



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

LO MEJOR PARA EL HOMBRE ES NO HABER NACIDO. REFLEXIONES
CONDUCENTES A UNA COMPRENSIÓN DEL PESIMISMO A TRAVÉS DE LA
EXÉGESIS ONTOAXIOLÓGICA DEL NACIMIENTO

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
ADÁN NÚÑEZ LUNA

NOMBRE DEL TUTOR
DR. JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS, UNAM

Ciudad de México, Méx., **NOVIEMBRE** 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 quienes pudieran llegar a desear
(desean, desearon, desearán) no haber
nacido... Si del nacimiento nada pudo
protegernos, que por lo menos la
filosofía pueda (¿puede?)
endurecernos.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mi familia, a mis amigos y a mis profesores.

Muy especialmente, al Dr. Jorge Armando Reyes Escobar, quien confió en mí al aceptar ser el tutor de mi proyecto de investigación, y que a lo largo de mi estancia en la Maestría estuvo siempre atento a mis solicitudes y me permitió trabajar con especial libertad.

Al revisor de mi tesis, el Dr. Ricardo Horneffer, así como a quienes formaron parte de mi sínodo, la Dra. Pilar Gilardi, el Dr. Crescenciano Grave y el Dr. Bily López, por su disposición para leer mi trabajo.

A la Universidad Nacional Autónoma de México así como al CONACyT por los apoyos que me brindaron durante mis estudios.

Finalmente, a la vida misma. Pues sin su espectáculo de pesadilla, ¿cómo podría haber despertado en mí la consciencia pesimista?

Sobre las citas presentes en el texto téngase en cuenta lo siguiente. A lo largo de mi trabajo, cuando en el cuerpo del texto cito un pasaje consultado en un documento escrito en alguna lengua distinta al español, intento ofrecerle al lector el pasaje en ambas lenguas, a fin de que tenga a su disposición tanto el texto original como mi traducción e interpretación del mismo —lo hago porque sé reconocer que mi vocación no es la traducción. En el caso de los textos en lengua alemana, en la cual no me siento tan perito como quisiera, he preferido, cuando he podido, en vez de ofrecer una traducción propia, ofrecer el pasaje en alemán acompañado de una traducción ajena. Tomando eso en cuenta, en las notas a pie de página he decidido consignar la fuente tanto del documento español como del alemán, decidiendo destacar este último mediante el uso de corchetes. Así, por ejemplo, si se encontrase la siguiente cita: “Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, 85 [31]”, eso significaría que el número de página que no está entre corchetes se refiere a la edición en español que he utilizado (Roberto Aramayo, FCE), mientras que el número ubicado entre corchetes señalará la correspondiente edición alemana de la que me he servido (von Löhneysen, Nikol Verlag). Ambas ediciones las hallará el lector consignadas en la bibliografía. Cuando no suceda así, es decir, cuando se ofrezca, por razones de economía, solo el texto en español o en alemán, el número de página, ya sin corchetes, se referirá a la edición de la lengua citada.

...in miseriam nascimur sempiternam.

MARCO TULIO CICERÓN, *DISPUTATIONES TUSCULANAE*.

Terrible cosa es nacer.

DUQUE DE RIVAS, *DON ÁLVARO O LA FUERZA DEL SINO*.

*Gut ist der Schlaf, der Tod ist besser —freilich
das Beste wäre, nie geboren sein.*

HEINRICH HEINE, “MORPHINE”.

—En lo que a mí se refiere, sólo estoy convencido de una cosa... —dijo Werner.

*—¿De qué? —pregunté yo, deseoso de conocer la opinión de un hombre que hasta
entonces había permanecido callado.*

—De que, tarde o temprano, una buena mañana me moriré.

*—Pues yo le llevo ventaja —objeté— porque, además de ésa, también tengo la
convicción de que una tarde de lo más repugnante tuve la desdicha de nacer.*

MIIAÍL LÉRMONTOV, *UN HÉROE DE NUESTRO TIEMPO*.

Frivole et décousu, amateur en tout, je n'aurai connu à fond que l'inconvénient d'être né.

EMIL CIORAN, *LE MAUVAIS DÉMIURGE*.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. EL DESAFÍO FILOSÓFICO DE PENSAR LA SENTENCIA <i>LO MEJOR PARA EL HOMBRE ES NO HABER NACIDO</i>	5
CAPÍTULO PRIMERO. IDEAS PRELIMINARES PARA LA TEMATIZACIÓN DEL PESIMISMO	15
§ 1. <i>Der Geist der stets verneint</i> : Sobre aquello a lo que alude el concepto <i>pesimismo</i> ..	15
§ 2. Testimonios en torno a la aflicción pesimista por el fenómeno del nacimiento	28
§ 3. Indagación sobre por qué ha de verse en el nacimiento un acontecimiento preeminente para comprender la <i>pessimitas</i>	39
§ 4. Sobre lo que hemos de asumir, y lo que <i>no</i> , para dirigirnos a una comprensión adecuada de la <i>pessimitas</i>	49
CAPÍTULO SEGUNDO. CONSIDERACIÓN DE ALGUNAS APORTACIONES FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICAS ÚTILES PARA LA TEMATIZACIÓN DE LA <i>PESSIMITAS</i>	63
§ 5. El “percibir emocional” (<i>Fühlen</i>) y “la jerarquía de valores” (<i>Wertordnung</i>) en el pensamiento de Scheler	65
§ 6. Ideas de Heidegger acerca de la “disposición afectiva” (<i>Befindlichkeit</i>) y del “temple de ánimo” (<i>Stimmung</i>)	74
§ 7. Las aportaciones de Ricœur en torno al estudio fenomenológico-hermenéutico de la experiencia del mal.....	84
CAPÍTULO TERCERO. EXÉGESIS DEL NACIMIENTO Y SU PAPEL DE HILO CONDUCTOR PARA LA COMPRENSIÓN DE LA <i>PESSIMITAS</i>	96
§ 8. Reflexión filosófica sobre el fenómeno del nacimiento	98
§ 9. Del nacimiento como violencia originaria: en torno a la simbólica del dios malvado	110
§ 10. Irrevocabilidad del $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$ e irreversibilidad del $\mu\eta\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$	119
CONCLUSIÓN	125
BIBLIOGRAFÍA	131

INTRODUCCIÓN. EL DESAFÍO FILOSÓFICO DE PENSAR LA SENTENCIA *LO MEJOR PARA EL HOMBRE ES NO HABER NACIDO*

Res mala! res peior aliis! res pessima rerum!

GEOFFREY DE VINSAUF, *POETRIA NOVA*

Lo *malo*, lo *peor*, lo *pésimo*: las tres gradaciones del *mal*, puestas ante nuestros ojos por el verso del preceptista medieval, encuentran su correspondiente paralelo en tres tipos de cosmovisiones diferentes, aunque vinculadas por su parentesco axiológico con el disvalor *malum*: el *malismo*, el *peyorismo* y el *pesimismo*.¹ De los tres, solo uno goza de amplio reconocimiento. Los otros dos, resultan más bien raros. ¿Son todos ellos términos prescindibles? Tal vez, pero prescindible lo puede ser cualquier cosa, hasta el ser humano. Lo importante aquí es notar que todas esas palabras son justamente eso, palabras. Y al decir palabras, decimos también *universos*, puesto que eso es lo que atesora cada una de ellas. Llevan dentro de sí la posibilidad de anunciar un mundo propio y peculiarísimo. Para descubrir esos mundos, tendríamos la misión de ir abocetando poco a poco métodos y disciplinas atípicas. Podemos fabular algunas: una *cacología* (del griego *κακὸν*, “el mal” o “lo malo”, en su grado positivo) que diera cuenta del sentido del mal en sus múltiples aspectos primarios, luego una *quirolología* (del griego *χείρων*, “lo peor”) que, avanzando en la comprensión del mal, esclareciera la particularidad de todo lo que interviene cuando se

¹ Quizás el término menos habitual de los tres es el de “malismo”, pero sí ha habido quien se refiera a él. Así, por ejemplo, Petronievics, al querer proponer una catalogación de las distintas formas que se han adoptado a la hora de pensar la cantidad de placer o de dolor, distingue entre las siguientes posibilidades: “*La somme totale des sentiments pourrait se trouver égale à zéro: c’est le point de vue d’indifférentisme compensatoire. La somme totale pourrait donner un surplus faible du côté plaisir: c’est le point de vue du bonisme; la somme totale de plaisirs pourrait l’emporter sur celle des douleurs à un degré considérable: nous aurons l’optimisme. La Somme totale pourrait donner un surplus faible à la douleur: c’est le point de vue du malisme; enfin, la Somme des douleurs l’emportant sur celle des plaisirs à un degré considérable, nous aurons le pessimisme*”. Branislav Petronievics, “Sur la valeur de la vie”, en *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*, (Paris: Félix Alcan, 1925), 223-234.

aprecia algo como “peor que”, y, finalmente, una *quiristología* (del griego “χείριστον”, “lo pésimo”, “lo malísimo”) que tratara de iluminar la dimensión del mal superlativo.²

Apenas hemos dicho esto, y ya podemos empezar a sabotearnos a nosotros mismos con muchísimas preguntas: ¿Tiene sentido pensar el fenómeno del mal a través de ese tipo de categorías que hemos mentado? ¿Mediante qué metodologías y orientaciones cognoscitivas debería emprenderse, si es legítimo hacerlo, el camino comprensivo en torno a ese género de asuntos? ¿Cómo clasificar el mal, y cómo decidir en última instancia si tal o cual fenómeno pertenece al dominio de lo *malo*, de lo *peor* o de lo *pésimo*? ¿Acaso intentar “clasificar” las formas del mal tendría sentido, habida cuenta de que no hay una regla o una balanza objetivas para realizarlo?

Para resolver interrogaciones de esa naturaleza —y habría que ir pensando qué significa “resolver” cuestiones como ésas—, se tendría que ahondar muchísimo en la experiencia del mal y en los desafíos conceptuales y comprensivos que ella impone a la *ratio* inquisitiva de los hombres, la cual en no pocas ocasiones ha fracasado con rotundidad al querer afrontarlos,³ lo que nos advierte de antemano que al acercarnos a tales problemáticas nos estaremos internando en aguas que probablemente, en vez de dominar, terminarán extraviándonos.

El presente trabajo no promete resolver todas aquellas interrogantes ni fundamentar todas esas hipotéticas disciplinas del estudio sobre el mal. Nuestro propósito es más modesto. Únicamente nos interesa, por ahora, barajar algunas reflexiones en torno a esa realidad a la que Vinsauf se refiere llamándola *res pessima rerum*, aunque nosotros, por mor de ciertos escrúpulos filosóficos y por la desconfianza que tenemos de nociones proclives a la reificación, como la de *res*, preferimos llamarla con el nombre de *pessimitas*.

² De alguna forma, puede verse en el trabajo de Torres Queiruga, que ha diseñado los lineamientos de una “ponerología” (estudio del mal en todas sus manifestaciones) un intento por diseñar un nuevo camino comprensivo para pensar el tema del mal. Sin embargo, al ser la ponerología un campo del estudio del mal en general, no parece claro cómo podría diferenciarse desde ella el aspecto superlativo del mismo. Sobre su propuesta, *vid.* Andrés Torres Queiruga, *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*, (Madrid: Trotta, 2011), 57-60.

³ Que el desafío impuesto por el mal se haya traducido invariablemente en *fracasos* continuos, es lo que menciona correctamente Ricœur en las líneas iniciales de uno de sus más celebrados textos sobre el mal, donde el hermeneuta francés escribe lo siguiente: “filosofía y teología ven en el mal un *desafío* sin parangón. Lo importante no es está confesión, sino el modo en que este desafío —incluso este fracaso— es recibido: ¿invitación a pensar menos o provocación a pensar más y hasta de otra manera?”. Paul Ricœur, *El mal. Un desafío a la moral y a la teología*, (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 21.

¿Y por qué nuestro interés va dirigido específicamente hacia la *pessimitas* y no hacia las otras esencialidades que podrían señalarse respecto de lo *malo* (*malitas*) o de lo *peor* (*pejoritas*)? Pues bien, nuestro interés por la esfera del mal superlativo se explica por el atractivo paralelo que nos ha causado ese gran y difuso capítulo en la historia de la filosofía que se ha dado a conocer con el nombre de *pesimismo*. Una estela amplia que va de Hegesias el cirenaico a Thomas Ligotti —cámbiense, si se quiere, los nombres que damos como referencia, lo importante es notar que se trata de una tradición cuya duración va desde los tiempos en que el cielo estaba habitado por presagios y dioses hasta estos tiempos nuestros en que el cielo ya solo está habitado por smog y drones—, nos muestra la huella de un espíritu distintivo que ha instado a muchos hombres a adoptar apreciaciones negativas sobre el mundo. Si se ha sentido la necesidad de llamar a esos hombres “pesimistas”, y no simplemente *malistas* o *peyoristas*, es porque en su peculiar forma de estimar la realidad se ha manifestado una cierta *sumidad* valorativa, una cierta cosmovisión que solo podría explicarse en las almas que han ascendido a *las cimas de la desesperación*, y cuya más notoria característica es el énfasis que han puesto por destacar *la presencia, la supremacía, el escándalo y la significatividad del mal-en-el-mundo*.⁴

Ahora bien, ese espíritu del pesimismo al que aludimos tiene una existencia que es *imposible negar*, pero al mismo tiempo una dimensión que es casi *imposible precisar*. Es imposible negarla en la medida en que hay pensamientos, valoraciones e ideas, incluso sistemas filosóficos enteros, que se empeñan en destacar los males del mundo como fundamento del mismo. Pero es imposible de precisar en la medida en que se torna mucho más quimérico saber hasta qué punto, y en qué medida, hay pesimismo, o no, en un autor o

⁴ Inspirándonos en la forma expresiva de los existencialistas del siglo pasado, sugerimos ligar mediante guiones esos cuatro conceptos para destacar que, al hablar del mal *en* el mundo, este ‘en’ no ha de entenderse como un ‘sobre algo’, puesto que ni el mal ni el mundo son cosas que entran en el marco de las referencias locativas. Al contrario, la unión de esos cuatro elementos en un solo concepto concatenado quiere dar a entender que, por lo menos para esa actitud específica de la *consciencia pesimista* a la que nos referiremos en nuestra investigación, se trata de una expresión que mienta una realidad íntegra y unitaria. Por otra parte, y como será señalado en nuestro trabajo, al decir que el pesimista encuentra una gran significatividad al atender al *mal-en-el-mundo*, o que se escandaliza al entrar en contacto con él, no queremos decir que tal importancia o escándalo se debe al encuentro con tal o cual acontecimiento maligno, más bien decimos que se debe al encuentro del mal entendido éste en su puro *aparecer*; un puro aparecer que va de la mano con su evidente poder para *damnificar*. Más adelante habrá ocasión de profundizar en torno a cómo es aprehendido el mal para el pesimista, por ahora baste adelantar que, según nuestra propuesta, para el pesimista *lo escandaloso no es cuánto mal hay en el mundo ni cómo se presenta, sino que lo hay*. Este conocimiento de que, independientemente de su forma, *hay* mal, liga al mal con lo que *es* y, por tanto, con el mundo mismo. De allí la pertinencia de hablar del *mal-en-el-mundo* como una comprensión típica de la consciencia pesimista, dado que acoge el fenómeno del mal en su significatividad existencial.

una obra dedicado a exponer el lado sórdido del mundo. En efecto, parece no haber duda que un filósofo como Arthur Schopenhauer expresa la quintaesencia del pesimismo, pero, ¿y si se piensa en un pensador como San Agustín, quien por momentos destacó toda la perversidad de la naturaleza humana postlapsaria, casi hasta un punto rayano en la misantropía y, no obstante, se anima, al final de *De civitate Dei*, a hablar del *sabatismus*, un presunto estado final de gracia que puede alcanzar el hombre afortunado? ¿Eso habría que catalogarlo como pesimismo o como optimismo? ¿Cómo lo uno y lo otro, o como nada de eso? La cosa empeora si se piensa, no en torno a filósofos más o menos sistemáticos, sino en narradores filosóficos. ¿Es el *Candide* de Voltaire realmente pesimista, habida cuenta de que en el último capítulo parece darse un final, si no optimista, por lo menos sí meliorista? ¿Lo son Homero, Dante, Cervantes, Melville, Tolstói, Houellebecq...?

Los contratiempos de no saber en qué sentido, o hasta qué punto, algo o alguien puede ser considerado pesimista, obligó con el tiempo a realizar ciertos ensayos de delimitación. Se optó por adjetivar el sustantivo pesimismo con muchos calificativos: pesimismo schopenhaueriano, pesimismo griego, pesimismo cultural, ecopesimismo, pesimismo antiguo, pesimismo político, etcétera. ¿Se ha ganado con ello mayor comprensión sobre la *quidditas* del pesimismo? ¿No será más bien que tanta palabrería es un síntoma que corrobora nuestra “crisis comprensiva” con respecto a esa materia? ¿Acaso es posible que todas esas ideas regionales del pesimismo que inundan el habla —tanto el de las ciencias como el de la calle—, más que mostrar la pesimidad, terminen ocultándola por culpa de haberla trivializado y fragmentado?

