hombre, ya fue detectada en su tiempo por el ilustre Max Scheler: “En ninguna época han sido las opiniones sobre la esencia y el origen del hombre más inciertas, imprecisas y múltiples que en nuestro tiempo. Muchos años de profundo estudio consagrado al problema del hombre dan al autor el derecho de hacer esta afirmación. Al cabo de unos diez mil años de “historia”, es nuestra época la *primera* en que el hombre se ha hecho plena, íntegramente problemático; ya *no* sabe lo que es, pero *sabe* que no lo sabe”. Max Scheler, *La idea del hombre...*, 10. Después de pasados varios años, otro grande, Ernst Cassirer, se sumó a las filas del mismo diagnóstico scheleriano: “Cada pensador nos proporciona su cuadro especial de la naturaleza humana [...]. Cada teoría se convierte en un lecho de Procusto en el que los hechos empíricos son constreñidos para acomodarse a un patrón preconcebido. Debido a este desarrollo nuestra teoría moderna del hombre pierde su centro intelectual; en su lugar nos encontramos con una compleja anarquía de pensamiento. También en tiempos anteriores hubo una gran discrepancia de opiniones y teorías relativas a este problema; pero quedaba por lo menos una orientación general, un fondo de referencia en el que se acomodaban las diferencias individuales. La crisis verdadera del problema se hizo patente cuando dejó de existir semejante poder central capaz de dirigir todos los esfuerzos individuales. Se seguía sintiendo la

no es raro que a la hora de intentar conocernos a nosotros mismos, se nos dificulte hallar la idea precisa para hacerlo y tengamos que recurrir a todas las ya mencionadas nomenclaturas taxonómicas.

Invertebrados como estamos, nos asemejamos a esas moles amorfas de Hans Arp —que, por cierto, llevan el justísimo título de “Concreción humana”— cuya fisonomía protozoaria y tortuosa impide determinar, ya no sólo el tipo de criaturas que son, sino también dictaminar si rebosan de vida o más bien se están muriendo ([Figura 3](#)). Pues, en efecto, los discursos actuales acerca del ser humano y de su condición vital dan pauta para que uno comience a preguntarse si las transformaciones del “hombre” lo están llevando a un nuevo tipo de vida perfeccionada, de antropofactura tecnocientífica que apunta cada vez más a la realización del *homo qua cyborg*, o, por el contrario, si el ser humano está asistiendo al periodo de su paulatina extinción, en cuyo caso se reflejaría la degeneración del *homo qua zombi*. Sea cual sea la respuesta, lo seguro es que ese “hombre” va cantando ininterrumpidamente y cada vez más fuerte la estrofa de Fernando de Herrera:

No tengo forma de hombre,
llego ya al punto postrero,
que con los efectos muero,
y viuo con sólo el nombre.¹⁴

Dejando aparte la cuestión de si todas esas ideas referentes, ora a la situación de nuestro presente, ora a la naturaleza del espécimen (pseudo)humano que lo habita, son acertadas o equivocadas, es evidente que todas ellas comparten un común denominador, pues cada una intenta *suo modo* señalar que asistimos a una *crisis* de enorme envergadura; crisis que, por la magnitud de sus elementos y de lo que en ella está puesto en juego, es quizás la más inquietante de cuantas han habido hasta el día de hoy: la crisis del hombre y de su *humanitas*.

importancia extraordinaria del problema en todas las diferentes ramas del conocimiento y de la investigación, pero ya sin la autoridad establecida a la cual pudiera uno apelar”. Ernst Cassirer, *op. cit.*, 42-43. Han pasado más años y la crisis registrada por Scheler, Cassirer y otros sigue vigente en los mismos términos, sólo que en dimensiones diferentes, más alarmantes. Para ver un panorama acerca de la distintas ideas del hombre (el hombre como máquina, como animal, como ser racional, etc.), así como de la crisis comprensiva en torno a la pregunta sobre el hombre, además de las obras aquí citadas, *vid.* Joseph Agassi, *Towards a rational philosophical anthropology*, (The Hague: M. Nijhoff, 1977), Eduard Spranger, *Formas de vida*, (Madrid: Revista de Occidente, 1972), Martin Buber, *¿Qué es el hombre?*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1967).

¹⁴ Fernando de Herrera, “Romance 21”.

Como ya mencionamos, la crisis del hombre y de su esencia viene gestándose desde las últimas décadas del siglo XIX, una época que dio lugar a grandes transformaciones materiales y sociales, y que, además, vivió “bajo el signo de una profunda crisis filosófica”.¹⁵ No es mera casualidad que muchos filósofos de la primera mitad del siglo XX, herederos inmediatos de todas esas crisis, se hayan sentido en la urgente necesidad de orientar sus reflexiones para encontrar eso que Scheler acertó en llamar “el puesto del hombre en el cosmos” (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*).¹⁶

La misma necesidad, aunque en un nivel distinto, nos embarga ahora. Sin embargo, y a fin de comprender adecuadamente el sentido que le otorgamos a la tematización de la crisis del hombre y de su *humanitas*, debemos abandonar inmediatamente el alarmismo que frecuentemente va aparejado con la noción de crisis. Nuestro propósito principal al hablar de la crisis no es augurar paisajes de pesadilla, como si fuésemos los “gallos apocalípticos” (*cocoși apocaliptici*) del superno Blaga, ni tampoco trazar teorías catastrofistas al estilo de

¹⁵ Los fines del siglo XIX y los principios del XX registran una serie de crisis ideológicas derivadas de los cambios paradigmáticos que se gestaron al interior de diversos campos del conocimiento. Recuérdese que durante dicho periodo acontece la crisis de la física del movimiento y de la materia, gracias sobre todo a la teoría de la relatividad, la teoría atómica y la teoría cuántica. Al mismo tiempo, los estudios históricos acerca del ejercicio científico elaborados por Duhem, Poincaré, y otros, sembraron las semillas de las posteriores conmoviciones que reestructuraron la pretendida objetividad cuasiperfecta atribuida a la ciencia. En el campo de la matemática, los trabajos de Cantor sobre la naturaleza axiomática de los sistemas así como sus estudios sobre la teoría de conjuntos influyó mucho en las ciencias formales. En ese tiempo, se desarrolló también una muy intensa y fecunda filosofía del lenguaje, la cual se concretizó tanto en la filosofía analítica del Círculo de Viena como en las investigaciones hermenéuticas de los fenomenólogos. En el campo de la biología, Carl Correns, Hugo de Vries y Erich von Tschermak redescubrieron en 1900 las leyes de la herencia, las cuales cambiaron radicalmente el panorama de las ciencias de la vida e inauguraron preguntas, proyectos y discusiones que hasta el día de hoy siguen siendo de notorio interés. Para una revisión de estas rupturas epistemológicas y otras, *vid.* I. M. Bochenski, *La filosofía actual*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 23-50, Edmund Husserl, *La crisis...*, 47-62 [*Die Krisis...*, 1-17], Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 149-185, Peter J. Bowler, “El surgimiento del mendelismo”, Ana Barahona *et al.*, *Filosofía e historia de la biología*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009), 379-398.

¹⁶ Podrían mencionarse varios representantes, de entre los cuales ya hemos mencionado a Max Scheler. *La Idea del hombre y la historia*, *De lo eterno en el hombre* y *El puesto del hombre en el cosmos* son obras de su autoría que revelan de forma patente su largo peregrinaje filosófico en torno a la pregunta por el hombre. Cometeríamos un craso olvido si no mencionamos a los otros dos filósofos que, junto con Scheler, se han consolidado en la historia de la filosofía como los forjadores de la moderna “antropología filosófica”: Arnold Gehlen y Helmuth Plessner. Las obras de estos últimos han sido injustamente preteridas; prueba de ello son las escasas traducciones que se han hecho de sus trabajos. Para una aproximación a las ideas de estos filósofos, *vid.* Joanna Hańderek, “The Positionalist Notion of Human Nature in Plessner’s and Gehlen’s Philosophy”, en *Analecta Husserliana, Volumen XCIV. Phenomenology of Life-From the Animal Soul to the Human Mind. Book II. The Human Soul in the Creative Transformation of the Man*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, 533-547, (Dordrecht: Springer, 2007), Kasper Lysemose, “The Self-Preservation of Man: Remarks on the Relation Between Modernity and Philosophical Anthropology”, Ananta Kumar Giri, John Clammer (eds.), *Philosophy and Anthropology. Borders Crossings and Transformations*. (London: Anthem Press, 2013), 39-56.

Gobineau o, más recientemente, de Horstmann.¹⁷ Nosotros nos atenemos a pensar la crisis en el sentido más etimológico y estricto del término, es decir, entendiéndola como un simple, pero trascendental cambio en el orden y estado de la humanidad, como un intervalo de la situación histórica que marca un *antes* y un *después* en el curso vital de la existencia de los hombres, como un ínterin dramático en cuyas incertidumbres y expectativas se está definiendo la nueva forma espiritual de la “concreción humana”. Como puede columbrarse, entendemos la crisis en términos muy próximos a como la definió Ortega: “en definitiva, eso que se llama crisis no es sino el “tránsito” que el hombre hace de vivir prendido a unas cosas y apoyado en ellas a vivir prendido y apoyado en otras”.¹⁸

Con base en tal idea de crisis, pensamos que la pregunta y la tarea más apremiante de nuestro tiempo es la referente al diagnóstico ontológico del ser humano, a la revisión de su propósito fundamental en cuanto *homo*, así como la detección de los males que afectan su *humanitas*. Estructurada en forma de interrogación, tal tarea consistiría en afrontar la siguiente pregunta: *¿en qué clase de criaturas, a esta hora de nuestra vida en crisis, nos estamos convirtiendo a nosotros mismos y a nuestra humanitas?* Es a esta pregunta cardinal a la que todas aquellas ideas a las que hemos aludido, desde las de Scheler hasta las de Lipovetsky, han querido dar respuesta. Y seríamos muy falsarios si ahora nos pusiéramos a decir que ninguna de ellas ha acertado en su propósito. Nada de eso, admitimos que el trabajo de esos pensadores ha ampliado la comprensión de diversos perfiles de la crisis, pero no son sino precisamente eso: *perfiles*. El perfil es fundamentalmente una visión escorzada de la realidad, que no por escorzada resulta falsa, sino tan sólo imperfecta. Así, por ejemplo, cuando Husserl habla acerca de la crisis de las ciencias europeas, o cuando Adorno y Horkheimer indican los problemas inherentes a la razón instrumental, el

¹⁷ La imagen de los “gallos apocalípticos” a que aludimos pertenece a un poema donde Blaga plasma hermosamente un escenario de pesadilla, a medio camino entre la estética simbolista y expresionista; una verdadera *margarita philosophica*. Vid. Lucian Blaga, “Peisaj transcendent”, *Opera poetică*, (Bucarești: Humanitas, 2005), 144. Existe una versión al español de este poema, cuya traducción corre a cargo de Darío Novâceanu: Lucian Blaga, *Antología*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1983), 21. Con respecto a la teoría de Gobineau, en la que se expone una visión degenerativa de la humanidad tomando como fundamento varias tesis sobre asuntos de orden racial, vid. Arthur Herman, *La idea de decadencia en la historia occidental*, (Barcelona: Andrés Bello, 1998), 55-82. En cuanto a Ulrich Horstmann y su cosmovisión apocalíptica, sostenida fundamentalmente sobre la base de una reflexión sobre la capacidad armamentística de las sociedades modernas y sus posibilidades autodestructivas —asunto que el filósofo no sólo ve como probable, sino incluso como deseable—, ideas todas que han sido expuestas en entrevistas y en su obra fundamental, *La Bestia (Das Untier)*, vid. Klaus Vondung, *The Apocalypse in Germany*, (Columbia: University of Missouri Press, 2000), 68-86.

¹⁸ José Ortega y Gasset, *op. cit.*, 39.

pensamiento de cada uno de ellos se enfoca en una y sólo una parcela de la realidad, y al proceder así se vuelven copartícipes de esa norma que Leonardo da Vinci erigió en principio de la pintura: la *perspectiva*. Que sean perspectivas diferentes en virtud de su singular punto de orientación e interés, no quiere decir que sean *necesariamente* visiones enemigas o que sólo una de ellas sea correcta. De hecho, no sólo ambas detectan realidades al mismo tiempo verdaderas, sino también parecen converger en puntos significativos; se trata, pues, de dos perspectivas diferentes que en y a pesar de su diferencia entrevén una misma crisis de fondo.¹⁹

Por ello mismo, obraríamos ingenuamente si pensáramos que ya todo sobre la crisis del hombre y su *humanitas* está dicho y pensado. Así pues, se nos da la oportunidad de perfilar nuestro propio panorama de la crisis, lo cual esperamos realizar atendiendo al problema del pesimismo, cuyo dominio, como se verá, nos permitirá profundizar en muchos asuntos de enorme trascendencia para el hombre y su *humanitas*.

De este modo, como sucede en los ejemplos anteriores, al enfocar nuestra atención en el tema del pesimismo destacaremos una sola parte de la crisis, aquella que incumbe principalmente al universo de instancias y realidades que conciernen directa e indirectamente a la comprensión filosófica del pesimismo. Como puede verse, nuestro interés primordial en esta investigación no es afrontar, *per se*, la crisis del hombre y su *humanitas*, sino atender a los elementos de dicha crisis que contribuyen, a su vez, a poner en crisis el problema del propio pesimismo.²⁰ Al proceder así, esperamos alumbrar también uno de los horizontes que el problema de la crisis del hombre ha provocado y que ya se ha ido denunciando durante más de un siglo en múltiples y variados términos, y que nosotros

¹⁹ Las diferencias podrían notarse en sus metodologías y tendencias. Mientras Adorno y Horkheimer trabajan sobre la base de herramientas sociológicas vinculadas con la filosofía de la historia, los estudios de antropología y la hermenéutica literaria, Husserl se mantiene en sus inicios casi por completo en la esfera de la epistemología y la lógica, aunque ya en sus últimas obras da un viraje ontológico que lo lleva a formular sus ideas sobre la teoría del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). En cambio, la nota común entre ambas filosofías, podría verse en el hincapié que hacen para destacar los efectos dañinos de la modernidad; los primeros, atendiendo al desarrollo desbocado y las consecuencias perjudiciales de la “razón instrumental”; el segundo, desarrollando la tesis donde se expone el abandono del “mundo de la vida” como consecuencia del también desmesurado naturalismo suscitado en el seno de la cultura europea. Para las ideas de Husserl sobre el problema del mundo de la vida, *vid.* Edmund Husserl, *La crisis...*, Hans Blumenberg, *Teoría del mundo de la vida*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 119-143, Tomislav Zelić, “On the Phenomenology of the Life-World”, *Synthesis Philosophica* 46, n. 2 (2008): 413-426. Sobre la crítica de Adorno y Horkheimer a la razón instrumental y sobre el sentido de ésta, *vid.*, Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, (Madrid: Trotta, 2010), 45-89, Francisco Ávila-Fuenmayor, “Crítica a la modernidad: el eclipse de la razón”, *Revista de Artes y Humanidades UNICA* 1, n. 2 (mayo-agosto, 2010): 167-185.

²⁰ Sobre la crisis del pesimismo, su carácter y ámbito, *vid. infra*. § 2

expresamos de la manera siguiente: el arruinamiento del *mundus humanus* a causa de la preeminencia de las preocupaciones del *ordo naturalis* en detrimento de las del *ordo superlationis*.

¿Qué implica la distinción entre un *ordo naturalis* y un *ordo superlationis*? Primeramente, que ambos son horizontes constitutivos del *mundus humanus*, y que, por ello, tanto uno como otro constituyen una faceta esencial de la vida humana, y la falta o desproporción de cualquiera de ellos constituiría la extirpación de una parte importante del hombre, ya que éste no podría vivir plenamente su *humanitas* careciendo de alguno de esos horizontes. Por otra parte, implica una diferencia de principio entre ambos. Lo que los distingue es el reino de problemas y fenómenos que rigen y engloban. Al *ordo naturalis* le corresponden todas aquellas realidades que encuentran su lugar en las preocupaciones mundanas y ónticas del ser humano. Son innumerables e imposibles de describir, pero se refieren a las actividades e ideas que de alguna forma nos ligan a los “entes”, sean estos cósmicos, sociales, conceptuales, etc. En cambio, el *ordo superlationis* se refiere a las preocupaciones que ya no están ligadas a los entes, sino a esencias de vivencias y valores, y entre éstos a los de mayor calibre y jerarquía por el hecho de ser precisamente superlativos. Como se ve, los contenidos de este *ordo* están más allá de todo lo cotidiano, pues se refieren a esas esencias axiológicas que Scheler llama valores espirituales y que conectan al hombre con realidades imposibles de situar en el mundo de las cosas, pues no *son ni están* en algo, sino que *valen*, y lo hacen supernamente.²¹

²¹ También Scheler —cuyas ideas, en este punto, seguimos muy de cerca— piensa que las vivencias que corresponden a la vida afectiva manifiestan una serie de diferencias fenomenológicas que nos permiten afirmar que entre ellas impera una jerarquía (*Rangordnung*) valorativa, gracias a la cual se ordenan los actos emocionales en valores superiores (*höhere*) e inferiores (*niedrigere*), según sean las vivencias a las que corresponden: “*Eine dem Gesamten Wertreiche eigentümliche Ordnung liegt darin vor, daß Werte im Verhältnis zueinander eine »Rangordnung« besitzen, vermöge deren ein Wert »höher« als der andere ist, resp. »niedriger«*”. Max Scheler, *Ética*, [Ethik, 344]. Para Scheler la vida emocional se ordena en cuatro estratos diferentes: 1) sentimientos sensibles (*sinnliche Gefühle*), 2) sentimientos corporales (*Leibgefühle*) y sentimientos vitales (*Lebensgefühle*), 3) sentimientos anímicos (*seelische Gefühle*) y 4) sentimientos espirituales (*geistige Gefühle*). De todos ellos, el grado superior lo ocupan los sentimientos espirituales, los cuales se caracterizan por ser vivencias tan superlativas y de una plenitud tan trascendental que ya no hay en ellos —como sí lo hay en las otras tres especies de sentimientos— una relación con “estructuras axiológicas extrapersonales”, es decir, que los sentimientos espirituales no están dirigidos a “cosa alguna” sino que son absolutamente autorreferenciales y autosuficientes. Como puede adivinarse, el criterio que utiliza Scheler para distinguir entre sentimientos inferiores y superiores es la *profundidad* (*Tiefe*) inherente a cada vivencia afectiva, misma que se detalla describiendo una serie de atributos que los fenómenos revelan en su acto de dación (duración, intensidad, etc.). Así pues, en analogía con esa forma que adopta Scheler para comprender el complejo de las vivencias afectivas, nosotros consideramos que existen dos dominios diferentes: el *ordo naturalis*, que es el horizonte dentro del cual se mantienen y legislan los fenómenos de orden inferior, y el

Por lo dicho hasta aquí, es manifiesto que las experiencias superlativas, para ser bien comprendidas, necesitan ser pensadas, vividas y padecidas en una dimensión ajena al *ordo naturalis* de las cosas y los hechos. Esto no quiere decir, como temen los más recalcitrantes positivistas, que al adoptar una actitud meditativa extraña al mundo de las cosas y directamente ligada a los contenidos del *ordo superlationis*, desprenderemos nuestros pies de la tierra y construiremos castillos en el aire. Al contrario, encauzaremos las reflexiones en torno al pesimismo manteniéndonos dentro del marco más apegado a la estricta racionalidad filosófica, pero sin entregarnos a los prejuicios del naturalismo. Y para prevenirnos de ese atolladero será preciso hacer un largo estudio sobre los presupuestos e ideas del pesimismo que se han hecho según la vía comprensiva del *ordo naturalis*. Solamente así tomaremos consciencia de dichas ideas y podremos “suspenderlas” a fin de inaugurar una teoría originaria sobre el pesimismo.

Aclarado todo lo anterior, pasamos a desarrollar los puntos subsecuentes de nuestra investigación, a saber: mencionar las razones que nos llevan a reiterar la tesis según la cual la crisis del hombre, que desde Scheler ha sido proclamada, sigue vigente en este complejo siglo XXI, así como indicar por qué creemos que dicha crisis se resume en el arruinamiento del *mundus humanus* a causa de la preeminencia de preocupaciones del *ordo naturalis* en detrimento de las del *ordo superlationis*. De este modo, daremos nuestra propia perspectiva de la crisis y veremos si a través de ella convergimos con el diagnóstico de los grandes filósofos que nos han precedido.

ordo superlationis, al cual pertenecen las experiencias de naturaleza superior que Scheler llama “espirituales”. El contenido vivencial correspondiente al pesimismo, así como también el correspondiente al optimismo, pertenece al orden superior, pues, como veremos a lo largo de la investigación, ambos mientan una experiencia de naturaleza superlativa que hasta ahora no ha sabido expresarse de manera originaria. Reconocemos que nuestra brevísima exposición de las ideas de Scheler acerca de la jerarquía de los valores es precaria; por fortuna, existen muchas buenas exposiciones del pensamiento scheleriano. Vid. Jean Greisch, “Fenomenología”, Monique Canto-Sperber, *Diccionario de ética y filosofía moral*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2011), 614-625, Manfred S. Frings, “Scheler, Max”, *Ibid.*, 1434-1437, André Dartigues, *La fenomenología*, (Barcelona: Herder, 1975), 159-174, Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: a Historical Introduction*, (Dordrecht: Springer, 1994), 268-305, Juan Miguel Palacios, “Ética material y ética empírica: Kant y Scheler” y “Preferir y elegir en la ética de Scheler” en *Bondad moral e inteligencia ética*, (Madrid: Encuentro, 2008), 15-29, 69-86, Manfred S. Frings, *Lifetime. Max Scheler's philosophy of time*, (Dordrecht: Springer, 2003), 1-31, Robert L. Funk, “Thought, Values and Action”, en *Max Scheler (1874-1928). Centennial essays*, ed. Manfred S. Frings, 43-57 (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974).

Comencemos, pues, operando lo que la lengua inglesa llama *brainstorm*, esto es, una “lluvia de ideas”. Y, para dar inicio óptimamente, precipitemos las ideas que con mayor insistencia flotan en el imaginario que tenemos de nosotros mismos, de esos hombres y mujeres que con tanto vocerío se les ha bautizado durante estos últimos años con el nombre de *generación digital*.²² No importa, por el momento, que tales ocurrencias carezcan de la profundidad que tienen las cavilaciones del decano universitario, basta con que se presenten como clichés superficiales y trillados. A su tiempo veremos que también esos clichés guardan su propia sabiduría.

Así pues, sin dilatar ya más el asunto, podemos hacer que “llueva” como primera impresión para comprender la situación de crisis en que nos hallamos, algo tan aparentemente trivial pero tan ciertamente propedéutico e iniciático como lo es la simple descripción de nuestro aspecto fisionómico. Pues, en efecto, si vamos a reflexionar sobre nosotros de forma ordenada debemos comenzar por lo primero, y lo primero que aparece al pensarnos es justamente nuestra *apariencia*. Una descripción de tal tipo nos ofrecerá, por lo menos de forma imaginaria y panorámica, algo semejante a la ὄψις de los griegos o a la “*selfie*” de nuestros días: la imagen, la impresión visual, óptica, de una cosa. Una ὄψις que, en el contexto del vocabulario aristotélico sobre las artes poéticas, vendría a significar el *espectáculo* del drama, pero en el contexto de nuestra propia realidad vendría a significar

²² Utilizamos el concepto “generación digital” en el sentido más amplio posible, significando con él al conjunto de individuos entre cuyos más notorios rasgos se halla el uso y la dependencia instrumental que han establecido con los dispositivos electrónicos y con el universo de posibilidades y de contenidos ofrecidos por la informática. Las edades de dichos individuos varían en demasía, pero puede establecerse como hipótesis que a mayor índice de juventud corresponde una más estrecha relación con las realidades digitales. Por otro lado, el concepto mismo de “generación” es problemático. Ortega fue uno de los filósofos que mejores reflexiones le dedicó al tema, destacando, entre otras cosas, que en un mismo presente se solapan diversas “generaciones” cuyo actuar es único y sirve de modos peculiares para dar forma a la realidad histórica en turno. Tomando en cuenta eso, es destacable que se insista constantemente que en nuestro presente conviven hombres de diversas generaciones (Baby Boomers, Generación X, *millennials*, *centennials*, etc.), tantas y tan diversas que las presuntas diferencias que se establecen entre ellas, así como las etiquetas con que se les bautiza, resultan en no pocas ocasiones un tanto absurdas y bizantinas. Sin ánimo de ahondar en refinamientos sobre las nomenclaturas, nosotros entenderemos por “generación digital” el sentido arriba mencionado, incluyendo en dicha definición a cuantos individuos haya que integren como parte esencial de su vida el mundo digital. Sobre las ideas de Ortega acerca de la “generación”, *vid.* José Ortega y Gasset, *op. cit.*, 15-47, “El tema de nuestro tiempo”, 5-9.

eso que Cioran acertó en llamar “parodia del infierno” (*parodie de l’Enfer*),²³ es decir, el espectáculo de nuestro día a día, cuya más destacable virtud es su carácter de esperpento.²⁴

El análisis de nuestra apariencia es importante, ya que, como bien pensaban los antiguos, un buen examen de la fisionomía de una persona puede revelar el temple de su alma. *Quid?* —exclama Cicerón— *Socraten nonne legimus quem ad modum notarit Zopyrus physiognomon, qui se profitebatur hominum mores naturasque ex corpore, oculis, vultu, fronte pernoscere?*²⁵ Esperamos que nuestras meditaciones puedan corroborar en

²³ Emil M. Cioran, “Aveux et anathèmes”, *Œuvres*, (Paris: Gallimard, 2001), 1657.

²⁴ No se deje de advertir que el término “espectáculo” puede entenderse en dos sentidos muy diferentes, uno de los cuales vendría a tener un carácter exclusivamente peyorativo y que es justo al que nos referimos cuando hablamos del espectáculo esperpéntico al que damos vida —el término “esperpento” alude a las ideas (est)éticas de Valle-Inclán, quien sugirió que hasta las “imágenes más bellas” resultan absurdas y aborrecibles al ser reflejadas por la mirada deformadora del espejo cóncavo. En efecto, el “espectáculo” al que Aristóteles se refiere es el de las artes escénicas del antiguo teatro griego, repartido en esas dos grandes forjadoras de παιδεία que fueron la comedia y la tragedia. Entendido en tal sentido, el “espectáculo” no tendría nada de peyorativo, por lo menos desde el punto de vista del enriquecimiento espiritual y cultural del hombre, ya que sirvió como plataforma a través de la cual la sociedad griega tomó conciencia de los conflictos políticos, religiosos y culturales del momento. Fue una suerte de “escuela” y al mismo tiempo de “recreo”, pues no hay que olvidar que a pesar de servir como formador y educador de los griegos, el teatro al final de cuentas fue también un divertimento purgatorio; de allí que el Estagirita destacara su carácter de κάθαρσις. El otro sentido del término “espectáculo”, en contraposición al anterior, se destaca por su nulo carácter edificante, por ser una suerte de tara e idiotismo para el espíritu. Se trata del espectáculo al que más ampliamente estamos acostumbrados, tanto que hasta podría ser difícil para nosotros pensar en un espectáculo que no sea una concentración de *shows* vacuos y estúpidos. Ejemplos de este tipo de espectáculo son tanto el *reality show* y el *stand up* de las series televisivas, como el océano de *memes* y de contenidos de entretenimiento mediático que viralizan espacios como Facebook y You Tube. Se trata de espectáculos, de apariencias visuales, propias del gran teatro virtual y mediático de nuestro siglo, y en cuyo contenido no pocas veces se ha querido mostrar un cierto índice de espíritu crítico y formativo; pero, bien meditado el asunto, esos contenidos no pasan de ser la parodia más grosera y vil de la antigua παιδεία: no educan, distraen; no enriquecen, reducen. Por otra parte, muy seguramente este espectáculo banal tuvo su propia forma entre griegos y romanos, pues también se idiotizaban en festines interminables y en repetidas visitas al Coliseo —de hecho, es de un romano, Juvenal, aquella sentencia vilipendiosa lanzada contra los pueblos corrompidos por la diversión: *panem et circenses*—, pero se han catalizado tanto en el presente que prácticamente monopolizan al día de hoy el medio del “entretenimiento”. Por último, no hay que olvidar que si nuestras sociedades acusan un desarrollo tan grande de este tipo de embrutecimiento social, esto puede deberse a la estructura material de nuestra existencia; en efecto, la realidad y los contenidos de la sociedad del espectáculo están íntimamente ligados a la materialidad histórica y, por tanto, ideológica de las sociedades. Sobre el concepto de ὄψις en la *Poética*, así como sobre el papel del antiguo teatro griego, su función educadora y formativa para los habitantes de Grecia, así como las ideas de Aristóteles sobre el mismo, *vid.* Arist., *Poet.*, 1449b 30-1450b 20, Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 223-344, Douglas Olson, “Comedy, Politics and Society”, Gregory W. Dobrov (Ed.), *Brill’s Companion to the Studies of Greek Comedy* (Leiden: Brill, 2010), 25-69. Acerca del espectáculo comprendido como actividad frívola y banal de una sociedad corrompida por el divertimento infecundo, *vid.* Giovanni Sartori, *op. cit.* 185-206, Douglas Kellner, *Media Culture*, (London: Routledge, 2003), 1-33. Sobre el concepto de “esperpento” elaborado por Valle-Inclán, *vid.* Allen W. Phillips, “Estudio preliminar” a *Sonata de primavera. Sonata de estío. Sonata de otoño. Sonata de invierno. Memorias del Marqués de Bradomín*, por Ramón del Valle-Inclán, (México: Porrúa, 2006), xxiii-xxvii, Rafael Núñez Florencio, *El peso del pesimismo. Del 98 al desencanto*, (Madrid: Marcial Pons, 2010), 227-260.

²⁵ Cic. *Fat.* V, 10.

algún sentido esa ancestral intuición. Así pues, preguntamos: ¿qué imagen aparece en nuestra mente cuando nos figuramos la *ὄψις* de nuestra generación, de esos actores y actrices que dan vida a nuestro drama presente?

Pues bien, aparece una imagen que corrobora las aspiraciones del pluralismo y del multiculturalismo, ya que en la *ὄψις* de esta generación se muestra indudablemente el fenómeno extremado de la *diversidad*. En principio, porque se trata de una generación multiétnica, debido esto al proceso de globalización y mestizaje que ha ido aumentando paralelamente a la superación de los prejuicios raciales y religiosos. En segundo lugar, esta generación es extremadamente diversa en el orden de la *cosmética*, ya que si la miramos con un rápido *scanner* veremos aparecer ante nuestra vista el espectáculo de una raza tan variopinta que por su exuberancia en la vestimenta y el ornato podría competir con la más glamurosa avifauna de Australia: pieles ornamentadas con tatuajes, *percings*, escarificaciones, cirugías; vestimentas y accesorios que constituyen un repertorio innumerable de posibilidades para vestirse: sombreros, calzado, pantalones, y hasta lencería de todos los colores, formas y estilos; ropas en cuyos bordados y estampados figura no raramente el abrumador *collage* simbólico e ideológico de la cultura contemporánea: se ve desfilar en las camisetas el rostro del Che, el logotipo de Converse, el escudo del Real Madrid, la icónica lengua de The Rolling Stones; peinados y cortes tan peculiares que si no fuera por su vinculación con el mundo de las modas, pasarían por ser parte del sistema clasificatorio de algún clan: el *mop-top* que definiría a la “tribu” de los beatlemaníacos, el *afro* que representaría a los afroamericanoideos, el *mohawk* que caracterizaría a los punketos, etc.²⁶

Si todavía a mitad del siglo pasado Magritte pudo simbolizar en el *Golconde* la monotonía de los hombres ([Figura 4](#)), fue porque aquellas generaciones vivieron dentro de

²⁶ En un pasaje de una de sus obras fundamentales, Lévi-Strauss nos informa de cómo los niños osagos y omahas llevan cortes de cabello específicos, con el fin de expresar simbólicamente su pertenencia a un clan determinado. Sin ánimo de identificar aquellas prácticas clánicas con lo que sucede actualmente en las sociedades modernas, podemos ver que en éstas pervive veladamente una especie de sustrato “salvaje” gracias al cual un individuo se distingue por su ornamento personal (corte de cabello, forma de vestir, etc.). “Este modelado de la persona —escribe Lévi-Strauss refiriéndose a los osagos y omahas— según esquemas específicos, elementales o categóricos, no tiene solamente consecuencias físicas, sino también psicológicas”. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), 247. Lo mismo puede decirse de las poblaciones modernas, ya que el ornamento personal no solamente expresa el aspecto físico de la persona, sino también su psique: buscan hacer explícito todo aquello por cuanto sienten simpatía. Dicho fenómeno está, naturalmente, vinculado con la germinación de las diversas “tribus” contemporáneas. Sobre esto último, *vid.* Alvin Toffler, *op. cit.*, 323-397.

los parámetros de una más severa regularidad.²⁷ Véanse las fotos de las personas de aquellos tiempos y se verán casi las mismas vestiduras en distintos cuerpos. En cambio, en nuestra época, donde impera la abundancia de formas y posibilidades, quien mejor simbolizaría al hombre sería, ya no ese hermoso cuadro de hombres-lluvia, sino la imagen que Gógol fabrica en *La perspectiva Nevski*. En esa breve narración, la gran protagonista es justamente la avenida Nevski, metáfora del mundo en cuyo suelo se desarrolla el más caprichoso movimiento y diversificación de las cosas humanas, tanto que su apabullante repertorio de objetos es capaz de deslumbrar a cualquiera: “Sombreros, vestidos, pañuelos multicolores y vaporosos, que a veces hasta dos días seguidos han logrado las preferencias de sus propietarias, podrían con sus mil clases diversas deslumbrar a cualquiera en la perspectiva Nevski”.²⁸ Esa diversidad “gogoliana” de nuestro presente está amparada no sólo por las multiformes opciones de las que dispone, *hic et nunc*, el hombre, sino también por la enfermiza *producción* de nuevas opciones, mismas que al juntarse con las anteriores, o bien las eliminan por anticuadas, o bien se suman a ellas e incrementan *ad nauseam* el repertorio de las posibilidades humanas. Así pues, tomando en cuenta esa tendencia cuasi-neurótica de las personas por ser cada vez más proteicas, podríamos describirlas nuevamente con las palabras de Gógol: “¡Cuán rápida fantasmagoría se forma en ellas tan sólo en el transcurso de un día! ¡Qué cambios sufren en veinticuatro horas!”.²⁹ Esto debe obligarnos a reconocer que las personas del presente han generado una suerte de “ecdisis” compulsiva, según la cual, así como las serpientes y tarántulas cambian continuamente de piel, así también el ser humano actual debe cambiar continuamente no solamente de *look*,

²⁷ Ortega decía que las generaciones en crisis tienden a realizar, para salvarse, un proceso de “simplificación” tanto en el mundo de sus concepciones como en el mundo de sus costumbres: “La simplificación es, sin duda, lo más positivo que engendra la desesperación o su parienta la desorientación. De 1400 a 1600 corre un proceso sustantivo de simplificación de la vida. Hoy se ha iniciado también. El que hoy va por la calle sin sombrero no sospecha ni de lejos que en este acto vulgar, tan trivial, tan material, no hace sino cumplir dócilmente la ley del tiempo: prescindir”. José Ortega y Gasset, “En torno a Galileo”, 81. El ejemplo del sombrero es maravilloso, sobre todo porque nos permite contrastar aquella generación “des-sombrerada” con la nuestra, que ha vuelto al sombrero, pero también a la boina, a los peinados amanerados, a las pelucas y, en suma, a la no simplificación o, lo que es igual, a la complejidad. Nuestro presente es todo menos simple, y eso, siguiendo los términos de Ortega, demuestra la gran crisis que atravesamos, ya que la sencillez y economía que habría de correr parejamente a una sociedad a salvo de la crisis, es hoy reemplazada por una suerte de barroquismo escolástico, es decir, un modo de vida abigarrado y sobreabundante, sólo que éste ya no está dado en el nivel de las producciones religiosas o teológicas, sino en el del maremágnum de recursos objetuales y conceptuales de cualquier vida cotidiana. Sobre la idea de Ortega con respecto a la crisis, además de la obra citada, *vid.* Antonio Gutiérrez Pozo, “Ortega ante la crisis de la vida y la cultura europeas”, *Diálogos* 73, 1999, 161-191.

²⁸ Nikolái Gógol, “La perspectiva Nevski”, *Novelas breves petersburguesas*, (México: Porrúa, 2017), 158.

²⁹ *Ibid.*, 155-156.

sino también de pertenencias y de intereses, de ideas y de posesiones, de relaciones y hasta de “convicciones”, todo lo cual está en íntima relación con el *novismo* y el consumismo de los tiempos.³⁰

Paralelamente a lo que acabamos de decir, puede notarse que existe un proceso de *mercantilización de la persona*, pues así como la mercancía vive para exhibirse, así también el valor de las personas radica cada vez más en hacerse *fascinantes* y *seductoros*, y todo ello explica el vedetismo y la superficialidad imperante en las relaciones interpersonales. Por eso mismo, quizás nunca como en nuestra época la máxima “como te ves te tratan” ha ejercido más fuerza. Tanto es así que hay en el trabajo, en la escuela y en la sociedad en general una especie de “selección cosmética” —paralela a la selección natural ideada por Darwin— por cuya causa sólo los mejor adaptados a los juegos del exhibicionismo sobreviven a la prueba del reconocimiento. Los desgraciados (los feos, los contrahechos, los revejidos, etc.) tienen que extinguirse o vivir, como Tersites, con las consecuencias de su ἀκοσμία. A fin de sacar provecho de los perjudicados por la selección cosmética, la industria moderna se ha empeñado en fabricar un arsenal de productos antifealdad y antivejez (ortopedias cosméticas), objetos que pueden ayudar a que los hombres perduren o se vayan integrando al gran mundo del exhibicionismo. Sin embargo, los aparentes motivos benévolos de la industria son el reflejo de la ideología malévolamente de nuestro tiempo, la cual se define por su evidente rechazo a lo que no encaja en sus parámetros cosméticos. Por ello, así como en el mundo de la industria un Smartphone pierde valor mientras más anticuado y feo se va haciendo, así también el hombre que no es joven, productivo y útil pierde su valor, condenándose al olvido y al rechazo. Y del mismo modo, así como Tersites sólo es digno de los golpes y de las burlas de los atléticos y bellos héroes aqueos, así también los desgraciados sólo son motivo de burla, desprecio y lástima por esta generación de “aqueos” tan proclives a la adoración de lo superficial.

Tal situación explica, por obvias razones, el éxito de la industria del maquillaje y de los enseres del tocador, así como la promoción del *photoshop*, el *botox*, la cirugía plástica y de

³⁰ “Novismo” es un concepto propuesto por Sartori, se refiere a la tendencia generalizada de querer trascender todo establecido hacia formas novedosas e inusitadas: “En este mundo ya todo es neo, trans, post. El «novismo» (acuñación mía) y el *beyondism*, el ir más allá (acuñación de Daniel Bell), vuelven locos”. Giovanni Sartori, *op. cit.*, 206.

todo lo que apunta a la práctica del “juventudínismo”.³¹ A diario van apareciendo tantos artilugios para estetizar la “piel” de las personas que parece que Redeker tiene razón al decir que el mismo hombre ya no es otra cosa sino cuerpo, carne, superficie: *Egobody*. Si el filósofo francés tiene razón y esta insólita criatura es un ser “sin preocupaciones”, salvo las que atañen al *body*, hay que precisar que desde el punto de vista de la selección cosmética, lo más relevante de ese *body* es la sobrehoz, el pellejo, la epidermis, y en ese sentido, el hombre afectado por tal “egobodyzación” convierte paulatinamente todo su ser en mera superficie-piel, y así, como un puro “cuero” que busca ser vistoso y fascinante, los hombres y mujeres se han ontologizado en un *skin-deep-being*, modalidad del existente cuyo interés vital se reduce únicamente a incrementar la profundidad (*deep*) de su superficie (*skin*).³² Esto nos permite parafrasear aquella frase misógina y brillante de Karl Kraus (*Nichts ist unergründlicher als die Oberflächlichkeit des Weibes*) de la siguiente manera: nada es más profundo que la superficialidad del *skin-deep-being* que puebla el siglo XXI ([Figura 5](#)).

Si ponemos atención a lo que hemos dicho, notaremos que el *skin-deep-being* se nos manifiesta ya no solamente como realidad de la esfera cosmética; lo escandaloso del *skin-deep-being* es que se trata también de una realidad relacionada y arraigada en lo espiritual. En efecto, hombres frívolos no son únicamente los que se preocupan por su apariencia, entendida ésta en el sentido del verbo *aparecer*, es decir, cosmético-visual, sino también los que se preocupan por la apariencia en el sentido del verbo *aparentar*, esto es, psicológico-moral. En otras palabras: la superficialidad que expresa el *skin-deep-being* no es sólo epidérmica, sino también intravenosa: su frivolidad externa se corresponde con su vacuidad interna. Así pues, el hombre de nuestros días parece desnudo porque sus adentros se han vuelto completamente hacia afuera: “lleva las entrañas en la cara [...] su entraña

³¹ Vid. Robert Redeker, *op. cit.*, 79 ss.

³² La lengua inglesa, que en más de una ocasión da muestras de su envidiable ingenio para nombrar el mobiliario del mundo, tiene ese adjetivo maravilloso para definir lo superficial: *skin-deep*. Traducido al pie de la letra a nuestro español, esa palabra arrojaría las siguientes opciones: piel-profunda, pellejo-espeso, etc. Ambas suenan horribles, pero dan una idea muy plástica de lo superficial al que el adjetivo *skin-deep* hace referencia. Pues, en efecto, *skin-deep* se traduce al español como *superficial*, pero ha de matizarse su peculiar sentido; se trata de una superficialidad que, a diferencia de lo que ocurre con otros adjetivos ingleses (*superficial* o *shallow*), designa primordialmente esa superficialidad que es aneja a la vanidad de aquellos hombres y mujeres cuyo *lifestyle* tiene como eje principal la apariencia física. Individuos alineados a tal estilo son aquellos que consumen grandes sumas de dinero —y de esperanzas— en cremas antiedad y rejuvenecedoras, que tratan de estar en lo más *in* del mundo de la moda, que intentan estar a la altura del *glamour* más estereotipado, sean cuales sean sus niveles y modelos —desde el estereotipo producido por la imagen de la estrella de televisión hasta el producido por la imagen del deportista o intelectual del momento.

—*intraña*—, lo de dentro, es su extraña —*extraña*—, lo de fuera; su forma es su fondo”.³³ Y así como las “extrañas” son mera superficialidad, las “entrañas”, al corresponderse con aquellas, no son más que otra superficialidad añadida a la primera. Lo penoso es que por más que se sumen superficialidades, éstas nunca se convertirán en una profundidad que no sea la de la superficialidad.

El medio digital más notorio donde este fenómeno se revela es en las redes sociales (Facebook, Twitter y You Tube), pues como su nombre lo señala, es en ellas donde los individuos *socializan*, es decir, articulan relaciones con los *otros*. Cualquier tipo de acontecimiento o pensamiento, por más anodino que éste sea, busca publicarse y compartirse en las redes sociales. ¿A fin de qué? Del propósito más frívolo de nuestra era: captar la atención, aunque sea por un miserable día de nuestra existencia, de los otros. En dichos medios, la atención se mide por un único rasero: los *likes*. Para la generación digital, éstos son el oro del presente, y tal como hacía el oro en la época del metalismo, también los *likes* ayudan a incrementar la vida y la autoestima. Por eso mismo hay más gente monitoreando sus notificaciones en dichas redes que preocupándose, a la manera socrática, de cómo ha de vivirse.

Cualquier futilidad es expuesta a la mirada ajena: fotos de viajes, reflexiones supuestamente muy profundas, ocurrencias que se quieren hacer pasar por graciosas, noticias acerca de los reconocimientos o distinciones que el usuario en cuestión recibe en el trabajo, en la escuela, etc. ¿Qué motivación ontológica subyace a esta neurosis contemporánea que lleva al hombre a hacer del dominio público toda su vida privada? Sólo una: la voluntad de existir, pues en esta era digital, el individuo no existe sin el reconocimiento virtual de los *otros*. No se trata de un reconocimiento por nuestra virtud o nuestro honor, ya que éstos se difumaron con la antigüedad. La modernidad reemplazó dichos valores por un único signo de distinción: el *éxito*. ¡El éxito, he aquí la más espuria de las ideologías del siglo XXI! Para que el individuo pueda aparentar ser exitoso tiene que presentar ante la mirada del otro-virtual testimonios que den fe de que los actos de su vida han tenido algún provecho. Por ello, los hombres se ven en la necesidad de exponer con ornato sus respectivas vidas: deben mostrar que tienen un buen trabajo, que se han

³³ Miguel de Unamuno, “Cómo se hace una novela”, *Cómo se hace una novela. La tía Tula. San Manuel Bueno, Mártir y tres historias más*, (México: Porrúa, 1982), 28.

doctorado, que viajaron al extranjero, que van al *gym* y a fiestas los fines de semana, que han tenido hijos perfectos y, en suma, que su vida no ha sido un desperdicio y que, por tanto, no pertenecen a la clase de los perdedores, porque justamente es éste el gran miedo de nuestro siglo: terminar siendo parte de los fracasados. ¿Quiénes son los fracasados? Aquellos cuya vida no se manifiesta compatible con los dictados ideológicos y estéticos del *skin-deep-being*: los que no llegaron a ser doctísimos universitarios, los que terminaron teniendo matrimonios ruinosos y trabajos mal pagados, los que se avejentaron demasiado pronto, los que nunca conocieron el extranjero y, en suma, los que no invirtieron su vida en nada meritorio.

En íntima vinculación con lo anterior se presenta el hecho de que los perfiles que los usuarios de Facebook o Twitter configuran, desde el punto de vista perceptual, son la planeación de una apariencia cosmético-virtual, cuyo propósito radica en exhibir visualmente la imagen estetizada de la “persona”. De allí que cada usuario seleccione cuidadosamente su foto de perfil y no se atreva a poner a disposición de la mirada virtual ajena una imagen que lo exponga a la vergüenza. Una cara, un cuerpo, una mueca o un gesto *comprometedor* son evitados a toda costa en la mayor medida en que se pueda. A causa de esto, es comprensible que en un considerable número de perfiles impere la llamada “*selfie*”: una auto-foto que es tomada considerando el mejor punto de orientación, de iluminación y de perspectiva.³⁴ También es posible que el usuario sea reticente a exponer su “rostro”, reemplazándolo con alguna otra imagen, la cual no es nunca azarosa, pues es seleccionada por alguna de las filiaciones ideológicas del usuario mismo, con lo cual éste también busca exhibirse, si bien no en el modo de su imagen-cuerpo, sí en el de su imagen-pensamiento. No deje de advertirse que en muchos casos el ocultamiento que el usuario hace de su propio “rostro” se debe a un velado complejo de inferioridad: le

³⁴ Véase lo que dice Redeker al respecto: “La fotografía digital facilita hasta el exceso el narcisismo y el exhibicionismo. La cantidad de fotos íntimas que se presentan en Facebook, que en otros tiempos estaban reservadas al círculo familiar, causa vértigo; una foto de placa a papel a partir de un negativo, es única [...]. Por esta razón la foto pública seguía siendo, hasta la llegada de Facebook, privilegio de los profesionales. Facebook —imitado por los sitios donde se comparten fotos como Flickr— cambia la naturaleza misma de la relación con la fotografía. El exhibicionismo, vuelto hacia los voyeristas, desposa al narcisismo, vuelto hacia una interioridad desaparecida. Antaño, el narcisismo se replegaba sobre el yo, la profundidad; ahora, éste se repliega sobre el cuerpo, la superficialidad. Facebook firma el final de un ciclo: el del ser humano visto como ser privado. [...] El humano contemporáneo es cada vez más filmado, “vigilado por video”: tanto para las autoridades que promueven esta vigilancia, como para los facebookianos. El humano se ve reducido a la imagen de su cuerpo, sin espesor, sin profundidad, sin lugares recónditos”. Robert Redeker, *op. cit.*, 122.

avergüenza el cuerpo que por destino encarna. Doblemente tormentoso ha de ser ese complejo en aquellas personas que asimilan ingenuamente los parámetros y estándares de los estereotipos que representan al hombre y la mujer idóneos: jóvenes, hermosos, atléticos, rendidores, competitivos, triunfadores, etc. Ese cuidado tan esmerado que las redes sociales exigen inconscientemente de sus usuarios revela una de las patologías del mundo digital: el temor de ser visto por otro y que en la mirada de esa otredad sólo aparezca la imagen de un pobre diablo hundido en el fracaso.

La superficialidad antropológica a la que asistimos explica asimismo el fantochismo, la inautenticidad y la fanfarronería de nuestra época. En efecto, el hombre promedio de este siglo aparenta compartir ideas que no tiene realmente, sentimientos que no siente de forma auténtica, esperanzas por las que no lucha sostenidamente, indignaciones que olvida pronto y, todo ello, muestra hasta qué punto el hombre contemporáneo es producto de la inercia y de la moda. Pensemos, por ejemplo, en un fenómeno hartamente recurrente y suficientemente sintomático de lo que decimos: una de las primeras actividades que realiza el hombre de nuestro siglo al despertarse es conectarse a la red, en la cual no tarda en encontrarse con noticias destinadas a volverse virales. Tal persona hizo tal cosa, en tal lugar sucedió esta otra, etc. No pasa mucho tiempo para que en las redes sociales aparezca el sujeto impersonal y omnipresente que forma el conjunto de los hombres-masa: la *gente*. Entonces, los individuos que forman parte de la gente —la gente no distingue clases sociales, ni edades, ni sexos, ni educación— comienzan a dar forma, a través de una marejada de comentarios y *falsas preocupaciones*, a un movimiento impersonal que dirige, durante ese día, la atención de millones de personas. “Falsas preocupaciones” —recuérdese que Redeker habla del *Egobody* como el ser “sin preocupaciones”—, porque nacen a partir de lo escandaloso de la noticia y duran lo que dura el escándalo o lo entretenido de ésta. A diferencia de aquéllas, las auténticas preocupaciones no son brotes de un día ni de una semana, sino de toda una vida, ya que no están motivadas por el “se dice” esporádico de la gente, sino por la convicción de la persona. La gente atiende, pues, al tema del momento, a lo que está en boga; en cambio, la persona realmente auténtica, atiende asuntos que escapan regularmente a los caprichos de las modas, pues vienen a constituir las verdaderas obsesiones de su ser. Así, en el fondo, aquello a lo que uno atiende revela lo que uno es. Como la gente atiende heteróclitamente, ora a esto, ora a lo otro, termina por ser una

criatura desorientada, informe y repleta de veleidades, en suma, adquiere la imagen que Baroja describió maravillosamente al hablar del “gran torbellino del mundo”, ese “torbellino” que de tan abigarrado e inconstante produce *terror* y *asco* a un tiempo; en cambio, la persona auténtica tiene bien fijadas las coordenadas de sus preocupaciones y, por eso, llega a poseer una más sólida consistencia espiritual. Debido a ello es que puede sostenerse con entera validez el siguiente principio: “dime a qué atiendes y te diré quién eres”.³⁵

Recuérdese, por ejemplo, lo que sucedió en nuestro país al acaecer el escandaloso terremoto del 16 de septiembre de 2017. Allí tuvimos ocasión de ver el actuar de la gente en su máximo esplendor. Una vez sucedido el accidente y a medida que las noticias sobre el mismo iban difundiéndose, la gente comenzó a aparecer en escena para interpretar el papel de un sujeto altruista. En las redes sociales, los hombres-masa externaban su apoyo a los trabajos de reconstrucción y hasta arengaron en internet que se llevasen víveres a los centros de atención. La mayoría de esos hombres-masa aparentaron ser altruistas, pero bien examinados, nunca lo fueron *realmente*, porque una vez pasado el escandaloso suceso del terremoto volvieron a sus vidas normales, a sus personalísimos intereses, sus verdaderas preocupaciones, con lo cual revelaron que su altruismo fue más producto del momento que de su plena convicción por ayudar a la gente en desgracia, pues ésta no sólo la hubo en aquel terremoto, la sigue habiendo hoy y la seguirá habiendo mañana. Un auténtico altruista vive día con día, tanto en lo escandaloso como en lo sinuoso, ayudando al otro, porque esa ayuda constituye el sentido de su vida. Los demás, los altruistas episódicos, los que sólo se hacen altruistas en los acontecimientos ruidosos, esos sólo buscan actuar queriendo formar parte del protagonismo del momento.³⁶

³⁵ José Ortega y Gasset, *op. cit.*, 52.

³⁶ Se ha hablado de la movilización social provocada por el terremoto del 16 de septiembre en términos muy elogiosos, destacándose, entre otras cosas, la gran solidaridad del pueblo mexicano y la entusiasta iniciativa de las generaciones más jóvenes. Como se comprende, nuestra lectura del suceso resulta mucho más antipática por cuanto no hacemos la apología de esas presuntas virtudes del pueblo mexicano o de los jóvenes. Destacamos, en cambio, la inercia social que mueve al hombre-masa. Tal lectura indicaría que lejos de haber sido una auténtica solidaridad lo que motivó a actuar a la gente como lo hizo, fue lo escandaloso del fenómeno quien lo hizo. Una solidaridad que aparece únicamente cuando la gravedad del fenómeno lo reclama no es en el fondo una verdadera solidaridad. Por otra parte, la misma inercia social la hemos podido atestiguar en eventos tan dispares como el caso Ayotzinapa, la elección de Trump a la presidencia de Estados Unidos, la muerte de Juan Gabriel y la concesión del Premio Nobel de Literatura a Bob Dylan, por sólo nombrar algunas de las noticias que viralizaron la opinión, la atención y el actuar público durante semanas en nuestro país. Cada una de ellas, a su manera y en sectores variables, pero siempre en relación con alguna

Así pues, la gente es como una gran masa desordenada y carente de alma, por lo cual desconoce la auténtica preocupación. Pittaluga acertó en referirse a ella como “el monstruoso ser multitudinario” capaz de degradar hasta la ignominia el ser de la personalidad.³⁷ Ese *monstruoso ser multitudinario* tiene como única inquietud “estar al día”, atento a lo que *se dice, se hace y se suscita*. Esa actitud impersonal y heteróclita hace que sus intereses y movimientos adquieran el carácter caótico y errátil de lo desordenado. Por todo ello podemos formular la siguiente paronomasia henchida de sentido: *mass is mess*. Efectivamente, *la masa es un desorden*; hasta podemos analogarla con la “bola” que describe Rabasa en su obra homónima, pues aunque la masa multitudinaria de los hombres del presente siglo no tiene ese carácter violento que caracteriza al margayate puñetero y destructivo descrito en la novela, sí comparte su temple tornátil y presuntuoso.³⁸ La gente encarna, así, una frivolidad y falsificación moral tal que pueden calzarle bien las palabras de Ortega:

En las épocas de crisis son muy frecuentes las posiciones falsas, fingidas. Generaciones enteras se falsifican a sí mismas, quiero decir, se embalan en estilos artísticos, en doctrinas, en movimientos políticos que son insinceros y que llenan el hueco de auténticas convicciones. Cuando se acercan a los cuarenta años esas generaciones quedan anuladas, porque a esa edad no se puede vivir ya de ficciones: hay que estar en la verdad.³⁹

esfera de la gente, motivaron una suerte de contagio colectivo mediante el cual el hombre-masa se sintió obligado a expresar una opinión, una idea, o tan siquiera un *meme*, sobre tales asuntos. Sobra decir que muchas personas (entre ellos hombres que hasta ayer se consideraban respetables por prudentes) no hicieron más que el ridículo al querer estelarizar doctísimamente esos temas dominados por el hombre-masa, convirtiéndose ellos mismos en parte de la gente.

³⁷ “Casi nadie se escapa de esta degradación de la personalidad ante la exigencia multitudinaria y la obligación de atender a la diversa y multiforme atracción de los fenómenos que nos rodean, de cerca o de lejos. Pues no vivimos ya en nuestra casa, o en nuestra ciudad, sino en el mundo. Esa exigencia y obligación se transforman en hábitos mentales, en formas de vida, que adquieren un signo común: la “huída” de nosotros mismos; la “fuga” de nuestro “yo” interno”. Gustavo Pittaluga, *Temperamento, carácter y personalidad*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1958), 142-143.

³⁸ ¿Cómo definir la “bola” que protagoniza la novela de Rabasa? De alguna manera, Pittaluga ya lo hizo al hablar del “monstruoso ser multitudinario”. Tan sólo hay que añadir —más bien recordar— que la obra de Rabasa ilustra la realidad mexicana del siglo XIX y que la “bola” es la metáfora mediante la cual el novelista (más bien la lengua y la poética popular) representaba el bochinche que se armaba en el momento en que entablaban combate la soldadesca de los empoderados y las improvisadas huestes de los levantiscos. Esos combates, que no tenían la estrategia geométrica de las guerras romanas, terminaban formando un gran torbellino de gritos, sudores y matanza, en medio del cual ya nadie sabía ni a quien golpeaba ni a quién obedecía, pues los que formaban parte de la “bola” “ni comprendían ni trataban de comprender tal embolismo”. De este modo, la “bola” es el animal político del caos, única imagen fiel de nuestra vida diaria. *Vid.* Emilio Rabasa, “La bola”, *La bola. La Gran ciencia*, (México: Porrúa, 1991), 144.

³⁹ José Ortega y Gasset, *op. cit.*, 48. A estas palabras del filósofo español se las puede complementar con lo que ha dicho Redeker acerca de la nueva generación digital. El filósofo francés acierta en decir que en esta

Con lo dicho hasta aquí es notorio que el desarrollo globalizador y tecnológico ha propiciado una transformación inusitada en la vida de los seres humanos y de las relaciones que establecen entre sí. Y aunque no es nuestra intención condenar la tecnología ni el mundo de cosas que ésta ha fabricado, es imposible negar su participación en la génesis del bestialismo esperpéntico del siglo XXI. Hoy más que nunca la siguiente sentencia merece unánime aprobación: “la producción de demasiadas cosas útiles produce demasiada población *inútil*”.⁴⁰ Y ahora que estas palabras de Marx nos permiten hablar de la “población inútil”, advirtamos también la “inutilidad” cada vez más acentuada y propagada en el propio ámbito del *pensamiento*. Es curioso que se diga y se repita con una presunción infundada que cualquier niño de hoy *sabe* más de lo que sabía Newton en su siglo. Quizás parezca cierto, porque un niño de hoy tiene más información que un físico del siglo XVII. Pero tener más información no significa tener mayor horizonte comprensivo sobre los asuntos del mundo, criterio a partir del cual habría de entenderse la noción de *saber*. Desde este último punto de vista, ni el niño de hoy y ni siquiera el joven adulto parecen demostrar un gran nivel de pensamiento. De hecho, parece que conforme avanza el proceso civilizatorio, el ser humano va haciéndose cada vez más inútil en las tareas del pensar; no porque ya no piense, sino porque su pensar sirve ya sólo de instrumento a finalidades pragmáticas que, en vez de conducirlo a una vida más plena —lo que debería constituir el *τέλος* del pensamiento según Husserl—, lo llevan a una vida mecanizada, en la cual, al final del día, se reconoce la frustración de la vida misma.

La mediocre idea contemporánea del saber explica la tendencia general a querer estar “informado” sobre todo tipo de cosas aunque sea de manera superficial, y sin importar la

sociedad la información ya ni siquiera se consume, sino que sólo se comparte, se comunica y se expone de manera acelerada. Se puede decir, por tanto, que el hombre contemporáneo habla de lo que no comprende pero cree comprender, lo cual anuncia una grave crisis epistemológica: “En esta nueva forma de sociedad, las informaciones no se consumen, sino que se atraviesan, circulan, hay que hacerlas circular, hacerlas rebotar. En adelante, la información es una especie de corriente eléctrica, electrónica que, a diferencia de un producto de consumo, nos atraviesa: todos nosotros somos conductores de informaciones. El consumidor de informaciones tal como hemos podido conocerlo desde hace unos treinta años está destinado a volverse caduco por la sencilla razón de que con Internet entramos en un régimen de información inédito en el que el conductor ha tomado el lugar del consumidor. O también, para retomar la metáfora del espiritismo, el médium, cada uno de nosotros, conduce y reconduce el fluido que lo atraviesa: la información. Es la circulación a la mayor velocidad posible, la que roza la velocidad infinita, que es el imperativo categórico de la sociedad de la información”. Robert Redeker, *op. cit.*, 112.

⁴⁰ Karl Marx, Friedrich Engels, “Manuscritos filosófico económicos de 1844”, en *Obras*, vol. 5, (Barcelona: Crítica, 1978), 392.

comprensión profunda de las mismas. Millones de personas, por ejemplo, se consideran bastante informadas acerca asuntos que conciernen a la religión, la política y la ciencia por el sólo hecho de estar enterados de conceptos o *news* —muchas veces más *fake news* que “*news*”— vinculados a tales esferas. Es muy frecuente ver las discusiones absurdas que pueden llegar a sostener tipos aquejados de tales presuntuosidades, porque no solamente discuten teniendo ideas superficiales y equivocadas de aquello sobre lo que hablan, sino que además se enardecen al dialogar sobre eso que creen que saben y no comprenden realmente. La información que tienen se basa principalmente en fórmulas y clichés que se reducen, casi siempre, a una comprensión que privilegia los imaginarios colectivos más que los conceptos personalmente comprendidos de manera seria y rigurosa. Tal situación inficiona en las personas una aparente ilusión de “conocimiento general” al mismo tiempo que una necesidad compulsiva de nuevos “conocimientos” igual de vacíos que los que adquieren primero. Vemos aquí nuevamente el fenómeno del novismo, pero aplicado ahora al conocimiento. Como vio ya Heidegger al referirse a la llamada “avidez de novedades” (*Neugier*), ésta no se “cura” de *comprender*, sino sólo de ver, de pasar errátil y superficialmente la mirada sobre los fenómenos del mundo: “Sólo busca lo nuevo para saltar de ello nuevamente a algo nuevo”.⁴¹ Esa avidez, en vez de dar auténtica comprensión, da *disipación*, y ésta es la cosa más contraria a la auténtica sabiduría, cuya fuente originaria hállase en el asombro contemplativo y no en la mera información de cuantas cosas y modas vayan acaeciendo:

En su no demorarse se cura la avidez de novedades de la constante posibilidad de la “disipación”. La avidez de novedades no tiene nada que ver con la admirativa contemplación de los entes, del θαυμάζειν; a la avidez de novedades no le importa ser llevada por la admiración a la incompreensión, sino que se cura de saber, pero simplemente para tener sabido. Estos dos ingredientes constitutivos de la avidez de novedades, el no demorarse en el mundo circundante de que se cura y la disipación en nuevas posibilidades, fundan el tercer carácter esencial de este fenómeno, que llamamos “la falta de paradero”.⁴²

⁴¹ „Sie sucht das Neuer nur, um von ihm erneut zu Neuem abzuspringen“. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 191-192 [*Sein und Zeit*, 172].

⁴² „In ihrem Unverweilen besorgt die Neugier die ständige Möglichkeit der Zerstreuung. Die Neugier hat nichts zu tun mit dem bewundernden Betrachten des Seienden, dem θαυμάζειν, ihr liegt nicht daran, durch Verwunderung in das Nichtverstehen gebracht zu werden, sondern sie besorgt ein Wissen, aber lediglich um gebußt zu haben. Die beiden für die Neugier konstitutiven Momente des Unverweilens in der besorgten Umwelt und der Zerstreuung in neue Möglichkeiten fundieren den dritten Wesenscharakter dieses Phänomens, den wir die Aufenthaltslosigkeit nennen“. *Ibid.*, 192 [*Ibid.*, 172-173].

Así pues, la “avidez de novedades” refleja la invertebrada e inconsistente capacidad de las persona para penetrar y fijar su atención en la “admirativa contemplación de los entes”. Y ahora que tocamos el tema de la incapacidad del pensamiento y la atención de éste, señalemos de pasada uno de los fenómenos más discutidos de las últimas décadas: la transformación del lenguaje, instrumento *sine qua non* del pensamiento, el cual está cambiando de forma acelerada y dramática. En efecto, ahora que la generación se ha vuelto digital, en vez de expresar sentimientos o disposiciones del ánimo mediante la *palabra*, se recurre al *emoticon*, y lo mismo se hace cada vez que, queriendo emitir algún sentir respecto de algún acontecimiento de la vida, se pide ayuda al *meme* antes que al discurso. Además, nadie que frecuente las conversaciones digitales desconoce que al día de hoy las palabras son reemplazadas por grafías como las siguientes: :-), :(, (-_-), ☺, etc.⁴³

Desde el punto de vista comunicativo, es cierto que todos esos nuevos mecanismos cumplen un fin expresivo, ya que se presentan como un género de sociolecto eficaz, pero lo relevante desde el punto de vista filosófico es reflexionar sobre lo que esos fenómenos revelan del espíritu del hombre. Pueden parecer inofensivos y hasta divertidos, es posible que incluso haya quienes creen que alarmarse por ellos es tan sólo el berrinche infundado de retrógradas y misoneístas. Pero, ¿en verdad son fenómenos tan inofensivos? Bien meditado, el fenómeno no resulta tan inocuo, sino más bien alarmante: “Cuando una sociedad se corrompe —dice atinadamente Paz—, lo primero que se gangrena es el lenguaje”.⁴⁴

Un lenguaje gangrenado implica, por necesidad, un pensamiento en las mismas condiciones. Al estar atados a un lenguaje de imágenes nuestra cabeza también se acostumbra a pensar en imágenes, lo cual provoca una suerte de atrofia que se traduce en la incapacidad para *excogitar* asuntos que están más allá de lo visible y, al mismo tiempo, en la incapacidad para *expresar* pensamientos del mismo talante. Como ha visto Sartori al referirse al “*Homo videns*”, “hacia finales del siglo XX, el homo sapiens ha entrado en crisis, una crisis de pérdida de conocimiento y de capacidad de saber”.⁴⁵ Pues, en efecto, existe una creciente pérdida de abstracción, un desinterés por la profundización detenida y

⁴³ Para el análisis de algunas de estas novedosas formas de comunicación digital, *vid.* David Crystal, *Language and the Internet*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 24-61.

⁴⁴ Octavio Paz, “Postdata”, en *Sueño en libertad. Escritos políticos*, (México: Seix Barral, 2001), 113.

⁴⁵ Giovanni Sartori, *op. cit.*, 67.

concienzuda de los significados y de los sentidos anejos a las palabras; la mayoría de las personas —por más que presuma de bilingüe o trilingüe— acusa una pobrísima profundización de la semiosis latente en su vocabulario, incluso hasta en lo referente a la “semiosfera” de su lengua materna.

Si reunimos todo lo dicho hasta el momento, y consideramos aquello de que “los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”,⁴⁶ entonces veremos que nuestro mundo es amplísimo pero hueco, lo que es todavía peor que tenerlo pequeño pero macizo, pues la amplitud es sólo aparente y superficial, carece de raíces. Visto así, nuestro mundo sería mera apariencia volumétrica sin contenido. Quizás también por eso Sloterdijk quiere ver en las “esferas” (globo, esfera, burbuja) el *codex* mediante el cual ha de comprenderse lo existente: la esfera es un gran cuerpo que apenas es pinchado se desploma revelando su verdadera vacuidad.

Para terminar con el breve y para nada exhaustivo examen de la generación digital que encarnamos, basten unas palabras sobre el universo de su ideología. Lo primero que hay que decir al respecto, es que las ideas y los valores que predominan en la actualidad son, en gran medida, el resultado de toda la serie de “liberaciones” ideológicas que se registraron durante la segunda mitad del siglo XX: los movimientos estudiantiles del 68, la caída del muro de Berlín en 1989, la propagación del feminismo, el activismo en pro del medio ambiente, los movimientos de pacifismo y el surgimiento y difusión de la llamada “contracultura”. Gracias a esos y otros movimientos, el hombre del presente se ha deshecho —no entera, pero sí significativamente— de muchos prejuicios y tradiciones ancestrales.

Una mirada apresurada solamente mostraría el lado positivo de esa herencia ideológica. Pero si se enfoca críticamente, podrá verse que también ella ha derivado en taras perniciosas: la preocupación casi exclusiva por explotar las experiencias de placer, mismas que conducen a los seres humanos a adoptar algún formato de hedonismo cargado con esa monótona retórica que celebra “la muerte de Dios”, “la embriaguez dionisiaca” y “la voluntad de poder”; el relajamiento de la moral y el desarraigo de preocupaciones espirituales que llevan a los hombres hacia algún tipo de materialismo ingenuo; la celebración de la “fiesta permanente” y acrítica en que se han convertido todas las

⁴⁶ “*Die Grenzen meiner Sprache bedeuten die Grenzen meine Welt*”. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logicus-philosophicus*, (Madrid: Alianza, 1973), 5.6.

efemérides derivadas de los movimientos políticos y sociales celebrados en su día como liberadores. En suma: los hombres que conforman las diversas generaciones del siglo XXI viven para el placer y la celebración, su característica más definitoria, y también la más inquietante, es que viven para ser *felices*, y no para ser *buenos*, para el *querer* más que para el *deber*, para la *estetización* de la vida más que para la *moralización* de la misma.

Tales son, a vista de pájaro, algunos de los elementos de esa generación digital en la que nos hemos convertido. Como puede comprenderse, somos los esperpentos de la era de la abundancia y vivimos en una realidad de miles, millones, de posibilidades abiertas: somos las víctimas de la “zumbadora jungla del exceso de opciones”.⁴⁷ Por ello, y sólo por ello, podríamos decir, recuperando la idea de Brague,⁴⁸ aunque dándole un sentido diferente, que vivimos tomando “la romanidad como modelo”; pero no aquella romanidad reflejada en los basamentos de Ennio y de Catón, celosa del *mos maiorum* y firmemente disciplinada en virtudes como la *constantia* y la *severitas*, sino de aquella otra romanidad del siglo I que por su tanta vaciedad y extravagancia terminó siendo resumida en las crueles pero atinadas *sales* del Árbol: *Nos vino scortisque demersi ne paratas quidem artes audemus cognoscere, sed accusatores antiquitatis vitia tantum docemus et discimus.*⁴⁹

Por todo lo dicho hasta aquí, pensamos que el ser humano vive un periodo de desintegración vital en cuyo curso van desligándose las amplias posibilidades ontológicas del hombre, dando como resultado una ininterrumpida reducción cósmico-materialista de sus intereses vitales. Esto quiere decir que para el hombre del siglo XXI el mundo de las cosas, de los hechos, de las facticidades, y todo lo que puede englobarse en la categoría de *ordo naturalis*, adquiere una priorización no solamente epistemológica, sino también axiológica y, por supuesto, ontológica. El *mundus humanus* se ha reducido a ser un mundo de hechos y superficies. Sólo eso explica la proliferación sofocante de fenómenos como el voyerismo y el exhibicionismo facebookiano, el éxito rotundo de la economía de consumo junto con el triunfo de su respectivo aparato ideológico, las formas de vida que promueven la filosofía del juventudinismo y la ética del “bestialismo” hedonista, en suma, toda la serie de ideas y valores, de principios y consecuencias, que se desprenden del único apotegma gnómico que

⁴⁷ Alvin Toffler, *op. cit.*, 323- 396

⁴⁸ Vid. Remi Brague, *Europa, la vía romana*, (Madrid: Gredos, 1995), 21-34.

⁴⁹ Petron. *Sat.* 88. En cuanto a las virtudes del hombre romano, vid. R. H. Barrow, *Los romanos*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 11-27.

conoce el *skin-deep-being* esperpéntico de nuestros días: *you only live once*. Ante tal forma de concebir la vida, ¿cómo no va a darse una crisis del hombre y su *humanitas* cuyo daño inmediato afecta principalmente a aquella esfera de la existencia humana que trasciende por su esencia misma a los fenómenos superficiales del *ordo naturalis*? Esa esfera afectada a la que nos referimos es la de las experiencias cuyo sentido y trascendencia se hallan más allá del mundo de las cosas y de las immediateces, son las experiencias vinculadas al problema del sentido de la vida, el cual está ordenado por una serie de intereses y preocupaciones relativos al *ordo superlationis*, ya que lo que en él está en juego no son propiamente cosas ni facticidades, sino significados y valores espirituales culminantes. *Ordo superlationis* es, pues, aquella región de la vida humana a través de la cual el hombre accede a las interrogaciones de su propia existencia, no en cuanto realidad de cuerpo y en tanto que cuerpo (*body*), sino en cuanto manifestación trascendental del ser que le pertenece y en el cual se sitúa como *siendo(lo)* existencialmente para “siempre”.

La postulación de la idea del hombre como un *ens* abierto a las posibilidades vivenciales del *ordo superlationis*, es decir, como un existente que encuentra la superlatividad de sí mismo en el hecho de reconocerse como un ser cuyo “estar siendo” *hic et nunc* le revela, a la vez, la posibilidad —trascendida justamente por su mismo *ser-estar* aquí y ahora— de haber podido no haber sido y sin embargo “estar siendo”, inaugura un campo de preguntas y vivencias que encuentran su razón de ser en eso que se ha dado en llamar problema del *sentido de la vida*.⁵⁰ Los problemas de esta esfera son ontológicos y axiológicos, y constituyen el fondo más profundo de la realidad humana, son los problemas específicamente definitorios de la *humanitas*. Por lo tanto, no se les puede erradicar sin aniquilar primero a su soporte: el hombre. De este modo, a pesar de la preeminencia de las preocupaciones relativas al *ordo naturalis* en detrimento de las relativas al *ordo superlationis* a la que asistimos en esta época, y por más densa que sea la presión del *skin-deep-being* y del mundo de entes sobre una sociedad, mientras exista algo de *humanitas* en

⁵⁰ A este respecto nótese el diagnóstico realizado por una importante simpatizante de la fenomenología: “*The so-called “crisis of culture”, a focus interest since Spengler’s Der Untergang des Abendlandes, and which was reappraised in relation to transcendental phenomenology by Husserl in his Crisis, has finally reached a culmination. The crisis now involves not only man’s cultural and social modes of life, but extends down into the very core of the human being. It underlies not only man’s conduct and way of thinking but his innermost tendencies in approaching the evaluation of life phenomena, his tasks, prospects and aims, and the meaning of his existence*”. Anna-Teresa Tymieniecka, “The pessimism-optimism controversy concerning the human condition at the roots of the malaise of our times”, en *Analecta Husserliana XXIV. Logos and Life*, (Dordrecht, Boston: Kluger Academic, 1987), xxiii.

el corazón del hombre, aún existirá la posibilidad de acceder a preguntas y vivencias sobrecogedoramente superlativas. Como dice Heidegger:

Quando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda «asistir» simultáneamente a un atentado contra un rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokyo, cuando el tiempo ya sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier ex-sistencia de todos los pueblos, cuando al boxeador se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras de millones en asambleas populares se tengan por un triunfo... entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas esas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?⁵¹

La crisis de la humanidad tiene, así, su culminación en el terreno de los problemas que atañen al sentido de la vida. Si esto es así, entonces con mayor razón las categorías que orbitan en torno a dicho asunto también han de verse afectadas. Nosotros consideramos que el pesimismo y el optimismo son las dos posibilidades ontológicas y axiológicas más estrechamente vinculadas al problema del sentido de la vida. Y ya que la crisis del hombre y su *humanitas* nos revela una superficialidad y frivolidad en el ámbito de la realidad entera, consideramos que ese mismo cáncer tan corrosivo ha afectado ya el sentido de las categorías del pesimismo y del optimismo, condenándolas a adquirir un sentido tan plebeyo y reducido que un filósofo tan paciente y meditabundo con las palabras como Heidegger notó lo ridículas que se habían vuelto dichas categorías:

La decadencia espiritual del planeta ha avanzado tanto que los pueblos están en peligro de perder sus últimas fuerzas intelectuales, las únicas que les permitirían ver y apreciar tan sólo como tal esa decadencia [entendida en relación con el destino del «ser»]. Esta simple constatación no tiene nada que ver con un pesimismo cultural, aunque ciertamente tampoco con el optimismo: porque el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la tierra, la masificación del hombre, el odio que desconfía de cualquier acto creador y libre, han alcanzado en toda la Tierra una dimensión tal que categorías tan pueriles como pesimismo u optimismo se han vuelto ridículas desde hace tiempo.⁵²

⁵¹ Martin Heidegger, “La pregunta fundamental de la metafísica”, en *Introducción a la metafísica*, (Barcelona: Gedisa, 2003), 42-43.

⁵² *Ibíd.*, 43.

A partir de aquí, de esta humilde concientización de la crisis a la que asistimos, intentaremos reconducir al reino del *ordo superlationis* el problema del pesimismo, pensar en esa categoría y en los contenidos de sentido que mienta de una forma tan originaria y ajena al pensar natural que nos permita acceder al problema del sentido de la vida tal y como el pesimismo originariamente concebido tematiza. Pero para ello será necesario ahondar en la forma peculiar en que la crisis del hombre ha afectado la comprensión del pesimismo.

a) La condición de mortinato o el exterminio ab ovo del sentido originario del pesimismo

Ahora que delineamos a grandes rasgos la crisis del hombre y su *humanitas*, podemos comprender que el ser humano se halla actualmente a la deriva, naufragando en un océano de “cosas” que intensifican la superficialidad de su vida, pero que reducen en proporción inversa la originariedad superlativa de la misma. Considerando que el hombre, que por esencia es un *ens* abierto a las posibilidades vivenciales del mundo del espíritu, ha degradado a la condición de criatura superficial, hasta podríamos increparlo con las mismas palabras que Nietzsche le dirige al can de los abismos: “¡Verdaderamente, para ser un perro de la profundidad, tomas tu alimento en demasía de la superficie!”.⁵³ Efectivamente, la realidad humana detenta una priorización del *ordo naturalis* en detrimento del *ordo superlativis*. En el plano filosófico, tal situación significa que a medida que el hombre ontifica su vida, afirmando con ello su realización dentro del orden de los *entes*, en esa misma medida desontologiza su existencia, perdiendo con ello el horizonte de sentido al que su vida accede una vez que se sitúa en el plano ontoaxiológico del ser y del valer. A partir de este esquema general es que podemos comprender el problema del pesimismo, un problema que apunta a una esfera ontoaxiológica tan relevante que hasta puede considerársele el problema más profundo y trascendente de la vida humana.⁵⁴ Pues, en efecto, el universo de vivencias que corresponden a eso que llamamos pesimismo pertenece por *esencia* al orden de lo *superlativo*, ya que no sólo su nombre nos indica dicho plano, sino también su sentido, el cual —como iremos descubriendo—, aunque oculto y desatendido, está precisamente en perpetua latencia bajo el nombre que lo (re)vela: *terminus idem suponit quod significat*. Así pues, la naturalización de la vida humana produce la correspondiente ontificación del horizonte ontoaxiológico que podría —y

⁵³ „Fürwahr, für einen Hund der Tiefe nimmst du deine Nahrung zu sehr von der Oberfläche!“. Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, (Madrid: Alianza, 2003), 199 [*Also sprach Zarathustra*, 193].

⁵⁴ En términos semejantes se expresó Tymieniecka al abordar el diagnóstico del problema optimismo-pesimismo: “[L]et me venture the diagnosis that the major and most profound issue upon which the destiny of humanity depends is the controversy between the pessimistic and the optimistic assessments of man and life. Basically, it is the issue which divide humanity into two camps the one struggling and enthusiastically building a social future for man though within restricted empirical bounds, the other, losing faith in the purpose of human life, deteriorating at its roots, corroded by ennui, apathy, and captive to the spirit of defeat”. Anna-Teresa Tymieniecka, *op. cit.*, xxviii.

debería— acompañar al pesimismo, y ello equivale al “exterminio” de su sentido en cuanto concepto de orden superlativo.

El “exterminio” al que nos referimos no es reciente, se remonta incluso hacia fines del siglo XVIII, en la misma época de gestación del vocablo “pesimismo”. A partir de allí, perduró posteriormente durante el *boom* del pesimismo filosófico en el siglo XIX, durante todo el siglo XX y todavía sobrevive, y con tremebunda fuerza, en nuestros días. ¿En qué consiste ese “exterminio” del pesimismo y por qué sostenemos que ha imperado desde la época en que se gestó como vocablo hasta nuestro presente?

El exterminio del sentido del pesimismo consiste en que tanto el contenido que éste entraña como la pregunta que interroga por ese contenido se convirtieron desde un principio en algo distinto y distante del sentido originario correspondiente al mismo, un sentido originario que, adelantándonos al curso de nuestras reflexiones, consideramos que recibe su originariedad en la medida en que las intuiciones por las cuales su esencia es captada por la conciencia se mantienen en la estricta adecuación y correlación con el plano de los contenidos de la ontoaxiología fenomenológica, esto es, el plano de la “visión de esencias” (*Wesensschau*) relativas al ser y al valer. Expliquemos las razones que nos llevan a sostener tal aseveración.

Comencemos diciendo que tanto el vocablo “pesimismo” como el vocablo “optimismo”, proceden etimológicamente de adjetivos latinos. En efecto, a partir de la palabra latina *optimum* (óptimo), que corresponde al grado superlativo del adjetivo latino *bonum* (bueno), deriva la palabra “optimismo”. Al agregársele a *optimum* la terminación –*ismo*— con la cual se forman palabras sustantivadas que buscan denotar una determinada doctrina o sistema con características propias y definidas— se construye un concepto con cuya forma quiere señalarse una actitud o cosmovisión vertebrada por la idea de lo *óptimo*. Cabe preguntar: ¿lo *óptimo* en relación a qué? En relación al mundo mismo, pues el optimismo es justamente una postura que propone al *mundo en su totalidad* como expresión de lo buenísimo, esto es, de lo bueno en su más alto y superlativo grado. De manera similar, pero en dirección inversa, el superlativo *pessimum* (pésimo) deriva del adjetivo latino *malum* (malo), y sirve de base para la formación del concepto “pesimismo”. Ya que se trata de una palabra que incluye también la terminación –*ismo*, puede definirse al pesimismo

como la postura cuya tesis principal propone al *mundo en su totalidad* como expresión de lo pésimo o de lo malo en su nivel superlativo.

No obstante su adscripción lingüística al latín, los términos “pesimismo” y “optimismo” fueron desconocidos tanto por los filósofos romanos como por los medievales. Y a pesar de que en el latín clásico se encuentran con relativa asiduidad las formas superlativas de *bonum* y de *malum*, gracias a la historiografía podemos saber que no es hasta bien entrada la época moderna, en pleno siglo de la Ilustración, que los términos “optimismo” y “pesimismo” fueron gestados con un sentido no del todo idéntico al que comúnmente se les da en nuestros días.

Cronológicamente, el vocablo “optimismo” antecedió al término “pesimismo”, ya que surgió y se consagró formalmente como palabra con algunos años de antelación respecto a este último. Según apunta Hazard, apareció por primera vez en el mes de febrero del año 1737, en las páginas de las *Memorias* de Trévoux (*Mémoires des Trévoux*). En los veinticinco años posteriores a esa primera aparición, el término fue sucesivamente admitido en dos de los más reputados diccionarios de la época, primero en el *Diccionario* de Trévoux (1752) y una década más tarde en el *Diccionario* de la Academia francesa (1762).⁵⁵ La razón por la cual se formuló tal concepto fue que, con él, se quiso denominar al conjunto de tesis contenidas en uno de los tratados filosóficos más polémicos e influyentes de todo el siglo XVIII: la *Teodicea* (*Essais du Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté del’Homme*

⁵⁵ “[I]l [optimisme] apparut pour la première fois dans les Mémoires de Trévoux de février 1737; et le Dictionnaire de Trévoux l’accepta en 1752; et le Dictionnaire de l’Académie française dix ans plus tarde”. Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII^{ème} siècle*. (Paris: Boivin et C^{ie}, 1949), 59. Asimismo, es oportuno mencionar, como lo hace el propio Hazard, que en el año de 1753, es decir, un año después de que el *Dictionnaire* de Trévoux acuñara el término “optimismo” y nueve años antes de que la Academia francesa lo hiciera, la célebre Academia de Berlín (*Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften*) propuso un concurso en el que aparecía ya el término “optimismo”, pues en dicho concurso se proponía la dilucidación de un tema concerniente a un afamado verso de Pope (“*whatever is, is right*”) que rápidamente se relacionó con las tesis del “optimismo” leibniziano. La convocatoria del concurso, publicado originalmente en francés por ser ésta la lengua oficial de la Academia, decía lo siguiente: “*On demande l’examen du système de Pope contenu dans la proposition: Tous est bien. Il s’agit: 1° de déterminer le vrai sens de cette proposition, conformément à l’hypothèse de son auteur; 2° de la comparer avec le système de l’optimisme, on du choix du meilleur, poru en marquer exactement les rapports et les différences; 3° enfin d’alléger les raisons que l’on croit les plus propres à établir ou à détruire le système*”. Para una revisión más detallada de los temas concernientes al concurso propuesto por la Academia, así como sobre los pormenores de las publicaciones de Trévoux y su relación con el génesis de las ideas del optimismo y del pesimismo, *vid.* Hernán D. Caro, “The Best of All Possible Worlds? Leibniz’s Optimism and its Critics 1710-1755”. (Tesis doctoral, Institut für Philosophie, Humboldt-Universität zu Berlin, 2014), 64-84, Francis Patrick Chamberlain, “The Journal de Trévoux and the Philosophes”, (Tesis de maestría, Loyola University, 1963), 5-17, Cyril B. O’Keefe, “A Jesuit Journal in the Age of Enlightenment”, *Canadian Catholic Historical Association* 23 (1956): 53-56.

et l'Origine du Mal), de Leibniz.⁵⁶ Efectivamente, en esa obra, monumento teórico del racionalismo ilustrado que aún hoy deja boquiabierto a cualquiera —si no por sus tesis, sí por su “arquitectura” argumentativa—, el filósofo oriundo de Leipzig presentó una explicación de los fenómenos del mal (entendido éste en tres sentidos: *mal metafísico, físico y moral*) esforzándose por hacerlos concordar con la idea de un Creador perfecto, inteligente, bondadoso y omnipotente, así como con el concepto de *optimum* atribuido al mundo, razón por la cual los filósofos franceses comenzaron a llamar “optimismo” a lo que allí se defendía, término con el que quisieron señalar que a partir de los principios presentados se colegía que este mundo es óptimo, esto es, “el mejor de los mundos posibles”. Posteriormente, Voltaire hizo popular el término, gracias al éxito e influencia de su novela de 1759, *Cándido o el optimismo (Candide où l'Optimisme)*, en la cual ridiculizó las ideas de Leibniz.

En cuanto al término “pesimismo”, que hizo su aparición como contraposición al optimismo leibniziano, hay que decir lo que ya advirtió bien Darnoi: tiene orígenes “oscuros”.⁵⁷ Todo apunta a que, nuevamente, Voltaire fue la razón que motivó la formación

⁵⁶ Somos los primeros en lamentar el parco tratamiento que haremos en la presente investigación de la interesantísima discusión ligada a la teodicea del siglo XVIII, específicamente la de Leibniz, que fue la más polémica y la más asediada, ora por partidarios, ora por detractores. No obstante, debe comprenderse que para el cumplimiento de los objetivos de nuestro trabajo, dilatarlos en dicho tema sería distanciarnos de nuestro propósito principal; además, para darse una imagen cabal del conjunto de ideas y tradiciones que envuelven, explícita o implícitamente, la discusión sobre la teodicea, es menester un vasto estudio histórico y conceptual que abarque los pensamientos sobre el mal y el bien, fraguados tanto por los hombres de la antigüedad y el medioevo como por los de la época moderna. Pues, efectivamente, no es posible comprender el núcleo de la teodicea moderna sin tener presente las explicaciones sobre el bien y el mal ofrecidas por pensadores “premodernos” como Platón, Aristóteles, Epicuro, Proclo, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino —damos por entendido que mucho menos es posible prescindir de las ideas contenidas en la *Biblia*. Pertenecientes ya a la época moderna, es importante saber que la *Teodicea* de Leibniz mantiene un diálogo explícito con el pensamiento de filósofos como Pierre Bayle, William King y Nicolas Malebranche. Y para completar el cuadro de la discusión sobre la teodicea moderna, se tendría que incluir la participación de autores como Voltaire, Rousseau, Hume y Kant, entre otros. Como puede verse por este condensado listado de nombres, la discusión en torno a la teodicea en el siglo XVIII, es decir, en torno a la idea de la justificación racional del mal, es un tema por demás abultado, que bien merecería un trabajo aparte. Afortunadamente, no se trata de un episodio ignorado por los estudiosos del desarrollo de las ideas filosóficas; para un acercamiento a las posturas implicadas en dicha discusión, *vid.*, Susan Neiman, *El mal en el pensamiento moderno*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), 41-67, Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, (New Jersey: Princeton University Press, 1951), 134-196, Paul Hazard, *op. cit.*, 49-70, Andrés Torres Queiruga, *Repensar el mal: de la ponerología a la piteodicea*, (Madrid: Trotta, 2011), 11-56, Hernán D. Caro, *op. cit.*, 9-41.

⁵⁷ “The origin of the term “pessimism” is obscure and it is difficult to pinpoint its actual appearance in philosophical literature. The most probable explanation is that it came into existence and usage as antonym of the term “optimism.” Its earliest historically established use occurs in 1776 in the writings of George Ch. Lichtenberg [...]. Soon afterwards it appears in different adaptations and in various countries. Jaques Mallet du Pan uses it in 1793, in 1794 it shows up repeatedly in the letters of Samuel Coleridge and also in the

de tal concepto, ya que en textos como el *Poema sobre el desastre de Lisboa* (*Poème sur le désastre de Lisbonne*), así como en su ya mencionado *Cándido*, mostró tener un perspicaz ojo sombrío para exponer las atrocidades e injusticias de este mundo que fue defendido por Leibniz como “el mejor de los mundos posibles”. Por la ironía cáustica y corrosiva con la que satirizó las ideas del autor de la *Teodicea*, en la *Revista de Trévoux* (*Revue de Trévoux*) Voltaire fue acusado por los intelectuales jesuitas de profesar el “pesimismo”. Posteriormente, en el año de 1776 encontramos ya en la obra de Lichtenberg —otro espíritu voltairiano— la primera mención (¿la primera realmente?) del sustantivo abstracto: *Pessimismus*.⁵⁸

Como puede verse por este somero panorama, el problema optimismo-pesimismo se formó alrededor de la *Teodicea* de Leibniz. Apuntemos rápidamente que la palabra “teodicea” deriva de dos vocablos griegos, a saber: θεός y δίκη, pudiendo así ser traducida como “justicia de Dios” o “justicia divina”.⁵⁹ La palabra θεός indica la esfera a la que la discusión apunta y los elementos que ello implica, no diferenciándose por tanto del dominio al que se circunscribe la mera reflexión *teológica* (θεός + λόγος). La palabra δίκη, en cambio, es la que verdaderamente muestra el carácter peculiar del neologismo y de la empresa misma de Leibniz, pues dicho vocablo, traducido como *justicia*, señala que la reflexión ya no está, como sí lo está la de carácter teológico, enfocada primariamente en la contemplación racional de la naturaleza entera de lo divino, sino en la contemplación de su *rectitud*. Teodicea es, así, una dilucidación filosófica cuyo objetivo es pensar a Dios (θεός)

dramatic works of Friedrich M. von Klinger about 1801. Kant never uses the expression. [...] The Academie Française approved the literary right to existence of “pessimiste” in 1835, and in 1878 “pessimism” was added, 116 years after approval of “optimism”. Denis Darnoi, “Pessimism and axiology”, *The Unconscious and Eduard von Hartmann*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1967), 86-87. Para más información referente a los orígenes históricos del término “pesimismo”, *vid.*, Ludwig Marcuse, *Philosophie des Un-Glücks. Pessimismus —Ein Stadium der Reife*, (Zurich: Diogenes Verlag, 1981), 35-39.

⁵⁸ “Leibniz first used the term “optimum”, as correlate to “máximum” and “mínimum” in his *Théodicée* of 1710. French writers then began to refer to his doctrine as one of *optimisme*. The international popularity of Voltaire’s *Candide* ou l’*Optimisme* of 1759 apparently propeled the term into English, but also provoked Voltaire’s Jesuit critics in the *Revue de Trévoux* to accuse him of “pessimisme” (I thank M. Aurelian Demars for this information) Lichtenberg uses the term “pessimismus” in 1776; in 1789 a satirical French play entitled *Le pessimiste* ou l’*homme mécontent de tout* appeared; and the first known printed appearance of “pessimism” in English follows shortly thereafter, although the context seems to indicate that the term was already in use. The French Academy admitted the term in word “optimisme” in 1762 but “pessimisme” only in 1878”. Joshua Foa Dienstag, *Pessimism: philosophy, ethics, spirit*, (New Jersey: Princeton University Press, 2006), 9.

⁵⁹ *Vid.* Tomás Guillén Vera, “Introducción”, Gottfried Wilhelm Leibniz, *Obras Filosóficas y Científicas, Volumen 10, Ensayos de Teodicea: Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, (Granada: Comares, 2015), XIII-XIV.

desde el punto de vista de su justicia (δικη). ¿Qué quiere decir exactamente eso de pensar a Dios desde su justicia? O mejor aún: ¿qué necesidad hay para hacerlo? Pues bien, para Leibniz fue necesario esbozar una reflexión teodiceica que diera cuenta de la justicia de Dios y de su creación porque durante el siglo XVII muchos pensadores se dieron a la tarea de argumentar incesantemente en contra de la bondad del mundo y, en consecuencia, también se dedicaron a “condenar al arquitecto” del mismo.⁶⁰ Un personaje entre todos destacó durante ese periodo: el luciferino Pierre Bayle. En su célebre *Diccionario (Dictionnaire historique et critique)* de 1697 ofreció mordaces reflexiones que pusieron en entredicho la bondad del mundo. Pintó las guerras, las injusticias y las crueldades que llenan aún hoy los anales de la historia humana, resaltando en sus descripciones el díptico que surge al mirar, por una parte, a los que celebran sus fechorías, y, por la otra, a los que padecen la masacre. A pesar de que su estilo no es comparable a la sistematicidad leibniziana, pareciéndose más al modo retórico de escribir de Voltaire y los librepensadores franceses, los artículos de su *Diccionario* no carecieron de agudeza; de hecho, los argumentos de éste fueron tan punzocortantes y atinados que terminó por convertirse en una suerte de *best-seller* de la época, tanto que parece haber sido “el libro más leído del siglo XVIII y el arsenal de la Ilustración”.⁶¹ Incluso, la misma *Teodicea* tuvo como uno de sus principales interlocutores a Bayle, pues, en efecto, Leibniz explicitó continuamente su intención de reivindicar y refutar muchas de las falsas ideas que Bayle, y los que pensaban como él, tenían acerca de las cosas referentes a la naturaleza de Dios y las relaciones de éste con el bien y el mal del mundo.⁶²

Así pues, la *Teodicea* no representa una simple teología que busca decir qué o quién es Dios, cuál su naturaleza y sus propiedades ontológicas, sino más bien defenderlo de los ataques que contra él se hacen. Se trata, en suma, de un tratado metafísico que hace las

⁶⁰ Quizás está de más decirlo, pero hay recordar que esa actitud condenatoria no nació en el siglo XVII. Ya en la época de los griegos y romanos, a través de las burlas de sofistas y comediantes, en las filosofías ateas y en la propia sabiduría popular, así como en la misma forma de agnosticismo que las personas tomaron con el tiempo, se puede rastrear el desprestigio que la “Creación” ha tenido ante los ojos de los hombres insatisfechos. Lo que sí sucedió en el siglo XVII es que las discusiones tomaron rumbos más sofisticados e ingeniosos.

⁶¹ Susan Neiman, *op. cit.*, 162.

⁶² Sobre este tema, *vid.* Kristen Irwin, “Which “Reason”? Bayle on the Intractability of Evil”, Larry M. Jorgensen y Samuel Newlands, *New Essays on Leibniz’s Theodicy*, (Oxford University Press: Oxford, 2014), 43-54, Stefano Brogi, “Leibniz and the Anti-Theodicy of Bayle”, Matteo Favaretti Camposampiero, Mattia Geretto y Luigi Perissinotto, *Theodicy and Reason. Logic, Metaphysics and Theology in Leibniz’s Essais de Théodicée (1710)*, (Venezia: Edizioni Ca’ Foscari, 2016), 197-212.

veces de *Forum* en cuyas páginas se desenvuelve el más trascendente de los litigios: los acusados son Dios y el mundo, el abogado es Leibniz, los jueces la razón y el recto juicio, y los acusadores los pensadores que, como Bayle, condenan la justeza y bondad de la Creación.⁶³

Precisemos, pues, que al sostener que optimismo y pesimismo son categorías de fabricación moderna, lo único que señalamos con ello es que sus vocablos —no sus ideas, menos aún sus vivencias— se configuraron en la época moderna. Somos conscientes de que desde una perspectiva más amplia y menos lexicográfica, las ideas de pesimismo y optimismo pueden parecer tan viejas como los más antiguos testimonios de la cultura misma, pudiendo ver incluso testimonios “fósiles” del “espíritu del pesimismo” en obras como *Gilgamesh*, *Eclesiastés* o el *Libro de Job*, así como también en el los poemas de Homero y Hesíodo, o bien testimonios “fósiles” del “espíritu del optimismo” en figuras como Sócrates —lectura promovida por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* al insistir reiteradamente en la relación antitética optimismo-Sócrates-ciencia *versus* pesimismo-tragedia-mito— o en piezas literarias como la controversial y “kerigmática” égloga cuarta de Virgilio.⁶⁴

⁶³ Es oportuno precisar que Leibniz no es propiamente el primero en emprender una teodicea, es decir, no es el primer pensador que intenta construir racionalmente una teoría que armonice los fenómenos del mal con la suposición de un mundo bueno. Sabido es, por ejemplo, que el mismo Platón hace una defensa de la bondad de la creación en *La República* o, por otro lado, que William King desarrolló muy conspicuas reflexiones sobre el mismo asunto en su *De origine mali* (1702), obra que influyó enormemente en el propio Leibniz. Por lo tanto, saber desde qué fecha es posible datar la aparición de “teodiceas” es una pregunta que puede tener más de una respuesta, dependiendo de qué se entienda por teodicea y de hasta qué punto uno quiera extender la amplitud de dicho término. Por lo pronto, podemos decir que es muy convincente pensar que a pesar de que el término fue introducido por Leibniz, se pueden detectar en filosofías anteriores a la de éste las mismas direcciones y propósitos que caracterizan a su *Teodicea*. De este modo, y por poner un sólo ejemplo, podemos comprender que Jaeger haya sugerido que el primero en elaborar una teodicea de carácter filosófico haya sido Anaximandro de Mileto: “La explicación de la naturaleza que da Anaximandro es algo más que una simple explicación, es la primera teodicea filosófica”. Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2011), 41. Para un tratamiento de distintos tipos de teodiceas anteriores a Leibniz, *vid.* René van Woudenberg, “A Brief History of Theodicy”, Justin P. McBrayer, *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, (Malden Massachusetts: Wiley Blackwell, 2017), 3-18, Viktor Ilievski, “Plato’s Theodicy and the Platonic Cause of Evil”, (Tesis de doctorado, Central European University, 2014), 14-131.

⁶⁴ Así pues, de las categorías pesimismo y optimismo podemos decir que son “modernas las palabras, demasiado lejanas las motivaciones”. Adolfo Muñoz-Alonzo, “Pesimismo y optimismo en la cultura actual”, Adolfo Muñoz-Alonzo, ed., *Pesimismo y optimismo en la cultura actual*, (Madrid: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1963), 11. Por otra parte, la mayor parte de quienes han estudiado el tema del pesimismo concuerdan que debe distinguirse entre el pesimismo considerado como una experiencia universal del hombre, y el pesimismo considerado como una filosofía sistemática. Este último sentido del pesimismo se ubica en un horizonte muy preciso: el siglo XIX, principalmente gracias a la obra de Arthur Schopenhauer, a la cual se le considera el punto de partida del pesimismo en calidad de filosofía sistemática. En cambio,

Visto esto, destaquemos, primeramente, que tal y como aparece el *affaire* entre las ideas del “optimismo” leibniziano y del “pesimismo” voltairiano, dicho conflicto sugiere que su razón de ser residió, en última instancia, en un problema de orden metafísico, que no por metafísico dejó de implicar también problemas religiosos y éticos, pero llevados estos últimos al nivel precisamente superlativo que exigían las consideraciones de alturas metafísicas de la época, las cuales estuvieron vinculadas con la bondad o maldad inherente al mundo. De este modo, el tema principal en torno al cual giró la controversia fue el *problema del bien y del mal*. Este altercado alcanzó, pues, las alturas de la metafísica. Pero no de cualquier metafísica, sino de la correspondiente al siglo XVIII, época de grandes filósofos y propuestas filosóficas, pero que, al fin y al cabo, también fue víctima de sus prejuicios, mismos que actuaron subrepticamente en las ideas de unos y otros contendientes, ya estuvieran a favor del “optimismo” o ya fueran detractores del mismo. Indicado todo lo anterior, es menester ahora enfocar nuestra atención en señalar someramente los prejuicios de fondo que se presupusieron durante la controversia en la que se originaron los conceptos “pesimismo” y “optimismo”.

Señalemos primero que al ser las categorías pesimismo y optimismo engendros plenamente dieciochescos, nacieron cargadas con los prejuicios propios del pensamiento

considerado como una experiencia universal del hombre, los estudiosos del pesimismo han visto rastros de él en autores de diversas tradiciones y épocas históricas, incluidos griegos, hebreos, cristianos, hindúes, entre otros. Cabe señalar que al seleccionar los *exempla* con los que se justifica la presencia universal y continuada del pesimismo, se obra frecuentemente de manera subjetiva. Esto quiere decir que se puede llegar a considerar como pesimistas a personajes u obras que, gracias a la interpretación peculiar que hacen de ellos, aparecen ciertamente como partícipes del “espíritu” del pesimismo, pero que desde otra perspectiva podrían no ser considerados como tales. Esto no obsta para que entre los diversos estudios se haya formado ya una suerte de “canon” acerca de los pesimistas por antonomasia, entre los que cabría citar a Hesíodo, Séneca y el autor del *Eclesiastés*, por mencionar sólo unos pocos ejemplos bien conocidos. Para la distinción entre pesimismo como filosofía sistemática y pesimismo como vivencia universal, así como para la forma en que el pesimismo se ha expresado a lo largo de la historia en diversos pueblos y autores del pasado, *vid.* Ludwig Marcuse, *op.cit.*, 35-39, Edgar Evertson Saltus, *The Philosophy of Disenchantment*, (New York: Belford Company, 1885), 1- 35, Ellen M. Mitchell, “The Philosophy of Pessimism”, *The Journal of Speculative Philosophy* 20, n° 2 (April 1886): 187-194, George Simmel, *Sobre el pesimismo*, (Madrid: Sequitur, 2017), 15-31, León Jouvin, *Le pessimisme*, (Paris: Librairie Académique Didier Perrin et C^{ie}, 1892), 3-17, James Sully, *Le pessimisme*, (Paris: Felix Alcan, 1893), 7-70, C. Mano, *Le pessimisme contemporaine*, (Paris: Librairie Bloud et C^{ie}, 1901), 3-6, 43-49, Italo Pizzi, *Pessimismo orientale*, (Bari: G. Laterza & Figli, 1902), 5-129, John D. Marcantonio, “Some Thoughts on Pessimism in Classical Literature”, *The Classical Weekly* 28, n. 23 (Apr. 1935): 180-182, William Chase Greene, *Moirra: Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, (New York: Harper & Row, 1963), 11-46, Rafael Núñez Florencio, *op. cit.*, 11-17, Friedrich Nietzsche, “El nacimiento de la tragedia”, en *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. (Madrid: Tecnos, 2011), 329-438, Kurt Lampe, *The Birth of Hedonism: the Cyrenaic Philosophers and pleasure as a way of life*, (Princeton: Princeton University Press, 2017), 120-146, Maria Giulia Franzoni, “A Philosopher as Old as Homer: Giacomo Leopardi and Greek Poetic Pessimism”, (Tesis de doctorado, University of St. Andrews, 2017), 16-54.

moderno. Entre tales prejuicios se deben mencionar tanto los concernientes a las creencias religioso-metafísicas (por ejemplo, la idea del pecado original o la referente a la existencia de un Dios bueno y perfecto, ideas que claramente evidencian presupuestos de una determinada tradición religiosa) como las referentes a las creencias derivadas del racionalismo imperante (por ejemplo, las teorías que pretendían determinar *more geometrico* si había más bienes que males en el mundo, o saber si la humanidad se movía hacia un mejoramiento o empeoramiento continuo, ideas que también revelan el restrictivo modo “computacional” que la época ilustrada operaba para entender los problemas). Todas esas direcciones indican que la reflexión sobre el pesimismo y el optimismo estuvo encauzada según las posibilidades comprensivas de la época, las cuales, si bien permitieron el *debut* de dicha controversia así como de los conceptos implicados en ella, también la limitaron. Pues, en efecto, la problematización del bien y del mal fue ligada a la problematización de la *conditio mundi* —con todo lo que ello implicó de óptico y naturalista—, y a esa ligazón se le debe el origen de la disputa entre el “pesimismo” y el “optimismo”. Sin embargo, la época no estaba aún madura para acometer la reflexión de dicho asunto desde un punto de vista originario que partiera y se mantuviera en la problematización del mundo y de su valor, tomando como autoridad la sola vivencia manifiesta en las experiencias afectivas y no en realidades ajenas a la experiencia vivida; en vez de realizar esto último, el siglo XVIII nos presenta, o bien un “optimismo” que propone *a priori* ciertas ideas *ad hoc* a sus propósitos y extrañas a la vivencia directa de los fenómenos del mundo (por ejemplo: que *existe* un Dios bueno), o bien un “pesimismo” que, aunque parece haber atendido mejor a las vivencias, ya que no disfrazó las calamidades del mundo, redujo el sentido de éstas a sus aspectos, no ontoaxiológicos, sino simplemente ópticos (por ejemplo: pretextar la maldad *del mundo* sirviéndose del terremoto de Lisboa, un claro artilugio *pars pro toto*).

Así, pues, debido a las condiciones en que surgió, así como a los acontecimientos y paradigmas teóricos que sirvieron de horizonte para su advenimiento, las ideas del pesimismo y del optimismo, así como la pregunta en torno a ellas, nacieron siendo y permaneciendo como concepciones fundamentalmente ópticas, referidas al mundo de los entes (ya fueran éstos relativos a la metafísica dogmática del pensamiento religioso o bien al racionalismo y naturalismo de la época). Por “entes” entendemos no sólo las “entidades”

estrictamente fácticas, sino también las de carácter teórico que en su teorización tienden a ontificar aquello que tematizan. De este modo, tanto la idea de un Dios omnipotente y bondadoso de la que parte Leibniz en su *Teodicea* como —y por tomar sólo uno de los muchos ejemplos que podrían citarse— la del esclavo de Surinam con que Voltaire pretende llevar al absurdo la idea del “optimismo” leibniziano,⁶⁵ pertenecen al horizonte óntico del mundo en la medida en que intentan comprender el pesimismo y el optimismo a través de entidades teóricas doctrinarias, o bien a través de ejemplos caprichosos y acomodaticios. Debido a ello, tanto a la idea del pesimismo como a la del optimismo les sucedió como a Atenea, quien salió de la cabeza de su padre armada ya con sus aparejos de guerra. Sólo que, a diferencia de la Γλαυκῶπις, las “vestiduras” con que nacieron revestidas las ideas del pesimismo y del optimismo, sirvieron más para pesarles que para auxiliarlas. Efectivamente, cuando los filósofos ilustrados formularon los conceptos “optimismo” y “pesimismo” los asilaron inmediatamente a los parámetros del *ordo naturalis* que imperaba en el siglo XVIII, porque, si bien hablaban en términos de “metafísica”, esa metafísica de la que partían era inauténtica, ya que, en vez de ayudarlos a afrontar el sentido entrañado por las categorías pesimismo y optimismo manteniéndose siempre en los límites de la experiencia pura, optaron por sostener elucubraciones cuyos intereses ya no estaban dirigidos a comprender los fenómenos del bien y de mal en su sentido superlativo y ontoaxiológico mismo, sino a defender o atacar posturas y principios cargados de presupuestos teóricos. Procediendo así, convirtieron muy pronto el *affaire* pesimismo-optimismo en un pretexto para aprobar o desaprobar ideas como la de Dios, el bien, el mal, etc. Los llamados “pesimistas” buscaban en las guerras, las enfermedades, las muertes y las injusticias los “argumentos” para afirmar que éste es “el peor de los mundos posibles”, mientras que los “optimistas” apelaban a la idea de la armonía preestablecida, de la providencia y del bien para salvar sus creencias acerca de la optimidad del mundo. En suma: unos y otros buscaban en las “cosas”, en los “entes” —cualesquiera que éstos fueran: fácticos o teóricos—, el *fundamentum* filosófico del “pesimismo” y del “optimismo”.

Por tanto, ni Leibniz ni Voltaire, ni algún otro implicado en la controversia, *ultimó* de manera ontoaxiológica aquello por lo que se estaba preguntando o discutiendo. Refiriéndonos ya exclusivamente al concepto pesimismo, pero sin olvidar que lo mismo

⁶⁵ Vid. Voltaire, *Candide ou, l'Optimisme*, (Paris: Jules Tallandier, 1921), 93-100.

puede decirse de su contraparte, podemos ahora afirmar que los pensadores de la Ilustración hicieron aparecer el vocablo, pero nunca pudieron profundizar en su sentido: *formularon el término para no nombrarlo pues pese a formularlo no lo comprendieron*. En ese sentido, sostenemos que el término “pesimismo” fue creado porque la época en que se configuró sintió ya la necesidad adámica de nombrar con él algo inusitado; algo para cuyo ser aún no existía el nombre adecuado; pero eso mismo que quiso señalarse se ocultó cuando fue nombrado el término que supuestamente había de señalarlo. Tal situación nos hace recordar aquellos versos de Dickinson que dicen:

A word is dead
when it is said
some say.⁶⁶

¡Cuán certeras son esas palabras si las pensamos en relación a lo que hemos dicho referente al pesimismo! Pues, en efecto, apenas las bocas de los *philosophes* urdieron y pronunciaron el concepto pesimismo, ellos no pudieron alumbrarlo dotándolo de un sentido originario, por lo cual, al “darlo a luz”, vino ya “muerto” (*dead*). En otras palabras, la idea de pesimismo no pudo sobreponerse a los prejuicios doctrinarios mediante los cuales lo comprendieron aquellos hombres ilustrados que, irónicamente, en vez de iluminar su sentido originario lo oscurecieron.

Tan sólo Schopenhauer, ya en los registros espirituales de lo que Safranski ha llamado los “años salvajes” (*wilden Jahren*) de la filosofía, logró por primera vez elevarse hasta una intuición más originaria —aunque no *completamente* originaria— del pesimismo, pues dedicó todos sus dotes comprensivos a la tarea de configurar un sistema en el cual la metafísica y la ética se fundieran en una sola explicación del mundo. Con estas palabras el mismo Schopenhauer lo confiesa: “Entre mis manos y más bien en mi espíritu va desarrollándose una obra, una filosofía que ha de ser ética y metafísica en *unidad*, pues hasta ahora se las separaba falsamente como el ser humano en alma y cuerpo”.⁶⁷ En sus reflexiones, Schopenhauer logró abandonar el horizonte de las “cosas” como *fundamentum* de la filosofía pesimista, otorgándole, así, una preeminencia ontoaxiológica al fenómeno

⁶⁶ Emily Dickinson, *The Complete Poems of Emily Dickinson*, (Boston: Little, Brown and Company, 1960), 534.

⁶⁷ Ana Isabel Rábade Obradó, *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*, (Madrid: Trotta, 1995), 75.

del mal por el mal mismo, pues éste ya no quedó referido a tal o cual “ente”, sino que fue comprendido como la nota axiológica del ser mismo, evidenciando así que, efectivamente, su filosofía fundía la intuición esencial de la metafísica (τὸ ὄν) con la intuición esencial de la ética (τὸ ἄξιον), inaugurando así una filosofía cuya preocupación última era el *valor del mundo* —y no de las “cosas” del mundo. También Rosenzweig señala la dignidad de primogenitura que tiene Schopenhauer en relación con esa innovación filosófica: “Schopenhauer fue el primero de los grandes filósofos en atender, no a la esencia, sino al valor del mundo”.⁶⁸ Por ello, lo que en su filosofía sirve de eje para la comprensión del pesimismo no es precisamente tal o cual dolor, tal o cual idea del infortunio, sino la experiencia y existencia misma del mal que el hombre padece a través de sus múltiples vivencias del sufrimiento. De este modo, con Schopenhauer asistimos a uno de los acontecimientos más disruptivos de toda la historia de la filosofía: por primera vez un filósofo funde en una sola intuición la preocupación por el *ser* con el padecimiento (negativo) relativo a su *valer*. Al fraternizar la cuestión del ser con la del valer amparándose en sus propias vivencias afectivas del mal, Schopenhauer elevó la cuestión del valor a una región plenamente ontológica correspondiente ya al *ordo superlationis* y, al proceder de tal modo, convirtió lo que era pura ontología en *ontoaxiología*. Así, Schopenhauer inauguró filosóficamente la plenitud del pesimismo en su intuición originaria porque realizó la plena superlativización del mismo en cuanto comprensión de orden ontológico-afectivo. Sin embargo, en la propia filosofía de Schopenhauer parasitan muchos prejuicios modernos y otros tantos relativos a la metafísica dogmática y al psicologismo. Por dichos elementos, su filosofía, a pesar de contener la intuición originaria del pesimismo, se ve distorsionada de continuo y, a fin de extraer de ella la esencia del pesimismo, habrá que ir eliminando esos prejuicios.

Lo dicho hasta aquí no debe hacer que el lector nos mire con inquina o, peor aún, con lástima. Pues, en efecto, ¿cómo nos atrevemos a decir nosotros, los neófitos, que quienes formularon la palabra “pesimismo”, desde que lo hicieron, no la comprendieron? ¿Acaso no es una afirmación demasiado grave y atrevida, un aparente disparate caprichoso? ¿No es tan ridículo como decir que el inventor desconoce lo que inventa, o mejor aún: que al crear algo el creador arruina la plenitud de eso que precisamente ha creado y *porque* lo ha

⁶⁸ Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption*, (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971), 8.

creado? Ciertamente, nuestro posicionamiento podría sonar así de absurdo. Pero antes de condenárenos al ridículo y despachárenos con una carcajada, medítese por un breve momento en el complejo modo de ser que tienen las problemáticas con que opera la filosofía, esto es, los conceptos y las ideas. Éstas no nacen de una vez y a la primera en formas claras y sofisticadas. Más bien su forma de desarrollo se asemeja a la ley metabólica de los lepidópteros: para llegar a su madurez, deben de transitar por una serie de fases previas y preparatorias. En efecto, así como la mariposa o la polilla, antes de llegar a tener sus probóscides y alas, tienen que metamorfosearse, primero en larvas, luego en orugas, después en capullos y, finalmente, en mariposas o polillas, así también los conceptos filosóficos deben de pasar por estados larvarios e imperfectos antes de abrir las “alas” en cuyos relieves hállase la plenitud de sus respectivos sentidos. Eso quiere decir que en filosofía, no sólo es válido, sino también muy frecuente, que las ideas adquieran la plenitud de su sentido mucho después del apareamiento de los términos que las significan, lo cual muestra que no hay garantía alguna que asegure que quien introduce un concepto a la *lingua philosophica* habrá de conducirlo él mismo a su sentido originario:

La historia de la filosofía —escribe Cassirer— nos demuestra, con gran claridad, que raramente la determinación plena de un concepto es la obra del pensador que lo introdujo. Porque un concepto filosófico, hablando en general, es más bien un problema que la solución del mismo, y no se puede comprender la significación plena de este problema mientras se halle en su primer estado implícito. Es menester que se haga explícito para que lo aprehendamos en su verdadero sentido y esta transformación de un estado implícito a otro explícito es obra del futuro.⁶⁹

Así pues, y sirviéndonos ahora de una alegoría heideggeriana, reiteramos la tesis del exterminio *ab ovo* del sentido originario del pesimismo, pues, en efecto, tanto la idea como la pregunta que interroga por el pesimismo cayeron *ex vestigium*, ya no en un “olvido” como el que afectó a la pregunta que interroga por el sentido del ser (*Seinsvergessenheit*), pero sí en *algo allende al olvido* —y quizás algo peor que el olvido mismo. ¿Qué significa esta expresión de “algo allende al olvido”? Pues bien, para entender esta fórmula es preciso darse cuenta de por qué Heidegger pudo validar su teoría como una crítica del olvido (o del doble olvido) de la pregunta que interroga por el sentido del ser. ¿Qué significa, pues,

⁶⁹ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, 265.

olvidar algo? Significa “perder de vista” algo que ya había sido atendido por la conciencia. Y no sólo eso; pues se trata de un “perder de vista” muy peculiar, en nada parecido al “perder de vista” que acaece cuando, por ejemplo, al tomar el autobús, mientras éste avanza vamos dejando de ver lo que había en la estación donde subimos. Este “perder de vista” al que nos somete el autobús también implica una desatención de la conciencia, pero la diferencia radical de éste con aquel otro “perder de vista” que supone el olvido es que mientras el primero implica una pérdida debida a un desplazamiento en el espacio, la cual dejaría de ser tal pérdida una vez que nos moviéramos en sentido contrario, la segunda es una pérdida que implica una dificultad para atender incluso lo que ya estaba enfocado por la conciencia y que quizás no se ha movido de *allí* en donde yace, pero que se ha ocultado hasta ya no ser atendida por ella. En suma: olvidar algo es un “perder de vista” lo que ya había sido atendido por la conciencia siempre y cuando este “perder de vista” se presente como un obstáculo, no impuesto por el espacio ni por el tiempo, sino por el mismo extravío inquisitivo de la conciencia. Ahora bien, si Heidegger habló de un olvido de la pregunta que interroga por el sentido del ser, es porque él intuyó que esa pregunta ya había sido atendida por el primer despertar filosófico de los griegos, y que posteriormente fue perdiéndose de vista en los siglos venideros hasta llegar al estado rutinario en el que los filósofos hacían como que preguntaban la pregunta, pero en realidad no la formulaban, ya que no sólo habían olvidado la pregunta, sino que incluso habían olvidado que la olvidaron. Lo relevante es notar que sí existió un despertar de la pregunta por el ser, y que por eso la lectura de Heidegger queda validada como el “olvido” de una pregunta, ya que lo que se olvida es algo cuya realidad fue sostenida una vez por la conciencia y, con el tiempo, fue desprendiéndose paulatinamente hasta ser presa de las subidas del Leteo, *quod omnia devorat*.⁷⁰

⁷⁰ La lectura de Heidegger acerca de la filosofía griega y, con ella, del despertar filosófico de la pregunta por el ser es mucho más compleja de lo que a simple vista podría parecer. Tal parece que, para el filósofo alemán, las grandes *summae* filosóficas elaboradas por Platón y Aristóteles, con todo y sus insuperables avances, adolecieron ya, cada una a su modo, del olvido de la pregunta que interroga por el ser, ya que al fijar su atención o bien en la *idea* o bien en la *substancia*, ambos filósofos de la antigüedad transformaron significativamente la mentada pregunta, brindándole así una nueva dirección cognoscitiva. Asimismo, Heidegger valora el pensamiento de filósofos como Anaximandro, Parménides y Heráclito, en los que el pensador alemán parece entrever una concientización y exposición todavía más auténtica y menos enturbiada acerca de la pregunta que interroga por el ser, en parte por su modo de expresión poético-filosófico, en parte por la inmediatez con que se enfrentaron a la experiencia sobre el ser. Sobre la lectura de Heidegger en torno a la filosofía griega, especialmente en lo atañedor a la pregunta por el ser y al olvido de dicha pregunta, *vid.* Carol J. White, “Heidegger and the Greeks”, en *A Companion to Heidegger*, ed. Hubert L. Dreyfus & Mark

En cambio, tanto la idea como la pregunta que interroga por el pesimismo cayeron en “algo allende al olvido” en la medida en que desde su nacimiento se les alumbró en la esfera óptica, “olvidándose” desde un inicio en redirigirlas al nivel de lo ontoaxiológico.⁷¹ De este modo, su fatídico destino fue emerger como *incognitum ab ovo*, esto es, un “olvido” que nació siendo un olvido. El “algo allende al olvido” expresa, pues, que aquello que el pesimismo nombra yació desde el momento de su “eclosión” en calidad de *mortinato*.⁷² La pregunta en torno al pesimismo nació muerta, porque nació óptica. Ese es precisamente el significado de la expresión “algo allende al olvido”: no *devino* en olvido, sino *vino* como olvido.

Esta ontificación *ab ovo* del pesimismo que la modernidad instituyó sigue siendo en nuestros días la *heirloom* espiritual que generación tras generación se ha ido transmitiendo entre nosotros. Pero, como hemos visto —y subrayaremos esto una y cuantas veces sea necesario—, esa idea del pesimismo que se nos heredó nació muerta, y ese cadáver de idea encostrado en nuestras cabezas es al que acudimos acriticamente cada vez que pensamos en el pesimismo. Evidentemente, un pensamiento que actúa así, es decir, que extrae su “vitalidad” de un concepto inerte, acaba por ser la simple continuación de un sentido

A. Wrathall, (Malden, Massachusetts: Blackwell, 2005), 121-140, Dorothea Frede, “The question of being: Heidegger’s project”, en *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Charles B. Guignon, (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 42-69.

⁷¹ Advértase además que, a diferencia del esquema heideggeriano que se interesa por el problema del ser, nuestra preocupación por el problema del pesimismo carece, por principio, de una legitimación tan vetusta como la que el pensar filosófico de los griegos le otorgó a la pregunta por el ser. Esto quiere decir que los griegos, que ensayaron desde Tales las direcciones y preocupaciones filosóficas en torno al “ser” (ἀρχή, λόγος, εἶδος, οὐσία, etc.), nunca elaboraron una inquietud semejante en lo relativo al problema de la esencia del pesimismo. Por lo mismo, nunca formularon su pregunta y quizás ni siquiera tuvieron claro su concepto. En efecto, por más que se busque en la llamada filosofía presocrática, en Platón, en Aristóteles o en alguna de las escuelas helenísticas, no se hallará un equivalente lingüístico del concepto pesimismo, es decir, un sustantivo abstracto que miente la idea ontoaxiológica del mal superlativo. Quizás —la ausencia de su obra nos permite fantasear con ella— el mítico *Aporkaterón* escrito por Hegesias el cirenaico, filósofo a quien se le conoció en la antigüedad como Πεισιθάνατος (persuasor de la muerte) y a quien muchos estudiosos lo consideran el paradigma del pesimismo antiguo a causa de las sombrías anécdotas que giran en torno su vida y doctrina, haya formulado un concepto parecido al de “pesimismo”; concepto que, en caso de haber sido efectivamente formulado, pasó desapercibido y terminó siendo tragado por el polvo. Nunca lo sabremos.

⁷² De forma innegablemente aguda, Marcuse notó también que la palabra “pesimismo” se vulgarizó tanto y tan rápido que pronto se convirtió en una “palabra muerta” (*Pessimismus war ein verstorbenes Wort*). Del mismo modo, Unamuno expresó a principios del siglo pasado que el concepto “pesimismo” era tan vago y ambiguo que apenas podía uno ya darse cuenta de su sentido. Otros más se unieron poco a poco a esos diagnósticos, que si bien aciertan en advertir que el concepto “pesimismo” está muerto, y con él su sentido, no aciertan en comprender que dicha condición mortuoria la tiene desde su “nacimiento” en tanto que concepto moderno cuyo sentido no fue ultimado por verse, desde un principio, afectado por prejuicios. De este modo, nuestro análisis fenomenológico va un paso más allá en la “necropsia” del pesimismo, pues ya no sólo reiteramos el *status mortis* de su sentido, sino que postulamos la teoría según la cual su sentido murió estando todavía dentro del “útero”.

muerto. Tal situación nos coloca en analogía esperpéntica con Zacarías el Cruzado, uno de los personajes que aparecen en la novela de Valle-Inclán, *Tirano Banderas*. Aquel indio bizarro, después de regresar a su rancho, encuentra a su hijo muerto, hecho pedazos. Y, ¿qué hace Zacarías? No lo entierra, como se haría con un muerto. Al contrario, hecha los restos de su hijo a un costal que se pone al hombro y, así equipado, parte hacia la ciudad para jugar y emborracharse:

Zacarías llega: Horrorizado y torvo levanta un despojo sangriento —¡Era cuanto encontraba de su chamaco!— Los cerdos habían devorado la cara y las manos del niño: Los zopilotes le habían sacado el corazón del pecho. El indio volvió al chozo: Encerró en un saco aquellos restos [...] se puso el saco al hombro y tomó el rumbo de la ciudad.⁷³

¿Cómo interpretar esta analogía? Hilvanando parte por parte: los restos del “chamaco” de Zacarías serían los múltiples sentidos ontoaxiológicos de esa idea muerta del pesimismo que nos ha dejado la modernidad; los “cerdos” y “zopilotes” que devoraron la “cara” y el “corazón” del niño, es decir, los elementos que le daban plena identidad y vitalidad, serían los prejuicios naturalistas con que se ha pensado ónticamente al pesimismo; por último, el indio Zacarías que junta los vestigios de su hijo en un saco y se los echa a la espalda seríamos nosotros mismos, la generación actual, que se ha echado también sobre la cabeza esas ideas inertes del pesimismo. ¡Vaya esperpento en que nos hemos convertido a nosotros mismos y al pesimismo!

Por otro lado, este reconocimiento que hemos hecho del exterminio *ab ovo* del pesimismo nos pone en condiciones aptas para que podamos dejar de ser Zacarías el Cruzado y aspiremos ahora a convertirnos en Zacarías el Redivivo, es decir, para que aspiremos a enterrar de una vez por todas las ideas del pesimismo óntico, mortinato, y que, una vez desechadas, podamos realizar una concepción más originaria del mismo, esta vez ya plenamente ontoaxiológica. Para ello es menester ahora introducirnos en la espinoso campo de las ideas comunes que se tienen del pesimismo a fin de reconocer las razones que nos llevan a postular que ellas son inadecuadas para acceder a su sentido originario.

⁷³ Ramón del Valle-Inclán, *Tirano Banderas*, (México: Porrúa, 2004), 98-99.

La palabra “pesimismo” ha venido a convertirse en un concepto demasiado popular y familiar, por lo cual nos ha acostumbrado ya a su presencia. Tanto ha llegado a ser el acostumbramiento que al día de hoy nuestra relación con ella es la misma que adoptamos con los muebles que integran el mobiliario anodino de nuestro mundo cotidiano: de tan familiar que nos resulta la hemos desatendido, abandonándola así al rincón de su propio anonadamiento. El cojín, la silla, la escoba, la cacerola, nos son también familiares en extremo, pues los usamos a diario, pero nadie se detiene a mirarlos con ojos de meditador para *salvarlos*, por lo menos un momento, de su eterno empolvamiento en cuanto objetos nulificados.⁷⁴ Del mismo modo, el pesimismo corre como un fantasma a través de millones de bocas que lo usan y lo mientan, ya sea en su forma sustantivada o adjetivada, pero que no se detienen ante él para contemplarlo en la *plenitud de su significado*, el cual exige un distanciamiento meditabundo ajeno al mitote irreflexivo de lo cotidiano.⁷⁵ Y ahora que ya hemos mencionamos esos eternos objetos nulificados de la vida doméstica (la silla, la cacerola, etc.), podemos establecer un símil entre ellos y el *status* del pesimismo sirviéndonos para ello de una analogía con la fantasía japonesa. De acuerdo con el folclor nipón, llegará el día —y ese día es el que queremos inaugurar para el pesimismo— en que cada uno de esos enseres no atendidos que “cohabitan” con nosotros bajo el mismo techo

⁷⁴ Hablamos de “salvación” en el sentido que Ortega le dio a dicho término. Refiriéndose a los pensamientos contenidos en sus *Meditaciones del Quijote*, el filósofo español dice: “Carecen por completo de valor informativo; no son tampoco epitomes —son más bien lo que un humanista del siglo XVII hubiera denominado «salvaciones». Se busca en ellos lo siguiente: dado un hecho —un hombre, un libro, un paisaje un error, un dolor—, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado. Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones. Hay dentro de toda cosa la indicación de una posible plenitud. Un alma noble y abierta sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla, para que logre esa plenitud. Esto es el amor —el amor a la perfección de lo amado”. José Ortega y Gasset, “Meditaciones del Quijote”, en *Obras completas I*, (Madrid: Alianza, Revista de Occidente, 1983), 311. Como vemos, en esas palabras se detalla el significado del concepto “salvación”, al cual ahora nosotros acudimos. Se trata, entonces, de un acto mediante el cual ha de conducirse cualquier objeto hacia la “plenitud de su significado”. En nuestro caso, tal objeto es la idea del pesimismo, la cual, como dice Ortega, hemos hallado en la costa a donde van a dar los restos inhábiles del naufragio de la indiferencia y, bruñéndolo ahora con el pensamiento, esperamos pulirlo reflexivamente hasta extraer de él su riqueza de sentido.

⁷⁵ Esas “millones de bocas” que mencionamos hablan lenguas diferentes, pero mientan el mismo mundo del *ordo naturalis*. Si bien es cierto que, posiblemente, no exista en todas las lenguas del mundo la palabra “pesimismo” o un equivalente lo más próximo a ella, por lo menos se halla, y con un evidente parentesco etimológico, en las siguientes: griego moderno (πεσιμισμός), inglés (*pessimism*), alemán (*Pessimismus*), español (*pesimismo*), francés (*pessimisme*), italiano (*pessimismo*), portugués (*pessimismo*), rumano (*pesimism*). Repertorio tal es suficiente para validar ese “millones de bocas” al que nos hemos referido.

cumplirá la edad cabalística de cien años, y entonces cada uno de ellos se volverá inusual y desconcertante, porque habrá dejado de ser una “cosa” a la que puede olvidársele impunemente, y advendrá a una nueva forma de existencia “demoniaca”; pues, en efecto, ya no será una “cosa”, sino un *tsukumogami*, término japonés que designa al objeto poseído por un demonio (*yokai*), en virtud del cual el objeto en cuestión despierta de su sueño milenarío presentándose en una nueva existencia consciente y animada.⁷⁶ El pesimismo, al estar recluido en su anonadamiento óptico, también ha compartido el mismo destino que aquellos enseres domésticos y nulificados; en consecuencia, para dotarlo de una significación más vívida y auténtica, habrá que someterlo a la vitalidad del *cogito* hasta que, así como la escoba se vuelve *tsukumogami* por la acción de un demonio, la apolillada idea del pesimismo se convierta en verdadera intuición originaria del pesimismo por la acción de nuestra conciencia reflexiva.

Ahora bien, ¿por qué sostenemos que la idea del pesimismo que abrigamos implica una suerte de anonadamiento de su sentido? Por una sencillísima, pero terrible razón: porque cuando se cree que se está pensando la idea del pesimismo no se hace más que reproducir las concepciones comunes del mismo, las cuales provienen, no de la evidencia intuitiva e inmanente que se pudiera tener de su sentido, sino del único *hobby* que conoce la conciencia irreflexiva: la *rumorología*, esto es, el “empleo o difusión de rumores”, sobre todo cuando uno es inconsciente de que lo que dice o piensa no es más que *rumor*.

¿Y qué es eso de *rumor*? En primer lugar, rumor es una palabra que ha pasado, letra por letra, del latín al español. Para el romano significó lo mismo que para nosotros: una noticia vaga e incierta que se va propagando entre los hombres sin que ninguno sepa a ciencia cierta de dónde ni por dónde vino. Se trata, pues, de una rápida epidemia informativa cuyo origen nadie conoce y cuya noticia todos promueven. De hecho, los mismos latinos tenían la expresión *rumor est: se dice, se cuenta, se rumorea* que... Un verso de Terencio dice:

*Meum gnatus rumor est amare.*⁷⁷

⁷⁶ Sobre la peculiar idea de los *tsukumogami*, así como sobre el imaginario mítico-religioso de los seres sobrenaturales (*yokai*) en la tradición japonesa, vid. Michael Dylan Foster, *The Book of Yokai. Mysterious Creatures of Japanese Folklore*, (California: University of California Press, 2015), 14 ss.

⁷⁷ Ter. *And.* 185.

“Se dice, se cuenta, se rumorea, que mi hijo ama”. ¿Quién cuenta tal cosa? Una criatura que nos es tan familiar como extraña, el *populus*:

*Id populus curat scilicet.*⁷⁸

A pesar de estar compuesto por muchas personas, ese *populus* no es nadie determinado, no tiene edad ni fisionomía, es el auténtico “don Nadie”, el “gran anónimo” —así, en minúsculas, para distinguirlo del otro *Gran Anónimo* (*Marele Anonim*) metafísico postulado por Blaga— que siempre estará actuando, pero que nunca mostrará su rostro. Curiosamente, el idioma inglés tiene otro vocablo, además del evidente *rumors* tan notoriamente derivado del latín, que destaca asimismo la impersonalidad de los rumores: *hearsay*. Traducido al pie de la letra, ese vocablo significa *oír-decir*. Nada más preciso que la unión de esos dos verbos en modo infinitivo (es decir, no conjugados en *persona* y *número*) para definir la esencia del rumor, pues, en efecto, éste es un fenómeno que no tiene persona, que es esencialmente *impersonal*. En el terreno filosófico, Heidegger ya había señalado que lo impersonal es parte esencial de las “habladurías” (*Gerede*) y que éstas se materializan en el *das man* de la lengua alemana, y Ortega también había apuntado que el “se dice” es el habla propio de la gente, ese actor impersonal del cual los individuos extraen la mayor parte de sus ideas relativas a las cosas, aniquilando con ello toda posibilidad de comprenderlas por cómo ellas se dan intuitivamente a la conciencia y no, en cambio, por cómo la gente se las representa.⁷⁹

El pesimismo es, pues, un rumor desde el momento en que se le toma como una palabra que queriendo informar sobre algo va circulando por miles de bocas y de cabezas que tienen el aspecto fantasmal de lo impersonal e indefinido. Esto no quiere decir que el rumor

⁷⁸ *Idem*.

⁷⁹ Con sumo acierto, Ortega dice lo siguiente: “Una gran porción de los pensamientos con que vivimos no los pensamos con evidencia. Con vergüenza reconocemos que la mayor parte de las cosas que decimos no las entendemos bien y si nos preguntamos por qué las decimos, esto es, las pensamos, advertiremos que las decimos no más que por esto: porque las hemos oído decir, porque las dicen los otros. Jamás hemos procurado repensarlas por nuestra cuenta y buscar su evidencia. Todo lo contrario: no las pensamos porque nos son evidentes, sino precisamente porque las dicen los otros. [...] Mis opiniones consisten en lo que oigo decir a otros, pero ¿quién es ese o esos otros a quienes encargo de ser yo? ¡Ah!, nadie determinado: ¿quién es el que dice lo que se dice? ¿Quién es el sujeto responsable de ese decir social, el sujeto impersonal del se dice? ¡Ah!, pues... la gente. Y la gente no es éste ni aquél —es el puro otro, el que no es nadie. La gente es un yo irresponsable, el yo de la sociedad —o social”. José Ortega y Gasset, “En torno a Galileo”, 51. Para las ideas de Heidegger sobre las “habladurías”, *vid.* Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, 186-189 [*Sein und Zeit*, 167-170].

del pesimismo no signifique “algo” para aquellos quienes lo mientan, sino más bien que ese “algo” mentado por el rumor no pasa de ser una idea inauténtica y vaga, es decir, más un embrión de idea que una idea bien formada. En otras palabras: quienes únicamente tienen la idea del pesimismo que otorga su rumor, tan sólo son capaces de pensar con él lo que la gente dice que significa y, en consecuencia, su idea del pesimismo no tiene marca propia, no tiene autenticidad, es más un *bit* de chismografía que una idea bien comprendida.⁸⁰

Ahora bien, piense el lector, por ejemplo, dónde, cuántas veces y en qué sentidos se escucha el *rumor* provocado por la palabra pesimismo. Lo escuchamos en noticieros y programas de televisión, en periódicos y páginas de internet; medios todos en donde uno puede toparse con declaraciones parecidas a las siguientes: “los ciudadanos son más pesimistas con respecto al papel que jugará el presidente de los Estados Unidos de Norteamérica en la política internacional”, “no hay que ser pesimistas, hay que soñar cosas chingonas: la selección mexicana de fútbol pasará a cuartos de final”, “ayer por la tarde un joven estudiante asesinó a varios de sus compañeros de clase y después se suicidó: estaba sumido en la depresión y el pesimismo”, “el crítico de arte se muestra pesimista en relación al panorama de la pintura contemporánea”... Así, de un sólo golpe, el rumor del pesimismo se nos muestra en el ámbito de la opinión pública (política), del habla deportiva, de la prensa amarillista y de la reseña cultural. Este listado azaroso no tiene otro propósito más que sugerir el amplio número de contextos en que aparece la idea del pesimismo que forma parte de la rumorología.

Asimismo, el rumor del pesimismo hace acto de presencia en el campo clínico; en efecto, existe toda una avalancha de programas y de literatura de “autoayuda” que se presenta a sí misma como la terapia contra el pesimismo y la negatividad. En evidente

⁸⁰ Recuérdense algunas de las taras a las que ya hemos aludido en el primer apartado de esta investigación. Habíamos dicho que para la generación digital del presente, *saber* significa tener metida en la cabeza información que no necesariamente comprende, pero que cree comprender. En las redes sociales, por ejemplo, se comparte mucha información derivada de blogs o de páginas que supuestamente están bien enteradas de lo que publican, pero al echar un vistazo no sólo a la información de la mayoría de esos portales, sino, y con mayor razón, a los comentarios de la gente que se anima a emitir sus sabihondos juicios acerca del tema en cuestión, uno corrobora que casi todos esos tiparracos virtuales no pasan de ser unos paletos engréidos que se las dan de muy sabios por el hecho de compartir o emitir pensamientos estúpidos, prejuiciosos y estereotipados. Con razón Sartori explicaba que para esta generación “informar es comunicar un contenido, decir algo. Pero en la jerga de la confusión mediática, información es solamente el bit, porque el bit es el contenido de sí mismo, es decir, en la red la información es todo lo que circula. Por tanto, información, desinformación, verdadero, falso, todo es uno y lo mismo. Incluso un rumor, una vez que ha pasado a la red, se convierte en información”. Giovanni Sartori, *op. cit.*, 105.

paralelismo con ello, los tiempos actuales son cómplices de la propagación de una ideología que se halla al servicio de la “mentalidad positiva” y de las actitudes que privilegian la “alegría”; a su vez, ese mismo aparato ideológico contribuye a que se condene todo lo relacionado con el lado siniestro de la vida, el metafóricamente llamado *dark side of the moon*. Incluso, al día de hoy, la psicología, esa ciencia inmisericorde que años atrás reveló aspectos oscuros y sórdidos de la naturaleza humana en obras de grandes pensadores como Adler y Freud, ha venido a transformarse en gran medida en un lastimoso embaucamiento pseudocientífico.⁸¹ Anunciándose en términos imperativos del tipo “sea feliz”, “viva con plenitud” y “encuentre el sentido de su vida”, los nuevos consultorios psicológicos prometen realizar en un par de sesiones, y con la ayuda entusiasta y constante del paciente —lo cual, en ciertos casos, constituiría una suerte de *petitio principii*, pues el paciente va a consulta justamente porque el desánimo y la abulia lo carcomen—, lo que millones de hombres no logran en el curso de los cerca de setenta años de vida que viven en promedio. Todo ese imperio de la propaganda de la “felicidad” no pasa de ser una oprobiosa moda de nuestra civilización, cuya composición ideológica es de 1% de psicología y 99 % de candidez y superchería.⁸² Una moda que, para colmo, encuentra hasta en los grandes emporios del capitalismo apóstoles que la secundan, tal como lo hace Ronald McDonald con su inagotable sonrisa de *clown* empresarial o como lo hace Coca-Cola con su evangelio mercadotécnico del “*Open happiness*” (Figura 6).

⁸¹ Redeker ha destacado que una de las más absurdas ideas de los tiempos actuales consiste en maridar la ideología de la “realización personal” con los objetivos del psicoanálisis. La idea de la “realización personal” —tarea favorita de la psicología— es explicada como la creencia según la cual el hombre sólo es un hombre verdadero cuando no es un fracasado, y esto quiere decir que tiene que luchar para tener una vida exitosa (tener éxito en la familia, en el trabajo y en la escuela). Dadas esas expectativas ideológicas, el psicoanálisis, de haber sido una teoría que continuamente expuso la naturaleza perversa del ser humano, ha pasado a convertirse al día de hoy en una caricatura que está al servicio de la “vida realizada”, pero que carece en esa misma medida de su gravedad de antaño. En palabras del filósofo francés: “Este imperativo de la realización se apoya en una vergonzosa desviación del psicoanálisis. Éste queda reducido al rango de terapia encargada de liquidar los obstáculos a la realización. Se rebaja a degradarse a la distribución de consejos de toda clase para criar a los niños, realizar su vida conyugal, perfeccionar su vida sexual, encontrar la alegría en su vida profesional. En esta configuración común a la radio, a la televisión, a las revistas, el uso del psicoanálisis cae por debajo incluso del nivel de la rúbrica astrología, y ocupa el mismo oficio en la sociedad. [...] Naturalmente que nada es más extraño al poder altamente filosófico de la obra freudiana que este uso soporífero y despojado de pensamiento del psicoanálisis. El pensamiento de Freud [...] es ante todo una antropología pesimista de alto vuelo filosófico”, Robert Redeker, *op. cit.*, 77-78.

⁸² Sobre los asuntos referentes a la ideología “positiva” imperante en la cultura, así como sobre las formas en que dicha ideología se traduce, *vid.* Oriol Quintana, *Filosofía para una vida peor. Breviario del pesimismo filosófico del siglo XX*, (Madrid: Punto de vista, 2016), 11-15, Barbara Ehrenreich, *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*, (Madrid: Turner, 2011), 11-19, 55-89.

A diferencia de lo que sucede en la psicología, en el ámbito de la filosofía existe una mayor concientización del sentido del pesimismo, aunque esa comprensión más detallada no esté bien repartida entre todos los filósofos, ya que apenas un puñado de estudiosos interesados auténticamente por tal asunto puede presumir de tal concientización.⁸³ Los demás, los que hablan fortuitamente del pesimismo pero sin detenerse a meditar pacientemente sobre su sentido, suelen ser también víctimas de la rumorología en torno a su sentido. Tanto se ha ido consagrando el reconocimiento del pesimismo por parte de la filosofía que la mayoría de los diccionarios y enciclopedias filosóficas le dedican una entrada, en la cual se suele más o menos detallar el contexto histórico de la idea y algunas variantes en que puede ser entendido, así como sus máximos representantes y las teorías mediante las cuales éstos exponen su filosofía “pesimista”.⁸⁴ Un nombre, que ni siquiera necesita de presentación, destaca en el listado de los filósofos pesimistas que los diccionarios y enciclopedias de filosofía nos presentan: Arthur Schopenhauer. Ese filósofo que, como asevera Safranski, pensó conjunta y radicalmente “las tres grandes humillaciones de la megalomanía humana”,⁸⁵ y al que con justa razón Beiser llama “nuestro

⁸³ Importantes estudios especializados en torno al pesimismo se desarrollaron desde las últimas décadas del siglo XIX y se han ido continuando hasta el presente. Ofrecemos a continuación una selección, para nada exhaustiva, de las obras que mayormente nos han orientado a la hora de ir formando nuestra propia lectura del problema: Edmund Pfeleiderer, *Der moderne Pessimismus*, (Berlin: C. G. Lüderitz, 1875), E. M. Caro, *Le pessimisme au XIX^e siècle*, (Paris: Librairie Hachette et C^{ie}, 1879), Eduard von Hartmann, *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*, (Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1880), James William Barlow, *The Ultimatum of Pessimism. An Ethical Study*, (London: Kegan Paul, Trench & Co., 1882), Edgar Evertson Saltus, *op. iit.*, Olga Plümacher, *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*, (Heidelberg: Georg Weiss, 1888), Étienne Metman, *Le pessimisme moderne. Son histoire et ses causes*, (Dijon: Darantiere, 1892), C. Mano, *op. cit.*, August Dorner, *Pessimismus/Nietzsche und Naturalismus mit besonderer Beziehung auf die Religion*, (Leipzig: Fritz Eckardt, 1911), Robert Benjamin Bailey III, *Sociology Faces Pessimism. A Study of European Sociological Thought Amidst a Fading Optimism*, (Hague: Martinus Nijhoff, 1958), Ludwig Marcuse, *op. cit.*, James Sully, *op. cit.*, Giuseppe Invernizzi, *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento*, (Firenze: La Nuova Italia, 1994), Joshua Foa Dienstag, *op. cit.*, Frederick C. Beiser, *Welschmerz. Pessimism in German Philosophy 1860-1900*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), Héctor del Estal Sánchez, “Schopenhauer y la disputa del pesimismo en la segunda mitad del siglo XIX en Alemania”, (Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2017).

⁸⁴ Casi nunca la información de tales herramientas es exhaustiva y muy raras veces satisfactoria; no obstante, en algunas ocasiones resulta bastante orientadora y útil. Para checar algunas valiosas entradas acerca de la idea del “pesimismo” —o afines a él— habidas en diccionarios y enciclopedias de filosofía, *vid.* José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, 2^a ed., s. v. “Pesimismo”, “Schopenhauer”, Nicola Abbagnano, 2^a ed., *Diccionario de filosofía*, s. v. “Pesimismo”, Paul Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, s. v. “Pessimisme”, Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. V. (New York: Macmillan Publishing Co.), 1967, 114-121, André Jacob, “Mal, finitud, temporalidad”, en Monique Canto-Sperber, *op. cit.*, 980. 989, André Fagot-Largeault, “Vida y muerte”, *Ibid.*, 1652-1659.

⁸⁵ Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, (Tusquets: México, 2013), 14.

Sileno moderno” (*our modern Silenus*),⁸⁶ elaboró una filosofía centrada en la idea de la voluntad de cuyo núcleo van ramificándose, ciertamente, una serie de pensamientos —a decir verdad, más pesadillas que pensamientos— que explican la penosa condición del mundo. Ningún otro filósofo antes ni después de él ha puesto tanto hincapié ni se ha volcado tan obsesivamente a la tarea de explicar sistemáticamente por qué lo que llamamos vida es un castigo y por qué, *scientia Sileni*, lo mejor para el hombre hubiese sido no haber nacido. Tales obsesiones se hallan en perfecta sintonía con su modo de entender la filosofía, pues, en efecto, para Schopenhauer “una filosofía entre cuyas páginas no se escuche las lágrimas, el aullido y el rechinar de dientes, así como el espantoso estruendo del crimen universal de todos contra todos, no es una filosofía”.⁸⁷ No es raro, pues, que los diccionarios y enciclopedias filosóficas vean en Schopenhauer al pesimista por antonomasia. Asimismo, cualquier trabajo filosófico serio sobre el pesimismo termina irremediablemente siendo arrastrado hacia esa *rara avis* del zoo de los filósofos o, en su defecto, hacia su obra cumbre, *El mundo como voluntad y representación* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*), lo cual nos enseña que *omnes dolores arcanum Sileni ducunt*. Sin embargo, el que así sea, es decir, el que tanto los manuales como los estudios del pesimismo terminen refiriéndose en un sentido o en otro a Schopenhauer, no deja de ser curioso, mucho más por cuanto el concepto “pesimismo” ni siquiera fue desarrollado sistemáticamente por él.⁸⁸ ¿A qué se deberá tan contradictoria situación? Creemos que se debe principalmente a la rumorología, pues, en efecto, Schopenhauer es un filósofo más fantaseado que leído, y más apresuradamente leído que pacientemente meditado. Por ello no es raro que se haya convertido en una suerte de rumor que muchos propagan y creen comprender, o bien con las rápidas lecturas de obras divulgativas, o bien mediante los memes y *cartoons* en los cuales Schopenhauer y sus ideas figuran como grandes favoritos de la rumorología filosófica.

Así pues, el hecho de que a Schopenhauer se le conozca como el pesimista *par excellence* es más bien producto del “se dice” que promueven aquellos que hacen como que

⁸⁶ Vid. Frederick C. Beiser, *op. cit.*, 45-46.

⁸⁷ Arthur Schopenhauer, *Gespräche*, (Stuttgart: Friedrich Frommann, 1971), 325, *apud.* Rüdiger Safranski, *op. cit.*, 404.

⁸⁸ Vid. David E. Cartwright, “Pessimism”, *Historical Dictionary of Schopenhauer’s Philosophy*, (Maryland: Scarecrow Press, 2005), 124-126.

saben de filosofía sirviéndose de sus vagas informaciones de manual y chismografía.⁸⁹ Se trata de un “se dice” propio de los “doctos”, de los sabihondos, y que Heidegger acierta en darle el nombre de “escribidurías” (*Geschreibe*) para ponerlo en evidente paralelismo con aquel otro “se dice” propio del vulgo, es decir, las “habladurías”.⁹⁰

Relacionado con ese rumor del pesimismo que acabamos de describir, se halla el fenómeno de la *moda*, uno de los más frívolos y poderosos cánceres que han surgido a lo largo de la historia en diversas sociedades. En tanto que moda, el pesimismo ha causado una *fascinación* irresistible,⁹¹ y no sólo en nuestros días, pues, según informa Köhnke en su estudio acerca del neokantismo, *Windelband*, en la temprana fecha de 1877, señaló en *Pesimismo y ciencia* (*Pessimismus und Wissenschaft*) que el pesimismo tan en boga de aquellos años no era otra cosa sino una cuestión de moda:

El pesimismo es indudablemente una de las modas más difundidas por lo menos dentro de las fronteras de la vida cultural alemana. Hay círculos sociales y de amistades en los cuales se considera como falta de delicadeza y de cultura estar satisfecho con la situación en que se encuentra el mundo y se ha vuelto de buen tono soportar la miseria de la existencia con un sentimiento común de gozar de un juicio superior y tener una comunicación mutua de sentimientos de resignación.⁹²

⁸⁹ Añadamos que es sumamente fácil adquirir algunas nociones e ir las relacionando con otras nociones hasta ir aprendiendo de memoria las vinculaciones entre ellas. Así, por ejemplo, es fácil aprender la noción “fenomenología” y relacionarla con la noción “Husserl”, tal y como se puede testificar en cualquier manual de filosofía en el que se dice que Husserl fundó o sentó las bases de la fenomenología. Pero una cosa es aprender esas nociones y relaciones y otra muy diferente es comprender lo que significan. Como acierta en decir Sartori: “*Información no es conocimiento*, no es saber en el sentido eurístico del término. Por sí misma, la información no lleva a comprender las cosas: se puede estar informadísimo de muchas cuestiones, y a pesar de ello no comprenderlas. Es correcto, pues, decir que la información da solamente nociones. [...] Pero si el saber nocional no es de despreciar, tampoco debemos sobrevalorarlo. Acumular nociones, repito, no significa comprenderlas”. Giovanni Sartori, *op. cit.*, 87.

⁹⁰ Vid. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, 188 [*Sein und Zeit*, 168].

⁹¹ Sucede, pues, algo parecido a lo que ocurrió en el siglo pasado con el término “existencialismo”, que se convirtió rápidamente en una moda y, por ello, llegó un momento en que ya nadie sabía qué era eso de existencialismo aunque a todo se le adjetivaba de existencialista. Por ello, el mismo Sartre llegó a decir, en la época de mayor auge de dicha filosofía, que éste ya no significaba nada: “*La plupart des gens qui utilisent ce mot seraient bien embarrassés pour le justifier, puisque, aujourd’hui que c’est devenu une mode, on déclare volontiers qu’un musicien ou qu’un peintre est existentialiste. Un échetier des Clartés signe L’Existentialiste; et au fond le mot a pris aujourd’hui une telle largeur et une telle extension qu’il ne signifie plus rien du tout*”. Jean Paul Sartre, *L’existencialisme est un humanisme* (Paris: Gallimard, 1996), 25. Lo mismo podemos decir del “pesimismo”. Al convertirse en una moda, en un imaginario, en una “fascinación”, el pesimismo ya no significa nada.

⁹² Klaus Christian Köhnke, *Surgimiento y auge del neokantismo*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2011), 338.

Windelband acertó en decir que se trató de una moda difundida principalmente en tierras alemanas, pues ciertamente en la segunda mitad del siglo XIX se originó en Alemania una suerte de “schopenhauermanía”. Esa manía contagió a personajes como Frauenstädt, Bahnsen, Hartmann, Mainländer, Wagner, Nietzsche y Weininger, por mencionar sólo algunos de los apóstoles y seguidores que se encargaron de difundir el credo schopenhaueriano.⁹³ Pronto, en la lengua alemana terminaría creándose un emparentamiento lingüístico y conceptual entre el término romántico *Weltschmerz* y el *Pessimismus*, una relación de consanguinidad parecida a la de los siameses.

Y no solamente en Alemania, sino en Europa entera empezaron a surgir pensamientos sombríos y sórdidos acerca de la vida, a veces influidos por Schopenhauer, a veces por las inquietudes de sus mismos realizadores. Fue por eso que comenzaron a elevar sus propios pensamientos desencantados tanto los artistas franceses que vivieron en la época del *Second Empire*, tales como Lautréamont y Baudelaire, como los escritores no menos oscuros procedentes de más allá del Dniéper, con Tolstói y Dostoievski a la cabeza. Tanto se fue extendiendo el desencanto que ya a principios del siglo XX, en plena tierra de esperpentos, Unamuno nuevamente reiteró el diagnóstico que Windelband hiciera décadas atrás: “El pesimismo es hijo de la vanidad, es cosa de moda, puro *snobismo*”.⁹⁴

Tenemos, pues, que el pesimismo se fue volviendo una moda, un amaneramiento *snob* que pareció ser la nota atmosférica de la época postschopenhaueriana. Ahora bien, el fenómeno de la moda es, como el del rumor, también impersonal, sólo que de fuerza más avasallante. Pues mientras el rumor se propaga como un inofensivo chisme que pesa lo que el algodón, la moda se impone de manera despótica, y su peso es el del plomo. Por eso, a diferencia de lo que sucede con el rumor, la moda suele para algunos resultar irrespirable y sofocante, pues pareciera ser un poder dictatorial que lo va aplastando todo al trivializarlo. No erró el glorioso Pushkin al decir, refiriéndose a su inmortal petimetre Onegin:

⁹³ Sobre la temprana influencia de Schopenhauer en algunos pensadores de la segunda mitad del siglo XIX, vid. E. M. Caro, *op. cit.*, 79-116, Frederick C. Beiser, *op. cit.*, 13-24, James Sully, *op. cit.*, 101-137, Étienne Metman, *op. cit.*, 236-260, Giuseppe Invernizzi, *op. cit.*, 119-231, Patric Plesa, “Schopenhauer’s Psychological Worldview: History, Philosophy and Relevance”, (Tesis de maestría, York University, 2014), 134-165, Sandra Baquedano Jer, “Estudio preliminar” a *Filosofía de la redención. Antología*, por Philip Mainländer, (Chile: Fondo de Cultura Económica, 2011), 9-39, Héctor del Estal Sánchez, “*Ornithorhynchus Paradoxus*: la recepción de la filosofía de Arthur Schopenhauer entre 1818 y 1848”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35, n. 1(2018): 127-157.

⁹⁴ Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”, 223.

La moda es el mayor tirano.⁹⁵

La fuerza de esa moda tiránica que afectó hacia fines del siglo XIX la comprensión del pesimismo fue tal que ha llegado casi intacta a nuestros días, y aunque quizás sean ahora menos sus subordinados, actúan igual que los de antaño. Pues, en efecto, si Windelband asistió al surgimiento de “círculos sociales y de amistades en los cuales se considera como falta de delicadeza y de cultura estar satisfecho con la situación en que se encuentra el mundo”, nosotros presenciemos hoy la variada especiación de esos antiguos círculos, cuyos integrantes se presentan en nuestro multifacético siglo XXI bajo el ropaje de *beatniks*, de dionisiacos, de *emos*, de nihilistas y, en suma, de todos esos bohemios alicaídos que, pese a su “desencanto”, buscan continuamente hacerse fascinantes y vivir la gran fiesta de la vida a la manera del *you only live once*.

Es debido a esa moda tiránica que los “intelectuales” adoptan una característica petulancia y afectación pesimista, y se enorgullecen de pretenderse ellos mismos promovedores del pesimismo. Creen que ser pesimista es *cool*, porque piensan que es garantía de ser crítico y profundo; para ellos, un optimista es poco menos que un ingenuo (¿cómo se puede ser optimista en un mundo donde van venciendo los transgénicos y el cretinismo!).⁹⁶ En cambio, consideran que el pesimista tiene un ojo extremadamente perito para comprender los asuntos de toda índole, tanto de los que se ocupan de las cosas de la vida práctica, como de los otros que se ocupan de la vida contemplativa. Repiten y se arrojan al unísono los versos de Lugones:

Mi ojo científico y atento
su pesimismo lleno de pericia.⁹⁷

De este modo, al “intelectual” que lee por vez primera su Nietzsche o su Baudelaire le bastan sus apresuradas lecturas para declararse hombre trágico y dedicarse de por vida al culto del “pesimismo dionisiaco”. Sin embargo, no es raro que esos “cultos” y adoraciones

⁹⁵ Alexander S. Pushkin, *Eugenio Oneguín*, I, XXV, (Madrid: Cátedra, 2017).

⁹⁶ Sobre el estado del pesimismo como un fenómeno de moda o fascinación, así como sobre los prejuicios comunes que se tienen del mismo, *vid.* Rafael Núñez Florencio, *op. cit.*, 47-49, Louis Dépret, *La question du pessimisme*, (Lille: L. Danel, 1879), 1-48, Louis J. Block, “The Fascination of Pessimism”, *The Sewanee Review* 15, n. 4 (Oct. 1907): 409-422.

⁹⁷ Leopoldo Lugones, “Himno a la luna”, *Poesías*, (México: Juan Pablos, Secretaria de Cultura, 2016), 44.

degeneren en meros aspavientos propios de bohemios fanfarrones, carentes de intuiciones claras aunque henchidos de amaneramientos pretenciosos. De manera que muchos presuntos “pesimistas” lo son sólo en apariencia y su pesimismo no pasa de ser una *pose* irrisoria.

En este sentido, Oscar Wilde acertó en burlarse diciendo que tanto el optimismo como el pesimismo son “meramente poses” (*merely poses*), y que mientras el primero comienza con una sonrisa de oreja a oreja (*broad grin*), el segundo termina con gafas oscuras (*blue spectacles*).⁹⁸ *Meramente poses*, porque el hecho de sonreír como el gato Cheshire no hace a uno *ser* optimista, lo mismo que el hecho de ponerse lentes de sol no hace a quien los viste *ser* un pesimista.⁹⁹ Pues, en efecto, ¿qué es una *pose*? Así la define la Real Academia Española: “postura poco natural”, “afectación en la manera de hablar y comportarse”. Todo ello indica que la pose es una actitud próxima a lo teatral —más bien a lo *teatrero*—, propia de histriones que con sus aspavientos interpretan algo que no son ni que tampoco sienten como suyo realmente. El *poser* del pesimismo es justamente eso: un histrión que actúa como pesimista, pero que, en el fondo, no es partícipe del ser del pesimismo. Es un histrión en la medida en que pretende aparentar ser un pesimista en vez de encarnarlo espiritualmente. Este *aparentar ser* en lugar de *ser* nos muestra que el *poser* pesimista prefiere, como el hombre en crisis de nuestros tiempos, lo superficial y frívolo a lo originario y profundo.

Preguntamos ahora: ¿por qué el *poser* pesimista no es, con todo y su histrionismo, lo que pretende encarnar? ¿Por qué si actúa como pesimista, piensa como pesimista, se exhibe como pesimista, y hasta se arroga el cognomento de “el pesimista”, por qué —repetimos— no es un pesimista? Pues bien, el *poser* del pesimismo podrá cacaraquear a los cuatro vientos que él es un pesimista, podrá adoptar sus ridículos amaneramientos de *poète maudit*, podrá creerse el ἐπίπτης definitivo de las abogaderas dionisiacas, pero mientras no padezca, piense y se mantenga en la experiencia originariamente dadora del pesimismo, mientras en su fuero interno no viva dentro del horizonte de sentido ontoaxiológico propio

⁹⁸ “*Optimism begins in a broad grin, and Pessimism ends with blue spectacles. Besides, they are both of them merely poses*”. Oscar Wilde, “An Ideal Husband”, *The Collected Works of Oscar Wilde*, (Ware: Wordsworth Editions, 2006), 597.

⁹⁹ La imagen de las gafas quizás nos resulte vaga, porque para nosotros las gafas oscuras ya son cosas triviales que no caracterizan precisamente al *poser* pesimista, pero para poder captar la gracia que entraña la idea de Wilde podemos reemplazar la imagen de las gafas por una más *ad hoc* a nuestro tiempo. Que cada lector la imagine a su gusto.

del *ordo superlationis*, único que puede hacer del pesimismo lo que es, no pasará de ser un simple confundido que cree profesar el pesimismo sin haberlo originariamente abrazado.

Por todo lo dicho hasta aquí, podemos constatar que, ciertamente, en cuanto noción, en cuanto entidad, ya sea concreta o vagamente determinada, el pesimismo, no hay duda alguna, se nos presenta como *algo* —un producto de la rumorología, una entidad más o menos difusa y borrosa. Y sabemos que se nos presenta como algo porque en esas equívocas ideas que tenemos de él, anida, al mismo tiempo, y por paradójico que se quiera, una “pre-comprensión”. Si el pesimismo nos fuera enteramente incomprensible ni siquiera podríamos hablar en estos momentos sobre él. Pero la realidad desmiente esta hipotética incomprensión absoluta, pues, en cuanto concepto, ya hemos visto que el pesimismo nos resulta muy familiar. Si intentásemos pensar en las veces y en las circunstancias en las que nos hemos relacionado con él, ciertamente no serían pocas: lo hemos mentado en esta y en aquella ocasión, lo hemos visto también ser mentado por una innumerable cantidad de personas y en una pluralidad de situaciones tan grande que evocarlas resulta innecesario. Y si el pesimismo, en esta forma sustantivada en la que lo estamos pensamos, nos resulta familiar, en su forma adjetivada nos parecerá todavía más familiar. En efecto, recordamos que nos referíamos a aquella idea o teoría, a aquella persona o actitud, como “pesimistas”. Usamos el término y sabemos usarlo, ya sea para hablar de él en su modo de presentación sustantivada, o ya sea para atribuirlo a alguna entidad en su modo de presentación adjetivada; con ello significamos una gran cantidad de circunstancias e instancias que le van infundiendo un pletórico ramaje de significaciones y sentidos. Entonces no cabe la menor duda: el pesimismo que “pre-comprendemos” es algo, pues lo sabemos mentar y significar.