Estas inquietudes, y otras de naturaleza similar, nos animaron desde hace ya un tiempo a ensayar una investigación cuyo propósito radica en intentar iluminar un poco más, y según una vía distinta a las habituales, el sentido del pesimismo.⁵ Recurriendo a las

⁵ Nos referimos aquí a nuestros trabajos anteriores sobre el tema del pesimismo. El autor del presente escrito emprendió, en efecto, un proyecto de investigación en torno a tal asunto que se vio reflejado, primeramente, en su tesis de licenciatura, en la cual se defendió la necesidad de utilizar las herramientas de la fenomenología para hacerle frente a la “crisis comprensiva” del pesimismo. Cabe señalar que, mirado en retrospectiva, si bien seguimos de acuerdo con los postulados principales ese primer trabajo (la necesidad de plantear nuevas vías interpretativas en torno al pesimismo, realizar críticas puntuales a las interpretaciones psicologistas del pesimismo, etc.), lo cierto es que muchas de las ideas allí expuestas hoy no seguirían siendo defendidas por nosotros. Algunas de ellas incluso nos ruborizan tan solo de recordarlas. Señalaremos únicamente que en aquella obra nos servimos en demasía de los términos derivados de la fenomenología trascendental (“actitud natural”, “epoché”, “crisis”, etc.), lo cual nos parece al presente un abuso inadecuado, puesto que hoy creemos que la filosofía husserliana no es la opción más adecuada para intentar iluminar el problema del pesimismo, dado que el programa de neutralización metodológica en el que se basa, si bien

herramientas de la filosofía fenomenológica y hermenéutica, quisimos diseñar nuevos caminos comprensivos para analizar los aspectos que puedan llegar a señalarse en el análisis de todo el espectro de vivencias y temáticas atañedoras al pesimismo, las cuales implican lo mismo la sensibilidad que la afectividad y la cognición. Para ello, hemos creído conveniente, no preguntar tanto por el pesimismo como tal, pues eso orilla irremediablemente a preocuparse por asuntos referentes a la llamada “controversia del pesimismo” (*Pessimismusstreit*), lo cual conduce a un intento de esclarecimiento del asunto por vía doctrinaria e histórica, además de que ya desde el nombre señala inevitablemente como proclividad suya un tratamiento germanocéntrico del problema.⁶ Sin embargo, a nosotros no nos interesa tanto sondear el contexto histórico e ideológico de la disputa en torno al pesimismo, sino más bien pensar la *experiencia* a la que alude y el universo de *sentido* que ella inaugura. En vez de interesarnos por las dataciones cronológicas de la disputa, o por la posible influencia de un autor sobre otros, a nosotros más bien nos seducen las preguntas referentes a lo que acontece en el hombre cuando se suscita en él la realidad del pesimismo. Dicho de otro modo: no nos interesa recorrer el camino que ha trazado el

ayuda a reemprender la tarea de la fundamentación del conocimiento desde la reflexividad pura de un yo que, sin ser equivalente al ego cartesiano, no obstante lo retoma y lo ultima, dificulta el tratamiento de muchos elementos que están presentes en las preocupaciones de las filosofías pesimistas, unas preocupaciones que, además, no son neutrales, sino que solo pueden comprenderse a la luz de una determinada forma de sentir e interpretar la realidad. Por lo mismo, hemos decidido, en la presente investigación, continuar las intuiciones que en esa obra anterior ya habíamos presentado, pero estableciendo un viraje metodológico, pues a pesar de que ahora admitimos que nuestro trabajo anterior sobre el pesimismo contiene muchos despropósitos, también nos reconforta mucho reconocer que las motivaciones y directrices principales del mismo siguen siendo tan válidas para nosotros que antes que abjurar de ellas preferiríamos ser lanzados desde la roca Tarpeya. El viraje metodológico consiste en el abandono del marco teórico de la fenomenología trascendental y en el consecuente desplazamiento que operaremos hacia los fundamentos de la fenomenología hermenéutica en algunas de sus muchas variantes. De allí que, a diferencia del anterior, la presencia de Husserl en el presente trabajo sea mínima y que, en cambio, la de autores como Ricœur, Romano, Heidegger, etcétera, sea más significativa. Por lo demás, como explicó Ricœur, la hermenéutica no se presenta como una oposición a la fenomenología, pero sí a una de sus variantes, la representada por el idealismo husserliano. *Vid.* Paul Ricœur, “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl”, en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2020), 39-70. Sobre nuestras propias aproximaciones al tema del pesimismo, *vid.* Adán Núñez Luna, “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 de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, 2019), 196-219, “Sobre la necesidad de una orientación filosófica diferente en torno a la cotroversia optimismo-pesimismo”, *Revista de filosofía. Cuadernos de pesimismo*, n. 1. (2022), 98-113.

⁶ Esto que hemos denominado “germanocentrismo” está justificado por obvias razones, pues, en efecto, la figura de Schopenhauer y su “escuela” alemana fueron factores determinantes para la caracterización y ramificación del pesimismo durante la segunda mitad del siglo XIX. Esto no quiere decir, empero, que las aproximaciones al tema del pesimismo centradas en las discusiones generadas en el contexto de la filosofía alemana decimonónica sean irrefutables, y menos aún significa que sean cabalmente adecuadas y exhaustivas para comprender el *quid* del pesimismo.

pesimismo en la línea de la historia, sino más bien la vivencia (sensible, afectiva, cognitiva, simbólica, etcétera) del pesimista en el momento mismo en que logra entrar en contacto —¿cómo, cuándo, mediante qué elementos, con qué consecuencias?— con la *pessimitas*.

Conforme a tal propósito, hemos postulado la necesidad de transformar programáticamente la pregunta en torno al pesimismo. En vez de preguntar “¿qué es el pesimismo?”, inauguramos una interrogación que busca ser más originaria: *quid est pessimitas?*⁷ Sabemos que se trata de una interrogación inusitada que puede causar cierta desconfianza por mor de su extrañeza, pero es justamente también eso mismo lo que creemos que puede abrir nuevas orientaciones cognoscitivas. De modo que, en este punto, suscribimos a pie juntillas la afirmación de Nietzsche: “Hay que saber hacer nuevas preguntas si es que se quieren tener nuevas respuestas”.⁸ Confiamos en que iluminar, por poco que sea, aquello a lo que puede conducirnos el concepto de *pessimitas*, podría, a su vez, aclararnos de otro modo la esencia de lo que se ha dejado entrever originariamente en el pesimismo.

Ahora bien, ¿cómo concebir la *pessimitas*? ¿Cómo poder hacernos más comprensible la esencia del mal superlativo, del mal que, por ser superlativo, es de tal gravedad que nada peor a él puede ya conceptuarse? La tarea del presente trabajo consiste justamente en ofrecer una primera tentativa de respuesta a esa interrogante. Enfatícese esto: *una primera tentativa*. Es decir, no se pretende ofrecer una explicación exhaustiva del problema. En virtud de que se trata de una investigación que resulta inusual en muchos sentidos, tanto por el tema como por la vía metodológica mediante la cual se piensa (fenomenología hermenéutica), el autor reconoce y confiesa que el presente estudio se parece más bien a un *tanteo*. Naturalmente, esto no tiene nada de vergonzoso, pero si insistimos en ello es porque queremos de antemano comunicarle al lector que nosotros mismos somos conscientes de que muchas otras tareas y preguntas se irán abriendo camino a medida que realicemos nuestras reflexiones, demostrándonos con ello que no podremos dominar exhaustivamente el tema, pues nos sucederá como a Hércules al pretender decapitar a la Hidra, que a cada tajada dada a su cabeza le salía la misma y otra nueva, lo cual no necesariamente ha de

⁷ Vid. Adán Núñez Luna, “Prolegómenos...”, 196 ss.

⁸ Friedrich Nietzsche, “Esbozos autobiográficos y apuntes filosóficos de juventud (1858-1869)”, en *Obras completas, Volumen I*, (Madrid: Tecnos, 2011), 251.

mostrar nuestra ineptitud al combatir con el “monstruo”, sino más bien la complejidad que lo vertebra.

La tentativa que emprenderemos consiste en meditar en torno a una ancestral sentencia, en la cual creemos que se ha sabido expresar la *pessimitas* con singular dramatismo: *lo mejor para el hombre es no haber nacido* —o invirtiéndola: *lo peor para el hombre es haber nacido*. Fieles en este momento al antiguo adagio según el cual *vetustas semper pro lege habetur*, consideramos que en esa trágica frase que floreció hace milenios ha de verse el *signum pessimittatis* y, por tanto, un adecuado hilo conductor que puede permitirnos, a través de un estudio fenomenológico-hermenéutico, la comprensión del contenido medular del pesimismo.

Uno de los textos más ilustrativos para atestiguar esa vetusta sentencia lo encontramos en el afamado relato que nos brinda el filósofo del siglo I, Plutarco de Queronea, en *La consolación a Apolonio*. Allí se cuenta aquel pasaje mítico que hiciera célebre Nietzsche en *Die Geburt der Tragödie*, y que nos permite fantasear el encuentro de Midas con Sileno:

Τοῦτο μὲν ἐκείνῳ τῷ Μίδα λέγουσι δήπου μετὰ τὴν θήραν ὡς ἔλαβε τὸν Σειληνὸν διερωτῶντι καὶ πινθανομένῳ τί ποτ' ἐστὶ τὸ βέλτιστον τοῖς ἀνθρώποις καὶ τί τὸ πάντων αἰρετώτατον, τὸ μὲν πρῶτον οὐδὲν ἐθέλειν εἰπεῖν ἀλλὰ σιωπᾶν ἀρρήτως· ἐπειδὴ δέ ποτε μόγις πᾶσαν μηχανὴν μηχανώμενος προσηγάγετο φθέγγασθαι τι πρὸς αὐτόν, οὕτως ἀναγκαζόμενον εἰπεῖν, ‘δαίμονος ἐπιπόνου καὶ τύχης χαλεπῆς ἐφήμερον σπέρμα, τί με βιάζεσθε λεγεῖν ἃ ὑμῖν ἄρειον μὴ γνῶναι; μετ' ἀγνοίας γὰρ τῶν οἰκείων κακῶν ἀλυπότατος ὁ βίος. ἀνθρώποις δὲ πάντα οὐκ ἔστι γενέσθαι τὸ πάντων ἄριστον οὐδὲ μετασχεῖν τῆς τοῦ βελτίστου φύσεως (ἄριστον γὰρ πᾶσι καὶ πάσαις τὸ μὴ γενέσθαι)· τὸ μέντοι μετὰ τοῦτον καὶ πρῶτον τῶν ἀνθρώπων ἀνυστῶν, δεύτερον δέ, τὸ γενομένου ἀποθανεῖν ὡς τάχιστα’.

[Así, por ejemplo, se dice que Sileno, después de la partida de caza en la que lo capturó Midas, no quería, al principio, decir nada a éste cuando le preguntaba e interrogaba qué cosa es la mejor para los hombres y cuál es la más deseable de todas, sino que guardaba un silencio obstinado. Y que, cuando tras haber empleado toda suerte de recursos, lo indujo a decirle algo, obligado de esta manera, dijo: “Vástagos efímeros de un genio penoso y de una suerte desgraciada, ¿por qué me obligáis a deciros aquello que sería mejor para vosotros no conocer? Pues una vida con la ignorancia de los propios males es la más libre de penas. Pero para los hombres es totalmente imposible obtener la mejor cosa de todas y participar de la naturaleza de lo que es mejor: en efecto, lo mejor para

todos, hombres y mujeres, es no haber nacido, pero la segunda mejor es, después de haber nacido, morir lo más rápidamente posible].⁹

Para el hombre, *lo mejor es no haber nacido* (ἄριστον τὸ μὴ γενέσθαι) y, una vez ya habiéndolo hecho, lo segundo mejor que le queda por hacer es *morir rápidamente* (ἀποθανεῖν ὡς τάχιστα). Por consiguiente, lo peor o pésimo ha de poder iluminársenos al pensar en torno al *haber nacido* (γενέσθαι), y lo segundo peor al meditar en torno al *no morir pronto* (μὴ ἀποθανεῖν ὡς τάχιστα). Nuestro trabajo, por ahora, se enfocará únicamente sobre la primera parte.

Déjense por un momento de lado todos los asegunes o peros con los que alguien podría querer redargüirle a Sileno su despiadada sabiduría, y reconózcase que en esa sentencia vetusta y superviviente hay *algo*, una suerte de *nescioquid* que es al mismo tiempo *profundo*, *grave*, *paradójico* y *enigmático*. Y ahora pregúntese cada quien para su colete: ¿No son justamente esos los ingredientes que uno saborea cuando degusta los grandes *puzzles* filosóficos? Así lo parece. Pero si esto es así, entonces no estamos habiéndonoslas con una mera sentencia entre muchas otras, sino con una de un género mayúsculo. Como bien sabemos por la memoria ancestral que corre por nuestras venas, todo lo que es mayúsculo —el ejército persa, el Everest, la estupidez humana, el siglo XXI...— es *desafiante*.

En este caso, el desafío consiste en saber pensar dos temas que parecen estar ligados en la sentencia y que la filosofía no ha atendido demasiado: el *nacimiento* y la *pesimidad* (*pessimitas*). En efecto, es indispensable reflexionar sobre el acontecimiento del nacer y sobre la posterior posibilidad que tiene el hombre para encontrar en él lo peor que le pudo haber sucedido. Lo primero, el nacimiento, es un tema que nos conducirá inmediatamente al plano de la ontología, dado que consideramos que el nacer es un evento que no puede pensarse sin relación al ser, pues parecería incluso que ambos términos se atenazan mutuamente, seduciéndonos incluso a jugar con la paronomasia que nos invita a reemplazar el *nacer* por el “*naser*”. Para afrontar las interrogantes surgidas en ese campo,

⁹ Plut. *Cons. ad Apoll.* 115 D-E. (Traducción de Concepción Moral Otal y José García López). Cabe decir que la sentencia se convirtió entre los griegos en una suerte de *locus classicus* que aparece en distintos poetas entre los que se cuentan Teognis y Sófocles, entre otros. Para mayor información sobre este mito y sobre su tradición, *vid.* Joan B. Llinares, “La sabiduría de Sileno. El sátiro como hombre salvaje en el joven Nietzsche”, en *Nietzsche. Le premiers textes sur les Grecs*, eds. C. Denat y P. Wotling, (Reims, EPURE), 207-242, M. S. Silk, J. P. Stern, *Nietzsche on Tragedy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 132-187.

estableceremos un diálogo con pensadores pertenecientes a la tradición de la fenomenología hermenéutica que hicieron valiosas contribuciones en el mismo, tales como Martin Heidegger o Claude Romano, por mencionar solo un par de nombres. En cuanto a la noción de *pessimitas*, ella nos coloca en un territorio bien diferente, pero no por ello menos complejo: la *axiología*, puesto que, en efecto, el campo al que alude lo pésimo es el de los (dis)valores. Para orientarnos en las problemáticas que surjan en este dominio tomaremos como interlocutores a filósofos que también tienen conexiones con el espíritu, ora de la fenomenología, ora de la hermenéutica, y cuyas preocupaciones están más inclinadas a temas concernientes a la experiencia afectiva, tales como Max Scheler y Paul Ricœur. Por supuesto, además de este tipo de filosofías, nos haremos acompañar en todo tiempo de los documentos propiamente pesimistas, así como de los filósofos más representativos del pesimismo.

Cabe añadir que si el nacimiento y la *pessimitas* nos conducen, respectivamente, a un plano ontológico y a otro axiológico, por ende, nuestra investigación tendrá que moverse en el quiasmo en donde se conectan esas dos dimensiones. Ni meramente ontológica ni meramente axiológica será por tanto nuestra indagación, sino *ontoaxiológica*. Con dicho concepto que nos hemos permitido utilizar a lo largo de la obra, queremos referir al hecho de que intentaremos comprender la trama de la *consciencia pesimista* que se esfuerza por pensar *al ser en cuanto a su valer*, al ser en cuanto su *pesimidad*.

Finalmente, y para ir terminando ya con este prólogo, debe recordarse que al querer escudriñar la sentencia ἄριστον τὸ μὴ γενέσθαι uno se está comprometiendo en una empresa tan demente como la del Capitán Ahab al querer dar caza a Moby Dick. No hay mortal capaz de capturar a la Ballena Blanca, como no hay filósofo capaz de diseccionar cabalmente la sabiduría de Sileno. El cachalote metafísico de Melville es el más precioso símbolo de todo aquello que es inapresable, peligroso y, aun así, *seductor*. Como filósofos, sabemos bien qué significa ir a la caza de preguntas de ese tipo. Preguntas como aquella que interroga por el sentido de la vida, o por el porqué y el paraqué de lo que existe, o por la naturaleza del conocimiento, o por cuál es la forma en que debe de vivirse, etcétera. Son preguntas mobydickianas hacia las cuales los filósofos solemos embarcarnos con la lunática pretensión de ponerles punto final de una vez por todas. ¿Filósofos? No, más bien balleneros locos: a todos nos ha de hundir —¡hundámonos sonriendo!— el cetáceo

portentoso. Con este presentimiento bien aferrado en nuestros corazones, gracias al cual sabemos que vamos en busca de un monstruo que podría abismarnos en cualquier momento, nos dirigiremos a la escucha de Sileno.

Pues bien, dicho todo esto, es hora de que ya nos hagamos a la mar de nuestras meditaciones en busca de una Moby Dick que ha fascinado a tantos, a los griegos, a más de un suicida, a Cioran y seguramente a otros muchos hombres por venir. Zarpemos entonces, pero no sin antes pedirle al lector que se embarcará en nuestro humilde *Pequod* lo que el comediógrafo latino solía petitionarle también a su tripulación:

*Adeste aequo animo.*¹⁰

¹⁰ Ter. *Haut.* 35.

CAPÍTULO PRIMERO. IDEAS PRELIMINARES PARA LA TEMATIZACIÓN DEL PESIMISMO

§ 1. *Der Geist der stets verneint*: Sobre aquello a lo que alude el concepto *pesimismo*

*Ich bin der Geist der stets verneint!
Und das mit Recht; denn alles was entsteht
ist wert daß es zu Grunde geht;
drum besser wär's daß nichts entstünde.*

JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *FAUST*

“Yo soy el espíritu que siempre niega”.¹¹ Con esa credencial, Goethe hace que Mefistófeles se presente a Fausto en las primeras páginas de su obra maestra. Unos cuantos versos antes de la mencionada aseveración, en el célebre “Prologo en el cielo” (*Prolog im Himmel*), se dramatiza, como en el *Libro de Job*, un intrigante intercambio de palabras entre Dios y Mefistófeles. Este último comienza expresando su juicio negativo sobre la Creación, más específicamente, sobre la parte descollante de ella: el ser humano. A sus ojos, esa sabandija formada según el molde de la *imago Dei*, únicamente vive para atormentarse. Ni siquiera su cacaraqueado don divino que tanto alimenta la vanagloria humana, la *razón*, le ha beneficiado del todo, pues el hombre la ha utilizado para hacerse más bestia que las bestias a las que se considera superior:

*Von Sonn' und Welten weiss Ich nichts zu sagen,
Ich sehe nun wie sich die Menschen plagen.
Der kleine Gott der Welt bleibt stets von gleichem Schlag,
und ist so wunderlich als wie am ersten Tag.
Ein wenig besser würd' er leben,
hätt'st du ihm nicht den Schein des Himmelslichts gegeben;
er nennt's Vernunft und braucht's allein,
nur tierischer als jedes Tier zu sein.*

[Del sol y de los mundos no sé decir gran cosa,

¹¹ Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto*, I, v. 1338. (Traducción de Pedro Gálvez).

yo solo veo que los hombres se atormentan.
El diosecillo del mundo sigue siendo el de la misma laya,
y es tan extravagante como en su día primero.
Un poco mejor viviría
si tú no le hubieses dado la ilusión de la luz del cielo;
la llama razón y la emplea únicamente
para ser más bestia que todas las bestias].¹²

Ante ese rebelde reclamo que parece poner en entredicho la *optimitas* del mundo, el cual, en su sabiduría infinita, Dios ha preferido en lugar de la *inexistencia*, el Altísimo le reprocha a Mefistófeles lo siguiente:

*Hast du mir weiter nichts zu sagen?
Kommst du nur immer anzuklagen?
Ist auf der Erde ewig die nichts recht?*

[¿No tienes otra cosa que decirme?
¿Es que solo has de venir a presentar queja?
¿No habrá jamás en la tierra nada que sea de tu agrado?].¹³

Eran las preguntas que Mefistófeles esperaba. Quizás hasta podemos imaginarnoslo sonriendo mientras mira a Dios profiriéndole tales interrogaciones. ¿Desde cuándo las aguardaba? Quizás desde *siempre*, que es como decir desde el momento en que fue consciente de las fallas y las fracturas de lo existente. Afianzado en su derecho para inculpar al Arquitecto del mundo, de los hombres y de sí mismo, el demonio le responde:

*Nein Herr! ich find'es dort, wie immer, herzlich schlecht.
Die Menschen dauern mich in ihren Jammertagen,
ich mag sogar die armen selbst nicht plagen.*

[¡Nada!, Señor, que todo me sigue pareciendo, como siempre, detestable. Los hombres me dan lástima, en sus días de miseria, y hasta a mí mismo me disgusta martirizar a esas pobres criaturas].¹⁴

Nein: he allí la divisa de Mefistófeles, el espíritu *negador* por excelencia. Divisa simple, monosilábica, y no obstante *devastadora*, porque desmiente, desde sus cimientos, el único

¹² *Ibid.* 26.

¹³ *Idem.*

¹⁴ *Idem.*

soporte real de la existencia misma: la fe en que toda esta locura de estar aquí y ahora tiene algo de benigno. “Nada —dice acertadamente Heinrich— es más peligroso que el no. El no es no solo la fórmula de la protesta, sino también la fórmula del derrotismo”.¹⁵ Mefistófeles es la encarnación de esta negación en su doble aspecto de *protesta* y *derrota*. Es él quien se atreve a desmentirle a Dios sus obras buenas. Quien cierra su puño y lo alza en dirección del cielo, en actitud afrentosa y burlona, para poner en duda la certidumbre del *meilleur des mondes possibles*. Es el reidor de toda presunta celebración del bien y la belleza. El derribador de paraísos y de utopías. El que bosteza ante los evangelios (“las buenas nuevas”) y el que se carcajea apenas llega a sus oídos la palabra *teodicea*. El que sabe que la razón no ha podido ni podrá mejorar al hombre, sino que, al contrario, le ayuda a hundirse en formas cada vez más siniestras. El negador, por tanto, de los proyectos que han fantaseado la modernidad, la Ilustración y, a estas horas del siglo XXI, también el transhumanismo. Además, como ha opinado Santayana, es un hombre supernamente viejo para quien la realidad no ofrece ya ilusiones ni esperanzas, porque sabe que se trata de la misma farsa que se ha venido repitiendo desde Adán. Una de sus máximas favoritas debe de ser la de Salomón: *nihil novum sub solem*.¹⁶ Y es, asimismo, el que siente lástima por los hombres (*Die Menschen dauern mich*), pues conoce de primera mano su miserable derrota ontológica, ya que incluso él fue víctima de Aquel que prefirió la luz a las tinieblas.¹⁷ Tanta

¹⁵ Klaus Heinrich, *Ensayo sobre la dificultad de decir no*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), 9.

¹⁶ Apréciense las siguientes palabras de Santayana con respecto a Mefistófeles y adviértase cuán afines con el espíritu filosófico del pesimismo: “Mefistófeles, por ejemplo, es extremadamente viejo; se siente más viejo que el universo. No hay nada nuevo para él: no tiene ilusiones. Su afeción por un individuo determinado queda ahogada, como les ocurre a las personas viejas, por la afeción hacia el infinito número de personas que recuerda. Es empedernido, porque es impersonal y universal. Es enteramente inhumano, no tiene ni la vergüenza ni las inclinaciones de los hombres. [...] El hombre no tiene ninguna dignidad especial que el hombre haya de respetar. La moralidad humana es una de las moralidades; sus convenciones no son menos absurdas que las convenciones de otros monos. [...] Se comprende y se desprecia a sí mismo. Ha tenido tiempo de conocerse bien” Georges Santayana, “Tres poetas filósofos. Lucrecio-Dante-Goethe”, en *Tres poetas filósofos. Lucrecio-Dante-Goethe. Diálogos en el limbo*, (México: Porrúa, 1994), 90.

¹⁷ Cioran resume en un aforismo esta paradójica ambivalencia de odio y compasión que posibilita en el hombre el pesimismo: *dans le pessimiste se concertent une bonté inefficace et une méchanceté inassouvie*. Emil Cioran, “*Syllogismes de l’amertume*”, en *Œuvres*, (Paris: Gallimard, 2019), 778. La *bonté inefficace* a la que alude el filósofo rumano parecería referirse a esa compasión que tiene el pesimista por todas las criaturas sufridoras del universo (el yo, los otros, los animales). Es “ineficaz” porque la mera compasión no puede servir para eliminar ese mal del mundo, de manera que en el pesimista parece sobrevenir un sentimiento de resignación que cancela toda incentiva por querer ponerse a mejorar las condiciones (inmejorables) del mundo. A partir de tal reconocimiento se explica el porqué de la *méchanceté inassouvie*: en el pesimista anida una fuerte inclinación de inculpar al mundo por lo que el mundo es, de manera que surge en él el deseo imposible de destruir todo si pudiese hacerlo.

enemistad con lo existente no podía expresarse más que con un poderosísimo *NO* (*Nein*), escrito así, con mayúsculas, porque el credo de Mefistófeles es una rebeldía de dimensiones anti-celestiales: “todo lo que nace merece hundirse, por eso mejor sería que nada naciese” (*denn alles was entsteht / ist wert daß es zu Grunde geht; / drum besser wär’s daß nichts entstünde*).¹⁸

Mixtura rara de un sentimiento que desprecia lo que existe y que al mismo tiempo se compadece de su miseria, Mefistófeles se nos aparece como un espíritu demoníaco que sitúa la negatividad como centro medular de la existencia. La negatividad entendida, nuevamente, en un doble sentido: como *aspiración* y como *inspiración*. Aspiración: porque la finalidad de quien se halla en la existencia debe ser acabar con ella, tender al no-ser, ya sea mediante el antinatalismo, o la ascesis, o el suicidio. Inspiración: porque son los males del mundo, esas múltiples negatividades que lo pueblan, los que deben justificar el desprecio por el mismo.

Mefistófeles ha insuflado de cuando en cuando el pecho de los hombres. Fue, en efecto, un espíritu mefistofélico el que visitó a Pierre Bayle y a Voltaire para instruirlos en el arte de la *dicacitas*, ese ingrediente necesario para saber mofarse de la presunta dicha, la justicia y la cordura de este mundo. Fue también el mismo espíritu quien guió la mano del joven treintañero que en 1818 terminó de redactar *Die Welt als Wille und Vorstellung*, obra destinada a aniquilar las megalomanías humanas y a desatar una estampida de visiones enfocadas sobre los dolores del mundo. Y fue sin duda también el espíritu mefistofélico el que llenó de agallas a Philipp Mainländer en el día aquel en que decidió ahorcarse en su habitación, convencido de que esto no es un mundo, sino el cadáver de un Dios que no pudo soportarse a sí mismo. Burlón, rencoroso, incómodo, atroz o suicida: el espíritu mefistofélico no podía representarse mejor que como lo hizo Eduard von Grützner, como un viejo de sonrisa y mirada luciferinas, portando en la mano una espada para rajar los velos seductores de la vida, y vestido de rojo, ese color tan profundamente escandaloso, puesto que simboliza el mal en la figuración *sangrante* del universo.

¹⁸ Goethe, *op. cit.*, vv. 1339-1341. (La traducción maravillosa de estos versos es de Unamuno, contenida en “Del sentimiento trágico de la vida”).



Eduard von Grützner, *Mephisto* (1895).

Por tales atributos, es notorio que hay un parentesco más que claro entre la figura de Mefistófeles y la de eso que precomprendemos con el nombre de pesimismo. Así lo vio incluso Georg Simmel, quien escribió:

Lo que caracteriza al pesimismo desde un punto de vista general y, si me permite la expresión, caracteriológico, es la oposición que toma frente a la realidad, el espíritu de escepticismo y de negación que lo engendra y que él a su vez engendra. Mefisto se define como el espíritu que siempre niega, y lo justifica por medio del hecho de que todo lo que nace merece perecer. Ése es el punto de vista del pesimismo, que le niega todo valor a la existencia y, con ello, todo derecho a existir.¹⁹

Súmase a ese juicio el de otro grande, Miguel de Unamuno, para quien la doctrina mefistofélica, según la cual “todo lo que nace merece hundirse”, es la expresión pura del “pesimismo malo”.²⁰

¹⁹ Georg Simmel, *Sobre el pesimismo*, (Madrid: Sequitur, 2017), 18.

²⁰ Vid. Miguel de Unamuno, “Del sentimiento trágico de la vida”, en *Del sentimiento trágico de la vida. En torno al casticismo*, (México: Porrúa, 2006), 183-184. Se trataría, para el filósofo español, de un pesimismo “malo” porque intenta convencer que todo lo que existe es insignificante y sin valor. Un pesimismo contrario a éste, por tanto “bueno”, sería el que defiende el propio Unamuno, y que consiste en que a pesar de ser consciente de que todo se hunde y corre a su aniquilación, sostiene que merece eternizarse.

Como puede verse, el aliento mefistofélico que anima la filosofía pesimista se traduce en una revaloración del no-ser o de la nada en detrimento del ser, procedimiento que, dicho sea de paso, para algunas direcciones del pensamiento representarían un palmario contrasentido.²¹ A este respecto, es oportuno señalar que Olga Plümacher, quien realizó uno de los primeros estudios en torno a la historia y a las ideas de la filosofía pesimista, afirmaba precisamente que el pesimismo se funda en un “juicio axiológico” (*axiologische Urtheil*): “el no-ser del mundo sería mejor que su ser” (*wäre das Nichtsein der Welt besser als deren Sein*).²² Se trata de una fórmula breve. Y, en realidad, así de simple es la tesis fundamental del pesimismo. Pero no confundamos la simplicidad de la fórmula con la realidad a la que alude. Ésta ya no es en ningún sentido simple. Detrás del enunciado que asevera que el ser es peor que el no-ser se anuncia una compleja y profunda intuición que lleva consigo una significación existencial que *apertura un mundo con sus propias legalidades, valores y evidencias irreductibles*.

Ese *Nichtsein* al que el pesimista le otorga una preeminencia valorativa con respecto al *Sein* ha sido siempre su musa inspiradora. Recuérdese, para ejemplo, a Schopenhauer. Después de enlistar las numerosas razones por las cuales la vida humana es absurda y pesarosa, el filósofo alemán hace esta declaración perentoria: “quizás nunca un hombre, al final de su vida, si es reflexivo y sincero, desearía volver a pasar otra vez por todo eso, sino que preferiría la plena inexistencia (*aber vielleicht wird nie ein Mensch am Ende seines Lebens, wenn er besonnen und zugleich aufrichtig ist, wünschen, es nochmals durchzumachen, sondern, eher als das, viel lieber gänzlich Nichtsein erwählen*)”.²³ También Mainländer le da un lugar de primerísima relevancia al *Nichtsein*. Para ese

²¹ Así, por ejemplo, lo sería para Tomás de Aquino y, junto a él, para una gran parte de la filosofía patristica y escolástica. En efecto, en la *quaestio* 5 de la *Summa theologiae*, el Aquinate asegura que “el no ser no es apetecible por él mismo, sino solo por accidente” (*non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens*). Esto quiere decir que el hombre no puede desear el no ser, dado que desde el punto de vista aristotélico-tomista lo que se desea es siempre el bien, que reside en la *perfectio* del acto, la cual supone necesariamente al ser. Si alguien da la apariencia de desear el no ser es porque, en el fondo, lo que ese hombre desea no es tanto la nada, sino evitar la privación de un bien que se le ha quitado y por lo cual parece querer la nada, pero en realidad quiere el bien perdido: *inquantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari*. Naturalmente, este tipo de argumentación es diferente a la de los pesimistas, que no comparten estas identificaciones conceptuales, tan habituales entre los escolásticos, de nociones como *ser*, *bien*, *perfección*, *acto*, etcétera.

²² Olga Plümacher, *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*, (Heidelberg: Georg Weiss, 1888), 1.

²³ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, I, § 59, 421 [445]. A partir de aquí esta obra será citada con las siglas *MVR*.

filósofo de imaginación cosmogónica, hubo en un principio una unidad absoluta, parmenídea, que era el Super-ser (de) Dios, pero, incapaz de soportarse a sí mismo, él mismo se desgarró y de su suicidio comenzó a emerger el mundo que conocemos y encarnamos. No obstante, un sedimento de ese antiguo impulso ciego que obligó a Dios a destruirse a sí mismo ha quedado también en todo lo existente, reflejándose en ese inconsciente anhelo que impele a cada criatura a buscar un punto ideal de plenitud nunca alcanzada, movimiento al que Mainländer explica como una “voluntad de morir” (*Wille zum Tode*) que vertebra todo cuanto existe. Así resume el filósofo esa increíble imagen de la realidad: “esta unidad quiso el no-ser y por eso conspira todo en el mundo y en el individuo para el no-ser” (*Diese Einheit wolte das Nichtsein und deshalb konspiriert alles in der Welt und im Individuum nach dem Nichtsein*).²⁴

Es notorio que si el pesimista siente fascinación por el no-ser (*Nichtsein*), es porque éste posee algo de lo que el ser (*Sein*) carece. Y ese “algo” es paradójicamente un *non-ullum*, un vacío. La pregunta es: ¿por qué alguien estaría dispuesto a valorar como mejor una *vacuitas* en vez de una *plenitudo*? La respuesta es bien sabida: para el pesimista la nada equivale a un *grado cero* de experiencias, el ser, en cambio, implica un torrente de las mismas. Lo grave, lo verdaderamente penoso, es que muchas de esas vivencias nos enfrentan al “escándalo del mal” (*le scandale du mal*), un sentimiento difícil de traducir en palabras, pero que puede comprenderse como el estupor, la aflicción o la indignación —o todo eso junto, agregándole otras cosas más— que nace en una persona cuando entra en *contacto* con alguna de las formas del *mal* que, por mor de su magnitud y protervidad, consigue desequilibrarnos en una forma tal que sobreviene en nosotros un *shock existencial* gracias al cual nuestros habituales marcos explicativos quedan de pronto fracturados.²⁵ Así pues, es importante percatarse de que para la consciencia pesimista el escándalo del mal termina por equipararse al *escándalo del ser*. En efecto, eso que denominamos pesimismo está dominado por una consciencia para la cual lo escandaloso no es precisamente que el ser *sea*, sino más bien que, digámoslo así, *siendo*, el ser “*malea*”. Con ello expresamos que el ser posibilita y sostiene la existencia del mal de tal modo que la *quidditas* del mundo

²⁴ Philipp Mainländer, *Filosofía de la redención*, (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2011), 66 [59].