Sin embargo, esta “pre-comprensión” del pesimismo debe entenderse en relación al saber instrumental y pragmático que tenemos sobre el vocablo. Es decir: lo que “pre-comprendemos” del pesimismo es cómo y en relación a qué proferirlo, en qué momentos mentarlo, a qué cosas y eventos atribuirlo. Puede advertirse que esta “pre-comprensión” apunta a la operatividad del pesimismo en cuanto término viviente en el lenguaje natural. Siendo así, podemos preguntar: ¿acaso no es ésta la tesis del pragmatismo? Efectivamente, es la tesis del pragmatismo, que dice: “El significado de una palabra es su uso en el

lenguaje”.¹⁰⁰ Pero, ¿la tesis que el pragmatismo nos ofrece del pesimismo a través de la consideración de éste como una realidad definible mediante el uso del lenguaje, logra satisfacerlos? ¿El saber usar la palabra “pesimismo” en las circunstancias en que la usamos garantiza la comprensión filosófica del pesimismo que buscamos, es decir, una comprensión que no se refiera ya al uso instrumental del vocablo, sino que se refiera a su esencia o εἶδος? La respuesta es naturalmente negativa. La comprensión pragmática de la categoría pesimismo no nos da la comprensión eidética del mismo. De hecho, sucede todo lo contrario: la imposibilita cada vez más porque al familiarizarnos con el término, nos lo presenta de manera aporética. La cercanía con la que convivimos con el término “pesimismo” ha puesto un velo sobre nosotros que nos imposibilita darnos cuenta de que no sabemos a ciencia cierta a qué nos referimos cuando lo mentamos. Situaciones como ésta, en la que se ha generado una gran ambigüedad en torno a la comprensión de un concepto, son las que han motivado a los filósofos a volver a problematizar el mundo que esos conceptos señalan y que han dejado de ser claros.

Recordemos, pues, que con las categorías y los conceptos sucede que nos sentimos dueños de su sentido hasta el momento en que verdaderamente interrogamos por ellos en una actitud filosofante, y entonces nos damos cuenta que eso que supuestamente sabíamos tan claro, en verdad nos resulta un misterio. *Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.*¹⁰¹ Ese gran reconocimiento de Agustín, en verdad no es tan agustiniano: pertenece más bien al núcleo originario de toda filosofía auténtica. El mismo Sócrates demuestra continuamente que términos como “virtud”, “justicia”, “bien” y “belleza”, tan comunes al habla y tan familiares a nuestras conciencias, apenas son filosóficamente reflexionados sumergen la irreflexiva certidumbre de los hombres en un verdadero *shock* espiritual que, aunque incómodo y doloroso, evidencian los dolores mayeúticos de un parto que promete una mirada más originaria del asunto en cuestión.

Ahora es nuestro turno para asumir el reconocimiento “agustino” de nuestra propia ignorancia respecto al *quid* que interroga por la esencia del pesimismo. Como hemos

¹⁰⁰ “Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache”. Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2003), 61.

¹⁰¹ San Agustín, *Confessionum*, XI, 14, 17.

mostrado en los apartados que componen el presente párrafo, en el cual hemos querido exponer la crisis comprensiva del pesimismo y su relación con la crisis espiritual de la *humanitas*, desde su origen, la idea del pesimismo adoleció de prejuicios modernos que impidieron su comprensión filosófica en un sentido puro y autónomo; hoy, lejos ya de la situación histórico-material que vivieron Leibniz y Voltaire, nuestra comprensión del pesimismo no sólo no ha mejorado, sino que, gracias a la popularización del vocablo y al fantochismo de nuestros tiempos, se halla, si no peor, sí más caótica que antes: la rumorología gestada en torno al pesimismo ha terminado por eclipsar el horizonte comprensivo de su sentido originario.

A fin de salir de tal crisis, hemos de conducir nuestro pensamiento por un rumbo más adecuado. Para ello, nos serviremos de las herramientas de la filosofía fenomenológica, las cuales prometen un tratamiento radicalmente contrapuesto al modo tradicional de enfocar los problemas del mundo. De este modo, la fenomenología nos permitirá hallar en sus directrices una suerte de antídoto mediante las cuales podremos desintoxicarnos de los prejuicios del *ordo naturalis* imperante en nuestro siglo y llevar lo que es mera “pre-comprensión” a comprensión absoluta del pesimismo. Así, obtendremos la reanudación de uno de los más genuinos y ancestrales propósitos de la filosofía, cuya práctica nadie ha ejemplificado mejor que los filósofos grecolatinos, a saber: hacer de la filosofía una *animi medicina*. Explicar más detalladamente por qué creemos que la fenomenología reivindica ese propósito de la filosofía será el asunto que nos ocupará en el siguiente párrafo.

Habiendo descrito ya los aspectos de la crisis en los párrafos anteriores, es preciso que ahora propongamos las herramientas para revertir, en la medida de lo posible, los efectos consuntivos de la misma. Así pues, sumidos, como estamos, en esta pobrísima situación a la que nos ha traído el desenvolvimiento de la civilización moderna y su imperante predilección por los asuntos del *ordo naturalis*, debemos ya de principiar, si en verdad es nuestro anhelo acceder a un mayor orden comprensivo del mundo y de nosotros mismos en cuanto seres-en-el-mundo dotados de la posibilidad de abrirse al sentido ontoaxiológico de los fenómenos superlativos, una serie de “contravenenos” que reivindicquen nuestro penoso estado de derrelictos humanos en relación a la comprensión de las experiencias del *ordo superlationis*. Necesitamos, pues, una “medicina” que contrarreste lo viciado, ya no de nuestro cuerpo, sino de nuestro espíritu, cuyas enfermedades le parecieron ya al mismísimo Cicerón ser más numerosas y perniciosas que las corpóreas: *morbi perniciosiores pluresque sunt animi quam corporis*.¹⁰²

Precisamente una de las constantes filosóficas de todos los tiempos ha sido el darse cuenta de cuán enfermo se halla el hombre; por ello, los filósofos siempre han estado de acuerdo en otorgarle a la filosofía una función sanadora. Ese papel medicinal de la filosofía es de suma relevancia, porque, a diferencia de lo creen todavía muchos, no se reduce a comprender qué son los “designadores rígidos”, a saber si con Tales o con algún otro personaje dio comienzo la filosofía, o a alguna otra de esas reflexiones eruditas que monopolizan la vida de los investigadores. Esas y otras disquisiciones no son al final del día más que doctísimas frivolidades, que si bien forman parte del quehacer necesario de la filosofía, no constituyen ni el fin ni el propósito último de ella. La trascendencia de la filosofía, lo que realmente la convierte en la *Regina scientiarum* y en el norte espiritual de la existencia humana, es que ella, y sólo ella, puede *salvar* la vida de los hombres. La filosofía es, en este sentido, ese obsequio divino a través del cual le es posible a cada quien alcanzar su σωτηρία.¹⁰³ No por nada el sabio Epicuro formuló el siguiente mandamiento

¹⁰² Cic. *op.cit.*, III, 3, 5.

¹⁰³ Con respecto a este concepto griego, atiéndanse las siguientes palabras: “El nombre *soteria* significa “salvación”, y el verbo *sozein* significa “salvar”. [...] En el griego clásico, *soteria* significa “liberación” o

milenario: μήτε νέος τις ὄν μελλέτω φιλοσοφεῖν, μήτε γέρων ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν. Οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδεὶς ἐστὶν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον.¹⁰⁴ En esas palabras, Epicuro deja en claro que el filosofar en cuanto actividad sanadora es una actividad perenne de la vida humana, pues el hombre nunca es ni bastante joven ni bastante viejo para trabajar en *pos de la salud relativa al alma* (πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον). De este modo, se nos revela que la filosofía es en su más íntima esencia una *animi medicina*. Ahora bien, ¿qué diferencia puede haber entre esa *animi medicina* que los antiguos filósofos grecolatinos se esforzaron por establecer y esa otra *corporis medicina* que tan rotundo éxito ha tenido desde los descubrimientos de Pasteur, Koch y Fleming hasta nuestros días? Cicerón, que no vivió el nacimiento de la bacteriología ni de la virología moderna, encontró no obstante esa diferencia, pues, en efecto, advirtió que mientras la medicina del cuerpo tiene que buscar sus antídotos fuera de los cuerpos mismos, la medicina del alma tiene que producirlos en ella misma: *est profecto animi medicina, philosophia, cuius auxilium non ut in corporis morbis petendum est foris, omnibusque opibus atque viribus, ut nosmet ipsi nobis mederi possimus, elaborandum est.*¹⁰⁵

Dicho esto: ¿cómo pensamos elaborar desde nuestra propia “alma” en crisis el contraveno que ha de restaurarla? Esperamos elaborarla con la realización de una *filosofía auténtica* y autoconstituyente, es decir, una filosofía que siendo consciente del carácter

“preservación”. Puede usarse respecto de un hombre que vuelve sano y salvo a su casa o su país después de haber estado ausente un tiempo”. William Barclay, *Palabras griegas del Nuevo Testamento*, (Texas: Casa Bautista, 2002), 204. Siguiendo la indicación de Barclay, podemos analogar la situación del hombre en crisis de nuestro tiempo como la del viajero que, lejos de su patria, se halla perdido en rumbos desconocidos y peligrosos, pues, en efecto, ese hombre en crisis se encuentra lejos del lugar al que pertenece (el mundo del espíritu), naufragando entre cosas triviales y anodinas. Para él, retornar a casa “sano y salvo” significa recuperar su modo de vida originario, ese en el cual todas sus potencialidades espirituales sean explotadas según el orden al que pertenecen y hagan del hombre en cuestión un ser no ausente para sí mismo. Por otra parte, también Ortega y Gasset utiliza el término “sotería” al hacer su análisis sobre la crisis del hombre romano en la época de introducción del cristianismo; las ideas con que ilustra dicha crisis, en alguna manera también coinciden con nuestra tesis, pues el filósofo español también acentúa el hecho de que gracias a la “sotería” el hombre es reconducido hacia sí mismo: “Cuando todo en derredor nos falla, caemos en la cuenta de que nada de eso era, en verdad, la auténtica realidad, lo importante, lo decisivo: la realidad que para cada cual queda bajo todas las demás aparentes es su vida individual. Vuelve entonces el hombre a ver ésta como lo que en rigor y en última instancia es el problema individualísimo, intransferible del propio destino. [...] No esto o lo otro es ya problema, sino la vida misma de la persona en su integridad. No es que tenga hambre, no es que padezca enfermedad o tiranía política, no es que ignore lo que son los astros. Ahora es el ser mismo del sujeto lo problemático. Y si la respuesta a aquellas deficiencias parciales se llama solución, la que hay que dar a este problema absoluto del ser personal se llama salvación —*soteria*. José Ortega y Gasset, “En torno a Galileo”, 75-76.

¹⁰⁴ Ep. Men. 122.

¹⁰⁵ Cic. op. cit., III, 3, 6.

problemático de la situación presente, no equivoque su camino al pretender buscar la “cura” de tal situación en ideas o concepciones externas a su justo quehacer reflexivo, sino que, manteniéndose en dicho quehacer de modo puro, pueda ir construyendo paulatinamente la *animi medicina* que necesita nuestro espíritu. El sentido esencial de esta concepción salutífera de la filosofía que vamos delineando, también lo subrayó con gran profundidad Edmund Husserl. En efecto, en su obra intitulada *La filosofía como ciencia estricta (Die Philosophie als strenge Wissenschaft)*, lanzó el siguiente diagnóstico: “Las naciones europeas están enfermas”.¹⁰⁶ Continuando su análisis nosológico, el filósofo moravo dijo que esa enfermedad “se documenta en innumerables síntomas de la desintegración de la vida”,¹⁰⁷ los cuales denotan una causa común, a saber: “el fracaso aparente del racionalismo”.¹⁰⁸ Pues, en efecto, desde los griegos, pero sobre todo a partir del paradigma cartesiano-newtoniano, se creyó que la razón habría de conducir al hombre hacia su plenitud, pero ya para fines del siglo XIX, época dominada por el positivismo, la *Realpolitik* y la Revolución industrial, se comenzó a ver cada vez más claro que la razón había fracasado y que, además, había sumido al ser humano en una suerte de bestialismo. No obstante, ese fracaso del racionalismo es “aparente” porque lo que fracasó no fue la razón en sí, sino una aberración de la razón: “La razón del fracaso de una cultura racional no se halla [...] en la esencia del mismo racionalismo, sino únicamente en su ‘enajenamiento’, en su absorción dentro del ‘naturalismo’ y del ‘objetivismo’”.¹⁰⁹ Para Husserl, como también para nosotros —pues no hemos salido aún de esa “aberración de la razón”—, la única forma de enderezar el camino de la vida humana hacia su “salud espiritual” es brindarle un camino originario a la razón, tarea que sólo es posible formulando una filosofía auténtica:

La filosofía universal con todas las ciencias particulares constituye por cierto un aspecto parcial de la cultura europea. Pero se halla en el sentido de toda mi exposición que esta parte desempeña, por decirlo así, el papel de cerebro de cuyo funcionamiento normal depende la verdadera salud espiritual de Europa. Lo humano de la humanidad superior o la razón exige, pues, una filosofía auténtica.¹¹⁰

¹⁰⁶ Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia...*, 89.

¹⁰⁷ *Ibid.*, 171.

¹⁰⁸ *Idem.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, 171-172.

¹¹⁰ *Ibid.*, 161.

La filosofía debe ser *auténtica* no tanto porque deba exigírsele, a toda costa, ser novedosa, si por ello se entiende lo inusual, lo nunca imaginado, lo sacado *ex nihilo*, pues con dicha pretensión caeríamos nuevamente en las neurosis compulsivas de nuestro siglo (la neofilia, el novismo, el *beyondism*), las cuales exigen una enfermiza y acrítica superación de todo lo que establecido. Si la filosofía ha de ser auténtica, su autenticidad debe entenderse en el sentido de lo *originario*, no de lo *novedoso*, pues lo originario se presenta a la conciencia como una convicción sinceramente generada en lo más hondo del espíritu y no como un simple capricho nacido del aburrimiento y de la “avidez de novedades”. La *autenticidad* de una “filosofía auténtica” reside en que los propósitos que ella persigue están arraigados a las necesidades más profundas del alma humana, y no a los accidentes triviales y accesorios de la vida.

Debemos de advertir, pues, que así como hay filosofías auténticas cuyos intereses nunca abandonan los fines y propósitos originarios del “amor a la sabiduría” y del *animi medicina*, también hay filosofías inauténticas cuyos intereses se van volviendo artificiales y postizos, y que terminan por hacer de la filosofía algo distinto de lo que originariamente debería de ser. Dejar en claro esta diferencia es muy importante, tanto que nuestro correcto proceder en cuanto filósofos depende de comprenderla en todo su rigor. Una filosofía auténtica se distingue de otra inauténtica en la medida en que aquél que la realiza está convencido de que en ella, en la realización de dicha filosofía, se le está jugando al mismo tiempo el sentido de su vida. El filósofo auténtico sabe que la filosofía no es eso que se llama *lifestyle*, pues éste puede cambiarse o abandonarse sin afectar a la persona misma, pero la filosofía, para el que en verdad la siente y la padece como tal, termina por ser el combustible mismo de su ser. Por ello, podemos decir que la filosofía auténtica no se reduce a un alineamiento en la lógica de la academia ni mucho menos a una actividad cuyo fin es quedar momificada en tesis doctorales y diplomas. Se trata más bien de una cuestión de vocación y no de profesión. Quienes creen que la actividad filosófica se reduce precisamente a las frivolidades y presunciones del erudito que hace como que filosofa porque publica muchos libros o porque repite mecánica y solemnemente lo que otros pensaron y dijeron, pero que no siente dentro de su ser la plena convicción y trascendencia de lo que hace y piensa ni mucho menos el impulso de valerse de su propio entendimiento, no son sino individuos que ya están bien compenetrados de la ceguera espiritual de nuestro

siglo, pues ya no logran distinguir la diferencia que existe entre una actividad realizada con pasión y hondura y otra movida por la pura inercia y el protocolo aparatoso.

Ahora bien, nos adentramos ya a describir los rasgos que hacen auténtica a una filosofía, pero quizás el lector esté inconforme de que abogemos por una “filosofía auténtica” sin antes dejar en claro qué es eso de *filosofía*. ¡Vaya pregunta ésta que interroga por el *quid* de la filosofía! Nosotros intentaremos ofrecer una definición lo más claramente posible de cómo es que entendemos la filosofía; definición que, según creemos, preserva el núcleo que le otorga a la filosofía su singularidad frente a los otros tipos de conocimiento.

Comencemos señalando que a diferencia de épocas anteriores, en las que el filósofo se interesó por pensar hasta los más básicos pormenores de su particular quehacer en el mundo, cuando hoy se da inicio a un trabajo de filosofía lo que más suele pasarse por alto es reflexionar, precisamente, sobre los principios que definen a la *filosofía* misma. Este fenómeno se debe a que existe un prejuicio tan extendido entre nosotros que advertirlo como prejuicio nos resulta ya difícil: el presunto conocimiento que tenemos de lo que *es* la filosofía. Que este punto pase inadvertido no es recomendable, pues para tener un conocimiento preciso del tema que se tratará —en nuestro caso, el *pesimismo*— es indispensable tener una idea clara de la forma espiritual en que se llevará a cabo el susodicho tratamiento —en nuestro caso, esa forma espiritual no es otra que la correspondiente precisamente al *filosofar*. Así, el primer problema que sobreviene a una filosofía auténtica es la necesidad que tiene ésta de explicarse por qué ella debe considerarse como un saber *filosófico* y no como otro tipo de saber. O en otras palabras: dar cuenta de por qué ella *es* lo que dice y pretende ser. A esta necesidad que la filosofía tiene para sí misma se le añade un requisito de suma importancia: la idea de la filosofía no tiene que provenir de otro dominio más que del correspondiente a la propia filosofía. No es la historia ni la ciencia, tampoco el arte o la religión, sino la filosofía misma la que ha de penetrar en el secreto de la esencia que le corresponde:

[L]o que es la filosofía se decide evidentemente sólo dentro de la filosofía, sólo a través de sus propios conceptos y medios: ella es, por decirlo así, el primero de sus problemas. [...] No existe ningún acceso desde el exterior hacia su concepto, pues tan sólo

la filosofía puede determinar qué es filosofía y hasta si existe en absoluto o sólo cubre con su nombre un fantasma sin valor real.¹¹¹

Nótese que Simmel apunta una exigencia que puede interpretarse fácilmente como el recurso a un programa gobernado por círculos viciosos. Pues, en efecto, si para saber qué es filosofía se debe de estar ya dentro ella y, digámoslo así, comprender su lenguaje y mobiliario peculiar, entonces sólo el *filósofo* que realmente *filosofa* puede saber qué es eso de *filosofía*. A primera vista, tal requisito asemeja una cláusula artera, minada de falacias de *petitio principii*. Sin embargo, nosotros consideramos que más que ser una sofistería, se trata de una razón de principio que, a diferencia de lo que acontece con otros saberes, le permite a la filosofía ser reflexiva y autoconstituyente consigo misma, pues ella es “la *ratio* en su movimiento incesante de autoaclaración”.¹¹² Y, como tal, debe exigírsele la construcción crítica de sus directrices partiendo y manteniéndose en sus propios fundamentos. Al proceder así, es cierto, la filosofía auténtica incurre en una serie de reflexiones autocríticas que de tan ensimismadas terminan siendo de no fácil comprensión, pero que son necesarias para perfilar el conocimiento nacido de la estricta autenticidad filosófica: “pensar sin premisas”.¹¹³

¹¹¹ Georg Simmel, *Problemas fundamentales de la filosofía*, (Buenos Aires: Prometeo, 2005), 15.

¹¹² Edmund Husserl, *La filosofía como...*, 131.

¹¹³ George Simmel, *op. cit.*, 15. La demanda de un “pensar sin premisas” nos recuerda inevitablemente el punto más importante del programa fenomenológico, resumido en el legendario “llamamiento” realizado por Husserl en donde se proclama “volver a las cosas mismas” (*zurück zu den Sachen selbst*), demanda que ya figura implícitamente en el llamado “principio de todos los principios” expuesto en *Ideas I* y desarrollado en otros escritos. Por otra parte, y a pesar de no ser considerado tradicionalmente como miembro del círculo fenomenológico, no resulta inexplicable el paralelismo que puede advertirse entre el pensamiento de Simmel —más vinculado con la sociología y la filosofía de la cultura— y el de filósofos como Edmund Husserl o Max Scheler. El capítulo primero de la obra de Simmel que hemos citado, titulado “De la esencia de la filosofía”, muestra de forma indudable el mismo espíritu de autofundamentación que la fenomenología promovió desde sus inicios. Recuérdese que la filosofía de Simmel, iniciada, como la de Husserl, a finales del siglo XIX, pero culminada en los albores del siglo XX, estuvo marcada por la misma impronta que marcó a los filósofos agrupados en torno al círculo fenomenológico: la idea de una crisis espiritual que desembocó, en el caso del sociólogo berlinés, en la postulación de una teoría de la “tragedia de la cultura”. Sobre el llamamiento a las “cosas mismas” en Husserl y en la filosofía fenomenológica, *vid.* Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas I*, (Madrid: Alianza, 2001), 217-220 [*Logische Untersuchungen*, 7-13], Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2010), 37-49 [*Sein und Zeit*, 27-39], André Dartigues, *op. cit.*, 22-26, Manuel Cabrera, *Los supuestos del idealismo fenomenológico*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1994), 11-15, Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, (London, New York: Routledge, 2002), 9-12, Ángel Xolocotzi Yáñez, “Las cosas de la fenomenología. Notas sobre la idea husserliana de una filosofía científica”, en *Acta Fenomenológica Latinoamericana. Volumen III*, (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009), 121-137. Sobre las ideas de Simmel, su influencia y sus paralelismos con otras filosofías de su época, *vid.* Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías*, (México: El Colegio de México, Fondo de Cultura

A decir verdad, esto no quiere decir que intentemos pensar a partir de *ninguna* premisa, lo que sería absolutamente imposible si consideramos que el pensamiento supone siempre al lenguaje y que éste supone siempre una tradición llena de “premisas”. El querer “pensar sin premisas” tiene que valerse indefectiblemente del lenguaje, ya que ante todo busca realizarse como un *pensar*. Y, si esto es así, al valerse del lenguaje cae inevitablemente en un suelo propicio para la irrupción de todo tipo de “premisas”. “El pensamiento —escribe Unamuno— reposa en pre-juicios y los pre-juicios van en la lengua”.¹¹⁴ Si, por tanto, “pensar sin premisas” es imposible, esto no debe hacernos creer que nuestra empresa de fundar una filosofía auténtica en torno al pesimismo tiene que abandonar la pretensión de principiar la reflexión denunciando las “premisas” que sobre dicho asunto nos habitan. Únicamente debe de hacernos entender que, si bien no podemos desprendernos ni advertir *todos* los presupuestos que subyacen en nosotros, sí es posible obtener un “conocimiento carente de presupuestos en *la mayor medida objetivamente posible*”,¹¹⁵ tal como precisa Max Scheler.

Lo que se busca con la *determinación de la filosofía desde la filosofía* es, por tanto, la necesidad de comprender el ser de la filosofía desde sus propias legislaciones y, en la medida de lo posible, desde sus propios marcos conceptuales. Por eso Scheler, al referirse a la necesidad de otorgarle a la filosofía una *autonomía* metódica y conceptual, piensa acertadamente que dicha *filosofía autónoma* debe asumirse como la ciencia “que busca y encuentra su esencia y su legalidad exclusivamente *por sí misma* y en sí misma y en su existencia”.¹¹⁶ Una filosofía que no obedece este precepto, y que decide, en cambio, legislarse por leyes extrañas a sí misma, desemboca inevitablemente en una *heteronomía* metódica y conceptual, cuyos resultados son funestos tanto para el conjunto de problemas estrictamente filosóficos como para el conjunto de principios encaminados a afrontar

Económica, 1998), 116-224, Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1955), 155-191.

¹¹⁴ Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”, 213.

¹¹⁵ Max Scheler, *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*, (Madrid: Ediciones Encuentro, 2011), 12. Así como Scheler, también Simmel termina por asumir una posición moderada: “La ausencia absoluta de hipótesis es por supuesto inalcanzable. Dondequiera que se inicie el conocimiento existe ya algo supuesto, lo cual o nos inquieta como tinieblas insuperables, o por el contrario nos es un punto de apoyo en la relatividad, en el fluir del solo poseerse a sí mismo del conocimiento. Por ello la ausencia absoluta de hipótesis es sin duda una ayuda orientadora, pero no alcanzable, del pensamiento filosófico”. Georg Simmel, *op. cit.*, 16.

¹¹⁶ Max Scheler, *La esencia de la filosofía...*, 13.

dichos problemas. De un modo semejante a como acaeció en el siglo XVI, cuando los conquistadores españoles y portugueses implantaron leyes ajenas a los habitantes del “Nuevo Mundo”, y trastornaron así tanto sus formas de vida como sus intuiciones sobre la misma, una filosofía a la que se le implantan leyes ajenas para su “autodeterminación” le son *erradicados* sus elementos originarios, haciendo de ella, en el peor de los casos, una alteridad que contraviene a su esencia original, y, en el mejor de ellos, el resultante híbrido de lo que ella era.

Filosofías heterónomas e inauténticas surgen, pues, cuando se quiere filosofar sobre algún tema en específico partiendo de presupuestos ajenos a la auténtica actitud filosofante.¹¹⁷ Tradicionalmente, este tipo de posturas suele oscilar entre dos opciones, diferentes desde el punto de vista de los presupuestos en que se apoyan, pero similares desde el punto de vista de su proceder. Se trata, por un lado, de la filosofía del *naturalismo dogmático* y, por el otro, de la filosofía de la *metafísica dogmática*.

Por filosofía del *naturalismo dogmático* entendemos el saber que traslada al ámbito de las reflexiones filosóficas la visión de mundo que asume el “conocimiento natural” imperante en eso que los fenomenólogos llaman las “ciencias de hechos” (*Tatsachenwissenschaften*), introduciendo con ello tanto los conceptos como los principios y direcciones que asume el naturalismo científico. El hombre que, incurriendo en ese traslado, pretende “filosofar” sobre algún fenómeno del mundo, no se da cuenta de que sus pensamientos ya están direccionados en algún u otro aspecto; por tanto, su pensar ya no es un pensar auténtico, sino tendencioso. Así, las interrogaciones y reflexiones que dicho hombre realiza, en vez de hacerlas desde la lección ofrecida por la vivencia de los fenómenos del mundo *per se*, las lleva a cabo desde el punto de orientación en que las ciencias del naturalismo dogmático lo posicionan. Confiado en que “filosofa” por el simple hecho de “conocer” el mundo mediante los contenidos de las ciencias de hechos —en lo que sigue veremos que, *stricto sensu*, filosofar no es equivalente a *conocer*—, es presa de la ilusión según la cual gracias a dichos contenidos ha forjado una filosofía exacta y rigurosa; *ilusión* porque, como vio Husserl, las ciencias exactas del ser no son, a pesar de su exactitud, ciencias definitivas del ser.

¹¹⁷ Sobre el concepto de actitud, *vid. infra*. § 5.

El filósofo debe y tiene que cooperar con las ciencias de hechos, pero no debe aspirar a transformar la filosofía en un trasunto o una sierva de ellas. Proceder de tal manera puede enriquecer en alguna medida a las ciencias, pero la filosofía suele quedar empobrecida y hasta ridiculizada frente al propio conocimiento científico, puesto que desatiende sus aspiraciones originarias por querer participar en un modo de tratamiento de los problemas que no es de su competencia.¹¹⁸ Con el naturalismo dogmático, sucede, pues, como en esa fábula de La Fontaine donde una poco precavida *Grenouille* (símbolo de la necesidad) se deja maravillar por la “*belle taille*” de un imponente *Bœuf* (símbolo de la gallardía) hasta el grado de querer pretender ser igual a él. Naturalmente, la pobre ranita no puede igualar a aquel mamífero porque, razón sencilla, son seres diferentes. Pero incluso así:

Elle, qui n'étoit pas grosse en tout comme un œuf,
envieuse, s'étend, s'enfle, et se travaille,
pour egaler l'animal en grosser.¹¹⁹

La historia termina mal para la pequeña anfibia: acaba inflándose tan desmesuradamente para igualar las formas del cuadrúpedo que termina desgarrando su propio cuerpo en el intento. La lección que la fábula nos deja puede ser resumida en la siguiente sentencia: *quien pugna por convertirse en lo que no puede ser, termina destruyendo lo que debe ser*. Como toda fábula, la moraleja de la anterior es instructiva:

Le monde est pleine de gens qui ne sont plus sages:
tout bourgeois veut bâtir comme le grandes seigneurs

¹¹⁸ Gracias a ello, no resulta extraño ver de continuo imágenes caricaturales de la filosofía, la cual no sabe ya qué lugar ocupa en el mundo, si el lugar de *ancilla scientiarum* o el de *regina scientiarum*. Bien apunta Villoro cuando dice: “Las ciencias intentarán responder fraguando teorías que den razón de las causas, funciones, resultados de ciertos hechos. ¿Y qué tiene que ver la filosofía con causas y efectos de hechos? Ése es asunto del conocimiento empírico y cuando la filosofía ha intentado suplirlo sólo ha engendrado caricaturas de ciencia”. Luis Villoro, *Creer, saber, conocer*, (México: Siglo XXI, 2009), 11. Muchos otros pensadores que comparten el espíritu de la fenomenología, también han denunciado la diferencia entre “ciencia” y “filosofía”; Heidegger, por ejemplo, niega la equivalencia entre ambas y establece una más estrecha cercanía entre filosofía y poesía: “Todo pensamiento científico es una forma derivada y luego como tal consolidada del pensamiento filosófico. La filosofía jamás nace de la ciencia o por causa de la ciencia. Jamás se puede equiparar la filosofía a las ciencias. Antes bien, se antepone a ellas, y no sólo «lógicamente» o dentro de una tabla del sistema de las ciencias. La filosofía se halla en un dominio y orden totalmente diferentes de la existencia espiritual. La filosofía y su pensar sólo comparten el mismo orden con la poesía; aunque poetizar y pensar tampoco sean lo mismo”. Martin Heidegger, “La pregunta fundamental de la metafísica”, *Introducción a la metafísica*, (Barcelona: Gedisa, 2003), 32-33. Sobre este mismo asunto —la relación y diferencia entre ciencia y filosofía—, *vid.* Max Scheler, *La condición moral...*, 129-147.

¹¹⁹ Jean de La Fontaine, *Fables*, I, 3, 54.

tout petit prince a des ambassadeurs
tout marquis veut avoir des pages.¹²⁰

El mundo está lleno de personas que no son más sabias... Una de esas personas es el filósofo que, semejante a la *Grenouille*, quiere someter el filosofar a un modo de ser que no le compete, arriesgando en esa empresa la autenticidad que sí le corresponde.¹²¹

En cuanto a la filosofía encuadrada bajo el rubro de *metafísica dogmática*, se refiere a aquel tipo de filosofía elaborada por quienes, desinteresados por el contenido de la ciencia —incluso despreciándola, lo cual constituye un error paralelo, aunque inverso, del antedicho—, adoptan la resolución de darle la espalda, pues la consideran inútil para los objetivos que persiguen; deciden entonces entregarse a otro tipo de fe doctrinaria: la adhesión exclusiva a los textos y autores tradicionalmente considerados como parte obligada de la filosofía. Ese modo de proceder es comprensible, ya que el estudioso de filosofía, después de habérselas por años con una gran cantidad de textos y autores imprescindibles de lo que podemos llamar el “canon filosófico”, se acostumbra a creer que el *conocimiento* de ellos y sus ideas es requisito suficiente para validar el filosofar. Volvemos a encontrarnos con la misma ecuación presupuesta en el naturalismo dogmático:

¹²⁰ *Ibid.*, 55.

¹²¹ Por otra parte, es cierto que en la fábula de La Fontaine existe un trasfondo valorativo que debemos de reinterpretar. En efecto, la *Grenouille* quiere ser un *Bœuf* porque, comparada con éste, ella se ve a sí misma pequeña, débil, insignificante y fea. Lo mismo puede pasar con el filósofo en un siglo como el nuestro, en que impera el prestigio de la ciencia y el desprestigio de la filosofía. Sin embargo, a diferencia de la *Grenouille*, ocurre de continuo que el filósofo de nuestra época —excepto, y por obvias razones, los que se interesaran por temas relacionados con la filosofía analítica y la filosofía de la ciencia— no admira a la ciencia; al contrario: la desprecia y desprestigia en no pocas ocasiones. Pues bien, a fin de justipreciar correctamente el valor tanto de la filosofía (*Grenouille*) como de la ciencia (*Bœuf*), debemos apuntalar que cada uno de sus respectivos saberes posee un valor equivalente desde el punto de vista de sus misiones epistemológicas, es decir, no hay quién sea mejor o peor que otra en sus respectivos campos comprensivos. Y, no obstante esta igualdad, ellas no son en absoluto idénticas, cada una rige un universo de problemas y entidades diferentes. Así, a pesar de que nosotros ligamos el saber científico al *ordo naturalis* y el saber filosófico —pero de éste únicamente el que busca elevar los problemas del mundo a su nivel ontoaxiológico— al *ordo superlativus*, tal vinculación no debe interpretarse como un desprestigio de la ciencia por el hecho de no colocarla en el dominio de lo superlativo. Tanto la esfera de la ciencia como la de la filosofía repercuten en la vida del hombre y, por ello, tienen ambas una misma importancia y misión epistemológica. Cada una de ellas ocupa un modesto puesto en el ámbito de la vida humana y, por ello, la filosofía no debe aspirar a convertirse en “ciencia” ni, viceversa, ésta pretender solucionar los problemas de aquélla. A este respecto, son instructivas las palabras con que Ortega busca corregir a la “pobrecita” filosofía —palabras que también han de dirigirse a la pobrecita ciencia—: “Es forzoso que la filosofía se contente con ser la pobrecita cosa que es y dejar vacantes las gracias que no le son propias para que se ornen con ellas los otros modos y clases de conocimiento. A despecho del aspecto megalómano que primeramente ofrece la filosofía al pretender abarcar el universo e ingurgitárselo, se trata, en rigor, de una disciplina ni más ni menos modesta que las otras. Porque el Universo o todo cuanto hay no es *cada una* de las cosas que hay, sino sólo lo universal de cada cosa, por tanto, sólo una faceta de cada cosa”. José Ortega y Gasset, “¿Qué es filosofía?”, 60.

filosofar es conocer. La diferencia es que en el ejemplo presente el acto del *conocimiento* apunta hacia algo distinto. Ya no se conoce un fenómeno por los procedimientos empíricos y las evidencias que nos puede proporcionar el saber de las ciencias de hechos. Ahora el acto de conocer indica otro ámbito de circunscripción, igual o más esotérico que aquel en el que nos colocaban las ciencias de hechos, y que cuenta también con sus procedimientos y formas de comprensión de la realidad. Pero si esta nueva forma de comprender el conocimiento filosófico nos salva de la conversión naturalista a la que nos orillaba el traslado, hacia el interior de la filosofía, del aparato metódico y conceptual de la ciencia, nos coloca también en un peligro no menos pernicioso por lo que a la pérdida del filosofar auténtico se refiere. Ese peligro es pensar que por conocer el contenido de las ideas inscritas en el “canon filosófico” se nos garantiza el *filosofar*.

Digamos, por principio, que quien piensa que conociendo teorías y conceptos filosóficos puede asegurarse con ello su acceso a un auténtico filosofar, está en craso error. Cualquiera, con estudio y dedicación, puede conocer y cacaraquear la nomenclatura y las teorías de la filosofía escolástica, y eso no lo hará un Tomás de Aquino. Eso sucede porque el conjunto de ideales y aspiraciones que sugiere el verbo *filosofar* proporciona una idea y una exigencia más amplias y radicalmente distintas que la que supone el simple verbo *conocer*. En efecto, puede *conocerse* a la perfección el abecé de la filosofía y, no obstante, nunca llegar propiamente a *filosofar*.

Lo anterior no quiere decir que la filosofía no sea un tipo de conocimiento. Ciertamente lo es.¹²² Quiere decir más bien que es un tipo *especial* de conocimiento, y que, en cuanto especial, no debe confundirse con cualquier otro tipo de conocimiento. Aunque se trate de conocimientos relativos al pensamiento de *auctoritates* como Platón, Descartes, Hegel, o

¹²² Tan de acuerdo estamos en que la filosofía es esencialmente conocimiento que toda tentativa “irracionalista” o “mística” que pretende presentarse como filosofía auténtica nos parece que equivoca su camino. A este respecto, hacemos nuestras las palabras de Scheler: “[L]a filosofía es *conocimiento*, y el filósofo un *cognoscente*. [...] Así pues, *toda* posible filosofía es, en este sentido metódico, «intelectualista», sea cual sea el resultado en cuanto al contenido. [...] Si la esencia originaria es, en el sentido antiguo hindú, un Brahmán que lo sueña todo, entonces nuestro soñar correspondiente será la participación más profunda y última; si es —en el sentido de Buda— un no-ser o la nada, entonces sólo será la propia disolución del ser en una muerte absoluta, la «entrada en el Nirvana». Pero incluso *si* se diera uno de estos casos o un caso análogo, nunca jamás se seguiría de ello que la filosofía sea algo *distinto* del conocimiento, es decir, distinto de la peculiar especie de participación en lo esencial que se llama *conocimiento*. El filósofo *qua* filósofo [...] no podría imponer a la *filosofía* otra tarea que el conocimiento. [...] [Q]uien quiera escapar a este «intelectualismo» *formal* de la filosofía, no sabe propiamente lo que quiere. Únicamente se le podría decir que ha errado precisamente su vocación, pero que no tiene ningún derecho a hacer de la filosofía y del filósofo algo distinto de lo que son.” Max Scheler, *La esencia de la filosofía...*, 19-21.

algún otro filósofo entronizado por sus logros, la actitud espiritual y el conocimiento especial al que apunta el filosofar auténtico no puede equipararse al conocimiento que uno tiene de la doctrina de esos personajes, por mucho que creamos que en ellos se expresa inequívocamente la *esencia* de la filosofía, pues el filosofar es una disposición espiritual que cada uno adopta originariamente frente a los fenómenos del mundo. En suma:

[N]o nos haremos filósofos por medio de las filosofías. Atenerse a lo histórico, tratar de ocuparse de ello en actitud histórico-crítica y pretender alcanzar la ciencia filosófica en una elaboración ecléctica o en un renacimiento anacrónico, eso sólo conduce a vanas tentativas. *El incentivo de la investigación no tiene que provenir de las filosofías sino de las cosas y de los problemas.*¹²³

Se nos malinterpretaría si se nos imputa, a partir de lo que hemos dicho, que sostenemos que el conocimiento específico del filosofar auténtico es de tal naturaleza que desprecia el acervo que le brinda su propia tradición filosófica, repartida en textos y autores, pensamientos y problemas. Además, un lector avezado nos recriminaría que, según tales concepciones, nosotros parecemos incurrir en eso mismo que venimos denunciando, pues, en efecto, desde la introducción de la investigación —¡desde el título inclusive!— hemos hecho hincapié en nuestra intención de formular ciertas ideas directrices para la configuración de una “fenomenología” del pesimismo. Teniendo en cuenta esto, ¿acaso no nos parecemos a aquellos filósofos de los que se burla Cicerón al decir que sus vidas pugnan con sus palabras? Efectivamente, parecemos no predicar con el ejemplo, ya que nosotros mismos nos servimos del aparato conceptual de los fenomenólogos, de los propósitos y direcciones de la fenomenología, de sus esquemas metódicos y comprensivos, también citamos a diestra y siniestra las ideas de Husserl, Heidegger, Scheler y otros filósofos de dirección parecida, predicamos incluso que es necesario ir a las cosas mismas —¡a las cosas mismas!—, pero más bien sólo parecemos ir a ideas ya dichas y establecidas por otros. ¿No es todo esto una contradicción que atenta contra nuestra arenga en pro de una filosofía auténtica y libre de supuestos, por no decir una cínica y desvergonzada insinceridad?

Pues bien, a todas esas dudas y sospechas de nuestro proceder respondemos lo siguiente. En primer lugar, negamos que la actitud y el conocimiento de una filosofía

¹²³ Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, (Buenos Aires: Editorial Nova, 1981), 108.

auténtica debe de hacer *tabula rasa* de los contenidos inscritos en la tradición cognoscitiva tanto de la ciencias de hechos como de la filosofía tradicional. Al contrario, sostenemos que si el conocimiento de tradiciones y autores del canon filosófico no es un requisito *suficiente* para filosofar, sí es, en cambio, un requisito *necesario*. No es *suficiente* porque la acumulación de datos, por más enciclopédica y minuciosa que sea, no proporciona *per se* el elemento esencial que apreciamos en el filosofar, el cual presupone como primer principio, más que la posesión del saber, el anhelo por el mismo. Sí es *necesario*, en cambio, porque la concientización gradual de los contenidos acumulados en esas tradiciones es indispensable para ampliar nuestros horizontes cognoscitivos, para reconocer las ideas que nos habitan por efecto de la herencia epocal y también para dialogar con las propias interrogantes e ideas resultantes que otros personajes con nuestras mismas inquietudes realizaron en torno al tema. Así pues, defendemos la idea según la cual la concientización de la tradición no ha de ser tenida únicamente en sentido negativo, como si pensáramos que el único beneficio de ser conscientes de tales contenidos es porque, al hacerlo, podemos distanciarnos de los mismos. ¡Nada más absurdo! El conocimiento de los elementos que han constituido la tradición de la filosofía proporciona un mapa de interés histórico y doctrinal donde podemos apreciar las valiosas contribuciones de los filósofos de todos los tiempos. Y no sólo eso, también es gracias al conocimiento de la tradición que al filósofo se le abre el inmenso mundo de la *lingua philosophica*, gracias a la cual él puede introducirse en el universo de nociones e intuiciones que se relacionan con los problemas fundamentales de la filosofía.¹²⁴ Es en este sentido que también nosotros recurrimos a los logros de la filosofía fenomenológica, pues gracias a sus direcciones comprensivas y a la formulación —frecuentemente irritante, pero innegablemente esclarecedora— de su nomenclatura, así como a la distinción de principios que lleva a cabo, es que se ha logrado un avance en el campo de la filosofía de esencias. Despreciar ese avance por querer conservar en un sentido

¹²⁴ En este sentido, conocer términos como *substancia* (οὐσία, en el lenguaje aristotélico; *substantia*, en el lenguaje escolástico), *a priori* (tanto el de naturaleza formal que propone Kant como el de naturaleza material que proponen los fenomenólogos), *dialéctica* (en sus versiones platónicas, hegelianas, marxistas), y muchos otros que no mencionamos por economía, repercuten significativamente en el nivel de comprensión de la realidad que tiene el filósofo. De este modo, los conceptos no son solamente caprichos lingüísticos, sino verdaderos amplificadores de mundo, por lo cual adquiere sentido la célebre máxima wittgensteiniana según la cual “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo”. También nuestro trabajo tiene la necesidad de tomar en cuenta la tradición acumulada en torno al pesimismo, no para efectuar un *revival* de alguna teoría pretérita sobre el mismo, sino para enfocarlo fenomenológicamente y extraer de él la esencia consustancial a su sentido.

erróneo la puridad del filosofar auténtico sería tan torpe como el bacteriólogo que, con ánimo de conocer el mundo de la microbiología sirviéndose de ningún intermediario, renunciara a utilizar el microscopio.

Así pues, lo que en última instancia hace inauténtica a una filosofía no es el acudir a tal o cual sustrato de la tradición, sino entregarse a ellos *dogmáticamente*. Dogmáticamente quiere decir aquí recibir los contenidos teóricos y metódicos sin someterlos a análisis rigurosos y sin hacer las delimitaciones filosóficas necesarias para desbastar de ellos lo que es mero prejuicio acrítico y conservar tan sólo sus intuiciones originarias. Por tanto, una filosofía auténtica es una filosofía autoconstituyente en la medida en que configura y aclara crítica y rigurosamente todos los fundamentos y elementos inmiscuidos en los actos de la reflexión y de la comprensión. Únicamente la recta aplicación de una filosofía así entendida puede servir de contraveneno para la crisis de la *humanitas* y, por extensión, para todas las crisis comprensivas que anidan en ella, incluida entre ellas la crisis del propio pesimismo. En efecto, en la medida en que una filosofía autoconstituyente se desliga de los prejuicios relativos a determinados marcos ideológicos de la actitud natural, nos brinda la posibilidad de escapar de esa disipación impersonal que diluye la existencia humana en la inautenticidad y en la enajenación. Y en la medida en que la filosofía autoconstituyente busca, como su nombre lo indica, *constituirse a sí misma*, desde sí misma y para la vida misma, la persona que acude a ella adquiere la posibilidad para poner en marcha un proceso de autognosis filosófica originaria, la cual, como sabemos gracias a la sabiduría de los filósofos grecolatinos, constituye el punto de partida de toda *animi medicina*.

He aquí, pues, nuestra idea de la filosofía, la cual se nos muestra inseparable del adjetivo “auténtica” con que la hemos precisado. Es gracias a la aplicación de esta filosofía auténtica que los efectos consuntivos de la crisis impuesta por el predominio del *ordo naturalis* pueden contrarrestarse, permitiéndonos elaborar una *animi medicina ad hoc* a las necesidades espirituales más apremiantes del siglo XXI, de las cuales la más urgente —tentadoramente diríamos incluso que la *única*— es recuperar el sentido originario de los fenómenos del *ordo superlationis*. Ahora bien, después de haber expuesto todo lo anterior, la siguiente tarea que requiere nuestra investigación será determinar la forma particular que ha de adoptar esa filosofía auténtica que hemos descrito *in abstracto*. Como el lector ya sabe, consideramos que esa forma peculiar se halla en la filosofía fenomenológica, pues

creemos que en virtud de sus herramientas, es la única adecuada para afrontar originariamente los fenómenos del mundo, pero la explicitación de todo ello la dejaremos para el siguiente apartado.

Una vez establecido en el párrafo anterior la necesidad de erigir un filosofar auténtico a fin de usarlo como *animi medicina* que nos ayude a sobreponernos al atolladero comprensivo en que ha caído la cuestión relativa al pesimismo y su esencia, ahora es tiempo de delimitar cómo es que entenderemos y aplicaremos esa filosofía auténtica. Como ya se ha mencionado, nuestro propósito es encontrar a través de las directrices de la filosofía fenomenológica las pautas que nos permitan inaugurar un filosofar originario en torno a la pregunta que ha de iluminar la esencia del pesimismo. ¿Por qué la fenomenología? ¿Qué tiene ella que nos lleva a ver en sus postulados la senda idónea para acometer nuestra misión? ¿Cómo es posible que, según sus orientaciones y determinaciones conceptuales y metódicas, ella puede permitirnos acceder al esclarecimiento reflexivo del εἶδος del pesimismo al que hasta ahora la filosofía no ha atendido minuciosamente?

Para responder a todas esas interrogantes, será necesario señalar algunos de los rasgos que le acreditan a la fenomenología su condición *sui generis* en el marco de la filosofía. Comencemos diciendo algo sobre el sentido en que la entendemos, ya que, como se sabe, los términos “fenomenología”, “fenomenológico” y “fenómeno” son tan vagos que “por “fenómeno” y por “fenomenología”, cada quien entiende hoy en día lo que quiere y, en consecuencia, nadie entiende a los demás”.¹²⁵

Una de las principales dificultades que entrañan tales vocablos radica en que aparecieron en el escenario filosófico mucho antes de que lo hiciera la fenomenología a la que nosotros nos adherimos. Así, por ejemplo, una de las obras capitales de Hegel, publicada en 1821, casi un siglo antes de la aparición de los primeros trabajos donde Husserl traza los elementos de la fenomenología a la que atribuimos la reivindicación del ser de la filosofía, lleva por título *Fenomenología del espíritu (Phänomenologie des Geistes)*. Y ya desde años antes a la aparición de dicho tratado filosófico Kant había popularizado las nociones de *noumenon* y *phaenomenon*, las cuales llegaron a ser recurrentes en las discusiones filosóficas posteriores. Si comparamos la diferencia entre la concepción hegeliana de la “fenomenología” y la concepción husserliana de la misma, o la

¹²⁵ Antonio Ziri6n Quijano, “Equivocos y precisiones sobre los conceptos de fen6meno y fenomenologfa”, *Di6noia* 33, n. 33 (1987): 284.

particular acepción de la noción de “fenómeno” en Kant y la de alguno de los fenomenólogos del siglo XX, encontraremos invariablemente que a pesar de hallarse en ambos discursos los mismos *significantes*, se presentan *significados* diferentes. Y no sólo antes, sino también después de haber aparecido y de haberse consolidado la fenomenología inspirada en Husserl, han venido surgiendo diversos planteamientos “fenomenológicos” que poco tienen que ver con los postulados de la fenomenología a la que nos referimos. Este problema, lejos de ser extraño, aparece cada vez que un concepto técnico pasa a formar parte del argot intelectual de ciertos grupos más amplios que, haciendo un uso acrítico y vago del mismo, provocan la pérdida gradual de su *sentido originario*.¹²⁶ Así pues, puede decirse que no hay una sino varias “fenomenologías”, pero de todas ellas, nosotros nos interesamos únicamente por aquella que encuentra su venero en las intuiciones y en la obra de Edmund Husserl y de quienes simpatizaron con las directrices de su pensamiento filosófico.

Ahora bien, la fenomenología de inspiración husserliana puede definirse tan sucinta y perogrullescamente que algunos se preguntarán en sus adentros si en verdad esa filosofía tan ovacionada por media Europa durante la pasada centuria introduce algo realmente nuevo al pensamiento; en efecto, la definición más puntual de la fenomenología consiste en decir que ella es la “ciencia de los fenómenos” (*Wissenschaft von der Phänomenen*). Así lo explica, no sólo Husserl en las primeras líneas de *Ideas I*, sino también Heidegger en los párrafos introductorios de *El ser y el tiempo*:

La expresión [fenomenología] tiene dos partes: fenómeno y logos; ambas se remontan a términos griegos: φαινόμενον y λόγος. Superficialmente tomado, está el título de fenomenología formado exactamente como teología, biología, sociología, nombres que se traducen así: ciencia de Dios, de la vida, de la sociedad. Fenomenología sería según esto la *ciencia de los fenómenos*.¹²⁷

¹²⁶ Piénsese también lo que sucedió con términos como “existencialismo”, “vitalismo”, “nihilismo”, “positivismo”, entre otros. También fueron vocablos que tuvieron un origen técnico y restringido, pero que a medida que se propagaron fueron perdiendo su sentido y convirtiéndose en víctimas de la ambigüedad. Actualmente uno encuentra muy difícil precisar qué es lo que caracteriza *stricto sensu* a cada uno de ellos. ¿Qué novela, por ejemplo, no ha sido tachada de “existencialista”, qué individuo no ha presumido de ser “nihilista”, qué teoría científica no es juzgada de “positivista”? Justamente una polisemia y disparidad parecida a la que corre actualmente a esos vocablos aqueja al término “fenomenología”.

¹²⁷ “*Der Ausdruck [Phänomenologie] hat zwei Bestandstücke: Phänomen und Logos; beide gehen auf griechische Termini zurück: φαινόμενον und λόγος. Äußerlich genommen ist der Titel Phänomenologie entsprechend gebildet wie Theologie, Biologie, Soziologie, welche Namen übersetzt werden: Wissenschaft von*

Entendida como “ciencia de los fenómenos”, la fenomenología adquiere una amplitud inmensa, pues prácticamente todo cuanto se manifiesta a la conciencia como un “aparecer” —en eso consiste justamente el significado del verbo griego φαίνω, del cual procede la palabra “fenómeno”— no es en el fondo más que un *fenómeno* y, por consiguiente, entra en los intereses filosóficos de la fenomenología. Prevéngase el lector de interpretar prejuiciosamente el concepto de “aparecer”; no se trata meramente de un aparecer empírico u organoléptico, el cual se caracterizaría por manifestarse *naturalistamente* ante los llamados sentidos extraceptores o intraceptores, sino más bien lo que aparece *fenomenológicamente* ante la conciencia, tal y como a ésta se le aparece y en los límites en que se le aparece. Pero, se preguntará el lector, ¿qué clase de fenómenos pueden aparecer a la conciencia que no sean reductibles a alguno de los sentidos? Mencionemos sólo uno, aunque existen muchísimos: el fenómeno de la *aflicción*. Obviamente, no esa aflicción fisiológica que bien puede reducirse a la esfera del tacto por depender enormemente de la actividad de los llamados *nociceptores*, es decir, las terminaciones nerviosas por medio de las cuales el cuerpo experimenta los diferentes tipos de dolor *físico*.¹²⁸ Pensemos mejor en esa otra aflicción que “aparece”, es decir, se hace fenómeno, en el momento en que se muere el ser que más amamos; al vivir esa pérdida, y sin que ningún objeto “toque” o active

Gott, vom Leben, von der Gemeinschaft. Phänomenologie wäre demnach die Wissenschaft von den Phänomenen”. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, 38 [*Sein und Zeit*, 28].

¹²⁸ El término “*nociceptor*” ha sido introducido en los estudios de fisiología y neuroanatomía desde hace relativamente pocos años, con el fin de explicar de manera más precisa los fenómenos sensorios vinculados al dolor físico. Se trata todavía de un campo en ciernes, pero, a pesar de su relativa “inmadurez”, ya se han logrado importantes estudios en dicho rubro. Por ejemplo: se ha distinguido entre dolores nociceptivos y no-nociceptivos, de los cuales los primeros están en íntima relación con diferentes tipos de fibras nociceptoras (fibras Aδ, que pueden corresponder a dolores térmicos (“escozores”) o mecánicos (“piquetes”), las fibras C, que pueden corresponder a dolores viscerales o térmicos (congelamiento), etc.). Como puede comprenderse, se trata de un tema muy especializado, pero bastante sugestivo y recomendable para el filósofo interesado en el problema del dolor. De cualquier manera, seguramente será útil suscribir la siguiente definición sumaria acerca de lo que es un nociceptor: “*Noxious stimuli, including tissue injury, activate nociceptors (from the Latin noceo = to injure, hurt), which are present in the peripheral structures and transmit information to CNS [...]. From anatomical point of view it should be noted that nociception refers to the process through which information about peripheral stimuli is transmitted by primary efferent nociceptors to the spinal cord, brainstem, thalamus, and subcortical structures. [...] Nociceptors, structures that respond selectively to stimuli that can damage tissue are widely distributed in the skin and deep tissues include thermal, mechanical, and polymodal sensory receptors. They respond directly to mechanical and thermal stimuli and indirectly to other stimuli by means of chemicals released from cells in the traumatized tissue. [...] Neuroanatomical and molecular characterization of nociceptors demonstrated their heterogeneity; various functionally and molecularly heterogeneous classes of nociceptors associate with specific function in the detections of distinct pain submodalities*”. Ana Hladnik, Ivana Bičanić, Zdravko Petanjek, “Functional neuroanatomy of nociception and pain”, *Periodicum biologorum* 117, n. 2 (2015): 195-198.

nuestros nociceptores, de pronto nos invade una aflicción desgarradora. Quizás los más recalcitrantes fisicalistas querrán reducir incluso esa aflicción al ámbito de la fisiología; así sea, que se reduzca todo cuanto se quiera a la materialidad de nuestra existencia. No obstante, una cosa permanecerá siempre reacia a la reducción fisicalista: el *modo de apareamiento* del fenómeno, es decir, la forma peculiar en que la conciencia vivencia los fenómenos del mundo. En efecto, nunca se vivirá del mismo *modo* la aflicción provocada por la pérdida de un ser querido que la aflicción provocada por una quemadura de tercer grado. *Stricto sensu*, en los dos fenómenos hay *nocicepción*, pero mientras en uno se daña directamente al cuerpo, afectando únicamente los nociceptores de una específica región tisular, en el otro se daña el ser entero de la persona. Además, cada uno de esos fenómenos dañinos abre un determinado horizonte de sentido: mientras la aflicción física pone ante nuestra mirada la vivencia fenomenológica de nuestra corporalidad doliente, la otra aflicción nos enfrenta al aparecer del fenómeno relativo a la condición trágica de la vida humana, mediante la cual accedemos a vivencias tales como la desesperación, el abatimiento, la desolación y el *pesimismo*.

Así pues, todo cuanto aparece a la conciencia, sea mediante las experiencias claramente corporales, sea mediante otras experiencias de carácter espiritual, cabe dentro de los posibles objetos de estudio de la “ciencia de los fenómenos”, siempre y cuando el estudio de dichos fenómenos se apegue a la estricta reflexión de los *modos en que aparece el fenómeno y de los horizontes de sentido que inaugura*. En este sentido, la fenomenología impera, básicamente, sobre el dominio entero de las experiencias de la conciencia, y el fenomenólogo viene a ser, por tanto, una suerte de Felipe II en el mundo de la filosofía, pues en la medida en que su ciencia, la fenomenología, “no tiene prácticamente fronteras”,¹²⁹ él puede emular al monarca ibérico diciendo que “sobre su reino no se pone el sol”, ya que si su reino es el de las vivencias y éstas tienen múltiples y complejos modos de dación, entonces su radio de saber es tan amplio como el de la conciencia misma.

Como puede notarse, la fenomenología no es como cualquier otra “ciencia de los fenómenos”, por ejemplo, la física. En efecto, aunque la física estudia también los fenómenos “físicos” —que para el científico pueden ser los únicos sobre el universo y, de ser así, entonces la física sería la verdadera “ciencia de los fenómenos”— a ella no le

¹²⁹ André Dartigues, *op. cit.*, 9.

interesa saber cómo es que la conciencia los vivencia ni qué horizontes de sentido inauguran para el hombre, pero sí le interesa determinar las leyes que rigen los movimientos de la materia, las relaciones entre las partículas del universo, la naturaleza misma de tales partículas, etc. En otras palabras: mientras la física y, con ella, las ciencias de la naturaleza en su totalidad, se ocupa de saber *qué* son los fenómenos apelando a la *trascendencia* de éstos, la fenomenología se ocupa de comprender los fenómenos manteniéndose en el análisis de su *inmanencia*. En este sentido, el planteamiento fenomenológico es radicalmente disruptivo por cuanto altera hasta el sentido mismo en que suele comprenderse el ser del fenómeno en el ámbito de la comprensión natural, tan impregnado de fe en los dictados del naturalismo científico y de la actitud ingenua ante el mundo. No es, pues, en el sentido de fenómeno “cósico”, “natural”, “científico” o cualquier otro tipo de denominación aneja al pensamiento naturalista, en que está referida la noción fenomenológica de “fenómeno”.

Fenomenológicamente comprendido, el fenómeno —aquí viene uno de esos trabalenguas tan típicos pero necesarios de la fenomenología— no es otra cosa sino el *aparecer* de algo que aparece y que, gracias a ese su aparecer, posibilita que a la conciencia le sea dada originariamente el contenido eidético (la *esencia* o εἶδος) correspondiente a eso que aparece en el aparecer del fenómeno. Se trata, pues, de un fenómeno *idealista* o *eidéticamente* comprendido, además de originariamente dador de contenidos de esencia y de sentido.

Ahora bien, si hemos realizado con lo antedicho una *diferenciación externa* de la fenomenología, entendida como “ciencia de los fenómenos”, para distinguirla de algunas otras orientaciones cognoscitivas que también se ocupan del estudio de los “fenómenos”, es indispensable ahora decir algo sobre la no menos compleja *diferenciación interna* que se ha producido al interior de la fenomenología, ya que, por muy peculiar que sea ésta, también se ha visto afectada por el elemento que ha transformado a las demás filosofías y realidades del universo: la evolución. En efecto, hemos contrapuesto la fenomenología a otros tipos de pensar natural a la manera binaria que simbolizan tan plásticamente los cuadros de Rothko, en los que aparecen dos bloques que contraponen mutuamente sus colores, pero que en sí mismos son tan homogéneos que parecen ser una unidad sin fisuras ni matices ([Figura 7](#)). En modo alguno puede creerse que la fenomenología ha permanecido así de homogénea

consigo misma; al contrario, se ha ido desarrollando continuamente, lo cual ha suscitado la matización gradual de algunas de sus direcciones. Eso se muestra con diafanidad si atendemos a la multiplicidad de vías que se ha ido desprendiendo del pensar fenomenológico: la fenomenología trascendental de Husserl, la fenomenología existencial de Heidegger, la fenomenología axiológica de Scheler, la ontología fenomenológica de Sartre, la fenomenología hermenéutica de Ricoeur...

Y no sólo entre distintos pensadores se advierte el abanico de matices de los elementos fenomenológicos, sino que incluso si atendemos al pensamiento de un filósofo en específico, veremos que se ha ido desarrollando paulatinamente. ¿Quién no ha escuchado, por ejemplo, que se habla de la existencia de “dos Heidegger”, o bien del Sartre en su período “existencialista” y del Sartre en su período “marxista”? El mismo Husserl es un repertorio de meditaciones fenomenológicas en continuo movimiento y transformación.¹³⁰

¹³⁰ La marcada evolución del pensamiento husserliano dificulta en gran medida una exposición de todas sus influencias. Husserl pasó por diversas etapas que lo condujeron de sus primeros trabajos, todavía psicologistas, hacia la filosofía de la *Krisis*, en la cual trazó las ideas del *Lebenswelt* y una ontología que apostó por un retorno al sentido de la vida con toques que pueden evocar incluso el pensamiento de Heidegger. Ya que una exposición de las inquietudes de Husserl es imprescindible para comprender el camino que tomó la fenomenología, y ya que hacer dicha exposición está fuera de los intereses de la presente investigación, suscribimos un pasaje que compendia lo sustancial de ese recorrido: “*There is a well-known account of Husserl’s thought which, in simple outlines, runs as follows: a psychologistic Philosophy of Arithmetic (1891), written under the influence of Brentano and Stumpf, was rejected and superseded, largely owing to Frege’s severe criticism of that work; this was followed by an anti-psychologistic an realistic philosophy of logic in two volumes of the Logical Investigations (1900-01), which influenced the early Munich school that then gathered around Husserl in Göttingen. However, the Logical Investigations, according to this account, already showed interest in analysis of consciousness and presupposed a conception of phenomenology as a psychology whose task is to describe the essential structures of mental life. Thus the anti-psychologism of the Prolegomena quickly yielding to an overwhelming concern with the life of consciousness as the source of meanings —a concern that found its expression more than a decade later in Ideas pertaining to a Pure Phenomenology and a Phenomenological Philosophy, Book I (1913). Phenomenology is still regarded as a rigorous science, but now as a science of the essential structures of consciousness. Combined with the method of the phenomenological reduction (first introduced in the Ideas I) and the thesis that all objects derive their meanings from structures of consciousness (and in that sense are constituted by consciousness), the Ideas inaugurated a transcendental-phenomenological idealism. The lectures on time, although mainly preceding the Ideas, were published later, but serve to radicalize that theory of constitution by showing how even the sensory data as well as the acts were constituted in the flow of internal lived experience. The Formal and transcendental Logic (1929) extended the thesis of constitution to the structures of formal logic. Experience and Judgment (1939) traced the logical forms to their origin in pre-predicative experience of individual things. The Cartesian Meditations (1931) for the first time expounded a radical transcendental idealism by making the transcendental ego the source of all constitution [...]. The last published work, The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology (1936), brought in two new themes: the idea of live-world as the foundations of meaning [...] and a historical reflection on the genesis of meanings as a pathway to a radical transcendental philosophy [...]. In this sweeping account, the crucial turning points occur in 1887-91, 1900-01, 1913 and 1929-31. The major influences are in this order: Brentano-Stumpf, Bolzano-Lotze-Frege, Paul Natorp and, ironically, Heidegger*”. J. N. Mohanty “The

A pesar de la susodicha evolución que muestran éstos y otros fenomenólogos, una simple ojeada a los escritos de la mayoría de ellos refleja, más que un abandono de los principios fenomenológicos, una voluntad de maximizar sus alcances filosóficos, por lo cual se hallarán continuamente en sus respectivos planteamientos elementos del análisis fenomenológico, pero adaptados con gran autenticidad a sus respectivas obsesiones temáticas.

Por lo anteriormente dicho, es equivocado seguir pensando, como hacen algunos, que la fenomenología fue una suerte de “escuela” cuyo “fundador” fue Husserl,¹³¹ y en la que éste, a la manera de un Pitágoras con sus ἀκόλουθοι, hizo el papel de maestro mientras que sus allegados fungieron el papel de meros pupilos. No hace falta insistir en que se ha venido escuchando esa *sententia frequens* desde hace muchos años, tantas veces y con tanto énfasis repetida que ya hasta nos parece una verdad incuestionable. Sabemos, además, que una sentencia que se reproduce mecánicamente en las bocas de diversas generaciones acaba siendo parte de la inercia, cuyo efecto más natural es reproducir lo dicho sin atender detenidamente a lo que se dice. Si por “escuela” entendemos un conjunto de discípulos u oidores concertados de manera pasiva en torno a la figura del maestro, entonces Husserl no creó en absoluto una escuela. Ciertamente, las ideas de Husserl llamaron la atención de muchos filósofos, pero no produjeron pasivos feligreses, sino inquietos espíritus que fundaron sus propias *herejías*, las cuales dieron lugar a distanciamientos temáticos y conceptuales respecto a las enseñanzas del “fundador”. En este sentido, Ricoeur no se

development of Husserl's thought”, *The Cambridge companion to Husserl* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 45-46.

¹³¹ La idea de considerar a Husserl como el *fundador* de la fenomenología no es nueva, así como tampoco lo es la idea según la cual lo siguió una gran “escuela” de adeptos. Bochenski, por ejemplo, escribió en un libro que acusa su primera edición en el año de 1947, lo siguiente: “La fenomenología misma [...] fue *fundada* por Edmund Husserl (1850-1932), quien fue seguido por una gran escuela que cuenta con representantes de categoría primero en Alemania, más tarde en todo el mundo”. I. M. Bochenski, *op. cit.*, 150. Pensar que Husserl fue el “fundador” de una “escuela” tan importante para la filosofía occidental del siglo XX debe tomarse con tiento, no porque no haya gran verdad en ello, sino porque la *justa verdad* que esa afirmación posee puede ser fácilmente deformada. En efecto, es muy común —aunque extremadamente fantasioso— considerar que el “fundador” de algo realiza su proeza de fundación *ex nihilo*, negando con ello el trabajo de sus más que probables predecesores. Husserl no puede entrar en esta clase “mítica” de “fundadores”, ya que, como él mismo lo reconoció y como puede testificarse en sus escritos, la fenomenología desarrollada por él debió mucho al pensamiento cartesiano y (neo)kantiano, así como a ese pensador tan decisivo que fue Franz Brentano.

equivocó al decir que “la fenomenología es en gran medida la historia de las herejías husserlianas”.¹³²

En virtud de ello, concordamos con Spiegelberg en pensar que es más conveniente y apropiado llamar *movimiento*, y no *escuela*, a lo que surgió entre los filósofos congregados en torno a las ideas filosóficas de Husserl.¹³³ Pues, si bien los fenomenólogos partieron de principios y hasta de propósitos comunes, sus fines y preocupaciones no fueron los mismos; de allí que no haya existido entre ellos una ortodoxia coercitiva al estilo de los teólogos bizantinos o de los marxistas rusos del periodo estalinista. Ciertamente existió entre ellos divergencia, y muy probablemente algunos llegaron a pensar que tal o cual planteamiento pretendidamente “fenomenológico” de su colega no tenía de fenomenológico más que el nombre; pero ello no derivó en un enclaustramiento sobre sus propios puntos de vista, al contrario: siempre se mostró en ellos un sostenido afán de diálogo. Y lo que es más importante: a pesar de que sus preocupaciones fueron plurales —unos preocupados por la metafísica, otros por el conocimiento, otros más por la estética, etc.—, su discurso muestra el mismo sentido de orientación filosófica. Se trató, pues, de un movimiento heterodoxo por lo que tuvo de riqueza temática, y ortodoxo por lo que tuvo de *misión* filosófica.

Ahora bien, si hay tantos planteamientos “heréticos” dentro de la propia fenomenología, ¿en qué sentido nosotros vamos a entenderla y aplicarla? ¿Acaso nos decantaremos por la fenomenología trascendental de Husserl, por la ontología fenomenológica de Sartre, por la fenomenología de los valores y de la vida afectiva de Scheler, o por alguna otra? Nuestra respuesta a esta interrogante es breve: no elegiremos ninguna de esas teorías fenomenológicas en particular, y no porque no haya elementos útiles en cada una de ellas, sino porque el fenómeno del pesimismo reclama una configuración fenomenológica propia y novedosa. Querer tomar los esquemas de una teoría fenomenológica ya dada y

¹³² Paul Ricoeur, “Sur la phénoménologie”, *Esprit* 21, (1958): 836, *apud.* Guillermo Zapata, “Ética, fenomenología y hermenéutica en Paul Ricoeur”, *Acta Fenomenológica Latinoamericana, Volumen III*, (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009), 756.

¹³³ “The very term “movement”, applied to phenomenology, requires some explanation and justification. [...] (1) Phenomenology is a moving, in contrast to stationary, philosophy with a dynamic momentum, whose development is determined by its intrinsic principles as well as by the “things”, the structure of the territory which it encounters. (2) Like a stream it comprises several parallel currents, which are related but by no means homogeneous, and may move at different speeds. (3) They have a common point of departure but need not have a definite and predictable joint destination; it is compatible with the character of a movement that its components branch out in different directions”. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement...*, 1-2.

previamente elaborada en la mente de su autor para fines y temas específicos, y proceder a utilizarla para someter a sus categorías un asunto que quizás ni siquiera cuadre del todo con ellas, sería tan torpe y contraproducente como cuando los naturalistas del Viejo Mundo quisieron clasificar el fósil del llamado “*incognitum* de Ohio” con sus términos acostumbrados, dando cabida a no pocas imprecisiones. Y así como tuvo que llegar Cuvier para proponer nuevas sendas comprensivas con respecto al *incognitum*, otorgándole incluso un nombre nuevo y diferenciador (mastodonte), nosotros creemos que también es nuestro deber enfrentarnos al “*incognitum*” del pesimismo, no según tal o cual esquema, sino según las exigencias que el mismo fenómeno del pesimismo nos vaya reclamando.

Esto no quiere decir que por el hecho de negarnos a aplicar una teoría fenomenológica ya dada al tratamiento de nuestro problema, nuestra investigación dejará de ser fenomenológica. Tampoco las ideas de Cuvier, por el hecho de proponer perspectivas teóricas novedosas, dejaron por ello de circunscribirse en el marco de la historia natural. Lo que garantizará el espíritu fenomenológico de nuestra investigación será, más que la aplicación *in toto* de una teoría fenomenológica ya dada al tratamiento del problema del pesimismo, la apropiación de los *principios básicos fundamentales del pensar fenomenológico* así como la aplicación de los mismos para comprender el pesimismo. ¿Y cuáles son esos principios básicos del pensar fenomenológico, mismos que, de haberlos, habrían de yacer explícita o implícitamente en toda teoría fenomenológica, fuera ésta de corte husserliano, heideggeriano, etc.?

A este cuestionamiento, respondemos de la siguiente manera. Efectivamente, por muy variadas que puedan ser las teorías elaboradas por los filósofos que adhieren a las directrices fenomenológicas sus respectivos modos de tematizar los problemas del mundo, existen en ellas ciertas pautas, ideas y conceptos, no siempre de forma tan obvia ni con las mismas categorías, que revelan de forma evidente su adecuación a una misma dirección y comunidad cognoscitiva. De entre todas esas ideas compartidas, explicaremos someramente tres que consideramos fundamentales en todo trabajo de espíritu fenomenológico, mismas que intentaremos también hacer parte de nuestro análisis acerca del pesimismo. Esas ideas son: 1) la distinción entre actitud natural y actitud filosófica, 2) la naturaleza de la conciencia intencional y, finalmente, 3) el proceso de intuición de esencias.

En primer lugar, expliquemos la idea de la conciencia intencional.¹³⁴ La fenomenología parte del postulado incontrovertible según el cual el *cogito* representa el punto arquimédico de toda posible tematización del mundo, tesis que delata su más que clara herencia cartesiana. Pero a diferencia del *cogito* postulado por Descartes, el *cogito* fenomenológico se caracteriza por entrañar una conciencia cuyo más esencial y definitorio atributo es la *intencionalidad*, propiedad en virtud de la cual la conciencia siempre está atendiendo a algo, dirigida hacia algo o, como suele decirse en el argot fenomenológico, siempre es conciencia *de* algo —Sartre preferirá incluso poner entre paréntesis la preposición “de”, para hacer notar que sólo se trata de un nexo gramatical, no ontológico. En este sentido, el *cogito* fenomenológico se halla perpetuamente en dirección hacia un correlato cuya determinación depende de la “mirada” actual que el propio *cogito* ponga en acto. Husserl sintetiza la idea de la intencionalidad en los términos siguientes:

Entendimos por intencionalidad la particularidad de las vivencias de ser “conciencia DE algo”. Ante todo nos salió al encuentro esta maravillosa particularidad, a la que retrotraen todos los enigmas de la teoría de la razón y de la metafísica, en el *COGITO* explícito: un percibir es percibir de algo, digamos de una *cosa*; un juzgar es juzgar de un estado de cosas; un valorar, de un estado de valor; un desear, de un estado de deseo, etcétera. El actuar va a la acción, el hacer al hecho, el amar a lo amado, el regocijarse a lo regocijante, etc. En todo *cogito* actual, una “mirada” que irradia del yo puro se dirige al “objeto” del respectivo correlato de conciencia, a la *cosa*, al estado de cosas, etc., y ejecuta la muy diversa conciencia DE él.¹³⁵

Nótese que el *cogito* implica una unión ontológica inescindible con un *cogitatum*, dado que está siempre apuntando a determinados correlatos. Tanto es así que ni siquiera puede ponerse en duda la “realidad” de dicho *cogitatum*, ya que el mismo *cogito* que pone en duda válida con su propia duda la existencia del *cogitatum* del que duda¹³⁶; lo que sí puede

¹³⁴ Omitimos en este apartado el tratamiento de la distinción entre actitud natural y la actitud filosófica, pues dicho tema lo desarrollamos en un parágrafo independiente en el siguiente capítulo. *Vid. infra.* § 5.

¹³⁵ „Wir verstanden unter Intentionalität die Eigenheit von Erlebnissen, „Bewußtsein von etwas zu sein“. Zunächst trat uns diese wunderbare Eigenheit auf die alle vernunfttheoretischen und metaphysischen Rätsel zurückführen, entgegen im expliziten cogito: ein Wahrnehmen ist Wahrnehmen von etwas, etwa einem Dinge; ein Urteilen ist Urteilen von einem Sachverhalt; ein Werten von einem Wertverhalt; ein Wünschen von einem Wunschverhalt usw. Handeln geht auf Handlung, Tun auf Tat, Lieben auf Geliebtes, sich Freuen auch Erfreuliches usw. In jedem aktuellen cogito richtet sich ein von dem reinen Ich ausstrahlender „Blick“ auf den „Gegenstand“ des jeweiligen Bewußtseinskorrelats, auf das Ding, den Sachverhalt usw. und vollzieht das sehr verschiedenartige Bewußtsein von ihm“. Edmund Husserl, *Ideas I*, 278 [*Ideen I*, 204].

¹³⁶ Querer poner en duda el *cogitatum* fue el error de Descartes, por más que su duda llevara el calificativo de “metódica”, puesto que el filósofo francés fue incapaz de comprender que el fenómeno es ya, en su complejo

hacerse es “poner entre paréntesis” las tesis relativas al *cogitatum*, con lo cual no se le niega su realidad en cuanto correlato de la *cogitatio* actual, sino que únicamente se le somete a un proceso de neutralidad gnoseológica. Así pues, tan importante resulta ser el tema de la intencionalidad de la conciencia que para Husserl representa “el tema general de la fenomenología “*objetivamente*” orientada”. Pues, como dice nuevamente el filósofo moravo:

Ella [la intencionalidad] es una peculiaridad esencial de la esfera de las vivencias en general, en la medida en que todas las vivencias participan de alguna manera en la intencionalidad, aun cuando no podamos decir de TODA vivencia que tiene intencionalidad en el mismo sentido en que, por ejemplo, podemos decir, de toda vivencia que cae como *objeto* bajo la mirada de la reflexión posible, así sea sólo un momento vivencial abstracto, que es temporal. La intencionalidad es lo que caracteriza la CONCIENCIA en sentido estricto y lo que justifica que se designe la corriente entera de las vivencias a la vez como corriente de conciencia y como unidad de UNA conciencia.¹³⁷

Como puede notarse, la importancia de la intencionalidad radica en que gracias a ella se vincula inmanente y originariamente a la conciencia con algún contenido fenomenológico del mundo, presentándose así como el gozne quiasmático y perpetuo a través del cual aparece el ser de todo lo que aparece y en los diversos modos en que aparece.

aparecer, completamente indicativo de sí mismo. En este sentido, la duda de Descartes fue siempre un *simulacro* de duda, es decir, Descartes hacía como que dudaba hasta de su propio cuerpo, pero en realidad tal “duda metódica” nunca puede afianzarse como duda verdadera, ya que la inmanencia de las experiencias corpóreas es constitutiva del propio *cogito*: no se puede dudar de ellas ni hacer como que se duda de ellas sin suponerlas de alguna manera y confirmar con ello su existencia. Así pues, el autor del *Discurso del método* parece haber ideado su “duda metódica” para encontrar la certidumbre que en la experiencia sensorial no hallaba, pero esto lo llevó a recelar de casi todo el horizonte de la experiencia, con la obvia excepción de la experiencia inmanente revelada por el hallazgo del *cogito ergo sum*; ese recelo significó un error tremendo, porque hizo que Descartes desadvirtiera que también la experiencia sensorial, en tanto fenómeno, posee su propia certidumbre, la cual, para comprenderse como tal, exige la elaboración de un análisis sofisticado que sin menospreciar el plano de la experiencia, ni tampoco sin confiarse a él naturalistamente, sea capaz de abrirse a su certidumbre taxativa, ya que, como dijo acertadamente uno de los últimos compatriotas geniales de Descartes: “*Il [le phénomène] n’indique pas, par-dessus son épaule, un être véritable qui serait, lui, l’absolu. Ce qu’il est, il l’est absolument, car il se dévoile comme il est. Le phénomène peut être étudié et décrit en tant que tel, car il est absolument indicatif de lui-même*”. Jean-Paul Sartre, *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, (Paris: Gallimard, 2016), 12.

¹³⁷ “*Sie [Intentionalität] ist insofern eine Wesenseigentümlichkeit der Erlebnissphäre überhaupt, als alle Erlebnisse in irgendeiner Weise an der Intentionalität Anteil haben, wenn wir gleichwohl nicht von jedem Erlebnis im selben Sinne sagen können, es habe Intentionalität, wie wir z.B. von jedem, in den Blick möglicher Reflexion als Objekt eintretenden Erlebnis, und sei es auch ein abstraktes Erlebnismoment, sagen können, es sei ein zeitliches. Die Intentionalität ist es, die Bewußtsein im prägnanten Sinne charakterisiert, und die es rechtfertigt, zugleich den ganzen Erlebnisstrom als Bewußtseinsstrom und als Einheit eines Bewußtseins zu bezeichnen*”. *Ibid.*, 277 [203].

En cuanto a la *visión de esencias*, es uno de los postulados más característicos y definitorios para comprender el quehacer fenomenológico. Su dictado principal reza que, junto a los datos ofrecidos por la percepción, la cual constituye el fondo perpetuo sobre el que descansa toda conciencia, existe también otro orden de aprehensión de los contenidos del mundo, un orden que ya no aprehende simples escorzos o perfiles de las cosas desde los registros de la mera *empiria*, sino que, al presentarse como intuición en “persona” (*leibhaft*), capta los contenidos esenciales o eidéticos de los fenómenos del mundo, trascendiendo así el marco de la simple percepción aunque dependiendo siempre de ella. Si esto es así, ¿qué significa eso de captar contenidos esenciales? O dicho de otra manera: ¿qué es una esencia para la fenomenología? A esta pregunta, respondemos lo siguiente:

“Esencia” designaría ANTE TODO lo que se encuentra en el ser más propio de un individuo como su QUÉ. Pero todo que semejante puede ser “TRASPUESTO A IDEA”. Una INTUICIÓN EXPERIMENTANTE o INDIVIDUAL puede convertirse en VISIÓN ESENCIAL (IDEACIÓN) —posibilidad que por su parte no debe entenderse como empírica, sino como posibilidad esencial. Lo visto es entonces la correspondiente esencia PURA o eidos, sea la suma categoría, sea una particularización de la misma, hasta descender a la plena concreción.¹³⁸

Al darnos el *qué* de un fenómeno, la visión de esencias nos otorga el εἶδος del mismo, y, al ser éste el contenido originario de todo fenómeno, la visión de esencias se nos presenta como una intuición originariamente dadora. Entiéndase que lo que da dicha intuición de esencias no es una verdad o aserción sobre tal o cual realidad individual, sobre tal o cual contingencia espaciotemporalmente demarcada, sino sobre los predicables eidéticos inmanentes a los depositarios fácticos del fenómeno que aparece en cuestión. Así pues, la intuición de esencias, en tanto que originariamente dadora de εἶδος, representa la particularidad epistemológica de la filosofía fenomenológica, cuya más notoria virtud reside en dirigir su mirada, no a las contingencias de los hechos ni, por tanto, a su pluralidad caótica e infinita, sino a la trama eidética que *a través* de ellos —que no *en*

¹³⁸ „Zunächst bezeichnete „Wesen“ das im selbsteigenen Sein eines Individuum als sein Was Vorfindliche. Jedes solches Was kann aber „in Idee gesetzt“ werden. Erfahrende oder individuelle Anschauung kann in Wesenschauung (Ideation) umgewandelt werden —eine Möglichkeit, die selbst nicht als empirische, sondern als Wesensmöglichkeit zu verstehen ist. Der Erschaute ist dann das entsprechende reine Wesen oder Eidos, sei ist die oberste Kategorie, sei es eine Besonderung derselben, bis herab zur vollen Konkretion “. *Ibid.*, 90 [13].

ellos— intuye la conciencia intencional y reconoce el análisis reflexivo emprendido por el pensar fenomenológico.