²⁵ Vid. Jean Nabert, *Essai sur le mal*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1955), 1-40, Paul Ricœur, “Le scandale du mal”, *Esprit* n. 140/141, (1988), 57-63, Louis Lavelle, *Le mal et la souffrance*, (Paris: Plon, 1940), 14-15.

termina confundiendo con la *pessimitas* del mismo. Para el pesimista no es cierto, como creían la patrística y la escolástica, que *bonum* y *esse* sean superponibles. Para esa tradición de raíces agustinianas, el mal es un accidente o, más bien, una *deficiencia* que se explica recurriendo a la noción de *privatio boni/essendi*. En cambio, el pesimismo insiste en que el mal es una realidad positiva, con legalidades tan propias y autónomas que fenomenológicamente sería absurdo considerarlas desde el punto de vista de la privación. Además, defiende que “el mal es inmanente al mundo” (*le mal est immanente au monde*).²⁶ Esto significa que la consciencia pesimista no pone en marcha una mera comprensión del ser en cuanto *ser*, sino sobre todo una comprensión del ser en cuanto a su *valer*.²⁷ El pesimismo ha de entenderse, pues, como una filosofía que edifica una *ontología* sobre la cual —o junto a la cual, o dentro de la cual— se asienta una *axiología*: el pesimismo es en el fondo una *ontoaxiología*.²⁸

²⁶ Emil Cioran, “Le théisme comme solution du problème cosmologique (Dissertation sur le néospiritualisme de Bergson)”, en *Les Cahiers de L’Herne*, (Paris: Flammarion, 2015), 33.

²⁷ La unión tan estrecha entre ser y valer recuerda que el pesimismo es un asunto en que la pregunta que busca responder qué es el mundo (metafísica, ontología) no puede ir desligada de aquella otra que busca responder a la interrogación sobre cuál es el valor del mundo (ética, axiología). A este respecto, es digno de notar que Schopenhauer se dio cuenta perfectamente de que su filosofía ponía en un nivel equivalente a la metafísica y a la ética: “Bajo mi pluma y mucho más en mi espíritu, crece una obra, una filosofía que debe ser ética y metafísica en una sola cosa. Hasta ahora, éstas fueron separadas tan falsamente como se separa al hombre en cuerpo y alma”. Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, (México: Tusquets, 2013), 201.

²⁸ La relación entre axiología y ontología es compleja. Algo que puede decirse es aquello que Ortega ya había advertido, a saber: “Nos encontramos, en efecto, con la paradójica circunstancia de que mientras la filosofía, desde su iniciación, cavila sobre el problema del ser, su equivalente en extensión y dignidad, el problema del valor, parece no ya escasamente atendido, sino ignorado por los filósofos”. José Ortega y Gasset, “Introducción a una estimativa”, en *Obras completas*, (Madrid: Alianza, Revista de Occidente, 1983), 316. Algunas líneas después, el filósofo español reconoce que esa ignorancia es solo aparente, pues la filosofía siempre ha estado preocupada por cuestiones de valor, dado que “junto a lo que una cosa es o no es, fue o puede ser, hallamos en ella un raro, sutil carácter en vista del cual nos parece valioso o despreciable”, lo único que sucedió es que tardó mucho tiempo para que surgiera una disciplina autónoma que se dedicara al análisis de los fenómenos valorativos, la axiología, surgida hacia fines del siglo XIX y principios del siglo XX. El filósofo mexicano, Antonio Gómez Robledo, realizó un excelente y sucinto análisis de la compleja relación entre axiología y ontología en la pasada centuria. Cabe decir que concordamos con su insistencia respecto a la necesidad de volver a pensar la cuestión del ser con la del valer como una unidad inescindible a la que únicamente se le desvinculó mediante la artificialidad que terminaron adoptando las direcciones filosóficas del momento. En la vida humana, tanto la dimensión del ser como la del valer poseen más bien una relación muy íntima, a tal grado que sería quimérico pensar la una abstrayéndola de lo otra. Por otra parte, Gómez Robledo parece asentir a la idea según la cual el *esse* es *bonum*. Dejando de lado esa identificación que obedece a las simpatías personales del filósofo (para un pesimista esa identificación sería insostenible), su análisis es muy orientador con respecto a estos temas. Sobre estas vinculaciones entre ontología y axiología, *vid.* Antonio Gómez Robledo, “Ser y valor” *Diánoia* 4, n. 4 (1958), 211-232, Louis Lavelle, *Traité des valeurs I. Théorie générale de la valeur*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1951), 271-297.

Si el ser es el mal, entonces el *nacer*, en tanto que es “el nombre del ser” (*naître est le nom de l'être*),²⁹ adquiere la misma investidura. Por esa razón Cioran habla, no del escándalo del mal ni del escándalo del ser, sino del “escándalo del nacimiento”, que, en el fondo, vienen a ser uno y el mismo:

Si l'attachement est un mal, il faut en chercher la cause dans le scandale de la naissance, car naître c'est s'attacher. Le détachement devrait donc s'appliquer à faire disparaître les traces de ce scandale, le plus grave et le plus intolérable de tous

[Si el encadenamiento es un mal, se debe de buscar la causa en el escándalo del nacimiento, porque nacer es encadenarse. La liberación debería pues aplicarse para hacer desaparecer los trazos de este escándalo, el más grave y el más intolerable de todos].³⁰

Escándalo, mal, ser, y nacer: tenemos, pues, cuatro conceptos engarzados en una misma intuición. Pero quizás esa unificación resulte para algunos extraña, sobre todo si se está acostumbrado a pensar que el mal es un concepto que se restringe a determinados ámbitos del *actuar* humano, por lo cual sería torpe predicarlo respecto del ser en general, como lo hace pesimismo. ¿Acaso no es el mal una noción exclusivamente ética que, por lo mismo, debe de mantenerse en los estrictos límites de los actos realizados por la libertad humana? Si es así, ¿por qué juzgar al mundo, que no tiene responsabilidad ni dolo en su “actuar”, es más, que ni siquiera puede decirse propiamente que “actúa”, dado el amoralismo que gobierna sus fenómenos, puesto que no parece razonable querer pensar, por poner solo un ejemplo, que la naturaleza es *malvada* por el simple hecho de que ella posibilita que la cebra sea comida por el león, por qué, repetimos, ver en esos acontecimientos la maldad o pesimidad del mundo? Juzgar así al mundo, ¿no es extralimitar el alcance del predicado “es malo”?

Estas preguntas nos llevan a otro capítulo de la filosofía del que se ha discurrido mucho, aunque siempre ha conducido nuevamente a aporías: el problema de precisar cómo debe de entenderse el *mal*, pues dependiendo de la concepción que uno tenga de él, se presupondrá una dimensión distinta de sus alcances y manifestaciones. Ciertamente, el mal puede ser entendido exclusivamente en los términos del “mal moral”, del mal que uno *hace*. En tal sentido, el mal vendría a concretizarse en el fenómeno de la *falta*. Pero allí no se

²⁹ Jean-Luc Nancy, *Le poids d'une pensée, l'approche*, (La Phocide: Strasbourg, 2008), 107.

³⁰ Emil Cioran, “De l'inconvénient d'être né”, en *Œuvres*. Paris: Gallimard, 2019, 1283.

agota su significación. También puede pensarse en el mal que se *sufre*. Y esta última consideración conduce a inquisiciones acerca de la finitud criatural, como la *corporalidad sufriente*, la fatalidad que sobreviene a los seres vivos a través de los fenómenos del dolor, la vejez, la enfermedad y la muerte, etcétera. Hay, pues, una doble posibilidad de entender el mal, ya sea que se piense desde el punto de vista activo (obrar) o desde el punto de vista pasivo (padecer). Lo primero involucraría estrictamente a agentes morales, pero lo segundo incluiría ya a toda criatura capaz de ser estragada, independientemente de que no participen, ni actual ni potencialmente, de las posibilidades de la razón práctica: animales, niños, lunáticos, etcétera.³¹

Otra propuesta interesante para entender los diversos matices del mal es la de Leibniz: “Se puede entender el mal metafísicamente, físicamente y moralmente. El mal metafísico consiste en la simple imperfección, el mal físico en el sufrimiento, y el mal moral en el pecado” (*On peut prendre le mal métaphysiquement, physiquement et moralement. Le mal métaphysique consiste dans la simple imperfection, le mal physique dans la souffrance, et le mal moral dans le péché*).³²

Y una distinción más podría ser la que propone Jankélévitch en su espléndido libro, *Le mal*. Allí, se comienza haciendo notar la necesidad de distinguir entre el “mal” (*mal*) y la “maldad” (*méchanceté*), siendo lo primero una condición del mundo y lo segundo un producto del actuar humano, aunque se apunta muy elocuentemente que, desde cierto punto de vista —y creemos que ese sería el punto de vista del pesimista— la maldad no podría comprenderse como un fenómeno aislado del mal general, dado que, si ha aparecido en el mundo, es porque de alguna forma se trata ya de por sí de un “epifenómeno” suyo:

La méchanceté n'est pas le mal, mais en procède; ne coïncide avec lui, mais ne peut être sans lui. En ce sens nous dirions que la méchanceté est un cas particulier du mal et comme une pièce de l'imperfection générale, une suite de désordre ou de ce que nous

³¹ De allí que, como sugiere la caracterización de Safranski, pueda atestigüarse también el mal, no solo en el actuar humano, del cual él tendría que responsabilizarse, sino también en la naturaleza misma, en el comer y ser comido, situación que escapa ya a la responsabilidad humana, y también a la hipotética pretensión de querer remediarlo. “El mal no es ningún concepto; es más bien un nombre para lo amenazador; [...] sale al paso en la naturaleza, allí donde ésta se cierra a la exigencia de sentido, en el caos, en la contingencia, en la entropía, en el devorar y ser devorado, en el vacío exterior, en el espacio cósmico, al igual que en la propia mismidad, en el agujero negro de la existencia”. Rüdiger Safranski, *El mal o El drama de la libertad*, (México: Tusquets, 2013), 14.

³² G. W. Leibniz, *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*, (Madrid: Abada, 2015), 250.

pourrions appeler le mal d'absurdité. La méchanceté est un cas privilégié du désordre général.

[La maldad no es el mal, pero procede de él; no coincide con él, pero no puede existir sin él. En ese sentido diríamos que la maldad es un caso particular del mal y como una pieza de la imperfección general, una continuación del desorden o de eso que nosotros podríamos llamar el mal de absurdidad. La maldad es un caso privilegiado del desorden general].³³

En suma, las diferenciaciones y los matices que pueden anunciarse con respecto al fenómeno del mal son numerosos. De alguna forma, nosotros debemos de estar atentos al hecho de pueden aparecer valoraciones pesimistas que acentúen uno de esos muchos aspectos del mal. Además de eso, es importante considerar que pueden aparecer apreciaciones pesimistas con arreglo a una visión religiosa del mal, como a veces ocurre, por ejemplo, con Lutero, pero también se manifiestan desde un punto de vista secular, como en el caso de Schopenhauer.³⁴

Equiparar al ser con una pesadilla... Querer negar la voluntad de vivir... Promulgar el hundimiento de todo cuanto nace... Hacer el encomio del *Nichtsein* y del *Nein*... Concebir todo lo existente como algo que, en el fondo, ansía su propia muerte... Preferir no haber nacido... ¿No hay detrás de todas esas ocurrencias algo profundamente significativo, aunque oscuro, y profundamente filosófico, aunque nulamente reconfortante? Sí, lo hay. Y

³³ Vladimir Jankélévitch, "Le mal", en *Philosophie morale*, (Paris: Flammarion, 2019), 295.

³⁴ Respecto a la vision secular del fenómeno del mal en el pesimismo, atiéndase lo siguiente: "A secular vision of the problem of evil is the problem of pessimism, which asserts that, given the facts of human suffering, it would have been better that the human life as a whole never evolved, which is not say that life lacks intrinsic value but that there is enough intrinsic value in life in comparison with the intrinsic evil of suffering to underwrite the affirmation of life". George W. Harris, "Pessimism", *Ethical Theory and Moral Practice* 5, n. 3 (Sep. 2002), 272. A pesar de lo acertado de esta puntualización de Harris, no debe olvidarse que gran parte de la controversia a partir de la cual se generaron tanto los conceptos como las ideas del pesimismo y del optimismo debe su origen a especulaciones teodiceicas, en las cuales sí interviene el problema de Dios y sus atributos. Además de ello, autores como Cioran o el mismo Schopenhauer recurren en no pocas ocasiones a muchos mitos y símbolos del mal (Dios malvado, el Demonio, la pérdida del Paraíso, el apocalipsis, etc.) procedentes de innegables discursos teológicos. Pero eso no quiere decir que su comprensión del mal se circunscriba a un horizonte ontoteológico, quiere decir únicamente que se sirven de él, pero la versatilidad de sus reflexiones, así como el descreimiento de la idea Dios, los lleva también a plantear ciertos problemas desde un punto de vista secular. Siendo conscientes de ese dinamismo, lo más adecuado es observar con detalle los matices propios de cada pensador que se vayan presentando. Sobre los orígenes de la controversia optimismo-pesimismo, *vid.* Adán Núñez Luna, "Prolegómenos"... , 48-63, Susan Neiman, *El mal en el pensamiento moderno. Una historia no convencional de la filosofía*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), 41-67, René van Woudenberg, "A Brief History of Theodicy", en *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin P. McBrayer, 3-18 (Malden, Massachusetts: Wiley Blackwell, 2017).

el hecho de que no sean planteamientos complacientes no nos debe orillar a rechazar acriticamente sus postulados.

Ha sucedido durante mucho tiempo —sucede todavía— que a las tendencias pesimistas se les mire con recelo, o simplemente se les anule mediante esos artificios “civilizados” que ha puesto en marcha la humanidad para negar todo aquello que le parece peligroso: el ninguneo, el menosprecio, la ridiculización, la infamia. Hace mucho, a Hegesias, promulgador de la muerte, lo censuraron.³⁵ Veinte siglos después, a ese otro gran *vitae malorum orator* que fue Schopenhauer lo ninguneó el gremio filosófico de su época (positivistas, neokantianos, marxistas, etc.), no tanto por su “idealismo”, como bien hubiera podido esperarse en una época tan inclinada a los datos duros, sino, como ha explicado Beiser, más bien por su *pesimismo*, pues, a diferencia de las propuestas promisorias y militantes de todos aquellos movimientos filosóficos, el *Jupiter tonans* había introducido una filosofía que, recuperando en cierto sentido la amarga conclusión voltairiana del *ce monde est un vaste naufrage: sauve qui peut*, optaba más bien por un sensato abandono del mundo y sus locuras.³⁶

Así pues, desde tiempos inmemoriales hasta nuestros días, un *establishment*, que podríamos calificar de biopolítico, puesto que regula y redistribuye continuamente los elementos que fomentan la vida o que atentan contra sus fundamentos, intenta marginar o neutralizar los pensamientos nocivos, ora negándoles seriedad, ora considerándolos como políticamente incorrectos. Se trata de un biopoder que no se encontrará únicamente en las instituciones médicas y de bienestar social, sino incluso en las academias en las que

³⁵ Efectivamente, según un testimonio de Valerio Máximo, Hegesias el cirenaico, a quien algunos tienen como modelo del pesimista antiguo, “representaba de tal modo los males de la vida que generaba en su audiencia el deseo de una muerte voluntaria: por ello fue prohibido, por el rey Ptolomeo, que en lo sucesivo se enseñaran sus escritos” (*qui sic mala vitae repraesentabat, ut eorum miseranda imagine audientium pectoribus inserta multis voluntariae mortis appetendae cupiditatem ingeneraret: ideoque a rege Ptolemaeo ulterius hac de re disserere prohibitus est*). Val. Max. 8, 9, ext. 3. Para mayor información sobre Hegesias, vid. J. Clark Murray, “An Ancient Pessimist”, *The Philosophical Review* 2, n. 1 (Jan-1893), 24-34.

³⁶ Así explica Beiser la discomformidad que causaba la filosofía schopenhaueriana: “*What was the danger of pessimism? Why were these philosophers so alarmed by it? One major reason was political. All these philosophers share the hope, so common to their age that there could be progress in history, that we make our world a better place through science, technology, political reform and public education. Schopenhauer threw cold water on such hopes. There is a deep quietistic message behind his philosophy that makes all human striving to change the world utterly futile. Schopenhauer’s teaching in the final chapters of Die Welt als Wille und Vorstellung is that we should deny our will and resign ourselves to the evil and suffering of the world. No matter how much we struggle, he seemed to be saying, we will make no progress toward improving the human condition*”. Frederick C. Beiser. *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy 1860-1900*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), 43.

supuestamente se tendría que garantizar el derecho de la *παρρησία*, pero en donde ocurre también a veces el menosprecio. Si el pesimismo representa la “antigua tradición del desprecio por nuestra especie y por sus aspiraciones” (*ancient tradition of scorn for our species and its aspirations*),³⁷ es natural, por tanto, que la mayor parte de la humanidad —egocéntrica, megalomaniaca, con una autoestima tan desaforada que debería parecerse *peligrosa*— lo tome como un desvarío. ¿Para qué tomarnos el tiempo de profundizar nosotros, los vivos, en una filosofía que desde el principio se manifiesta en contra de la vida misma? Siendo los animales racionales que siglo tras siglo venimos empeñándonos en ir construyendo un mundo cada vez mejor, ¿cómo vamos a tomar con imparcialidad una filosofía como la del pesimismo, que no tiene fe en el hombre ni en sus capacidades racionales, y mucho menos en sus medras morales?

La presente investigación no busca excomulgar apresuradamente las doctrinas de Sileno y de Mefisto. Tampoco busca hacer su apostolado. Que cada quien ovacione al ser o lo maldiga, eso poco nos importa. Queremos más bien *estar a la escucha* de lo que dice el pesimismo. Porque es innegable que esa voz que reza que *lo mejor para el hombre es no haber nacido* es algo que ha calado hondo en el corazón humano, esa suprema corte a la que no puede convercérsele de que deje de abrazar juicios patéticos y dramáticos. Si, por tanto, se trata de una sentencia que se ha emitido, y repetido, y transmitido, es porque dentro de ella palpita algo significativo que debe saber escucharse filosóficamente.

Con el fin de querer profundizar más en el nudo gordiano de la sentencia silénica, emprendemos en lo que sigue observaciones de inspiración fenomenológico-hermenéutica para ir merodeando en derredor de los misterios de las valoraciones pesimistas, del problema del mal, de la afectividad, etcétera. Así pues, comenzaremos por revisar, en el siguiente párrafo, algunos testimonios textuales que nos hablan de cómo ha pervivido la sentencia de Sileno en diferentes registros textuales. ¡Qué Mefistófeles nos acompañe!

³⁷ Thomas Ligotti, *The Conspiracy Against The Human Race. A Contrivance of Horror*, (New York: Penguin, 2018), xvii.

§ 2. Testimonios en torno a la aflicción pesimista por el fenómeno del nacimiento

¿Cuándo, cómo y por qué permitió la evolución el surgimiento de ese animal extraño que levantó tumbas para sus muertos, que generó, para consuelo de sí mismo, las explicaciones, los mitos y el lamento, ese *animal dépravé*, como lo llamaría Rousseau,³⁸ por el hecho de entregarse a meditaciones cada vez más ensimismadas y peligrosas, de cuyo número terminaría saliendo un día ese pensamiento amargo que llevó al primer *Homo* a increparse a sí mismo o al destino lo que muchos de nosotros hemos proferido rabiosamente en algún momento de nuestras vidas: ¡desearía nunca haber nacido!?

Imposible saber el día, el motivo y el actor preciso que introdujo por vez primera en el orden de la existencia el reniego en relación al propio nacimiento. No hace falta, por otra parte, contar con esa fecha, menos aún querer encontrarla. Déjense a los Sherlock Holmes de lo imposible esa tarea detectivesca y por lo demás estéril. A nosotros nos ha de reconfortar una simple evidencia, tan manifiesta como una certidumbre cartesiana: a lo largo de los dos hemisferios y de los cuatro puntos cardinales yacen innúmeros testimonios literarios y filosóficos que dan fe de que, desde hace tiempo y según varias perspectivas, los hombres han expresado de cuando en cuando una enorme aflicción por haber nacido.

Enlistar y catalogar todas las expresiones habidas hasta el día de hoy de ese reniego del propio nacimiento sería una tarea ambiciosa y tal vez irrealizable. Sin duda, es también una tarea que sobrepasa los propósitos del presente trabajo. Pues a nosotros no nos interesa hacer un acopio exhaustivo de los testimonios que corroborarían la presencia diacrónica y universal de esa apreciación negativa en relación al nacimiento. Sin embargo, como nuestro propósito es tomar esa idea como hilo conductor para ascender cada vez más a la comprensión del sentido que en dicha valoración se hace patente, sería impensable que se prescindiera completamente del recurso a esos testimonios. Situados, pues, entre la imposibilidad de dedicarnos a ofrecer testimonios excesivos y entre la otra imposibilidad de preterirlos, optaremos por una vía intermedia que consistirá en mostrar de manera panorámica cómo la sentencia según la cual *lo mejor para el hombre es no haber nacido* aparece en diversos registros discursivos que van desde la ficción literaria hasta el tratado

³⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (Paris: Gallimard, 2001), 68.

filosófico, desde la formulación de una idea hasta la emisión de un lamento, lo cual hace muy versátil y variopinto el escenario y los modos de su apareamiento dentro de los testimonios discursivos.

Comencemos, pues, refiriéndonos a la tradición judeocristiana,³⁹ puesto que allí la idea de que el nacimiento es lo peor que le pudo pasar al hombre se desarrolló en el fértil suelo de la mitología adámica y en la retórica de la lamentación que impregna textos como el *Libro de Job* o el *Eclesiastés*.⁴⁰

Atendamos a los siguientes versos pronunciados por Job:

*Pereat dies, in qua natus sum,
et nox, in qua dictum est: "Conceptus est homo".
Dies ille vertatur in tenebras;
non requirat eum Deus desuper,
et non illustretur lumine.
Obscurent eum tenebrae et umbra mortis;
occupet eum caligo,
et involvatur amaritudine.*

[Perezca el día en que nací,
y la noche en que se dijo: fue concebido un hombre.
Que aquel día regrese a las tinieblas;
que Dios, desde arriba, no lo pida;
y que no sea iluminado con la luz.
Que lo oscurezcan las tinieblas y la sombra de la muerte;
que la oscuridad se apodere de él,
y sea envuelto en amargura].⁴¹

Lo que Job expresa aquí encaja indudablemente en el esquema retórico del ἀδύνατον, puesto que refiere a un ideal imposible de conseguir, a saber: que el día de su nacimiento

³⁹ Se ha optado por iniciar con la tradición judeocristiana y no, como es más usual, refiriéndonos a los griegos, porque en la introducción ya se hizo mención del afamado mito de la sabiduría silénica y, asimismo, se informó en una nota a pie de página sobre las demás fuentes literarias del ámbito grecolatino en las que aparece una valoración semejante acerca de la vida y del nacimiento. *Vid.* Introducción.

⁴⁰ Cabe advertir que, en este parágrafo, nos ocuparemos únicamente del *Libro de Job*. Dejaremos lo del mito de Adán para cuando hablemos de Ricœur, en el parágrafo § 7, pues allí tendremos ocasión de dedicar algunas palabras en torno a las magistrales reflexiones que el autor de *Finitude et Culpabilité* elaboró en torno al mito adámico, al cual él le otorgó una preeminencia significativa en la medida en que representa la narración mitológica más madura de la simbólica del mal. Finalmente, con respecto al *Eclesiastés*, en el que tampoco ahondaremos; baste tomar en cuenta estas sintomáticas palabras: *Et laudavi magis mortuos, qui iam defuncti sunt, quam viventes, qui adhuc vitam agunt, et feliciorum utroque iudicavi, qui necdum natus est nec vidit opera mala, quae sub sole fiunt.* Ec 4: 2-3.

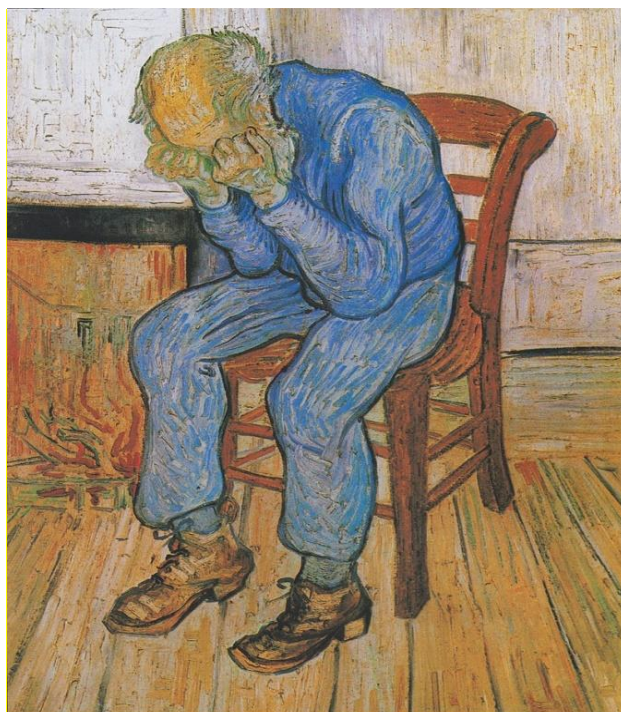
⁴¹ Job 3:3-5.

sea anulado. Debe notarse, además, que estamos ante un texto que no está proponiendo una “idea” como tal, sino que más bien pone ante nuestros ojos el sentir de un *lamento*.⁴² Esto es un punto decisivo que necesita precisarse. A diferencia del *impersonalismo* que despierta la sentencia griega que asegura que *lo mejor para el hombre es no haber nacido*, el lamento de Job —y, con él, el de todas las auténticas lamentaciones— se duele de un evento *personalísimo*. Adviértase que el anciano al que Dios puso a prueba no dice *pereat dies, in qua homo natus est*, “perezca el día en que el hombre nació”. Lo que le *pesa* a Job no es el nacer de ese sujeto abstracto y anónimo al que se le denomina *homo*, su tragedia es más bien el nacer de sí mismo, expresado con la conjugación del verbo *esse* en primera persona, *sum*. De allí que exclame: *pereat dies, in qua natus sum*: “perezca el día en que *nací*” —subráyese: en que *nací yo*, el malaventurado Job sobre el que está recayendo ahora este sufrimiento por culpa de haber sido “tocado” por *su* propio nacimiento, el *suyo*, el *suyísimo*.

La preeminencia que, a través del lamento, se le otorga al sí mismo de la persona en cuestión se debe a la experiencia que le sirve de sostén, a saber: el *sufrimiento*. A diferencia de otro tipo de vivencias que son capaces de “hacernos salir de nosotros mismos” o de permitirnos habitar el mundo según alguna forma de “extraversión”, la vivencia del sufrimiento produce un efecto de *sobrecogimiento*, en virtud de la cual la persona sufridora se repliega sobre sí misma de tal manera como si el sufrir la obligara a ovillarse dentro de los límites de su más profunda intimidad. Es célebre el cuadro de Vincent van Gogh, *En la puerta de la eternidad*, donde se muestra a un anciano sentado que de manera muy expresiva se curva sobre sí mismo y se presiona la cara con los puños cerrados en señal de pesadumbre. En esa gestualidad se representa de forma gráfica el sobrecogimiento de la persona sufridora: se tapa sus ojos, agacha su cabeza, curva su espalda. Tal parece que el

⁴² A este respecto, es oportuno hacer mención nuevamente del pensamiento de Ricœur, pues en el análisis que el hermeneuta francés realiza sobre los distintos estadios discursivos que se fueron generando como respuesta al problema del mal, hace notar la importancia que tiene el *lamento* en el desarrollo de las actitudes que va adoptando paulatinamente el hombre ante sus calamidades y desgracias. Específicamente, señala que, a diferencia del estadio del mito que intenta ofrecer una explicación del mal recurriendo a las narraciones cosmogónicas y antropogónicas, por medio de las cuales da respuesta a la pregunta del “¿por qué?” del mal, ofreciendo para ello el “consuelo del orden”, es decir, el consuelo que consiste en explicar el porqué del mal arguyendo que su existencia se debe a la función que desempeña en el marco de la cosmología universal, en el “estadio de la sabiduría” en el que se inscribe el *Libro de Job*, la pregunta del porqué vuelve a resurgir pero con un mayor grado de desafío: ya no se interroga por el porqué del mal, ahora la pregunta adquiere una forma diferente: ¿por qué a mí? Con ese pequeño cambio en la estructura de la pregunta, ésta adquiere la índole de una queja: “Si el libro de *Job* ocupa en la literatura mundial el lugar que sabemos, es primeramente porque toma a su cargo la lamentación convertida en queja, y la queja llevada al rango de controversia”. Paul Ricœur, *El mal...*, 33.

sujeto atravesado por el dolor se convierte en una suerte de capullo en cuyo interior se gesta su lid contra la congoja. Es él frente a su sufrimiento. Nada ni nadie más interviene en esa lucha. Es la batalla más solitaria del universo.



Vincent van Gogh, *En la puerta de la eternidad* (1890)

Si esto es así, es decir, si el sufrimiento estimula un movimiento de introversión que ha de ser más centrípeto mientras más intenso sea el sufrimiento que lo detona, tal condición tiene que desencadenar otro movimiento paralelo: el achicamiento o atomización del mundo, tal vez incluso su propia *desaparición*. “Cuando tu alegría o tu tristeza se vuelven grandes —dice acertadamente Jalil Gibrán—, el mundo se vuelve pequeño”.⁴³ Obviamente, esto no quiere decir que el mundo se vuelva pequeño *realmente*; más bien significa que la estructura del mundo (sus fenómenos, sus componentes, sus acontecimientos) deja de tener una presencia significativa en el horizonte de intereses y de objetos atendidos por la persona sufridora; lo *demás* (entiéndase aquí lo trascendente del mundo) se vuelve de pronto *insignificante*. Lo distante, lo general, lo abstracto, se difumina. Queda únicamente un punto vivo: el yo que *arde* en la hoguera de su

⁴³ Gibrán Jalil Gibrán, “Arena y espuma”, en *Obras selectas*, (México: S/E, 1999), 546

apesadumbramiento. De este modo, la persona sufridora, en virtud de su encuentro con lo dañino, toma posesión de un derecho existencial legitimado por el propio sufrimiento, a saber: *considerarse a sí mismo como lo único verdaderamente importante en el mundo*. Paul Ricœur ha dicho, con razón, que en la experiencia del sufrimiento se opera un proceso de intensificación del existir en el yo que termina haciendo de éste una “herida viva”:

Por un lado, el sí mismo se muestra intensificado en el sentimiento vivo de existir o, mejor dicho, en el sentimiento de existir vivamente. “Yo sufro — yo soy”; sin ningún ergo, como en el famoso *cogito ergo sum*. La inmediatez parece irremediable; sin espacio para ninguna “duda metódica” cartesiana. Reducido al sí mismo sufriente, soy herida viva.⁴⁴

Si la expresión griega que nos sirve de hilo conductor se tradujese con esa misma intimidad y personalización que potencia la lamentación, la forma en que se nos aparecería sería otra: *lo mejor para mí sería no haber nacido*. Parece que no ha cambiado mucho, es cierto, pero sí lo ha hecho, y *radicalmente*. Pues, en efecto, la frase así modificada ya no predica nada acerca del hombre concebido en términos generales, sino de uno en cuyo espíritu se ha conmovido algo de una manitud tal que ahora ha sido impelido a sentir su nacimiento, el *suyo*, como *su* máxima desgracia. Dicho de otro modo: con la sentencia silénica modificada al modo de la lamentación, ya no sería una *cabeza* impersonal la que la recitaría con indiferencia, sino que ahora lo haría un *corazón* que se reconocería afectiva y existencialmente involucrado en lo mentado por la sentencia en cuestión.

En conexión íntima con la lamentación de Job se halla, ya no un libro o un autor, sino todo un género literario que creció cada vez con más notoriedad a partir del siglo XII, y de manera muy prolífica en los siglos XV y XVI. De inspiración cristiana, pero ligada a la idea del *optimum non nasci* que ya los grecolatinos habían difundido, ese género, conocido como *De contemptu mundi* o *De miseria hominis*, vuelve una y otra vez en torno a la lamentación del propio nacimiento, pues a éste se le comprende como un aciago acontecimiento que entrega al vulnerable ser humano a esos tres enemigos ante los cuales casi siempre se fracasa: la Carne, el Diablo y el Mundo.⁴⁵ En el texto de fines del siglo XII

⁴⁴ Paul Ricœur, “El sufrimiento no es dolor”, en *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política* n. 60, 2019, 95.

⁴⁵ Sobre este género que tuvo mucho éxito y difusión, *vid.* María José Vega, “*Optimum non nasci*. Herencia consolatoria y fórmulas de la impiedad en los diálogos humanistas *de miseria hominis*”, *Romanistisches Jahrbuch* 66, n. 1 (2015), 338-360, de la misma autora, “La exaltación de los humildes. El *De*

de Inocencio III, el *De contemptu mundi sive De miseria humanae conditionis*,⁴⁶ reputado por ser uno de los modelos más sobresalientes de dicho género, si no es que el mayor, se lee lo siguiente:

Quare de vulua matris egressus sum, ut viderem laborem, et dolorem, et consumerentur in confusione dies mei? [...] Quare non in vulua matris mortuus sum? Quare agressus ex utero non statim periit? Utinam interfectus fuisset in utero, et mater mea sepulchrum, et vulua eius coceptus aeternus. Fuissem enim quasi non essem, de utero translatus ad tumulum

[¿Por qué salí del vientre de mi madre, a fin de contemplar el trabajo y el dolor y para que mis días se consumiesen en la confusión? ¿Por qué no morí en el vientre de mi madre? ¿Por qué, salido del útero, no morí allí mismo? Ojalá hubiese muerto en el útero, y hubiese sido sepultado con mi madre, y hubiese sido eternamente retenido en su vientre. Fuera así casi un no nacido, trasladado del útero al túmulo].⁴⁷

Las palabras de Inocencio, sin dejar de recordar el tono de la lamentación, introducen también la reiterada pregunta del *porqué* (*quare*), esa pregunta que parece crear germinalmente un tímido tránsito que arranca del lamento y parece dirigirse hacia la *queja*. ¿*Por qué nació?*: he aquí una pregunta que se asoma como trasfondo detrás de todas las que lanza Inocencio, una que es de innegable gravedad filosófica y que parecería recordarnos en algún sentido a la pregunta fundamental de la metafísica que Heidegger recupera de los

miseria humanae conditionis de Inocencio III”, *Propaladia* 5, (2011), 1-23, Juan Miguel Valero Moreno, “Mejor no haber nacido: contextos y variantes en la tradición castellana del *contemptu mundi*”, *La Corónica, A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures* 39, n. 1 (2010), 273-314.