Ahora bien, si tenemos en cuenta todo lo que hemos dicho hasta ahora de la fenomenología, notaremos que ella se presenta justificadamente a sí misma como una “ciencia de los fenómenos” radicalmente distinta a toda comprensión natural y científica del mundo, ya que, gracias a sus principios metódicos y a su comprensión ontológica de la conciencia, así como a su peculiar estudio acerca de cómo ésta aprende en los fenómenos los contenidos eidéticos, la fenomenología no solamente entraña la posibilidad de advenir en un saber teórico de evidencias objetivas, sino también en un saber abierto a los “misterios” de la existencia humana que aparecen a través de ciertas vivencias de conciencia en sus peculiares modos de dación y con sus respectivos horizontes de sentido. Por ello, consideramos que la fenomenología reivindica el ser de la filosofía, ya que se reapropia de la doble aspiración que tuvo desde los griegos el filosofar, a saber, que el filosofar esté siempre dirigido hacia y por el $\theta\alpha\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ y que en ese su atender al $\theta\alpha\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ se vaya forjando a sí mismo como $\theta\epsilon\omicron\rho\iota\acute{\alpha}$. En efecto, Platón estableció que el $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ del filósofo es el $\theta\alpha\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ porque es justamente del *asombro* que provocan los fenómenos del mundo de donde nace la inquietud del pensamiento.¹³⁹ Este $\theta\alpha\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ no ha de pensarse como algo que aparece y se va, sino como algo que se mantiene perennemente en el filosofar. Heidegger piensa al respecto lo siguiente:

El asombro es en tanto $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ la $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ de la filosofía. La palabra griega $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ debemos entenderla en su sentido pleno. Nombra aquello desde donde algo proviene. Pero este «desde donde» no queda atrás en el provenir, sino que más bien la $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ se convierte en aquello que dice el verbo $\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\iota\nu$, en aquello que domina. El $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ del asombro no está simplemente al comienzo de la filosofía al modo como, por ejemplo, el lavado de las manos preceda a la operación del cirujano. El asombro sostiene y domina por completo la filosofía.¹⁴⁰

En tal sentido, el filósofo no ha de salir nunca del $\theta\alpha\tilde{\upsilon}\mu\alpha$, del asombro ante los fenómenos del mundo, si quiere filosofar auténticamente. Y justamente la fenomenología requisita una actitud adecuada que se mantenga en el atendimiento de los fenómenos del mundo tal como éstos se dan a la conciencia en su maravillosa y compleja anatomía, y sin

¹³⁹ Vid. Pl. *Tht.* 155 d.

¹⁴⁰ Martin Heidegger, *¿Qué es eso de filosofía?*, (Buenos Aires: Sur, 1960), 51.

presuponerles una explicación *a priori* que reduzca tendenciosamente su enigmático y enriquecedor halo de misterio significativo. De allí que en la famosa consigna fenomenológica, “volver a las cosas mismas”, anide un programa *adámico* que al mismo tiempo contiene las semillas para llegar a ser *luciferino*.

En efecto, es adámico porque al querer dirigirse a las “cosas mismas”, la fenomenología nos invita a pensar y vivir el mundo como Adán, el hombre *primitivo* por antonomasia, y si algo debió de tener Adán en grado superlativo eso debió de haber sido su desbordante efusión de $\theta\alpha\tilde{\upsilon}\mu\alpha$. En este sentido, podría decirse que Adán fue el filósofo más auténtico de todos y que los filósofos verdaderamente auténticos no hacen sino revivirlo dentro de sí mismos. Para comprender esto, acudamos a un módico ejercicio hermenéutico: fantaseemos sobre cómo Adán experimentó las “cosas mismas” de su entorno. ¿Cómo vivenció, por ejemplo, la primera flor que se halló en el Paraíso? ¿Acaso al verla la tomó y dijo: “esta flor es una *Nelumbo nucifera*, de hojas emergentes y de pecíolo con espinas...”? Sólo el pensarlo mueve a risa, ya que esa actitud fría de taxonomista no parece auténtica ni dirigida a la experiencia causada por la “flor misma”, sino tendenciosamente domesticada según determinadas direcciones cognoscitivas. ¿Qué pensó Adán del cúmulo de sensaciones que le provocó el primer beso de Eva? ¿Pensó acaso que el estremecimiento que sentía al besar aquellos labios correspondía a meros dinamismos bioquímicos y hormonales? ¡En absoluto! Si Adán, como sostenemos, en verdad se dirigía a las “cosas mismas” de forma auténtica y atendiendo a las vivencias tal y como ellas se le manifestaban y según los horizontes de sentido que le inauguraban, entonces él *veía* en cada fenómeno un complejo enmarañado de experiencias sensoriales, afectivas, imaginarias, ontológicas, axiológicas, etc., que le revelaban ciertamente las notas esenciales de las “cosas mismas”, pero, sobre todo, Adán veía una porción de misterioso $\theta\alpha\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ en cada cosa que experimentaba. En ese sentido, el fenomenólogo que se dirige adámicamente hacia las “cosas mismas” no reduce éstas a simples y anodinas “cosas”, sino que, aplicándole su *ratio* filosófica, va reintroduciéndose en el esclarecimiento de las esencias habidas en ellas y, al mismo tiempo, reapropiándose y enriqueciendo sus significados y sentidos. Entre los hombres que comprendieron el $\theta\alpha\tilde{\upsilon}\mu\alpha$ mejor de lo que el mismo Adán quizás lo comprendió, debe contarse a Lucian Blaga. Permítasenos citar una pieza de este superno filósofo-poeta en cuyas líneas creemos reconocer la fiel imagen que habría de tener el filósofo que quisiera

atender fenomenológicamente al complejo de fenómenos del ser, esto es, a la “corola de milagros del mundo” (*corola de minuni a lumii*):

*Eu nu strivesc corola de minuni a lumii
și nu ucid
cu mintea tainele, ce l-ntâlnesc
în calea mea
în flori, în ochi, pe buze ori morminte.
Lumina altora
sugrumă vraja nepătrunsului ascuns
în adâncimi de întuneric,
dar eu,
eu cu lumina mea sporesc de lumii taină —
și-ntocmai cum cu razele ei albe luna
nu micșorează, ci tremurătoare
mărește și mai tare taina nopții,
așa îmbogățesc și eu întunecata zare
cu largi fiori de sfânt mister
și tot ce-i nențeles
se schimbă-n nențelesuri și mai mari
sub ochii mei —
căci eu iubesc
și flori și ochi și buze și morminte.*

[Yo no aplasto la corola de milagros del mundo
ni extermino
con la inteligencia los enigmas que encuentro
en mi senda,
en las flores, en los ojos, sobre labios o tumbas.
La luz de los otros
ahoga el hechizo de lo desconocido que se esconde
en las profundidades de la oscuridad,
pero yo,
yo con mi luz amplió el misterio del mundo,
y tal como la luna con sus blancos rayos,
no disminuye, sino que, temblorosa,
hace crecer más aún el secreto de la noche,
así también enriquezco yo el oscuro horizonte
con altas flores de sagrado misterio
y todo lo que es incomprensible
cambia en misterio más grande todavía
bajo mis miradas
porque yo amo

flores y ojos y labios y tumbas].¹⁴¹

“Todo lo que es incomprensible cambia en misterio más grande todavía bajo mis miradas”. ¿Acaso —alguien se preguntará— esto no contraviene con el afán fenomenológico de una comprensión rigurosa de los fenómenos? Así lo parecería, en efecto, si por comprensión rigurosa uno entendiera una comprensión afín a la rigurosidad *more geometrico*, en la cual no se enriquecen, sino se aminoran, los misterios. Pero creer que esa es la única forma de rigurosidad es un prejuicio claramente científicista. Rigor lo hay hasta en la poesía, y no precisamente rigor métrico, que al final no es muy distinto del rigorismo lógico, sino rigor musical e inspirativo, el cual, lejos de explicar el mundo, lo nimba de maravilla y de misterio. También en la filosofía existe una comprensión rigurosa de los fenómenos que bien puede ser geométrica o poética. Incluso en la fenomenología, el Husserl de los primeros trabajos parece más afín a la primera mientras que Heidegger termina decantándose por la segunda, pero en ambos, no obstante, sucede que el mundo “cambia en misterio más grande” bajo sus miradas. Así pues, el poema de Blaga encaja a la perfección con el propósito fenomenológico de “aprender a ver” *taumáticamente*, es decir, de forma inusitada y originaria, las “cosas mismas”.

Por otra parte, sobre la posibilidad de que la condición adámica de la fenomenología entraña también las semillas para dar lugar a una visión luciferina del mundo, quiérese decir con ello lo siguiente. Nuevamente Blaga, pero esta vez el prosista más que el versificador, acertó en distinguir entre dos tipos de conocimiento: el conocimiento “tipo I” o “paradisiaco” y el conocimiento “tipo II” o “luciferino”. *Grosso modo*, el primero pretende encuadrar todos los fenómenos del mundo en esquemas y relaciones exhaustivamente explicativas, por lo cual dicho conocimiento no deja lugar al “misterio”; tipos de este conocimiento se encuentran en la mayor parte de los reduccionismos naturalistas y de las direcciones más osadas de la ciencia, caracterizadas siempre por su gran confianza en creer que pueden revelar los secretos de la *natura rerum*. En cambio, el conocimiento luciferino es aquel desde el cual se sabe que muchas cosas ciertamente son explicables, pero que en el fondo siempre habrá un residuo de “misterio” reacio a las

¹⁴¹Lucian Blaga, “Yo no aplasto la corola de milagros del mundo”, en *Antología poética general*, (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2006), 125 [“Eu nu strivesc corola de minuni a lumii”, en *Opera poetică*, (Humanitas: București, 2012), 19].

explicaciones, por más que ese misterio encuentre formas oblicuas y huidizas de manifestarse a la conciencia.¹⁴² Explicado esto, pensemos hacia qué puntos filosóficamente superlativos y llenos de misterio fueron encaminándose las direcciones fenomenológicas de Husserl, con su teoría del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), de Heidegger, con su proyecto de un pensar ateórico del ser, o, finalmente, de Scheler, con sus alusiones a las experiencias axiológicas cuasirreligiosas del espíritu. ¿Acaso no se acercan todas ellas, unas más que otras y en diversos grados, a un conocimiento tipo II o luciferino? Ciertamente lo hacen, y quizás más que ninguna la de Heidegger.

Ahora bien, si con lo dicho hasta aquí se explica que la fenomenología reivindica el ser de la filosofía en cuanto que se reapropia de la atención originaria de la conciencia hacia el *θαῦμα*, ¿qué hay con la otra parte de eso que hemos llamado la doble aspiración de la filosofía, es decir, la correspondiente a la *θεορία*? Pues bien, comencemos diciendo que la atención al *θαῦμα* posibilita, gracias al despertar que éste obra en la conciencia, la realización de la *θεορία*, que es ya para el mismo Platón una misión contemplativa con vistas a realizarse como *ἐπιστήμη* y, con ello, abandonar el mundo de la *δόξα*, sin que dicho abandono conlleve en ningún momento la pérdida del *θαῦμα*, es decir, sin que el conocimiento se petrifique hasta tal punto que éste aniquile todo resabio de asombro por lo conocido.¹⁴³ La fenomenología, efectivamente, reivindica también este propósito relativo a la configuración del *θαῦμα* en *θεορία* al insistir en que la actitud plenamente filosófica debe estar dirigida al conocimiento objetivo de las esencias, único fundamento que validaría con evidencias apodícticas los contenidos *a priori* de los fenómenos del mundo. Así, al enfocar su atención en los contenidos esenciales de los fenómenos y no en las contingentes

¹⁴² Los trabajos filosóficos de Lucian Blaga son todavía insuficientemente difundidos; sin embargo, existen algunas publicaciones a través las cuales uno puede enterarse de las ideas esenciales de su pensamiento. Vid. Darie Novăceanu, “Estudio introductorio” a *Antología poética general*, por Lucian Blaga (Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2006), 11-120, R. T. Allen, “Why Read Lucian Blaga’s Philosophy?”, *Annals of the Academy of Romanian Scientists. Series on Philosophy, Psychology, Theology and Journalism*, 5, n. 1-2 (2013), 133-138, Michael S. Jones, “Culture as Religion and Religion as Culture in the Philosophy of Lucian Blaga”, *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 5, n. 15 (2006): 86-67.

¹⁴³ Advuértase también la siguiente aclaración atañedera a este punto: “[E]l que se asombra, y únicamente él, es quien lleva a cabo en forma pura aquella primaria actitud ante lo que es, que desde Platón se llama «theoria», pura captación receptiva de la realidad, no enturbiada por las voces interruptoras del querer [...]. Sólo existe *theoria* en la medida en que el hombre no se ha vuelto ciego para lo asombroso que yace en el hecho de que algo sea. Lo «nunca visto», lo enorme y sensorial, no es lo que prende y atiza el asombro filosófico, sino sólo aquello donde una sensibilidad embotada capta algo así como un sustitutivo del verdadero asombro. Quien necesita de lo desusado para caer en el asombro demuestra precisamente con ello que ha perdido la capacidad de responder adecuadamente a lo admirable del ser”. Josef Pieper, *El ocio y la vida intelectual*, (Madrid: Rialph, 1970), 96-97.

realidades de sus depositarios fácticos, la fenomenología pone las bases para reivindicar nuevamente la diferencia entre una comprensión perfilada como ἐπιστήμη y propia de la filosofía auténtica y de la actitud filosófica, y una comprensión perfilada como δόξα, fundada en una cosmovisión natural del mundo y correspondiente a la actitud natural de la conciencia.

Resumiendo, podemos comprender que gracias al propósito fundamental de la fenomenología, a saber, constituirse como la “ciencia de los fenómenos” siempre y cuando dichos fenómenos se apeguen a la estricta adecuación de su sentido fenomenológico, el cual supone una serie de principios específicos como la idea de la conciencia intencional, la intuición de esencias, etc., la fenomenología reivindica satisfactoriamente el ser de la filosofía, ya que no solamente nos permite ver adámicamente la “corola de milagros del mundo”, es decir, la totalidad de los fenómenos, sino que además mantiene la posibilidad luciferina de permitirnos configurar un pensar dirigido hacia el “misterio”, combustible inagotable del “amor a la sabiduría”. Y, además, todo ello guiado de continuo, no por direcciones místicas e irracionales, sino por una adecuada reapropiación del θαῦμα y la θεωρία.

Segunda parte. Dominios del *ordo naturalis*

§ 5. Actitud natural y actitud filosófica

Como mencionamos anteriormente, la filosofía fenomenológica mediante la cual buscamos inaugurar el pensar originario respecto al problema del pesimismo se presenta a sí misma como un posicionamiento peculiar ante los fenómenos del mundo.

«Fenomenología» —dice Husserl— designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo, y ante todo, «fenomenología» designa un método y una actitud intelectual: la *actitud intelectual* específicamente *filosófica*; el *método* específicamente *filosófico*.¹⁴⁴

Esto quiere decir que, por lo menos para Husserl, la fenomenología es a un tiempo una ciencia, una actitud y un método.¹⁴⁵ A pesar de esa unidad “trinitaria”, consideramos que, en última instancia, el fundamento cardinal de la fenomenología es la actitud, pues del correcto acatamiento de ella depende el advenimiento de la fenomenología en cuanto ciencia al mismo tiempo que la configuración de la misma en cuanto método. Así pues, es imprescindible comprender cuál es la actitud fenomenológica y en qué se distingue de otras

¹⁴⁴ „Phänomenologie: das bezeichnet eine Wissenschaft, eine Zusammenhang von wissenschaftlichen Disziplinen; Phänomenologie bezeichnet aber zugleich und vor allem eine Methode und Denkhaltung; die spezifisch philosophische Denkhaltung, die spezifisch philosophische Methode”. Edmund Husserl, *La idea...*, 31 [*Die Idee...*, 23].

¹⁴⁵ Nótese que no todos los filósofos cercanos al círculo de la fenomenología compartieron las mismas direcciones husserlianas sobre este punto “trinitario”, o bien porque rechazaron la idea según la cual la fenomenología es tanto una ciencia como un método y una actitud, o bien porque privilegiaron alguno de esos tres aspectos en detrimento de los otros. Así, por ejemplo, encontramos que Heidegger dice que por fenomenología debe entenderse principalmente la instalación de un “método” porque designa en última instancia el “cómo” del quehacer filosófico: “*Der Ausdruck Phänomenologie bedeutet primär einen Methodenbegriff. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das Wie dieser*“. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, 38 [*Sein und Zeit*, 27]. En cambio, para Scheler lo verdaderamente importante de la fenomenología es que se trata de una actitud: “En primer lugar, «fenomenología» no es ni el nombre de una ciencia nueva ni un término sustituto para la filosofía, sino el nombre de una actitud del intuir espiritual en el que se logra intuir o vivir algo que sin dicha actitud permanecería oculto. Ese algo es, a saber, un reino de «hechos» de índole peculiar. Digo «actitud»; no método”. Max Scheler, *La esencia de la filosofía...*, 68. No obstante tales diferencias en el modo de concebir el *quid* que caracteriza a la fenomenología, puede apreciarse tanto en Husserl como en Heidegger y Scheler el mismo punto de orientación que destaca a la fenomenología como un modo enteramente originario de filosofar.

actitudes, cuál es su peculiar función ontológica y qué clase de posibilidades comprensivas inaugura.

Primeramente hay que recordar que el propio Husserl insiste desde la introducción a *Ideas I* que si bien a la fenomenología puede llamársele “ciencia de los fenómenos” por el hecho de ocuparse de todo el reino de los fenómenos, lo hace según las legalidades de una actitud totalmente distinta a la que adoptan las demás ciencias que se ocupan de “fenómenos”:

Por distinto que pueda ser el sentido de la palabra fenómenos en semejantes expresiones, y sean cuales fueren las significaciones que pueda aún tener, lo cierto es que también la fenomenología se refiere a todos estos “fenómenos” y según todas las significaciones: pero en una actitud totalmente distinta, mediante la cual se modifica en determinada manera cada uno de los sentidos del término fenómeno con que nos encontramos en las ciencias que nos son familiares desde antiguo. Sólo en cuanto modificado de esta suerte entra el fenómeno en la esfera fenomenológica.¹⁴⁶

Lo anterior quiere decir que existen dos tipos de actitudes y que cada una de ellas propone el ser de los fenómenos según modalidades diferentes. “Las ciencias que nos son familiares desde antiguo” tienen, así, un modo específico de concebir los fenómenos del mundo; pero la fenomenología, en cuanto “ciencia esencialmente nueva”, corta el cordón umbilical que pudiera emparentar su proceder comprensivo con el de aquellas ciencias ancestrales y todavía vigentes hoy en día, proponiendo con ello un novedoso y radical punto de partida para comprender el ser de los fenómenos. Por lo tanto, se equivoca quien se imagina que los fenómenos a los que está dirigida la fenomenología son equivalentes o parecidos a los fenómenos de la ciencia tradicional. Se debe tachar y condenar como errónea esa confusión nacida de nuestros hábitos mentales, mismos que dependen de la actitud natural en la que continuamente nos mantenemos aún sin quererlo conscientemente. Así pues: “es necesaria una nueva FORMA DE ACTITUD, COMPLETAMENTE CAMBIADA respecto de las actitudes naturales de la experiencia y el pensamiento”.¹⁴⁷

¹⁴⁶ „Wie verschieden in solchen reden der Sinn des Wortes Phänomen sein und welchen Bedeutungen es irgend noch haben mag, es ist sicher, daß auch die Phänomenologie auf all diese „Phänomene“ und gemäß allen Bedeutungen bezogen ist: aber in einer ganz anderen Einstellung, durch welche sich jeder Sinn von Phänomen, der uns in den altvertrauten Wissenschaften engegentritt, in bestimmter Weise modifiziert. Nur als so modifizierter tritt er in die phänomenologische Sphäre ein“. Edmund Husserl, *Ideas I*, 77 [*Ideen I*, 3].

¹⁴⁷ „daß zu alledem eine neue, gegenüber den natürlichen Erfahrungs- und Denkeinstellungen völlig geänderte Weise der Einstellung nötig ist“. Edmund Husserl, *Ideas I*, 79 [*Ideen I*, 5].

Nótese que en la cita anterior se habla de actitud natural tanto en referencia a la *experiencia* como al *pensamiento*. Esto supone que una actitud no es solamente un estar parado pasivamente ante el mundo y en esa pasividad abrir los “brazos” a fin de recibir las impresiones que han de constituir el contenido de las experiencias. También se trata de una acción volitiva desde la cual cada hombre configura sus propios pensamientos, intereses y creencias. Por ello mismo, puede decirse que los individuos, así como los distintos tipos de conjuntos sociales, viven siempre en una determinada actitud, puesto que se hallan inscritos en marcos de experiencias y cosmovisiones específicas:

Actitud, hablando en general, significa un estilo habitualmente fijo de la vida volitiva encauzado hacia direcciones de la voluntad o de intereses previamente delineados, hacia las finalidades, las creaciones culturales, cuyo estilo total está así determinado. Toda vida transcurre en este estilo constante como forma normal. Modifica los contenidos culturales concretos en una historicidad relativamente cerrada. La humanidad (o bien una comunidad cerrada como nación, tribu, etc.) siempre vive, dentro de su situación histórica, en alguna actitud. Su vida tiene siempre un estilo normal y una constante historicidad o desarrollo de ese estilo.¹⁴⁸

Ahora bien, lo que caracteriza a la actitud natural y lo que la distingue de la actitud filosófica o fenomenológica es que a partir de ella se configura un mundo circundante que propone como existente toda una serie de realidades naturales que yacen co-presentes a cada individuo. Así, por ejemplo, en su diario vivir cada hombre se despierta y se arregla para ir a trabajar, sale de su casa, saluda al vecino, toma el autobús y, ya allí, va mirando por el cristal cómo la ciudad y los hombres que viven en ella comienzan a moverse al ritmo de su existencia cotidiana. Durante todo ese trayecto, el hombre, sin darse cuenta, pero sin poder salir nunca de él, está rodeado de un determinado matiz afectivo, el cual se traduce en los estados anímicos de su vida misma (el estar triste, entusiasmado, aburrido, etc.). También maquina en su cabeza pensamientos sobre distintos asuntos: qué hará el siguiente fin de semana, cuándo debe pagar la renta de su vivienda, adónde irá a comer en la tarde, qué tareas lo esperan en su trabajo, etc. Durante todos estos movimientos de conciencia, el mundo está indudablemente presente para el ser humano: presente en su extensión, presente en su duración, presente en su mobiliario y presente también en su “coloración” afectiva.

¹⁴⁸ Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia...*, 148.

Como puede comprenderse, ese mundo circundante de la actitud natural en que se hallan situados a cada momento de vida los seres humanos no es simplemente un mundo de cosas, sino también de otro de tipo de realidad (sentimientos, valores, ideas, etc.):

[M]e encuentro en todo momento, y sin poder evitarlo, en referencia a uno y el mismo mundo, aunque cambiante en lo que toca a la composición de su contenido. Él está persistentemente para mí “ahí delante”, y yo mismo soy miembro de él. Este mundo no está para mí ahí como un mero MUNDO DE COSAS, sino, en la misma inmediatez, como MUNDO DE VALORES, MUNDO DE BIENES, MUNDO PRÁCTICO.¹⁴⁹

Todo ese mundo natural forja, por evidentes razones, un conocimiento natural que da pie a formaciones teóricas del mismo género. En este sentido, la actitud natural configura el mundo de acuerdo a una estructura teórica en la que se delimitan los perímetros comprensivos del pensamiento humano según la dimensión de entidades naturales dadas, o pre-dadas, en la actitud natural.¹⁵⁰ De esto concluimos que, posicionado en tal actitud, el hombre *propone* y se *mantiene* en un mundo *sui generis* que le permite fundar una diversidad de “ciencias mundanas” (*Wissenschaften von der Welt*) correlativas a las posibilidades epistemológicas y ontológicas del mundo concebido como realidad de hechos:

Ciencias del mundo, ciencias, pues, de la actitud natural, son todas las llamadas CIENCIAS NATURALES en sentido estricto y lato, las ciencias de la naturaleza MATERIAL, pero también las de los seres *animales* con su NATURALEZA PSICOFÍSICA, o sea, también la fisiología, la psicología, etc. Igualmente pertenecen a este grupo todas las llamadas CIENCIAS DEL ESPÍRITU, la historia, las ciencias de la cultura, las disciplinas sociológicas de toda índole.¹⁵¹

¹⁴⁹ „[F]inde ich mich im wachen Bewusstsein, allzeit und ohne es je ändern zu können, in Beziehung auf die eine und selbe, obschon dem inhaltlichen Bestande nach wechselnde Welt. Sie ist immerfort für mich „vorhanden“, und ich selbst bin ihr Mitgeleid. Dabei ist diese Welt für mich nicht da als eine bloße Sachenwelt, sondern in derselben Unmittelbarkeit als Wertewelt, Güterwelt, praktische Welt“. Edmund Husserl, *Ideas I*, 137 [*Ideen I*, 59].

¹⁵⁰ Sobre la actitud natural, véase una de las primeras formulaciones que Husserl elaboró sobre ella en sus lecciones realizadas en Gotinga durante la primavera de 1907: “*Ich habe in früheren Vorlesungen unterschieden zwischen natürlicher und philosophischer Wissenschaft; die erstere entspringt aus der natürlichen, die letztere aus der philosophischen Geisteshaltung. Natürliche Geisteshaltung ist um Erkenntniskritik noch unbekümmert. In der natürliche Geisteshaltung sind wir anschauend und denkend den Sachen zugewandt, die uns jeweils gegeben sind und selbstverständlich gegeben sind, wenn auch in verschiedener Weise und in verschiedener Seinsart, je nach Erkenntnisquelle und Erkenntnisstufe*“. Edmund Husserl, *La idea...*, 25 [*Die Idee...*, 18].

¹⁵¹ “*Wissenschaften von der Welt, also Wissenschaften der natürlich Einstellung sind alle im engeren und weiteren Sinne sog. Naturwissenschaften, die Wissenschaften von der materiellen Natur, aber auch diejenigen*

Nótese que la actitud natural configura tanto ciencias naturales como espirituales. ¿Por qué englobar dentro de la categoría “ciencias del mundo de la actitud natural” también a las llamadas “ciencias del espíritu”? ¿Acaso en este punto no incurre Husserl en una falsa equiparación? La respuesta que damos es negativa. Si Husserl coloca tanto a las “ciencias naturales” como a las “ciencias del espíritu” en el mismo rubro de “ciencias de la actitud natural” es porque, si bien se dirigen a objetos distintos, parten de la misma actitud intelectual: su interés gira en derredor de las facticidades espaciotemporalmente dadas en el mundo circundante de la actitud natural.¹⁵²

Diferente a la actitud natural hállase la llamada actitud filosófica o fenomenológica. Sin embargo, esta última nace de la primera y nunca se desliga del trasfondo de la misma que, en última instancia, representa la tesis de la afirmación de la realidad del mundo a través de los actos acaecidos en la percepción.¹⁵³ No obstante, se trata de una modificación reflexiva

von den animalischen Wesen mit ihrer psychophysischen Natur, also auch Physiologie, Psychologie usw. Ebenso gehören hierher alle sog. Geisteswissenschaften, die Geschichte, die Kulturwissenschaften, die soziologischen Disziplinen jeder Art”. Ibid, 88 [Ibid, 11].

¹⁵² No debemos dejar de precisar que ciencias como la matemática y la lógica no pertenecen al ámbito de la experiencia entendida en su aspecto natural, pues la dimensión de sus esferas cognoscitivas trasciende el sustrato material de los objetos que caracterizan a las ciencias del mundo. El ámbito de estas ciencias formales pertenece más bien al mundo ideal, poblado por entes abstractos que no encuentran correlatos en las existencias naturales. Sin embargo, nos es posible hablar aún de una *vivencia* particular que sólo se da al atender entes de este tipo. No sería una experiencia tal y como se entiende la experiencia física, sino una experiencia que nos permite ser conscientes de las relaciones esenciales entre entes de carácter ideal. Este tipo de vivencia propone su objeto como una *irrealidad* material en el sentido empirista del término, pero no por ello niega la *realidad* de su objeto, que se presenta de manera esencial en su vivencia, en el sentido fenomenológico del mismo. El teorema de Pitágoras dice que en un cuadrado rectángulo el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma del cuadrado de sus catetos: $x^2=y^2+z^2$. Esta relación algorítmica no funda su validez en la totalidad de todos los cuadrados rectángulos reales que existen sobre la tierra, sino en la relación esencial de proporcionalidad que existe entre sus elementos ideales. Una de las primeras consecuencias de esto es advertir que entre lo que usualmente es englobado bajo la rúbrica de “ciencia” existe una asimetría operativa: mientras que hay ciencias naturales que derivan sus postulados teóricos en virtud de su fundamentación sobre el principio de inducción, las ciencias formales derivan sus postulados teóricos en virtud del principio de deducción. Así pues, el ámbito de la ciencia se divide en cuatro grandes rubros: la ciencia natural, dividida entre las ciencias físicas (o de materia inanimada) y las ciencias de la vida (o de materia animada), la ciencia formal, y las ciencias del espíritu.

¹⁵³ La actitud filosófica o fenomenológica representa, así, un cambio acaecido en el punto de orientación desde el cual se atiende al complejo de fenómenos que constituyen el mundo circundante de cada conciencia intencional. Hablar de un “cambio” de actitud supone la capacidad de la realidad humana para llevarlo a cabo, transformando con dicho cambio el modo mismo del aparecer de lo que aparece. Lo que la realidad humana no puede hacer es modificar el sustrato originario que sustenta a todo tipo de experiencias o apareceres, es decir, la *percepción*, pues ésta está fundida con la propia realidad de la conciencia. Por eso Rabanaque apunta acertadamente lo siguiente: “La percepción [...] no puede ser descrita como una vivencia más, como un tipo de episodio discreto que entra y sale del curso constante de los actos de la conciencia, ni como un tipo habitual de dirección hacia el mundo en el sentido de las actitudes teóricas o prácticas, sino más bien como el trasfondo (*Hintergrund*) constante de todos los actos y, por consiguiente, también de los actos habitualizados

por medio de la cual se suspenden o ponen entre paréntesis los juicios nacidos en el seno de la actitud natural. Tal modificación representa una nueva tematización de los fenómenos del mundo, pues éstos aparecen desbrozados de todos sus presupuestos adquiridos en la concepción natural del mundo. En efecto, al quedar los juicios de la actitud natural “suspendidos” por medio de la reflexión, la fenomenología busca abrirse paso a fin de confrontar de manera más originaria los fenómenos del mundo; así, se le permitiría al filósofo convertirse en una suerte de “principiante”, es decir, de edificador de principios fundados en actos de dación primitivos, sin intermediarios teóricos ni presupuestos de cualquier índole. Solamente así puede ser posible la adquisición de bases firmes para la elaboración de una *prima philosophia*. Nótese que todos estos términos (principiante, primitivo, *prima philosophia*) denotan la condición de lo incipiente, de lo pionero. Eso se debe a que la actitud fenomenológica busca colocar al hombre en una suerte de *adanismo* mediante el cual el ser humano pueda volver a mirar el mundo como el primer hombre sobre la Tierra: con *asombro*.

En efecto, el primer efecto que produce el asombro es la perturbación de lo que hasta entonces no había sido perturbado: nuestros conocimientos sobre el mundo. Porque cuando el hombre se asombra, aquellas cosas que despiertan su asombro son revestidas con un halo de maravilloso misterio en donde no cabe explicación alguna, es como una vivencia de renacimiento por la cual miramos de manera virgen el entorno. Por eso, en la actitud filosófica, “el conocimiento —la más consabida de todas las cosas para el pensamiento natural— se erige de pronto en misterio”.¹⁵⁴ Que las cosas advengan misteriosas quiere decir que vuelven a ser *problemáticas*, ya que se posicionan nuevamente frente a la conciencia como un gran y desafiante signo de interrogación. Si la actitud natural nos entrega el mundo como una entidad dada, sin fisuras ni vacíos, explicadas por relaciones de causa y efecto, como un gran universo de cosas predispuestas y acomodadas, la actitud filosófica nos entrega ese mismo mundo pero lleno de preguntas abiertas, donde todo

que constituyen las posibles actitudes particulares. Su correlato no es un ámbito temático delimitado ni el mundo enfocado desde ciertos intereses determinado, sino algo que respecto de ellos tiene el carácter de pre-dado, de dado ya siempre de antemano: el mundo mismo en su primario aparecer en carne y hueso”. Luis Román Rabanaque, “Actitud natural y actitud fenomenológica”, *Sapientia* 67, n. 229-230 (2011): 155.

¹⁵⁴ „Die Erkenntnis, im natürliche Denken die allerselbstverständlichste Sache, steht mit einem Mal als *Mysterium da*”. Edmund Husserl, *La idea...*, 27 [*Die Idee...*, 19].

vuelve a ser problemático, desde el vuelo de una mariposa hasta el reconocimiento que resulta de saberse “arrojado en el mundo”.

Así, la actitud filosófica nos conduce a un tipo de *vivencias* nuevas, adámicas. En dicha actitud, las vivencias no han de comprenderse como “hechos” por más que ellas se fundamenten en un mundo de hechos. Más bien, se presentan como un tipo de entidades regidas por una lógica compleja, aquella que encuentra el fundamento de sus legislaciones en el gozne que unifica las vivencias (*cogito*) con el mundo (*cogitatum*). Ese gozne es la *conciencia intencional*.¹⁵⁵ Tampoco debemos confundir la conciencia con una “cosa”; hacerlo sería reducir lo que ella tiene de singular a lo que la “cosa” tiene de genérico. Siendo el mundo de las vivencias, y asimismo la realidad de la conciencia, lo que inaugura la actitud filosófica, la filosofía se presenta entonces como una *ciencia de esencias* en la medida en que el “objeto” de su conocimiento trasciende el sustrato material de los “hechos” para enfocarse en el contenido de las vivencias de conciencia. ¿Qué quiere decir esto? Que la ciencia pretende acceder al mundo de los hechos suponiendo con ello la objetividad de los mismos; en cambio, la filosofía fenomenológica niega por principio la referencia y la reducción a cualquier tipo de objetividad que no se comprenda como una *objetividad de esencias*. En otras palabras: la filosofía también aspira a una objetividad, pero secularizándola de las cosas y repatriándola en las esencias.

¿Qué quiere decir, empero, eso de esencias? Cuando el científico muestra los hechos que estudia, lo hace de forma bastante clara, tan sólo le basta con estirar la mano y mostrarnos una probeta o un fósil; pero cuando nosotros queremos hablar de esencias parece que nos sumimos en logomaquias y nociones bizantinas. ¿Qué queremos decir con eso de esencias? Pues bien, cada vivencia de la conciencia apunta a un contenido: se vive *algo* sea lo que sea ese algo. Si un hombre *vive* la pérdida de un ser querido, el contenido de su vivencia se revelará a través de la aflicción que en ese momento experimenta. Si, por otro lado, el hombre *vive* un éxtasis religioso, el contenido de esa vivencia se comprenderá a través del sobrecogimiento espiritual. Es, pues, en el *vivir* mismo donde yacen las probetas y los especímenes de los que se sirve la fenomenología. Por eso no pueden ser mostrados de la misma forma como lo son los objetos de la ciencia, ya que la filosofía fenomenológica hace de la vida su propio *experimentum*. Y a pesar de que cada hombre es

¹⁵⁵ *Vid. supra.* § 4.

un ser irreplicable e inigualable sobre la Tierra, es decir, un ser que tiene vivencias que son suyas y sólo suyas, el *contenido* de esas vivencias es independiente (*a priori*) y trascendente a cuantas personas participan de él. Y es ese contenido independiente por medio del cual puede comprenderse el *sentido* ínsito de las vivencias de conciencia, el que constituye el núcleo cardinal de las esencias de las vivencias. Por ello, la relatividad de la experiencia es trascendida por la trascendentalidad de la esencia, y sobre esta trascendentalidad se fundamenta el sentido objetivo de las vivencias, brindando así la posibilidad de configurar una ciencia filosófica de esencias.

De este modo, las esencias a las que nos referimos representan el núcleo de sentido de las vivencias de conciencia. Una filosofía fenomenológica como la que proponemos, esto es, una filosofía con vistas a esclarecer la *esencia* o εἶδος del pesimismo, se propone comprender a través de la reflexión en torno a las vivencias del “pesimismo” la esencia objetiva que caracteriza, no a este ni a aquel “pesimismo”, sino al *pesimismo mismo* en lo que éste tiene de esencia objetiva de *sentido*. Pensamos que esta empresa es posible precisamente por el carácter esencial de las experiencias de conciencia, pues si bien puede redargüérsenos que no hay *un* pesimismo, sino *muchos* pesimismos diferentes y que, por ello, tratar de hablar del εἶδος del pesimismo es una empresa fallida que, además de condenar las diferencias entre los diversos pesimismos, se engaña al creer que puede comprender el ser de todos ellos, nosotros replicamos sencillamente que quien argumenta eso no ha comprendido que el pesimismo no es una cosa, sino un *contenido universal de sentido*. Hay muchos pesimismos porque no se ha comprendido *qué* es el pesimismo. Comprender qué es el pesimismo es comprender que hay *un sólo* pesimismo.

En resumen: la actitud natural parte y se mantiene en la consideración de los hechos mientras que la actitud filosófica de la fenomenología fija su atención en las esencias. Tal diferencia conduce, a su vez, a una doble forma de comprensión del mundo. Pues, en efecto, mientras la actitud filosófica permite la posibilidad de inaugurar una filosofía basada primordialmente en la visión de esencias a fin de extraer de ellas su sentido eidético tal como éste se da en las vivencias y en los límites en que se da en ellas, la actitud natural se limita a buscar relaciones de contingencia y causalidad en los fenómenos del mundo, desatendiendo así a su sentido y obligando a los fenómenos a acomodarse a los presupuestos del naturalismo. Una de las consecuencias de tal proceder ha sido el llamado

psicologismo, denunciado ya por el propio Husserl y por muchos otros filósofos. En el siguiente apartado meditaremos en torno a dicha noción, pues, como se verá, también hay un cierto tipo de psicologismo que impide que el pesimismo pueda ser comprendido de manera originaria.

Hemos establecido diferencias fundamentales entre el universo que define a la actitud filosófica y el que caracteriza a la actitud natural. Ahora es momento de especificar una de las modalidades epistemológicas que subyace en esta última y que determina significativamente la naturaleza específica de su ser: el *psicologismo*.

Determinar qué es el psicologismo no es una tarea fácil, ya que se trata de un concepto que ha adquirido más de un sentido a lo largo de su corta historia.¹⁵⁶ Fue durante la última mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX que se registró una presencia cada vez más asidua del término “psicologismo”, sobre todo en las discusiones filosóficas de la época.¹⁵⁷ Como puede columbrarse, aquella época fue la edad de oro de la psicología, pues

¹⁵⁶ No sólo es problemático determinar el sentido del término, sino también definir sus orígenes históricos precisos y sus ulteriores transformaciones. En un muy acertado trabajo en el que se expresa la necesidad de justipreciar el psicologismo y refrenar la condenación apresurada del mismo, Jacqueline nos pone al tanto de las dificultades de tratar con el tema, pues hay numerosas formas para definir el psicologismo, al grado incluso de que filósofos que se declararon sus críticos fueron acusados a su vez de psicologismo por otros filósofos que los criticaron. Jacqueline indica también que, a pesar de las críticas realizadas al psicologismo por parte de los denominados “antipsicologistas” —muchas de ellas, como bien señala el autor, realizadas de manera acrítica, anatemizando e invalidando al psicologismo, más por la apelación a la autoridad de los grandes antipsicologistas (Frege, Husserl), que por la reflexión calmada de sus principios teóricos—, gracias a los trabajos de la “epistemología naturalizada” de Quine y a las más recientes investigaciones en el terreno de la psicología cognitiva, se han desarrollado nuevos paradigmas pro-psicologistas, permitiéndonos hablar ya de un “neopsicologismo” que adopta las más diversas facetas: “*There is a countermovement that has sought to reinstate a modified concept of psychologism in contemporary philosophy. This has taken the form of an effort to naturalize epistemology and metaphysics in somewhat the fashion of the British empiricist John Locke, George Berkeley, David Hume and John Stuart Mill, but recast in the vocabulary and involving the new methods and discoveries of cognitive psychological science. [...] In logic and mathematics, psychologism changed its name to intuitionism and constructivism, but continued to assume that thought processes and the limitations of ideas are the only basis for understanding logical and mathematical relations. In ontology and the metaphysics of universals, psychologism persisted in a different form under the less inflammatory but equally psychologically oriented label of conceptualism. In moral philosophy, value theory, and aesthetics, a kind of psychologism developed in different guises as naturalism, intentionalism, consequentialism or emotivism*”. Dale Jacqueline “Psychologism: the philosophical Shibboleth”, en *Philosophy, Psychology and Psychologism*, ed. Dale Jacqueline, 6-7 (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003).

¹⁵⁷ No resulta extraña la propagación de dicho concepto durante ese tiempo si pensamos que la psicología vivió acontecimientos de gran importancia a fines del siglo XIX. Las últimas décadas de aquella centuria vieron nacer las reflexiones psicológicas de pensadores como William James y Théodule-Armand Ribot, quienes elaboraron ideas importantes en el campo de las teorías del conocimiento, la funcionalidad de la mente y la estructuración de las emociones; también fue importante el desarrollo de la “psicología experimental”, la cual tuvo tempranamente representantes tan ilustres como Gustav Theodor Fechner y Wilhelm Wundt, a quien se le atribuye la fundación del primer laboratorio de psicología en Leipzig en el año de 1879. Por supuesto, hay que agregar a este breve recuento la fecunda serie de ideas y “escuelas” que surgieron gracias a los trabajos de los primeros médicos psicoanalistas: Freud, Adler, Jung, entre otros. Para ver un panorama de las distintas “psicologías” que se desarrollaron durante el fin del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, *vid.* Werner Wolff, *Introducción a la psicología*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2005), 7-26, George Mandler, *History of modern experimental psychology*, (Cambridge: The

si bien el estudio de la psique llamó siempre la atención de los hombres, nunca como en aquel periodo la especulación corrió paralelamente a los avances y asombrosos descubrimientos en torno a la misma. Ahora bien, toda edad de oro tiene sus repercusiones, no siempre positivas. Una de las repercusiones negativas que trajo el renacimiento de la psicología fue, paradójicamente, sus rotundos éxitos. O mejor dicho: la falta de un esquema preciso para justipreciarlos y demarcarlos. Efectivamente, en virtud de los numerosos logros de la psicología, a fines del siglo XX se comenzó a hablar por aquí y por allá de las “funciones de la mente”, de la “vida psíquica”, de las “operaciones de la conciencia”, de las “facultades del yo”, de los “procesos cerebrales”, pero, y sólo en el mejor de los casos, únicamente con un estudio minucioso y paciente se lograba saber qué sentido le imprimían a esas categorías quienes las pronunciaban. Pareció entonces como si el *lenguaje*, creación de la psique, hubiera herido de muerte a su creadora, pues se congregaron caóticamente muchas palabras psicológicas que denotaban *aparentemente* lo mismo, pero que en realidad nombraban cosas diferentes, provocando con ello un *cortocircuito* en el ámbito de la comprensión en torno a los dominios reales de la psicología. El resultado de todo ello fue un *shock* comprensivo porque se comenzó a otorgar tanto peso a lo psicológico que todas las cuestiones científicas empezaron a disolverse en el subjetivismo de lo psíquico. Con razón Wittgenstein expresó que “con las palabras psicológicas ocurre algo parecido a lo que ocurre con las palabras del lenguaje cotidiano que pasan a formar parte del lenguaje médico (“shock”)”.¹⁵⁸

Debido a esa calamidad, los esquemas para demarcar los dominios precisos de cada una de las nociones derivadas o relacionadas con la psicología, así como con sus principios teóricos, se hicieron confusos. Si alguna vez los conceptos psicológicos tuvieron referentes precisos, su precisión duró muy poco, pues debido a la popularización de las ideas psicológicas y al ensanchamiento de las metas que los psicólogos mismos se propusieron, el dominio de lo estrictamente concerniente a la psicología, entendida ésta como una ciencia naturalista, traspasó sus límites cognoscitivos y, con ello, creó una gran crisis

MIT Press, 2007), 39-92, Martin Kush, *Psychologism. A case in the sociology of knowledge*, (New york: Routhledge, 1995), 120-156.

¹⁵⁸ “*Est ist mit den psychologischen Wörtern etwa so, wie mit denen, die aus der Sprache des Alltags in die der Mediziner übergehen. („Schock“)*”. Ludwig Wittgenstein, *Observaciones sobre la filosofía de la psicología II*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2007), 5.

comprensiva, la cual sigue viva todavía en nuestros días. Gracias a ello, aparecieron paulatinamente estudiosos de la psique que pretendieron explicar todo el misterio de la vida psíquica apelando a un único complejo de elementos naturalistas. Hasta los mismos misterios de la metafísica y el arte se quisieron resolver hurgando en el cerebro, como si en sus circunvoluciones y anfractuosidades hubieran querido hallar la clave para responder por qué ciertos hombres tenían un gran genio para la música o por qué otros se atormentaban la vida con preguntas sobre cosas “irreales” como, por ejemplo, la pregunta que interroga por el ser. Y si bien es cierto, como lo demuestra a diario la psicología naturalista de nuestros días y como quiso hacerlo esa psicología pionera de fines del siglo XIX, que el cerebro y el aparato psicosomático desempeñan un papel fundamental en toda actividad que realiza el hombre, querer comprender las legalidades y los principios de la vida espiritual a través de las legalidades y principios de la vida orgánica, constituye un equívoco garrafal, ya que las producciones del espíritu poseen su propia autonomía y reclaman su propio dominio comprensivo. Por lo tanto, querer comprender lo que corresponde a una determinada área de la realidad humana con categorías ajenas a ella, deriva en una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος que sólo acaba por sembrar la *confusión*. Husserl se refirió justamente a esa impropiedad del psicologismo al hablar de la “confusión de esferas”:

[L]a mezcla de lo heterogéneo en una presunta unidad, sobre todo cuando esta mezcla radica en una interpretación completamente falsa de los objetos, cuya investigación debe ser el fin inmediato de la ciencia intentada. Una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, de esta suerte inadvertida, puede tener los efectos más nocivos: fijación de objetivos falsos; empleo de métodos radicalmente erróneos, por inconmensurables con los verdaderos objetos de la disciplina; confusión de las capas lógicas, de tal suerte que las proposiciones y las teorías verdaderamente fundamentales, con frecuencia ocultas bajo los disfraces más singulares, vayan a perderse entre series de ideas completamente extrañas, como factores al parecer secundarios o consecuencias incidentales, etc.¹⁵⁹

¹⁵⁹ „[Gewietsvermengung], die Vermischung von Heterogenem zur einer vermeintlichen Gebietseinheit, zumal wenn sie gründet in einer völligen Mißdeutung der Objekte, deren Erforschung das wesentliche Ziel der intendierten Wissenschaft sein soll. Eine derart unbemerkte metabasis eis allos genos kann die schädlichsten Wirkungen nach sich ziehen: Fixierung untriebiger Ziele; Befolgung prinzipiell verkehrter, weil mit den wahren Objekten der Disziplin inkommensurabler Methoden; Ducheinanderwerfung der logischen Schichten, derart, daß die wahrhaft grundlegenden Sätze und Theorien, oft in den sonderbarsten Verkleidungen, sich zwischen ganz fremdartigen Gedankenreihen als scheinbar nebensächliche Momente oder beiläufige Konsequenzen fortschieben usw.“ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas I*, 37 [*Logische Untersuchungen I*, 6].

Llegamos así al meollo del psicologismo, pues, en efecto, lo que se conoce por tal es la tentativa de comprender el conjunto de las unidades objetivas de sentido (esencias), partiendo y manteniéndose en la explicación de los procesos y actividades vinculadas a la adquisición de sus *conceptos*. Algo semejante a lo que pasaría si dijéramos que la unidad objetiva (esencia) que subyace a la suma $2 + 2 = 4$ recibe su universalidad y validez por la forma subjetiva que fundamenta nuestros propios actos computacionales. El psicologismo confunde así los *depositarios de la esencia* con la *esencia* misma y, al hacerlo, opera un reduccionismo psicológico que transforma el *a priori* puro del conocimiento en una cadena causal hecha de eslabones accidentales: los *hechos*.¹⁶⁰ De este modo, el psicologismo se presenta como una tendencia a derivar “la verdad de lo humano, o lo ideal de lo real, o más especialmente, las leyes necesarias de los hechos contingentes”.¹⁶¹

Visto a grandes rasgos, el psicologismo parece erradicar la autonomía de verdad y de sentido que acompaña a los contenidos de los fenómenos vividos. Aunque, bien pensada, esa “erradicación” más bien equivale a una *incorporación*: los contenidos universales del conocimiento pasan a ser ahora *hechos* o *estados* (contingencias) del acto del conocer. Integrado de tal forma, la verdad del fenómeno se convierte en un estado referido a los procesos acaecidos en la mente. ¿Qué consecuencias surgen de ello? Pues bien, todos y cada uno de los fenómenos de los más diversos tipos y dominios pasan a ser epifenómenos de operaciones validadas por el modo de proceder de los individuos. Con ello, los contenidos del saber pierden su carácter rigurosamente científico, es decir, su autonomía como unidades objetivas esenciales de sentido. Las verdades de la matemática, de la lógica, de la moral, del arte y de la metafísica ahora son simples accidentes de la psique y de las subjetividades, así como lo son las verdades, los conceptos y las leyes de todas las demás “ciencias” configuradas por la conciencia. Con razón caracteriza Husserl al psicologismo

¹⁶⁰ Refiriéndose precisamente a la crítica del psicologismo elaborada por Husserl, Bochenski resume los elementos de dicha crítica de la manera siguiente: “El psicologismo representa un error en un sentido doble: de ser verdad, las leyes lógicas asumirían el mismo carácter vago que las psicológicas, serían no más que probables y presupondrían la existencia de fenómenos psíquicos, todo lo cual resulta absurdo. Por lo tanto, las leyes lógicas pertenecen a un orden totalmente diferente: son leyes ideales, a priori. En segundo, el psicologismo falsea por completo el sentido de las leyes lógicas. Porque éstas nada tienen que ver con el pensamiento, el juicio, etcétera, sino que se refieren a algo objetivo. El objeto de la lógica no lo constituye el juicio concreto de un hombre, sino el contenido de este juicio, su significación, que pertenece a un orden ideal”. I. M. Bochenski, *op. cit.*, 154.

¹⁶¹ “*die Wahrheit, aus dem allgemeinen Menschlichen, also das Ideale aus dem Realen, spezieller: die Notwendigkeit der Gesetze aus der Zufälligkeit von Tatsachen herzuleiten*”. Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas I*, 119 [124].

como la proposición de una subjetividad que, pudiendo ser evidente, es decir, comprendida en su esencia objetiva de sentido, es en cambio “psicologizada”, esto es, propuesta como una realidad cuya objetividad es negada:

Caracterizamos este psicologismo por el hecho de que cualquier especie de subjetividad susceptible de volverse evidente —o incluso todas las especies de objetividades, como acontece en la filosofía de Hume— quedan psicologizadas, porque se constituyen en la conciencia como es obvio y, por lo tanto, construyen su sentido ontológico en y para la subjetividad, ya sea mediante la experiencia o mediante otros modos de conciencia que se conciben con ella. Que queden “psicologizadas” quiere decir: su sentido objetivo, su sentido como especie de objetos con una esencia peculiar, queda negado en provecho de las vivencias subjetivas, de los datos de la temporalidad inmanente, psicológica.¹⁶²

Así pues, el psicologismo pretende responder al *qué* de la psique ofreciendo el *dónde* y el *cómo*, pero es evidente que por más que se sumen los *dónde*s y los *cómo*s éstos no darán como resultado el *qué* que se busca.

Por lo tanto, una crítica al psicologismo, además de dar cuenta de la falsa igualdad del *dónde* y el *cómo* como equivalentes al *qué* (*dónde*+*cómo*=*qué*), tiene que proporcionar los fundamentos para comprender el *qué* de la vida psíquica, todo ello sin apelar a otra cosa que a la sola naturaleza de la conciencia. La crítica al psicologismo tiene que venir, así, de una *psicología radical*, filosófica, en la cual el punto de partida y de llegada sea la propia inmanencia de la experiencia psíquica, y en la cual, por tanto, no intervenga nada más que la propia reflexión sobre la vida anímica, con todo lo que ésta tiene de multifacética y compleja. Pues para responder al *qué* de una cosa, cualquiera que ésta sea, hay que entregarse a la contemplación de la “cosa misma”, no de su lugar de origen, ni del mobiliario gracias al cual se origina, sino enfocar la atención únicamente a *su ser*, entendido éste como *el acaecer mismo en que se da y se origina, y tal como se da y se origina*.

¹⁶² “Er [Psychologismus] ist dadurch zu kennzeichnen, daß irgendeine Art evident zu machender Gegenständlichkeiten [...] psychologisiert werden, weil sie sich, wie selbstverständlich, bewußtseinsmäßig konstituieren, also durch Erfahrung oder damit sich verflechtende andere Bewußtseinsweise ihren Seinssinn in der Subjektivität und für sich aufbauen. Sie werden „psychologisiert“, besagt, es wird ihr gegenständlicher Sinn, ihr Sinn als eine Art von Gegenständen *eigentümlichen* Wesens negiert zugunsten der subjektiven Erlebnisse, der Daten in der immanenten bzw. psychologischen Zeitlichkeit”. Edmund Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009), 228 [*Formale und transzendente Logik*, 177-178].

Para terminar de explicar la idea del psicologismo, hay que decir también algo referente a las diversas formas que éste puede adoptar, pues, como se sabe, la *crítica fenomenológica* al psicologismo fue elaborada por Husserl y continuada, naturalmente, por la mayoría de los fenomenólogos que lo sucedieron, dando como resultado un amplio abanico de perspectivas.¹⁶³ A lo largo de todos los trabajos husserlianos, pero principalmente en *Investigaciones lógicas*, se detallan las principales falencias de la visión psicologista: el reduccionismo psicológico que se hace de los contenidos de la lógica, la falta de claridad para distinguir entre contenidos y soportes del conocimiento, el relativismo al que conduce la comprensión de lo real en términos de “antropologismo”, etcétera.

Cabe enfatizar que la crítica al psicologismo presentada en *Investigaciones lógicas* fue realizada para liberar a la “lógica pura” de los malentendidos que se hicieron de la misma. Este punto es de cardinal importancia, pues recuerda que el principal interés de Husserl se centró en la *fundamentación epistemológica* de los contenidos objetivos de la fenomenología. Si el filósofo moravo se dedicó a desvincular la “lógica pura” de aquellas explicaciones que no daban cuenta de su “pureza”, eso se debió a que a Husserl lo movía un interés primordialmente epistemológico, esto es, relativo a la forma y esencia del conocimiento en cuanto tal. Así pues, no le movía en un principio el interés de saber cómo hay que vivir, qué es lo bueno, etc. Le preocupó, en cambio, esclarecer el ser del conocimiento y la naturaleza de lo conocido. En este sentido, Husserl fue ante todo un epistemólogo, el más dramático y sublime de cuantos compartieron el espíritu cartesiano.¹⁶⁴

¹⁶³ Nótese que especificamos que se trata de “la *crítica fenomenológica* al psicologismo”. Si acentuamos el aspecto fenomenológico de la crítica es porque nos vemos obligados a recordar que también Frege realizó una crítica al psicologismo con anterioridad a Husserl. Lo que ambos filósofos tuvieron en común fue el ámbito al cual dirigieron su crítica, ámbito cuyos límites se circunscribieron a la esfera de la matemática y la lógica comprendidas en su sentido estricto, es decir, en su naturaleza de ciencias formales. Además de nuestra advertencia, tómense en cuenta también el comentario de Abbagnano sobre este asunto: “En su uso polémico, el término [psicologismo] se aplica constantemente a la confusión entre la génesis psicológica del conocimiento y su validez o la tendencia a considerar justificada la validez de un conocimiento cuando se ha explicado en cambio sólo su acontecer en la conciencia. En este sentido ha sido Kant el que ha aclarado por primera vez el concepto de P. (aun cuando no haya adoptado el nombre) iniciando la polémica en su contra. Kant distinguía, con referencia a los conceptos a priori, entre la *quaestio facti* y su “derivación fisiológica”, esto es, de su presentarse en la mente o en la conciencia del hombre y la *quaestio juris* que consiste en preguntarse acerca del fundamento de su validez y que como respuesta exige la deducción. [...] Esta distinción [...] ha sido sostenida por muchas escuelas kantianas, por la escuela de Baden (Windelband, Rickert), por la de Marburgo (Cohen, Natorp), por la fenomenología (Husserl) que han combatido constantemente al psicologismo en la filosofía de los últimos decenios”. Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, s. v. “Psicologismo”.

¹⁶⁴ También Rabanaque cree que el “núcleo fundamental” de la fenomenología es la epistemología, aunque destaca acertadamente que ella es tan sólo el punto de partida, mientras que su punto de llegada está más bien

Y como tal, comprendió bien que, para comenzar una empresa de fundamentación lógica, había que proceder de manera parecida al Descartes del *Discurso*: empeñándose en establecer como fundamentos del conocimiento evidencias apodícticas y distinciones rigurosas de principios.¹⁶⁵ Pues los fundamentos de toda filosofía inmanente —y recuérdese que tanto el cartesianismo como la fenomenología comparten su estatuto de inmanentes— son aquellos que nos muestran la independencia y peculiaridad, al mismo tiempo que la connaturalidad, legalidad y autonomía, de los órdenes ontológicos que por derecho le pertenecen únicamente a la conciencia.

Así pues, antes que decidirse por afrontar el problema que el psicologismo representó en la esfera moral, estética, o metafísica —como después hicieron sus simpatizantes—, Husserl emprendió la crítica al psicologismo teniendo como interés exclusivo el problema de la lógica, es decir, el de los principios inmanentes a toda forma del conocimiento.

Posteriormente, y gracias en parte a la forma tan profunda con que Husserl realizó su empresa, otros pensadores extendieron la crítica al psicologismo a terrenos cuyo dominio trascendió inmediatamente el plano de la “lógica pura”. Scheler, por ejemplo, extendió la crítica del psicologismo al terreno de los problemas de los valores y de la moral, denunciando la equívoca concepción de las éticas “materiales” —y también denunciando, aunque por otras razones, las tesis de las éticas formales— que no lograban *desnaturalizar* la noción de lo material, renovando así las intuiciones directrices de la axiología contemporánea.¹⁶⁶ Heidegger, por su parte, mostró en el terreno de la metafísica cómo la

en la ética y la metafísica: “En un sentido muy general, podría decirse que una teoría filosófica se inicia con el ensayo de respuesta a un problema o, mejor, a una núcleo básico y relativamente delimitado de problemas. En el caso de Edmund Husserl, fundador de la fenomenología, este núcleo fundamental está representado por lo que podríamos denominar el problema *epistemológico* [...] los problemas del conocimiento en general y del conocimiento científico en particular no constituyen los nudos centrales de la reflexión fenomenológica sino únicamente su punto de partida. Su punto de llegada no es gnoseológico sino que tiene carácter ético y metafísico, y está referido a un ideal que se vincula con la idea misma de filosofía”. Luis Román Rabanaque, *op. cit.*, 147.

¹⁶⁵ En la filosofía cartesiana hallamos esa doble intención, pues, por una parte, Descartes instituye la *evidencia apodíctica* sobre la base del *cogito* reflexivo, el cual le sirve como punto arquimédico para la construcción posterior del “edificio” del conocimiento. Por otra parte, lleva a cabo una *distinción de principios* cuando reconoce la existencia de dos órdenes diferentes de la realidad del mundo, la *res cogitans* y la *res extensa*. Reconocida dicha diferencia, Descartes asigna elementos y características particulares a cada uno de dichos órdenes, estableciendo con ello un discrimen ontológico fundamental y necesario para la recta comprensión de los distintos reinos del conocimiento. Sobre este punto, *vid.* René Descartes, *Discours de la méthode*, (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987), 1-40, Sebastian Luft, “Husserl’s Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism”, *Research in Phenomenology* 34, (2004): 198-234.

¹⁶⁶ *Vid.* Max Scheler, *Ética*, 31-77 [1-40].

pregunta fundamental de la filosofía, la pregunta que interroga por el ser, fue y seguía siendo presa de un “doble olvido”, gracias al cual quedaba transformada irremediablemente en una pregunta que interrogaba por los entes, esto es, los depositarios del “ser”, más bien que por el ser mismo.¹⁶⁷ Cassirer, que simpatizó con las ideas de la fenomenología —seguramente por su previa filiación kantiana y su simpatía por los problemas de la cultura, pero sobre todo por su natural antipatía al reduccionismo naturalista de lo “simbólico”—, al abordar el problema del pensamiento mítico, comprendió los perjuicios que acarrea la naturalización de los contenidos mitológicos, pues no hacen justicia al orden y la autonomía propias de la conciencia mítica, sino que pretenden explicarla desde fuera de la vida simbólica en que se desarrolla el mito.¹⁶⁸ También, y como veremos más adelante, Viktor Frankl acometió la crítica al psicologismo resaltando los peligros que éste introduce en la comprensión de la práctica médica y psicológica, no solamente deformando la visión del ser humano, sino incluso acrecentando los obstáculos para el feliz tratamiento de las enfermedades espirituales de los individuos.¹⁶⁹

En fin, la lista de las varias aristas en las que se desplegó la crítica al psicologismo, si bien no interminable, si es demasiado amplia como para que pretendamos siquiera resumirla. Si ofrecemos los ejemplos anteriores es para hacer notar que lo que en Husserl se volvió una empresa preocupada por los problemas que el psicologismo introdujo en la comprensión de la “lógica pura”, en los filósofos que lo sucedieron esa preocupación cambió de territorio y de ambiente, pero *no de principio ni de dirección*. La cuestión de la “lógica pura” se volvió en Scheler cuestión de la búsqueda del “valor puro”, en Heidegger la búsqueda del “ser puro”, en Cassirer la búsqueda del “mito puro”, en Frankl la búsqueda de la “psique pura”, y en cada una de esas filosofías se registra el mismo espíritu de renovación y nuevo comienzo que caracteriza a la fenomenología; el famoso lema de “volver a las cosas mismas”.

Tenemos así que, por *psicologismo*, parecen significarse aspectos presentes en las más diversas áreas del pensamiento: desde la metafísica y la ética hasta la psicología y la

¹⁶⁷ Vid. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, 11-49 [*Sein und Zeit*, 2-40].

¹⁶⁸ Vid. Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 17-48.

¹⁶⁹ Vid. Viktor E. Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*, (México, Fondo de Cultura Económica, 2015), 13-45.

mitología, entre otras muchas que no mencionamos.¹⁷⁰ Desde un particular punto de vista, tal amplitud puede ser considerada, más que una virtud, un vicio, pues parece que lo único seguro del psicologismo es su manifiesta equivocidad, su carencia de límites precisos, de manera que sería posible aplicar a las “críticas del psicologismo” las mismas objeciones que Husserl expresó al hablar de “la confusión de esferas”, pues la crítica al psicologismo se ha vuelto con el tiempo una suerte de “moda”, y tanto se ha popularizado que el término parece ya no significar mucho.

Y, sin embargo, tenemos que mencionar que por muy justa que pueda ser esta recriminación, hay que advertir, en defensa de las críticas al psicologismo, que la pretendida equivocidad que se manifiesta en la noción de “psicologismo” y lo que ella representa no es tal por más que aparezca dirigido a una gran cantidad de dominios cognoscitivos, pues el aspecto multitemático del psicologismo se halla fincado en el seguimiento de un *unívoco* principio: *el pensar los fenómenos de la vida desde la reflexión de las vivencias mismas*. En términos del argot fenomenológico, esto sugiere que el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), que es tan amplísimo y “equivoco” como la vida misma,¹⁷¹ ha de ser comprendido por medio de la reflexión paulatina de sus innumerables

¹⁷⁰ Para brindar un cuadro más detallado, aunque no exhaustivo, de los distintos filósofos que elaboraron una crítica al psicologismo en diferentes áreas del conocimiento, podemos mencionar a Ortega y Gasset, quien aplicó una serie de interesantes reflexiones de espíritu fenomenológico a sus trabajos sobre la cultura, así como aquellos escritos en donde abordó el tema de la vida afectiva con vistas a trazar una “estimativa”, la cual recuerda en varios pasajes las ideas de Max Scheler. Jean Paul Sartre es otro filósofo que hizo una apropiación muy peculiar de la crítica al psicologismo, pues él lo utilizó para configurar algunas de las ideas directrices de su llamado “psicoanálisis existencial”. Karl Jaspers, de manera parecida a lo que realizó Frankl en el campo del psicoanálisis, trató de inaugurar un nuevo estudio psiquiátrico de la psique de tal manera que con él se pudiera pensar en los fenómenos psíquicos sin los lastres teóricos del psicologismo médico. Por último, Ingarden aplicó el método fenomenológico y la crítica al psicologismo en el estudio de la obra literaria, fundando con ello los principios de una estética literaria fenomenológica. Para un acercamiento panorámico a cada una de estas propuestas, y muchas otras, todas ellas relacionadas en puntos sustantivos con la filosofía fenomenológica, así como para una idea general de las diferentes formas del psicologismo que adoptaron los fenomenólogos, *vid.* Herbert Spiegelberg, *Phenomenology in Psychology and Psychiatry* (Evanston: Northwestern University Press, 1972), Martin Kush, *op. cit.*, 157-264, Joseph Margolis, “Late Forms of Psychology and Antipsychologism”, en *Philosophy, Psychology and Psychologism*, ed. Dale Jacquette, 195-214, (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003).

¹⁷¹ Con esto queremos decir que si bien el “mundo de la vida” es un término impreciso, lo es porque la vida misma no es definible. Las críticas al psicologismo en que se ha buscado el “ser puro”, el “mito puro”, “el valor puro”, etc., *parecen* desproporcionadas por lo que en ellas hay de diverso, pero si atendemos finamente a esta diversidad temática, nos daremos cuenta de que las varias áreas en que se manifiesta el psicologismo pertenecen al mismo fenómeno multifacético de la vida. Así pues, y por poner sólo un ejemplo, aquellos que explican el mito por medio de una explicación que no atiende a la vivencia del mito, sino que intentan dar cuenta del mismo situándose fuera de él y atribuyendo sus contenidos a entidades que lo trascienden (por ejemplo: cuando se buscan explicar la totalidad de los mitos recurriendo al evemerismo) caen en psicologismo en la medida en que quieren explicar el mito sin *introducirse*, no en las causas, sino en el fenómeno vital del

aristas, siempre y cuando la conciencia inquisidora que lo piensa se atenga al higiénico “principio de todos los principios”:

TODA INTUICIÓN ORIGINARIAMENTE DADORA ES UNA FUENTE LEGÍTIMA DE CONOCIMIENTO; [...] TODO lo que se nos OFRECE EN LA INTUICIÓN “ORIGINARIAMENTE” (por decirlo así, en su realidad en persona) HAY QUE ACEPTARLO SIMPLEMENTE COMO LO QUE SE DA, pero también SÓLO EN LOS LÍMITES EN QUE ELLA SE DA.¹⁷²

El psicologismo, al ser entendido como una actitud humana que puede subyacer a todo tipo de explicación sobre cualquier asunto, pervierte este principio al no aceptar los fenómenos en los límites en que se dan, ofreciendo, en cambio, una explicación de ellos ajena al modo en que los vive la conciencia. Proceder así es como intentar comprender el mundo de vivencias del enamoramiento por medio de una explicación de los procesos fisiológicos que ocurren cuando uno está enamorado. Nada más caricatural que insistir en esa μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. De allí que el psicologismo pueda ser denunciado en los dominios de la lógica o del mito, de la ética o de la metafísica, o de cualquier otro campo en que se agazape. Pues, efectivamente, en cualquiera de estos dominios del conocimiento, el hombre puede situarse con respecto a su objeto de estudio en más de una actitud, una de las cuales corresponde a la actitud natural que sirve de base al psicologismo. Cuando éste es denunciado, entonces se está ya fuera de dicha actitud y dentro de otra más auténtica.

Apuntemos también que, aunque resulta fácil relacionar el término “psicologismo” con la concepción que tenemos de las *ciencias de la psique*, sea cual sea la dimensión semántica que otorguemos a ellas,¹⁷³ no debe creerse que el campo de estas ciencias está perpetuamente plagado de psicologismo. Ya hemos mencionado, por ejemplo, que Viktor

mito. Por lo tanto, repetimos nuevamente que el psicologismo resulta ser una *explicación* de los fenómenos de la vida mientras que la crítica al psicologismo busca lograr una *implicación* en los mismos. Sobre el concepto de “mundo de la vida”, *vid.* Hans Blumenberg, *op. cit.*, 9-118.

¹⁷² „[J]ede originär gebende Anschauung eine rechtsquelle der Erkenntnis sei, [...] alles was sich uns in der „Intuition“ originär, (*sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit*) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, *aber auch* nur in den Schranken, in denen es sich da gibt”. Edmund Husserl, *Ideas I*, 129 [*Ideen I*, 52].

¹⁷³ Englobamos bajo el concepto “ciencias de la psique” —categoría que figura como título de uno de los subapartados de la presente investigación— saberes científicos muy disímiles, pero, como se verá, también cercanos por la finalidad que persiguen y por el dominio epistemológico en el que se mantienen: explicar el complejo psíquico desde un punto de vista naturalista. La psiquiatría, la endocrinología, la neurología, la psicología profunda, la psicología social y todas las demás *ciencias de hechos* que tienen por objeto la realidad anímica o, más específicamente, la realidad psíquica del hombre, están pensadas bajo la categoría de *ciencias de la psique*. Para una revisión panorámica de las disciplinas coadyuvantes de la psicología naturalista, *vid.* Werner Wolff, *op. cit.*, 7-26.

Frankl, aun siendo psicólogo y psiquiatra, aplicó los principios de la fenomenología para criticar el psicologismo invadido en la psicología y proponer así una psicología *des-psicologizada* (la llamada *logoterapia*).¹⁷⁴ Esto quiere decir que también dentro de las ciencias de la psique hay orientaciones fenomenológicas que critican el psicologismo anidado en las teorías de su área respectiva.

Ahora bien, para nosotros el psicologismo está fuertemente emparentado con las ciencias de hechos porque es en los *hechos* donde más fácilmente está uno tentado a ver la clave de bóveda para explicar el mundo. No sin razón el hombre que tiene una fe irredenta en la ciencia gusta de la frase atribuida a Arquímedes: “dame un punto de apoyo y moveré al mundo”. Para tal tipo de hombre, ese “punto de apoyo” es fundamentalmente un hecho, cualquiera que sea, pero que tenga la facticidad del hecho científico. Teniéndolo, el hombre de ciencia cuenta con los elementos necesarios para comenzar a comprender cualquier fenómeno vinculado con ese hecho. Sin embargo, ya hemos dicho que el hecho se caracteriza por su particularidad y contingencia: es la pieza, y sólo la pieza, de un gran rompecabezas. Para que tenga sentido ha de ajustarse a una forma más grande que él mismo. Esa forma mayor es la ley o norma científica. Esta última se caracteriza por su universalidad y necesidad, muy distinta, pues, al hecho en el que participa. He aquí un punto de cardinal importancia: la ley es una unidad objetiva y con legalidad propia y autónoma cuyo rasgo ontológico fundamental es ser independiente de los hechos en los que participa. Si esto es así podemos desde ahora hacer una distinción entre el contenido de la unidad objetiva de la ley y las particularidades contingentes y personales que están unidas a los depositarios fácticos en donde la ley se efectúa. Y precisamente a contenidos de ese tipo ideal, con objetividades *a priori* y universales, completamente independientes de los hechos, son a los que la fenomenología aspira.

Gracias a la crítica de Husserl al psicologismo y a los diversos planteamientos que de ella hicieron los demás fenomenólogos, nos es posible ahora distinguir dos órdenes de realidades con legalidades y principios diferentes: el reino de las *esencias*, cuyo fundamento se halla en la apodicticidad de sus evidencias y en la objetividad de sus

¹⁷⁴ Piénsese también que, a pesar haber tenido formación psicológica o psiquiátrica, pensadores como Karl Jaspers y Frederick Buytendijk elaboraron propuestas fenomenológicas para el abordaje de los problemas de la psique, con lo cual introdujeron en el ámbito de las ciencias de la psique la concepción filosófica de la fenomenología y, con ello, el planteamiento de los fenómenos psíquicos desde el punto de vista de la crítica al psicologismo.

contenidos, y el reino de los *hechos*, cuyo fundamento se restringe a las evidencias y nexos causales en el orden de las operaciones psicosomáticas. Con esta distinción en la mente, podremos ya comprender mejor los aspectos que en los párrafos subsiguientes analizaremos.

Ahora que hemos sondeado algunos elementos constitutivos de la actitud natural y del psicologismo, podemos dar el siguiente paso en nuestra investigación, a saber: rastrear algunas de las ideas del pesimismo en cuyos postulados y estructuras ideológicas parasitan sutiles e inadvertidos principios psicologistas o naturalistas, los cuales, empero, mutuamente se retroalimentan, ya que pertenecen al mismo universo de legalidades y limitaciones del *ordo naturalis*.

La revisión y exposición de las ideas del pesimismo dependientes de la actitud natural y del psicologismo que vamos a realizar en las siguientes páginas seguramente no será exhaustiva, pero hemos intentado que fuese lo más significativa posible. Esto quiere decir que es más que probable que nuestra crítica no alcance a cubrir todas y cada una de las formas que pudiesen registrarse de las ideas del pesimismo del *ordo naturalis*, pero esto no ha de preocuparnos, pues nuestras meditaciones se enfocan en criticar las ideas del pesimismo más comunes entre los hombres, esperando lograr con ello la concientización de los prejuicios que anidan en dichas ideas y que, al ser expuestos, nos precaverán en adelante de aceptar tan ingenuamente otras ideas del pesimismo en las que estén presupuestos esos prejuicios que hayamos exhibido. En ese sentido, las ideas seleccionadas por nosotros fungen el papel de chivos expiatorios a los que examinaremos mediante nuestra reflexión a fin de que a través de su “vivisección” podamos ver qué es lo que se esconde debajo de las ideas y de todos sus parientes “genotípicos”, es decir, de todas las concepciones que están genéticamente emparentadas por su adscripción al universo del *ordo naturalis*.

Para mayor organización hemos dispuesto en dos bloques las ideas de las que hablaremos. Por un lado, agrupamos bajo la categoría de “ciencias de la psique” aquellas ideas del pesimismo cuyo hábitat natural ha venido a convertirse, cada vez con mayor legitimidad y aceptación, en los dominios de las diversas ciencias que tienen por objeto de estudio la *psique*. Como cabe esperarse, en dicho apartado será mucho más evidente la presencia de algún u otro formato de psicologismo. Por otro lado, bajo la categoría de “ciencias del espíritu” englobamos las ideas procedentes de los estudios humanísticos en

los que también se ha hablado del pesimismo. A diferencia de lo sucede con las ideas del pesimismo procedentes de las “ciencias de la psique”, en las que no existen patrones muy diferenciables, en las ideas del pesimismo procedentes de las “ciencias del espíritu” sí existe una mayor variedad de interpretaciones y presupuestos acerca de qué es eso del pesimismo. Por ello, hemos creído conveniente subdividir dicho apartado según una división cuadripartita para ir desarrollando cada idea con mayor detenimiento.

Por último, hay que decir que cuando se han ocupado de hablar del pesimismo, tanto las “ciencias de la psique” como las “ciencias del espíritu” se han propuesto —por más que no sean conscientes de ello— responder a una pregunta: “¿qué es el pesimismo?”. En efecto, cada una a su modo, ha tenido interés en responder al *quid* del *pesimismo*. Esta aparente obviedad mostrará su importancia sobre todo en el tercer capítulo de la investigación, cuando a la pregunta “¿qué es el pesimismo?” que presuponen inconscientemente todas las teorías que revisaremos, opongamos nuestra propia pregunta fenomenológicamente reconfigurada, una pregunta cuyo interés ya no esté dirigido a la búsqueda del *quid* correspondiente a un —*ismo*, en cuyo ámbito cabe la pluralidad caótica de los matices y de las indeterminaciones, sino más bien que esté preocupada por interrogar en torno al *quid*, no del *pesim-ismo*, sino de lo *pésimo*, y, para decirlo con mayor rigor, más que de lo *pésimo per se*, del εἶδος que aparece fenomenológicamente en las experiencias de lo *pésimo*, es decir, de la *pesimidad*. Pero dejemos esto para el tercer capítulo. Tan sólo queremos que el lector tenga presente, ahora que va a leer las ideas del pesimismo del *ordo naturalis*, que éstas no preguntan por la “pesimidad” del pesimismo, interrogación que correspondería a un orden de tematización eidético, sino que se concentran en preguntar por el pesimismo, presuponiendo a éste desde un inicio como un —*ismo*, es decir, como un constructo dóxico-teórico ya definido. En ese sentido, se irá viendo que su preguntar parte y se mantiene perpetuamente sobre prejuicios no atendidos. Con este señalamiento, pasemos, pues, a la exploración de las ideas del pesimismo del *ordo naturalis*.

La secuencia lógica del desarrollo de nuestra investigación nos permite ahora dar un paso más en el tema de nuestro interés, el pesimismo. Con el fin de advertir la idea y los contenidos a través de los cuales se interpreta el fenómeno del pesimismo desde el punto de vista del naturalismo psicológico, exploraremos diversas ideas en las ciencias de la psique que muestran algún u otro aspecto del “pesimismo” entendido según los parámetros teóricos de la psicología.

Por principio, es menester volver a recordar que las ciencias de hechos (a cuyo dominio pertenecen las ciencias de la psique), se mantienen dentro de los principios del *conocimiento natural*, es decir, dentro del marco de la *experiencia*, entendida ésta en su más amplio sentido. Considerando que, durante la mayor parte de su vida, el hombre debe adaptarse a la “realidad natural” que el mundo le ofrece y que, al hacerlo, se ve obligado a adoptar una *actitud natural* que le permita “encajar” en dicha realidad, tanto en los aspectos que incumben a la vida práctica como en aquellos otros que son propios de la vida teórica, debemos de suponer que el dominio entero de esa actitud natural está regido por un mundo que no logra trascender su propia *naturalidad*. Es decir: el mundo de la experiencia es un mundo cerrado, y el universo de objetos e ideas que en ese mundo natural se configuran no son, como se cree, universales, sino condicionados por la actitud natural que los propone como límites del horizonte cognoscitivo de los hombres.

Posicionándose en tal actitud natural, la idea que el hombre tiene del pesimismo encuentra su *locus classicus* en el ámbito de *la esfera anímica del hombre*. Se piensa, por ejemplo, que el pesimismo remite a un tipo de actitud sentimental que ciertos *individuos* adoptan ante los objetos y los sucesos del mundo, y que la característica más notoria de esta afección es el hallarse vinculada con una representación y valoración “negativa” de las cosas. Prescott encuentra una imagen del pesimismo parecida a ésta cuando dice que “en el uso ordinario, existe un consenso general en torno a qué sea eso del pesimismo. El pesimismo es una actitud, o quizás un rasgo, en el cual una persona enfatiza la adversidad o la desgracia”.¹⁷⁵ Que se crea que el pesimismo es una actitud mediante la cual los hombres

¹⁷⁵ “In ordinary usage, there is a general consensus about what pessimism is. Pessimism is an attitude, or perhaps a trait, wherein a person emphasizes adversity or misfortune”. Paul Prescott, “What pessimism is”, *Journal of Philosophical Research* 37 (2012): 337.

enfocan y se concentran en las desgracias del mundo ha servido para que en el imaginario colectivo se represente al pesimista como un hombre perseguido por días grises y cuya principal característica radica en que “todo lo ve negro” ([Figura 8](#)).¹⁷⁶

En la actualidad, la psicología y todos los saberes naturales relacionados con ella se han arrogado como objeto de estudio *científico* la casi totalidad de los fenómenos anímicos del ser humano, tanto los que son regidos por procesos cognitivos complejos como los que son regidos por procesos instintivos, emocionales y afectivos.¹⁷⁷ Ahora bien, si es cierto que la psicología ha suscrito bajo su amparo la explicación de los fenómenos anímicos o de los “contenidos de conciencia” y si, además de esto, decíamos líneas arriba que el pesimismo es, en su comprensión más laxa, un término para referirse a ciertas actitudes y *estados anímicos* específicos, relacionados con valores o estimaciones negativas, entonces podemos establecer una relación que, con seguridad, no es incorrecta: *el pesimismo se ha insertado en los intereses de las ciencias de la psique*.