⁴⁶ Dado que nuestro estudio tiene que ver con el pesimismo y, de manera indirecta, también con el optimismo, quizás sea instructivo mencionar en este punto que Leibniz, cuya *Theodicee* colocó los cimientos modernos del “optimismo” contra el cual reaccionaron muchos filósofos, crítica justamente el género *de miseria hominis* porque tienden a darle mayor importancia a los males que a los bienes: “*Les livres de la misère humaine, tels que celui du pape Innocent III, ne me paraissent pas de plus utiles: on redouble le maux en leur donnant une attention qu’on en devrait détourner pour la tourner ver le biens qui l’emportent de beaucoup*”. G. W. Leibniz, *op. cit.*, I, §15, 240. Un juicio así es sintomático porque nos muestra, primero, que efectivamente este género literario era, hasta para los mismos pensadores teístas, una descripción que parecía regocijarse pintando la parte negativa de la vida y, en segundo lugar, es sintomático porque revela la actitud que es común a los defensores de teodiceas, a saber: su afán por querer contrarrestar los *exempla* del mal queriendo contraponerles *exempla* del bien. Para un comentario acerca de la vida de Inocencio III así como para una traducción aseguible de su obra, *vid.* Gonzalo Soto Posada, “Introducción, traducción y notas a *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae. Libri tres*”, en *Revista Cuestiones Teológicas*, 45 n. 103, (2018), 179-254.

⁴⁷ Inocentius III, *De contemptu mundi, sive de miseria conditionis humanae*, (Salmanticae: Antonia Ramirez, 1524), III, I.

escritos de Leibniz y a la que dedica páginas memorables: “¿Por qué hay algo y no más bien nada?”. Pero atiéndase nuevamente a esto: los porqués expresados en el *De contemptu mundi* no se refieren a eventos impersonales, como sí parece hacerlo, por lo menos en cuanto a su forma sintáctica, la pregunta que a Heidegger le fascinó. Esa interrogación es sobre el *ser*, y presupone ya el asombro de un hombre sorprendido por el hecho de que algo exista en lugar de no. Pero las preguntas de Inocencio son más bien sobre el *nacer*, no, mejor dicho sobre *su* nacer. Calan de un modo diferente en quien las interroga, porque éste reconoce que es el misterio de sí mismo lo que está enmarañado en dicha interrogación. Implican, por lo tanto, un asombro distinto al del metafísico que se pregunta por el ser, puesto que aquí lo que causa asombro es una suerte de *shock* patético provocado por ese presentimiento dramático que nos pone a pensar en el hito más milagroso, e infernal al mismo tiempo, que se ha operado en nosotros: nuestro paso del no-ser al ser. “¿O no es —se pregunta Kierkegaard— sumamente patético pasar del no-ser al ser?”.⁴⁸ Lo es. Y lo es todavía más *pensar* en ese paso. Pues al vivirlo, uno queda por él *alterado*; pero al pensarlo, uno no puede quedarse más que *boquiabierto*. Insistimos, pues, en que la de Inocencio es una pregunta que sigue *lamentándose* y, por ello, no es una pregunta impersonal al estilo de “¿por qué hay algo y nos más bien nada?”; en todo caso, preguntaría: “¿por qué yo soy en lugar de no?”.

Otro texto hermoso de la literatura española que está muy influido por el anterior es el *Libro de miseria de omne*. Estrofa por estrofa, casi diríase incluso que también en sus entrerrenglonaduras, ese poema propala una amarga lamentación humana, de la cual son estos dos versos un ejemplo fehaciente de que también se dolía su autor por el hecho de haber sido parido:

En el vientre de mi madre querría que fuese muerto
esse fuese mi palacio e mi casa e mi huerto.⁴⁹

Allí el poeta anónimo expresa su anhelo, *deseable e irrealizable* a un tiempo, de haber querido cambiar su condición de *neonato* por la de *mortinato*. Desear haber nacido muerto es otra forma de desear no haber nacido. Ambas son formas de verse *liberados* de la

⁴⁸ Soren Kierkegaard, *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*, (Madrid: Trotta, 2001), 36.

⁴⁹ *Libro de miseria de omne*, (Madrid: Cátedra, 2012), 9-13.

pesadez de ser: “Amaría ser libre —confiesa Cioran—, perdidamente libre. Libre, como un mortinato” (*J’aimerais être libre, éperdument libre. Libre comme un mort-né*).⁵⁰ El “vientre” de la madre, como símbolo que representa el lugar de donde uno brota hacia este mundo, adquiere la gravedad metafísica de un origen ante el cual no cabe sentir más que *nostalgia*. Una nostalgia parecida a la de Adán respecto al paraíso. No por nada el poeta dice que le hubiera gustado morir en el vientre materno y hacer de él su *palacio*, su *casa* y su *huerto*, tres funciones que desempeñaba para el primer hombre su “campo damasceno”. Cabe imaginar que de haber sabido lo que significaba la vida fuera del paraíso (la vida fuera del “útero materno”), Adán también hubiera deseado morir fulminado *dentro* del edén y, así, no tener que ser estragado en un mundo en donde solo se cosechan *spinae et tribuli*.⁵¹

Por la semejanza entre la idea del Paraíso y la del estado anterior al nacimiento a la que intentan aludir algunas de las referencias hasta aquí expuestas, y por la consecuente idea de valorar el nacimiento como el ingreso en un estado de desgracia, es por lo que el imaginario cristiano ha jugado mucho con la idea de ver en el evento de la llegada a la vida (nacimiento) un acontecimiento que es, en realidad, la llegada a la muerte, debido al sufrimiento que conlleva. Quien lo ha sabido expresar en dos maravillosos versos es Calderón de la Barca, el dramaturgo del escolasticismo en quien estas y otras ideas, sin dejar de inscribirse en una narrativa llena de recursos literarios, alcanza ya rasgos de una especulación filosófica más madura:

⁵⁰ Emil Cioran, “De l’inconvénient d’être né”, 1275.

⁵¹ Aludimos, evidentemente, a la maldición a la que es condenado Adán después de haber desobedecido el mandato del Altísimo: *spinas et tribulos germinabit tibi / et comedes herbae terrae*. Gn 3:18. Por otro lado, y apelando esta vez a la fantasía, hemos sugerido que si Adán hubiese conocido lo que le esperaba fuera del Paraíso hubiera preferido la muerte inmediata. Pues bien, aprovechemos este momento para hacer mención de que Gioconda Belli ha creado toda una ficción novelada sobre esa traumática experiencia del paraíso perdido y del comienzo de la historia, ficción que puede estimular en más de un sentido la reflexión filosófica. En una narración titulada *El infinito en la palma de la mano*, ella recrea de forma muy sugerente la vida de Adán y Eva una vez que ambos son expulsados del Paraíso. Hay momentos formidablemente logrados en que la escritora consigue que sintamos, junto a los primeros padres, la extrañeza y las inquietudes que todo ese mundo lleno de experiencias desconocidas y dañinas van infligiendo en sus espíritus. Un episodio sintomático es cuando Adán toma la determinación de “suicidarse” junto a su compañera, a pesar de no saber qué significa realmente eso ni mucho menos que es eso de morir, puesto que ninguno de los dos ha presenciado ese acontecimiento. Para desgracia de la pareja, Dios interviene impidiéndoles la muerte, lo que, por otro lado, da mucho que pensar. Ahora bien, ¿por qué Adán querría optar por la vía de la muerte? Evidentemente, porque fuera del Paraíso entró en contacto con el *mal* y, no pudiéndolo soportar, anhela imperiosamente regresar al estado anterior a la “caída”, a su “Jardín”: “Probaremos la muerte, Eva [...]. Quizás si morimos podremos regresar al Jardín”. Gioconda Belli, *El infinito en la palma de la mano*, (México: Seix Barral, 2016), 74.

pues dar vida a un desdichado
es dar a un dichoso muerte.⁵²

Hasta aquí hemos aludido testimonios que se refieren al asunto del nacimiento con seriedad. Quisiéramos no dejar pasar la ocasión para mencionar que también en otra clase de documentos de índole menos grave y más irónica, incluso caricatural, se puede entrever como trasfondo la misma apreciación peyorativa sobre el nacimiento. Como ejemplo de ello, véase el siguiente poema satírico de Quevedo, un escritor en cuya obra están maridadas tanto la pesadumbre existencial como la risotada descarada aunque amarga:

¡Parióme adrede mi madre,
ojalá no me pariera!,
aunque estaba cuando me hizo
de gorja naturaleza.
Dos maravedís de luna
alumbraban a la tierra,
que por ser yo el que nacía,
no quiso que un cuarto fuera.
Nací tarde, porque el sol,
tuvo de verme vergüenza,
en una noche templada,
entre clara y entre yema.
Un miércoles y un martes,
tuvieron grande revuelta,
sobre que ninguno quiso
que en sus términos naciera.
Murieron luego mis padres,
Dios en el cielo los tenga,
porque no vuelvan acá
y a engendrar más hijos vuelvan.
Tal ventura desde entonces
me dejaron los planetas
que puede servir de tinta
según ha sido de negra.
Porque es tan feliz mi suerte
que no hay cosa mala o buena
que aunque la piense de tajo
al revés no me suceda.⁵³

⁵² Pedro Calderón de la Barca, “La vida es sueño”, en *La vida es sueño. El alcalde de Zalamea*, (México: Porrúa, 2011), v. 241.

La sátira de Quevedo nos obliga a imaginar que la naturaleza no quiso ser partícipe del día de nuestro alumbramiento, que nuestra aparición en el mundo es tan malaventurada y repulsiva que ni siquiera el mundo mismo quiso ser cómplice de ella. Más allá de lo gracioso, aquí se puede detectar un duro juicio de autodesprecio.

Otro espíritu igual de reidor que el autor de los *Sueños* es, sin duda, Voltaire. El autor de *Candide* se anima en no pocas ocasiones a juzgar la realidad en su aspecto más desfavorable, recurriendo para ello a esa gracia tan punzocortante y divertida que anima sus escritos combativos. Como muestra de ello, en el relato de *Historia de un buen brahmín*, aparece el siguiente pasaje, que es en muchos aspectos un reflejo del propio pesar que el filósofo de Ferney sintió por la finitud humana:

Cierto día, el brahmín me dijo: «Ojalá no hubiera nacido». Le pregunté la causa, y él me respondió: «Estudio desde hace cuarenta años, y han sido cuarenta años perdidos; enseño a los demás, y yo lo ignoro todo; esta situación humilla tanto mi alma y me repugna tanto que la vida me resulta insoportable. Nací, vivo en el tiempo y no sé lo que es el tiempo; me encuentro en un punto entre dos eternidades, como dicen nuestros sabios, y no tengo ninguna idea de la eternidad. [...] Leo nuestros libros antiguos, y aumentan más mis tinieblas. Hablo con mis compañeros: unos me responden que hay que gozar de la vida y burlarse de los hombres; otros creen saber algo, y se pierden en ideas extravagantes; todo aumenta la sensación de dolor que tengo. Algunas veces estoy a punto de caer en la desesperación al pensar que, después de todas mis búsquedas, no sé de dónde vengo, ni lo que soy, ni adónde iré, ni qué será de mí».⁵⁴

⁵³ Francisco de Quevedo y Villegas, “Refiere su nacimiento y las propiedades que le comunicó”, en *Antología poética*, (Barcelona: Fontana, 1994), 130-131.

⁵⁴ Voltaire, “Historia del buen brahmín”, en *Cuentos completos en prosa y verso*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 289-290. No deja de ser enigmático que, a pesar de su afición a pintar los males de la vida, a veces haciéndolo incluso con tonos tan desconsoladores que hacen comprensible por qué muchos lo consideraron la antítesis del optimismo leibniziano, la antítesis incluso de la Ilustración, Voltaire dé también continuas pruebas de su aprecio por la vida. Un pasaje que ilustra bien esta condición paradójica se encuentra en *Candide*, cuando la vieja que acompaña a los protagonistas en sus viajes narra las numerosas desgracias de su vida y, a pesar de ser descabelladas, no duda en decir: “*je voulus cent fois me tuer, mais j’aime encore la vie*”. Voltaire, “Candide ou l’Optimisme”, en *Micromégas, Zadig, Candide*, (Paris: Flammarion, 2006), 176. Volvemos a encontrar ese tipo de valoraciones encontradas incluso en escritos menos ficticios, en donde cabe pensar que el escritor se sinceraba más con sus amigos. Así, en una de sus tantas epístolas, después de discurrir graciosamente sobre la locura de los testamentos y los entierros, él le confiesa a su amigo Duvernet lo siguiente: “*Le mieux serait peut-être de ne avoir point reçu cette vie dont on se plaint si souvent, et qu’on aime toujours*”, Voltaire, “Lettre à Théophile Imarigeon Duvernet”, en *Lettres choisies*, (Paris: Gallimard, 2017), 464.

Pues bien, este collage de referencias nos debe de poner en advertencia sobre algo, a saber: la *multiplicidad testimonial* a través de la cual pueden manifestarse apreciaciones afines a la sentencia silénica, puesto que, o bien realizan directa o veladamente valoraciones negativas sobre el mundo, o bien realizan valoraciones sobre la malaventuranza de uno mismo al haber caído en él. La índole de esos testimonios es también variada. Puede moverse en un plano de seriedad trágica, como en las *lamentaciones*. O bien puede expresarse de forma más conceptista y sofisticada, lindante ya con especulaciones metafísicas. Inclusive se manifiesta en géneros como la sátira y la comedia, en donde muchas veces no puede distinguirse si el autor se está pitorreando, o si está lamentándose de la condición humana mientras al mismo tiempo se ríe de ella.

Estos testimonios nos hacen ver que, en efecto, el tema del nacimiento y del haber nacido, en su vinculación con la idea del mal, es decir, en la medida en que se lo juzga como algo pernicioso y lamentable, ha aflorado de continuo en el corazón del hombre.

En el siguiente párrafo seguiremos razonando sobre esto, pero contrastando ahora la preeminencia que tiene el nacimiento, en el pesimismo, con la importancia que tiene ese otro fenómeno originario, la muerte, la cual ha monopolizado de manera mucho más efectiva la atención de los hombres a lo largo del tiempo. Esperamos que, atendiendo a ese contraste, se nos haga más claro por qué el nacimiento, y no la muerte, ha aparecido para el pesimista como esa parte de la finitud humana que es más apta para iluminar el sentido de la *pessimitas* y en qué sentido lo hace.

§ 3. Indagación sobre por qué ha de verse en el nacimiento un acontecimiento preeminente para comprender la *pessimitas*

Lo mejor para el hombre es *no haber nacido* (μη γενέσθαι): la afamada máxima proferida por Sileno dice que el μη γενέσθαι es “lo mejor”, es decir, lo *óptimo*, para el hombre. *Mutatis mutandis*, eso significa que la *optimitas* reside en el estado de *nonato*. Es, en efecto, mientras no ha nacido, y por consecuencia mientras no ha “caído” en la existencia o no ha sido “manchado” por ella, cuando el hombre “está” en “lo mejor”. Esa misma frase nos dice a la vez, aunque de manera oblicua, qué es lo pésimo para el hombre, y únicamente hace falta invertir un par de palabras para darnos cuenta de ello: *lo peor para el hombre es haber nacido*. Así modificada, la sentencia dirige ahora nuestra atención al γενέσθαι, donde ya no se hace énfasis en el nonato, sino en el *neonato*, pues éste aparece ahora como el horizonte de comprensión de la *pessimitas*.

Ahora bien, el concepto γενέσθαι o, si se prefiere, el sustantivo γένεσις, nos coloca ante la exigencia de pensar un asunto de magnitud tan compleja y, al mismo tiempo, de naturaleza tan esquiva, que la misma la tradición filosófica se ha mostrado, ora negligente, ora incompetente, respecto a la tarea de pensarlo, y más aún de pensarlo con *profundidad*.⁵⁵ Ese asunto es el *nacimiento*, el cual, como bien comprendió Husserl,⁵⁶ se inscribe dentro de las grandes “preguntas metafísicas”, aunque la propia filosofía lo haya marginado durante tanto tiempo. No es que la pregunta en torno al γένεσις haya estado siempre ausente. Sabemos, por ejemplo, que el pensamiento humano, tanto en su estadio germinal de la

⁵⁵ Justamente por esas razones, dentro de la tradición filosófica, algunos han vislumbrado la existencia de un “olvido del nacimiento”. Olvido en el cual no han incurrido algunos filósofos, como Arendt, quien ve “la condición más general de la existencia humana” (*most general condition of human existence*) en cuatro conceptos fundamentales que se contraponen y complementan al mismo tiempo: *nacimiento* y *muerte*, por un lado, y *natalidad* y *mortalidad*, por el otro. A pesar de su innegable reivindicación del tema del nacimiento, es necesario decir que el abordaje de tales asuntos que realiza Arendt se allega más a un tratamiento concerniente a la vida política que a uno de carácter propiamente metafísico. Vid. Hannah Arendt, *The Human Condition*, (Chicago: The University of Chicago Press, 2018), 7-11. Sobre la cuestión del “olvido del nacimiento” y temas afines al mismo, vid. Francisco Díez Fischer, “La filosofía y los nacidos. ¿Por qué los filósofos olvidaron el nacimiento?”, *Franciscanum* 54, n. 157 (enero-junio, 2012), 307-329, Christina Schües, *op. cit.*, 9-34, Claudio Tarditi, “Notes pour une phénoménologie de la naissance. En dialogue avec Claude Romano”, en *Journal of French and Francophone Philosophy* 21, n. 2 (2013), 68-86.