Esto viene apoyado por el hecho de saber que en el discurso de los estudios psicológicos aparecen continuamente los términos “optimismo” y “pesimismo”. Ciertamente, el uso de dichos términos no implica necesariamente que funcionen como centro de la investigación en cuestión, pues frecuentemente aparecen como categorías periféricas, más propias de la jerga común que de los tecnicismos profesionales que se utilizan en el campo de la psicología naturalista. Sin embargo, también es cierto que existen cada vez más estudios psicológicos que hacen de los términos “optimismo” y “pesimismo” un tema en redor del cual giran sus investigaciones e intereses principales.¹⁷⁸ Ante tal fenómeno, es conveniente

¹⁷⁶ Nótese la simplificación a la que esta idea puede conducir, a saber: creer que el pesimista es, en última instancia, un simple veedor de “negruras”. Lo equivocado de esta idea aparece cuando uno compara la profundidad que caracteriza al ojo sombrío de Schopenhauer, profundidad que cuenta con una penetración filosófica suficientemente fundada y regulada dentro de su sistema de pensamientos, y las superficiales visiones en las que incurren constantemente los veedores de negruras que, lejos de darle fundamentación filosófica a sus visiones, obedecen a malestares de carácter temperamental y psicológico. Ante esa innegable diferencia, Marcuse acierta al decir: „*Ein Schwarzseher sieht nicht so weit - auch nicht weit schwarz wie ein philosophischer Pessimist*”. Ludwig Marcuse, *op. cit.* 42.

¹⁷⁷ Sobre la categoría “ciencias de la psique, *vid. supra.* § 7, a).

¹⁷⁸ En estudios vinculados con la investigación psicológica y psiquiátrica —con menor ocurrencia en esta última que en la primera— se puede atestiguar el intento de diversos estudiosos por reflexionar sobre el fenómeno del “pesimismo” desde los registros de sus ciencias respectivas. Incluso en los modelos terapéuticos de la psiquiatría contemporánea y en importantes manuales de diagnósticos (como el DSM-IV, ICD-10) se puede atestiguar recurrentemente el uso de la categoría “pesimismo”, entendida como “*a criterion of emotional or psychiatric disorder*”. William Prescott, *op. cit.*, 337. Para constatar esto que decimos en documentos pertenecientes a la psicología naturalista, *vid.* American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-IV*, (Washington: American Psychiatric Association, 2005),

preguntarnos si hasta ahora la psicología naturalista ha empleado en un sentido *sui generis* tales categorías.

Cabe volver a recordar, como vimos al referirnos al *affaire* Leibniz-Voltaire, que la naturaleza del problema pesimismo-optimismo estuvo enraizada en la metafísica y, por tanto, la inserción del pesimismo y del optimismo como nociones de uso común en la nomenclatura de algunas ciencias de la psique va seguramente acompañada de una alteración de sentido, pues un gran abismo distancia al reino de los problemas metafísicos del reino de los problemas psicológicos. La alteración que mencionamos puede advertirse fácilmente si consideramos de manera general los estudios que se hacen del pesimismo en las ciencias de la psique, pues veremos las relaciones inevitables que en ese dominio se establecen entre el pesimismo y una gran y variada cantidad de “desórdenes mentales” y “estados patológicos” estudiados por dichas ciencias.¹⁷⁹ Al explicar el pesimismo como una actitud insana en los términos, los métodos y los supuestos del psicologismo, y siendo éste el pensamiento imperante en la conciencia de la mayoría de los hombres en actitud natural, se arraigan, cada vez más fuerte, prejuicios naturalistas sobre la esencia del pesimismo. Uno de los primeros efectos de estos prejuicios naturalistas es la *vinculación* que se establece entre el pesimismo y otros fenómenos analizados y establecidos por las ciencias de la psique, con lo cual se crea una serie de paralelismos conceptuales y explicativos que dan lugar a no pocas confusiones terminológicas y semánticas. Términos construidos o naturalizados por dichas ciencias, tales como “depresión”, “angustia”, “desesperación”, “obsesión”, “trauma”, “melancolía”, entre otros, sirven para explicar algunas de las características del pesimismo psicológicamente comprendido.¹⁸⁰

721-725, 732-735, Ryan Garcia, “Pessimism”, en *Encyclopedia of Behavioral Medicine*, ed. Marc Gellman & J. Rick Turner, 1463, (New York: Springer, 2012).

¹⁷⁹ Así, por ejemplo, uno puede encontrarse en los estudios de psicología juicios como los siguientes: “*Certain forms of psychopathology represent abnormal extremes of normal traits. Anxiety disorders, for instance, can be regarded as extreme expressions of the general trait of neuroticism. Optimism and pessimism find the most extreme expressions in the bipolar and unipolar mood disorders*”. Marvin Zuckerman, “Optimism and pessimism: biological foundations”, en *Optimism and Pessimism*, ed. Edward C. Chang, 170, (Washington: American Psychological Association, 2002).

¹⁸⁰ Es fácil advertir que existe una diferencia notoria entre la significación que adquieren algunos términos en las ciencias de la psique y esos mismos términos en el argot de la filosofía. Piénsese, por ejemplo, en el término “angustia”. En la jerga de filósofos existencialistas como Sartre o Heidegger, la angustia significa una de las actitudes originarias del hombre ante la realidad, que no tiene que ver con desórdenes patológicos sino con la constitución ontológica de la realidad humana. En cambio, para gran parte de los psicólogos la angustia está íntimamente ligada con sentimientos de ansiedad y de estrés, lo que significa un síntoma de desequilibrio psíquico que puede llegar a tomar niveles alarmantes para la estabilidad del individuo y, en consecuencia,

Tomemos, por ejemplo, el caso del psicólogo Martin Seligman, quien ha estudiado desde hace años el fenómeno del pesimismo a partir de los fundamentos terapéuticos y cognitivos de la llamada *positive psychology*, movimiento psicológico de la cual es egregio representante y fundador, y cuya consigna está en construir una psicología que no esté única ni fundamentalmente preocupada por explicar y señalar las aflicciones mentales, sino también ocupado en impulsar a los hombres hacia las aspiraciones más elevadas del actuar y del vivir humano, tales como el bienestar, la satisfacción y, sobre todo, la felicidad.

Seligman escribe: “La edad de ser uno mismo es también la edad en que aparece ese fenómeno tan íntimamente relacionado con el pesimismo que es la depresión, en esencia, la expresión definitiva del pesimismo”.¹⁸¹ En esas breves palabras se dicen dos cosas importantes sobre la depresión: (1) que es un fenómeno “íntimamente” ligado al pesimismo y (2) que resulta ser la “expresión definitiva” del mismo. El primer punto sólo muestra la fuerte vinculación a la que hemos aludido, no pasa de ser una confirmación de nuestra hipótesis. Pero el segundo punto es más sintomático. Cuando Seligman dice que la depresión es la “expresión definitiva” del pesimismo, parece insinuar que entre el pesimismo y la depresión existe una relación de paralelismo gradual, donde a la depresión le corresponde un determinado nivel de pesimismo. Esto queda más claramente explícito en estas otras palabras:

Cuando uno atraviesa un estado de ánimo pesimista, melancólico, está pasando por una versión suave de un desorden mental más grave: la depresión. La depresión es el pesimismo agudo y para comprender el pesimismo, que es un fenómeno sutil, tenemos que observar su grado más extremo, la depresión.¹⁸²

Estas últimas palabras no dejan ya lugar a dudas: en la medida en que el pesimismo es comprendido como un estado de ánimo mucho más “suave” que la depresión, y tomando en cuenta que también puede ser “agudo”, en cuyo caso sería el trasunto sintomático de la depresión, se colige que Seligman piensa que el pesimismo se presenta en un *orden gradual*

poner en riesgo su salud. Como la angustia, hay muchos fenómenos en los que podríamos detectar, no una doble, sino una múltiple significación derivada de las más dispares y polifacéticas interpretaciones. Nociones como melancolía, abulia, desesperación, entre otras, podrían servirnos de claro ejemplo. Para algunas de estas problemáticas en lo referente al pesimismo, *vid.* William Prescott, *op. cit.*, 337-338, Jossua Foa Dienstag, *op. cit.*, X.

¹⁸¹ Martin E. P. Seligman, *Aprenda optimismo*, (México: Debolsillo, 2008), 24.

¹⁸² *Ibíd.*, 80.

que se corresponde con los niveles de la depresión. A un pesimismo de grado menor le corresponderán síntomas “melancólicos” menores, pero a un pesimismo de grado máximo le corresponderá como correlato los síntomas depresivos. De esto concluimos que, para este pensador, *ahí donde hay depresión hay necesariamente pesimismo y ahí donde hay pesimismo hay potencialmente depresión.*¹⁸³

Además de “depresión”, en la misma cita que consignamos aparecen otros términos que se relacionan frecuentemente con el pesimismo, tales como “melancolía”, “estado de ánimo”, y “desorden mental”, con lo cual creemos que queda ilustrado lo que hemos venido diciendo; a saber: una vez que el pesimismo entra en el universo de las explicaciones psicológicas, comienza a ser interpretado y vinculado con categorías del marco teórico de las ciencias de la psique, cuyo rasgo fundamental está en suponer la *naturalización* de todos sus conceptos, de manera que si el pesimismo nombraba algo filosóficamente significativo en el siglo XVIII, pierde esa significación al momento de *psicologizarse*.

Tomando en cuenta que gran parte de las ciencias de la psique encuentra su razón de ser en la *praxis* médica o terapéutica a la que desemboca su saber, y si pensamos que la categoría pesimismo, una vez que se instala en el orden del discurso psicológico, es presa de las discriminaciones axiológicas y deontológicas de aquella voluntad médica y terapéutica, entonces comprenderemos que la única diagnosis posible del pesimismo en el ámbito de dichos saberes desemboca, por razones de principio, en valoraciones negativas, pues, en efecto, tanto la psiquiatría como la psicoterapia vinculan al pesimismo con el *ordo morborum* que manejan sus dispositivos clínicos, relacionándolo con lo anormal, lo insano

¹⁸³ La interpretación que ofrece Seligman sobre el pesimismo ha sido expuesta por él mismo en diversas obras y artículos, los cuales, desde el punto de vista psicológico, resultan muy ilustradores, ya que están alineados con sus ideas acerca de la indefensión y la disposición anímica para superar las resistencias del mundo. Debe tomarse en cuenta que su teoría es una respuesta al conductismo de los años veinte, imperante en la psicología anglosajona, y que la discusión que Seligman entabla con y contra los principios conductistas implica más cosas de las que en este apartado mencionamos. Asimismo, y como el propio Seligman y otros psicólogos reconocen, la *positive psychology* tiene una cantidad importante de precursores, entre los que se pueden incluir a Gordon Allport, Abraham Maslow y Christopher Peterson, entre otros. Acerca de las ideas, la historia, el desarrollo y los propósitos de la *positive psychology*, además de la obra antes citada de Seligman, *vid.* Martin E. P. Seligman, “Positive Psychology, Positive Prevention and Positive Therapy”, en *Handbook of Positive Psychology*, ed. C. R. Snyder, Shane J. Lopez, 3- 9, (New York: Oxford University Press, 2002), Martin E. P. Seligman, Mihaly Csikszentmihalyi, “Positive Psychology: An Introduction”, *American Psychologist* 55, n. 1 (January 2000): 5-14, Lyn Y. Abramson, Martin E. P. Seligman, John D. Teasdale, “Learned Helplessness in Humans: Critic and Reformulation”, *Journal of Abnormal Psychology*, 87, n. 1 (1978): 49-74, Csaba Pléh, “Positive Psychology Traditions in Classical European Psychology”, en *A Life Worth Living: Contributions to Positive Psychology*, ed. Mihaly Csikszentmihalyi & Isabella Selega Csikszentmihalyi, 19-28, (New York: Oxford University Press, 2006).

y lo patológico.¹⁸⁴ En virtud de esta discriminación, se establece el gran prejuicio moderno que asume una relación de identidad entre el pesimismo y el desorden psíquico: *el pesimismo es visto como una enfermedad somática o psicológica*.¹⁸⁵ La gravedad de esta situación, y de esta grave confusión conceptual, se deja ver en toda su perniciosa contundencia cuando nos encontramos con opiniones infundadas y llenas de un batiburrillo de ideas entremezcladas, como las siguientes:

Optimismo es una palabra [...] que, sin duda, tiene que ver con la salud. Una persona optimista y feliz asegura una menor incidencia de enfermedades y potencia una mayor longevidad. [...] Podemos hablar del “optimismo” como un rasgo de la personalidad que actúa como un escudo protector frente a numerosas enfermedades. [...] El pesimismo sería en última instancia, la antesala de los trastornos neuróticos (fobias, neurosis obsesiva, fobia social), la depresión y otras enfermedades psicósomáticas. El pesimismo también nos sumerge en emociones negativas y nocivas para la salud; la rabia, el odio, el enojo, el desprecio [...] y numerosos traumas emocionales hacen su aparición poniendo en peligro nuestro equilibrio mental y físico.¹⁸⁶

¹⁸⁴ El propio Seligman cree que el pesimismo tiende a ser de naturaleza mórbida: “El pesimismo causa depresión [...]. El pesimismo nos hace sentir mal: tristeza, pérdida de voluntad, preocupación, ansiedad. [...] El pesimismo va asociado a una pérdida de salud.” Martin E. P. Seligman, *Aprenda optimismo*, 156. Por otra parte, es preciso apuntar, a fin de ser justos con el pensamiento de Seligman, que él sostiene que no todo lo del “pesimismo” es maléfico, y que existen ciertas cualidades suyas que pueden ser benéficas para los individuos, principalmente aquellas que someten al hombre al “principio de realidad”. Recuérdese que gracias a dicho principio, el individuo se da cuenta, a la mala, que no todos sus deseos pueden verse satisfechos, ya que el mundo obra según leyes propias, mismas que le sirven de resistencia a los deseos e ilusiones de cada persona. Las desilusiones y tropiezos que resultan del choque entre deseo y realidad, orillan al hombre hacia un “pesimismo” que adquiere la figura de una suerte de *realismo*. Ser realista, desde este punto de vista, es reconocer que el mundo se ofrece como una resistencia frente al deseo propio, y dicho reconocimiento crea un “pesimismo” benéfico para el hombre, pues lo salva de la creencia según la cual el mundo existe para complacerlo. Sin embargo, en esta idea se deja ver otro supuesto equivocado, a saber: creer que el pesimismo es una forma de *realismo* frío y crudo. Por más que en el habla cotidiana y en la actitud natural pueda tomarse como habitual, no es posible establecer una equiparación entre pesimismo y realismo, ya que no son conceptos equivalentes. Tanto es así que pudiera pensarse, sin problema alguno, un realismo de carácter optimista. La ambivalencia de esto radica, no tanto en las categorías de optimismo o de pesimismo, sino en la de realismo: lo real, sea lo que fuere, puede ser valorado tanto como algo positivo como negativo. Para ver una crítica muy aguda de las ideas de Seligman y la *positive psychology*, vid. Barbara Ehrenreich, *op.cit.*, 177-211.

¹⁸⁵ Tal idea puede resumirse en la siguiente valoración: “*Pessimism is a personality variable that reflects the generalized tendency for an individual to have negative expectations about the future. Its development emerged along with that of dispositional optimism from models of self-regulation and goal achievement. Originally, pessimism was construed to reflect low levels of optimism, but it has emerged as an independent construct as the field of research has developed and grown. It is associated with a coping style characterized by problem and emotion avoidance coping [...] Research suggests a pessimistic orientation places one at increased risk for depression and anxiety. Pessimism has also been associated with several different adverse health outcomes across a variety of settings, ranging from HIV + populations to increased mortality rates in individuals with cancer*”. Ryan Garcia, *op. cit.*, 1463.

¹⁸⁶ José Antonio Flórez-Lozano, “Optimismo y salud”, *Jano*, n. 1616, (2006): 59-61.

Alberoni le suma a estas cualidades del pesimismo otros vicios morales. El pesimista, según nos dice, tiene una “tendencia natural a la pereza [...]. El pesimista, en realidad, es básicamente perezoso. No quiere hacer esfuerzos para adaptarse a las cosas nuevas. Es rutinario [...] es también avaro [...] está recluso sobre sí mismo y no escucha a los demás”.¹⁸⁷

Fromm se sitúa en un horizonte próximo al de estos pensadores, pues para él “el optimismo es una forma de fe enajenada, el pesimismo una forma de desesperanza enajenada”.¹⁸⁸ Según el contexto en el que Fromm desarrolla tal idea, la enajenación que embarga tanto al optimista como al pesimista se refiere a una actitud de *abulia* o una falta de *compromiso* que nace de la influencia de las valoraciones que el individuo optimista y pesimista tienen sobre el mundo, respectivamente. En palabras suyas:

Los “pesimistas” no son en verdad muy diferentes de los optimistas. Viven no menos cómodamente y no se comprometen más que ellos. El destino de la humanidad les preocupa tan poco como a los optimistas. No se desesperan, porque si se desesperaran, no vivirían tan cómodamente como viven. Y mientras su pesimismo funciona en gran parte para proteger a los pesimistas respecto de toda exigencia interior de que hagan algo proyectando la idea de que *no puede hacerse nada*, los optimistas se defienden de la misma exigencia interna persuadiéndose de que todo funciona debidamente de todos modos y que por lo tanto, *no es necesario hacer nada*.¹⁸⁹

Según esto, pesimistas y optimistas convergen en el hecho de que sus respectivos principios fundamentales desembocan en un mismo atolladero: la *abulia*. En efecto, por *abulia* entendemos la falta de compromiso práctico del optimista o pesimista con respecto a los problemas de su entorno. Considerados según los principios que Fromm les atribuye, la indiferencia de los pesimistas reside en su convicción de la incapacidad humana para cambiar las cosas. No es otro el sentido que expresan las palabras “*no puede hacerse nada*”.¹⁹⁰

¹⁸⁷ Francesco Alberoni, *El optimismo*, (Barcelona: Gedisa, 1994), 10-11.

¹⁸⁸ Erich Fromm, *Anatomía de la destructividad humana*, (México: Siglo XXI, 2004), 429.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 430.

¹⁹⁰ Si esta máxima del pesimista apunta a la incapacidad humana, ésta puede ser entendida en tres magnitudes diferentes del orden óntico que Fromm no apunta, pero que nosotros añadimos. Pues, en efecto, la incapacidad humana para cambiar algo puede estar referida al individuo, a la colectividad o a la totalidad del género humano de cuyo dominio forma parte el individuo. Tres posibilidades de entender la incapacidad que, al mismo tiempo, nos conducen a pensar en tres niveles que pueden manifestar los problemas para el pesimista: el nivel psicológico, relativo a los problemas de cada persona, el nivel político, relativo a los

De un modo parecido, pero diferente en un punto sustancial, la indiferencia de los optimistas hace que éstos adopten como máxima moral el lema “*no es necesario hacer nada*”. Si en el pesimista, la razón recae en la incapacidad del hombre para superar los obstáculos, es decir, en la autoatribución de una falta de poder, vemos que en el optimista la razón se halla en el carácter innecesario del actuar humano, debido esto a la creencia en la optimidad de los acontecimientos. Cuando el optimista juzga innecesaria su participación en algún aspecto de la vida, está suponiendo, en virtud de su “optimismo”, que el propio curso de las cosas conducirá al arreglo o mejoría de su estado. Sólo así puede explicarse una actitud de ese tipo.

Así pues, tanto en la visión de Alberoni como en la Fromm, el pesimista aparece como una criatura abúlica y resignada, un ser en cuya alma se ha agotado hasta el último indicio de la *voluntad de poder*; un ser de tal naturaleza, sólo encuentra amparo en la “pereza” y la “comodidad” de su inacción. Tales ideas y relaciones son la antesala adecuada para vincular el pesimismo con términos como “depresión”, “infelicidad”, “desgana” y “tristeza”, entre otros.

Otra explicación del pesimismo, en concordancia con los prejuicios de la psicología, viene dada por grandes filósofos de la tradición anglosajona, entre cuyos representantes podemos mencionar a William James y Bertrand Russell. A pesar de que su tratamiento del tema no fue más que indirecto, sus prejuicios revelan la tendencia muy común de considerar al pesimismo como resultado de ciertas tendencias temperamentales, con lo que muestran una suerte de naturalización todavía más acentuada que la de Seligman, cuya teoría de la indefensión supone un estrato más amplio que el referente al complejo temperamental de los organismos.

William James, por ejemplo, al hablar de la historia de la filosofía, explica que ésta no es sino una pugna constante, no de ideas, sino de temperamentos, y que los filósofos, al no reconocerle a éstos el *status* de “razones”, se afanan en disputar y pensar a través de estas últimas, sin saber si acaso los temperamentos que tanto menosprecian son capaces de representar un mejor fundamento para las discusiones filosóficas. En palabras del filósofo:

problemas de un cierto grupo de hombres, y el nivel antropológico, que apunta a problemas de del género humano en cuanto tal.

La historia de la filosofía es una gran extensión de ciertas pugnas de temperamentos humanos. Sea cual sea el temperamento de un filósofo profesional, él intenta, cuando filosofa, preterir el hecho de los mismos. Convencionalmente, el temperamento no es una razón reconocida, así que él apura razones impersonales sólo para lograr sus conclusiones. Incluso si su temperamento le brinda un punto más fuerte que cualquiera de sus premisas más objetivas.¹⁹¹

Se advierte la inobjetable fuerza de la tesis de James en cuanto comprendemos la relación que parece establecer entre los temperamentos y sus depositarios, es decir, los filósofos. Pues, en efecto, se nos recuerda la íntima dependencia del hombre con respecto a su cuerpo, base del quimismo orgánico en que se fundan los fenómenos temperamentales. Sin embargo, advertimos también una suerte de falacia de identidad o, en última instancia, una falacia reduccionista, porque no es posible derivar de esta dependencia la relación de causalidad entre una determinada filosofía y un temperamento.¹⁹² Tanto es así que es posible que “temperamentos” similares puedan alambicar filosofías diametralmente diferentes. Y lo contrario también es factible: temperamentos distintos pueden convergir en filosofías similares.

La peculiar interpretación “temperamental” que realiza James de la “historia de la filosofía” puede recordarnos un poco a lo que decía Fichte, a saber: “el tipo de filosofía que uno escoge depende, pues, de la clase de persona que es”,¹⁹³ a condición, claro está, de que pensemos que la “persona que uno es” es, en última instancia, su temperamento, su fisiología y sus hormonas. Y como en la historia de la filosofía pueden dividirse a los filósofos en los bloques que uno quiera, ya sea asignándolos en la categoría de “platónicos”, “cartesianos” o “marxistas”, o bien datándolos por época, James decidió

¹⁹¹ “*The history of philosophy is to a great extent that of a certain clash of human temperaments. Of whatever temperament a professional philosopher is, he tries, when philosophizing, to sink the fact of his temperament. Temperament is no conventionally recognized reason, so he urges impersonal reasons only for his conclusions. Yet his temperament gives him a stronger bias than any of his more strictly objective premises*”. William James, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, (New York: Longmans, Green and Co., 1921), 6-7.

¹⁹² A fin de evitar caer en el pernicioso peligro que consistiría en confundir la esfera temperamental del hombre con la esfera filosófica que suponen tanto el pesimismo como el optimismo, muchos autores se han esforzado por distinguir entre el temperamento y la teoría, o bien entre un pesimismo y optimismo temperamentales y un pesimismo y optimismo filosóficos, respectivamente. *Vid.* James William Barlow, *op. cit.*, 4-5, E. T. Mitchell, “The Bases of Philosophic Pessimism”, *International Journal of Ethics* 41, n. 4, (July 1931): 480-481, Ludwig Marcuse, *op. cit.*, 39-46.

¹⁹³ Johann Gottlieb Fichte, “Primera introducción a la Doctrina de la ciencia”, *Primera y segunda introducción a la Doctrina de la ciencia. Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia*, (Madrid, Tecnos, 1987), 20.

encuadrarlos binariamente en dos bloques temperamentales. Los dos tipos temperamentales de James son el *tender-minded* y *tough-minded*. En el siguiente cuadro se notan las diferencias que James estableció entre ellos:

<i>THE TENDER-MINDED</i>	<i>THE TOUGH-MINDED</i>
Racionalista (conducido por “principios”)	Empirista (conducido por “hechos”)
Intelectualista	Sensacionalista
Idealista	Materialista
Optimista	Pesimista
Religioso	Irreligioso
Voluntarista	Fatalista
Monista	Pluralista
Dogmático	Escéptico. ¹⁹⁴

Como puede advertirse, la distinción entre los hombres *tender-minded* y *tough-minded* radica fundamentalmente en una polaridad de temperamentos que se traduce en una visión divergente del mundo. Mientras el *tender-minded* asume un mundo capaz de explicación racional, monista y por tanto, ordenado, el *tough-minded* se halla en el polo opuesto, asumiendo un mundo de hechos que manifiesta un pluralismo tendiente a lo caótico.¹⁹⁵

Así pues, la tentativa de James de concebir las personalidades y las filosofías según una diferencia temperamental bipartita, puede llevar a simplificaciones y a equívocos evidentes, pues no logra distinguir la compleja gama de particularidades anímicas que participan en la vida de las personas.¹⁹⁶

En cuanto a Bertrand Russell, parece que compartió un pensamiento cercano al de James al creer que tanto el optimismo como el pesimismo deben comprenderse acudiendo,

¹⁹⁴ William James, *op. cit.*, 12.

¹⁹⁵ Es curioso que James coloque el pesimismo en el cuadro perteneciente a las cosmovisiones regidas por los *facta*, tanto los de concreción espacial (empiristas, sensacionalistas, materialistas), como los de concreción temporal (fatalistas, irreligiosos). Es curioso porque tal parece que los empiristas —por lo menos los que en filosofía se conocen bajo tal nombre— fueron más bien unos optimistas irredentos. ¿Y qué hay de los materialistas? ¿No fueron Marx y Bakunin hombres que, pese a que denunciaron muchos males, siempre detentaron un espíritu “optimista” y combativo?

¹⁹⁶ Aunque breve, Jung condensa en pocas páginas una serie de observaciones que demuestran que la división de James sobre los tipos *tender-minded* y *tough-minded* es insuficiente para explicar la división temperamental de las filosofías. La insuficiencia se halla, según Jung, en que las descripciones de James pecan de no ser estrictamente objetivas y de pasar por alto que, elementos que pueden adjudicarse a una persona de *tender-minded* pueden, según una reflexión atenta, atribuírseles también a las personas de *tough-minded*. Vid. Carl Gustav Jung, “El problema de los tipos en la filosofía moderna”, en *Obra completa 6. Tipos psicológicos*, (Madrid: Trotta, 2013), 313-336.

no tanto a lo que ellas proponen, sino más bien al temperamento de quien las propone. Refiriéndose a la filosofía de Arthur Schopenhauer, escribe:

El optimismo asume, o intenta probar, que este universo existe para complacernos, mientras que el pesimismo asume lo contrario: que este universo existe para displacernos. Científicamente, no hay evidencia que nos decante por una u otra perspectiva. La creencia en el pesimismo o el optimismo es *una cuestión de temperamento, no de razón*.¹⁹⁷

De esta breve reflexión podemos destacar lo siguiente: (1) Russell comparte la idea de que pesimismo y optimismo son asunciones que pretenden probar que el universo existe para complacernos o para atormentarnos, (2) se hace hincapié en que no hay criterio científico para corroborar que una de las dos teorías sea verdadera, y (3) se concluye que la cuestión relativa al pesimismo y al optimismo no se funda en el orden de la razón sino del temperamento y, aunque no lo dice explícitamente, por el tono y la forma en que lo dice, implícitamente expresa que por temperamento entiende algo sustancialmente distinto a la razón.

Con respecto al primer punto, Russell no parece aventajar a la mayor parte de las ideas que se tienen sobre el pesimismo y el optimismo; la comprensión que tiene de ellos es bastante vulgar y no vale la pena detenernos en ella.¹⁹⁸ Respecto al segundo punto, hay que decir que el filósofo inglés expresa algo con lo que estamos en gran parte de acuerdo. Pues, ciertamente, no hay *evidencia científica natural o formal* para defender la veracidad de lo que afirma el pesimismo o el optimismo. Esto se debe a que la naturaleza del optimismo y del pesimismo trasciende los límites de la evidencia científica, la cual es siempre y en todo momento una *evidencia neutra y computable de los hechos*.¹⁹⁹ En cuanto al tercer punto,

¹⁹⁷ “From a scientific point of view, optimism and pessimism are alike objectionable: optimism assumes, or attempts to prove, that the universe exists to please us, and pessimism that it exists to displease us. Scientifically, there is no evidence that it is concerned with us either one way or the other. The belief in either pessimism or optimism is a matter of temperament, not of reason”. Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, (New York: Simon & Schuster, 1972), 759. Cursivas mías.

¹⁹⁸ Se trata de una idea notoriamente “psicologizante” en la medida en que intenta acentuar la armonía presuntamente existente entre el deseo de un yo y la constitución del mundo, o, para decirlo en términos freudianos, entre la “libido” y el “principio de realidad”. Hay muchos artículos que se refieren de manera somera a esta forma de concebir el optimismo o el pesimismo; para el análisis de algunos de ellos, *vid.* J. J. Clarke, “*Sunt Lacrimae Rerum: A Study in the Logic of Pessimism*”, *Philosophy* 45, n. 173 (Jul. 1970): 193-209, George W. Harris, “Pessimism”, *Ethical Theory and Moral Practice* 5, n. 3 (Sep. 2002): 271-286.

¹⁹⁹ Según nuestras directrices fenomenológicas, la característica definitoria del pesimismo y del optimismo, en cuanto filosofías, es que proponen un universo objetivo de sentido y unas evidencias de valor reales, pero no

Russell no hace sino manifestar un prejuicio muy propio de la mentalidad inglesa: creer que cualquier fenómeno humano puede ser “explicado” recurriendo para ello a la determinación y esclarecimiento de los procesos psicosomáticos. Pues, sin duda alguna, el temperamento pertenece al sustrato orgánico del cuerpo de los individuos, y si, como piensa Russell, el pesimismo es una cuestión temperamental, eso quiere decir que se trata de una suerte de epifenómeno con base fisiológica. Sin embargo, ya hemos advertido que interpretar la noción de pesimismo, de cuño originariamente metafísico, con los términos correspondientes a las concepciones naturalistas de la psicología moderna es incurrir en una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*.²⁰⁰

Ciertamente, las reflexiones de Russell y James sobre el pesimismo fueron hechas hace décadas. Pero, al contrario de lo que uno podría pensar, las investigaciones más actuales no han refrendado sus equivocaciones. Al contrario: la investigación que en las ciencias de la psique se hace hoy en día insiste en la necesidad de comprender el sustrato neurológico, cerebral y endocrino para dar respuesta a las incógnitas del “pesimismo”.²⁰¹ Así, David Hecht, escribe en un artículo donde reflexiona sobre los fundamentos neurológicos del “pesimismo” y del “optimismo”:

Como todas las otras experiencias humanas, esas actitudes mentales básicas del optimismo y pesimismo están estrechamente ligadas con los distintos procesos fisiológicos. Evidencia convergente de la psicología, fisiología, psiquiatría y neurología sugieren que los dos hemisferios cerebrales están diferenciadamente involucrados en la intervención de la estrategia fundamental de la vida. Visiones pesimistas están generalmente mediadas por el hemisferio derecho (HD), mientras que las actitudes optimistas están mediadas primariamente por el hemisferio izquierdo (HI).²⁰²

en el ámbito de las cosas, cuyo dominio es competencia de la ciencia, sino en la esfera de las esencias *ontoaxiológicas*, y en dicha esfera sí adquieren un grado de cientificidad filosófica.

²⁰⁰ *Vid. supra.*, § 7, a).

²⁰¹ “*To understand what biological factors might explain the variations in optimism and pessimism in the current members of our species, we must turn to fields such as behavior genetics, neuropsychology and neuropharmacology. [...] Personality traits such as optimism and pessimism may be studied at many levels, from the generalized trait level to their foundations in the DNA, or genetic level*”. Marvin Zuckerman, *op. cit.*, 171.

²⁰² “*Like all other human experiences, these basic mental attitudes of optimism and pessimism are closely interlinked with distinct physiological processes. Converging evidence for psychology, physiology, psychiatry and neurology suggest that the two cerebral hemispheres are differentially involved in mediating the fundamental approach of life. Pessimistic views are generally mediated by the right-hemisphere (RH), whereas optimistic attitudes are mediated primarily by the left-hemisphere (LH)*”. David Hecht, “The Neural Basis of Optimism and Pessimism”, *Experimental Neurobiology* 22, n.3 (Sep. 2013): 174.

Como puede verse, el artículo de Hecht enfatiza la relación que existe entre el binomio pesimismo/optimismo y los procesos fisiológicos que operan en el organismo, especialmente los que se sustentan en las funciones neurológicas del cerebro. Hay que insistir nuevamente que esta perspectiva parte de una evidente *transgresión semántica*, la cual supone *la naturalización del sentido* expresado por las nociones “optimismo” y “pesimismo” de tal manera que su significado logre adquirir un sentido natural que pueda compaginar con las explicaciones, los métodos y el universo de conceptos imperante en las ciencias de la psique. Optimismo y pesimismo dejan de ser, a partir de entonces, un problema de naturaleza filosófica y pasan a adoptar una forma nueva que les confiere el carácter de los problemas de tipo natural.

Vistas las anteriores ideas del pesimismo que se mueven en el ámbito de las ciencias de la psique, podemos darnos una idea clara acerca de cómo es comprendido el pesimismo desde dichas esferas. Se trata, en suma, de una imagen del pesimismo que tiene relación con los problemas psicosomáticos de las personas y que está ligado a desórdenes psicológicos como la depresión, la ansiedad, la angustia y el bipolarismo. Estos desórdenes están estrechamente ligados al dominio del temperamento y, por tanto, el pesimismo también lo está. Por otro lado, se tiene la idea del pesimista como un ser abúlico y desganado, lo cual también podría tener una base fisiológica. Ante esta imagen del pesimismo, es comprensible que el ámbito epistemológico más adecuado para comprenderlo sea el de la ciencia, ya que ésta es la única que ha logrado establecer conocimientos relevantes en la esfera de los hechos naturales. De ser así, ciencias como la neurobiología, la endocrinología, la psiquiatría, la medicina y la psicología, ciencias todas que hemos englobado bajo la categoría de ciencias de la psique, tendrían la potestad comprensiva del pesimismo. Sólo ellas, al determinar la serie de causas y factores que propician el pesimismo, podrían llegar a explicarlo satisfactoriamente.

¿Qué sucede entonces con la metafísica hacia la que apuntó el pesimismo en sus orígenes? ¿Acaso la discusión en la que se vieron involucrados Bayle, Leibniz, Voltaire y hasta el mismo Schopenhauer no fue al final del día sino una pugna de temperamentos y nada más que una reyerta de desequilibrios hormonales y de diferencias de serotonina? Aceptar una suposición de ese tipo es caer en los prejuicios del naturalismo, que no mira más allá de la relación entre causas y efectos. Además, gracias a la normatividad

terapéutica de las ciencias de la psique, en la cual la idea de lo anormal corre paralelamente a la idea del desequilibrio, lo insano y lo pervertido, no sería difícil establecer que, por ejemplo, el pesimismo de Schopenhauer, al obedecer a un probable trastorno bipolar o depresivo del filósofo, no es más que la cosmovisión característica de un desequilibrado emocional.²⁰³ A tal interpretación del pesimista le seguirían rápidamente implicaciones de tipo práctico, que en filosofía se traducirían en acríticas estrategias de invalidación.²⁰⁴ La distinción sano/enfermo debe permanecer dentro de los límites de la medicina terapéutica. Se comete un error cuando se sobrepasan dichos límites al querer juzgar la *validez* o *invalidéz*, la *verdad* o *falsedad*, de una filosofía por su referencia al diagnóstico clínico del

²⁰³ Gran parte del desprestigio que desde fines del siglo XIX hasta nuestros días corroe al pensamiento de Schopenhauer y al de otros filósofos “pesimistas”, se debe en gran medida a que su pensamiento es tomado muy a la ligera, por considerársele más un reflejo caprichoso del carácter que una filosofía verdaderamente rigurosa. No es raro, pues, que en la historia de la filosofía el pensamiento de Schopenhauer ocupe un puesto de “segundo rango” (*second-rank*). Y, sin embargo, quien lea atenta y pacientemente la obra del filósofo, sabrá notar en ella una de las más brillantes exposiciones de un sistema filosófico, no carente ni de belleza estética, ni de profundidad psicológica, ni tampoco de rigurosidad lógica. Sobre la idea de Schopenhauer como filósofo de “segunda” o del desprestigio que tiene su pensamiento, *vid.* Pilar López de Santa María, “Voluntad y nihilismo en Arthur Schopenhauer”, *Pensamiento* 44, n. 175, (1998): 257:278, Joshua Foa Dienstag, *Pessimism...*, 3-19.

²⁰⁴ Dienstag ha insistido en este punto de manera recurrente: “*Pessimism is dismissed before serious debate begins, not during or afterward*”. Joshua Foa Dienstag, *Ibíd.*, IX. “*Pessimism today is treated like a mysterious tropical illness: its symptoms are largely unknown, but rumored to be horrible; brave opponents dedicate their lives to combating the disease, but have difficulty locating the pathogen; the infected are widely pitied, but are also so few that their courageous caretakers regularly outnumber them. Such is the disdain that pessimism engenders, even as it is poorly understood, that it often has difficulty being taken seriously as a theoretical position*”. Joshua Foa Dienstag, “The Pessimistic Spirit”, *Philosophy and Social Criticism* 25, n. 1 (1999): 71-72. Apuntemos de pasada que desacreditar o menospreciar una filosofía apelando, no a las razones expuestas, sino a la constitución del personaje que las sustenta, además de ser una falacia del tipo *ad hominem*, puede establecer una de esas perniciosas asimetrías del tipo que Foucault expuso en sus escritos sobre el poder psiquiátrico, en donde el filósofo francés explica que en la práctica clínica se instaura paulatinamente una serie de dispositivos que establecen una “verdad” epistémica y axiológica sobre las nociones de sano-enfermo, obligando a las ciencias de la psique a implementar tanto discrimenes como “ortopedias” valorativas. Naturalmente, Foucault se refiere a las relaciones de poder y de verdad, así como a las ortopedias disciplinarias, que se establecen en el ejercicio de la psiquiatría y los saberes relacionados con ella. Sus análisis destacan la influencia que tienen los sistemas de asilamiento y los procedimientos terapéuticos (interrogación, sugestión, etc.) en la configuración de las verdades surgidas en el seno de las relaciones entre el médico y el “enfermo”. Sin embargo, sus reflexiones pueden sernos de ayuda en la medida en que logran destacar el proceso de *estigmatización* del enfermo que surge al interior de la práctica clínica. Como veremos adelante, la psicología ha operado también un proceso estigmatizador con respecto al pesimista y al pesimismo, conduciéndolos hacia un puesto cercano al del enfermo y la enfermedad. Las consecuencias de tal estigmatización son bastante predecibles: menosprecio, descrédito, subestimación, etc. Para ver las interesantes ideas del filósofo francés sobre algunos de estos temas, *vid.* Michel Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, (México: Paidós, 1988), 155-122, Michel Foucault, *El poder psiquiátrico*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007), 57-80.

sujeto que la sustenta, pues en este caso se juzga a partir de los marcos de la medicina un aspecto que pertenece estrictamente al ámbito filosófico del pensamiento.²⁰⁵

Por lo tanto, querer zanjar la cuestión filosófica inherente al pesimismo apelando a la constitución psicosomática del pesimista, a su presunta patología mental o a su visión torcida de la realidad, constituye a todas luces un atrincheramiento en el *ad hominem* y en la μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Fue lo que Kuno Fischer hizo al explicar la filosofía de Schopenhauer y lo que muchos otros han querido hacer también hasta nuestros días.²⁰⁶

El pesimismo no ha de tomarse, pues, como un fenómeno mera ni primordialmente patológico, pues, al hacerlo, se lo condena a las explicaciones fundadas en el psicologismo de las ciencias de la psique. Si no es un fenómeno patológico, es porque se trata entonces de un fenómeno de la vida espiritual, en la cual no cabe ya hablar de relaciones de causa y efecto entre los elementos psicosomáticos del cuerpo, sino tratar de entender el sentido de sus propias producciones. Como dice Viktor Frankl:

[R]esulta también insignificante, por principio, para llegar al enjuiciamiento de los contenidos espirituales, el modo como estos hayan podido nacer en el campo anímico y el que sean o no producto de procesos psíquicos patológicos.²⁰⁷

Ni siquiera en el campo del psicoanálisis debemos de tratar de encontrar el hilo conductor para comprender el *quid* del pesimismo, pues el psicoanálisis en gran medida se

²⁰⁵ Atiéndase la siguiente recomendación de un pensador que conocía de sobra la práctica terapéutica: “En modo alguno debemos encomendarnos confiadamente y de buena fe a la existencia de esta unidad, aceptando de antemano, como “verdadero”, llevados de esta fe y de esta confianza, lo que es “sano” y por la simple razón de que lo es y considerando, por el contrario, como “falso”, todo lo que es enfermo”. Viktor E. Frankl, *op. cit.*, 36.

²⁰⁶ Beiser tiene razón al decir que tales tipos de reduccionismos *pueden* quizás tener razón al explicar el pesimismo de un filósofo como Schopenhauer, pero que, al mismo tiempo, tales explicaciones no comprenden la importancia de fondo que el pesimismo, *filosóficamente* entendido, entraña: “*Schopenhauer's gloomy views about of life sometimes been taken simply on a personal level, as if they were nothing more than the expressions of his famously grumpy character. Even worse, they are constructed strictly on a pathological level, as if they were nothing but symptoms of a sick and sad personality. [...] There can be no doubt that Schopenhauer's philosophy is indeed a reflection of his personal attitude toward life. Perhaps too it is a symptom of a deep neurosis. But to take it solely on these levels is reductivist. The problem with such reductivism is that it evades all the important questions. Schopenhauer's pessimism was meant to be the first and foremost a philosophical standpoint regarding the question of the value of life. For that standpoint Schopenhauer provides arguments or reasons, which we have to take seriously if we are not simply to beg the question against them*”. Frederick C. Beiser, *Weltschmerz...*, 46.

²⁰⁷ Viktor E. Frankl, *op. cit.*, 32. De manera similar piensa Noica al referirse a las enfermedades constitucionales del ser, pues lo importante de ellas no es cómo surjan —entendido este “cómo” a la manera etiológica de la ciencia natural—, sino lo que significan. *Vid.* Constantin Noica, *Seis enfermedades del espíritu contemporáneo*, (Barcelona: Herder, 2009), 25-52

mantiene sobre la base de prejuicios psicologistas. Fue el mismo Frankl quien indicó con maestría los inconvenientes en los que puede caer tanto la metodología psicoanalítica, con su fundamentación en la teoría pansexualista de los mecanismos inhibidores de la *libido*, como la propia psicología del individuo, cuyo sostén se encuentra en la teoría de los complejos de inferioridad. Ninguna de las dos teorías puede dar cuenta de las vivencias originadas por causas espirituales. Ideas, pensamientos, valoraciones, reflexiones y cosmovisiones que se forjan los individuos respecto del mundo, quieren ser interpretadas por el psicoanálisis hurgando en la personalidad de quien las profesa, pero no atendiendo a lo que en ellas mismas la persona *intuye*. Nuevamente, suscribimos las palabras de Frankl sobre este punto:

A un problema clara y netamente ideológico no podemos contestar, en modo alguno, invocando supuestas razones ocultas de orden patológico, ni afirmando las consecuencias enfermizas de las cavilaciones filosóficas. Intentar proceder así valdría tanto como intentar rehuir una crítica inmanente, equivaldría a abandonar el plano en que el problema se plantea —el plano espiritual—, en vez de permanecer en él, afrontando y sosteniendo con armas espirituales la lucha en torno a una actitud espiritual.²⁰⁸

Así pues, ya estemos en condiciones de poder demostrar la existencia de un sentimiento de inferioridad como la causa psíquica de su miseria espiritual, ya creamos poder “reducir” a tales o cuales complejos la visión pesimista de la vida de un enfermo, con todo eso no lograremos jamás penetrar en el sentido de lo que intuye el propio “enfermo” de pesimismo. Para nada tocaremos el meollo de sus problemas, ni más ni menos que el médico que, en vez de proceder por la vía psicoterapéutica, se contentase con prescribir un tratamiento físico o recetar tales o cuales medicamentos para sanar el “pesimismo”.

Por lo tanto, tenemos que evitar pensar en el pesimismo como una disposición psicológica en los términos del psicologismo que presuponen las ciencias de la psique.²⁰⁹ Tenemos que hacerlo para no creer que se trata de un asunto que se explica recurriendo a

²⁰⁸ Viktor E. Frankl, *op. cit.*, 29.

²⁰⁹ “[W]e must learn to avoid thinking of pessimism as a psychological disposition somehow linked to depression or contrariness. [...] Treating pessimism as a disposition robs it of its seriousness and transforms it into a mere complaint, one with which some people are mysteriously and unfortunately stricken. Yet while it would be recognized as absurd to treat the optimistic conclusions of Mill and Marx in terms of their author’s sunny dispositions (especially since they did not have them), such analyses of the pessimists that exists routinely take a biographical tack and, for example, attribute Schopenhauer’s pessimism to some conditions of genetic unhappiness or childhood trauma”. Joshua Foa Dienstag, *Pessimism...*, 17

las relaciones causales de los hechos psicosomáticos, y también para no intentar introducir en la comprensión del pesimismo valoraciones terapéuticas, preceptivas o normalizadoras, con lo cual incurriríamos en los prejuicios de la ciencia médica, la cual se enfoca exclusivamente en combatir los fenómenos nocivos para el hombre, pero sin pararse ni un sólo momento a considerar el sentido filosófico oculto en ellos.²¹⁰ Comprender el pesimismo desde un punto de vista filosófico exige formular la pregunta en torno al pesimismo de tal modo que en ese preguntar lo único interrogado sea el sentido que la vivencia del pesimismo inaugura y abre para la conciencia. No se trata, pues, de prescribir ni de recetar, sino de describir lo que el pesimismo nombra como vivencia de sentido. Y esta empresa radicalmente nueva exige un método y una actitud especial que sólo puede brindar una ontoaxiología fenomenológica del pesimismo así como una filosofía de la superlatividad.

En resumen: si el pesimismo nombra algo, eso que nombra no es la misma entidad que nombran las teorías reduccionistas cuando hablan de temperamentos, depresiones, psicopatologías o trastornos neurofisiológicos. Como dice Marcuse: “Hay orígenes patológicos de visiones pesimistas. Pero el pesimismo filosófico es mucho más que una vegetación de células patológicas en sentido biológico y sociológico”.²¹¹

²¹⁰ Sobre un tema distinto (el problema del dolor), pero muy cercano a nuestro tratamiento del problema del pesimismo, tanto por la relación intrínseca entre el pesimismo y el fenómeno del dolor, como por el método fenomenológico en que lo aborda, Buytendijk desarrolla una idea semejante a la que aquí presentamos. Según él, una de las grandes crisis de la época moderna es la forma tan intrascendente e instrumental en que los problemas del hombre son tratados. En la medicina moderna, por ejemplo, se acusa una frivolidad pragmática y técnica del problema del dolor, el cual, al perder el trasfondo religioso que para el hombre antiguo tuvo, se ha convertido hoy tan sólo en un simple estado que busca ser eliminado. Ese afán por erradicar, suprimir y corregir algo que se considera indeseable hace que la medicina únicamente vea en el dolor una “cosa” enemiga, con lo cual se imposibilita a sí misma para poder penetrar en el sentido simbólico y filosófico que entraña el dolor: “El hombre moderno considera el dolor exclusivamente como una incomodidad que como todo estado desagradable tiene que ser combatida [...]. Se cree que el combate contra el dolor no exige ninguna reflexión sobre el fenómeno mismo”. Frederik J. J. Buytendijk, *El dolor*. (Madrid: Revista de Occidente, 1958), 21.

²¹¹ „Es gibt pathologische Ursprünge pessimistischer Einsichten. Aber der philosophische Pessimismus ist mehr als eine Wucherung pathologischer Zellen, biologisch und soziologisch gesprochen“. Ludwig Marcuse, *op. cit.*, 41.

β) Ciencias del espíritu

Las reflexiones precedentes mostraron un cuadro general de las ideas del pesimismo elaboradas dentro del campo correspondiente a las ciencias de la psique. Como ya se ha mencionado, el conjunto de dichas ciencias forma parte de las así llamadas ciencias de hechos, las cuales no sólo incluyen a las ciencias de la psique, sino también a las otras ciencias cuyo objeto de estudio son los diversos fenómenos de la naturaleza inanimada. Ahora es momento de completar nuestra concientización acerca de las ideas del pesimismo que se tienen en el dominio teórico del *ordo naturalis* dirigiendo nuestra atención a un reino de teorías e interpretaciones que ya no corresponden al dominio de las ciencias de la psique, puesto que ni sus métodos, ni sus principios normativos, ni muchos menos sus fundamentos ideológicos parten ni se mantienen necesariamente dentro de los límites epistemológicos del estudio de la “psique”. Llamamos a este nuevo dominio “ciencias del espíritu”, no tanto en el sentido de Dilthey, sino más bien en el sentido que le dio Husserl a dicha categoría al momento de hablar y de incluir a dichas “ciencias del espíritu” en el mismo horizonte comprensivo que las ciencias de hechos, es decir, la actitud natural.

Ciencias del espíritu son todas aquellas que se ocupan del hombre en una forma más amplia y general que las ciencias de la psique, pudiendo dar cabida incluso a una suerte de hermenéutica de la cultura o de la sociedad, y no tan sólo a una teoría sintomatológica de los individuos como ocurre en la psicología. La historia, la sociología, el derecho, la ciencia política, la economía, la antropología e incluso la propia filosofía —sobre todo las teorías filosóficas que de alguna u otra forma comparten los métodos y direcciones de las ciencias antedichas— forman parte de este rubro.

Ciencias de la psique y ciencias del espíritu se diferencian en cuanto a la peculiaridad temática y metódica con que sobrellevan el estudio de la realidad humana. Las primeras, como hemos visto, establecen grandes compromisos epistemológicos con las ciencias naturales y con las ciencias médicas, lo que les brinda su peculiar aspecto de cientificidad naturalista. En cambio, los compromisos epistemológicos que asumen las ciencias del espíritu se dirigen en mayor medida al ámbito teórico de las ciencias sociales o humanísticas, adquiriendo con ello un cariz diferente, mismo que les ofrece su aspecto de ciencias enfocadas al estudio de la *humanitas* en un sentido más cultural que natural.

Pese a dicha diferencia, las ideas del pesimismo que subyacen en el dominio de las ciencias del espíritu no se diferencian en cuanto a la actitud —y, en consecuencia, tampoco en cuanto a los principios desprendidos a partir de ella— de las ideas del pesimismo dadas en las ciencias de la psique. Efectivamente, en ambas parasita la misma comprensión óptica del mundo, y su punto de orientación no logra trascender los fenómenos hacia un orden superior y radicalmente originario de su ser, con lo cual incurren constante e inadvertidamente, o bien en un naturalismo dogmático, o bien en una metafísica dogmática.²¹²

A pesar de englobar muchas y muy diversas ciencias, consideramos que, por mor de su recurrencia, podemos caracterizar la totalidad de las interpretaciones acerca del pesimismo que se gestan en el horizonte comprensivo de las ciencias del espíritu desarrollando cuatro ideas directrices, en cada una de las cuales creemos ver una equivocada representación de lo que es el pesimismo. Esas cuatro ideas son las siguientes: *pesimismo proyectivo*, cuya tesis dice: “el porvenir empeorará”; *pesimismo porcentual*, que reza: “los males prevalecen sobre los bienes”; *pesimismo del Volksgeist*, que plantea: “este o aquel pueblo tiene tal o cual *tipo* de pesimismo”; y finalmente, *pesimismo cultural*, cuyo planteamiento se resume del siguiente modo: “la civilización y la cultura empeoraron y aún empeorarán la vida de los hombres”.

Esas cuatro ideas se distinguen según sus respectivas orientaciones, pero también consideramos que existen entre ellas ciertas relaciones de paralelismo o de ordenación. Así, por ejemplo, las ideas del pesimismo proyectivo y del pesimismo cultural encuentran paralelamente un mismo fundamento en la idea del *tiempo*, ya que ambas presuponen en sus respectivas imágenes del pesimismo una cierta interpretación naturalista de la realidad histórico-temporal. En otras palabras: su pesimismo está fundado en el tiempo, en la idea según la cual las cosas empeoraron, empeoran o empeorarán, sólo que una de esas ideas encuentra el empeoramiento en la cultura y la otra en algún otro factor. En cambio, las ideas del pesimismo porcentual y del pesimismo del *Volkgeist* hallan su fundamento en la idea del *espacio*, pues en ambas subyace la tendencia de concebir el pesimismo ligándolo con alguna interpretación, también naturalista, de la realidad geográfico-espacial.

²¹² Vid. *supra*. § 3.

Ahora bien, si la anterior es una relación de paralelismo respecto al fundamento en que se basan —las ideas del *espacio* o del *tiempo*—, podemos mencionar también otra relación, una relación relativa al orden al que sus ideas apuntan. En efecto, si el pesimismo proyectivo guarda una relación con el pesimismo cultural por subyacer en ambos una interpretación naturalista de la realidad histórico-temporal, es oportuno señalar que mientras el pesimismo proyectivo presupone una interpretación temporal del pesimismo en el orden de lo psicológico-subjetivo, el pesimismo cultural presupone la misma idea pero en el orden de lo concreto-histórico, lo cual, sin dejar de presuponer el horizonte temporal, presenta dicha temporalidad en la forma de su concreción histórica a través de la cultura. En otras palabras: el pesimismo proyectivo atiende a la idea del tiempo en un sentido más intimista o individual que concreto, mientras que el pesimismo cultural supone la situación inversa.

Del mismo modo, el pesimismo porcentual se relaciona con el pesimismo del *Volkgeist* en la medida en que en ambos subyace una interpretación naturalista geográfico-espacial, pero se distinguen porque el pesimismo porcentual se basa en una interpretación de orden mucho más intimista o individual del espacio mientras que el pesimismo del *Volkgeist* presupone una interpretación más objetiva, dirigida ésta al orden de la concreción del espacio en la geografía. Así pues, el pesimismo proyectivo y el pesimismo porcentual son la expresión más intimista o subjetiva del pesimismo temporal y espacial, respectivamente; mientras que el pesimismo cultural y el pesimismo del *Volkgeist* son la expresión concreta del pesimismo temporal y espacial, respectivamente.

De cualquier manera, si estas ideas y relaciones pueden aparecer un poco confusas o vagas, se aclararán a medida que revisemos las ideas de cada uno de los pesimismos estudiados.

La primera idea que abordaremos del pesimismo es la que enfatiza, o mejor dicho, reduce el ser del pesimismo a un aspecto *proyectivo*. Lo esencial de esta creencia radica en asumir que lo característico del pesimismo o, más bien, del pesimista, es que éste adopta una visión poco o nulamente promisorio del *porvenir* en alguno de sus aspectos o en el conjunto del mundo en general.²¹³ Que la moralidad irá en declive, que cada año habrá más pobres, que conforme pase el tiempo el hombre exterminará más la naturaleza, que en los próximos años incrementará el número de personas alienadas e insatisfechas y, para decirlo de una vez con un difundido y bien conocido símbolo latinoamericano: que las cosas irán de “Guatemala” a “Guatepeor”. Creencias, pensamientos y pronósticos de ese tipo son tildados de pesimistas. Nótese, además, que esas creencias no dicen necesariamente que en el futuro existirán males que en el presente no existen. Lo que parecen afirmar es más bien que los males que hay en el presente —sea cual sea su naturaleza y su número— se incrementarán e intensificarán en el provenir y, por lo tanto, no serán necesariamente novedosos, sino descomunales: Guatemala está ya *mala*, pero estará (*Guate*)*peor*.

Ya hemos dicho que una de las imágenes del pesimista que se tiene en las ciencias de la psique es la de un individuo que ve todo negro y de forma negativa. Notemos ahora que en el pesimismo proyectivo se sigue acentuando la referencia a fenómenos negativos, pero hay algo sustancial que distingue al pesimista proyectivo de la simple imagen del pesimista que ve todo negativamente. A saber: para el pesimismo proyectivo lo desfavorable no se da única ni principalmente en un fenómeno actual, sino en algo que está por venir y, en consecuencia, que se halla posibilitado ontológicamente por la lógica del tiempo, la cual, entendida en la concreción material de los acontecimientos temporales, encuentra su horizonte de realización en los *fenómenos del devenir histórico*. De este modo, el pesimista

²¹³ “*Optimists are people who expect good experiences in the future. Pessimists are people who expect bad experiences*”. Brian Domino, Daniel W. Conway, “Optimism and Pessimism from a Historical Perspective”, Eduard C. Chang, *op. cit.*, 31. “*Pessimism is a personality variable that reflects the generalized tendency for an individual to have negative expectations about the future*”. Marc Gellman, J. Rick Turner, *op. cit.*, 1467. Es oportuno mencionar que, dentro de la tradición fenomenológica, Steinbock ya ha barajado un par de reflexiones acerca del pesimismo en relación con la experiencia de la esperanza y la desesperanza; a pesar de que nuestra visión del problema es radicalmente distinto, reconocemos el acierto de algunas de las intuiciones de Steinbock, principalmente el hecho de insistir en la necesidad de deslindar la noción de pesimismo de las interpretaciones usuales que se hacen de él y que lo vinculan de alguna manera a determinadas creencias probabilísticas. *Vid.* Anthony J. Steinbock, “The Phenomenology of Despair”, *International Journal of Philosophical Studies* 15, n. 3 (2007): 435-451.

proyectivo propone, no sólo como posible, sino como probable y quizás hasta como seguro el *empeoramiento* del mundo, fenómeno que podemos explicar como el movimiento según el cual los acontecimientos del mundo histórico se dirigen hacia una alteración futura de la *qualitas* del mundo.²¹⁴ Sin ese presupuesto básico no podría erigirse ningún tipo de pesimismo proyectivo. Por lo tanto, podemos ver que en el pesimismo proyectivo el valor de las cosas yace en un sustrato material-histórico, que es al final de cuentas un *sustrato cósmico* del mundo, pudiendo decir que no es precisamente el *mundo* el que empeora, sino las *cosas* del mundo.

Naturalmente, el pesimista que augura el empeoramiento del mundo pone en marcha un acto comparativo. ¿Qué es lo que compara? Dos imágenes correspondientes a dos horizontes históricos, una de las cuales es propuesta como existente y otra como inexistente. En efecto, quien propone el empeoramiento del mundo contrasta la imagen *prospectiva* de un *futuro* inexistente que es propuesto imaginaria y axiológicamente como peor y probable, con la imagen que surge de la *perspectiva* de un *presente* existente que hace el papel de segundo término de la comparación.

Adviértase también que, a pesar de que la proyección es, por su propia etimología, un pro-yectar, un “lanzar hacia adelante”, el acto de la comparación que el pesimista proyectivo realiza puede deberse al contraste de dos imágenes que se alimentan, a su vez,

²¹⁴ Es manifiesto que el pesimismo proyectivo presupone la elaboración —por más rudimentaria e inconsciente que se quiera— de eso que Kant llamó “historia profética”, la cual exige la exposición de un “trozo de la historia humana y no del tiempo pasado sino del venidero”. Immanuel Kant, “Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor”, *Filosofía de la historia*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 95. Ha de notarse que el hecho de que Kant haya elegido el nombre de “historia profética” —y no, por ejemplo, *historia predictiva*— destaca el carácter conjetural y acientífico en que suelen incurrir este tipo de “profecías”. Para que una “historia profética” pudiese tener algún rigor apriorístico y científico, el profeta mismo, según el filósofo de Königsberg, debería disponer por medio de la razón práctica los hechos que anuncia con anticipación, es decir: forjar la profecía mediante la acción. Esto quiere decir que si alguien pretendiese darle validez a su historia profética, el único medio de dársela sería dirigiendo las actuaciones de su vida práctica de tal modo que en su obrar mismo fuera propuesto el camino que ha de conducir al ideal profetizado. Traducida al modo kantiano, esta exigencia quedaría expresada en el imperativo siguiente: *obra de tal manera que tu acción sea tal que con ella advenga la realización de tu historia profética en historia real venidera*. Por otra parte, e independientemente de las ideas kantianas, es importante subrayar que la profecía puede adquirir o bien un matiz *meliorista* o bien uno *peyorista*, es decir, puede profetizar un mejoramiento o empeoramiento del mundo. Siendo conscientes de esto, es digno de notar, ahora que Kant nos permite hablar del dominio de lo profético, que precisamente en los relatos donde mayor fuerza tiene la función profética, esto es, en los relatos mítico-religiosos de diversas culturas, existen varias simbologías que nos dan una idea de cómo se configura en el pensamiento mítico la lógica y la axiología de la profecía. Así, por ejemplo, las visiones del apocalipsis, el Armagedón, el Juicio Final y otras tantas representaciones negativas del futuro son ejemplos muy ilustrativos de simbologías míticas cuyas profecías denotan un cierto pesimismo proyectivo. Para una exposición acerca de cómo se desarrolla la idea de la “historia profética” en el pensamiento mítico y religioso, *vid.* Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas...*, 157-168.

de una tercera que permanece implícita y que no se refiere al “adelante” del proyectar, sino al “atrás”. Así, por ejemplo, cuando creo que el mundo empeorará y lo sustento sobre la base de una imagen de mundo futuro en el que el ser humano se muestra “corrompido” —en sus valores, en sus creencias o en lo que se quiera—, estoy, ciertamente, comparando esa imagen con mi perspectiva del hombre actual, pero quizás a esta idea la alimenta también la comparación implícita que hago de ambas imágenes —la de mi presente y la del provenir que propongo— con otra imagen en la que me represento a otro ser humano inexistente: el del pasado. En efecto: el hombre robotizado al que tememos tanto nos parece el empeoramiento del hombre que ahora somos, así como nosotros nos sentimos el empeoramiento de los grandes hombres que un día fueron:

*Nonna aetas agitur peioraque saecula ferri
temporibus, quorum sceleri non inuenit ipsa
nomen et a nullo posuit natura metallo.*²¹⁵

Surge así un triángulo comparativo entre la imagen del mundo del *presente tético*, la imagen del mundo del *pasado inexistente* y la imagen del mundo del *porvenir inexistente*. Gracias a esto se explica la forma de valorar de aquellas personas que, catando la condición de su presente, voltean atrás en la historia y reconocen en ella algo extinto y mirífico, de cuya pérdida surge en ellas una sentida nostalgia que les hace exclamar: “todo pasado fue mejor”. Como complemento a ese elogio de las épocas doradas, surge también la pena por las épocas presentes. Nadie mejor que Petronio ha expresado dicho sentimiento: *Illud erat vivere [...] heu, heu, quotidie peius.*²¹⁶

Visto esto, podemos darnos cuenta que más de una creencia puede estar alineada al espíritu del pesimismo proyectivo. Incluso filosofías que, consideradas desde el punto de vista de sus postulados, pueden aparecer como planteamientos promisorios y “optimistas” con respecto a los acontecimientos del futuro, pueden manifestarse como “pesimistas” en sus comparaciones del presente con el pasado. Pensemos, por ejemplo, en la filosofía de Marx, cuyas ideas directrices se mantienen precisamente en el sustrato material del mundo y en la comparación de diversas etapas del devenir histórico. Según la lógica postulada por el materialismo histórico, todo apuntaba —por lo menos durante los intensos años de fe en

²¹⁵ Juv. XIII, 28-30.

²¹⁶ Petron. *Sat.*. 44.

el marxismo— a que en un futuro próximo se iban a dar las condiciones necesarias y suficientes para que el proletariado impusiera su “dictadura” y aboliera —o ayudara a extinguir— todas las instituciones burguesas y los privilegios de clase. Dejemos de lado el cruel hecho de que la historia le negó a Marx la facticidad de sus predicciones sobre la “lógica de la historia” y la lucha de clases. Lo que tenemos en esa teoría es un claro *optimismo proyectivo* —haríamos mejor en llamarlo *meliorismo*—, pues la sociedad idílica proyectada por el comunismo, sociedad sin clases, sin propiedad privada y sin Estado, fue para Marx y los marxistas la quintaesencia de la esperanza y la bonhomía por venir.

Junto a ese meliorismo, la teoría de Marx también entraña una suerte de profundo pesimismo. En efecto, como el autor de *El capital* se enfrascó en comprender la lógica material de la historia, se vio en la necesidad de explicar con la misma fórmula dialéctica de la lucha de clases el desarrollo de la historia anterior a la futura “dictadura del proletariado”. Fue así que el filósofo de Tréveris tuvo que explicar a grandes rasgos el tránsito de los distintos sistemas de producción y la situación antagónica de sus diversos agentes (esclavos y patricios, artesanos y señores feudales, etc.). Ahora bien, cuando Marx llega a la época moderna y describe el sistema de producción capitalista junto con las condiciones laborales y existenciales de los trabajadores, continuamente está presuponiendo un juicio axiológico por medio del cual parece pensar que mientras más desarrollado es el capitalismo más *empeora* la vida de los trabajadores y de las sociedades.²¹⁷ Vemos así que junto a su meliorismo por el futuro régimen comunista de los trabajadores, convive su “pesimismo” por la condición miserable de los hombres en el presente.²¹⁸

²¹⁷ Eso no quiere decir, como se cree frecuente e ingenuamente, que Marx haya satanizado ciegamente el capitalismo. De hecho, le atribuye una gran impronta revolucionaria en la medida en que se constituyó como la contradicción histórica que superó las condiciones y los resabios sociales todavía existentes del feudalismo. *Vid.* Karl Marx, Friedrich Engels, “Manifiesto del partido comunista”, *Obras Escogidas I*, (Mosú: Progreso, 1955), 22-25.

²¹⁸ Para comprender la vinculación de la filosofía de Marx con el pesimismo y el optimismo, es necesario analizar su filosofía de la historia a la luz de los juicios valorativos que la parasitan, pues recuérdese que Marx es —desgraciadamente— conocido principalmente por haber incurrido en una suerte de “historia profética” en cuyo porvenir se colocó la cristalización del ideal comunista. Esa profecía le da al marxismo un cariz “optimista”. Pero, por otro lado, sépase también que lo que Marx menos desarrolló fueron sus quimeras de profeta, por lo cual juzgarlo desde ese punto de vista equivale a una estrechez de miras; en cambio, sus agudos análisis del sistema de producción capitalista, los cuales nunca tuvieron la necesidad de presentarse como profecías para ser reales, nos muestran a un Marx que describe críticamente el lado oscuro de la vida social e histórica del hombre: la lucha de clases, la explotación de una clase sobre otra, el pauperismo, las relaciones de poder económico, institucional e ideológico, la lógica de la competencia, y, en una palabra, el antagonismo inherente a la vida social. Esta última faceta de la filosofía de Marx nos presenta a un filósofo cuyas reflexiones se hallan más próximas al pesimismo que al cándido optimismo de sus difusas profecías.

En registros cercanos a los de Marx, los estudios realizados en la esfera de las ciencias sociales también incurren continuamente en el supuesto de pensar el pesimismo según los lineamientos del pesimismo proyectivo. En un ensayo publicado en la revista *The American Sociologist*, Lewis M. Killian expuso algunas ideas concernientes al uso y al sentido que adquieren las nociones de “optimismo” y “pesimismo” en el análisis sociológico. Las primeras palabras con las que comienza su artículo son bastante sintomáticas:

Las etiquetas “optimista” y “pesimista” son aplicadas frecuentemente a trabajos de análisis sociológicos. Esto es particularmente cierto cuando el sociólogo está bastante empeñado en asumir predicciones. Las teorías en las que yacen implícitas las predicciones también pueden ser percibidas como evocando uno u otro sentimiento.²¹⁹

Efectivamente, en muchos libros de sociología se hallan continuamente predicciones sobre las presuntas transformaciones que una sociedad sufrirá en el curso de los años. No es difícil reconocer que algunos sociólogos gustan de realizar predicciones poco prometedoras sobre el curso que las sociedades modernas tomarán en un futuro próximo o lejano. Por ejemplo, en el afamado libro de Toffler, *El “shock” del futuro (Future shock)*, escrito en 1970, su autor se dio a la tarea de pronosticar muchos de los cambios que las sociedades y personas del “futuro” presuntamente padecerían. Las circunstancias pronosticadas por Toffler no inyectaban precisamente esperanza a sus lectores, se tratan más bien de descripciones de una sociedad regida por la hiperburocratización de las instituciones, por la pérdida de identidad de las personas, por el diletantismo y la economía de consumo, por la falta de arraigo de las personas, tanto en el ámbito de las convicciones e ideas como en el

Para un acercamiento a las ideas de Marx en lo que ellas pueden tener de vinculación con el problema del pesimismo y del optimismo, *vid.* Adán Núñez Luna, “*Rouge et noir*: meliorismo y pesimismo en la filosofía de Karl Marx”, *Versiones*, n. 13 (Mayo 2018): 22-54, José Tusquets Turrats, “Pesimismo y educación en la Unión Soviética”, en *Pesimismo y optimismo en la cultura actual*, ed. Adolfo Muñoz-Alonzo, 333-348, (Madrid: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1963), Joseph Cropsey, “Karl Marx”, en *Historia de la filosofía política*, ed. Leo Strauss y J. Cropsey, 754-778, (México: Fondo de Cultura Económica, 2009), Adolfo Sánchez Vázquez, *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. (México: Fondo de Cultura Económica, 2007), 165-182.

²¹⁹ “The labels “optimistic” and “pessimistic” are often applied to works of sociological analysis. This is particular true when the sociologists is bold enough to undertake predictions. Theories in which predictions are only implicit may also be perceived as evoking one or the other sentiment”. Lewis K. Killian “Optimism and Pessimism in Sociological Analysis”, *The American Sociologist* 6, n. 4 (Nov. 1971): 281.

de los lugares y estancias, etc.²²⁰ Ahora que ha pasado ya casi medio siglo, no deja de ser curioso que ese “*shock*” sea el pan de nuestros días.

Lo importante para nuestra investigación, no es saber si esos pronósticos y descripciones pesimistas que se dan sobre el futuro —o sobre el presente comparado con el pasado— son reales, posibles o probables. Lo que importa es atender a los presupuestos que subyacen a esa idea del pesimismo. Esos presupuestos indican que la idea del pesimismo proyectivo está sustentada por un acto de comparación entre dos o tres planos de la representación imaginativa del devenir histórico, en el cual se explica el fenómeno del empeoramiento recurriendo a la idea de una transformación en el ámbito de las “cosas”. El empeoramiento puede ser explicado, o bien como un incremento de los “males”, o bien como una disminución de los “bienes”, y ese mismo modo de concebir el empeoramiento nos indica que la idea rectora del pesimismo proyectivo tiene como base la interpretación de “lo pésimo” en términos de entidades computables o numéricas. Por lo tanto, podemos decir que, por mantenerse en una consideración sostenida en torno al mundo de entidades pertenecientes al ser de lo “cósico”, de lo numerable y de lo comparable, la idea del pesimismo proyectivo está fincada en la *imagen óptica del mundo*. Lo cual quiere decir que se busca comprender el pesimismo buscándolo en el mundo de los “entes”, y no del ser. Como veremos después de revisar las otras tres ideas del pesimismo, este es uno de los grandes errores que impiden comprender de manera originaria la ontoaxiología superlativa que nombra el pesimismo.

²²⁰ Vid. Alvin Toffler, *op. cit.*, 30-63.

La imagen es bastante conocida: un vaso de cristal con la mitad de su capacidad llena de agua ([Figura 9](#)). Según se vea el vaso “medio vacío” o “medio lleno” será el resultado del diagnóstico. Si alguien se decanta por verlo “medio vacío”, será indudablemente un pesimista, y, viceversa, si alguien lo ve “medio lleno”, será un optimista.²²¹ Esa imagen estereotípica tan usual en nuestros días revela otra idea de las ciencias del espíritu en torno al pesimismo: el pesimismo considerado como un tipo de valoración cuantitativa o porcentual en torno al número de bienes y males habidos en el presente.²²² Ver “medio vacío” o “medio lleno” el vaso de cristal significa un acto de tasación o medición, mediante el cual el ojo pondera la mayor extensión de “agua” o de “vacío”. En ese sentido, lo que el ojo juzga es un *porcentaje* del vaso; porcentaje que no es sino el resultado de comparar una determinada *porción* del vaso con otra que le sirve de contraste.

²²¹ Con gran perspicacia, Magee señala que la imagen del vaso “medio lleno” o “medio vacío” esconde una confusión recurrente en la que incurren inconscientemente muchas personas. Se trata de una derivación injustificada en la que, a partir de un juicio sobre la cantidad de líquido del vaso se deriva un juicio de valor sobre el mismo, lo cual, expresado en términos más técnicos, equivale a derivar un *valor* de un *estado* originalmente neutro —lo cual nos recuerda un poco la llamada “falacia naturalista”, en la que se apunta la impropiedad de derivar de juicios meramente descriptivos donde rige el ‘es’, juicios prescriptivos donde rige el ‘debe’. Por ello, el estudioso de Schopenhauer apunta que “*you cannot derive an is ‘bad’ from an ‘is’*”. Bryan Magee, *The philosophy of Schopenhauer*, (Oxford: Oxford University Press, 1997), 13. Por otro lado, pero en relación con lo antedicho, Magee cree que la filosofía de Schopenhauer es independiente del pesimismo, tan independiente que muchas de sus facetas también pueden encajar en tendencias no pesimistas. En palabras suyas: “*No general philosophy —no ontology, epistemology, or logic— can entail pessimistic conclusions. Professional philosophers ought always to have known, without to read Schopenhauer to discover it, that in this sense his pessimism is logically independent of his philosophy; and so it is. It is true that he was a pessimist, no one more so. And it is true that his pessimism is compatible with his philosophy —but that is only because the two are, of necessity, logically unconnected. Non-pessimism is equally compatible with his philosophy*”. *Idem*. En este punto estamos en desacuerdo con Magee, porque creemos que la filosofía de Schopenhauer encuentra su fundamento en la *ontoaxiología*, la cual, por referirse no sólo al mundo del ‘ser’ (ontología, epistemología, lógica), sino también al mundo del valer, está inseparablemente unida de la cuestión del valor; valor que en Schopenhauer impera siempre *negativamente*. De cualquier manera, la observación que Magee realiza sobre la idea del vaso de agua es acertada. Sobre el tratamiento de la idea del pesimismo entendido en relación con la imagen del vaso de agua, además de la obra citada, *vid.* David Woods, “Schopenhauer’s Pessimism”, (Tesis de doctorado, University of Southampton, 2014), 23-26.

²²² E. T. Mitchell distingue entre tres tipos de “argumentos comunes” vinculados a las posturas del pesimismo: “argumento cosmológico” “argumento psicológico” y “argumento estadístico”. Este último es similar a lo que nosotros llamamos en el presente parágrafo “pesimismo porcentual”, ya que el principio sobre el que se funda dicta lo siguiente: “*There is good in the world, but the evils as a matter of fact far exceed the goods*”. Por otra parte, según Mitchell, tanto el “argumento cosmológico”, el cual se refiere al continuo deterioro y desintegración de todo cuanto existe y a la desesperación que ello provoca, y el “argumento estadístico” son reducibles al “argumento psicológico”, el cual encuentra su explicación en la ecuación del deseo considerado como fuente del sufrimiento. *Vid.* E. T. Mitchell, *op. cit.*, 480-492.

El principio que está operando en la prueba del vaso es la *prevalencia*.²²³ Prevalece algo que se destaca sobre otra cosa; en nuestro ejemplo, para ser pesimista hay que ver una prevalencia de lo “vacío” del vaso sobre lo “lleno” del mismo. Ahora bien, el concepto de prevalencia puede comprenderse en dos sentidos: como *prevalencia cuantitativa* y como *prevalencia cualitativa*.

Prevalencia cuantitativa es cuando existe una superioridad en el orden de lo cuantificable, la cual se traduce necesariamente en la esfera de la realidad computable. En la Tierra, por ejemplo, prevalece cuantitativamente el agua respecto de la tierra, y esa prevalencia es de orden cuantitativo en la medida en que su superioridad apunta a un *factum* porcentual.

En cambio, la prevalencia cualitativa se refiere a la superioridad en el orden de lo cualitativo, que a diferencia de lo cuantitativo se sitúa en el reino de las valoraciones, mismas que son extrañas al reino de lo meramente computable. Así, por ejemplo, el Partenón, con todo y su deterioro, prevalece cualitativamente respecto de muchos rascacielos de Nueva York, no por su “cantidad”, sino por su calidad y valor.²²⁴

Así pues, los dos tipos de prevalencia implican órdenes propios e independientes. Los órdenes a que obedecen dependen de dos facultades claramente discernibles de la realidad humana. Mientras que la prevalencia cuantitativa depende de una serie de actos e intelecciones suscritas bajo el dominio de la percepción espacial, la prevalencia cuantitativa depende de actos axiológicos. De allí que lo extensivamente juzgado parezca más objetivo que lo intensivamente dado, pues sucede un poco lo que Locke explicaba cuando distinguía entre cualidades “primarias” y “secundarias” de los cuerpos.²²⁵ En efecto, el filósofo inglés colocaba, por un lado, las propiedades de los cuerpos que son inseparables de los mismos, tales como la solidez, la extensión, el número, etc., las cuales son independientes del sujeto

²²³ Para ver algunas ideas de la “prevalencia” en relación con el problema del pesimismo, *vid.* Paul Prescott, *op. cit.*, 343-344.

²²⁴ Ha de notarse que la prevalencia cuantitativa no es directamente proporcional a la prevalencia cualitativa, pues un conjunto de entidades puede prevalecer numéricamente sobre otras y, no obstante, tener desventaja valorativa con respecto a esas otras que cuantitativamente son menores. Así, por ejemplo, del hecho de que haya más cucarachas que osos panda sobre la Tierra, se suele colegir, ciertamente, la prevalencia cuantitativa de las primeras, pero también la prevalencia cualitativa de los segundos desde el punto de vista de la preservación. Al mismo tiempo, no todo lo que acusa una minoría extensiva es necesariamente más valioso que lo que prevalece extensivamente. Por ejemplo, tomando como hipótesis la imagen de una sociedad cuyos habitantes hubiesen logrado un alto grado de pacificación, cualquier guerra, por “extensivamente” menor que fuera respecto a la paz lograda, no sería considerada más valiosa que ésta.

²²⁵ *Vid.* John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II, viii, 8-10.

percipiente; por otro lado, las cualidades secundarias de los cuerpos dependen de una conciencia, pues, de no haberla, parecería que dichas cualidades no podrían advenir a la existencia; un olor, una temperatura, etc., si no son percibidos por una criatura sintiente no tienen plena realidad, de manera que su existencia depende enormemente del sujeto y esa condición les da una consistencia mucho más subjetiva. De igual modo, la prevalencia cuantitativa, parecería depender más de los objetos que del sujeto, y la prevalencia cualitativa más de éste que del valor real de aquéllos.

Cuando se ve el vaso “medio vacío” o “medio lleno”, ¿qué clase de prevalencia se está operando? El pesimista que ve el vaso “medio vacío” realiza una apreciación en cuya aserción se empalman los dos tipos de presupuestos de la prevalencia. Pues, en efecto, cuando se dice que uno ve el vaso “medio vacío” lo que se está presuponiendo realmente es que se lo ve *más* vacío que lleno. Siendo así, entonces hay una prevalencia extensiva de lo “vacío” sobre lo “lleno” del vaso. Pero no sólo eso: esa misma prevalencia funda una segunda prevalencia, pero esta vez de carácter intensivo, haciendo posible que del hecho de que se vea el vaso más “vacío” que “lleno” se colija que es *menos* valioso que si estuviera más lleno. De este modo, el pesimista contempla el mundo como si fuese un vaso en donde lo “lleno” son los bienes y lo “vacío” son los males. Naturalmente, como es “pesimista”, observa que en el mundo hay bienes, pero que éstos son menores comparados con los males existentes, y gracias a esa tasación elabora un juicio negativo sobre la condición del mundo. Podemos ver, pues, que el pesimista considerado desde el punto de vista de la idea del pesimismo porcentual hace las veces de hombre-balanza: mide qué hay más en el mundo, si cosas buenas o cosas malas, y a partir de su resultado matemático es que juzga el valor del mundo.

En la historia de la filosofía pueden encontrarse diversos formatos que más o menos parecen entrañar un pesimismo porcentual como el que describimos. Podemos tomar como ejemplo la teoría trazada por el filósofo noruego Arne Naess, cuyas ideas, como él mismo pareció reconocer, tuvieron como origen una actitud pesimista ante las condiciones del presente.²²⁶ Después de sus incursiones en la filosofía analítica, Naess se interesó

²²⁶ Sin embargo, Naess reconoció la posibilidad para mejorar las condiciones de la vida, así como la posibilidad de poder encontrar “alegría” en tiempos dominados por las crisis ecológicas. Su postura se encuentra, pues, más cercana al meliorismo que a alguna forma de pesimismo en sentido estricto. Como él mismo escribió en relación a uno de sus libros: “*I began writing Ecology, Community, and Lifestyle because*

profundamente por los problemas relativos a la crisis ecológica, la cual depende del desmedido ejercicio industrial y técnico de las sociedades modernas, así como de la irreflexiva forma de vida que los hombres llevan con respecto al medio ambiente. Lejos de ser el simple *revival* de alguna forma de actitud *hippie* ante la naturaleza y el hombre, la propuesta de Naess es una profunda meditación filosófica —cuyas influencias incluyen el pensamiento de Spinoza y de Gandhi— sobre las condiciones vitales de las sociedades contemporáneas y sobre el valor que tienen las diferentes formas de vida sobre la Tierra. Su propuesta parte de la necesidad de instituir una filosofía ecológica de carácter radical, que incluya no sólo un interés epistemológico y pragmático por la naturaleza sino también, y más apremiantemente, una preocupación axiológica en torno a ella, tanto en el nivel de los valores científicos, como en el de los estéticos y, sobre todo, morales. Distingue, para ello, dos tipos de concepciones ecológicas, que él llama “ecología superficial” (*shallow ecology*) y “ecología profunda” (*deep ecology*), respectivamente.²²⁷ Esta última, la *deep ecology*, es precisamente la ecología radical, la que marca el punto de inflexión con respecto a la actitud del hombre frente a la “biosfera”. Además, es menester decir que la propuesta de Naess, si bien tiene raíces filosóficas, no está atada a la mera reflexión de tipo tradicional; una parte importante de su obra impulsa a la práctica y al ejercicio real de la *acción* humana, haciendo que su “*ecofilosofía*” sea al mismo tiempo una “*ecosofía*”.²²⁸

Tomando en cuenta que el análisis de Naess se enfoca en los problemas ecológicos, resulta comprensible que su examen de los mismos esté inevitablemente relacionado con el mundo moderno, considerado como el gran enemigo del equilibrio natural. Entre los propósitos que la *deep ecology* defiende, se encuentran los siguientes:

I was pessimistic, [...] and I wanted to stress the continued possibility for joy in a world faced by disaster”. Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 1-2.

²²⁷ Para una exposición sumaria de los principios teóricos de la *deep ecology*, así como de la crítica que realiza a las sociedades y formas de vida de la modernidad, además de la anterior obra citada de Naess, *vid.* Arne Naess, “The shallow and deep, long-range ecology movements”, *Inquiry* 16, (1973): 95-100, Jesús Ballesteros, *Ecología personalista. Cuidar la naturaleza, cuidar al hombre*, (Madrid: Tecnos, 1955), 20-29, María José Guerra, *Breve introducción a la ética ecológica*, (Madrid: Machado Libros, 2001), 81-88.

²²⁸ Sobre la distinción entre estas categorías, tómense en cuenta las siguientes palabras: “‘*Ecosophy*’ is a compound of the prefix ‘eco-’ found in economy and ecology, and the suffix ‘-sophy’ found in philosophy. In the word ‘philosophy’, ‘-sophy’ denotes insight or wisdom, and ‘philo-’ denotes a kind of friendly love. ‘Sophia’ need not have specific scientific pretensions as opposed to ‘logos’ compound words (biology, anthropology, geology, etc.), but all ‘sophical’ insight should be directly relevant for action. Through their actions, a person or organisation exemplifies sophia, sagacity, and wisdom —or lack thereof. ‘Sophia’ intimates acquaintance and understanding rather than impersonal or abstract results. Arne Naess, *Ecology, Community*..., 37.

(1) El florecimiento de la vida humana y no humana sobre la Tierra posee un valor intrínseco. El valor de las formas de vida no humanas es independiente de la utilidad que ellas puedan tener para los limitados propósitos del hombre.

(2) La riqueza y la diversidad de las formas de vida son valiosas en sí mismas y contribuyen al florecimiento de la vida humana y no humana sobre la Tierra.

(3) Los seres humanos no tienen derecho a reducir esta riqueza y diversidad, excepto para satisfacer sus necesidades vitales.²²⁹

Tales principios apuntan a la defensa de la biodiversidad de la Tierra en un doble aspecto: diversidad de *vida natural* y diversidad de *vida cultural*. Al aplicar mediante ellos una evaluación del mundo presente la imagen que resulta es desalentadora: numerosas especies vegetales y animales se extinguieron o se encuentran en peligro de extinción por culpa de la depredación humana,²³⁰ el mismo clima acusa un deterioro que afecta a ríos y

²²⁹ “(1) *The flourishing of human and non-human life on Earth has intrinsic value. The value of non-human life forms is independent of the usefulness these may have for narrow human purposes.*

(2) *Richness and diversity of life forms are values in themselves and contribute to the flourishing of human and non-human life on Earth.*

(3) *Humans have no right to reduce this richness and diversity except to satisfy vital needs*”. *Ibíd.*, 29.

Analícese también las propias revisiones autocríticas (*Re*) que el mismo Naess hace de cada uno de los puntos que anotamos: “*Re (1) Instead of ‘biosphere’ we might use the term ‘ecosphere’ in order to stress that we of course do not limit our concern for the life forms in a biologically narrow sense. The term ‘life’ is used here in a comprehensive non-technical way to refer also to things biologists may classifying as non-living; rivers (watersheds), landscapes, cultures, ecosystems, ‘the living earth’.* Slogans as ‘let the river live’ illustrate this broader usage so common in many cultures.

Re (2) So-called simple, lower, of primitive species of plants and animals contribute essentially to the richness and diversity of live. They have value in themselves and are not merely steps toward the so-called higher or rational life forms. The second principle presupposes that life itself, as a process over evolutionary time, implies an increase of diversity and richness.

Why talk about diversity and richness? Suppose humans interfere with an ecosystem to such a degree that 1000 vertebrate species are each reduced to a survival minimum. Point (2) is not satisfied. Richness, here used for what others call ‘abundance’, has been excessively reduced. The maintenance of richness has to do with the maintenance of habitats and the number of individuals (size of population). No exact count is implied. The main point is that the life on Earth may be excessively interfered with even if complete diversity is upheld.

What is said above about species holds also for habitats and ecosystems which show great similarity so that it makes sense to count them.

Re (3) This formulation perhaps is too strong. But, considering the mass of ecologically irresponsible proclamations of human rights, it may be sobering to announce a norm about what they have no right to do.

The term ‘vital need’ is vague to allow for considerable latitude in judgement. Differences in climate and related factors, together with differences in the structures of society as they now exist, need to be considered. Also the difference between a means to the satisfaction of the need and the need must be considered. If a whaler in an industrial country quits whaling he may risk unemployment under the present economy conditions. Whaling is for him an important means. But in a rich country which a high standard of living is not a vital need”. *Ibíd.*, 29-30

²³⁰ Sobre este desalentador tema, Héctor Arita nos informa, en un libro de divulgación científica de recentísima aparición, que los casos de extinción de especies en los tiempos históricos se deben directa e

glaciares, la superpoblación del ser humano gangrena cada vez más los territorios naturales, ocasionando no solamente la modificación del ambiente —por ejemplo: la deforestación de ciertos territorios, la desecación de pozos o manantiales naturales, la modificación del suelo, etc.—, sino también el desequilibrio de los nichos ecológicos. Un diagnóstico de tal tono y envergadura nos obligaría a recordar la premonitoria y trágica imagen que Franz Marc plasmó en su cuadro titulado *Destino de los animales (Tierschicksale)*, probablemente el cuadro de mayor hondura metafísica que nos heredó el movimiento expresionista ([Figura 10](#)). Además de las especies naturales, también hay una pérdida paulatina de la diversidad y riqueza cultural, elemento que la *deep ecology* incluye en sus intereses; fenómenos como el capitalismo, la tecnología, la industria y el proceso de globalización catalizan la uniformidad de concepciones, ideas y valores de las sociedades del mundo entero, lo que conlleva la pérdida de una multiplicidad de tradiciones en favor de una monótona y única forma de vida hipermoderna. Si toda esa pérdida de riqueza (*richness*) y diversidad (*diversity*) de formas de vida y de cultura es registrada en el presente, y si éstas son las garantías que otorgan valor a la realidad, entonces el simpatizante de la *deep ecology*, al mirar el “vaso” que es el mundo, contemplará sin duda que en el vaso se está gestando más “vacío” que “contenido”.

Así pues, por las razones citadas, hay ideas en la *deep ecology* que parecerían servir de fundamento para la elaboración de una suerte de pesimismo porcentual dado el balance que hace de las condiciones del presente, pues, de acuerdo a sus criterios de valoración, es indudable que el mundo apunta a una cada vez mayor pérdida de la biodiversidad y diversidad cultural. Para finalizar, hay que señalar que en no pocas ocasiones el pesimismo porcentual que se registra en los defensores de la *deep ecology*, va acompañado de un *pesimismo proyectivo* que augura el advenimiento de un “mundo monstruoso”,²³¹ todo lo cual podría ser expresado en el maravilloso poema de Novica Tadić:

indirectamente al quehacer del hombre, y no sólo eso, sino también que a causa de la velocidad e intensidad con que se desarrolla dicho proceso extintivo, éste parece representar el más dramático capítulo en el cronicón de las extinciones que ha sufrido nuestro planeta. Vid. Héctor T. Arita, *Crónicas de la extinción. Vida y muerte e las especies animales*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2018), 153-175.

²³¹ A ello viene a sumarse también el hecho de que algunas de sus directrices teóricas simpatizan en una u otra medida con las ideas procedentes del neomaltusianismo, del marxismo y de la crítica de la “razón instrumental”, teorías que en sus formatos más desesperanzadores son por sí mismas bastante sombrías respecto al presente y al porvenir de las sociedades contemporáneas.

*Dead angels and dead lighting
hang from a cliff
Families of many evils
struggle in the warm air
The huge forest hen
decorates herself with fire-feathers
too soon much too soon
she will fly down on our heads
from such eggs
a truly MONSTROUS WORLD
will hatch.²³²*

Como puede verse, también esta segunda idea del pesimismo de las ciencias del espíritu se basa en un punto de vista fundado en el horizonte óptico del mundo, pues, efectivamente, al intentar extraer del número de bienes o de males existentes en el mundo un juicio sobre el valor del mismo, se hace depender el sentido del pesimismo de un cómputo numérico, con lo cual se incurre nuevamente en el gran prejuicio moderno de la matematización galileana de la naturaleza, a saber: querer construir el universo de sentido de las cosas desde el punto de vista reduccionista de los números y las proporciones.

²³² Novica Tadić, “Dogs Gambol”, en *The Vintage Book of Contemporary World Poetry*, ed. J. D. McClatchy, 203, (New York: Vintage Books, 1966).

Otra idea del pesimismo, frecuente en los trabajos humanísticos que implican análisis históricos y de antropología comparada, es la que explica el pesimismo como la *expresión espiritual de un pueblo*, fenómeno que en alemán suele ser designado con el nombre de *Volksgeist*.²³³ Ya que cada pueblo expresa sus cosmovisiones en prácticas, ceremonias, representaciones artísticas y hasta en usos y giros lingüísticos particulares, es posible —o así se ha creído— que, al estudiar esas diversas manifestaciones culturales, se pueda formular una idea de la esencia espiritual que vertebra y le da sentido al pueblo en cuestión. Esta suposición se fundamenta sobre la creencia en la existencia de un contenido gnoseológico y axiológico que une y abarca, si bien no a todos, sí a la mayor parte de los individuos agrupados en derredor de un conglomerado social. Tal idea ha dado origen a muchos tipos de esencialismos “nacionalistas”, a través de los cuales se ha pretendido definir la esencia o, más precisamente, el ἦθος de los habitantes de los “pueblos”.²³⁴

Existen varios ejemplos de este tipo de pesimismo en la historia de la filosofía. Uno de los más célebres está representado por la primera obra de gran envergadura de Nietzsche, cuyo título completo y definitivo es el siguiente: *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo (Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus)*.²³⁵ Como el título ya deja ver, en dicho trabajo Nietzsche ofrece sus reflexiones acerca de la tragedia —y lo trágico— en la Grecia antigua. Bajo el imperio evidente de la filosofía schopenhaueriana y de las directrices del espíritu romántico, así como de las ideas estéticas

²³³ Sobre la historia del concepto *Volksgeist*, así como los peculiares matices que adquiere en diversos filósofos, *vid.* José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, s. v. “Espíritu del pueblo”, Nicola Abagnano, *Diccionario de filosofía*, s. v. “Espíritu nacional”.

²³⁴ Existen muchas obras que sirven de ejemplo para ilustrar esta orientación. Así, por ejemplo, en su *Teatro Crítico Universal*, Benito Jerónimo Feijoo expone a lo largo de sus “discursos” una serie de reflexiones acerca de la idiosincrasia que él advierte en diferentes pueblos dentro y fuera de Europa, ofreciendo así un “cotejo de naciones” en el que el erudito jesuita muestra las notas propias de ingleses, franceses, españoles, etc. Otro ejemplo, más conocido por los filósofos e igualmente apreciable por su calidad literaria, es la singular descripción de las “características nacionales” (*Nationalcharakteren*) que lleva a cabo Kant en sus *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y sublime (Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen)*, donde nos ofrece un curioso repertorio de la forma de ser de varios pueblos europeos.

²³⁵ La evolución del título de la obra nietzscheana en sus diversas ediciones se explica de la siguiente manera: “En la primera edición, la de 1872, la obra se llamaba *El nacimiento de la tragedia en el espíritu de la música*. El mismo título tenía la segunda edición, publicada en 1874, en la que Nietzsche introdujo correcciones en el texto. Pero para la tercera, la de 1886, que comienza con un formidable prólogo nuevo, el «Ensayo de autocrítica», su autor modificó el título, que pasó a ser el definitivo, añadiéndole un subtítulo que suele olvidarse: *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*”. Joan B. Llinares, “Prefacio”, Friedrich Nietzsche, “El nacimiento de la tragedia”, 326.

de Wagner, Nietzsche presenta una interpretación muy personal, pero también muy controvertida de la cultura griega. Ciertamente, el libro goza de ideas atrevidas y sugerentes, pero al mismo tiempo lo embarga un arsenal tan notorio de anacronismos, lecturas tendenciosas y torpes generalizaciones que son suficientes para validar la dura pero comprensible exaltación que figura en la recensión de Willamowitz a dicha obra: “¡Qué maraña de estupideces!” (*welch nest voll blödsinn!*).²³⁶

La idea central de *El nacimiento de la tragedia* puede ser comprendida entendiendo la siguiente premisa de Nietzsche: “El griego conoció los horrores y atrocidades de la existencia: para vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los olímpicos”.²³⁷ Esos horrores y atrocidades de la existencia que los griegos conocieron, fueron plasmados tanto sus mitos trágicos como en la filosofía popular del Sileno:

Miserable especie de un día, hijos del azar y del cansancio, ¿por qué me obligas a decirte lo que para ti sería muy provechoso no oír? Lo mejor de todo es totalmente inalcanzable para ti: no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Y lo mejor en segundo lugar es para ti —morir pronto.²³⁸

Para hacer frente a esa sabiduría tan tenebrosa, el griego tuvo que enmascararla con el ὄνειρος olímpico. En términos de Nietzsche, esto significa que lo dionisiaco tuvo que ser fundido con lo apolíneo. Y dicha síntesis se tradujo en el drama musical trágico, principalmente en el representado por Esquilo y Sófocles, ya que Eurípides, según la lectura nietzscheana, estuvo infecto del espíritu socrático y, por ello, representó el punto de declive para la tragedia. Así pues, el drama musical trágico dio vida al pesimismo griego y en dicho pesimismo Grecia alcanzó su cenit espiritual, ya que, a diferencia del pesimismo

²³⁶ Ulrich von Willamowitz-Möllendorff, “¡Filología del futuro!”, Friedrich Nietzsche, *Obras completas I*, 903.

²³⁷ „Der Griechen kannte und empfand die Schrecken und Entsetzlichkeiten des Daseins: um überhaupt leben zu können, musste er vor sie hin die glänzende Traumgeburt der Olympischen stellen“. Friedrich Nietzsche, “El nacimiento de la tragedia”, 346 [31].

²³⁸ „Elendes Eintagsgeschlecht, des Zufalls Kinder und der Mühsal, was zwingst du mich dir zu sagen, was nicht hören für dich das Erspriesslichste ist? Das Allerbeste für dich gänzlich unerreichbar: nicht geboren zu sein, nicht zu sein, nichts zu sein. Das Zweitbeste aber ist für dich —bald zu sterben“ *Ibíd.*, 346 [30-31]. No está de más recordar que la alusión que realiza Nietzsche acerca de la leyenda del encuentro del rey Midas con el Sileno la toma de *La consolación a Apolonio* de Plutarco; sin embargo, ya mucho antes del nacimiento del gran escritor de Queronea la “sabiduría silénica” se había manifestado en los poemas de Teognis y de Sófocles, entre otros muchos personajes griegos. Para una más detallada información sobre las fuentes del mito del Sileno y el rey Midas, *vid.* M. S. Silk, J. P. Stern, *Nietzsche on tragedy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 132-187.

“del declive, de la ruina, del fracaso, de los instintos fatigados y debilitados”,²³⁹ el pesimismo griego fue “un pesimismo de la fortaleza” (*Pessimismus der Stärke*), caracterizado por la valentía que acompaña al deseo de vivir incluso lo terrible, y de afirmar con ello la sobreabundancia y exuberancia de la vida, sin importar lo positivo o negativo de su aspecto.²⁴⁰

Se advierte que la relación que Nietzsche establece entre Grecia y el pesimismo debe mucho a Schopenhauer, no sólo porque Nietzsche se muestra como uno de los más entusiastas herederos de las ideas contenidas en *El mundo como voluntad y representación*, donde se realiza por primera vez un intento por interpretar sistemáticamente toda la sabiduría antigua y moderna —recuérdese que la obra de Schopenhauer está plagada de citas tanto de autores clásicos como modernos— en torno al eje de una intuición metafísica y axiológica que pone lo terrible como centro del mundo. Al mismo tiempo, es deudor de Schopenhauer por el hecho mismo de insistir tanto en interpretar la cultura griega a la luz del pesimismo, pues fue gracias a las obras del filósofo de Danzig que se fue gestando en los territorios alemanes de la segunda mitad del siglo XIX esa fascinación decimonónica por el tema del pesimismo ([Figura 11](#)).

Sin embargo, es preciso decir que Nietzsche no piensa en el pesimismo trágico de los griegos en los mismos términos con los que considera el pesimismo europeo del siglo XIX. La idea que Nietzsche esboza acerca del pesimismo griego se refiere a una actitud afirmadora de la vida y ésta es la diferencia fundamental con el pesimismo schopenhaueriano.²⁴¹ A medida que madura, Nietzsche se desliga —¿del todo?— de su

²³⁹ „des Niedergangs, Verfalls, des Missrathenseins, der ermüdeten und geschwächten Instinkte“ Friedrich Nietzsche, “El nacimiento de la tragedia”, 329 [2].

²⁴⁰ Por cuestiones de economía no podemos detenernos mucho en el análisis de las ideas de Nietzsche acerca del espíritu trágico de los griegos; por suerte, existe una cantidad sustanciosa de trabajos sobre el tema. Vid. Friedrich Nietzsche, “La filosofía en la época trágica de los griegos”, en *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. (Madrid: Tecnos, 2011), 571-607, Daniel Came, “The Aesthetic Justification of Existence”, en *A Companion to Nietzsche*, ed. Keith Ansell-Pearson, 41-57, (Malden, Massachusetts: Blackwell, 2006), Günter Figal, “Aesthetically limited reason: on Nietzsche’s *The Birth of Tragedy*”, en *Philosophy and Tragedy*, ed. Miguel de Beistegui & Simon Sparks, 136-147, (London, New York. Routledge, 2005), Joshua Foa Dienstag, *Pessimism...* 166-173.

²⁴¹ La relación entre la filosofía de Schopenhauer y Nietzsche ha sido bastante estudiada, no sólo desde el punto de vista de la influencia que ejerció el primero sobre el segundo, sino también desde el punto de vista del ulterior distanciamiento de Nietzsche respecto al autor de *El mundo como voluntad y representación*. Acerca de esta apasionante y muy interesante relación, vid. Grace Niel Dolson, “The Influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche”, *The Philosophical Review* 10, n. 3 (May 1901): 241-250, Martha Nussbaum, “Nietzsche, Schopenhauer and Dionysus”, en *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway, 344-374, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), Bernard Reginster,

influencia schopenhaueriana hasta llegar al punto de realizar en sus últimos trabajos severas críticas a su “educador”.

Lo que debemos resaltar para los propósitos de nuestra investigación es que Nietzsche habla de un pesimismo griego, de un pesimismo *propio* del “heleno primitivo”, tan propio que lo distingue del pesimismo budista y del schopenhaueriano. Con ello, revela el prejuicio que buscamos denunciar: creer que el pesimismo está unido al espíritu de un pueblo.

Si para Nietzsche los griegos abrigaron un espíritu pesimista, mucho más común es encontrarse con libros o pensamientos que se lo atribuyen a los sistemas filosóficos y religiosos de la India. El propio Schopenhauer creyó ver en los mitos de la religión hindú, en las enseñanzas de Buda y en la sabiduría del *Oupnek'hat* muchas coincidencias con sus propias tesis filosóficas. Ya desde el prólogo a la primera edición de su *opus magnum*, el filósofo, para entonces treintañero, estaba convencido de que los aforismos de los *Upanishads* se dejaban colegir como corolario de sus propios pensamientos. Tanto fue estableciéndose la idea de una India pesimista que un escritor de la segunda mitad del XIX, refiriéndose a Asia, pero principalmente a las regiones donde el brahmanismo y el budismo proliferaban, ofreció esta estampa expresionista, indubitavelmente producida por una pupila occidental: “la doctrina pesimista flota sobre la tierra entera cual una enorme nube obscureciendo al sol”.²⁴²

Prima facie, existen en verdad muchas ideas que sugieren un fuerte paralelismo entre el pesimismo, sobre todo el de cuño schopenhaueriano, y las ideas procedentes de la sabiduría hindú. Entre ellas, se encuentra, por ejemplo, la creencia según la cual la realidad fenoménica es interpretada en términos de ilusión. Todo lo que llamamos mundo es en realidad un “velo de Maya” que oculta el verdadero *nómeno* del mundo. Dicho en la terminología técnica schopenhaueriana, esa diferencia se refiere a la doble naturaleza ontológica del *mundo*: la *representación* entendida como la “realidad” que está atada a los conceptos de espacio, tiempo y causalidad, y la *voluntad* entendida como la *realidad*

“Schopenhauer, Nietzsche, Wagner”, en *A Companion to Schopenhauer*, ed. Bart Vandenabeele, 367-384, (Massachusetts: Wiley-Blackwell, 2012), Francesca Cauchi, “Nietzsche and Pessimism: the Metaphysic Hipostatized”, *History of European Ideas* 13, n. 3 (1991): 253-267, Massimo Iaquina, “Dal pessimismo al nichilismo: genealogia del problema fondamentale nel pensiero di Friedrich Nietzsche”, (Tesis de doctorado, Università' degli Studi di Trieste, 2012-2013), 12-66, Joshua Foa Dienstag, *Ibid.*, 161-166.

²⁴² “The pessimistic doctrine hung over the whole land, a vast cloud obscuring the sun”. Louis J. Block, *op. cit.*, 412.

inmanente al mundo que se halla, no obstante, más allá del principio de razón suficiente. Íntimamente cercana a dicha diferenciación ontológica, se encuentra también la teoría schopenhaueriana de la compasión, pues si todo lo que cae en el marco de la experiencia y la representación es ilusión y detrás de ésta permanece una sola realidad indiferenciada e inmune al tiempo y al espacio, entonces el sufrimiento de las otras criaturas que son aparentemente distintas al “yo” ilusorio de cada hombre, resulta ser la misma realidad de éste pero en distinto cuerpo. Así, la compasión se convierte en el rasgo ético fundamental porque a través de ella se comprende la verdad de la fraternidad universal, misma que alimenta tanto a la ascesis hindú como a la ética de Schopenhauer. Por último, podemos mencionar también el paralelismo con la doctrina del *anatman* (*anatta*, en lengua pali) o doctrina del “no-yo”.²⁴³ En el *anatman*, el budismo ve un ideal a alcanzar, ya que este concepto concentra la doctrina según la cual es superada la falsa idea de un “yo”, mismo que representa el origen de todo sufrimiento, pues a causa de éste los hombres quedan sujetos al mundo de lo no permanente e inestable. Aniquilar al “yo” se convierte en la misión fundamental del ser humano. Esta doctrina evoca de manera inevitable la idea de la “negación de la voluntad de vivir” (*Verneinung des Willens zum Leben*) expuesta por Schopenhauer, pues del mismo modo que en el *anatman* se busca disolver el yo, en la negación de la voluntad de vivir se busca destruir el *principium individuationis*, origen y causa del sufrimiento.²⁴⁴

A pesar de que los paralelismos resultan innegables, algunos estudiosos insisten en señalar que, tomados acriticamente, dichos paralelismos podrían resultar perniciosos, no tanto por poner en peligro a la filosofía de Schopenhauer, quien, al fin y al cabo, fue quien más se afanó por establecer tales vinculaciones, sino porque la sabiduría india corre el riesgo de ser malinterpretada al considerársele como el ancestro oriental del “pesimismo radical”.²⁴⁵ Obviamente, el peligro reside, en última instancia, en incurrir

²⁴³ Vid. Edward Contze, *El budismo, Su esencia y su desarrollo*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), 21-25.

²⁴⁴ Vid. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, II, 583-616 [706-742].

²⁴⁵ Por eso Block distinguía de la siguiente manera a los “pesimistas del pasado” del “pesimista moderno”: “*The pessimists of the past did not recognize themselves as such; on the contrary, they often esteemed themselves as the necessary paths to all success and fruition. But the modern pessimist has his eyes open; he knows what his doctrine intends and he fully accepts it in all its blankness and negation. To him the world is all wrong and extinction is the only sure and logical goal of the misadventure*”. Louis J. Block *op. cit.*, 418. Por otra parte, y a pesar de lo popular que resulta ligar a Schopenhauer con la filosofía hindú, algunos filósofos indios de la época moderna, como Vivekananda y Radhakrishnan, también se esforzaron por

inconscientemente en *anacronismos*. No sólo porque al considerársele pesimista, se etiqueta con un concepto moderno a una cultura “premoderna”, sino también porque al calificar de pesimistas al budismo, al brahmanismo, al hinduismo y a los diversos tipos de culto filosófico-religioso de la India se está juzgando, a partir de un concepto occidental, una realidad que no lo es. De allí que hasta el hecho mismo de hablar de una “filosofía hindú” —sea ésta budista, jainista, etc.— resulte problemático, pues la palabra “filosofía” deriva de la lengua griega, es decir, de una cosmovisión occidental.²⁴⁶

Grecia y la India no han sido las únicas culturas ancestrales que han sido juzgadas de pesimistas. También encontramos este ejemplo, aunque en menor medida, en las culturas precolombinas de América. La mitología azteca, por ejemplo, plantea un universo cósmico regido por el movimiento cíclico de las cosas.²⁴⁷ Esto presupone el acabamiento paulatino de la realidad y la idea de la no permanencia. Aunque esta cosmovisión de la caducidad de lo existente puede ser tan “consabida” en nuestra época que resulta ser hasta anodina, los hombres del México antiguo elaboraron en torno a ella expresiones culturales que parecen denotar un hondo sentimiento aflictivo sobre la realidad. Esto justificó que el arqueólogo y gran estudioso de la realidad prehispánica, Alfonso Caso, realizara la siguiente valoración:

[P]ara el azteca esta vida no es sino un tránsito, y este sentimiento de *pesimismo* y de angustia se refleja en su escultura vigorosa y terrible, y también teñido de una profunda tristeza, en su poesía, dice así:

desligar el contenido de la cultura india de las directrices pesimistas vinculadas al filósofo de Danzig y sus seguidores, sobre todo porque el pesimismo occidental de los filósofos alemanes del siglo XIX no pasó de ser, según los pensadores indios, un “budismo vulgarizado”, y, en consecuencia, nunca hizo justicia a la verdad contenida en las doctrinas de la India. Sobre la relación entre las ideas de la India y Occidente, especialmente las vinculadas a los problemas de la recepción y comprensión filosófica de las doctrinas de la India por parte de los filósofos occidentales, tanto antiguos como modernos, *vid.* Wilhelm Halbfass, *India y Europa* (México: Fondo de Cultura Económica, 2013), Stephen Cross, *Schopenhauer's encounter with Indian thought: Representation and Will and their indian parallels*, (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013), Morira Nicholls, “The influences of eastern thought on Schopenhauer's doctrine of the thing-in-itself”, en *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway, 171-212, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), David E. Cooper, “Schopenhauer and indian Philosophy” en *A Companion to Schopenhauer*, ed. Bart Vandenabeele, 266-279, (Massachusetts: Wiley-Blackwell, 2012), Giovanni Gurisatti, introducción a *Notas sobre Oriente*, por Arthur Schopenhauer, (Madrid: Alianza, 2007) 181-219, Edward Contze, *op. cit.*, 25-26.

²⁴⁶ A propósito de esto, Contze dice que: “La filosofía tal y como la entendemos en Europa, es una creación de los griegos. Es desconocida por la tradición budista, la cual consideraría que la investigación de la realidad, por el mero propósito de saber más acerca de ella, sería una pérdida de tiempo valioso”. Contze, *op. cit.*, 17.

²⁴⁷ *Vid.* Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 21-24.

Sólo venimos a dormir
sólo venimos a soñar
no es verdad, no es verdad,
que venimos a vivir en la tierra.

En hierba de primavera nos convertimos;
llegan a reverdecer,
llegan a abrir sus corolas nuestros corazones;
pero nuestro cuerpo es como un rosal;
da algunas flores y se seca.

Este profundo sentimiento melancólico contrasta con el enérgico concepto de ser el pueblo elegido; de ahí la contradicción fundamental de la cultura azteca.²⁴⁸

El poema citado por Caso, perteneciente al Rey-poeta, Nezahualcóyotl, ciertamente muestra la aflicción que el poeta siente ante la inestabilidad de la vida y lo que en ella se gesta; el desgarrador motivo que nutre su inspiración es el tópico literario del *tempus fugit*, el mismo que llevó a Homero a comparar la efímera y frágil vida humana con las hojas de un árbol, y el mismo también que anima el enternecedor “Carmen IV” (*Phaselus ille...*) de Catulo. Cualquiera que se asome por un momento a los estudios sobre los cantos de Nezahualcóyotl se encontrará muy probablemente con que a su obra, pobladísima de tristes *icnocuícatl*, se le califica y se le conoce precisamente por su “pesimismo”.²⁴⁹ Pesimismo que refleja, si Caso tiene razón, el ἤθος “contradictorio” que ardía en el seno del “pueblo del sol” y que, de manera muy convincente, también quedó plasmado en la “escultura vigorosa y terrible” de los aztecas, entre cuyas piezas destaca el monolito de la Coatlicue por su atroz simbolismo metafísico ([Figura 12](#)).

Por otra parte, y en relación con el “pesimismo” azteca, es notable que el mismísimo Arthur Schopenhauer, en las páginas de *El mundo como voluntad y representación*, incluyera en su selecta lista de ejemplos destinados a ilustrar la congoja aneja al hecho de venir al mundo el clásico rito de bienvenida que los sacerdotes aztecas hacían para recibir al niño recién nacido. Un rito que ciertamente insinúa una visión amarga de las faenas del

²⁴⁸ Alfonso Caso, *El pueblo del sol*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), 123.

²⁴⁹ Así lo sugiere el autor de una de las obras más difundidas sobre el Rey-Poeta: “Nuestra vida —había expresado [Nezahualcóyotl] en uno de sus primeros cantos que daban salida a su angustia de perseguido— no es verdadera, no hemos venido aquí para tener alegría. Todos somos menesterosos y la amargura rige nuestro destino. Y en varios cantos breves volvía una y otra vez a este pesimismo radical”. José Luis Martínez, *Nezahualcóyotl, vida y obra*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2003), 116.

hombre una vez que sale del vientre de la madre. “No cabe atribuir —dice el filósofo alemán— a un parentesco histórico, sino a una identidad moral, el que los mexicanos saludaran al recién nacido con estas palabras: «Hijo mío, has nacido para aguantar, así que aguanta, sufre y calla»”.²⁵⁰

Ahora bien, no es únicamente a los pueblos antiguos a los que se les ha atribuido una visión pesimista de la vida. También en los pueblos modernos, y quizás con más justificación en estos últimos, se han hallado tales indicios. El ejemplo de los mismos alemanes es el más instructivo, pues los más reconocidos investigadores sobre el la génesis y el desarrollo del pesimismo filosófico han insistido, y con razón de sobra, que la filosofía alemana del siglo XIX representa el cogollo de las teorías en cuanto al pesimismo se refiere, principalmente gracias a la obra de Schopenhauer y el influjo que éste tuvo en otros pensadores. No obstante, y pese a la importancia indudable de los filósofos alemanes en lo concerniente al problema del pesimismo, preferimos ejemplificar la idea del pesimismo del *Volkgesit* referente a un pueblo moderno tomando el caso de los españoles, no sólo porque son más entrañables para nosotros los hispanohablantes, sino también porque el mismo Schopenhauer acusó una inaudita hispanofilia que lo llevó a contemplar la genialidad oscura que puebla las obras de autores como Calderón y Gracián, entre otros.

Así pues, comencemos mencionando que en España, desde su despunte cultural y político en los siglos XV y XVI hasta su presente en crisis, han sobrevolado siempre —unas veces más, otras menos— oscuros nimbos que forman un paisaje espiritual signado por un barroquismo goyesco y esperpéntico. Más que un pueblo, es una pesadilla; y a pesar de hallarse geográficamente atada a Europa, sus verdaderas ligaduras pareciera tenerlas con el infierno. Así lo muestran sus poemas ancestrales, como en estos versos del majestuoso y “silénico” *Libro de miseria de omne*:

En el vientre de mi madre querría que fuese muerto

²⁵⁰ “*Nicht historischer Verwandtschaft, sondern moralischer Identität der Sache ist es beizumessen, daß die Mexikaner das Neuegeborene mit den Worten bewillkommneten: »Mein Kind, du bist zum Dulden geboren: also dulce, leide und schweig«*”. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, II, 568 [685]. El perito Francisco Javier Clavijero, mejor enterado de la historia del México precolombino que Schopenhauer, narra también algo similar: “Niño precioso: los dioses Ometeuctli y Omecihuatl te criaron en lo más alto del cielo para enviarte al mundo; pero advierte que la vida que comienzas es triste y dolorosa y llena de trabajos y miserias y en creciendo no comerás el pan sin el trabajo de tus manos. Dios te guarde y te libre de las muchas adversidades que te esperan”. Francisco Javier Clavijero. *Historia antigua de México*, (México: Porrúa, 2009), 272.

esse fuese mi palacio e mi casa e mi huerto,
esse fuese mi sepulcro, que nunca saliese a puerto,
e non podría pecar porque a Dios toviese tuerto.²⁵¹

O como en esta más moderna “Dolora” de Campoamor:

Después que de Adán y Eva recibieron
esta herencia tan triste,
por el mundo sus hijos se esparcieron
buscando una ventura que no existe.²⁵²

Así lo muestran también sus pintores, desde el afamado Goya hasta el enigmático Rensendi. ¿Acaso no se cuentan los llamados *Jeroglíficos de la postrimerías* de Juan de Valdés Leal entre los recordatorios más crudos y perturbadores de la desventura humana ([Figura 13](#))? ¿Y qué decir de algunos de los cuadros de Isidre Nonell, cuyos personajes retratan el destino de los seres que están condenados a la marginalidad y la miseria, si no que exhalan el perfume marchito de la vida ([Figura 14](#))?

Tal parece, pues, que España tiene en verdad un vasto repertorio de expresiones e ideas que circundan en torno a la desdicha. Basándose en ello, el historiador español Rafael Núñez Florencio publicó hace unos años un libro que por el simple título ya es bastante sugestivo: *El peso del pesimismo: del 98 al desencanto*. El texto aborda, como su nombre lo indica, “el peso del pesimismo” que pende sobre el espíritu del pueblo español, enfocándose sobre todo en la situación que se derivó a partir de la guerra hispano-estadounidense de 1898. El propósito del libro es, por tanto, describir algunos aspectos del pesimismo del *Volksgeist* de la Hispania moderna.²⁵³

²⁵¹ *Libro de miseria de omne*, (Madrid: Cátedra, 2012), 9-13

²⁵² Ramón de Campoamor, “CXLIV. El origen del mal”, *Doloras. Poemas*, (México: Porrúa, 1993), 107.

²⁵³ Es cierto que con un rápido *scanner* de las reflexiones de los españoles sobre su propia historia se muestra que, después de la llamada generación del 98, se catalizan los pensamientos “tristes” sobre la situación de España. Pero es igualmente cierto que antes del 98 los artistas y pensadores españoles produjeron ideas que, en lo que al “sentimiento trágico de la vida” se refiere, no son menos profundas que las de sus compatriotas noventayochistas y postnoventayochistas. De hecho, aunque el título del libro precisa que la línea cronológica en la que comienza el desarrollo del tema comienza con el 98, es decir, a fines del siglo XIX, según sabemos por una confesión expresada por el autor en la introducción del libro, la intención primaria era hacer un recuento del “pesimismo” español comenzando en los tiempos y la obra de Quevedo hasta llegar a los intelectuales de la España franquista. No es casual que se haya pensado en el autor de los *Sueños* como punto de partida del proyecto original. En efecto, Quevedo, como máxima expresión del barroco filosófico en España, ciertamente tiene una obra de la que se podrían alambicar múltiples “pesimismos” de diverso género y acento. Y, sin embargo y a pesar de todo su genio reflexivo, Quevedo no fue el único que expresó con

En el índice de la obra se advierte de inmediato que cada uno de los capítulos lleva por título un nombre rimbombante, muy acorde a la atmósfera pesimista que el libro quiere transmitir: “melancolía”, “decadencia”, “abulia”, “desastres”, “desolación”, “fracaso”, “desencanto”... Si consideramos de manera imparcial esos vocablos, es indudable que existe entre ellos un fuerte aire de familia, como si por mencionar alguno la memoria nos predispusiera para pensar en el otro y este último en otro, formando entre ellos una suerte de cadena bien eslabonada.

Al final, el libro logra su cometido: muestra una radiografía mental que revela cómo los españoles han interpretado su situación vital en un sentido sombrío, dejándonos con la impresión de que Cioran tuvo razón al decir que “si Dios fuera Cíclope, España le serviría de ojo”.²⁵⁴ Pues allí a donde el ojo único —que no único ojo— del monóculo hispano dirige la atención queda revelado el “mundo por de dentro”, cuya verdadera imagen es la del calvario. Y si la metonimia del Cíclope parece exacta por lo que España ha visto y contemplado, más lo parece por lo que ha llorado:

De una madre nacimos
los que esta común aura respiramos;
todos muriendo en lágrimas vivimos
desde que en el nacer todos lloramos.²⁵⁵

Ahora bien, como hemos podido advertir, la idea del pesimismo del *Volkgeist* parece hartamente convincente, sobre todo porque cada pueblo parece tener un repertorio de ideas que validarían su pesimismo propio, el *suyo*, no identificable con ningún otro pesimismo y, por tanto, herméticamente cerrado sobre sí mismo. Sin embargo, esta forma de concebir el pesimismo también adolece de prejuicios referentes al horizonte óptico del mundo, ya que,

temple oscurísimo el retablo del mundo. Hay que considerar que en los tres siglos que van del XV al XVII, los intelectuales españoles produjeron un vasto repertorio de literatura filosófica que entonces portó otros nombres y apellidos, pero que nosotros no dudáramos en calificar de “pesimista”. Las tragedias de Calderón y la picaresca al estilo del *Alfarache*, al igual que la “oracular” aforística de Gracián y —como ha sugerido Dienstag— hasta el propio *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha* de Cervantes, todo ello está infestado de reflexiones sombrías sobre la naturaleza humana y la desgracia del mundo. Por tanto, parece que, efectivamente, Núñez Florencio tenía los elementos suficientes, no sólo para intentar un trabajo partiendo de Quevedo, sino para pensar que algo característico del espíritu español es su atlántica capacidad para soportar “el peso del pesimismo”.

²⁵⁴ “*si Dieu était cyclope, l’Espagne lui servirait d’œil*”. Emil M. Cioran, “Précis de la deescomposition”, *Œuvres*, (Paris: Gallimard, 2001), 696.

²⁵⁵ Francisco de Quevedo y Villegas, “Elogio al Duque de Lerma Don Francisco”, *Antología poética*, (Barcelona: Edicomunicación, 1994), 38.

si bien es cierto que cada pueblo tiene una forma *sui generis* de comprender y expresar su mundo circundante —histórico, geográfico, etc.—, creando para ello artes, tradiciones y conceptos específicos, no obstante suele olvidarse que antes de estar insertos en una cultura, los hombres se hallan vertebrados por estructuras originarias que les son dadas en cuanto realidades humanas, no geopolíticas; en este sentido, la cultura vendría a ser el hombre *a posteriori* mientras que la estructura antropológica originaria sería el hombre *a priori*. Y es justamente en la inquisición de esta estructura originaria *a priori* en donde uno tendría que bucear reflexivamente para comprender, no óptica, sino ontológicamente el εἶδος del pesimismo; pero esta comprensión originaria ya no tendría nada que ver con esas particularidades culturales porque fijaría su atención, no en los elementos contingentes que diferencian a los hombres, sino en los elementos mediante los cuales éstos están vertebrados ontológicamente como una idéntica y homogénea realidad.

Para resaltar de modo más claro el aspecto óptico de la idea del pesimismo del *Volkgeist*, notemos que el único camino al que nos conduciría tal idea sería el mismo al que conduce la consideración óptica del mundo: la relatividad, el escepticismo y, en última instancia, el contrasentido. En efecto, de ser verdad que cada pueblo puede desarrollar un pesimismo *sui generis* e irreductible, entonces habría tantos pesimismos como gentilicios, lo cual aparentemente puede sonar razonable si recordamos que se ha hablado, por ejemplo, de un “pesimismo griego”, un “pesimismo ruso”, un “pesimismo norteamericano” y hasta de un “pesimismo mexicano”.²⁵⁶ Esa “provincialización” del pesimismo estaría justificada,

²⁵⁶ Con respecto a la idea del “pesimismo ruso” —a la que el mismo Nietzsche se refirió—, se puede decir que es parte del “tópico clásico que identifica el «alma rusa» con la actitud melancólica, como si fueran un concepto y su definición”. Rafael Núñez Florencio, *op. cit.*, 45. Ello estaría justificado si consideramos el ánimo sufridor que recorre las obras literarias de Gógol, Dostoievski, Turguénev y Tolstói, por sólo mencionar un modesto puñado de clásicos de la literatura rusa. Incluso, el segundo de los autores mencionados dice en su cuento titulado *Vlas*: “Creo que la más importante, la más enraizada necesidad del pueblo ruso, consiste en el sempiterno e insaciable sufrimiento, en todo y por todo. De esa ansia de sufrimiento parece estar contagiada por los siglos de los siglos. El hilo conductor del sufrimiento atraviesa toda su historia; no nace sólo de las desgracias externas y los infortunios, sino que proviene del corazón mismo del pueblo”. Fiódor M. Dostoievski, “Vlas”, en *Cuentos completos*, (México: Fondo de Cultura Económica, Siruela, 2016), 511. En cuanto a la idea del “pesimismo norteamericano” hay que decir que encuentra su justificación, no tanto en la ideología progresista y capitalista que impera en Estados Unidos, sino en las situaciones espirituales a las que ha llevado ese proyecto desarrollador. Sobre todo, es en la literatura (John Dos Passos, Ernst Hemingway, William Faulkner) y en el arte (Hopper, Orson Welles) donde pueden verse los dramas existenciales y trágicos de la vida norteamericana. Y, por último, en cuanto a la idea de un “pesimismo mexicano”, debe saberse que durante la centuria pasada, muchos de nuestros estudiosos (Ramos, Uranga, Paz, etc.) se esforzaron por sondear y determinar el “alma” y la “esencia” del mexicano a través del análisis de su arte, costumbres e historia. De dichos esfuerzos surgieron teorías que expusieron el ser del mexicano en sentidos bastantes sombríos, destacando o bien su “complejo de inferioridad”, o bien su

entre otras cosas, por la peculiar forma en que cada uno de los pueblos se representa el mundo. Así, por ejemplo, se podría hablar de un pesimismo checo y sólo checo fundado sobre esa nota peculiar que yace en el sentido intraducible del término *lítost*, o bien se hablaría de un pesimismo estambulí y sólo estambulí basado en el sentido, también intraducible, del concepto *hüzün*, o bien...²⁵⁷ Como puede verse, esta “provincialización” o “territorialización” del pesimismo pone las bases para la elaboración de una clasificación innumerable de diferentes pesimismos, los cuales podríamos llevar a extremos aparentemente exagerados, pero lógicamente viables: el “pesimismo mexicano” se estratificaría y dividiría en un “pesimismo otomí”, un “pesimismo nahual”, un “pesimismo regio”, un “pesimismo chilango”, etc., de los cuales cada uno tendría una variación que también generaría un “micropesimismo” y así *ad absurdum*.

Así pues, y a pesar de que ciertamente cada “espíritu del pueblo” tiene un modo *sui generis* para significar la realidad, se cometería un error al querer fundar en dichas

“pesimismo”, o bien alguna otra cualidad tenebrosa relativa a su forma vital de posicionarse frente al mundo. Naturalmente, nuestro listado —tanto de los personajes rusos como de los estadounidenses y mexicanos— es caprichoso y engañoso; es muy posible que no todos estén de acuerdo en ver, por ejemplo, en las obras de Tolstói o de Paz el espíritu del “pesimismo”. Por el momento, no es nuestra tarea determinar si lo son o no lo son en realidad, únicamente los mencionamos con el fin de ejemplificar el prejuicio que conlleva la idea del pesimismo del *Volkgeist*. Para quien quiera enterarse de algunas interpretaciones del llamado “pesimismo ruso”, *vid.* Étienne Metman, *op. cit.*, 260-270, Alexis Philonenko, *Filosofía de la desdicha*, Tomo II, (México: Taurus, 2004), 13-204. Para el caso del “pesimismo norteamericano”, sobre todo en el ámbito de su literatura, *vid.* Heinrich Straumann, *La literatura norteamericana en el siglo XX*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1978), 28-89, 120-190. Finalmente, para una revisión de la idea del “pesimismo” mexicano, *vid.* Samuel Ramos, “El perfil del hombre y la cultura en México”, *Obras Completas I*, (México: El Colegio Nacional, 2008), 115-235, Leopoldo Zea, “Conciencia y posibilidad del mexicano”, en *Conciencia y posibilidad del mexicano, El occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*, (México: Porrúa, 2001), 5-70, Emilio Uranga, “Optimismo y pesimismo del mexicano”, *Historia Mexicana* 1, n. 3 (Enero-Marzo 1952), 395-410, Octavio Paz, “El laberinto de la soledad”, en *Obras completas 8*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 43-191

²⁵⁷ Con respecto al término *lítost*, Kundera dice lo siguiente: “*Lítost* es una palabra checa intraducible a otros idiomas. Representa un sentimiento tan inmenso como un acordeón extendido, un sentimiento que es síntesis de muchos otros sentimientos: la tristeza, la compasión, los reproches y la nostalgia. [...] La *lítost* es un estado de padecimiento producido por la visión de la propia miseria puesta repentinamente en evidencia”. Milan Kundera, *El libro de la risa y el olvido*, (México: Seix Barral, 1993), 176-177. En cuanto al término *hüzün*, Pamuk dice que significa “amargura” y que constituye el tono afectivo característico tanto de la ciudad de Estambul como de sus habitantes. No se trata, como le parecería al hombre occidental, de una “amargura” individual y psicósomática, sino de una “amargura” sentida por la colectividad entera, pues encuentra su fundamento en el sentimiento compartido que tienen los estambulíes por el hecho de vivir día con día, tanto en sus actividades cotidianas como en el pasaje ruinoso de su entorno, junto a la “pobreza, la sensación de derrota y de pérdida”, sensaciones que son alimentadas por esa especie de congoja que pesa sobre hombres que, a sabiendas de que sus ancestros detentaron uno de los más bellos e imponentes imperios, se han resignado a vivir como lagartijos y tarántulas, rumiando y erosionando con su presencia los tristes escombros que quedaron de ese tiempo esplendoroso. *Vid.* Orhan Pamuk, *Estambul. Ciudad y recuerdos*, (México: Debolsillo, 2008), 111-129.

divergencias el sentido del pesimismo, pues con dicha manera de proceder únicamente se “provincializaría” una categoría cuyo más notorio atributo es señalar el mal superlativo, el cual, filosóficamente comprendido, ha de carecer de “gentilicio”, ya que si tiene que haber un sentido superlativo del mal éste no ha de buscarse más que en la estructura originaria del ser humano. Por todo lo dicho hasta aquí, consideramos que la idea del pesimismo del *Volkgeist* también está enclaustrada en la incomprensión del horizonte óptico del mundo y, en consecuencia, será menester desecharla para acceder a una comprensión más originaria del pesimismo.

Difícil es definir los límites precisos que determinen qué es eso que en nuestros días, y cada vez con mayor asiduidad, recibe el nombre de *pesimismo cultural*. La idea general es aparentemente clara: el pesimismo cultural es, como su nombre lo indica, un posicionamiento negativo respecto a las producciones e instituciones que la *cultura* —en el más amplio sentido de la palabra— ha creado, pues éstas son interpretadas como la causa de los fenómenos que en mayor medida dañan y ensombrecen la vida humana.²⁵⁸ El desmedido uso, incremento y especialización de la ciencia y de la tecnología, de la industria y de la vida urbana, así como el racionalismo exacerbado, la institucionalización y la burocratización de la vida social, entran en el “cuadro nosológico” general que el pesimismo cultural propone como causas principales de los malestares humanos.

Sirviéndose de algunos conceptos clave del pensamiento de Hegel y de Marx, Simmel elaboró una teoría sobre “la tragedia de la cultura” cuyos postulados ofrecen bases suficientes para permitirnos comprender los postulados principales del pesimismo cultural.

²⁵⁸ Hablamos del daño provocado a la vida humana, pero quizás sea bueno matizar esta restricción antropocéntrica, pues muchos filósofos y pensadores cuya preocupación les ha permitido abandonar el estrecho margen del *antropocentrismo* que supone pensar los fenómenos dañinos única y exclusivamente en relación con la vida humana, han elaborado propuestas que, empalmando muy bien con las tesis principales del pesimismo cultural antropocéntrico, también abarcan la preocupación en torno al empeoramiento de las condiciones de vida de ciertas especies no humanas o, más regularmente, de la *biosfera* en general, entendida ésta como la totalidad armónica de diferentes especies, tradiciones, razas, climas y ecosistemas de la Tierra. En relación a estas posturas, hemos ya hablado de Naess y de los postulados biocéntricos de la *deep ecology*, pero también habría que mencionar aquí a filósofos como Hans Jonas, John Passmore y Paul Taylor, por sólo mencionar unos pocos de los interesados en dicho tema. De los autores aludidos, es Jonas quien mejor elaboró una crítica al desarrollo técnico de la modernidad, indicando los peligros que supone la continuación de su modo de proceder. John Passmore y Paul Taylor se enfocaron más en el sistema de creencias antropocéntricas que en la crítica a la tecnificación moderna. Sin embargo, sus planteamientos están llenos de críticas indirectas a esta tecnificación; no podía ser de otro modo, pues la crítica al sistema de creencias del antropocentrismo supone la crítica a los *productos* y *efectos* derivados del mismo. También cabría incluir en esta serie de pensadores la crítica “zoocéntrica” o “sensocéntrica” propugnada por Peter Singer, pues aunque el planteamiento general de sus ideas se dirige a una crítica del sistema de creencias del “especismo”, la investigación que ha realizado sobre las granjas de producción intensiva, los experimentos con animales y la explotación de diversas especies en espectáculos, sugieren que con la civilización y la aplicación de la técnica creada por ella se ha fundado un andamiaje tecnocientífico que afecta el bienestar de los animales no humanos. Para una revisión de los autores y temas mencionados, *vid.* Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, (Barcelona: Herder, 2008), 25-59, Harry Rothman, *La barbarie ecológica. Estudio sobre la polución en la sociedad industrial*, (Barcelona: Fontamara, 1980), 55-82, John Passmore, *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza*, (Madrid: Alianza, 1978), Paul Taylor, “La ética del respeto a la naturaleza”, en *Cuadernos de Crítica* 52, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005), 9-46, Arthur Herman, *op. cit.*, 399-438, Alejandro Herrera Ibáñez, “Ética y ecología”, en *Los linderos de la ética*, ed. Luis Villoro, 134-152, (México: Siglo XXI, 2005), Peter Singer, *Animal liberation*, (New York: Ecco, 2002), 185-212, David DeGrazia, “On the Question of Personhood Beyond *Homo sapiens*”, en *In Defense of Animals*, 54-68, ed. Peter Singer, (Malden: Blackwell, 2006).

Según él, la cultura es la concretización de lo que en el vocabulario de Hegel recibe el nombre de “espíritu objetivo”; así, la producción entera del alma humana, tanto de los individuos como de las colectividades, queda reflejada en las realidades culturales. Estas realidades, al ser productos de los hombres, adquieren una existencia independiente de sus creadores y pasan a formar parte de una herencia común y compartida. He aquí un proceso de enajenación similar al que Marx describe cuando analiza el proceso de producción de mercancías, pues del mismo modo en que el trabajador produce un objeto que al final adquiere una existencia independiente y autónoma respecto de su creador, así también las realidades culturales adquieren una existencia independiente respecto de sus creadores. Y no sólo eso: también introducen una lógica diferente en la vida humana, pues así como las mercancías se mueven según los dictados establecidos por las leyes del proceso de circulación y del mercado, así también lo hacen las realidades culturales mediante leyes parecidas, las cuales dan cabida a la acumulación continua de contenidos culturales además de producir en el hombre una serie de necesidades artificiales respecto a dichos contenidos.

La relación del hombre con la cultura termina siendo desastrosa, porque ella, siendo una creación del hombre por la cual éste debería de reconocer y disfrutar todo cuanto ha realizado, se transforma en un gran fetiche que se le contrapone como obstáculo.

De este modo, la cultura termina asfixiando a su creador porque representa el inmenso mundo del espíritu objetivo —mundo de posibilidades, de opciones, de innovaciones sinfín, etc.— que en lugar de colmar la vida humana la sume en un profundo vacío: “El hombre de nuestro tiempo —resume taxativamente Simmel— lo *tiene todo y no posee nada*”.²⁵⁹ Y de poco sirve acudir al elogio del progreso que la cultura ha traído —y que Simmel no niega—, porque es precisamente dicho progreso el que ha posibilitado la contradicción inherente a la lógica del proceso civilizatorio y la consecuente “tragedia de la cultura”. “El progreso —escribe Paz, casi como corolario a estas ideas— ha poblado la historia de las maravillas y los monstruos de la técnica pero ha deshabitado la vida de los hombres. Nos ha dado más cosas, no más ser”.²⁶⁰ Así pues, podemos resumir las ideas centrales de Simmel sobre la “tragedia de la cultura”, con la síntesis que el propio Cassirer hizo sobre el mismo tema:

²⁵⁹ Georg Simmel, “Concepto y tragedia de la cultura”, *Diagnóstico de la tragedia en la cultura moderna*, (Salamanca: Ediciones Espuela de Plata, 2012), 232.

²⁶⁰ Octavio Paz, “Postdata”, 93.

Los bienes creados por él [el desarrollo cultural] crecen sin cesar, en cuanto al número, pero precisamente este crecimiento hace que dejen de ser útiles. Conviértense, así, en algo meramente objetivo, en algo existente y dado de un modo real, pero que el individuo, el yo, no puede ya abarcar y captar. El yo se siente abrumado bajo su variedad y su peso, que crecen sin cesar. El individuo no extrae ya de la cultura la conciencia de su poder, sino solamente la certeza de su impotencia espiritual.²⁶¹

El pesimismo cultural acentúa así la confrontación antitética entre el hombre y sus propias creaciones. Ahora bien, este tipo de pesimismo encontró sus detonantes históricos en los siglos XVIII y XIX, gracias principalmente a que durante esa época aparecieron, por un lado, las ideas de Rousseau sobre la peoría de la civilización y, por el otro, los fenómenos del industrialismo y la maquinización. Pero no es hasta el siglo XX que el pesimismo cultural comenzó a tener su auge. En esa centuria la ciencia y la tecnología impulsaron nuevas invenciones armamentísticas, tales como el gas mostaza o la bomba atómica. Al mismo tiempo, fue el siglo de los campos de concentración, de la polución extrema y de la mercantilización ignominiosa del cuerpo a través de la pornografía, fenómenos todos que parecieron contrariar la madurez cultural de las sociedades de entonces y que dieron pie a las diversas críticas en contra del pretendido perfeccionamiento “civilizatorio”. Por ello, es comprensible que un pensador tan incisivo como Tolstói predicara un regreso a las virtudes campesinas y a la vida simple, o que los teóricos de la Escuela de Frankfurt erigieran severas críticas a la “razón instrumental”; ellos y otros muchos constataron la faceta perniciosa que la cultura estaba construyendo en las sociedades modernas de entonces.

Sin embargo, y a pesar de sus raíces modernas, por mor del amplio uso que se ha hecho del concepto, es factible que el pesimismo cultural quiera rastrearse hermenéuticamente en épocas anteriores a la modernidad.²⁶² Pues, en efecto, las civilizaciones más ancestrales suponen ya en algunos de sus mitos la desgracia que acarrea el advenimiento de la

²⁶¹ Ernst Cassirer, *Las ciencias de la cultura*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1955), 158.

²⁶² De allí que en su tesis acerca del *Kulturpessimismus*, Martin Schmidt afirme acertadamente lo siguiente: “Eine Gefahr, die von ambivalenten Begriff wie Kulturpessimismus ausgeht, ist die zu große Ausweitung seiner Verwendung. So können beispielsweise viele apokalyptische Mythen und religiöse Erzählungen als Kulturpessimismus gedeutet werden an damit eine Art legitimation durch Tradition für einen aktuellen Pessimismus zu erhalten. Die Vertreibung aus dem Paradies, gleichsam die beste aller Welten, ist für immer verloren. Danach kann es, zumindest was diese Welt betrifft eigentlich nur bergab gehen. Das Buch der Offenbarung beschreibt farbenfroh ein daran anschließendes Ende dieser Welt”. Martin Schmidt, „Der Begriff des Kulturpessimismus“, (Tesis de maestría, Institut für Kulturwissenschaften, Universität Leipzig, 2007), 26.

“cultura” para el ser humano; así lo muestra precisamente el mito de la “Caída” y la alegoría veterotestamentaria del Árbol de la Ciencia.²⁶³ No obstante el atractivo de ligar el pesimismo cultural con ese tipo de mitos, a fin de no aventurar afirmaciones que pudieran caer en anacronismos peligrosos, lo más conveniente, para los propósitos de nuestra investigación, es mantenernos en límites cronológicos de la modernidad. Pues donde sin lugar a dudas se muestra ya la presencia claramente palpitante del pesimismo cultural es, como hemos dicho, en la época moderna, específicamente durante el siglo XVIII, con el ya mencionado Rousseau y otros, entre los que cabría mencionar también a Voltaire y —ya penetrando el siglo XIX— a Joseph de Maistre.²⁶⁴

²⁶³ Otro mito, que quizás en sus orígenes no fue considerado totalmente en un sentido pesimista, pero que sí lo ha sido en muchas lecturas contemporáneas, es el de Prometeo. Tal vez no resulta claro *prima facie* por qué el mito de Prometeo ha de ser considerado como un mito “pesimista” paralelo al de la “Caída”, ya que relata el quehacer de un donador de bienes, no de males, para el hombre. La idea tradicional que se tiene del mito griego es más bien positiva: el titán de “filantrópico carácter” (φιλανθρώπου τρόπου), Prometeo, hurta al gran Zeus el preciado don de los dioses, el “fuego”, y se lo entrega a los hombres para que éstos puedan utilizarlo contra las adversidades de su vida. Nótese que Esquilo, trágico de la más acabada precisión poética, no duda en llamar al fuego una “flor” (ἄνθος) divina, y de calificarlo como “el brillante fuego de todas las artes” (παντέχνου πυρὸς σέλας). Y si bien la “flor” del fuego ha permitido el desarrollo de todas las ciencias y artes de la humanidad, también ha provocado la creación de nuevas desgracias. No es pura casualidad el que Kipling, en su famosa novela *The Jungle Book*, retomara la figura de la flor para asignársela nuevamente al fuego —ese elemento corrosivo que Bagheera llama precisamente *Red Flower*, y que despierta en todas las criaturas un “miedo mortífero” (*deadly fear*)—, pero en una forma que ya indica declaradamente el peligro del “fuego civilizatorio” de las sociedades modernas. Así pues, el mito prometeico puede ser leído como una metáfora acorde a los postulados del pesimismo cultural, ya que la tecnificación que implica el fuego puede ser tanto benéfica como peligrosa. En palabras de un conocedor de la antigüedad clásica, y especialmente del mito prometeico: “La industrialización, que nació desde el momento en que Prometeo le dio el fuego al hombre, sirvió, como el Titán quería, para que el hombre viviera mejor, para que pudiera sobrevivir en un mundo adverso, pero como Zeus maldijo este don, los avances técnicos también traerían consigo males infinitos. Y, en efecto, ese ha sido, en cierta forma, el destino de la tecnología: por una parte ha procurado al hombre una vida más amable, porque lo ha protegido de la propia naturaleza, pero, por otra parte, ha creado una deshumanización cada vez más acentuada”. David García Pérez, “Introducción”, Esquilo *Prometeo encadenado*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2014), 101.

²⁶⁴ Al siglo XVIII se le ha llamado al siglo de las *Lumières*, pues fue una época que promovió intensamente la voluntad para aplicar la *luz del razonamiento* a todos los aspectos de la vida humana, con el fin de *alumbrarla* hacia su mejoramiento progresivo. Sin embargo, en esta centuria de luces es donde aparecen también figuras “tenebrosas”, cuya crítica mordaz a los postulados de las *Lumières* supuso un fuerte golpe al iluminismo en que mantuvieron fincada su confianza. Como sucede lamentablemente en muchas de las ideas del *establishment* filosófico, es frecuente encontrarse con la idea acrítica que dice que la Ilustración es una época completamente risueña y gobernada por una entusiasta confianza en el mejoramiento de la humanidad. En primer lugar, habría que decir que la perspectiva que nos presenta la Ilustración como un movimiento esperanzador es inexacta, si bien no totalmente falaz. Inexacta, porque en plena Ilustración aparecieron pensadores que no se cansaron de acentuar las falsedades detrás del pretendido “progreso” de las sociedades y gentes “ilustradas”. Eso no quiere decir que quienes criticaron dichas contradicciones hubieron de abandonar la fe en la razón; indica más bien su desilusión al ver que la aplicación de los postulados de la ilustración, apenas eran puestos en práctica, se deformaban por una sociedad corrupta en sus raíces. No era la razón el problema, sino la naturaleza estulta de los hombres. La Ilustración francesa no tuvo rival al momento de exponer dichas contradicciones. Por eso, es comprensible que en su texto sobre el mal moderno, Susan

Recordemos un sólo caso de ese peculiar pesimismo cultural que apareció entre los ilustrados. En su *Discurso sobre la desigualdad entre los hombres* (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*), Rousseau expuso su visión de la civilización como medio perturbador de la realidad humana. La idea central de dicha obra dicta que el desarrollo civilizador aleja al hombre del contacto directo con la naturaleza, provocando que no desarrolle sus potencialidades y fuerzas naturales, afeminándolo, y otorgándole mucho tiempo de ociosidad para desarrollar pensamientos que solamente lo hacen más infeliz, pues “el estado de reflexión es un estado contra natura y [...] el hombre que medita es un animal depravado”.²⁶⁵ Hasta la medicina, que es bienquista hasta el día de hoy, es denostada por Rousseau, calificándola como la generadora de la debilidad y el carácter enfermizo de los hombres, pues, según él, vuelve a éstos unos seres dependientes de los medicamentos, cuando en el hipotético estado natural del *bon sauvage*, los hombres se valían de su misma naturaleza vigorosa para recuperarse. Vivir, por tanto, en una sociedad que tiene la medicina como uno de sus grandes logros es un contrasentido, porque en vez de beneficiar al hombre lo vuelve un ser enfermizo y vulnerable. Este argumento hace pensar que si Rousseau hubiera podido leer a Cioran, quizás hubiera hecho suyo su aforismo: “¡Bienaventurados todos aquellos que, habiendo nacido antes que la Ciencia, tenían el privilegio de morir en cuanto les llegaba su primera enfermedad!”.²⁶⁶

Remontémonos ahora al siglo XX, para recordar someramente otra teoría afín al pesimismo cultural, diferente a las anteriores desde el punto de vista de su principio explicativo, ya que se trata del punto de vista nacido en el seno del psicoanálisis, pero no desde el punto de vista del esquema, pues también establece la relación cultura-malestar; nos referimos al “pesimismo cultural” propuesto por Sigmund Freud. En efecto, en textos como *El malestar de la cultura* (*Das Unbehagen in der Kultur*) y *Más allá del principio del*

Neiman, en el capítulo titulado “Condenar al arquitecto”, presente como “condenadores” principalmente a los filósofos ilustrados franceses: Pierre Bayle, Voltaire, Marqués de Sade, pues ellos arremetieron verdaderamente contra las esperanzas de los ilustrados más ingenuos. Para el contexto de algunas de las ideas filosóficas más representativas de la Ilustración, *vid.* Susan Neiman, *op.cit.*, 158-256, Ernst Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, 3-36, M. S. Anderson. *La Europa del siglo XVIII (1713-1789)*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1996), 162-197.

²⁶⁵ “[L]’état de réflexion est un état contre Nature, et [...] l’homme que médite est un animal dépravé”. Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes*, (Gallimard: Paris, 2001), 68.

²⁶⁶ “Heureux tous ceux qui, nés avant la Science, avaient le privilège de mourir dès leur première maladie!”, Emil M. Cioran, “Écartèlement”, *Œuvres*, (Paris: Gallimard, 2001), 1445.

placer (Jenseits des Lustprinzips), Freud esboza una serie de ideas que dan forma a una teoría psicológica y psicogenética de la sociedad en la que se deja ver más de una conclusión de marcado sesgo “pesimista”.

Para Freud, la cultura tiene como propósito el brindarle bienestar a los hombres y, por lo tanto, debe de servir tanto para defenderlo de todo lo que amenaza con hacerle daño como para procurar la creación de instituciones y realidades que puedan incrementar sus experiencias de placer. Freud distingue dos tipos de amenazas. Primero, las de orden *natural*, como lo son las enfermedades y las adversidades ambientales, y que paulatinamente son reguladas con ayuda de la medicina, la ingeniería, la industria y por toda la ciencia y tecnología en general; en segundo lugar, están las amenazas de orden *antropológico*, como lo son los conflictos relativos a las costumbres y formas de convivencia entre las personas, cuya regulación da pie a la creación de instituciones, departamentos, constituciones, leyes y toda la gama de disposiciones jurídicas, políticas y morales que son creadas para garantizar la armonía entre los hombres.

Al desarrollar la cultura, el hombre ciertamente evita lo que le hace daño y se procura lo que le proporciona placer; sin embargo, como sucede en el caso de las disposiciones morales y jurídicas, que también son parte de la cultura, el ser humano crea algo que a larga entra en contradicción con sus pulsiones libidinales, lo cual provoca un malestar interno que, o bien sumerge al individuo en la insatisfacción de la vida, o bien se libera en actos de violencia multiforme y esporádica. De este modo, para Freud, la ética —y junto a ella la política y el derecho—, considerada como concreción deóntica de la cultura, ejerce en el hombre una restricción a sus impulsos fundados por el principio del placer, cuya última *ratio* se encuentra en el deseo egoísta de querer experimentar placer o éxito libidinal a través de descargas pulsionales. Considerada de tal modo, la ética y los frenos culturales parecen un bozal que limita la voracidad de la bestia humana y, al limitarla, la exponen a la frustración o a la agresión repentina. Tal idea recuerda las teorías de Hobbes, brillantemente sintetizadas por Schopenhauer: “El hombre es en el fondo un animal salvaje, una fiera. No le conocemos sino domado, enjaulado en ese estado que llamamos civilización”.²⁶⁷

²⁶⁷ Arthur Schopenhauer, *El amor, las mujeres y la muerte*, (México: Ediciones Coyoacán, 2009), 147.

Así pues, si gracias a las pulsiones agresivas (Thanatos) o libidinales (Eros) el hombre se halla en peligro constante de ser presa de los otros, hubo que crear la cultura para refrenarlos. Pero la cultura misma nos coloca ahora en el peligro de ser presas de nuestro propio paliativo y, con ello, la represión del instinto obra en contra de nosotros: “el peso del progreso cultural debe pagarse con el déficit de dicha”.²⁶⁸

Ahora que hemos trazado “cubistamente” este breve mosaico de ideas acerca del pesimismo cultural, podemos intentar sondear sus presupuestos. En primer lugar, las distintas ideas del pesimismo cultural muestran que son las entidades producidas por el hombre —ya sean éstas entidades “cósicas”, como la industria, “conceptuales”, como las ideas del “animal depravado que medita”, o sociales, como las instituciones jurídicas— la causa explicativa del pesimismo. No hace falta profundizar demasiado para ver nuevamente en tal idea del pesimismo prejuicios pertenecientes a la comprensión del horizonte óptico del mundo. En efecto, al querer extraer de las realidades fabricadas por la cultura el *fundamentum* del pesimismo, se hace de éste un fenómeno cuyo sentido apunta a la apreciación de *las cosas que aparecen en el mundo* en vez de una apreciación *del mundo en el que aparecen las cosas*. En segundo lugar, constatamos que en la medida en que se fundamenta en las entidades culturales, esta idea del pesimismo presupone que si el hombre pudiese revertir la afectación de esos males de la cultura, se libraría del “pesimismo”, lo cual muestra que tal idea no encuentra su razón de ser en una verdadera comprensión originaria, pues ésta habría de mostrar que el pesimismo no es una simple vivencia accidental y contingente posibilitada por peripecias histórico-culturales, sino una posibilidad ontoaxiológica perpetuamente disponible para la realidad humana e independiente de su situación histórica.

Llegados hasta aquí, y después de haber meditado en torno a las ideas del pesimismo tanto en las ciencias de la psique como en las ciencias del espíritu, podemos darnos cuenta de que en todas ellas parasita un múltiple psicologismo fundado, en última instancia, en los prejuicios nacidos de la actitud natural, los cuales limitan la comprensión del pesimismo a los linderos del *ordo naturalis*. Nosotros, que nos hemos fijado la tarea de trascender este ámbito de la comprensión, no podemos permanecer ya más en él. El “adiós” que habremos

²⁶⁸ *Ibíd.*, 130.

de asumir con respecto a todas las ideas revisadas hasta el momento será justamente el tema del siguiente capítulo.

Tercera parte. Clausura del horizonte teórico del *ordo naturalis* e incipiente inauguración del horizonte teórico del *ordo superlationis*

§ 8. La *ἐποχή* fenomenológica como desconexión de las ideas en torno al “pesimismo” del *ordo naturalis*

Ahora que hemos revisado las ideas anteriores del pesimismo, tanto en la esfera de las ciencias de la psique como en la correspondiente a las ciencias del espíritu, consideremos qué cantidad de cosas y asuntos cabría calificar de pesimistas si nos atuviéramos a ellas, y examinemos, además, si éstas nos conducirían a una comprensión firme del pesimismo o si más bien nos expondrían a la inestable tolla en que se erige el edificio del contrasentido.

Por una parte, la idea del pesimismo proveniente de las ciencias de la psique nos permitiría llamar pesimistas a una gran cantidad de personas melancólicas y depresivas cuyo malestar ciertamente *podría* ser originado —aunque no necesariamente— por un problema de desequilibrio psicosomático, como sugieren justamente los términos “melancolía” y “depresión” en el ámbito clínico. Esto incluiría a un buen porcentaje de seres humanos, entre los que se contarían individuos de las más disímolas condiciones, pues en cuanto malestar de orden orgánico serían trascendidas casi en su totalidad las distinciones por nacionalidad, sexo, edad, ideología y situación socioeconómica. De este modo, en la medida en que se piense que sus actitudes e ideas están alimentadas por algún desequilibrio psicosomático vinculado a la depresión o al disgusto por la vida, escritores apesadumbrados como Michel Houellebecq, *rockstars* suicidas como Kurt Cobain o pintores atribulados y sufrientes como Vincent van Gogh, entre otros muchísimos personajes conocidos o anónimos, podrían tal vez calzar bien como “pesimistas” según las premisas de esta categoría.

Por otro lado, si el pesimismo es comprendido según alguna de las cuatro ideas de las ciencias del espíritu, nos encontraremos otros numerosos y disímiles ejemplos. Expresión del *pesimismo proyectivo*, sería el hombre que piensa que en los años venideros disminuirá el porcentaje de ingresos *per capita* y que tal situación empeorará la calidad de vida de una buena parte de la población mundial, incluida la de su propia familia; “pesimismo” que podría ser el de muchos padres de familia. Ejemplo del *pesimismo porcentual*, sería la

situación del individuo que al ver las escandalosas noticias vinculadas con el narcotráfico, la violencia de Estado y la corrupción en el ejercicio político de los diversos países de América Latina, se imaginara sombríamente que los males exceden por mucho a los bienes en este lado del Atlántico. Como prototipos del pesimismo del *Volkgeist* podría figurar un pintor como Edward Hopper, en cuyos cuadros parece expresarse el soledoso y asfixiante “pesimismo” norteamericano de los tiempos modernos ([Figura 15](#)). Por último, como representantes del *pesimismo cultural*, podrían figurar los abuelos y padres de familia que ven con desánimo y preocupación que el internet, los celulares y hasta la música más reciente están corrompiendo a las nuevas generaciones así como al *mos maiorum* en que ellos se forjaron.

En fin, si el pesimismo tuviera una dimensión tan amplia como la que presuponen todas las ideas antedichas, tanto las referentes a las ciencias de la psique como las englobadas por las ciencias del espíritu, entonces su connotación sería tan extensa y heteróclita que parecería carecer de una demarcación precisa de sentido. Cuando un concepto de raíz filosófica —e insistimos nuevamente que el pesimismo es uno de tales conceptos— pende de ese hilo que oscila entre el significar casi todo y el no significar ya casi nada, puede darse por *moribundo*, si no es que por muerto, como sugiere Marcuse al referirse justamente al sentido del “pesimismo”.²⁶⁹ En efecto, al cargar con todo el sobrepeso de ideas imprecisas que se van acumulando en torno suyo, a la idea del pesimismo se le van fracturando sus pilares cognoscitivos, tal como podríamos imaginarnos que le sucedería a la escultura del Atlas Farnesio si lo que sostuviera sobre sus espaldas no fuera un cosmos circular y armoniosamente proporcionado, sino un batiburrillo sin pies ni cabeza como parece hacerlo el término pesimismo.

Ahora bien, consideradas en conjunto, las ideas del pesimismo que revisamos son presas de un mismo psicologismo expresado en dimensiones y dominios diferentes. Ya sea que se apunte a la cantidad mayor de malestares sobre bienestares, ya sea que se haga énfasis en la peculiar disposición espiritual de un pueblo para el padecimiento de la “desgracia”, o ya sea que se remita a la constitución temperamental y psicosomática de los individuos, todas esas explicaciones que mencionamos están empeñadas en querer comprender el pesimismo manteniéndose en el horizonte del *ordo naturalis*. En otras

²⁶⁹ *Vid. supra.* § 2, a).

palabras: *su idea del pesimismo es parasitaria de su imagen óptica del mundo*. De allí que incurran continuamente en un mismo equívoco: pensar que el pesimismo ha de comprenderse a la luz de los criterios de comparación y proporción de entidades ópticas, de realidades computables y naturalizadas.

Bien pensadas, las comparaciones y tasaciones a las que recurren esas ideas se basan en un elemento gnoseológico claramente limitado, el cual reclama, por principio, la existencia de un mundo de instancias múltiples y diversas capaces de ser contrastadas y relacionadas entre sí. Pero por más que en ese universo de entes comparables se evidencien relaciones de causa, de sinergia, o de algún otro tipo de vínculo ontificante, lo que en el fondo se revela es la *naturalización del mundo* que subyace a ese modo de proceder.

Contra semejantes ideas, hay que sostener que si el pesimismo nombra *algo filosóficamente originario*, ese algo que nombra no puede extraerse de un mundo naturalizado y cuantificable, pues quien quiere extraerlo así queda él mismo extraviado en la multiplicidad fáctica y numérica que de allí se desprende, ya que, como podemos ver mediante nuestros ejemplos, las presuntas ideas del pesimismo procedentes del *ordo naturalis* conducen al relativismo y a la imprecisión. Así pues, postulamos desde ahora que *toda idea del pesimismo cuya comprensión del mismo es dependiente del horizonte óptico del mundo, es por necesidad una idea equivocada en cuanto al εἶδος del pesimismo se refiere*. Esto se debe a que a través del horizonte óptico del mundo el sentido de la superlatividad ontoaxiológica que entraña el pesimismo no logra mostrarse en su totalidad, pues quédase oculto y hasta es reemplazado por la balumba de representaciones que el naturalismo trae consigo. Desde el momento en que sucede eso, es decir, desde que el pesimismo se relaciona con las legalidades epistemológicas y comprensivas que rigen el ser de los entes intramundanos —las cosas, los hechos y los números—, éste pierde su significación originaria. De allí la necesidad de ir perfilando una filosofía originaria que sea capaz de formular un pensar adecuado en torno al ser de lo superlativo.

Se redargüirá que estamos incurriendo en un equívoco al juzgar de tal modo las ideas del pesimismo del *ordo naturalis* y que hasta el mismo Schopenhauer, quien es reputado como el ἄναξ de los pesimistas, incurrió en aforos comparativos entre los bienes y los

males del mundo, cayendo así en una suerte de *pesimismo porcentual*.²⁷⁰ Contra los que piensan de tal modo, sostenemos que ni siquiera Schopenhauer validó su “pesimismo” en ese axioma porcentual tan poco filosófico por cuanto tiene de excesivamente subjetivo. En una muy lúcida lectura del pesimismo schopenhaueriano, Simmel advierte que en la filosofía de Schopenhauer “la cantidad del dolor es indiferente frente a la significación del dolor”.²⁷¹ A este juicio tan exacto, la propia pluma de Schopenhauer le ofrece un fidedigno testimonio:

Antes de asegurar que la vida es un bien deseable o digno de gratitud, debiera compararse de una sola vez la suma de las posibles alegrías que un hombre puede disfrutar durante su vida con la suma de los posibles sufrimientos que le pueden alcanzar en su vida. Creo que no será difícil establecer ese balance. Pero en definitiva es enteramente superfluo discutir si hay una mayor cantidad de bien o de mal en el mundo: la mera existencia del mal resuelve la cuestión, toda vez que el mal nunca puede verse cancelado ni tan siquiera compensado por un bien simultáneo o posterior: «Mis placeres no valen un tormento».²⁷²

Así pues, Simmel está en lo correcto cuando hace ver que la *desproporcionalidad* (*Unverhältnismäßigkeit*) entre la cantidad de *placer* (*Lust*) y *dolor* (*Leid*) no puede servir para explicar el fundamento del pesimismo de Schopenhauer en un sentido originario y estricto. No puede servir porque toda desproporcionalidad exige un criterio cuantitativo para ponderar la realidad y para tasar a partir de un cómputo numérico el valor axiológico

²⁷⁰ Esa misma idea tan equivocada parece haber sido abrigada por el propio Ortega, lo que nos recuerda cuan certera resulta la sentencia de Horacio: *quandoque bonus dormitat Homerus*. En las siguientes palabras se revela, en efecto, el prejuicio que frente a Schopenhauer tenía el filósofo español: “No se trata de que, observando los hechos que componen el mundo, hagamos un aforo comparativo de la dosis de bien y de mal que ambos manifiestan a fin de concluir cuál de ellos predomina. Aforo tal es ilusorio. Fue el error de Schopenhauer [...] creer que por consideraciones empíricas se puede llegar a decidir si el mundo es bueno o malo. Esto le lleva a juzgar razonamiento eficaz, invitarnos a que comparemos el placer de la zorra cuando se come a la liebre con el dolor de la liebre cuando se la come la zorra”. José Ortega y Gasset, “El optimismo de Leibniz”, en *Obras Completas VIII*, (Madrid: Alianza, Revista de Occidente, 1983), 340.

²⁷¹ [Die] Gleichgültigkeit des Leidensquantums gegenüber der Bedeutung des Leidens überhaupt für den Lebeswert auch erscheint“. George Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, (Buenos Aires: Prometeo, 2005), 82 [Schopenhauer und Nietzsche, 90].