⁵⁶ Con estas palabras lo reconoce el filósofo moravo: “Las más elevadas entre todas las cuestiones [...] son las preguntas metafísicas. Conciernen al nacimiento y a la muerte, al ser último del ‘yo’ y del ‘nosotros’ objetivado como humanidad, a la teleología que en última instancia reconduce a la subjetividad trascendental y, naturalmente, como lo superior, al ser de Dios como principio de esta teleología [etc.]”. Edmund Husserl, *Briefwechsel*, Dokumente III, vol. 9, 83. *apud.* Roberto J. Walton, “Los problemas últimos y la tradición filosófica según E. Husserl”, en *Avatares filosóficos*, n. 1 (2014), 101-102.

especulación mítica como en sus postreras formas filosóficas y científicas, se ha preguntado desde un inicio por los *orígenes* y por el ἀρχή de las cosas, y ha diseñado *genealogías* y *arqueologías* sobre todo tipo de disciplinas. Sin embargo, esas preocupaciones “genealógicas” resultan más bien ser búsquedas de orígenes atañederos a diferentes aspectos regionales del mundo, pero lo son de la fuente “madre”. Una pregunta que enfoque el nacimiento, no en el sentido de un hecho positivo de la naturaleza ni tampoco en el sentido de cómo se concibe al ser fetal en determinadas sociedades, o cosas de ese estilo, sino como un *acontecimiento inaugural* que vertebra el sentido de la existencia humana, ha sido raramente formulada y más raramente llevada a sus últimos confines, aunque no por ello han dejado de aparecer en pensadores contadísimos cuyos escritos dan cabida ocasionalmente a las inquietudes en torno al *nacer*, como Pascal y Kierkegaard, por ejemplo.⁵⁷

No sucede así con el otro gran tema que está indisociablemente unido a la idea del nacimiento y que, junto a él, conforma el nudo de la finitud, la *muerte*.⁵⁸ Christina Schües

⁵⁷ Ténganse en cuenta este pasaje de hondísima gravedad existencial como prueba de una preocupación genuina acerca del nacimiento abocetada por Pascal: “*Je ne sais qui m’a mis au monde, ni ce que c’est que le monde, ni que de moi-même. Je suis dans une ignorance terrible de toutes choses. Je ne sais ce que c’est que mon corps, que mes sens, que mon âme et cette partie même de moi qui pensé ce que je dis, qui fait réflexion sur tout et sur elle-même, et ne se connaît non plus que le reste. Je vois ces effroyables espaces de ‘universe qui ménferment, et je me trouve attaché à un coin de cette vaste étendue, sans que je sache pourquoi je suis ce peu de temps qui m’est donné à vivre m’est assigné à ce point plutôt qu’en un autre de toute l’éternité qui m’a précédé et de toute celle qui me suit*”. Blaise Pascal, “Pensées”, § 681, 614. Por su parte, Kierkegaard, atraído por las problemáticas atañederas al fenómeno del *instante*, así como por la relación discípulo-maestro, explora ideas acerca de la noción del nacimiento que pueden muy sugerentes. *Vid. Søren Kierkegaard, op.cit., 27-37.*

⁵⁸ Nótese que, para nosotros, nacimiento y muerte constituyen la unidad fundamental de la vida. Son los momentos liminares que marcan el *terminus a quo* y el *terminus ad quem* de todo viviente. Se contraponen y al mismo tiempo se están presuponiendo uno al otro continuamente. Es frecuente escuchar que las personas oponen la vida a la muerte, pero esa oposición es equivocada; si se mira con atención, la vida no es la contraparte de la muerte, la vida más bien es un conjunto de nacimientos y muertes continuas, a nivel celular, a nivel de los instantes del tiempo, a nivel del flujo de la experiencia, etcétera. La verdadera contraparte de la muerte es, así, el nacimiento, pues justamente éste es un fenómeno que alude al acontecimiento de la *generación* de un ser mientras que la muerte señala la *aniquilación* del mismo. De este modo, nacimiento y muerte son acontecimientos que íntimamente apuntan a una relación existencial con el ser, ya sea porque señalan el momento mediante el cual un existente entra al mundo, o ya sea porque señalan el momento en que un existente sale del mundo. A propósito de esto, Schopenhauer señalaba ya la correlación estrecha entre nacimiento y muerte como partes constitutivas del fenómeno general de la vida: „*Geburt und Tod gehören eben zur Erscheinung des Willens, also zum Leben, und es ist diesem wesentlich, sich in Individuen darzustellen, welche entstehen und vergehn, als flüchtige, in der Form der Zeit kannt, aber gerade auf die besagte Weise sich darstellen muss, um sein eigentliches Wesen zu objektivieren. Geburt und Tod gehören auf gleiche Weise zum Leben und halten sich das Gleichgewicht als wechselseitige Wedinganger von einander, oder, wann man etwan den Ausdruck liebt, als Pole der gessamten Lebenserscheinung*“. Arthur Schopenhauer, *MVR*, I, § 54, 381-382.

dice que “la mortalidad y la muerte fueron temas centrales en la historia de la filosofía occidental”.⁵⁹ Pareciera, efectivamente, que una especie de necrofilia ha guiado el pensamiento humano: no solo Heidegger insistió en la analítica existencial de *Sein und Zeit* en el “ser para la muerte” (*sein zum Tode*) como algo definitorio del *Dasein*, asimismo otros grandes pensadores de los últimos tiempos, como Vladimir Jankélévitch o Edgar Morin,⁶⁰ dedicaron sendos trabajos sobre el tema, e incluso los filósofos grecolatinos le otorgaron una preeminencia sustantiva a la idea de la *commentatio mortis*. Todavía más: cabe pensar que hasta el mismo hombre del Paleolítico se sintió ofuscado al contemplar la muerte, cosa que lo llevaría muy pronto a erigir ese primer monumento metafísico, la *tumba*.⁶¹

Ahora bien, si la muerte ha sido tan seductora es porque en ella los hombres han visto la presencia de un mal sempiternamente amenazante, incluso el mayor mal de todos. Esto

⁵⁹ Christina Schües, “Nativity. Philosophical Rudiments Concerning A Generative Phenomenology”, en *Thaumazein* 4-5, (2016-2017), 13. Coincidiendo con la apreciación de Schües acerca de la preeminencia que ha tenido la muerte para el hombre, Ricœur hace notar lo siguiente: “*L’évocation de la naissance n’est pas familière aux philosophes: la mort est plus pathétique: le pires menaces semblent venir au-devant de nous*”. Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté I. Le Volontaire et l’Involontaire*, (Paris: Seuil, 2009), 541-542.

⁶⁰ Vid. Vladimir Jankélévitch, *La mort*, (Paris: Flammarion, 2017), Edgar Morin, *El hombre y la muerte*, (Barcelona: Kairós, 1974).

⁶¹ No podía ser de otra manera. Como sugiere Hans Jonas, tal vez fue precisamente la facticidad de la muerte la que, en aquellos remotísimos tiempos del Pleistoceno detonó las primeras inquietudes acongojantes sobre esa flor amarga que es la *finitud*, la cual poco a poco fue levantándose en forma de sepulcro ante la mirada de los primeros hombres alrededor de sus difuntos. En efecto, ante el espectáculo de no saber por qué de pronto los cuerpos vivos de sus compañeros se debilitaban y caían inertes al polvo para nunca más volver a levantarse, el hombre de la noche de los tiempos debió sentir la necesidad de transformarse en metafísico, es decir, emprendió instintivamente ese camino inevitable que va de la certidumbre de lo sensible y de lo concreto a la incertidumbre de las preguntas sobre lo invisible y enigmático: “Entre todos los seres, el ser humano es el único que sabe que tiene que morir, y al meditar sobre el después y el más allá, también medita sobre el aquí y el ahora, es decir, que medita sobre sí mismo. En las tumbas se cristaliza la pregunta: ¿De dónde vengo, a dónde voy? y, finalmente: ¿Qué soy más allá de lo que hago y experimento?” Hans Jonas, “Herramienta, imagen y tumba. Lo transanimal en el ser humano”, en *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, (Barcelona: Herder, 1998), 51. Seríamos injustos si no aprovechamos aquí para decir que en la Prehistoria, no solo la muerte, sino también el nacimiento tuvo desde un inicio un carácter especial: fue concebido como un acto sagrado y portentoso, por lo mismo, cargado de poderes mágicos. A la misma mujer se le divinizó por sus potencias engendradoras, y una muestra arqueológica de ello son las llamadas Venus esteatopígicas, llamadas así porque en ellas se destacan las partes anatómicas del cuerpo que tienen que ver simbólicamente con la fertilidad (nalgas, caderas, vientre). Resulta sintomático lo que han comentado de manera puntual Anne Baring y Jules Cashford si se contempla, por ejemplo, la figura de la Venus de Lespugue. De ella dicen los estudiosos que “*her breast and buttocks give the feeling of four great eggs carried in the nest of her pregnant body*”. Anne Baring y Jules Cashford, *The Myth of the Goddess. Evolution of an Image*, (London: Arkana, 1993), 7. Nos está vedado el poder mirar la figura de una mujer grávida con los ojos mistificantes con los que la veía un hombre del Paleolítico, pero es probable que hayan visto en ella algo de huevo viviente, de vórtice de *monstruosidades*, lo cual corroboraría el aspecto numinoso de todo lo relativo a la gestación y al nacimiento.

es así desde la edad heroica que describe Homero, pues vemos que ya en la *Odisea* el propio Aquiles le confiesa al Laertiada que hubiera preferido ser el más bajo de los hombres, pero gozar de vida, a gobernar en la tierra de los muertos, lo que equivale a valorar la muerte como el más funesto de los eventos.⁶² Una valoración afín a ésta la encontramos en Aristóteles, quien reconoce en la muerte “lo más terrible” para el hombre (φοβερώτατον δ’ ὁ θάνατος), y también en Epicuro, quien combate el sentimiento general de las personas de concebir la muerte como “el más horrible de los males” (τὸ φρικωδέστατον τῶν κακῶν).⁶³

Para la consciencia pesimista, empero, el fenómeno de la muerte adquiere otra significación. No deja de ser vista como uno de los males primordiales de la vida ante el cual los seres vivos sienten un miedo casi instintivo y difícil de refrenar. Schopenhauer, por ejemplo, después de explicar que la realidad está atravesada por la “voluntad de vivir” que anima al viviente a querer conservar su vida a cualquier precio, dice que justamente por eso en cada ser anida un “miedo a priori a la muerte” (*Todesfurcht a priori*).⁶⁴ Pero si bien se reconoce a la muerte como uno de los males temidos por el hombre, el pesimista, que está convencido de que el soporte del mal no es la muerte en cuanto tal, sino más bien la vida en tanto que es por “culpa” suya que una criatura ha aparecido en el mundo para *sufrirlo*, fija su atención en la *capacidad aniquiladora* de la muerte y, precisamente porque ella representa la posibilidad de salir del ser y, por tanto, del mal, adquiere entonces un valor positivo que la presenta, ya no como algo temible, sino como algo *deseable*. Más que τὸ φρικωδέστατον τῶν κακῶν, sería la salvación, la σωτηρία. En efecto, en una metáfora maravillosa en la que análoga la vida con una pesadilla, Schopenhauer afirma que “en general el momento de morir puede compararse al despertar de un sueño plagado de ingratas pesadillas” (*Überhaupt mag der Augenblick der Sterbens dem des Erwachens aus einem schweren alpgedrückten Traume ähulich sein*).⁶⁵ Tal comparación no deja lugar a dudas acerca del valor salvífico que para la consciencia pesimista adquiere el fenómeno de la muerte.

⁶² *Od.* XI, 488-491.

⁶³ *Vid.* Arist. *Eth. Nic.* 1115a 25, Ep. *Men.* 125. Para otra perspectiva relacionada con este tema, *vid.* Hans Jonas, “La carga y la bendición de la mortalidad”, en *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, (Barcelona: Herder, 1998), 89-107.

⁶⁴ Arthur Schopenhauer, *MVR*, II, § 41, 448 [593].

⁶⁵ *Ibid.* § 41, 453 [599].

Otros filósofos, en oposición al Aquiles muerto de la *Odisea*, compartirán esa apreciación pesimista que valora el no-ser como algo más positivo y preferible que el ser. Mainländer expresa en un par de versos de su tragedia llamada *Conradino* lo siguiente:

... *Den Tod*
soll dir kein Uebel —nein!— Erlösung sein.

[... ¡La muerte
será para ti una liberación, no un mal!].⁶⁶

Es importante resaltar esto que dice el autor de *Philosophie der Erlösung*: la muerte “no es un mal” (*kein Uebel*). Sí, no lo es para quien despierta a la comprensión de que la vida no es un sueño paradisiaco, aunque sí una *pesadilla*.

Si esto es así, es decir, si la muerte, por darnos la posibilidad de salir de la pesadilla de la vida, es valorada por ello como un bien, eso quiere decir que, en el fondo, el hombre se ha equivocado en ver en la muerte el mal supremo, pues tal parecería entonces que más bien habría de buscarse ese mal superlativo en el acontecimiento que nos introduce al seno del ser, porque es él quien nos “condena” al suplicio de la *existentificación* y, a partir de ello, a la tragedia de comenzar a sufrir las palizas que nos va propinando paulatinamente la vida, todo para que, al final, se tenga uno que enfrentar, con miedo y a regañadientes, a la inexorable salida fúnebre de la misma. El nacimiento es, así, el mal máximo, no tanto porque su acontecer sea *per se* damnificador, pero sí porque para el pesimista se presenta como condición de posibilidad de la existencia en su conjunto, y de la existencia del mal en especial. *El nacer, pues, no es el mal superlativo por lo que él aisladamente significa, sino que lo que es por la tragedia que a través de él se desencadena.*

Cioran ha sabido expresar maravillosamente esto en un pasaje de *De l'inconvénient d'être né*:

Nous ne courons pas vers la mort, nous fuyons la catastrophe de la naissance, nous nous démenons, rescapés qui essaient de l'oublier. La peur de la mort n'est que la projection dans l'avenir d'une peur qui remonte à notre premier instant.

⁶⁶ Philipp Mainländer, *Conradino*, *apud*. Manuel Pérez Cornejo, “Dolor sereno: las poesías de Philipp Mainländer en su contexto biográfico y filosófico”, en Philipp Mainländer, *Diario de un poeta (Aus dem Tagebuch eines Dichters)*, (Madrid: Plaza y Valdés, 2015), 15.

Il nous répugne, c'est certain, de traiter la naissance de fléau: ne nous a-t-on pas inculqué qu'elle était le souverain bien, que le pire se situait à la fin et non au début de notre carrière? Le mal, le vrai mal est pourtant derrière, non devant nous. C'est ce qui a échappé au Christ, c'est ce qu'a saisi le Bouddha: «Si trois choses n'existaient pas dans le monde, ô disciples, le Parfait n'apparaîtrait pas dans le monde»... Et, avant la vieillesse et la mort, il place le fait de naître, sources de toutes les infirmités et de tous les desastres.

[Nosotros no corremos hacia la muerte, huimos de la catástrofe del nacimiento, nos agitamos, cual supervivientes que intentan olvidarlo. El miedo a la muerte no es más que la proyección hacia el porvenir de un miedo que se remonta a nuestro primer instante. Nos repugna, es cierto, tratar al nacimiento como si fuese una catástrofe. ¿No nos han inculcado que él era el bien soberano, que lo peor se situaba al final y no al principio de nuestra travesía? El mal, el verdadero mal, está, por tanto, *atrás*, no delante de nosotros. Aquello que se le escapó a Cristo, es lo que Buda ha comprendido: “si tres cosas no existiesen en el mundo, o discípulos, lo Perfecto no aparecería en el mundo...” Y, antes que la vejez y la muerte, él coloca el hecho de nacer, fuente de todas las imperfecciones y de todos los desastres].⁶⁷

A propósito de esto, cabe decir que una vez que en la consciencia se suscita esta apreciación negativa respecto al nacimiento, se da con ella el excedente de sentido axiológico necesario para postular, no solamente una valoración metafísica de la existencia humana, sino incluso una *planificación ética* para la misma, ya que esto permite la apertura de la opción práctica del *antinatalismo*. Eso explica que pensadores proclives a este tipo de estimaciones, promuevan ideas acerca de la idoneidad que representa el dejar de procrear hijos y de multiplicar negligentemente las *existencias desgraciadas*. Desgraciadas tanto por el mal que los hombres *padecen* como por el mal que los hombres *provocan*. Así, por ejemplo, Cioran revela en un aforismo su típica valoración de la procreación, mostrándola como si fuese un “crimen”: “Haber cometido todos los crímenes, excepto el de ser padre” (*Avoir commis tous les crimes, hormis celui d'être père*).⁶⁸ Asumiendo esa idea, parecería entonces que todo padre está manchado con un estigma peor que el del fratricida cainita. Eso mismo es lo que se ve en las apreciaciones de Humboldt que Mainländer recupera en su obra principal, pues en ellas aflora otro ingrediente que acompaña a menudo a la consciencia pesimista: un fuerte sentimiento de *misanropía* dirigido hacia la humanidad como conjunto, pero muy especialmente hacia aquellos que la perpetúan:

⁶⁷ Emil Cioran “De l'inconvénient d'être né”, 1271-1272.

⁶⁸ *Ibid.* 1273.