²⁷² „Ehe man so zuversichtlich ausspricht, daß das Leben ein wünschenswerthes, oder dankenswerthes Gut sei, vergleiche man ein Mal gelassen die Summe der nur irgend möglichen Freuden, welche ein Mensch in seinem Leben genießen kann, mit der Summe der nur irgend möglichen Leiden, die ihn in seinem Leben treffen können. Ich glaube, die Bilanz wird nicht schwer zu ziehn seyn. Im Grunde aber ist es ganz überflüssig, zu streiten, ob des Guten oder des Uebeln mehr auf der Welt sei: denn schon das bloße Daseyn des Uebels entscheidet die Sache; da dasselbe nie durch das daneben oder danach vorhandene Gute getilgt, mithin auch nicht ausgeglichen werden kann: Mille piacer' non vagliono un tormento“. Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, II, 558 [673].

de la misma, algo que aunque Schopenhauer hizo no representa el *fundamentum* último de su pesimismo. Todas esas ideas, la proporcionalidad, el porcentaje, la cantidad, el cómputo numérico, indican el mundo sustentado sobre el gran prejuicio al cual Husserl se refirió cuando habló de la “matematización galileana de la naturaleza”, cosmovisión de índole moderna que forma parte de la gran *Krisis* espiritual de las ciencias europeas, incluida entre ellas la filosofía.²⁷³ Restringiéndonos a la esfera de nuestro interés, debemos entender que ese mundo matematizado y naturalizado se caracteriza por erigir una comprensión exclusivamente óptica de las vivencias del placer y del dolor, donde éstas adquieren valor, no por la esencia de ellas mismas en el acto de su dación fenomenológico-afectiva, ni tampoco por la apertura de sentido ontoaxiológico que la susodicha dación posibilita, sino por la cantidad de “entes” en que ellas, y que en ellas, se manifiestan. A todas luces, esta consideración galileana del pesimismo traiciona la idea de un εἶδος originario cuyo contenido apodíctico, en el cual se revelaría originariamente la esencia del pesimismo, es ignorado a causa del equívoco tratamiento que se hace del asunto.

Consideramos, no por recurrir ciegamente a la tradición, sino por nuestra cuidadosa lectura del filósofo alemán, que en la filosofía de Schopenhauer subyace la intuición del εἶδος del pesimismo, y que él la instauró como espina dorsal de su sistema. Esa intuición, no obstante, está recubierta de una serie de presupuestos propios de la metafísica dogmática del siglo XIX, pero que no por ello reducen ni rarifican la pureza eidética del pesimismo schopenhaueriano, otorgándole un carácter eminentemente ontoaxiológico. En todo caso, lo que dichos presupuestos obran en el sistema filosófico de Schopenhauer es una desorientación comprensiva que impide distinguir entre lo que es propiamente originario y lo que es producto de prejuicios dogmáticos y de impropiedades cognoscitivas. Tal desorientación no ha perdido únicamente a los lectores de Schopenhauer, sino que él mismo naufragó en ella. A pesar de ello asentimos a la afirmación, ya por demás consagrada en la historia de la filosofía, según la cual se le concede a Schopenhauer el honor de ser el filósofo que por primera vez elevó la intuición del εἶδος del pesimismo al nivel del sistema filosófico, inaugurando con ello el pesimismo filosófico rigurosamente asumido y comprendido.

²⁷³ Vid. Edmund Husserl, *La crisis...*, 63-108.

Ahora bien, ¿a qué nos referimos cuando hablamos del εἶδος del pesimismo, mismo que creemos ser el *fundamentum* de la filosofía de Schopenhauer y que fue llevado por éste a su plenitud sistemática? Pues bien, por εἶδος del pesimismo nos referimos a *la aprehensión ontoaxiológica del sentido del mal una vez que éste se da elevado en su máxima potencia, es decir, en la plenitud de su sentido superlativo.*

Una aprehensión de tal tipo propone al mal superlativo como sentido último del mundo. Así pues, la presencia de ese mal representa, no por su cantidad, ni por su procedencia, ni por ningún otro rasgo anejo a la consideración óptica del mundo, sino por su mera existencia, que es propuesta como inseparable del ser, el *fundamentum* del pesimismo. De este modo, Schopenhauer accede de forma originaria a la comprensión superlativa del mal superlativo como realidad del “mundo”, llevándolo a contrariar la tesis leibniziana según la cual éste es el “mejor de los mundos posibles” con su propia idea de que éste es el “peor de los mundos posibles” y esa intuición es la que nos permite ver en él al primer filósofo moderno cuya filosofía está centrada en la idea de lo que Dörpinghaus ha resumido de manera más acertada con la fórmula *Mundus Pessimus*.²⁷⁴

Considerando, por tanto, equivocas todas las ideas del pesimismo a las que les pasamos revista en los párrafos precedentes, y habiéndonos concientizado de los prejuicios psicologistas que subyacen en sus postulados, estamos ya preparados para llevarlas a su desconexión programática mediante el recurso fenomenológico de la ἐποχή. Ésta es una herramienta que los fenomenólogos ponen en marcha para suspender los prejuicios que la conciencia tiene sobre el mundo, permitiéndole así la posibilidad de llevar a cabo una reflexión de nuevo orden sobre los fenómenos.

A diferencia de la duda cartesiana, la ἐποχή fenomenológica no busca negar la realidad de los datos flagrantes en la conciencia, sino tan sólo “desconectarlos”, ponerlos “entre paréntesis”.²⁷⁵ No importa si esos datos de la conciencia son válidos y bien fundados,

²⁷⁴ Vid. Andreas Dörpinghaus, „Schopenhauers rethorische Argumentation für den Pessimismus“, *Schopenhauer Jahrbuch* 80, (1999): 63-65. Por otra parte, habría que reemplazar, con vistas a una mayor precisión conceptual, el término “mundo” —tan usado por Schopenhauer, a tal grado que su gran obra lo incluye como parte cimental de su título— por el de *ser*, ya que el primero es fácilmente susceptible de ser leído ópticamente. En este sentido, el mal superlativo al que nos referimos no estaría referido al “mundo”, sino al ser que lo sustenta, siendo, por tanto, un mal superlativo ontológicamente —y no “mundológicamente”— expandido.

²⁷⁵ Es oportuno mencionar que el tratamiento fenomenológico, y en especial el tratamiento husserliano, de la ἐποχή, es mucho más complejo que el panorama general que nosotros presentamos del asunto. Husserl, por ejemplo, habla en ocasiones de diversos tipos de “reducciones fenomenológicas”, lo cual no sólo debe

objetivamente incontestables y acordes con las leyes de la más estricta sistematización racional y lógica. Lo único que importa para la ἐποχή es allanar el camino para que la conciencia pueda dirigirse directamente a sus vivencias sin intermediarios que puedan predisponer en una u otra dirección tendenciosa la *pureza* de la vivencia misma. En palabras de su gran promovedor, la ἐποχή es explicada de la siguiente manera:

En lugar del intento cartesiano de una duda universal, podríamos asumir ahora la “ἐποχή” universal en nuestro sentido rigurosamente determinado y nuevo. [...] PONEMOS FUERA DE ACCIÓN LA TESIS GENERAL INHERENTE A LA ESENCIA DE LA ACTITUD NATURAL; ponemos entre paréntesis todo lo que ella abarca ópticamente. ASÍ PUES, ESTE MUNDO NATURAL ENTERO, que está constantemente “para nosotros ahí”, “ahí delante”, y que seguirá estándolo incesantemente como “realidad” de que tenemos conciencia, aunque nos dé por ponerlo entre paréntesis. [...] Así pues, DESCONECTO TODAS LAS CIENCIAS REFERENTES A ESTE MUNDO NATURAL, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas; no hago ABSOLUTAMENTE NINGÚN USO DE LO QUE ES VÁLIDO EN ELLAS. DE LAS PROPOSICIONES QUE ENTRAN EN ELLAS, Y AUNQUE SEAN DE UNA PERFECTA EVIDENCIA, NI UNA SOLA HAGO MÍA, NI UNA ACEPTO, NI UNA ME SIRVE DE FUNDAMENTO —bien entendido, en tanto se la tome, tal como se da en estas ciencias, como una verdad sobre realidades de este mundo. SOLAMENTE PUEDO ADMITIRLA UNA VEZ QUE LE HE INFLIGIDO EL PARÉNTESIS.²⁷⁶

hacernos ver que existe más de un tipo de puesta “entre paréntesis”, sino también que a cada uno de dichos tipos le ha de corresponder una determinada tarea cognoscitiva. En virtud de que nuestra investigación es una aproximación introductoria al asunto, consideramos que una idea general de ἐποχή, entendida ésta como una neutralización general de las ideas y prejuicios del pesimismo vinculadas a la actitud natural, es adecuada para los propósitos perseguidos. Quizás en futuras investigaciones sea ineludible profundizar más sobre los diferentes matices que puede adoptar la ἐποχή, pero por ahora es conveniente no detenernos tanto sobre el tema. Para ahondar más en los diversos sentidos que tiene la ἐποχή en el marco de la teoría fenomenológica, *vid.* José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, s. v. “epojé”, Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, s. v. “Epoche”, Dermot Moran & Joseph Cohen, *Husserl’s Dictionary*, s. v. “Epoche”, Dermot Moran, *Introduction to Phenomenology*, 9-13, 142-152, Sebastian Luft, *op. cit.*, 198-234, Guido Kung, “The Phenomenological Reduction as *Epoche* and as Explication”, *The Monist* 59, n. 1 (Jan., 1975): 63-80, Linday Finlay, “A Dance Between the Reduction and Reflexivity: Explicating the Phenomenological Psychological Attitude”, *Journal of Phenomenological Psychology* 39, n. 1 (2008): 1-32.

²⁷⁶ „An Stelle des Cartesianischen Versuchs eines universellen Zweifels könnten wir nun die universelle ἐποχή in unserem scharf bestimmten und neuen Sinne treten lassen [...]. Die zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthesis setzen wir außer Aktion, *alles un jedes, was sie in ontischer hinsicht umspannt, setzen wir in einem Schlage in Klammern: also diede ganze natürliche Welt, die beständig „für uns da“, „vorhanden“ ist, und die immerfort dableiben wird als bewußtseinsmäßige „Wirklichkeit“, wenn es uns auch beliebt, sie einzuklammern.[...] Also alle auf diese natürliche Welt bezüglichen Wissenschaften, so fest sie mir stehen, so sehr ich sie bewundere, so wenig ich daran denke, das mindeste gegen sie einzuwenden, schalte ich aus, ich mache von ihren Geltungen absolut keinen Gebrauch. Keinen einzigen, der in sie hineingehörigen Sätze, und seien sie von vollkommener Evidenz, mache ich mir zu eigen, keiner wird von mir hingenommen, keine gibt mir eine Grundlage— wohlgemerkt, solange er verstanden ist, so wie er sich in diesen Wissenschaften gibt, als eine Wahrheit über Wirklichkeiten dieser Welt. Ich darf ihn nur annehmen, nachdem ich ihm die Klammer erteilt habe in Konsequenz davon“.* Edmund Husserl, *Ideas I*, 144-145 [*Ideen I*, 67-68].

Así pues, al poner en ἐποχή las ideas del pesimismo surgidas en la actitud natural, nos desligamos de cualquier compromiso teórico con ellas, nos distanciamos de sus principios y de sus conceptos, así como de sus dominios y propósitos. En otras palabras: *aniquilamos filosóficamente el horizonte óntico del mundo sobre el que hasta hace poco nos movíamos*. Ese mundo, con sus leyes y horizontes, puede seguir activo y gozar de plenitud teórica en el *ordo naturalis*, pero apenas alguno de sus tentáculos quiera introducirse en nuestra conciencia reflexiva, los paréntesis de nuestra ἐποχή le impedirán el paso. Gracias a este preservativo reflexivo, el mundo del pesimismo tal y como lo fuimos conociendo en todas las ideas estudiadas, ha dejado de “existir” para nosotros; ante nuestros pies se ha reducido a polvo su babélica rumorología, ya no estamos a la escucha de lo que él pueda decir o insinuar. Y ahora nos hallamos en una suerte de limbo, pues no hay teoría del pesimismo sobre la cual podamos apoyarnos. Así, desde esta cuasi-nada a la que nos condujo la ἐποχή, habremos de configurar la *nueva pregunta* del pesimismo con el único recurso de nuestra propia meditación dirigida a “las cosas mismas”, al pesimismo mismo.

Gracias a la *ἐποχή* precedente nos hemos colocado en una posición adámica con respecto al problema del pesimismo. Esto quiere decir que, dada la desconexión que hemos realizado de las distintas ideas ópticas referentes al pesimismo, estamos ahora tan “desnudos” de prejuicios como el primer hombre sobre la tierra y nos hallamos, por tanto, en condiciones idóneas para comenzar a “rebautizar” *ex origine* los fenómenos del mundo. Únicamente nos interesa, por lo pronto, dar un nuevo nombre a la pregunta que desde los primeros párrafos de nuestro trabajo hemos ido rastreando dificultosamente en el ámbito del *ordo naturalis*, si bien no de manera completamente uniforme y clara —ya que, como se ha visto, el caótico estado de la cuestión no lo permitía—, sí por lo menos de modo “cubista”, es decir, fragmentando la investigación desde diversos planos, pero sin perder de vista la pregunta central: *¿qué es el pesimismo?*

Efectivamente, “¿qué es el pesimismo?” es la cuestión a la cual se han volcado para responder todas las ideas del pesimismo que hemos revisado hasta ahora. Nótese, pues, que ellas han querido encontrar el *quid* del pesimismo, puesto que se han preguntado por su *qué*. Y tal parecería que, al preguntar por su *qué*, las ideas que criticamos también se han esforzado por dar, como nosotros, con el *εἶδος* que todavía andamos olfateando. Pero la similitud entre el proceder de aquéllas y el nuestro no es más que aparente, porque, bien analizado, se verá que su búsqueda y la nuestra no andan en busca de lo mismo. Para comprender tal diferencia, es menester prestar sobrada atención a lo que viene.

Primeramente, hay que reiterar, por más que pueda parecer repetitivo y perogrullesco, que en tanto que las ideas que hemos analizado se proponen resolver la pregunta “¿qué es el pesimismo?”, el objeto de estudio en torno al cual han merodeado sus esfuerzos es justamente el *pesimismo*, concepto que, bien visto, lleva adherido sobre sí una rémora tan sutil y bien camuflajeada que hasta nosotros mismos la hemos alimentado a lo largo de este trabajo, ya que cada vez que hemos mencionado la palabra *pesimismo* —¡y vaya que han sido demasiadas!— no hemos hecho sino engordarla, a tal grado que, a estas alturas de nuestra investigación, la propia cabeza de nuestros lectores ya debe estar fastidiada de escuchar ese eco que se regodea en repetir una y otra vez la misma palabra: *pesimismo, pesimismo, pesimismo...*

Conscientes de ello, y a sabiendas de que esa rémora agazapada en la palabra *pesimismo* anquilosa el recto planteamiento de una pregunta esclarecedora de su esencia originaria, desde ahora iremos aislándola paulatinamente a fin de poder desasirnos de ella.

La rémora a la que nos referimos se halla tan visiblemente expuesta en la misma palabra *pesimismo* que por mor de su evidente facticidad nuestros ojos han sido ciegos para verla. Nos sucede, pues, como a los observadores primerizos que al mirar un organismo no alcanzan a ver que ese ejemplar que escudriñan no es uno, sino dos, tres o quizás muchos, pues junto al organismo que inspeccionan parasitan huéspedes que, sin necesidad de ir a ocultarse, se han arraigado tanto al anfitrión que ya hasta parecen parte natural de él mismo. Quien parasita en la palabra *pesimismo* es también un simbiote lingüístico tan común en el ecosistema del lenguaje como comunes son los organismos del Fungi en los ecosistemas naturales. En efecto, la rémora del *pesimismo* a la que nos referimos se llama —*ismo*. ¡Vaya ocurrencia —dirán algunos— la que se nos ha metido en la cabeza! ¿Acaso no es el —*ismo* un animalillo que sirve bastante bien a las palabras que parasita, otorgándoles ese sentido tan peculiar que les agrega y con el cual podemos referir y construir nociones que connotan la idea de sistema y doctrina? Es cierto que este simbiote de cuatro patas se halla en una cantidad innúmera de palabras y también es cierto que resulta muy útil en diversos contextos, pues gracias a él es que podemos ordenar en un único concepto una cantidad vastísima de elementos en los que más o menos reconocemos unas mismas notas definitorias y vinculantes. Así, por ejemplo, cuando hablamos del *peripatetismo*, el parásito del —*ismo* nos ayuda a englobar en una sola palabra los nombres y el pensamiento de autores como Aristóteles y Teofrasto, cuando mentamos el vocablo *impresionismo* resumimos en él la obra y el estilo de pintores como Monet, Manet y compañía. Sin duda, eso beneficia mucho a nuestras mentes, porque economiza en gran medida nuestros pensamientos.

Ahora bien, también los hongos y mohos que componen el reino Fungi son benéficos en muchos sentidos para la totalidad de los ecosistemas, pero eso no impide que un género como el *Cordyceps* pueda llegar a ser macabramente destructivo para los insectos, quienes al ser parasitados por él se convierten en marionetas suyas, obedeciendo a intereses que no son los de su especie y siendo impulsados a perpetuar el virus que los carcome. Así también, el parásito lingüístico del —*ismo* puede ser muy benéfico para el ecosistema

general de la lengua y del pensamiento, pero para esas minúsculas y afanosas hormigas que llamamos filósofos puede ser tan fatal como lo es el *Cordyceps* para los insectos que inficiona, pues, al igual que a ellos, el —ismo puede apoderarse de la mente de los filósofos y convertirlos en zombis autómatas que ya no piensan con autenticidad, sino que hacen como que piensan y viven cuando en realidad, muy en el fondo de ellos, el simbiote se ha apoderado ya de sus capacidades cognoscitivas.

Tal como sucede con todas las palabras parasitadas por el —ismo, al preguntar por el “pesim—ismo”, los que han realizado tal pregunta se han visto intoxicados por el peculiar veneno que inyecta el —ismo en las cabezas del *Homo sapiens*; veneno que infunde cierta ceguera epistemológica al hombre para que éste inconscientemente presuponga ya una demarcación histórico-canónica acerca del sentido del pesimismo. Es por ello que tal como le ocurre a la hormiga cuando obedece el bioprograma ajeno del *Cordyceps*, los análisis en torno al pesimismo, al momento de ser planeados y planteados, ya están obedeciendo a un programa heterónimo preestablecido por la tradición, según el cual para saber qué es el pesimismo hay que estudiar, o bien a un filósofo como Schopenhauer, o bien a los trágicos griegos, o bien a los depresivos, etc. Toda esta planeación apriorística y acrítica que se ha establecido en el marco de los estudios en torno a la pregunta “¿qué es el pesimismo?”, ha procedido de manera similar a la de los embaucadores, es decir, han hecho como que preguntaban en torno a aquello que de antemano ya sabían dónde y cómo debían de hallar. Un preguntar de ese tipo es todo menos un preguntar auténtico.

De este modo, creemos que los autores de las ideas procedentes del *ordo naturalis* que hemos revisado y que se han ocupado de responder a la pregunta “¿qué es el pesimismo?”, inconscientemente han obrado, más que como filósofos enfocados en extraer la esencia que hace del pesimismo lo que es, como meros “historiadores de las ideas” cuyo interés se limita a querer rastrear los orígenes, las formas y los contextos de eso que la tradición —y no la experiencia misma— ha establecido como “pesim—ismo”. Se parecen, pues, a aquellos que en vez de acometer un estudio en torno a la *ratio* estudian lo que ha dicho de ella el “racionalismo”, o como aquellos que en lugar de meditar profundamente sobre la *existentia* se contentan con saber de ella lo que ha dictado ya el “existencialismo”. Tristemente, han enfocándose más por el —ismo que por el núcleo que a éste le da sentido.

De este modo, creemos que hay una línea muy sutil que distingue el quehacer del filósofo del realizado por el mero “historiador de las ideas”; mientras que el primero se enfoca en estudiar directamente los fenómenos insinuados por los diversos *-ismos*, el segundo tan sólo se ocupa de rastrear su génesis histórica y su diversificación conceptual, presuponiendo *a priori* la comprensión del contenido al que aluden los mentados *-ismos*. Con esto que afirmamos no deseamos depreciar la utilidad de los *-ismos*, tan sólo queremos justipreciar su actuar en el ámbito de la comprensión filosófica, que es siempre una comprensión *dialógica*, es decir, a través del lenguaje, del *λόγος*. En efecto, esos diferentes *-ismos* —incluido el *-ismo* del pesimismo— son frecuentemente orientadores, pues a gracias a ellos podemos ver cosas que al primer acercamiento no podríamos, pero también terminan convirtiéndose no pocas veces en obstáculos, pues llegan a ejercer una fuerza tan absoluta sobre los individuos que terminan por transformarse para ellos en una “certidumbre” dogmática. Y es justamente un obstáculo en lo que se ha convertido la pregunta “¿qué es el pesimismo?”. Pues en ella, al estar presupuesto ya el *-ismo* del pesimismo, se toma a éste como algo ya hecho y petrificado, como algo que ya está de alguna manera categóricamente demarcado y delimitado en ciertos autores y teorías, pero al proceder así se olvida que más allá de esos autores y teorías hay una fuente que dio vida y sentido a todo eso, una fuente que justamente pasa desapercibida en la pregunta: “¿qué es el pesimismo?”.

Así pues, la formulación de una interrogación en torno al pesimismo exige un sentido nuevo y riguroso, que atienda, no al *-ismo*, sino al *εἶδος* que le da plena legalidad y sentido ontoaxiológico al pesimismo, una interrogación que en su preguntar pueda por fin reivindicar la idea del pesimismo hacia el horizonte de las vivencias del *ordo superlationis* y que, en suma, pueda conducirnos, a través de la recta configuración de su pregunta, hacia la idea originariamente dadora del contenido eidético de aquello que nombra la categoría y la vivencia del pesimismo. Sólo así podremos resolver el problema relativo a su crisis comprensiva. ¿Resolver? Así es, pues “un problema especulativo —dice Bergson con mucho atino— se resuelve desde el momento mismo en que es bien planteado”.²⁷⁷

²⁷⁷ “*Car un problème spéculatif est résolu dès qu’il est bien posé*”. Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, (Géneve: Albert Skira, 1946), 57

Plantear bien un problema exige trazar la esfera comprensiva que delimita los horizontes del problema en cuestión. Al haber criticado las ideas del pesimismo tanto en el rubro de las ciencias de la psique como en el de las ciencias del espíritu, y al haberlas sometido a la desconexión fenomenológica por medio de la ἐποχή, hemos delimitado negativamente el área a la que *no* queremos conducir la pregunta. Ahora, en la condición adámica en que nos encontramos, nos dirigimos nuevamente a la pregunta que hasta el momento nos había interesado: “¿qué es el pesimismo?”. Ante esta pregunta ya no podemos permanecer de manera ingenua, la hemos explorado y auscultado hasta donde hemos podido, y ella se nos ha mostrado como una pregunta agusanada por una cantidad innúmera de prejuicios procedentes de la actitud natural y del psicologismo, además de estar dirigida, no hacia la esencia del pesimismo, sino hacia su *-ismo*. En virtud de ello, renunciamos a seguir preguntándola. No porque nos desinterese de aquello que ella pretendía nombrar originariamente, sino porque nos hemos dado cuenta de que manteniéndonos en ella no lo encontraremos. Más que conducirnos al *quid* o εἶδος del pesimismo —tal como la propia forma interrogativa de la pregunta “¿qué es el pesimismo?” parecería hacerlo—, nos introduce a la jungla de los diversos “pesimismos”, y una vez metidos allí no habrá poder racional con que podamos hallar el hilo conductor que pueda liberar al εἶδος del pesimismo del laberinto representado por todas las concepciones ambiguas del naturalismo. Así pues, nulificamos ese *antiquus ordo* de la pregunta que presuntamente interroga por el *quid* del pesimismo y, en lugar de él, inauguramos un *novus ordo*, no interesado ya por el *quid* del *-ismo*, sino por el *quid* del εἶδος que le otorga al propio *-ismo* lo característico de su ser, y que esté, así, a salvo del parasitismo conceptual del horizonte óptico del mundo. Por la potestad que nos confiere la condición adámica nacida de la desconexión fenomenológica, rebautizamos desde ahora la pregunta del pesimismo de la siguiente forma: *quid est pessimitas?*

Como puede notarse, el *novus ordo* de la pregunta que interroga por el sentido del pesimismo no interroga en torno al *-ismo*, y, por tanto, deja de presuponerlo como algo ya dado de forma *a priori* y acrítica; al contrario, formula directamente una pregunta cuya interrogación tematiza al fin un εἶδος que no está presupuesto por alguna idea preconcebida, ya que la misma categoría *pessimitas*, por mor de su “virginidad”, nos impide proyectar en ella cualquier tipo de contenido dóxico-teórico. Así pues, la

tematización de la *pessimitas* ha de conducirnos al sentido originario del pesimismo, es decir, hacia aquello que lo hace ser lo que es. *Quid est pessimitas?*: he aquí un interrogar cuya preocupación toca por fin el meollo del asunto, pues mediante él nos desinteresamos de tal o cual pesimismo, ya que esa aparente pluralidad del “tal o cual” surge única y necesariamente en el punto de vista obnubilado por la ilusión de los *-ismos*, que corre pareja a la ilusión del horizonte óptico del mundo; en cambio, enfocamos nuestra atención en la esencia que valida y esclarece el ser de todos los “pesimismos” si éstos en verdad han de presentarse ante nuestra mirada como tales.

Tenemos entonces que el *novus ordo* de nuestro pensar fenomenológico en torno al pesimismo inaugura el horizonte insólito de la *pessimitas*, en derredor del cual ha de elaborarse el proyecto de la comprensión originaria del pesimismo. Ahora bien, proyectar una fenomenología del pesimismo centrada en la noción de *pessimitas* supone, por principio, que ésta nombra algo que no han podido nombrar los discursos y las teorías del *ordo naturalis* que preguntaban únicamente por el “pesimismo”. El pensar de la *pessimitas* fenomenológicamente asumido se nos aparece, pues, como un pensar que *no ha sido aún pensado*. Si la tematización fenomenológica del pesimismo nos revela la *pessimitas* que hace ser al pesimismo lo que es, esto significa que la existencia humana cuenta con la posibilidad vivencial para acceder a su contenido. Esto supone, por lo pronto, que hay una vivencia en la cual la *pessimitas* se ha de manifestar en su plenitud y que, por tanto, existe una correlación entre lo que la *pessimitas* como concepto nombra y lo que la *pessimitas* como vivencia inaugura. En caso de que la *pessimitas* careciera de correlato vivencial sería una noción vacua, y un concepto vacío no podría otorgarle a la conciencia ningún contenido eidético: *un concepto no “sentido” es un concepto sin sentido*. Así pues, si la *pessimitas* puede validarse eidéticamente tendrá que mostrarnos tarde que temprano por qué ella introduce un nuevo campo de contenidos fenomenológicos y cómo es que la conciencia accede a dichos contenidos.

Ahora bien, quizás haya alguien que, habiendo estado de acuerdo con nosotros a lo largo de las reflexiones en las que mostramos que la categoría pesimismo se halla envuelta en una polisemia tal que hace que ella ya no tenga ningún sentido preciso, siendo ya sólo motivo para la ambigüedad y confusión, se extraña ahora de que propongamos un concepto tan poco sólido y tan confuso como el de *pessimitas*, el cual, para colmo, proponemos como

la médula espinal de nuestra teoría. ¿No es inadecuado —se pensará— que, después de haber puesto entre paréntesis a todas las ideas ambiguas del pesimismo, ahora nosotros nos dispongamos a sumar a esa serie de imprecisiones conceptuales una imprecisión más al introducir el concepto *pessimitas*? ¿No es mejor plan desechar, de una vez por todas, la categoría pesimismo y, con mayor razón, el concepto *pessimitas* de la nomenclatura filosófica y así evitar que sus múltiples sentidos se ensanchen *ad infinitum* hasta un punto en que ni la navaja de Ockam pueda ya “cortarlos”? ¡En absoluto! Pues proceder de tal manera, es decir, por medio de la eliminación de términos en lugar de confrontarlos y esclarecerlos pacientemente, es una conducta impropia de la filosofía, cuya más insigne virtud reside justamente en la precisión y profundización de los *conceptos*. ¿Qué estaríamos eliminando si procedemos con la anulación programática y funcional, por lo menos en el ámbito del argot filosófico, del término “pesimismo”? ¿Acaso perderíamos únicamente un simple vocablo espinoso y molesto, un término anodino del cual podríamos prescindir sin el temor de perder con él *un universo completo de sentido*? ¡De ninguna manera! Omitir el concepto pesimismo sería demasiado comprometedor, pues, como ya indicamos a lo largo de la investigación, dicho concepto acusa unas raíces primordialmente filosóficas cuya *ratio* originaria señala su vinculación con el fenómeno del mal en un sentido, no físico, no político, no psicológico y no social, sino plenamente metafísico.²⁷⁸ Pero no sólo eso. Si el pesimismo nombrara únicamente el fenómeno del mal por el *mal mismo*, entonces no tendría sentido incluir la pregunta que interroga por el fenómeno del pesimismo al lado de la pregunta que interroga por el fenómeno del mal. Sería simplemente multiplicar los términos sin añadir conceptos nuevos que amplíen la dimensión de nuestro conocimiento, contraviniendo así al famoso lema del occamismo: *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*. Sin embargo, al analizar pacientemente el concepto “pesimismo”, se muestra que éste tiene, con respecto a la noción de “mal”, una diferencia de grado y al mismo tiempo de principio: mientras “mal” nombra al *mal en general*, “pesimismo” nombra al *mal superlativo*. Si tomamos ahora las dos características que hemos apuntado del pesimismo, su carácter netamente metafísico y el nombramiento que hace del mal en su grado superlativo, tenemos entonces un concepto especioso y muy sofisticado del argot filosófico, vinculado estrechamente con el concepto “mal”, pero irreductible a éste. Por lo tanto,

²⁷⁸ Vid. *supra*. § 2.

querer descartarlo para “solucionar” su ambigüedad sería preterir un concepto que inaugura una esfera muy particular de sentido y, con ello, una intuición con sus propias legalidades eidéticas y significativas.

¿Y qué hay con respecto al término *pessimitas*? ¿No sería mejor evitarlo y limitarnos a seguir hablando del pesimismo? Respondemos negativamente, pues, como hemos indicado, la pregunta del *antiquus ordo*, que preguntaba justamente por el “pesim —ismo”, supone ya un —ismo que rarificaría la tematización fenomenológica de su sentido. Al introducir a la *lingua philosophica* la categoría *pessimitas* no sólo procedemos idóneamente a la reflexión fenomenológica del pesimismo haciéndolo desde las posibilidades de sentido de un concepto intocado por los prejuicios de la tradición, sino que, además, tanto por su forma como por su sentido, la *pessimitas* trasciende el estrato del —ismo del pesimismo para conducir nuestra atención a un orden ya pleno de esencias, de intuiciones originariamente accesibles a la conciencia. Además de ello, al anexar la noción de *pessimitas* ponemos las bases para ir construyendo uno de los paralelismos conceptuales que la tradición filosófica no había tenido tiempo de atender minuciosamente, a saber: contraponer a la idea “leibniziana” de una “optimidad del mundo” (*optimitas mundi*), la idea “schopenhaueriana” de una “pesimidad del mundo” (*pessimitas mundi*). Con tal inclusión, no sólo perfilamos satisfactoriamente la antítesis ontoaxiológica fundamental entre optimismo y pesimismo, con sus respectivos horizontes eidéticos de sentido (*optimitas* y *pessimitas*, respectivamente), sino que, además, nos situamos en una posición desde la cual nos es posible configurar un cuadro “agato-caco-lógico” en cuyo interior se pueden ir organizando las relaciones y estructuras jerárquicas que la antítesis ontoaxiológica optimismo-pesimismo establece con otras dos relaciones antitéticas igual de conflictivas y de poco o nulamente atendidas que la primera; esas otras dos relaciones a las que nos referimos son: 1) la antítesis *meliorismo-peyorismo*, y 2) la antítesis *malismo-bonismo*.

Prima facie, las dos nuevas relaciones antitéticas pueden sonar extrañas, porque ciertamente implican conceptos inusuales que raramente uno se encuentra en estudios filosóficos o de algún otro género. Sin embargo, no nos hallamos ante neologismos que *hic et nunc* estemos introduciendo a la *lingua philosophica*, sino frente a conceptos que probablemente la mayor parte de quienes han meditado con profundidad en torno al optimismo y al pesimismo se habrán imaginado en el curso de sus meditaciones, pues, en

efecto, el parentesco tan íntimo que los términos constituyentes de las relaciones meliorísimo-peyorismo y malísimo-bonísimo establecen con la relación optimismo-pesimismo se debe a que, en última instancia, todos y cada uno de dichos conceptos no son sino vocablos contruidos a partir de los adjetivos latinos *malum* y *bonum* con sus grados respectivos.²⁷⁹

Efectivamente, en latín existen tres grados del adjetivo, a saber: grado positivo, grado comparativo y grado superlativo. El adjetivo *malum* se halla en grado positivo y significa simplemente “malo”; el grado comparativo de *malum* es el término *peior* para sustantivos masculinos y femeninos o *peius* para sustantivos neutros, y significa “peor”, pero más precisamente “peor que”, es decir, necesita un segundo elemento de contraste para hacer efectiva su función *comparativa*. Finalmente, el grado superlativo de *malum* es *pessimum*, y significa lo *malísimo*, aquello que de tan extremo que resulta ni siquiera admite comparación alguna. Así pues, *malum*, *peior* y *pessimus* en combinación con el sufijo –*ismus* posibilitan la configuración de los términos *malismo*, *peyorismo* y *pesimismo*, respectivamente.

Lo mismo sucede con el adjetivo *bonum*, que corresponde al grado positivo. Los términos *melior* y *melius* —el primero para sustantivos masculinos y femeninos, el segundo para neutros— representan el grado comparativo de *bonum*, y se traducen como “mejor que”, exigiendo también un segundo elemento de la comparación; por último, el grado superlativo de *bonum* es *optimum*, que significa el bien más alto de todos, lo bonísimo.

²⁷⁹ Una de las fuentes en que puede atestigüarse la aparición de términos próximos a los que hemos mencionado es el lúcido estudio de Barlow acerca del pesimismo. Desde las primeras páginas de esa obra, el autor nos dice que los términos “optimismo” y “pesimismo” se refieren a los sistemas filosóficos de Leibniz y Schopenhauer, respectivamente, pero que en el uso actual que la gente hace de dichos términos, la significación superlativa de las categorías antedichas se ha perdido del todo y, como resultado de ello, ha quedado una concepción vaga del “optimismo” y del “pesimismo”, la cual ya no hace justicia a su sentido originario. Por ello, dice Barlow, ya no habría que llamar “optimista” o “pesimista” a quienes han naturalizado o reducido el sentido originario del optimismo y del pesimismo, sino que sería más apropiado darles el nombre de “bonistas” y “malistas”, respectivamente. Con ello, se sugiere indirectamente la posibilidad de hablar ya de una suerte de “bonismo” y “malismo”, los cuales habrían de comenzar a distinguirse del optimismo y pesimismo, respectivamente. Además de la obra aludida de Barlow, existen otros trabajos en donde también se reflexiona sobre la diferencia y relación de términos como los mencionados; para realizar un somero mapeo sobre dicho asunto, *vid.* Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, s. v. “Meliorismo”, José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, s. v. “Meliorismo”, Branislav Petronievics, “Sur la valeur de la vie”, en *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, (Paris: Félix Alcan, 1925), 223-234, Paul Carus, *Monism and Meliorism. A Philosophical Essay on Causality and Ethics*, (New York: F. W. Christern, 1885), 78-83.

Como puede verse, la relación entre *malismo*, *peyorismo* y *pesimismo*, por un lado, y entre *bonismo*, *meliorismo* y *optimismo*, por el otro, es no sólo evidente, sino lógicamente derivable y justificada, por lo menos desde el punto de vista morfológico o lingüístico. Ahora bien, ¿qué quiere decir desde el punto de vista *filosófico* cada uno de esos términos y en qué se relacionan y diferencian entre sí? Naturalmente, si esos términos representan grados diferentes de las nociones de bien y mal anunciadas por el adjetivo latino, se esperaría que cada uno significara una cosa diferente, que cada uno de ellos introdujera en el universo de significaciones axiológicas horizontes de sentido particulares, pues, de no ser así, de ser simplemente formas diferentes de un único sentido, entonces no tendría caso haber introducido términos tan variados y específicos. ¿Cuál es, pues, el sentido filosófico *sui generis* de cada uno de esos conceptos y qué horizontes de sentido inauguran? Nosotros, por el momento, no podemos dar una respuesta exhaustiva a esta pregunta, la cual exigiría un extensísimo excursus que desviaría nuestra atención de nuestro propósito originario. Lo único que podemos decir al respecto es indicar brevemente algunas pautas comprensivas acerca de ellos y según el esquema que va tomando nuestra teoría fenomenológica del pesimismo.

Notemos primero que los seis conceptos pueden ser organizados en dos órdenes opuestos, uno determinado por el sentido axiológico del valor negativo, al que llamaremos *horizonte axiológico de la κακολογία*, por referirse este concepto griego a la *ratio* o “lógica” del mal (κακόν), y el otro determinado por el sentido axiológico del valor positivo, el cual denominaremos *horizonte axiológico de la ἀγαθολογία*, por referirse este concepto griego a la *ratio* o “lógica” del bien (ἀγαθόν). Al dominio de la *κακολογία* se referirán, pues, todas las realidades en cuyo aparecer se manifieste el fenómeno del mal en cualquiera de sus tres grados antedichos; mientras que al dominio de la *ἀγαθολογία* pertenecerán todas las realidades en las cuales se manifieste el fenómeno del bien en cualquiera de sus tres grados respectivos.

Ahora bien, si el *malismo* representa el grado positivo del mal, entonces los males a los que éste se refiere han de tener justamente la naturaleza óptica de lo *positivo* —lo que está *puesto* allí delante, en plena y evidente facticidad. Se tratarán, en todo caso, de males localizables, circunscritos a la inmediatez de la experiencia empírica. En cuanto al *peyorismo*, que suele explicarse como la concepción según la cual se cree que las cosas

pueden empeorar o que van a ser *peores que* una situación actual determinada; ha de notarse que ese “peor que” presupuesto en la idea del peyorismo, implica, a su vez, la referencia al mundo de lo óntico, ya que el acto de la comparación, es decir, el contrastar la instancia A con la B y sacar de dicho contraste un juicio de valor, exige como presupuesto apriorístico una realidad constituida por entes susceptiblemente comparables. En ese sentido, tanto el malismo como el peyorismo se situarían en un orden parecido: aquel en el que lo que vale negativamente como malo está circunscrito al ámbito de lo óntico, es decir, referido a los entes positivos y fácticos que, en consecuencia, pueden ser comparables, señalados u ónticamente apuntados. Por ello, tanto el malismo como el peyorismo caben dentro del dominio al que hemos llamado *ordo naturalis*, ya que están referidos al *horizonte óntico-axiológico del valer de los entes*, es decir, lo que en ellos vale como malo es, en última instancia, un ente, una “cosa”. En cambio, el pesimismo, que apunta a un sentido superlativo —el cual, como ahondaremos más adelante, se caracteriza por nombrar una realidad tan culminante que no tiene correlato de comparación ni de posición—, se encuentra en un reino de legalidades axiológicas enteramente distintas: el *ordo superlationis*. A diferencia del malismo y del peyorismo, que establecen relaciones axiológicas con los entes, el pesimismo, en virtud de su esencia superlativa, ha de dirigir su relación axiológica con la única realidad precisamente superlativa que puede aparecer como fenómeno ante el hombre, y esa realidad no es otra que el fenómeno del ser. De allí que el pesimismo se nos anuncie como una realidad originariamente *ontoaxiológica*, ya que lo que en él se valora como pésimo no ha de ser tal o cual cosa, sino el ser en cuanto ser.

Las mismas cosas que hemos dicho en el párrafo anterior, pero referidas ahora al ámbito del horizonte axiológico de la *ἀγαθολογία* se pueden predicar de las relaciones jerárquicas existentes entre los términos bonismo, meliorismo y optimismo. De este modo, los primeros dos conceptos estarán agrupados bajo la esfera del *ordo naturalis*, y su vinculación axiológica estará dirigiéndose siempre a los fenómenos ónticos del mundo; en cambio, por su esencia superlativa, el optimismo apuntará a la relación axiológica referida al fenómeno del ser, satisfaciendo con ello su naturaleza superlativa.

Por último, ya sólo cabe reiterar la importancia que tiene la introducción del término *pessimitas* en la *lingua philosophica*, pues después de haber expuesto las relaciones de los seis —ismos anteriores, nos es posible pensar que si la *pessimitas* es el concepto mediante

el cual busca expresarse fenomenológicamente el εἶδος del pesimismo, entonces también cada uno de los otros —ismos ha de contar con un término para expresar su εἶδος correspondiente. Y, en efecto, así como al pesimismo lo ha de definir eidéticamente la *pessimitas*, consideramos que el peyorismo encontraría su εἶδος en la *peioritas*, y el malismo en la *malitas*. Del mismo, pero en sentido inverso, si el optimismo encuentra su contenido eidético en la *optimitas*, entonces el meliorismo hallaría su εἶδος en la *melioritas* así como, finalmente, el bonismo lo encontraría en la *bonitas*.

Así pues, gracias a la introducción de la *pessimitas* podemos estructurar jerárquica y axiológicamente la naturaleza y el ámbito de las categorías antedichas, permitiéndonos proponer un cuadro “agato-caco-lógico” y comprensivo de sus relaciones:

Κακολογία u horizonte axiológico del mal (κακόν)	Horizonte ontoaxiológico: valer del ser								Ἀγαθολογία u horizonte axiológico del bien (ἀγαθόν)
	<i>Ordo superlationis</i>		<i>-ismo</i>	Pesimismo	Optimismo	<i>-ismo</i>	<i>Ordo superlationis</i>		
			Εἶδος	<i>Pessimitas</i>	<i>Optimitas</i>	Εἶδος			
	<i>Ordo naturalis</i>	<i>Grado comparativo</i>	<i>-ismo</i>	Peyorismo	Meliorismo	<i>-ismo</i>	<i>Grado comparativo</i>	<i>Ordo naturalis</i>	
			Εἶδος	<i>Peioritas</i>	<i>Melioritas</i>	Εἶδος			
		<i>Grado positivo</i>	<i>-ismo</i>	Malismo	Bonismo	<i>-ismo</i>	<i>Grado positivo</i>		
Εἶδος			<i>Malitas</i>	<i>Bonitas</i>	Εἶδος				
Horizonte óptico-axiológico: valer de los entes									

Por todo lo dicho hasta ahora, podemos ya ser conscientes de la peculiar inflexión que caracteriza a nuestra teoría fenomenológica del pesimismo respecto a las formas tradicionales. Como puede verse, este *novus ordo* que acompaña a la formulación de la pregunta que interroga por el sentido del pesimismo a través de la *pessimitas* inaugura para nosotros muchas tareas y caminos, algunos de los cuales indicaremos en el siguiente y último apartado.

§ 10. Brevísimo preludeo de ideas para la comprensión fenomenológica del pesimismo a través de la interrogación en torno a la *pessimitas*

Henos aquí, finalmente en las páginas que comienzan ya a perfilar el desenlace de la presente investigación, sin más mérito que haber sometido a un primer acordonamiento filosófico la Jericó que ha representado para nosotros el problema del pesimismo. El escrutinio que hemos realizado de las ideas del pesimismo nos ha llevado a ponerlas entre paréntesis y a formular el *novus ordo* de la pregunta directriz que creemos que ha de conducirnos a la comprensión originaria del pesimismo: *quid est pessimitas?* Y ahora que tenemos ante nosotros esta insólita interrogación cuyo preguntar promete grandes revelaciones, de altura y profundidad precisamente superlativa y ontoaxiológica, ¿qué aventuras filosóficas son las que nos esperan? Probablemente más de las que desde aquí podemos avizorar, pero, si hemos de permanecer fieles a la empresa filosófica que inauguramos, sabremos que, sean las que sean las tareas que se nos interpongan, ora atribulándonos ora brindándonos un poco de sosiego, nuestra misión es conquistar la *pessimitas*. Ella y sólo ella representa el Παλλάδιον que atesora celosamente la Jericó en la que nos hemos introducido.

Se trata, pues, de una tarea que anuncia ser dilatada y, por lo mismo, habremos de ir continuando en próximos y sucesivos trabajos. No obstante, por más que aún nos hallemos apenas en el extrarradio de nuestro proyecto, estamos capacitados para perfilar, por lo menos de forma germinal y anticipatoria, un puñado de reflexiones finales con vistas a presentar un pequeño preludeo de las siguientes tareas meditativas que nos aguardan. Pues, en efecto, habiendo puesto en ἐποχή las ideas del pesimismo correspondientes al *antiquus ordo* (“¿qué es el pesimismo?”), y habiendo inaugurado la pregunta de su *novus ordo* (*quid est pessimitas?*), en la cual lo tematizado se dirige por fin a la interrogación del εἶδος del pesimismo, surge ante nosotros la exigencia de saber cómo iremos adentrándonos en ese asunto al cual le hemos quitado todo soporte que hubiera podido brindarle la tradición y al cual también le hemos otorgado una forma que, si bien se nos presenta como insólita, también se nos muestra como vacía. A fin de satisfacer la inquietud que tales exigencias puedan causarnos, ofreceremos unas modestas indicaciones conforme a las cuales pensamos que ha de guiarse la continuación de la tematización fenomenológica del pesimismo.

Lo primero que es oportuno decir es que al reemplazar la pregunta de su *antiquus ordo* a su *novus ordo*, no se está abandonando la pretensión de querer comprender el pesimismo; al contrario: se está reiterando el propósito filosófico de tal comprensión, pero dotándolo de un enfoque absolutamente originario, el cual ya no busca pensar la interrogación de tal o cual pesimismo, de tal o cual sentido del mismo, sino pensar directamente el εἶδος del pesimismo, un εἶδος que, de encontrarse, no solamente deberá iluminar apodícticamente nuestra idea del pesimismo, sino que también habrá de mostrarnos con evidencia rigurosa por qué y cómo es que aquellos filósofos que al día se hoy son reputados como pesimistas han incorporado a sus respectivas filosofías la intuición eidética de la *pessimitas* al mismo tiempo que habrá de revelarnos hasta qué punto se han alejado de la misma. En ese sentido, si bien la pregunta del *novus ordo* interroga por la *pessimitas*, lo hace en virtud de querer comprender originariamente el pesimismo.

Ahora bien, el concepto *pessimitas*, atendido esta vez ya de manera plenamente reflexiva, y operando sobre él un examen cuyo análisis esté guiado y sostenido por el posicionamiento de la conciencia intencional desde el punto de vista de una fenomenología hermenéutica, nos revela que ese concepto que, *prima facie*, se presenta como una sola instancia conceptual, en realidad esconde un cuádruple horizonte de significación, al cual denominaremos, en evidente alusión al título de la tesis doctoral de Schopenhauer, la *cuádruple raíz del sentido de la pessimitas*. ¿Cuál es esa cuádruple raíz del sentido de la *pessimitas* que el examen fenomenológico-hermenéutico de su concepto nos revela? Hay que responder, primero, que se trata de una cuádruple raíz porque, efectivamente, en el concepto *pessimitas* se hallan enraizados —y, por tanto, ocultos para la mirada ingenua— cuatro facetas filosóficamente significativas del sentido del pesimismo, las cuales se despliegan ante la mirada fenomenológica en los ámbitos siguientes: 1) *pessimitas qua substantia*, 2) *pessimitas qua malum*, 3) *pessimitas qua superlatio*, y, finalmente, 4) *pessimitas qua ontoaxiología*.

PESSIMITAS QUA SUBSTANTIA. Cuando enfocamos el concepto *pessimitas* desde el punto de vista de la fenomenología hermenéutica, advertimos que él se presenta bajo el ropaje de un *sustantivo*. Esta aparente perogrullada, bien meditada, debe de hacerle ver al ojo meditabundo algo filosóficamente más profundo que aquella simple evidencia lingüística a

la que accedería el gramático atendiendo al mismo asunto. En efecto, el gramático vería únicamente la forma de sustantivo que la *pessimitas*, en cuanto vocablo morfológicamente estructurado, manifiesta; pero la mirada filosófica no ha de contemplar esas meras superficialidades de la “forma” lingüística, sino acceder a los asuntos de mayor significación relativos al contenido de dicha forma. En este sentido, el hecho de que la *pessimitas* se presente a la mirada como sustantivo, revela, al mismo tiempo, que esa su forma sustantivada presupone por principio la referencia a una *substantia*. Y, ¿qué significa esa *substantia* a la que la *pessimitas*, en cuanto sustantivo, está relacionada? Explicada fenomenológicamente, significa el contenido eidético al que la *pessimitas* apunta, pues, en efecto, la *substantia* no es otra cosa que la propiedad esencial que subyace a una instancia y que le otorga a ésta las propiedades definitorias que la hacen ser lo que es. Así pues, la *pessimitas* se revela como un concepto en el que subyace un contenido substancial o εἶδος, el cual le otorga las notas características que la hacen distinguirse de todas las demás *substantiae* anejas a otros conceptos, dotándola así de un universo propio de sentido, el cual ha de estar ligado al sentido del pesimismo por las razones que hemos enumerado a lo largo de nuestra investigación.

PESSIMITAS QUA MALUM. Si la primera raíz de la *pessimitas* nos muestra a ésta como el sustantivo cuya *substantia* corresponde al contenido eidético que ha de dotar de sentido al pesimismo, su segunda raíz nos muestra la *coloración* axiológica de dicho contenido. Pues, en efecto, la *pessimitas* lleva dentro de sí, diríase que corriendo por sus venas, el mundo de realidades que componen el ser del *malum*, esto es, los fenómenos del mal o la maldad, ya que, como mencionamos antes, el *pessimum* que aparece de forma evidente en el concepto *pessimitas* presupone a su vez el concepto latino *malum*. No debemos considerar la categoría *malum* en alguno de esos sentidos prejuiciosos a los que nos pueden predisponer los paradigmas judeocristianos que por tantos siglos han echado raíces sobre nosotros. El fenómeno del *mal*, considerado fenomenológicamente, ha de someterse también a finas reducciones fenomenológicas a fin de poner “entre paréntesis” las tesis de la actitud natural que nos impiden acceder al contenido eidético dado originariamente en los fenómenos malignos.²⁸⁰ Ese trabajo no puede hacerse más que con luengas reflexiones. Sin embargo, a

²⁸⁰ Así pues, nuestro posicionamiento con respecto al problema del mal trata de ser lo más neutro posible, indiferente a tal o cual concepción religiosa, política o ideológica del mal. Asentimos con Queiruga, cuando éste trata de definir la onerología o “estudio acerca del mal”, en que una reflexión en torno a tal

fin de economizar nuestro recorrido, podemos decir que, en última instancia, la esencia de los fenómenos malignos y del mal en general es que ellos hacen aparecer a la conciencia el sentimiento y el sentido de lo dañino, lo nocivo y lo aflictivo, es decir, todas las experiencias que afectan negativamente al ser de cada uno. Por eso, Agustín llamó al mal *id quod nocet* y también Marion dijo que “El mal, ante todo, hace daño”.²⁸¹ Así pues, con la categoría *malum* designamos a todos los contenidos vinculados a los fenómenos del mal y a las distintas experiencias malignas que puede vivenciar la realidad humana, y cuyos correlatos vivenciales se pueden corresponder con las innúmeras categorías con que pudieran designarse los fenómenos malignos (“dolor”, “sufrimiento”, “aflicción”, “tristeza”, etc.), tanto los más leves, como un picazón o escozor en alguna zona del cuerpo, como los más intensos, tal como, puede serlo, por ejemplo, el sentimiento de abatimiento espiritual que tan formidablemente transmite Hodler en su cuadro titulado *Almas desilusionadas* (Figura 16).²⁸²

asunto debe de llevarse a cabo tomando en consideración únicamente lo que la experiencia humana es capaz de vivenciar en el fenómeno maligno, sea cual sea su grado y su forma. En palabras de Queiruga, la ponerología consiste básicamente en “estudiar el fenómeno por sí mismo, es decir, no como algo inmediatamente religioso, sino como problema humano, que en cuanto tal afecta a toda persona con independencia de su cultura o de su adscripción política, filosófica o religiosa. Esas diferencias existen, son importantes y deben ser discutidas; pero constituyen diferencias en las respuestas, no en la pregunta, que, aunque inevitablemente contextualizada desde los diversos horizontes, supone un desafío común y universal”. Andrés Torres Queiruga, *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, (Madrid: Trotta, 2011), 57.

²⁸¹ Jean-Luc Marion, *Prolegómenos a la Caridad*, (Madrid: Caparrós, 1995), 14.

²⁸² El problema del mal está estrechamente vinculado al problema del pesimismo. Desgraciadamente, en este primer acordonamiento de nuestra investigación, el problema del mal no será desarrollado minuciosamente. Sin embargo, esperamos en ulteriores trabajos confeccionar nuestras propias ideas sobre el asunto. De cualquier modo, debemos de confesar que las ideas expuestas en estas páginas se han ido desarrollando paulatinamente gracias a las lecturas que el autor del presente texto ha hecho en relación al problema del mal. Para ver algunas de esas fuentes, *vid.* Paul Ricoeur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 9-67, Andrés Torres Queiruga, *op. cit.*, 11-36, Peter van Inwagen, *The Problem of Evil*, (Oxford: Oxford University Press, 2006), 1-17, Michael W. Hikson, “A brief history of problems of evil”, en *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin P. McBrayer, Daniel Howard-Snyder, 3-18 (Malden, Massachusetts: Wiley Blackwell, 2013), Miguel García-Baró, *Del dolor, la verdad y el bien*, (Salamanca, Sígueme, 2006), 41-64, Agustín Serrano de Haro, “Elementos para una ordenación fenomenológica de las experiencias aflictivas”, *Anuario Filosófico* 45, n. 1(2012): 121-144. Asimismo, el autor quiere aprovechar la ocasión para agradecer al doctor Serrano de Haro por haberle facilitado la versión “informal” de un par de trabajos suyos relacionados con el asunto del dolor y las experiencias aflictivas (“Pain, Experience and Structures of Attention: a Phenomenological Approach” y “New and Old Approaches to the Phenomenology of Pain”), los cuales constituyeron sendas guías que ayudaron al autor a orientarse en el complejo tema de la vida afectiva; sobra decir, además, que los errores y las comprensiones a medias habidas en el presente trabajo en relación al susodicho tema, deben atribuirse más al *status* de neófito del autor, que va realizando sus primeros tanteos en la Jericó del pesimismo —y también en la fenomenología de la vida afectiva—, que a las ideas desarrolladas por el doctor Serrano de Haro, ideas que demuestran ya la maestría perita del orfebre que conoce bien la sustancia aurea de las cosas que trabaja.

PESSIMITAS QUA SUPERLATIO. Si la segunda raíz de la *pessimitas* nos muestra su coloración axiológica bajo la forma del *malum*, la tercera raíz nos indica la *intensidad* esencial de dicha coloración; intensidad que corresponde justamente a la *superlatio* que está propuesta en el *pessimum* mismo de la *pessimitas*. En este sentido, si las experiencias axiológicamente negativas implicadas en el *malum* pueden llegar a ser innúmeras, la *superlatio* intrínseca a la *pessimitas* restringe drásticamente ese número tan vasto, dejando únicamente como correlato suyo las experiencias cuyos niveles de intensidad fenomenológica satisfagan precisamente su condición superlativa.

Esto no quiere decir que, por ejemplo, mientras que bajo el concepto *malum* se englobarían fenómenos de dolor tan variables como, por ejemplo, un leve golpe en el cuerpo o un escozor, la *pessimitas* se referiría, en virtud de la *superlatio* que lleva implícita, a dolores de naturaleza similar a los antedichos pero en grados más agudos e “intensos”, como, por ejemplo, la picadura de una hormiga Bulldog, de la cual se sabe que es en extremo dolorosa. A pesar de que también puede hablarse de una “superlatividad” del dolor en referencia a la picadura de la hormiga Bulldog o a la de algún otro padecimiento corporalmente doloroso, no puede ser ese el sentido de la *superlatio* propuesta por la mirada fenomenológico-hermenéutica de la *pessimitas*, ya que a lo largo de nuestras reflexiones hemos dejado en claro nuestro distanciamiento con respecto a toda clase de naturalismo. La *superlatio* a la que nos referimos como tercera raíz del sentido de la *pessimitas* apunta más bien a aquellas experiencias cuya intensidad es superlativa, no por el hecho de ser más intensas desde el punto de vista de la experiencia natural de lo nocivo, en la cual el dolor es sentido en partes claramente localizables y “curables”, sino más bien a esas experiencias cuya intensidad maligna reside en arrojar a la realidad humana a contenidos que la dañan en toda su persona y para las cuales no hay medicación posible, vivencias, pues, cuya constitución no es nociva exclusiva ni principalmente para el cuerpo, sino para la totalidad espiritual del ser del hombre. En este sentido, entendemos la esencia de la *superlatio* a la manera anselmiana, es decir, como *aliquid quo nihil maius cogitari possit*.²⁸³ Y si cabe darse fenomenológicamente una experiencia maligna de tal naturaleza

²⁸³ Vid. San Anselmo, *Proslogion*, (Navarra: EUNSA, 2008), cap. II. Es curioso notar que para expresar el sentido de la “grandeza” superlativa de Dios, san Anselmo no se sirve del término *maximum*, forma correspondiente al grado superlativo del adjetivo latino *magnum*, sino de la forma que corresponde al grado comparativo del mismo: *maius*. Esa eventualidad no contradice en manera alguna nuestra intuición, ya que,

superlativa en la realidad humana, ésta no ha de circunscribirse reductivamente a la esfera del cuerpo, sino que ha de abrasar afflictivamente la realidad entera del hombre. Así pues, el *malum* superlativo que mienta la *pessimitas*, ha de ser una experiencia maligna tan culminante que ninguna mayor a ella ha de poder pensarse, pues su nota peculiar es ser justamente la *malignissima realitas*.

PESSIMITAS QUA ONTOAXIOLOGÍA. La cuarta raíz del sentido de la *pessimitas* nos indica la región a la que todas las demás características anteriores apuntan, y esa región no es otra que la representada por la unión quiasmática del ser ($\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu$) con el valer ($\tau\omicron\ \acute{\alpha}\xi\iota\omicron\nu$), y de allí precisamente su nombre. En efecto, al ser la *pessimitas* un concepto que nombra como su *substantia* al *malum* en su ser de *superlatio*, es evidente que su contenido se ha de caracterizar por su vinculación con el orden de la axiología, y más específicamente con la esfera de valores negativos (disvalores) que forman parte de la vida afectiva de la realidad humana. Por otro lado, la *pessimitas*, al haber sido depurada con la *ἐποχή* de toda relación con el reino óptico, ha perdido toda posible conexión con el dominio de los entes, quedándole como único correlato posible todas aquellas vivencias cuyo sentido está determinado exclusivamente por su referencia al ser; en virtud de ello es que se presenta ante nosotros como una realidad plenamente ontológica.

Así, pues, si sus dos atributos esenciales son el referirse al orden axiológico, por un lado, y al orden ontológico, por el otro, no cabe duda alguna de que, según dicha naturaleza, la *pessimitas* adquiere pleno sentido en tanto que se presenta a sí misma como ontoaxiología. ¿Qué implica la naturaleza ontoaxiológica de la *pessimitas*? Implica que ella inaugura un dominio *sui generis* según el cual los fenómenos significados por ella ya no se refieren a posicionamientos afectivos (negativos) con respecto a los *entes*, cualesquiera que

ciertamente, el uso del lenguaje permite expresar el significado de lo superlativo parafrásticamente, es decir, se puede expresar el sentido de la *superlatio* por medio de construcciones y rodeos que, sin corresponder exactamente a las formas gramaticales del grado superlativo de la lengua en turno, no obstante logran significar el sentido de lo superlativo. Por otro lado, y dejando de lado el propósito teológico que impera en Anselmo, constatamos que la definición que ofrece para explicar la naturaleza divina cuadra muy bien con la naturaleza que expresa la esencia de la *superlatio*. Pues, justamente, algo que es superlativo tiene como rasgo esencial la posesión de una cualidad en un grado tal que ninguna otra entidad puede tenerla en ese mismo grado o en uno mayor. Lo que es grandísimo en su género correspondiente, no puede competir, si en verdad es lo grandísimo, con otra especie más grande que él mismo, pues en caso de haberla dejaría inmediatamente de ser lo grande en grado superlativo. Así, por ejemplo, la *Balaenoptera musculus* es el animal *grandísimo* de la Tierra, porque no existe otro animal sobre el planeta que lo supere —ni siquiera que lo iguale— en enormidad. Y de ese modo, de la ballena azul se puede decir algo semejante a lo del Dios de san Anselmo: es una criatura ante la cual ninguna otra más grande que ella puede presentársele.

éstos sean, sino al *ser* en cuanto ser. En otras palabras, la *pessimitas* en tanto ontoaxiología sugiere que los fenómenos del mundo vinculados al pesimismo no pertenecen al orden de las aflicciones referidas a los “hechos” (históricos, psicológicos, naturales, etc.), sino a las aflicciones referidas al ser presupuesto por esos hechos, pero trascendente a ellos.

Como puede notarse, la cuádruple raíz del sentido de la *pessimitas* principia un campo de realidades ciertamente originarias, aunque germinales. Sin embargo, y a pesar de su condición germinal, nos muestran ya los primeros planos claros de esa suerte de icnografía a través de la cual podemos prever, *grosso modo*, la disposición, la amplitud y las direcciones que van poco a poco dando rostro a la arquitectura de nuestra teoría fenomenológica del pesimismo. Muchas preguntas, es cierto, quedarán pendientes; otras más, que hoy no vemos, irán emergiendo con el tiempo. Inclusive, ya podemos vislumbrar algunas de ellas desde este punto de avanzada al cual hemos llegado: ¿dada la cuádruple raíz del sentido de la *pessimitas*, cómo podremos ir descubriendo su sentido en el marco de la experiencia fenomenológica? ¿Hay una vivencia especial en el gran repertorio de las vivencias humanas que pueda funcionar como el hilo conductor a través de la cual pueda manifestarse en su plenitud lo mentado por la *pessimitas*? ¿El pesimismo está guiado entera y absolutamente por el orden afectivo de la realidad humana o por algún otro orden inmanente a ella, o bien por el juego de distintos órdenes suyos? ¿Qué elementos se esconden en fenómenos tan antiguos y tan culturalmente distintos como la figura y el pensamiento de Buda, el mito griego del encuentro de Midas con el Sileno, la idea bíblica de la Caída del hombre, y la casi omnipresente concepción de una Edad de Oro pérdida, fenómenos cuya presencia ha establecido a lo largo de los siglos un pretexto continuo para ligar todas y cada una de dichas concepciones con la intuición del pesimismo? ¿En qué medida puede testificarse la presencia de la *pessimitas* en pensamientos como el de Schopenhauer, en obras como la de Dostoievski, en las ideas religiosas del hinduismo o en obras de arte como la de Marc? ¿Todo lo que hemos indicado del pesimismo es aplicable también para el optimismo y, en caso de ser así, qué es pues lo que distingue a ambos? Estas y muchas otras interrogaciones se desprenden ciertamente de nuestras reflexiones, y con el tiempo ojalá podamos ir las afrontando. Por ahora, podemos sentirnos satisfechos de haber sometido el pesimismo a nuestra mirada filosófica y de haber inaugurado para él un

novus ordo de preguntas y direcciones conceptuales, las cuales lo han conducido apenas al umbral de un tratamiento al fin originario.

Conclusión: *O iuvenis: maior rerum tibi nascitur ordo*

A lo largo de nuestras meditaciones acerca del pesimismo, hemos querido explorar la gran crisis comprensiva en derredor de tal asunto. Para llevar a cabo esa exploración, creímos que primero era conveniente realizar de manera sumaria la radiografía del gran acontecimiento del siglo XXI: la crisis del hombre y su *humanitas*. ¿Por qué? Pues porque al haber establecido que el rasgo más definitorio de la crisis del hombre y su *humanitas* es el arruinamiento del *mundus humanus* a causa de la preeminencia de las preocupaciones del *ordo naturalis* en detrimento de las del *ordo superlationis*, consideramos que se haría igualmente evidente que la crisis comprensiva del pesimismo obedece también a esa preferencia inconsciente que lleva a traducir todas las categorías, incluso las filosóficas, al lenguaje “superficial” y óntico del *ordo naturalis*.

En el marco del *ordo naturalis* se nos han presentado ideas del pesimismo que, o bien hunden sus raíces en la esfera de las ciencias de la psique, o bien se instalan y mantienen en la esfera correspondiente a las ciencias del espíritu; tanto las unas como las otras, a pesar de situarse en bloques categoriales y metódicos distintos, se nos han mostrado como construcciones erigidas sobre el mismo basamento: la consideración del pesimismo a través del horizonte óntico del mundo. Dicho horizonte encubre presupuestos ideológicos como el psicologismo y los prejuicios anejos a toda consideración natural de los fenómenos del mundo, lo cual no ha de resultarnos ya extraño, pues, como explicamos, ese marco ideológico está sustentado por la actitud natural que le sirve de fundamento.

Según nuestra consideración fenomenológica del problema, la preeminencia de las ideas ónticas o naturalistas referentes al pesimismo revela la gran crisis comprensiva que nos corroe, ya que muestra, si bien no precisamente la incapacidad, sí la indiferencia del hombre para comprender el problema en un sentido *radicalmente* novedoso mediante el cual pudiese aparecer ante la conciencia, no tal o cual idea ambigua del pesimismo, sino la plena claridad de la esencia o εἶδος correspondiente al mismo.

Nosotros nos hemos esforzado básicamente en perfilar los lineamientos de esa comprensión *radicalmente* novedosa que nos pueda permitir dirigir nuestra atención, en una forma más auténtica y profunda, hacia el problema del pesimismo. Como se ha podido

observar a lo largo de la investigación, nuestros resultados han sido módicos, pues estamos lejos de haber agotado los recursos así como de haber satisfecho las exigencias que requiere la elaboración de una *comprensión fenomenológica del pesimismo*. ¿Esto quiere decir que hemos fracasado? En absoluto. Nuestras meditaciones, si bien no pueden arrogarse hasta ahora la gloria de haber ultimado hasta la perfección la comprensión fenomenológica del pesimismo, sí pueden enorgullecerse de haberla ya principiado, y, sobre todo, de haber comenzado a allanar el camino —tan repleto de “vorágine” como los maniguales del trópico— para futuras tareas conducentes a una aproximación cada vez más incisiva y nuclear de la “Jericó del pesimismo”. Efectivamente, ¿qué ha sido el conjunto de nuestras reflexiones sino una primeriza incursión exploratoria en el enredado terreno de las múltiples y variopintas concepciones del pesimismo habidas en el *ordo naturalis*, que de tan abundantes y heteróclitas parecieran no hablar del pesimismo, sino de muchos “pesimismos”? Es más, si quisiéramos servirnos de un símil para resumir el trabajo filosófico que hemos realizado, elegiríamos la imagen del conquistador español en sus primeras inspecciones al interior de la selva americana, pues así como ese soldado-explorador, que con su espada iba dificultosamente abriéndose camino entre la maleza mientras escuchaba atónito y expectante el enjambre de rumores —graznidos, seseos, croares, chillidos— que poblaban el entorno, sin por ello arredrarse en su afán de saber si eran ciertas o falsas las noticias acerca de la existencia de la rica Tenochtitlan, así también nosotros nos hemos ido abriendo camino en la jungla de los rumores y de las ideas relativas al pesimismo, sirviéndonos para ello de las herramientas fenomenológicas y con la convicción constante de que al final habremos de ser recompensados con alguna revelación filosófica de valor inestimable.

En cierto sentido, ya hemos comenzado a gozar, incluso ahora que no hemos dado más que los primeros pasos, de logros significativos. Pues, en efecto, gracias a nuestro escrutinio acerca de las ideas del pesimismo en el *ordo naturalis*, nos hemos dado cuenta de que, en la actitud natural, los hombres creen saber comprender qué es eso del pesimismo, pero también hemos advertido que manteniéndose en dicha actitud no podrían expresarlo con precisión, ya que sus ideas son ambiguas y acríticas. Esto se puede entender si se medita en lo común que es escuchar cosas como las siguientes: “yo soy pesimista en este asunto, pero no en este otro”, “él/ella es pesimista, pero no tanto”, “nosotros somos

pesimistas, pero en sentido nietzscheano”, “usted es muy pesimista, debería de ir al psicólogo”... Todas estas ideas difusas y vagas que flotan en el imaginario de la mayoría de las personas son una prueba fehaciente de la forma tan plebeya en que vive la comprensión del pesimismo. Si uno pone atención, esas ideas presuponen que el pesimismo tiene grados y formatos, o que un pesimista puede serlo con respecto a una “cosa” y no a otras, etc. El pluralismo y naturalismo ónticos que dichas concepciones dejan entrever, conducen el problema del pesimismo a la región del relativismo y del escepticismo, en donde ya no hay lugar para ningún tipo de certidumbres ni de intuiciones profundas. Ante este cúmulo de contrasentidos y ambigüedades, nosotros hemos exclamado: ¡basta ya de tal balumba! Y a fin de obedecer dicho imperativo, hemos puesto en ἐποχή dicha confusión, es decir, hemos suspendido metódicamente las instancias dóxico-téticas que teníamos sobre el pesimismo en la actitud natural.

La ἐποχή nos ha dejado, así, en situación adámica, y a pesar de que uno pudiera pensar que dicha condición es de suma pobreza por carecer de contenidos a los cuales aferrarse, nosotros hemos visto en ella, sino la riqueza *per se*, sí el principio conducente a la riqueza. Que no nos hemos equivocado en esta apreciación lo demuestra la “configuración del *novus ordo* de la pregunta que interroga por el sentido del pesimismo”, la cual nos ha sido posible formular gracias a la “desparasitación” de los presupuestos relativos a la actitud natural que nos brindó la ἐποχή. Ese *novus ordo* ha inaugurado para nosotros un gran repertorio de nuevas orientaciones filosófico-fenomenológicas, algunas de las cuales hemos expuesto al introducir la noción de *pessimitas* y el cuadro “agato-caco-lógico” de las relaciones jerárquicas de conceptos como pesimismo, peyorismo, malismo, optimismo, meliorismo y bonismo, con sus respectivos órdenes de contenido eidético.

Así pues, y a pesar de que todavía no podemos congratularnos con haber aclarado suficientemente el problema en torno al pesimismo, consideramos que con estos “prolegómenos” hemos satisfecho el propósito que al principio del presente trabajo nos habíamos dictado, a saber: llevar a cabo el primer acordonamiento fenomenológico en derredor de la “Jericó del pesimismo”.

Ya para terminar, nos permitiremos poner punto final a nuestra investigación con las palabras de Petronio que figuran en el título de esta “conclusión”. Se trata de un hermoso verso en el que, sin duda, palpita algo de la inspiración virgiliana: “Oh joven, un mayor

orden de asuntos comienza para ti”. El sentido de tales palabras es claro: no indican únicamente el fin de un orden que concluye, sino también anuncian el nuevo orden que germina. Así de “petroniana” debería de sonar la conclusión de nuestro trabajo, pues si bien hemos clausurado y dicho “hasta nunca” al orden comprensivo del pesimismo en el que hasta hace poco nos movíamos, el orden de la actitud natural, no por eso hemos conquistado ya la “Jericó del pesimismo”, sino tan sólo abierto un “mayor orden de asuntos” del que sólo el futuro podrá dar testimonio. Nosotros, desplegando las velas y afinando el catalejo a fin de encontrar algún día ese futuro, contentémonos por ahora con ir cantado desde la proa de la humilde nave que hemos construido:

*O iuvenis: maior rerum tibi nascitur ordo!*²⁸⁴

²⁸⁴ Petr. *Poem.* 6.

Apéndice. Ilustraciones



Figura 1. Vladimir Makovsky, *Optimista y pesimista*, 1893.

En este cuadro, Makovsky definió con maestría el contraste entre el optimismo y el pesimismo. Es evidente que el personaje de la izquierda, a quien el pintor ruso coloca junto a una suerte de saco con objetos, quizás sus instrumentos de trabajo, es el optimista. Se trata de un anciano que, como sus piernas, parece abrirse seguro al mundo. Tan seguro está, que ha optado por quitarse su abrigo y dejarlo a un lado; tal vez por amor al frío. Su posición erguida y el semblante sosegado de su rostro lo evidencian como un hombre disciplinado que ha aprendido el difícil arte de no preocuparse más que por lo flagrante. Pragmático y contentadizo, encuentra bien el hecho de trabajar y después ir a sentarse un rato a esa banca para mirar la tarde mientras fuma un cigarrillo. Le place vivir como la rosa: sin pensar en los *porqués* o *paraqués* de lo que brota.

El pesimista, en cambio, aparece en una posición oblicua, con las piernas cruzadas y con el lomo encorvado, dirigiendo sus pupilas al suelo y su espíritu hacia las preguntas del mundo. Meditabundo, es víctima de un silencio tétrico, pues mientras todo él está aterido, sus ojos parecen gritar que dentro de esa cabeza bulle un cataclismo. Junto al pesimista hállanse varios libros, seguramente todos sombríos; eso sugiere que lee mucho y que, como sucedió con el Caballero de la Triste Figura, su vida entera es ahora un trasunto de lo que ha leído. Quizá también lleve consigo un cuaderno en donde ha ido apuntando las razones por las cuales la vida merece aborrecerse. Mientras que su vecino de banca da la impresión de tener esposa e hijos, este hombre ensimismado está a gusto con su aislamiento. La gente sólo le conoce una amiga, también huraña: su propia sombra.

Estos dos hombres posan su trasero en la misma banca; no habrá más de tres palmos entre ellos y, sin embargo, ¡qué de abismos los distancian! Ese aparente contrasentido entre la distancia proxémica de sus cuerpos y la de sus almas, ha de recordarnos que el optimista y el pesimista abren dos mundos donde hay uno. Ambos son puertas cuyos senderos se bifurcan irreconciliablemente. Sólo la *superlatividad* los une, pues la han vivido aunque filosóficamente aún no la hayan definido.



Figura 2. Alberto Giacometti, *Mains tenant le vide*, 1934.

De Giacometti son icónicas aquellas esculturas tan célebres que nos muestran unas inquietantes figuras antropomorfas —a decir verdad, más espectros que figuras humanas— cuya complexión absurdamente larga, delgada y sombría les da una apariencia parecida a la del extraño Umi-Bozu del folclore japonés. En cambio, lo inquietante de *Las manos sosteniendo el vacío* no es lo “espectral” de la figura humana, sino el “objeto” —¿objeto?— cautivador que tiene entre sus manos y que retiene su mirada. Giacometti, adelantándosele a Lipovetsky en lo concerniente a la fabricación de alegorías, creyó ver allí la más fantasmal de las realidades: el vacío.

Permítasenos sugerir una lectura más violenta: lo que la figurilla porta es nada más y nada menos que un *espejo*. El espejo no tiene un “alma”, pero a diferencia del vacío, puede obtener una al emular lo que se le pone enfrente. Hay seres, como los vampiros, que están tan *inánimes* que no se logran reflejar en los espejos. O mejor dicho: el espejo refleja con tanta fidelidad su carencia de “alma” que el vampiro reconoce con asombro que esa imagen vacía es la de su propia existencia. La figura de Giacometti comparte esa condición vampiresca, pues si contempla boquiabierto el vacío entre sus manos es porque allí ella misma reconoce la *vacuitas* de sí misma. Así, esta misteriosa escultura es una hermosa metáfora de nuestra época, cuyos espejos están por todos lados (en las cosas, en las ideas...), recordándonos con su vacuidad que nosotros mismos estamos tan vacíos que si sentimos que la vida nos aplasta con tanta inmisericordia, no es por su gravedad, sino por lo que Kundera acertó en llamar “la insoportable levedad del ser”, de *nuestro* ser.



Figura 3. Hans Arp, *Human concretion*, 1935.

Una amiba, una larva extraña y palpitante, el embrión potencial de algo que, si naciera, no tendríamos categoría para nombrarlo; o bien una osamenta, un parásito aterido y moribundo, el exoesqueleto de una criatura que ha dejado de vivir desde la extinción del Pérmico. También una extraña muela, o un cuerpo femenino, o el corazón de Talos, o un asiento surrealista, o, ¿por qué no?, la silueta que terminará teniendo en algún instante de su larga vida el universo. Esas y muchas otras posibilidades sugieren las moles esculpidas por Hans Arp.

Como puede adivinarse, el espectador que se posiciona frente a esas obras ve abrirse ante su mirada, no una piedra de formas caprichosas y sinsentido, sino el múltiple e infinito abanico de las posibilidades interpretativas. Precisamente por ello, quienes observan atentamente el juego estético que esas piezas sugieren sienten inevitablemente cómo se va quebrando dentro de sí mismos el más sólido pilar que esculpiera para ellos la modernidad: la *certidumbre*. ¿Qué hubiese pasado si el gran filósofo del rigorismo epistemológico y de las evidencias apodícticas, Descartes, hubiera querido determinar de manera clara y distinta el sentido último de alguna de las moles de Arp? Habría enloquecido, porque de esas obras, a pesar de ser materiales y regirse bajo las leyes de la física, no cabe hablar de determinación ni de clasificación ni de predicción alguna. Los planos cartesianos, la geometría analítica, el poder racional y lógico del número y, en suma, el *more geometrico* de la época moderna se viene abajo ante estas humildes pellas de piedra. De modo que lo desconcertante de las obras de Arp es justamente que uno no sabe qué pensar ni qué esperar de ellas. Son una muy sugerente alusión a nuestro desconocimiento de las cosas, de las formas, de las direcciones del mundo. Ante ellas, la más adecuada actitud es el *suspense*, pues en cualquier momento y de formas que ni nos imaginamos, esas moles podrían desencadenar en un sentido o en otro la transformación entera de nuestro universo. La “Concreción humana” no es, por tanto, más que puntos suspensivos.



Figura 4. René Magritte, *Golconde*, 1953.

En la actitud natural sabemos que cuando llueve, llueve *lluvia*. El mismo verbo “llover”, con ese carácter intransitivo que lo define, parecería no admitir otro sentido. Y, sin embargo, la violenta imaginación de Magritte rompe con ese cuadrado esquema al sugerir en el *Golconde* la imagen que tendría una lluvia donde lo que lloviera fuesen seres humanos. Quizás cada uno de nosotros esté retratado allí, y quizás nuestras vidas no sean sino gotas de lluvia: también ellas, como nosotros, son arrojadas sin quererlo y se precipitan hacia su perdición sin poder evitarlo. Esa simple fantasía justificaría incluso la conjugación del verbo “llover” en todos sus tiempos, modos y personas: yo lluevo, tú llueves, él/ella llueve, nosotros llovemos, y así sucesivamente. A Carnap esta posibilidad le hubiera incomodado, pero Heidegger hubiera visto en ella un horizonte entero de sentido.

Nosotros también vemos que esta pintura está henchida de sentido. Un tanto macabro, es cierto, pero sentido al fin. Contemplamos, por ejemplo, que allí donde Magritte análoga al hombre con las gotas de lluvia, aparece también la negación de una de las ideas predilectas de los filósofos medievales: la *individuación*. En efecto, así como es imposible distinguir entre una gota de agua y otra, así también es imposible saber si esos hombres-gota son una misma o distinta realidad. Esto nos debe hacer pensar en lo siguiente: vistos desde fuera, y a comparación de sus antepasados, los hombres de nuestro multifacético siglo XXI parecen sumamente heterogéneos, pero, vistos desde dentro, su apariencia sea posiblemente la del *Golconde*: la pesadilla de la impersonalidad. Tal vez Magritte retrató la homogeneidad de nuestra alma y ese cuadro no es tan surrealista como se cree. Quizás incluso no “captura” el efecto de la lluvia, sino el del *diluvio*, cuya más distintiva nota es su exorbitancia. Por eso cuando se lo mira fenomenológicamente nos permite revivir el sentimiento que selló el momento más decisivo de quienes no subieron al arca de Noé: la *sofocación*.

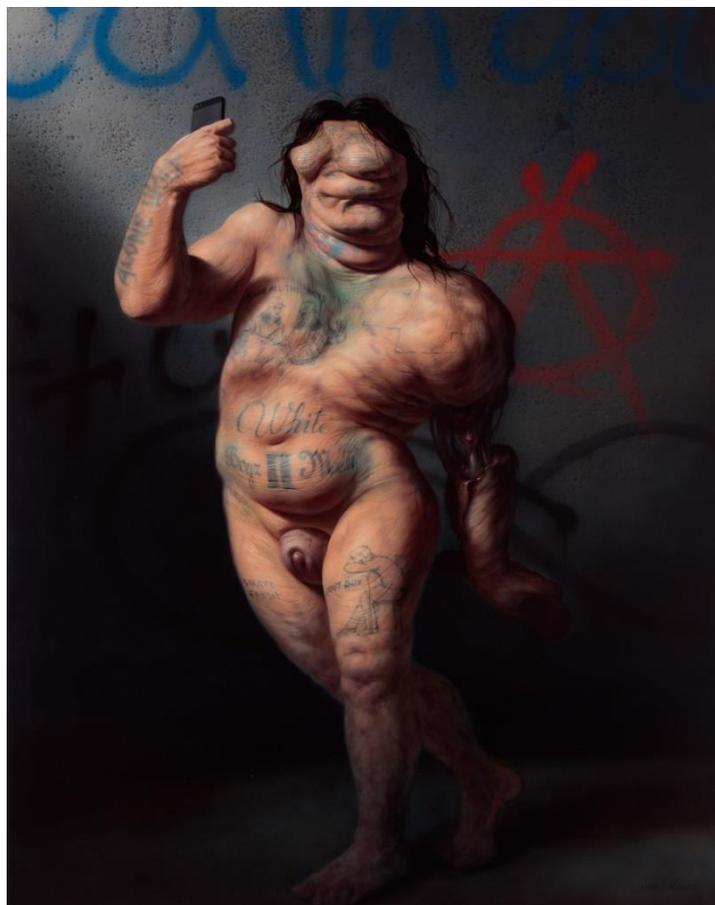


Figura 5. Christian Rex van Minnen, *Selfie in Casmate Beneath the Bridge to Better Days I*, 2017

¡Tremebundo esperpento el que pone ante nosotros el joven pintor van Minnen! Se trata de una grotesca alegoría acerca de eso en lo el hombre del siglo XXI ha venido a parar: el *skin-deep-being*. A nuestro entender, dos son las ideas que están cifradas formidablemente en el cuadro: la *carnalitas* y la *vanitas*. Ambas están estrechamente vinculadas, porque el vehículo más natural, de hecho el único, a través del cual se ejercita y propaga la *vanidad*, es precisamente la *carne*, es decir, la superficie inane que adquiere supremacía mientras se la exhibe. La carne ha de ser comprendida alegóricamente como el universo de superficialidades mediante las cuales las personas buscan exhibirse ante los demás a fin de volverse fascinantes. Entran aquí no solamente cosas físicas, sino también “morales” e “ideológicas” —advuértase que el endriago de van Minnen, adoptando una pose afín a la Venus de Milo, se toma una *selfie* no sólo para presumir su “carne” tatuada y, por tanto, cifrada de ideas, sino también para hacer parte de su “carne” el símbolo de fondo de la anarquía: como un bizarro rey Midas, todo cuando expresa, piensa y exhibe el *skin-deep-being* se “carnifica”—, pues lo que verdaderamente delata al *skin-deep-being* no es tanto lo que exhibe, sino la motivación por la que lo exhibe: la voluntad de reducir todo a su cariz superficial.

Nótese, además, que la criatura cárnica de van Minnen no tiene ojos, ni boca, ni oídos, no tiene ninguna de las clásicas “ventanas del alma”, porque, como ha dicho Redeker al hablar del *Egobody*, su misma alma se ha carnificado. Es, por tanto, una mónada carnosa completamente embutida sobre sí misma. Si tenía alma, ésta ha venido a pasar a formar parte de su repugnante masa tisular.



Figura 6. *Open happiness* (slogan promocional de Coca-Cola).

“Destapa la felicidad”. Visto con atención, el cartel del *Open happiness* parece querer reactivar subliminalmente uno de los motivos mitológicos más arraigados en la mente del hombre occidental, a saber, el mito de la jarra de Pandora. En efecto, en ambas imágenes existe un “contenedor” sellado en cuyo interior anida una “sustancia” que necesita de una mano ajena para salir a flote. La gran diferencia es que el *slogan* de Coca-Cola invierte en un giro de 360° la narración canónica del mito de Pandora, pues en vez de colocar los males dentro del contenedor de su gaseosa, el emporio refresquero coloca, ya ni siquiera algunos bienes, sino nada más y nada menos que la “felicidad”.

Ese cambio tan brusco de valores y expectativas debería de bastar para que se mostrase ante la mirada atenta la gran antítesis existente entre la era del capital y la era del mito. La primera está vertebrada por una confianza extrema en la capacidad que tiene el hombre para *hacerse* de la felicidad sobre la tierra. “Hacerse”, porque el capitalismo, como megamáquina superproductiva que es, sabe de sobra que la felicidad no ha de *buscarse* ni de *esperarse*, sino de *producirse*. Sin embargo, ese “hacerse de la felicidad” termina siendo interpretado en un sentido tan material y mercantil que basta con comprar una Coca-Cola —o una hamburguesa de Mc Donalds o unos tenis Nike o una Mac...— para “destapar la felicidad”. En cambio, la era del mito abriga un panorama más sombrío de la realidad. En primer lugar, allí la “felicidad” no es una posibilidad para la vida humana, ni mediante la industria, ni mediante el conocimiento, ni mediante el trabajo. Al contrario, estas cosas parecen ser un castigo con que los dioses maldijeron a los hombres. Si la felicidad existe lo es sólo en la Isla de los Bienaventurados, si existió lo fue sólo en el Paraíso o en la Edad de Oro, si existirá únicamente será otorgada por Osiris el día de la *psicostasia*. Pero no —¡nunca!— en este Valle de Lágrimas en que vivimos. De este modo, nuestra época capitalista parece vacía del temple trágico del mito y embriagada de fe en el poder productivo e instrumental del hombre.



Figura 7. Mark Rothko, *Black on Grey*, 1970.

Los cuadros de Rothko, en su simpleza, expresan pictóricamente uno de los paradigmas más ancestrales del pensamiento humano, e incluso el único paradigma cognoscitivo al cual podría calzarle bien el adjetivo *insuperable*. Efectivamente, al agolpar en el lienzo dos bloques cromáticamente contrastantes, Rothko no hizo otra cosa que poner ante nuestros ojos el rostro pintarrajeado del *binarismo*. Si pasamos revista a las grandes teorías del pensamiento humano, no podremos evitar sentir cierta incomodidad al ver que después de más de veinte siglos de meditaciones, los hombres no hemos hecho más que reproducir, con otras palabras, el mismo binarismo milenario. Empédocles, por ejemplo, habló del Νεῖκος y de la Φιλία como los poderes del mundo, luego Platón distinguió entre ἐπιστήμη y δόξα, más tarde los cristianos hicieron famosa la antítesis entre el bien y el mal; con Descartes comenzó la esquizofrenia: se comenzó a insistir obsesivamente entre la oposición *ego-mundo*, entre la naturaleza doble del ser en tanto que *percipi* o *percipere*, entre la “cosa en sí” y la “cosa para mí”, hasta que llegó Fichte y resumió todas esas relaciones binarias en su famosa distinción entre el “Yo” y el “no-Yo”. Podría extenderse *ad infinitum* la lista, pero será mejor señalar que el melodramático Kierkegaard dio con la fórmula precisa para definir el binarismo: *O lo uno o lo otro*.

Después de todo, quizás el binarismo sea una ilusión asaz esquemática y ficticia de nuestro pensamiento, aunque económicamente útil porque nos previene de perdernos en el maremágnum de las más sutiles diferencias. ¿Qué pasaría si pudiésemos ser conscientes de cada diferencia, por más tenue que ésta fuera? Quizás nos ahogaríamos incontinenti en la más incomprensible e inefable de las exuberancias. Sería una pesadilla kafkiana, algo así como vivir en un cuadro binario de Rothko y que de repente los dos bloques de colores en que habitáramos se transformaran en alguna de las vorágines cromáticas y estocásticas de Pollock. El sueño para el *Homo sapiens* habría terminado.



Figura 8. Optimista y pesimista (*cartoon*).

En este *cartoon* están bien sintetizadas algunas de las notas que forman parte del imaginario colectivo acerca del pesimista y del optimista, respectivamente. Como puede verse, el optimista figura como un sujeto sonriente de cabeza “solar”, lo que significa que siempre lo acompaña la alegre luminosidad del día de verano; asimismo, parece estar bailando y, si se compara con el pesimista, se nota además que a diferencia de éste, el optimista tiene los ojos abiertos al mundo, lo que podría significar el “sí” con que responde a la *conditio mundi*. En cambio, el pesimista destaca por su mueca triste y alicaída, por estar circunvalado por una nube gris que lagrimea algunas gotas de lluvia, y por la oscuridad de su vestimenta, además de denotar unos ojos cerrados que aluden al “no” con que se posiciona frente a la *conditio mundi*. En última instancia, lo que este *cartoon* parece decirnos acerca del optimismo y del pesimismo es que se trata de dos actitudes distintas desde las cuales brota un colorido peculiar con el que se va pintando al mundo mismo.

Esto es muy interesante para quienes, como Pastoureau, sienten interés por los misteriosos alfabetos de la simbología cromática. Ésta, como una corriente freática, corre imperceptible bajo los imaginarios colectivos, inundando completa pero silenciosamente la mentalidad mítica, religiosa y cultural de los pueblos. Que se diga, por ejemplo, que el pesimista “todo lo ve negro” sugiere que este color se corresponde simbólicamente con algunas actitudes vitales humanas. ¿Cuándo el negro se hizo el “color” simbólico del pesimismo, y por qué? ¿Por su relación con la muerte, con la tierra y con la noche? ¿Y cuándo el optimismo se ligó con el “amarillo”, símbolo de la luz y de la vida? Sean cuales sean las respuestas, lo cierto es que también entre los hombres hay seres nictálopes que para vivir moran en lo “negro” del mundo, mientras que otros detentan un fuerte fototropismo que los obliga a buscar la “luz” para no morir. Lo importante es que se trata de dos matices, cada uno de los cuales detenta un colorido afectivo con el que se destacan horizontes distintos de sentido.



Figura 9. Vaso “medio vacío” o “medio lleno”.

Los clichés también tienen su sabiduría y quien los desprecia por vulgares delinque contra la filosofía. Al afirmar esto, no queremos insinuar que todo lo que “dice” el cliché es digno de tomarse en cuenta, ya que en gran medida su contenido no pasa de ser un producto proveniente de la rumorología, esa marea impersonal y anónima mediante la cual nuestras ideas y pensamientos se van moviendo sin orientaciones certeras y seguras, presas de un simple “ir a la deriva”. Quiere decir más bien que también el cliché contiene *algo* capaz de mostrarnos cosas instructivas. Y eso es justo lo que sucede con la imagen trillada del vaso “medio vacío” o “medio lleno” que ha venido a instituirse como un popularísimo *test* capaz de determinar si un hombre es optimista o pesimista.

Así, por ejemplo, algo instructivo que nos enseña el *test* del vaso es que, si uno medita sobre su fundamento, se dará cuenta de que en él parasita un prejuicio bastante arraigado en el pensamiento occidental, que encontró en Aristóteles un formidable promovedor, aunque no puede decirse que haya sido el Estagirita su inventor. Ese prejuicio es simple y nos es bien conocido, pues no hemos podido superarlo: creer en la preeminencia enjuiciadora y epistemológica de la *vista*. Peor aún es cuando la vista valora por medio de porcentajes, pues entonces es una vista “contadora”. De modo que el *test* del vaso no es en el fondo sino una suerte de “empirismo matematizante”. ¿Podemos comprender así si una persona es pesimista u optimista? Por lo menos Schopenhauer se reiría de tal posibilidad, pues para él, por ejemplo, lo importante no consistía en calcular visualmente cuánto mal hay en el mundo, sino en sentirlo y colegir de su mera existencia la *pesimidad* del mundo.



Figura 10. Franz Marc, *Tierschicksale*, 1913.

En *La pintura europea contemporánea*, Romero Brest se equivocó al valorar ligeramente a Marc, diciendo, sin fundamentos defendibles, que le “faltaba profundidad metafísica”. ¡Qué patochada más absurda! Húrguese en los escritos del pintor muniqués, así como en los estudios especializados que se han hecho de su vida y de su obra, atiéndase con idónea seriedad su obra pictórica, medítese en las aspiraciones estéticas que persiguió, y se verá que Franz Marc es el artista más metafísico del *Der Blue Reiter*.

Véase, para prueba, su célebre cuadro *Tierschicksale*. Unos no verán más que “animalitos” y unos troncos pintados en una superficial fragmentación del plano. Lo cierto es que se trata de una pieza henchida de simbolismo. En efecto, en las pinturas de Marc cada color representa una fuerza vital, cada animal una metáfora, cada postura una declaración. No podemos detallarlos ahora; tan sólo mencionemos que lo que en *Tierschicksale* se expresa es una comprensión metafísica, no de los animales como tales, sino más bien de lo “animal”, es decir, del componente *animado* que le infunde vida al ser en su totalidad. ¿Y cuál es, pues, el “destino” que Marc ve en lo “animal” simbolizado por sus animales? El *sufrir*. Si uno mira con atención, el cuadro parece, en efecto, un vitral budista que parecería susurrar: *todo es dolor, el ser mismo es sufrimiento*. Tan es cierto que la idea del *sufrir* es el sentido último del cuadro que en uno de sus costados está escrito el siguiente corolario: “los árboles mostraron sus anillos, los animales sus venas, y todo el ser ardió en llamas”.

Así pues, Marc fue el único pintor de quien puede decirse que retrató en su *Tierschicksale* la imagen que correspondería a un *hilozoísmo sufridor*. No sería raro entonces que este artista causara hondas simpatías en los místicos naturalistas, en los defensores de los derechos de los animales y en los ecopesimistas. Su visión tan infernal, tan budista y tan metafísicamente impregnada de *Weltschmerz*, convierte a Franz Marc en el Schopenhauer del expresionismo.



Figura 11. W. Beckmann, *Wagner*.

En esta pintura hay un juego velazqueño de enorme significación para la filosofía en general, y para los que veneran a Schopenhauer en particular. Pues, en efecto, si uno la mira con atención, podría sugerirse que el protagonismo de la pieza no reside en ningún individuo presente, ni siquiera en el inconfundible Wagner, sino en el cuadro que se halla justo arriba de la cabeza de éste, y cuyo retrato no es otro que el del gran διάβολος διόβολος de la filosofía: Arthur Schopenhauer. Que el rostro del filósofo de Danzig figure en esa sala en donde concurre simbólicamente el espíritu del arte cual si fuera la imagen bendita de un santo patrono, ha de hacernos recordar cuán profundamente la filosofía schopenhaueriana inspiró a toda una generación de pensadores. Da igual que quienes figuren en el cuadro no sean filósofos, sino músicos, pues el *axis mundi* que le da sentido a la pieza no son ese puñado de artistas, sino el εἶδωλον cuya presencia fetichista parece darles vida. En otras palabras: este cuadro representa un *mundo* —el mundo de la *Kultur* alemana en la segunda mitad del siglo XIX—, y si éste ha de ser entendido como *voluntad* —realidad de la brota todo— y como *representación* —sombra que no es sino ilusión—, entonces la voluntad del cuadro es Schopenhauer y la representación todo lo demás.

Esa lectura del cuadro podría permitirnos una analogía gogoliana. En efecto, en la *Historia de un retrato*, Gógol nos ofrece un cuento cuyo protagonista es precisamente una pintura maldita. Ésta muestra la imagen de un anciano que resulta ser el mismísimo demonio. Todos los que miran la pintura sienten por ella una fascinación que al mismo tiempo los aterroriza. Sentimientos idénticos produce el diabólico Schopenhauer. ¿No lo crees, lector? ¡Contemplad a Wagner —y con él a toda su generación— y veréis que en la frente y en el corazón porta los estigmas del Diablo, del Sileno y de Kali: son los serpigos con que ha signado a sus feligreses el διάβολος διόβολος de la filosofía!

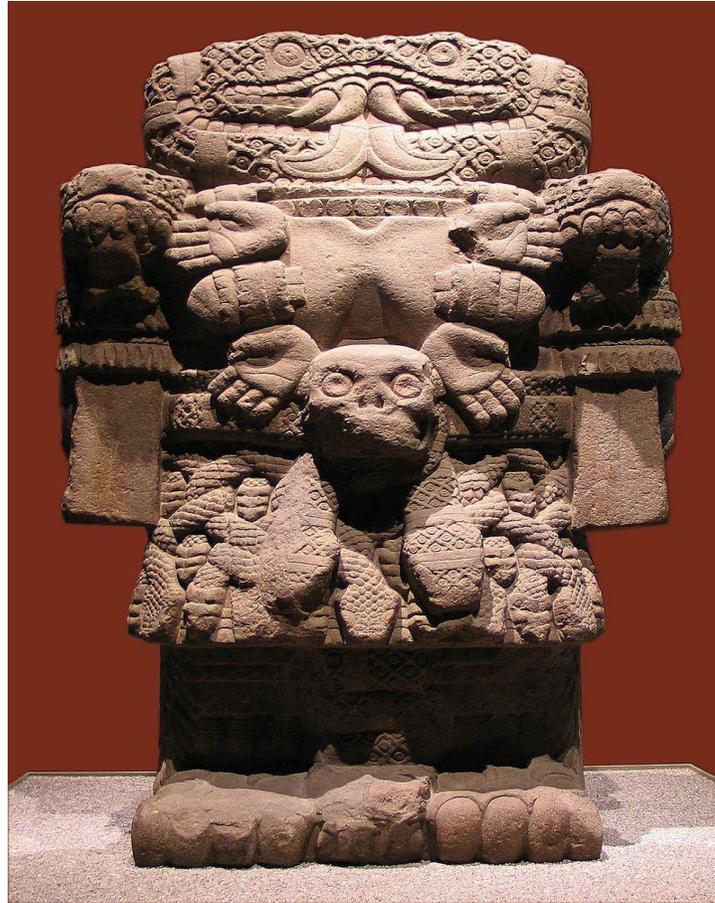


Figura 12. Coatlicue.

El monolito que representa a la diosa Coatlicue calza bien con los dos adjetivos con los que Caso describe los atributos más sobresalientes de la escultura prehispánica: “vigorosa y terrible”. Su tupida ornamentación de elementos simbólicos y la armoniosa simetría en que están ordenados le brindan a la pieza un maravilloso juego especular. Es en la cabeza bicéfala que corona el monumento en donde ese juego de espejos alcanza su cenit: las dos cabezas de serpientes no sólo se reflejan una a la otra, sino que colisionan entre sí. He allí la idea de la dualidad cósmica petrificada.

No se trata de una dualidad moderna, es decir, apática y fría, sino de esa dualidad trágica que sólo la conciencia mítica posibilita. En efecto, a nuestros ancestros mexicanos la Coatlicue los conmocionaba más de lo que imaginamos, porque les mostraba más de lo que nosotros vemos: les mostraba el tejido desgarrador del universo. La Coatlicue hace recordar la imagen, también “vigorosa y terrible”, de la diosa hindú Kali. Ambas divinidades abrigan en sus respectivas fisonomías el atroz conjunto de ideas que el pensamiento mítico atribuyó desde siempre a la femineidad, por ser ésta la manifestación más pura de la natura, esa entidad omnipresente y omnipotente que a cada pueblo le ha enseñado que la vida no es otra cosa sino un ciclo de nacimientos y destrucciones. Los mitos de la Gran Madre enseñan que quien nos alumbra, también nos devora. Una de las cabezas serpentina de la Coatlicue fue nuestra madre, la otra será nuestra asesina. Schopenhauer se habría enamorado de la diosa de la “falda de serpientes”, porque hubiera visto en ella una sublime metáfora de la voluntad hambrienta devorándose a sí misma.



Figura 13. Juan de Valdés Leal, *Postrimerías de la vida (Finis gloriae mundi)*, 1672.

Pintor español del siglo XVII, Juan de Valdés Leal expresó en varias de sus pinturas esa intensidad pasional y metafísica que de tan morbosamente punzante provoca que en no pocas ocasiones parezca irrespirable el mensaje desolador su cosmovisión barroca. Sus obras conmueven el alma de quien las contempla y lastiman la fe que uno pudiese abrigar en esta vida.

Las *Postrimerías de la vida* es un célebre díptico que concentra una serie de imágenes y metáforas sobre la fragilidad de la condición humana, uno de los temas preferidos del arte barroco, el cual llevó a un nivel hasta ahora insuperable el tópico de la *vanitas vanitatum*. Recordatorio de todo lo que somos y terminaremos siendo en este mundo —*pulvis et umbra*—, las *Postrimerías de la vida* no pueden velar el aspecto trágico que acompaña a la mirada desalentadora. En la segunda parte del retablo, que se conoce como *Finis gloriae mundi*, hay una alusión demasiado explícita a la fragilidad de las riquezas y los honores, representadas por las figuras del caballero calatravo y del obispo, amos ricamente adornados pero en estado de descomposición, así como a la “psicostasis” entre los pecados y las virtudes, representados simbólicamente en la balanza con animales “viciosos” y efigies de la piedad cristiana, respectivamente. Es casi imposible negar que frente a este cuadro la única opción sensata sería gritar: “¡hubiera sido mejor no haber nacido!”. ¿Quién ha vivido en carne propia el *finis gloriae mundi*? Con seguridad, todos y cada uno de los hombres, pero ha sido expresado con mayor patetismo en las figuras tremendamente gloriosas de la historia, esas que por un efímero momento tuvieron el poder entero en sus manos y que terminaron siendo masacrados por pretender contenerlo: Agamenón, César, Moctezuma, Carlos I, Napoleón, Hitler, Ceaușescu... Cada uno de ellos, así como seguramente le pasó y pasará a cada mortal sobre la Tierra, terminó sabiendo que no es el poder ni la gloria, sino la vulnerabilidad y el deterioro, lo que hace al hombre ser lo que es: un miserable chacal que morirá clamando inutilmente en el desierto.



Figura 14. Isidre Nonell, *Reposo*, 1903-1904.

Entre las predilecciones del pintor catalán, Isidre Nonell, destaca su fascinación por la figura femenina. Aunque ese interés es tan ancestral como las Venus prehistóricas nos permiten suponerlo, Nonell tiene un peculiar modo de representar el ser femenino. A diferencia de otros artistas, en los que la figura femenina adquiere una estetización apolínea que busca destacar su belleza corpórea, Nonell traza una visión mucho más enfermiza y desalentadora de la mujer, pues ésta aparece con una lastimosa traza que deja ver facciones maceradas por el dolor y la vejez, vestidos paupérrimos y sucios, miradas sin ilusión, destinos arruinados prematuramente y, para rematar, una especie de adaptación resignada a su entorno, tan deplorable como ella. También otros, como el insigne Kees van Dongen, pintaron mujeres cuya sola mirada hipnotizadora y maliciosa es suficiente para poner en duda su pertenencia a la “humanidad”, pero ni siquiera el pintor neerlandés olvidó inyectarles algo de color, dulzura y erotismo a sus “musas” espectrales. En cambio, Nonell no sólo les quitó todo colorido, sino que también les negó el atributo peculiar de lo femenino: la provocación.

Así, por ejemplo, en la pintura de arriba se muestra una mujer cuya posición denota el sentir del abatimiento. Los colores oscuros incrementan el ambiente de miseria que la pieza exhala. Ha de notarse además que en este cuadro no se expresa una miseria “metafísica”, sino —si cabe llamarla así— una miseria “material”, porque a diferencia de la primera, que es casi prerrogativa de individuos letrados y sabihondos, la miseria material extiende su dominio a cuantas realidades humanas se han encarnado en la existencia, ya que el mal de esta miseria no es una idea, sino una insufrible facticidad: el hambre, la pobreza, la enfermedad, el desgarramiento... ¿Cuál es el sórdido motivo que ha llevado a esa humilde mujer a adoptar esa posición tan afín a la derrota? Pudiera ser cualquiera y quizás Job, en los momentos en que más dudó de su fe y estuvo más susceptible para haberse burlado de toda teodicea, sabría darnos la respuesta.



Figura 15. Edward Hopper, *Office in a Small City*, 1953.

Estados Unidos es un país que en el ámbito de la historia universal pareciera haber nacido apenas ayer: no tuvo edad clásica ni medieval, tan sólo edad moderna. Sin embargo, es tan gigante y se ha desarrollado tan rápidamente que parece un *collage* en donde puede hallarse casi cualquier paisaje, clima e historia. No es una simple coincidencia que Whitman, poeta cósmico, floreciera en esa tierra en donde han sabido hibridarse la piel blanca y negra con la roja y amarilla, el capitalismo con el *flower power*, los Everglades con la industria del acero, la democracia con el imperialismo...

Entre tanta exuberancia y vastedad, no resulta incomprensible el surgimiento de sentires menos whitmanianos y más sofocantes. En efecto, la superproducción de las cosas y los eventos, si bien a algunos les inspira ánimo, a otros los sume en la desolación. Y es este sentir el que justamente Hopper ha plasmado en sus cuadros, imprimiéndoles el “*made in U.S.A.*” tan icónico que los caracteriza. Nótese el *cómo* de los ambientes que pinta, peculiares por su nitidez, limpieza y silencio; contéplense los personajes humanos de sus cuadros, que miran hacia la mesa o hacia el horizonte como si estuvieran esperando desde hace eones a Godot —¡ilusos, nunca llegará!—, y se verá que algo siniestro los habita. No lo siniestro-morboso, pero sí un tipo más discreto de lo siniestro, y por ello más desconcertante, pues el espectador siente una desazón al mirar esas obras, pero no acierta en precisar por qué, ya que nada en ellas parece anormal. Pues bien, lo desconcertante se debe justamente a esa normalidad que se masifica alrededor de sus personajes, quienes saben que frente a sus narices se levanta la facticidad de los edificios, del vidrio, de las aceras, de las habitaciones y de todo eso que la modernidad va construyendo y con lo cual nulifica el “puesto del hombre en el cosmos”, ya que parece hundir al hombre en un juego de geometrías horribles por perfectas, y asfixiantes por repletas. Lo siniestro hopperiano se debe, pues, a que en sus cuadros vemos enjaulado al monstruo de la desolación, *nuestra* desolación moderna.



Figura 16. Ferdinand Hodler, *Les âmes déçues*, 1892.

Este cuadro de Hodler bastaría para justificar aquel dicho que dice: “una imagen vale más que mil palabras”. Efectivamente, ante este quíntuple retrato que con tanta pasión logra expresar el colapso espiritual al que puede llegar la realidad humana, todas las palabras parecen insignificantes. Pudieran aunarse las miles de cuitas que se susurran en la *Ilíada*, en los trágicos griegos, en el *Libro de Job*, en el *De contemptu mundi* de Inocencio III, en el *Sinuhé* de Waltari, en las novelas de Dostoiévski, en los versos más tristes de Leopardi y de Blaga, en las reflexiones de Schopenhauer y de Cioran; pudieran sumarse todas esas amargas quejas y lamentos y aún muchos más, y no sería suficiente para transmitirle a los hombres el *πάθος* que provoca la contemplación de esta sublime “pesadilla” de Hodler. La pintura —¿quién lo duda?— habla un lenguaje no verbalizable.

Nótese cómo la obra tiene la simetría sinfónica de las flores: en los extremos se hallan los hombres-pétalos vistiendo una sotana negra y mirando hacia abajo en actitud de meditación melancólica mientras entrecruzan sus manos como queriendo encontrar así serenidad; contiguamente a ellos están los hombres-antenas, quienes han abandonado ya su posición meditabunda y ahora se agarran la cabeza en actitud desesperada, como indicando que allí dentro, en esa cabeza grávida de inquietudes y reflexiones, se halla un polen ponzoñoso y corrosivo —ese polen no es sino la consciencia de *saberse vivos*—; finalmente, el desnudo y cadavérico hombre-estigma, el *axis mundi* de esta flor oscura que representa el misterio de la vida humana, parece haberse agotado después de haber querido borrar inútilmente lo corrosivo de su pensar. Resignado, se encorva sobre sí mismo y adopta la emblemática posición de la derrota.

Así como en un célebre poema el superno Blaga cantó a la “corola de milagros del mundo” (*corola de minuni a lumii*), nosotros podemos referirnos a la pintura de Hodler como la *corola de maldiciones del hombre*. Y del mismo modo en que el poeta y filósofo rumano distinguió entre el conocimiento *paradisiaco* —aquel que pretende explicarlo todo exhaustivamente— y el conocimiento *luciferino* —aquel que reconociendo que les imposible explicarlo todo, deja un lugar para el misterio—, también nosotros reconocemos que es inútil intentar “explicar” el cuadro de Hodler y que la única actitud pertinente frente a él es sumirnos en su misterio luciferino.

Bibliografía

1. Consulta.

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de filosofía*. 2ª ed. Traducción de Alfredo N. Galletti. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Canto-Sperber, Monique. *Diccionario de ética y de filosofía moral*. Coordinado por Paulette Dieterlen, traducción de Carlos Ávila, Adriana Flores *et al.* 2 vols. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Edwards, Paul. *The Encyclopedia of Philosophy*, 5 vols. New York: Macmillan Publishing Co., 1967.
- Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. 2ª edición aumentada por Josep-Maria Terricabras y coordinada por Priscilla Cohn Ferrater Mora. 4 vols. Barcelona: Ariel, 2009.
- Foulquié, Paul. *Dictionnaire de la langue philosophique*. Paris: Presses Univertitaires de France, 1962.
- Moran, Dermot & Cohen, Joseph. *Husserl's Dictionary*. New York: Continuum, 2012.

2. Básica.

- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2010. [*Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967].
- _____. "La pregunta fundamental de la metafísica". En *Introducción a la metafísica*. Traducción de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa, 2003.
- _____. *¿Qué es eso de filosofía?* Traducción de Adolfo P. Carpio. Buenos Aires: Sur: 1960.
- Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. Traducción de Elsa Tabernig. Buenos Aires: Nova, 1981.
- _____. *Investigaciones lógicas I*. Versión de Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza, 2001. [*Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Husserliana. Band XVIII. Herausgegeben von Elmar Holenstein. The Hague: Martinus Nijhoff, 1975].
- _____. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Traducción y estudio preliminar de Julia V. Iribarne. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008. [*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana Band IV. Herausgegeben von Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1954].

- _____. *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Traducción de Luis Villoro, preparación de la edición de Antonio Zirió Q. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2009. [*Formale und trnszendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. Husserliana. Band XVII. Herausgegeben von Paul Janssen. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974].
- _____. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: introducción a la fenomenología pura*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Fondo de Cultura Económica, 2013 [*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Herausgegeben von Walter Biemel. Husserliana Band III. The Hague: Martinus Nijhoff, 1950].
- _____. *La idea de la fenomenología*. Traducción de Miguel García-Baró. México: Fondo de Cultura Económica, 2015. [*Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Husserliana Band II. Herausgegeben und Eingeleitet von Walter Biemel. The Hague: Martinus Nijhoff, 1950].
- Sartre, Jean Paul. *L'existencialisme est un humanisme*. Presentación y notas de Arlette Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 1996.
- _____. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Edición de Arlette-Elkaïm-Sartre. Paris: Gallimard, 2016.
- Scheler, Max. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Traducción de Hilario Rodríguez Sáenz. Madrid: Revista de Occidente, 1941 [*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Halle: Verlag, 1916]
- _____. *El puesto del hombre en el cosmos*. Traducción de José Gaos. Buenos Aires: Losada, 1970.
- _____. *La idea del hombre y la historia*. Traducción de Juan José Olivera. Buenos Aires: Leviatán, 2008.
- _____. *La esencia de la filosofía y la condición moral del conocer filosófico*. Edición y traducción de Sergio Sánchez-Migallón. Madrid: Ediciones Encuentro, 2011.
- Schopenhauer, Arthur. *El amor, las mujeres y la muerte*. México: Ediciones Coyoacán, 2009.
- _____. *El mundo como voluntad y representación*. Traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

3. Secundaria.

- Agassi, Joseph. *Towards a rational philosophical anthropology*. The Hague: M. Nijhoff, 1977.
- Abramson, Lyn Y., Seligman, Martin E. P. & Teasdale, John D. "Learned Helplessness in Humans: Critic and Reformulation". *Journal of Abnormal Psychology*, 87, n. 1 (1978): 49-74.
- Alberoni, Francesco. *El optimismo*. Traducción de Laura Ferrari. Barcelona: Gedisa, 1944.
- Allen, R. T. "Why Read Lucian Blaga's Philosophy?". *Annals of the Academy of Romanian Scientists. Series on Philosophy, Psychology, Theology and Journalism*, 5, n. 1-2 (2013), 133-138.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: DSM-IV*. Washington: American Psychiatric Association, 2005.
- Anderson, M. S. *La Europa del siglo XVIII (1713-1789)*. Traducción de Ricardo Haas. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Anselmo, San. *Proslogion*. Introducción y traducción de Miguel Pérez Laborda. Navarra: EUNSA, 2008.
- Aristóteles, *Poética*. Introducción, versión y notas de Juan David García Bacca. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2012.
- Arita, Héctor T. *Crónicas de la extinción. Vida y muerte e las especies animales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Ávila-Fuenmayor, Francisco. "Crítica a la modernidad: el eclipse de la razón". *Revista de Artes y Humanidades UNICA* 11, n. 2 (mayo-agosto, 2010): 167-185.
- Bailey III, Robert Benjamin. *Sociology Faces Pessimism. A Study of European Sociological Thought Amidst a Fading Optimism*. Hague: Martinus Nijhoff, 1958.
- Ballesteros, Jesús. *Ecología personalista. Cuidar la naturaleza, cuidar al hombre*. Madrid: Tecnos, 1955.
- Barclay, William. *Palabras griegas del Nuevo Testamento*. Texas: Casa Bautista, 2002.
- Barlow, James William. *The Ultimatum of Pessimism. An Ethical Study*. London: Kegan Paul, Trench & Co., 1882.
- Baroja, Pío. *El gran torbellino del mundo*. Buenos Aires: Austral, 1942.
- _____. *Los amores tardíos*. Buenos Aires: Austral, 1942.
- Barrow, R. H. *Los romanos*. Traducción de Margarita Villegas de Róbles. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Bauman, Zygmunt. *Modernidad líquida. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Traducción de Mirta Rosenberg y Jaime Arrambide. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Beiser, Frederick C. *Welschmerz. Pessimism in German Philosophy 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Bergson, Henri. 1934. *Le penseé et le mouvant*. Paris: Alcan.
- Blaga, Lucian. *Opera poetică*. Prefacio de George Gană, edición de George Gană y Dorli Blaga. Humanitas: București, 2012.

- _____. *Antología poética general*. Versión española, selección, notas, estudio introductorio y epílogo de Darie Novăceanu. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 2006.
- Block, Louis J. "The fascination of pessimism". *The Sewanee Review* 15, n. 4 (Oct. 1907): 409-422.
- Bloom, Allan. *The closing of the american mind*. New York: Simon & Shuster Paperbacks, 1987.
- Blumenberg, Hans. *Teoría del mundo de la vida*. Traducción de México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Bochenski, I. M. *La filosofía actual*. Traducción de Eugenio Ímaz. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Bonifaz Nuño, Rubén. *Antología de la lírica griega*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- Bowler, Peter J. "El surgimiento del mendelismo". En *Filosofía e historia de la biología*, editado por Ana Barahona *et al.*, 379-398. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Brague, Remi. *Europa, la vía romana*. Versión de Juan Miguel Palacios. Madrid: Gredos, 1995.
- Broggi, Stefano. "Leibniz and the Anti-Theodicy of Bayle". En *Theodicy and Reason. Logic, Metaphysics and Theology in Leibniz's Essais de Théodicée (1710)*, editado por Matteo Favaretti Camposampiero *et al.*, 197-212. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2016.
- Buber, Martin. *¿Qué es el hombre?* Traducción de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.
- Buytendijk, Frederick J. J. *El dolor*. Traducción de Fernando Vela. Madrid: Revista de Occidente, 1958.
- Cabrera, Manuel. *Los supuestos del idealismo fenomenológico*. Cuadernos, 61. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1994.
- Came, Daniel. "The Aesthetic Justification of Existence". En *A Companion to Nietzsche*, editado por Keith Ansell-Pearson, 41-57. Malden, Massachusetts: Blackwell, 2006.
- Campoamor, Ramón de. *Doloras. Poemas*. México: Porrúa, 1993.
- Caro, E. M. *Le pessimisme au XIX^e siècle. Leopardi-Schopenhauer-Hartmann*. Paris: Librairie Hachette et C^{ie}, 1879.
- Caro, Hernán D. "The Best of All Possible Worlds? Leibniz's Optimism and its Critics 1710-1755". Tesis doctoral, Institut für Philosophie, Humboldt-Universität zu Berlin, 2014.
- Carus, Paul. *Monism and Meliorism. A Philosophical Essay on Causality and Ethics*. New York: F. W. Christern, 1885.
- Caso, Alfonso. *El pueblo del sol*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

- Cassirer, Ernst. *Las ciencias de la cultura*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- _____. *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*. Traducción de Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- _____. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Traducción de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- _____. *The Philosophy of the Enlightenment*. Traducción de Fritz C. A. Koelln y James P. Pettegrove. New Jersey: Princeton University Press, 1951.
- Cauchi, Francesca. "Nietzsche and pessimism: the metaphysic hypostatized". *History of European Ideas* 13, n. 3 (1991): 253-267.
- Chamberlain, Francis Patrick. "The Journal de Trévoux and the Philosophes". Tesis de maestría, Loyola University, 1963.
- Chang, Edward E., ed. *Optimism and pessimism. Implications for theory, research and practice*. Washington: American Psychological Association, 2002.
- Chase Greene, William. *Moirá: Fate, Good, and Evil in Greek Thought*. New York: Harper & Row, 1963.
- Cicerón, Marco Tulio. *Del hado*. Introducción, edición, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- _____. *Disputas tusculanas*. Introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Cioran, Emil M. *Œuvres*. Paris: Gallimard, 2001.
- Clarke, J. J. "Sunt Lacrimae Rerum: A Study in the Logic of Pessimism". *Philosophy* 45, n. 173 (Jul. 1970): 193-209.
- Clavijero, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. México: Porrúa, 2009.
- Conze, Edward. *El budismo. Su esencia y su desarrollo*. Traducción de Flora Botton-Burlá. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Cooper, David E. "Schopenhauer and Indian Philosophy". En *A Companion to Schopenhauer*, ed. Bart Vandenabeele, 266-279. Massachusetts: Wiley-Blackwell, 2012.
- Cropsey, Joseph. "Karl Marx". En *Historia de la filosofía política*, compilado por Leo Strauss & Joseph Cropsey, 754-778. Traducción de Leticia García Urriza et al. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Cross, Stephen. *Schopenhauer's encounter with Indian thought: Representation and Will and their Indian parallels*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013.
- Crystal, David. *Language and the Internet*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Darnoi, Denis. "Pessimism and axiology". En *The Unconscious and Eduard von Hartmann*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1967.
- Dartigues, André. *La fenomenología*. Traducción de Josep A. Pombo. Barcelona: Herder, 1975.
- DeGrazia, David. "On the Question of Personhood Beyond *Homo sapiens*". En *In Defense of Animals*, editado por Peter Singer, 54-68. Malden: Blackwell, 2006.

- Dépret, Louis. *La question du pessimism*. Lille: L. Danel, 1879.
- Dermot, Moran. *Introduction to Phenomenology*. London, New York: Routledge, 2002.
- Descartes, René. *Discours de la méthode*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1987.
- Dickinson, Emily. *The Complete Poems of Emily Dickinson*. Edición de Thomas H. Johnson. Boston: Little, Brown and Company, 1960.
- Dienstag, Jossua Foa. *Pessimism: philosophy, ethics, spirit*. New Jersey: Princeton University Press, 2006.
- _____. "The Pessimistic Spirit". *Philosophy and Social Criticism* 25, n. 1 (1999): 71-95.
- Dorner, August. *Pessimismus/Nietzsche und Naturalismus mit besonderer Beziehung auf die Religion*. Leipzig: Fritz Eckardt, 1911.
- Dörpinghaus, Andreas. „Schopenhauers rethorische Argumentation für den Pessimismus“. *Schopenhauer Jahrbuch* 80, (1999): 63-85.
- Dostoievski, Fiódor M. *Cuentos completos*. Edición, prólogo y traducción de Bela Martinova. México: Fondo de Cultura Económica, Siruela, 2016.
- Ehrenreich, Barbara. *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*. Traducción de María Sierra. Madrid: Turner, 2011.
- Esquilo. *Prometeo encadenado*. Introducción, traducción y notas de David García Pérez. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2014.
- Estal Sánchez, Héctor del. "Schopenhauer y la disputa del pesimismo en la segunda mitad del siglo XIX en Alemania". Tesis doctoral, Universidad de Salamanca, 2017.
- _____. "Ornithorhynchus Paradoxus: la recepción de la filosofía de Arthur Schopenhauer entre 1818 y 1848". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35, n. 1(2018): 127-157.
- Feijoo, Benito Jerónimo. *Teatro Crítico Universal o Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, II vols. Edición, introducción y notas de Giovanni Stiffoni. Madrid: Castalia, 2001.
- Fichte, Johann Gottlieb "Primera introducción a la Doctrina de la ciencia". En *Primera y segunda introducción a la Doctrina de la ciencia. Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia*. Estudio preliminar y traducción de José María Quintana Cabanas. Madrid, Tecnos, 1987.
- Figal, Günter. "Aesthetically limited reason: on Nietzsche's *The Birth of Tragedy*". En *Philosophy and Tragedy*, editado por Miguel de Beistegui & Simon Sparks, 136-147. London, New York. Routledge, 2005.
- Finlay, Linday. "A Dance Between the Reduction and Reflexivity: Explicating the Phenomenological Psychological Attitude". *Journal of Phenomenological Psychology* 39, n. 1 (2008): 1-32.
- Flórez-Lozano, José Antonio. "Optimismo y salud". *Jano*, n. 1616, (2006): 59-61.
- Foster, Michael Dylan. *The Book of Yokai. Mysterious Creatures of Japanese Folklore*. California: University of California Press, 2015.

- Foucault, Michel. *Enfermedad mental y personalidad*. Traducción de Emma Kestelboim. México: Paidós Mexicana, 1988.
- _____. *El poder psiquiátrico*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Frankl, Viktor E. *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*. Traducción de Carlos Silva y José Mendoza. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Franzoni, Maria Giulia. “A Philosopher as Old as Homer: Giacomo Leopardi and Greek Poetic Pessimism”. Tesis de doctorado, University of St. Andrews, 2017.
- Frede, Dorothea, “The question of being: Heidegger’s project”. En *The Cambridge Companion to Heidegger*, editado por Charles B. Guignon 42-69. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Freud, Sigmund. “El malestar en la cultura”. En *Obras completas. Volumen XXI*. Traducción de José Luis Etcheverri. Buenos Aires: Amorrortu, 1992.
- _____. “Más allá del principio del placer”. En *Obras completas. Volumen XVIII*. Traducción de José Luis Etcheverri. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.
- Frings, Manfred S. *Lifetime. Max Scheler’s philosophy of time*. Dordrecht: Springer, 2003.
- Fromm, Erich. *Anatomía de la destructividad humana*. Edición de Eugenia Huerta. México: Siglo XXI, 2004.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992.
- Funk, Robert L. “Thought, Values and Action”. En *Max Scheler (1874-1928). Centennial essays*, editado por Manfred S. Frings, 43-57. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.
- Garcia, Ryan. “Pessimism”. En *Encyclopedia of Behavioral Medicine*, editado por Marc Gellman & J. Rick Turner. New York: Springer, 2012.
- Gil Villegas M., Francisco. *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*. México: El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Gógol, Nikolái. *Novelas breves petersburguesas*. México: Porrúa, 2017.
- Guerra, María José. *Breve introducción a la ética ecológica*. Madrid: Machado Libros, 2001.
- Guillén Vera, Tomás. “Introducción”. En *Obras Filosóficas y Científicas, Volumen 10, Ensayos de Teodicea: Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, de Gottfried Wilhelm Leibniz. Granada: Comares, 2015.
- Gurisatti, Giovanni. “Schopenhauer y la India”, en *Notas sobre Oriente*, de Arthur Schopenhauer, 181-219. Madrid: Alianza, 2007), 181-219.
- Gutiérrez Pozo, Antonio. “Ortega ante la crisis de la vida y la cultura europeas”, *Diálogos* 73 (1999): 161-191.
- Halbfass, Wilhelm. *India y Europa. Ejercicio de entendimiento filosófico*. Traducción de Óscar Figueroa Castro. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.

- Hańderek, Joanna. "The Positionalist Notion of Human Nature in Plessner's and Gehlen's Philosophy". En *Analecta Husserliana, Volumen XCIV. Phenomenology of Life-From the Animal Soul to the Human Mind. Book II. The Human Soul in the Creative Transformation of the Man*, editado por Anna-Teresa Tymieniecka, 533-547. Dordrecht: Springer, 2007.
- Harris, George W. "Pessimism". *Ethical Theory and Moral Practice* 5, n. 3 (Sep. 2002): 271-286.
- Hartmann, Eduard von. *Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus*. Berlin: Carl Duncker's Verlag, 1880.
- Hazard, Paul. *La pensée européenne au XVIII^{ème} siècle. De Montesquieu a Lessing. Tome II*. Paris: Boivin et C^{ie}, 1949.
- Hecht, David. "The Neural Basis of Optimism and Pessimism". *Experimental Neurobiology* 22, n.3 (Sep. 2013): 173-199.
- Herman, Arthur. *La idea de decadencia en la historia occidental*. Traducción de Carlos Gardini. Barcelona: Andrés Bello, 1998.
- Herrera, Fernando de. "Poesías". En *Poesías castellanas completas*, de Garcilaso de la Vega, y *Poesías*, de Fernando de Herrera. Madrid: Castalia, 2001.
- Herrera Ibáñez, Alejandro. "Ética y ecología". En *Los linderos de la ética*, editado por Luis Villoro, 134-152. México: Siglo XXI, 2005.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. *Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments*. Edición de Gunzelin Schmid Noerr y traducción de Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*. Presentación de Juan José Sánchez, traducción de Jacobo Muñoz. Madrid: Trotta, 2010.
- Iaqinta, Massimo. "Dal pessimismo al nichilismo: genealogia del problema fondamentale nel pensiero di Friedrich Nietzsche". Tesis de doctorado, Università' degli Studi di Trieste, 2012-2013.
- Ilievski, Viktor. "Plato's Theodicy and the Platonic Cause of Evil". Tesis de doctorado, Central European University, 2014.
- Invernizzi, Giuseppe. *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento*. Firenze: La Nuova Italia, 1994.
- Irwin, Kristen. "Which 'Reason'? Bayle on the Intractability of Evil". En *New Essays on Leibniz's Theodicy*, editado por Larry M. Jorgensen y Samuel Newlands, 43-54. Oxford University Press: Oxford, 2014.
- Izuzquiza, Ignacio. *Filosofía del presente: una teoría de nuestro tiempo*. Madrid: Alianza, 2003.
- Jacquette, Dale (Ed.). 2003. "Psychologism: the philosophical Shibboleth" en *Philosophy, psychology and psychologism: critical and historical readings on the psychological turn in philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. Philosophical Studies Series, 91. 1-19.
- Jaeger, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

- _____. *La teología de los primeros filósofos griegos*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- James, William. *Is life worth living?*. Philadelphia: S. Burns. Weston, 1896.
- _____. *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*. New York: Longmans, Green and Co., 1921.
- Janaway, Christopher, ed. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Introducción de Andrés Sánchez Pascual. Barcelona: Herder, 2008.
- Jones, Michael S. "Culture as Religion and Religion as Culture in the Philosophy of Lucian Blaga". *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 5, n. 15 (2006): 86-67.
- Larry M. Jorgensen, Larry M & Newlands, Samuel. *New Essays on Leibniz's Theodicy*. Oxford University Press: Oxford, 2014.
- Jouvin, León. *Le pessimisme*. Paris: Librairie Académique Didier Perrin et C^{ie}, 1892.
- Jung, Carl Gustav. *Obra completa 6. Tipos psicológicos*. Traducción de Rafael Fernández de Maruri. Madrid: Trotta, 2013.
- Juvenal. *Sátiras*. Traducción, estudio introductorio y notas de Bartolomé Segura Ramos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996.
- Kant, Immanuel. *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Traducción, introducción, notas e índice analítico de Dulce María Granja Castro. México: Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- _____. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Traducción, comentarios y notas de Mario Caimi. Madrid: Istmo, 1999.
- _____. *Filosofía de la historia*. Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Kellner, Douglas. *Media Culture*. London: Routledge, 2003.
- Killian, Lewis M.. "Optimism and pessimism in sociological analysis". *The American Sociologist* 6, n. 4 (Nov.1971): 281-286.
- Krickeberg, Walter. *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Kuhn, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. Traducción de Carlos Solís Santos. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- Kundera, Milan. *El libro de la risa y el olvido*. Traducción de Fernando de Valenzuela. México: Seix Barral, 1993.
- Küng, Guido. "The Phenomenological Reduction as *Epoche* and as Explication". *The Monist* 59, n. 1 (Jan., 1975): 63-80,
- Kush, Martin. *Psychologism. A case in the sociology of knowledge*. New york: Routhledge, 1995.
- La Fontaine, Jean de. *Fables*. Prefacio y comentarios de Marie-Madeleine Fragonard. Paris: Pocket, 2014.

- Lampe, Kurt. *The Birth of Hedonism: the Cyrenaic Philosophers and pleasure as a way of life*. Princeton: Princeton University Press, 2017.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Obras Filosóficas y Científicas, Volumen 10, Ensayos de Teodicea: Sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, de Gottfried Wilhelm Leibniz. Granada: Comares, 2015.
- Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. Traducción de Francisco González Arámburu. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Libro de miseria de omne*. Edición de Jaime Cuesta Serrano. Madrid: Cátedra, 2012.
- Lipovetvsky, Gilles. *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Paris: Gallimard, 2001.
- Locke, John. "An Essay Concerning Human Understanding". En *Great Books of the Western World*, vol. 35, editado por Robert Maynard Hutchins. Chicago: The University of Chicago, 1987.
- López de Santa María, Pilar. "Voluntad y nihilismo en Arthur Schopenhauer". *Pensamiento* 44, n. 175, (1998): 257-278.
- Luft, Sebastian. "Husserl's Theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism". *Research in Phenomenology* 34, (2004): 198-234.
- Lugones, Leopoldo. *Poesías*. México: Juan Pablos, Secretaria de Cultura, 2016.
- Lysemose, Kasper. "The Self-Preservation of Man: Remarks on the Relation Between Modernity and Philosophical Anthropology". En *Philosophy and Anthropology. Borders Crossings and Transformations*, editado por Ananta Kumar Giri & John Clammer. London: Anthem Press, 2013.
- Machado, Antonio. *Antología poética*. Navarra: Salvat, 1971.
- Magee, Bryan . *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Mainländer, Philip. *Filosofía de la redención. Antología*. Selección y traducción de Sandra Baquedano Jer. Chile: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Mandler, George. *History of modern experimental psychology*. Cambridge: The MIT Press, 2007.
- Mano, C. *Le pessimisme contemporaine*. Paris: Librairie Bloud et C^{ie}, 1901.
- Marcantonio, John D. "Some Thoughts on Pessimism in Classical Literature". *The Classical Weekly* 28, n. 23 (Apr. 1935): 180-182.
- Marcuse, Herbert. *One-Dimensional Man. Studies in the ideology of advanced industrial society*. London, New York: Routledge, 2002.
- Marcuse, Ludwig. *Philosophie des Un-Glücks. Pessimismus —Ein Stadium der Reife*. Zurich: Diogenes Verlag, 1981.
- Margolis, Joseph. "Late Forms of Psychology and Antipsychologism". En *Philosophy, Psychology and Psychologism*, editado por Dale Jacquette, 195-214. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- Marion, Jean-Luc. *Prolegómenos a la Caridad*. Madrid: Caparrós, 1995.
- Martínez, José Luis. *Nezahualcóyotl, vida y obra*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

- Marx, Karl. *El Capital I. Crítica de la economía política*. Traducción de Wenceslao Roces. Colección Economía. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Marx, Karl & Engels, Friedrich. “Manifiesto del partido comunista”. En *Obras Escogidas I*. Moscú: Progreso, 1955.
- _____. “Manuscritos filosófico económicos de 1844”. En *Obras*, vol. 5. Barcelona: Crítica, 1978
- McClatchy, J. D. *The Vintage Book of Contemporary World Poetry*. New York: Vintage Books, 1966.
- Metman, Étienne. *Le pessimisme moderne. Son histoire et ses causes*. Dijon: Darantiere, 1892
- Mitchell, Ellen M. “The Philosophy of Pessimism”. *The Journal of Speculative Philosophy* 20, n. 2 (April 1886): 187-194.
- Mitchell, E. T. “The Bases of Philosophic Pessimism”. *International Journal of Ethics* 41, n. 4, (Jul., 1931): 480-492.
- Moran, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London, New York: Routledge, 2002.
- Muñoz-Alonzo, Adolfo, ed. *Pesimismo y optimismo en la cultura actual*. Madrid: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1963.
- Naess, Arne. *Ecology, community and lifestyle. Outline of an ecosophy*. Traducción y revisión de David Rosenberg. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Neiman, Susan. *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*. Traducción de Felipe Garrido. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Nicholls, Morira. “The influences of eastern thought on Schopenhauer’s doctrine of the thing-in-itself”. En *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, editado por Christopher Janaway, 171-212. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Dolson, Grace Niel. “The Influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche”. *The Philosophical Review* 10, n. 3 (May 1901): 241-250.
- Nietzsche, Friedrich. “El nacimiento de la tragedia”. En *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Traducción, introducciones y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos, 2011. [*Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus*. Leipzig: C. G. Naumann, 1907.].
- _____. *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 2003. [“Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle un Keinen”. En *Werke. Band IV*. Leipzig: C. G. Naumann, 1895].
- Noica, Constantin. *Seis enfermedades del espíritu contemporáneo*. Traducción de Vasilica Cotofleac. Barcelona: Herder, 2009.
- Núñez Florencio, Rafael. *El peso del pesimismo. Del 98 al desencanto*. Madrid: Marcial Pons, 2010.
- Núñez Luna, Adán. “Rouge et noir: Meliorismo y pesimismo en la filosofía de Karl Marx”. *Versiones*, n. 13 (Mayo 2018): 22-54.

- Nussbaum, Martha. "Nietzsche, Schopenhauer and Dionysus". En *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, editado por Christopher Janaway, 344-374. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- O'Keefe, Cyril B. "A Jesuit Journal in the Age of Enlightenment". *Canadian Catholic Historical Association* 23 (1956): 53-56.
- Olson, Douglas. "Comedy, Politics and Society". En *Brill's Companion to the Studies of Greek Comedy*, editado por Gregory W. Dobrov, 25-69. Leiden: Brill, 2010.
- Ortega y Gasset, José. *Obras completas I*. Madrid: Alianza, Revista de Occidente, 1983.
- _____. "El optimismo de Leibniz", en *Obras Completas VIII*. Madrid: Alianza, Revista de Occidente, 1983.
- _____. *En torno a Galileo. El hombre y la gente*. México: Porrúa, 2012.
- _____. *¿Qué es filosofía? Unas lecciones de metafísica*. México: Porrúa, 2012.
- Palacios, Juan Miguel. *Bondad moral e inteligencia ética*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.
- Pamuk, Orhan. *Estambul. Ciudad y recuerdos*. Traducción de Rafael Carpintero. México: Debolsillo, 2008.
- Passmore, John. *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza. Ecología y tradiciones en Occidente*. Traducción de Álvaro Delgado. Madrid: Alianza, 1978.
- Pastoureau, Michel. *Black. The History of a Color*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- Paz, Octavio. "Postdata". En *Sueño en libertad. Escritos políticos*. Selección y prólogo de Yvon Grenier. México: Seix Barral, 2001.
- _____. "El laberinto de la soledad". En *Obras completas 8. El peregrino en su patria. Historia y política de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Petronievics, Branislav. "Sur la valeur de la vie". En *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 223-234. Paris: Félix Alcan, 1925.
- Petronio Árbíro. *Satiricón*. Traducción y notas de Roberto Heredia Correa. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- _____. *Poemas y fragmentos*. Traducción y notas de Roberto Heredia Correa. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- Pfleiderer, Edmund. *Der moderne Pessimismus*. Berlin: C. G. Lüderitz, 1875.
- Philonenko, Alexis. *Filosofía de la desdicha*, Tomo II. Traducción de Amelia Estévez Banderas. México: Taurus, 2004.
- Pieper, Josef. *El ocio y la vida intelectual*. Madrid: Rialph, 1970.
- Pittaluga, Gustavo. *Temperamento, carácter y personalidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.
- Pizzi, Italo. *Pessimismo orientale*. Bari: G. Laterza & Figli, 1902.
- Pléh, Csaba. "Positive Psychology Traditions in Classical European Psychology". En *A Life Worth Living: Contributions to Positive Psychology*, editado por Mihaly Csikszentmihalyi & Isabella Selega Csikszentmihalyi, 19-28. New York: Oxford University Press, 2006.

- Plesa, Patric. "Schopenhauer's Psychological Worldview: History, Philosophy and Relevance". Tesis de maestría, York University, 2014.
- Plümacher, Olga. *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*. Heidelberg: Georg Weiss, 1888.
- Prescott, Paul. "What pessimism is". *Journal of philosophical research* 37 (2012): 337-356.
- Pushkin, Alexander S. *Eugenio Onegin*. Madrid: Cátedra, 2017.
- Quevedo y Villegas, Francisco de. *Antología poética*. Selección y estudio preliminar de Frances L. Cardona. Barcelona: Edicomunicación, 1994.
- Quintana, Oriol. *Filosofía para una vida peor. Breviario del pesimismo filosófico del siglo XX*. Madrid: Punto de vista, 2016.
- Rábade Obradó, Ana Isabel. *Conciencia y dolor. Schopenhauer y la crisis de la modernidad*. Madrid: Trotta, 1995.
- Rabanaque, Luis Román. "Actitud natural y actitud fenomenológica". *Sapientia* 67, n. 229-230 (2011): 147-164.
- Rabasa, Emilio. *La bola. La Gran ciencia*. México: Porrúa, 1991.
- Ramos, Samuel. "El perfil del hombre y la cultura en México". En *Obras Completas I*. México: El Colegio Nacional, 2008.
- Redeker, Robert. *Egobody. La fábrica del hombre nuevo*. Traducción de Emma Rodríguez Camacho. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Reginster, Bernard. "Schopenhauer, Nietzsche, Wagner". En *A Companion to Schopenhauer*, editado por Bart Vandenabeele, 367-384. Massachusetts: Wiley-Blackwell, 2012.
- Romero Brest, Jorge. *La pintura europea contemporánea (1900- 1950)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Rothman, Harry. *La barbarie ecológica. Estudio sobre la polución en la sociedad industrial*. Traducción de Jesús Pérez Magallón et al. Barcelona: Fontamara, 1980.
- Rosenzweig, Franz. *The Star of Redemption*. Traducción de William W. Hallo. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les homes*. Gallimard: Paris, 2001
- Russell, Bertrand. *History of western philosophy, and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day*. New York: Simon and Schuster, 1945.
- Safransky, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Traducción de José Planells Puchades. México: Tusquets, 2013.
- Saltus, Edgar Evertson. *The Philosophy of Disenchantment*. New York: Belford Company, 1885.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. *Entre la realidad y la utopía. Ensayos sobre política, moral y socialismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Sartori, Giovanni. *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Traducción de Ana Díaz Soler. México: Punto de lectura, 2013.

- Schmidt, Martin. „Der Begriff Kulturpessimismus”. Tesis de Maestría, Institut für Kulturwissenschaften, Universität Leipzig, 2007.
- Seligman, Martin E. P. *Aprenda optimismo*. Traducción de Luis F. Coco. México: Debolsillo, 2006.
- _____. “Positive Psychology, Positive Prevention and Positive Therapy”. En *Handbook of Positive Psychology*, editado por C. R. Snyder & Shane J. Lopez, 3-9. New York: Oxford University Press, 2002.
- Seligman, Martin E. P. & Csikszentmihalyi, Mihaly. “Positive Psychology: An Introduction”. *American Psychologist* 55, n. 1 (January 2000): 5-14.
- Serrano de Haro, Agustín. “Elementos para una ordenación fenomenológica de las experiencias aflictivas”, *Anuario Filosófico* 45, n. 1(2012): 121-144.
- Silk, M. S. & Stern, J. P. *Nietzsche on tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Simmel, George. *Schopenhauer y Nietzsche*. Traducción de Francisco Ayala. Buenos Aires: Prometeo, 2005. [*Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*. Leipzig: Dunker & Humblot, 1907].
- _____. *Problemas fundamentales de la filosofía*. Traducción de Daniel Mundo. Buenos Aires: Prometeo, 2005.
- _____. *Diagnóstico de la tragedia en la cultura moderna*. Traducción de Eugenio Ímaz, prólogo de María Jesús Godoy Domínguez. Valencina de la Concepción: Ediciones Espuela de Plata, 2012.
- _____. *Sobre el pesimismo*. Traducción de Fernando García Mendivil. Madrid: Sequitur, 2017.
- Singer, Peter. *Animal liberation*. New York: Ecco, 2002.
- Smith, Barry y Woodruff Smith, David, eds. *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Spiegelberg, Herbert. *The Phenomenological Movement: a Historical Introduction*. Dordrecht: Springer, 1994.
- _____. *Phenomenology in Psychology and Psychiatry*. Evanston: Northwestern University Press, 1972.
- Spranger, Eduard. *Formas de vida. Psicología y ética de la personalidad*. Traducción de Ramón de la Serna. Madrid: Revista de Occidente, 1972.
- Steinbock, Anthony J. “The Phenomenology of Despair”. *International Journal of Philosophical Studies* 15, n. 3 (2007): 435-451.
- Straumann, Heinrich. *La literatura norteamericana en el siglo XX*. Traducción de Mario Monteforte Toledo. México: Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Sully, James. *Le pessimisme. Histoire et critique*. Traducción de Alexis Bertrand et Paul Gerard. Paris: Alcan, 1893.
- Taylor, Paul. “La ética del respeto a la naturaleza”, en *Cuadernos de Crítica* 52. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.

- Toffler, Alvin. *El "shock" del futuro*. Traducción de J. Ferrer Aleu. Barcelona: Plaza y Janés, 1973.
- Torres Queiruga, Andrés. *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*. Madrid: Trotta, 2011.
- Tusquets Turrats, José. "Pesimismo y educación en la Unión Soviética". En *Pesimismo y optimismo en la cultura actual*, editado por Adolfo Muñoz-Alonzo, 333-348. Madrid: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1963.
- Tymieniecka, Anna-Teresa. "The pessimism-optimism controversy concerning the human condition at the roots of the malaise of our times". *Analecta Husserliana XXIV. Logos and Life: Creative Experience and the Critique of Reason. Book 1*. Boston, Dordrecht: Kluwer Academic, 1988.
- Unamuno, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida. En torno al casticismo*. México: Porrúa, 2006.
- _____. *Cómo se hace una novela. La tía tula. San Manuel Bueno, mártir y tres historias más*. México: Porrúa, 1992.
- Uranga, Emilio. "Optimismo y pesimismo del mexicano". *Historia Mexicana* 1, n. 3 (Enero-Marzo 1952), 395-410.
- Valle-Inclán, Ramón del. *Tirano Banderas*. México: Porrúa, 2004.
- Vandenabeele, Bart, ed. *A Companion to Schopenhauer*. Blackwell companions to philosophy, 49. Massachusetts: Wiley-Blackwell, 2012.
- Voltaire, *Candide ou, l'Optimisme*. Paris: Jules Tallandier, 1921.
- Vondung, Klaus. *The Apocalypse in Germany*. Traducción de Stephen D. Ricks. Columbia: University of Missouri Press, 2000.
- White, Carol J. "Heidegger and the Greeks". En *A Companion to Heidegger*, ed. Hubert L. Dreyfus & Mark A. Wrathall. 121-140. Malden, Massachusetts: Blackwell, 2005.
- Whitman, Walt. *Leaves of Grass*. New York: Penguin, 2004.
- Wilde, Oscar. *The Collected Works of Oscar Wilde*. Ware: Wordsworth Editions, 2006.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus logicus-philosophicus*. Introducción de Bertrand Russell y traducción de Enrique Tierno Galván. Madrid: Alianza, 1973.
- _____. *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García Suárez y Ulises Moulines, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2003.
- _____. *Observaciones sobre la filosofía de la psicología II*. Edición de J Barrañón Cedillo y traducción de Luis Felipe Segura. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2007.
- Wolff, Werner. *Introducción a la psicología*. Traducción de Federico Pascual del Roncal. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Woods, David. "Schopenhauer's Pessimism". Tesis de doctorado, University of Southampton, 2014.

- Woudenberg, René van. "A Brief History of Theodicy". En *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, editado por Justin P. McBrayer, 3-18. Malden Massachusetts: Wiley Blackwell, 2017.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel. "Las cosas de la fenomenología. Notas sobre la idea husserliana de una filosofía científica". En *Acta Fenomenológica Latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*, 121-137. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009.
- Zea, Leopoldo. *Conciencia y posibilidad del mexicano, El occidente y la conciencia de México. Dos ensayos sobre México y lo mexicano*. México: Porrúa, 2001.
- Zelić, Tomislav. "On the Phenomenology of the Life-World". *Synthesis Philosophica* 46, n. 2 (2008): 413-426.
- Zirión Quijano, Antonio. "Equívocos y precisiones sobre los conceptos de fenómeno y fenomenología". *Diánoia* 33, n. 33 (1987): 283-299.
- Zuckerman, Marvin. "Optimism and pessimism: biological foundations", en *Optimism and Pessimism*, editado por Edward C. Chang, Washington: American Psychological Association, 2002.

4. Fuentes electrónicas.

Agustín de Hipona. *Confessionum*:

<http://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm> (Consultado desde 2017)

Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*:

<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Schopenhauer,+Arthur/Die+Welt+als+Wille+und+Vorstellung> (Consultado desde 2017)

Índice onomástico

- Abagnano, Nicola. 69, 125, 184, 194, 204,
Abramson, Lyn Y. 138, 239
Adler, Alfred. 68, 120
Adorno, Theodor. 21, 25, 26
Agamenón. 233
Agassi, Joseph. 23, 238
Agustín de Hipona. 51, 76
Alberoni, Francesco. 140, 141, 238
Alceo. 15
Allen, R. T. 109, 239
Allport, Gordon. 138
Anaximandro. 54, 61
Anderson, M. S. 184, 239
Anselmo, San. 212
Aquino, Tomás de. 51, 88
Árbitro, *Véase* Petronio
Aristóteles. 30, 51, 61, 62, 197, 229, 239
Arita, Héctor T. 164, 239
Ávila-Fuenmayor, Francisco. 26, 239
Bahnsen, Julius. 72
Bailey III, Robert Benjamin. 69
Ballesteros, Jesús. 163, 239
Baquedano Jer, Sandra. 72, 246
Barahona, Ana. 24, 240
Barclay, William. 79, 239
Barlow, James William. 5, 69, 142, 204
Baroja, Pío. 15, 38, 239
Barrow, R. H. 44, 239
Baudelaire, Charles. 72, 73
Bauman, Zygmunt. 20
Bayle, Pierre. 51, 53, 54, 146, 184
Beiser, Frederick C. 69, 70, 72, 148
Bergson, Henri. 199, 239
Bičanić, Ivana. 95
Blaga, Lucian. 20, 24, 25, 66, 106, 108, 109, 236
Block, Louis J. 73, 170, 171, 240
Blumenberg, Hans. 26, 129, 240
Bochenski, I. M. 24, 99, 123, 240
Bowler, Peter J. 24, 240
Brague, Remi. 44
Brentano, Franz. 98, 99
Brogi, Stefano. 53, 240
Buber, Martin. 23, 240
Buda. 88, 170
Buytendijk, Frederik J. J. 130, 150
Cabrera, Manuel. 83, 240
Calderón de la Barca, Pedro. 174, 176
Came, Daniel. 169, 240
Campoamor, Ramón de. 175
Cantor, Georg. 24
Canto-Sperber, Monique. 28, 69
Carlos I. 233
Caro, E. M. 69, 72
Caro, Hernán D. 50, 51, 72
Cartwright, David E. 70
Carus, Paul. 204, 240
Caso, Alfonso. 172, 173, 232
Cassirer, Ernst. 21, 22, 51, 60, 84, 127, 155, 181, 182, 184, 240
Catón el Viejo. 44
Catulo. 4, 173
Cauchi, Francesca. 170
Ceaușescu, Nicolae. 233
Cervantes Saavedra, Miguel de. 176
César, Julio. 233
Chamberlain, Francis Patrick. 50, 241
Chase Greene, William. 55, 241
Cicerón. 30, 78, 79, 89
Cioran, Emil M. 15, 16, 30, 176, 184, 236, 241
Clammer, John. 24, 246
Clarke, J. J. 144, 241
Clavijero, Francisco Javier. 174
Cobain, Kurt. 188
Cohen, Joseph. 125, 194, 237
Contze, Edward. 171, 172
Conway, Daniel W. 154
Cooper, David E. 172, 241
Correns, Carl. 24
Cropsey, Joseph. 158
Cross, Stephen. 172
Crystal, David. 42, 241
Csikszentmihalyi, Mihaly. 138, 248, 250
Cuvier, Georges. 101
Darnoi, Denis. 51, 52, 241
Dartigues, André. 28, 83, 96, 241
Darwin, Charles. 33
DeGrazia, David. 180, 241
Dépret, Louis. 73, 241
Descartes, René. 88, 102, 126, 223, 227, 241
Dickinson, Emily. 58
Dienstag, Joshua Foa. 52, 69, 137, 147, 149, 169, 170, 176
Dobrov, Gregory W. 30, 248
Dolson, Grace Niel. 169, 247
Domino, Brian. 154
Dongen, Kees van. 234
Dorner, August. 69
Dörpinghaus, Andreas. 193, 242
Dos Passos, John. 177
Dostoievski, Fiódor. 72
Duhem, Pierre. 24
Edwards, Paul. 69

- Ehrenreich, Barbara. 68, 139, 242
elegantiae arbiter. Véase Petronio
Empédocles. 227
Engels, Friedrich. 40, 157, 247
Ennio. 44
Epicuro. 51, 78, 79
Esquilo. 168, 183, 242
Estal Sánchez, Héctor del. 69, 72
Eurípides. 168
Fagot-Largeault, André. 69
Faulkner, William. 177
Fechner, Gustav Theodor. 120
Feijoo, Benito Jerónimo. 167, 242
Felipe II. 96
Herrera, Fernando de. 23, 244
Ferrater Mora, José. 69, 167, 194, 204
Fichte, Johann Gottlieb. 142, 227, 242
Figal, Günter. 169, 242
Finlay, Linday. 194, 242
Fleming, Alexander. 79
Flórez-Lozano, José Antonio. 139, 242
Foster, Michael Dylan. 65, 242
Foulquié, Paul. 69
Frankl, Viktor E. 127, 128, 130, 148, 149, 243
Franzoni, Maria Giulia. 55, 243
Frauenstädt, Julius. 72
Frede, Dorothea. 62, 243
Frege, Gottlob. 98, 120, 125
Freud, Sigmund. 68, 120, 184, 185, 243
Frings, Manfred S. 28, 243
Fromm, Erich. 140, 141, 243
Funk, Robert L. 28, 243
Gandhi, Mahatma. 163
García, Ryan. 136, 139, 243
García Pérez, David. 183, 242
García-Baró, Miguel. 211, 238
Gehlen, Arnold. 24, 243
Gellman, Marc. 136, 154, 243
Giacometti, Alberto. 20
Gil Villegas M., Francisco. 83, 243
Gobineau, Joseph Arthur de. 25
Gogh, Vincent van. 188
Gógol, Nicolái. 32, 177, 231, 243
Goya, Francisco de. 175
Gracián, Baltasar. 174, 176
Greisch, Jean. 28
Guerra, María José. 163, 243
Gurisatti, Giovanni. 172, 243
Gutiérrez Pozo, Antonio. 32, 243
Halbfass, Wilhelm. 172
Hańderek, Joanna. 24, 243
Hans Arp. 23
Harris, George W. 144, 244
Hartmann, Eduard von. 52, 69, 72, 244
Hazard, Paul. 50, 51
Hecht, David. 145, 146, 244
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 88, 93, 180
Hegesias. 62
Heidegger, Martin. 20, 41, 46, 60, 61, 66, 71, 83, 86, 89, 94, 95, 98, 105, 108, 109, 111, 126, 127, 136, 224, 237, 243
Hemingway, Ernst. 177
Herman, Arthur. 25, 180, 244
Herrera Ibáñez, Alejandro. 180, 244
Hesíodo. 54, 55
Hikson, Michael W. 211
Hitler, Adolf. 8, 233
Hladnik, Ana. 95
Hobbes, Thomas. 185
Homero. 54, 173
Hopper, Edward. 177, 189, 235
Horacio. 11, 191
Horkheimer, Max. 21, 25, 26, 244
Horstmann, Ulrich. 25
Houellebecq, Michel. 188
Hume, David. 51, 120, 124
Husserl, Edmund. 20, 24, 25, 26, 40, 45, 71, 80, 83, 85, 89, 93, 94, 98, 99, 100, 102, 103, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 119, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 151, 192, 193, 194, 237, 246, 250
Iaqinta, Massimo. 170
Ilievski, Viktor. 54, 244
Ingarden, Roman. 128
Invernizzi, Giuseppe. 69, 72
Inwagen, Peter van. 211
Irwin, 53, 244
Jacob, André. 69
Jacquette, Dale. 120, 128, 244, 246
James, William. 5, 55, 69, 72, 120, 141, 142, 143, 145, 239, 241, 244, 250
Jaspers, Karl. 128, 130
Jonas, Hans. 180, 245
Jones, Michael S. 109, 245
Josué. 8
Jouvin, León. 55, 245
Jung, Carl Gustav. 120, 143, 245
Kant, Immanuel. 10, 11, 28, 51, 52, 90, 93, 125, 155, 167
Kellner, Douglas. 30, 245
Kierkegaard, Soren. 227
Killian, Lewis M. 158, 245
King, William. 51, 54
Kipling, Rudyard. 183
Koch, Robert. 79
Köhnke, Klaus Christian. 71
Kraus, Karl. 34

- Krickeberg, Walter. 172, 245
- Kuhn, Thomas S. 24, 245
- Kumar Giri, Ananta. 24, 246
- Kundera, Milan. 178, 222
- Küng, Guido. 194, 245
- Kush, Martin. 121, 128, 245
- La Fontaine, Jean de. 86, 87
- Lampe, Kurt. 55, 245
- Lautréamont, Isidore Lucien Ducasse, Conde de. 72
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. 50, 51, 52, 53, 54, 57, 77, 136, 146, 191, 204, 243, 244, 245, 246, 248
- Lichtenberg, Georg Christoph. 51, 52
- Lipovetsky, Gilles. 20, 25
- Locke, John. 120, 161, 246
- Luft, Sebastian. 126, 194, 246
- Lugones, Leopoldo. 73, 246
- Lysemose, Kasper. 24, 246
- Machado, Antonio. 9, 18, 163
- Maggee, Bryan. 160, 246
- Magritte, René. 31, 224
- Mainländer, Philip. 72
- Maistre, Joseph de. 183
- Makovsky, Vladimir. 16, 221
- Malebranche, Nicolas. 51
- Mandler, George. 120, 246
- Mano, C. 55, 69
- Marc, Franz. 136, 154, 165, 214, 230, 243
- Marcantonio, John D. 55, 246
- Marcuse, Herbert. 21,
- Marcuse, Ludwig. 5, 52, 55, 62, 69, 135, 142, 150, 189, 246
- Margolis, Joseph. 128, 246
- Marion, Jean-Luc. 211, 246
- Martínez, José Luis. 173
- Marx, Karl. 40, 143, 149, 156, 157, 158, 180
- Maslow, Abraham. 138
- Metman, Étienne. 69, 72, 178
- Mitchell, Ellen M. 55
- Mitchell, E. T. 142, 160
- Moctezuma II. 233
- Mohanty, J. N. 98
- Moran, Dermot. 83, 194, 237, 241, 247
- Munch, Edvard. 14
- Muñoz-Alonzo, Adolfo. 54, 158, 247, 251
- Naess, Arne. 162, 163, 164, 180
- Napoleón. 233
- Neiman, Susan. 51, 53, 184, 247
- Newton, Isaac. 40
- Nezahualcōyotl. 173
- Nicholls, Morira. 172, 247
- Nietzsche, Friedrich. 48, 54, 55, 69, 72, 73, 167, 168, 169, 170, 177, 191, 240, 241, 242, 244, 247, 249, 250
- Noica, Constantin. 148, 247
- Nonell, Isidre. 175, 234
- Novăceanu, Darie. 25, 109, 239
- Núñez Florencio, Rafael. 30, 55, 73, 175, 176, 177
- Núñez Luna, Adán. 158
- Nussbaum, Martha. 169, 247
- O'Keefe, Cyril B. 50, 248
- Ockam, Guillermo de. 202
- Olson, Douglas. 30, 248
- Ortega y Gasset, José. 7, 8, 18, 21, 22, 25, 29, 32, 38, 39, 64, 66, 79, 87, 128, 191
- Ovidio. 11
- Palacios, Juan Miguel. 28, 240, 248
- Pamuk, Orhan. 178, 248
- Passmore, John. 180, 248
- Pasteur, Louis. 79
- Pastoureau, Michel. 228
- Paz, Octavio. 42, 177, 181
- Petanjek, 95
- Peterson, Christopher. 138
- Petronievics, Branislav. 204, 248
- Petronio. 44, 156, 218, 248
- Pfleiderer, Edmund. 69
- Phillips, Allen W. 30
- Philonenko, Alexis. 178
- Pitágoras. 99, 115
- Pittaluga, Gustavo. 39
- Pizzi, Italo. 55, 248
- Platón. 3, 51, 54, 61, 62, 88, 105, 109, 227
- Pléh, Csaba. 138, 248
- Plesa, Patric. 72, 248
- Plessner, Helmuth. 24, 243
- Plümacher, Olga. 69
- Plutarco. 168
- Poincaré, Henri. 24
- Pollock, Jackson. 227
- Pope, Alexander. 50
- Prescott, Paul. 134, 135, 137, 161, 249
- Proclo. 51
- Pushkin, Alexander. 72
- Quevedo y Villegas, Francisco de. 175, 176
- Quine, Willard van Orman. 120
- Quintana, Oriol. 68, 242, 249
- Rabanaque, Luis Román. 115, 125, 249
- Rabasa, Emilio. 39
- Radhakrishnan. 171
- Ramos, Samuel. 177
- Redeker, Robert. 21, 34, 36, 37, 39, 68, 225, 249
- Reginster, Bernard. 169
- Ressendi, Baldomero. 175
- Reynolds, Joshua. 15
- Ribot, Théodule-Armand. 120
- Ricoeur, Paul. 98, 99, 100, 211
- Rosenzweig, Franz. 59, 249
- Rothko, Mark. 97, 227
- Rothman, Harry. 180, 249
- Rousseau, Jean Jacques. 51, 182, 183, 184, 249

- Russell, Bertrand. 141, 143, 144, 145, 249, 251
 Sade, Marqués de. 184
 Safranski, Rüdiger. 58, 69
 Saltus, Edgar Evertson. 55, 69
 Sánchez Vázquez, Adolfo. 158
 López de Santa María, Pilar. 147, 246
 Sartori, Giovanni. 21, 30, 33, 42, 67, 71, 249
 Sartre, Jean-Paul. 71, 98, 100, 102, 103, 128, 136, 238
 Scheler, Max. 20, 22, 24, 25, 27, 28, 83, 84, 86, 88, 89, 98, 100, 109, 111, 126, 127, 128, 238, 243
 Schmidt, Martin. 182, 249
 Schopenhauer, Arthur. 3, 14, 54, 58, 69, 70, 72, 135, 144, 146, 147, 148, 149, 160, 169, 170, 171, 173, 174, 185, 190, 191, 192, 193, 204, 209, 214, 229, 230, 231, 232, 236, 238, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252
 Seligman, Martin E. P. 137, 138, 139, 141, 239, 250
 Séneca. 55
 Serrano de Haro, Agustín. 4, 211, 250
 Silk, m. S. 168, 250
 Simmel, George. 55, 83, 84, 180, 181, 191, 250
 Singer, Peter. 180, 241, 250
 Sloterdijk, Peter. 43
 Sócrates. 54, 76
 Sófocles. 168
 Spiegelberg, Herbert. 28, 100, 128, 250
 Spilliaert, Léon. 14
 Spinoza, Baruch. 163
 Spranger, Eduard. 23, 250
 Steinbock, Anthony J. 154, 250
 Stern, J. P. 168, 250
 Straumann, Heinrich. 178
 Sully, James. 55, 69, 72
 Tadić, Novica. 165, 166
 Tales de Mileto. 62, 78
 Taylor, Paul. 180, 250
 Teasdale, John D. 138, 239
 Teognis de Megara. 168
 Terencio. 65
 Toffler, Alvin. 21, 31, 158, 159
 Tolstói, Lev. 7, 72, 177, 178, 182
 Torres Queiruga, Andrés. 51, 211, 251
 Tschermak, Erich von. 24
 Turguénev, Iván. 177
 Turner, Rick J., 136, 154, 242, 243
 Tusquets Turrats, José. 158
 Tymieniecka, Anna-Theresa. 24, 45, 48, 244, 251
 Unamuno, Miguel de. 5, 35, 62, 72, 84
 Uranga, Emilio. 177
 Valdés Leal, Juan de. 175, 233
 Valle-Inclán, Ramon María del. 30, 63
 Vandenabeele, Bart. 170, 172
 Villoro, Luis. 86, 180, 237, 244
 Vinci, Leonardo da. 26
 Virgilio. 54
 Vivekananda. 171
 Voltaire, François-Marie Arouet. 51, 52, 53, 57, 77, 251
 Vondung, Klaus. 25, 251
 Vries, Hugo de. 24
 Wagner, Richard. 72, 168, 170, 231, 249
 Waldmüller, Ferdinand Georg. 15
 Weininger, Otto. 72
 White, Carol J. 61, 251
 Whitman, Walt. 15, 235, 251
 Wilde, Oscar. 74, 251
 Willamowitz-Möllendorff, Ulrich von. 168
 Windelband, Wilhelm. 71, 72, 73, 125
 Wittgenstein, Ludwig. 43, 76, 121, 251
 Wolff, Werner. 120, 129, 251
 Woods, David. 160, 251
 Woudenberg, René van. 54, 251
 Xolocotzi Yáñez, Ángel. 83, 252
 Zapata, Guillermo. 100
 Zea, Leopoldo. 178
 Zelić, Tomislav. 26, 252
 Zirión Quijano, Antonio. 93, 252
 Zuckerman, Marvin. 136, 145, 252