No fui creado para ser padre de familia. Además, considero el matrimonio como un pecado, la procreación de los niños como un delito. Es también mi convicción que aquel que carga el yugo de la vida conyugal es un necio y más aún un pecador. Un necio, pues con esto se deshace de su libertad sin ganar una correspondiente compensación; un pecador, pues les da vida a los hijos sin poder darles la certeza de la dicha. Desprecio a la humanidad en todos sus estratos; preveo que nuestros descendientes serán aún más desdichados que nosotros; ¿no debiera ser un pecador si a pesar de esta visión engendrase hijos, es decir, seres infelices?⁶⁹

Albert Caraco, otro pesimista de buena cepa, se suma a estos juicios condenatorios, sugiriendo, además, que los engendrados poseen una peligrosidad que no lo parece a primera vista, siendo justamente por eso es la más peligrosa, puesto que se camufla, una peligrosidad que no consiste más que en el hecho de “multiplicar las bocas inútiles”, las cuales —¿no es esto parte integral de lo que hoy denominamos crisis ambientales?— son capaces de destruir al mundo:

¡Felices los muertos! ¡Y tres veces desdichados aquellos que, llenos de locura, engendran!
¡Felices los castos! ¡Felices los estériles! ¡Felices incluso aquellos que prefieren la lujuria a la fecundidad! Pues ahora los onanistas y sodomitas son menos culpables que los padres y madres de familia, porque los primeros se destruirán a sí mismos y los segundos destruirán al mundo, a fuerza de multiplicar las bocas inútiles.⁷⁰

Resulta claro, por lo dicho hasta aquí, que para el pesimista el mal superlativo no ha de verse en la muerte sino en el nacimiento. Con esa postulación se introduce una valoración disruptiva que camina a contrapelo del sentir habitual de los seres humanos. Es por esa iconoclastia que el pesimismo resulta antipático para muchos, pues atenta contra el presupuesto primario e indefectible de todo viviente, presupuesto que en raras ocasiones es puesto en duda, a saber: que la vida *debe* ser prolongada.

Ahora bien, la consciencia pesimista se enfrenta con un gran problema al proponer al nacimiento como horizonte de comprensión de lo pésimo. Si reflexionamos sobre el

⁶⁹ Philipp Mainländer, *Filosofía de la redención*, 90. Por economía, no podemos detenernos más sobre este tema, pero ha de notarse la compleja estructura de sentimientos e ideas que se tejen en estas estimaciones. Al concebir como un crimen y como un pecado abominable el hecho de llegar a convertirse uno mismo en el genitor de una criatura capaz de sufrir y a la que no puede asegurársele con ninguna garantía fehaciente y vitalicia la felicidad, el pesimista nos revela una triple valoración condenatoria: el *nacimiento* como un *crimen*, el *naciente* como una *víctima* y el *genitor* como un *criminal*.

⁷⁰ Albert Caraco, *Breviario del caos*, (México: Sexto Piso, 2006), 125.

concepto de lo pésimo, notaremos que con él se busca mentar el grado superlativo del mal, pero si ahora fijamos nuestra atención en el concepto de *nacer*, veremos que, *prima facie*, en este último no hay ciertamente nada que nos obligue a mirarlo, ya no como el mal superlativo, sino ni siquiera como un mal. A decir verdad, tampoco como un bien. Pues, en efecto, el concepto de *nacer* se nos aparece como un concepto axiológicamente *neutro*. Está más allá del bien y del mal. Se trata más bien de una categoría natural, si se le concibe desde el plano puramente biológico, u ontológica, si se le piensa como un acontecimiento que simplemente sucede y que no tiene por qué recibir valoraciones.

¿Eso quiere decir entonces que estar a la escucha de la revelación de Sileno nos conduce a un sinsentido? ¿Acaso la afirmación de que *lo mejor para el hombre es no haber nacido* se nos ha de revelar ahora como un malentendido sin pies ni cabeza? ¿Hemos querido intimar, durante estas páginas, con una sentencia que al final de cuentas no es más que retórica y humo? No. Debe entenderse que, a pesar de que el *nacer* sea, concebido desde un punto de vista meramente objetivante, un evento axiológicamente neutro, el ser en cuyas posibilidades se encuentra la capacidad para dotar de valor su propio nacimiento, es decir, el hombre, no solamente es capaz de romper la neutralidad axiológica con relación a su nacimiento, sino que, además, es un ser que introduce perpetuamente la *valoración* en un mundo que parecía estar desprovista de ella, permitiéndosele, así, transformar el mundo de las “meras cosas”, en cosas valiosas o dis-valiosas. Puede pensarse que cuanto sucede en la existencia está “más allá del bien y del mal”, pero una vez que comparece el corazón del hombre, esa fórmula deja de tener sentido —o puede seguir teniéndolo todavía para algunos, pero, ya sea que lo tenga o no lo tenga, ese “tener” o “no tener” sentido aparece tal como aparece porque se ha posado sobre él un *matiz valorativo* que lo valida o lo invalida.

Una posible vía para arrojar luz sobre estas complicaciones es aplicar una reflexión distinta al tema de la relación que una persona, en nuestro caso una persona en actitud pesimista, establece con su propio nacimiento —tarea que no acometeremos aquí, pero que nos parece imperioso mencionar por lo menos de soslayo. Por supuesto, renunciamos de antemano a la pretensión de pensar esa relación mediante posicionamientos que simpaticen con teorías de tipo psicoanalítico o biológico, ya que esas vías tienden a destacar elementos que van más allá, o más acá, de los que en este momento nos interesa enfocar: la índole en la que una persona pesimista es capaz de valorar su nacimiento, y de valorar al mundo en

esa misma valoración. Creemos que un trabajo así sería idóneamente realizado siempre y cuando se lograra destacar lo mejor posible el aspecto *radicalmente inaugurador y transformador* del nacimiento. En el horizonte filosófico actual, Claude Romano ha propuesto una vía muy promisoriosa que, sin estar pensada para cumplir los desafíos que nuestra reflexión sobre el pesimismo nos reclama ahora, no obstante ilumina algunos de los aspectos necesarios que estamos buscando para elevar el nacimiento a un rango de clarificación hasta ahora inexplorado. Se trata de una *hermenéutica acontecencial* que se presenta, en un primer momento, como una rectificación crítica de ciertas limitantes habidas en la fenomenología de filósofos como Husserl y Heidegger respecto de asuntos de primera importancia como lo son los atañedores a la singularidad, la identidad personal y el acontecimiento.

Romano pone en duda la aseveración husserliana según la cual, para la filosofía, “lo singular es eternamente *apeiron*”, puesto que, para el filósofo moravo, ella únicamente se dirige hacia esencias y hacia las relaciones que ellas establecen entre sí.⁷¹ Eso quiere decir que no puede haber una filosofía del *singulare tantum* o que, digámoslo así, lo *atómico* no puede ser filosóficamente tematizado. Una postura tal, pone trabas desde un inicio a la tentativa de una fenomenología del acontecimiento, dado que éste concierne, como dirá el filósofo francés, a manifestaciones que me están dirigidas sobre todo a mí: “el acontecimiento me sucede a mí mismo, singularmente, me está dirigido como a ningún otro; lo que implica, inversamente, que en él estoy en juego yo mismo”.⁷²

La expresión “en él estoy en juego yo mismo” nos parece muy significativa. Creemos que se ahorra a la perfección con la peculiaridad significativa que tiene el nacimiento para cada persona. En efecto, para este ente que en cada caso somos, se ha jugado el todo por el todo en el hecho de su “haber nacido”. Erramos tal vez en expresarlo en pretérito. Pues se nos sigue jugando a cada instante en el presente, porque de alguna manera el juego del nacimiento no ha terminado, continúa. Y lo sabemos. Y lo sentimos. Recuérdese que en el juego puede ganarse o perderse una fortuna, que el juego puede enriquecer o desgraciar al jugador. El nacimiento, como la muerte, es en cierto sentido eso: un terrible albur donde *jugador, juego y apuesta* se confunden, donde se gana o se pierde todo en el simple hecho

⁷¹ Claude Romano, *Lo posible y el acontecimiento. Introducción a la hermenéutica acontecencial*, (Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008), 25.

⁷² *Ibid.* 45.

de jugarlo. Cioran lo comprendió a la perfección: “Hemos perdido al nacer lo mismo que perderemos al morir. Todo” (*Nous avons perdu en naissant autant que nous perdrons en mourant. Tout*).⁷³

Si esto es así, es decir, si los acontecimientos, de entre los cuales el primero es el del nacimiento, tienen como característica su relevancia intrínseca para aquel a quien se dirigen, es decir, para el *adviniente*, eso significa que éste está llamado a apropiárselos significativamente mientras en esa constante apropiación de los mismos el propio adviniente se transforma de continuo. Este nudo que se teje en torno al adviniente reclama, pues, de una metodología propia para ser “desenredado”, una hermenéutica acontecencial:

Adviniente designa, entonces, el desafío de una hermenéutica acontecencial del ser humano, que comprende la humanidad misma del hombre como exposición sin medida a los acontecimientos, comenzando por el del nacimiento, y la capacidad de relacionarse propiamente con aquello que le adviene para apropiárselo a través de la experiencia.⁷⁴

Sin lugar a dudas, las ideas de Romano son instructivas y tienen como ventaja, por lo menos para lo concerniente a nuestro tema, que reivindican la relevancia acontecencial del nacimiento, cosa que, como él mismo hace notar, pasó inadvertidamente para gran parte de la tradición fenomenológica y hermenéutica.

Como mencionamos arriba, no nos es posible detenernos mucho sobre este asunto, pero el lector irá advirtiendo, en lo que resta, que recurriremos de vez en cuando a estos términos romanos de lo “acontecencial” y el “adveniente”, aunque los aplicaremos para iluminar dominios diferentes.

Hasta aquí hemos visto por qué el nacimiento ocupa un lugar preponderante para el hombre en general, y para el pesimista en particular. Nos toca ahora referir, en el siguiente párrafo, algunas puntualizaciones sobre qué es aquello a lo que nosotros aludimos, o a lo que no, cuando hablamos de pesimismo o de pesimistas.

⁷³ Emil Cioran, “De l’inconvénient d’être né”, 1305.

⁷⁴ Claude Romano, *op. cit.*, 45-46.

§ 4. Sobre lo que hemos de asumir, y lo que *no*, para dirigirnos a una comprensión adecuada de la *pessimitas*

Reconozcamos ahora el presupuesto del que parte nuestra investigación: al tomar al pesimismo como objeto de nuestra reflexión, estamos admitiendo su *realidad*. Con ello queremos decir que estamos convencidos de que la consciencia humana posee, entre sus múltiples modalidades existenciales de situarse en el mundo, una cuya peculiaridad se adecúa a eso que referimos justamente con el sustantivo *pesimismo* o con el adjetivo *pesimista*, por más que no hayamos definido todavía, y con precisión de micras, qué es exactamente eso que lo califica. Presuponemos, además, que se trata de una modalidad compleja en la que consideramos que intervienen varios aspectos atañedores a las diversas facultades (afectiva, intelectual, sensible, etc.) que conforman al hombre. Estos son nuestros presupuestos. No los ignoramos. Es más: sabemos que son susceptibles de ser cuestionados, porque nosotros mismos no los tenemos del todo claros. Digamos que lo que nos orienta a través de ellos es una certidumbre que está más próxima a la *corazonada* que a la evidencia taxativa. Por eso mismo, cabe aquí hacer algunas aclaraciones más sobre qué estaremos sobreentendiendo cuando nos refiramos al pesimismo o a los pesimistas, puesto que si bien nosotros nos vemos impelidos a seguir utilizando esos significantes, lo cierto es que el significado que queremos darle es un poco diferente.

Con el fin de intentar acentuar esa diferencia, a lo largo de la investigación preferiremos, en la medida de lo posible, hablar más bien de *consciencia pesimista*, o *actitud pesimista*, que de pesimismo o de pesimista(s). Con ello queremos señalar que, para nosotros, la *consciencia pesimista* no es otra cosa que una modalidad, una actitud y un posicionamiento *disponible* para el hombre, es decir, que si bien no puede decirse que todo hombre es pesimista, sí puede asentarse, en cambio, que la *consciencia pesimista* está incluida en el vasto repertorio de las posibilidades existenciales de las personas. Tal vez ni hoy, ni mañana, ni en un año, brote en uno esa consciencia cargada de un determinado temple de ánimo y de una peculiar atención para sentir los males de la vida, pero puede ser que en un futuro dicha consciencia lo esté esperando, y que cuando llegue lo haga partícipe de esa intuición desde la cual cobra pleno sentido el deseo de nunca haber nacido o de morir pronto. Puede incluso que esa modalidad de la consciencia nunca se pose sobre uno,

pero eso no evitará que aparezca en otra persona y que inaugure para ella la dimensión de vivencias y de visiones que se manifiestan a los atentos escuchas de Sileno.

Una vez dicho esto, quisiéramos ahora señalar someramente qué ideas acerca del pesimismo *no* asumiremos como guía de nuestra reflexión fenomenológico-hermenéutica, por más que sí hayan sido, y sigan siendo, concepciones iluminadoras para un gran número de personas y de saberes.

En primer lugar, queremos declarar que, a nosotros, el pesimismo no se nos presenta como una manifestación filosófica de valor inferior. Esa ha sido la apreciación en la que han incurrido muchos, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX, época en la que la efervescencia del pensamiento schopenhaueriano, aunado a otras manifestaciones similares a éste en lo concerniente a su sombría estimación de la existencia (el naturalismo de un Zola, el decadentismo de un Huysmans, el nihilismo de un Nietzsche, etc.), terminó alimentando una serie de esnobismos intelectuales que fueron el blanco perfecto de diversos críticos y artistas que no tardaron en demeritarlo por su *patetismo* lleno de soflamas acrílicas y unilaterales.⁷⁵ Tal desprestigio afectó profundamente la seriedad con la que idealmente uno tendría que acercarse, por ejemplo, a un filósofo como Schopenhauer, cuyo pensamiento, si bien está marcado por un πάθος distintivo que pone como centro de su interés el fenómeno del mal y la irracionalidad a un grado tal que se le puede considerar como una *patodicea* reivindicadora de la significatividad de lo afectivo y axiológico, eso no lo hace menor a otras filosofías que guardan sus distancias con respecto a esas temáticas.⁷⁶ No obstante, y como bien señala Pilar López, al filósofo de la “voluntad de vivir” se le consideró por mucho tiempo “un pensador de segunda fila”.⁷⁷ Y todavía en los tiempos actuales, a decir de Dienstag, al pesimismo se le ve como una “filosofía de segundo rango” (*second-rang*).⁷⁸ Presuponer eso, es decir, que el pesimismo o los pesimistas representan

⁷⁵ Sobre el pesimismo como moda, *vid.* Klaus-Christian Köhnke, *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2011), 338 ss.

⁷⁶ Con respecto al término *patodicea*, véase lo que dice sobre ella Safranski, de quien tomamos el concepto, pero desplazándolo parcialmente hacia nuestro propio campo semántico: “En eso consiste la *patodicea* de Schopenhauer: el ser es sufrimiento porque es voluntad”. Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años...*, 423.

⁷⁷ Pilar López de Santamaría, “Voluntad y nihilismo en A. Schopenhauer”, *Pensamiento* 44, n. 175 (1988), 257.

⁷⁸ Joshua Foa Dienstag, *Pessimism: Philosophy, Ethics, Spirit*, (New Jersey: Princeton University Press, 2006), 3.

propuestas filosóficas segundas, antes de intentar siquiera aproximarse dignamente a la índole de las preguntas y de las perspectivas que introducen, es ya poner trabas a su correcta justipreciación.

La devaluación del pesimismo, o de los pesimistas, corre paralela al crecimiento, también acaecido a partir de la segunda mitad del siglo XIX, de las ciencias de la psique empeñadas en explicar reductivamente las manifestaciones espirituales del hombre, recurriendo para ello a análisis de corte naturalista o psicologista.⁷⁹ Se trata de saberes que consolidaron un arsenal de conceptos (“depresión”, “melancolía”, “temperamento”, “humor”, “angustia”, etc.) que echaron fortísimas raíces en el modo en que la gente comprendió y sigue comprendiendo los fenómenos atañedores a las modalidades existenciales que adopta un hombre para situarse en el mundo.

El pensar filosófico mismo se vio influido por ese tipo de conceptos psicologistas. Así, por ejemplo, William James ya habla en algunas obras del optimismo y del pesimismo “temperamental”.⁸⁰ Lo mismo hace Russell, quien, no conformándose con ello, dice, en un capítulo dedicado al pensamiento de Schopenhauer, que no tratará la mentada cuestión de su pesimismo, porque eso no está sustentado en verdaderas razones, sino en meros temperamentos.⁸¹ La identificación entre el pesimismo y esa parte de la constitución del hombre referente a sus elementos temperamentales y afectivos, sumado todo ello al pernicioso y milenario prejuicio con arreglo al cual se demerita todo lo que es *patético*, ha determinado que al pesimismo no se lo vea tanto como una filosofía con pleno derecho, sino más bien como una desviación de naturaleza biopsíquica. De allí a que se lo conciba como una *enfermedad* ya no hay gran distancia.⁸²

Naturalmente, cuando nosotros nos refiramos al pesimismo no estaremos pensando en ese tipo de concepciones psicologistas. Contra estas posiciones que postulan ideas del pesimismo proclives a la caracterización psicologista, las cuales se interesan sobre todo en definir explicaciones etiológicas que den cuenta de cuál es la causa que hace que alguien

⁷⁹ Vid. Xavier Roca-Ferrer, *El mono ansioso. Biografía de la angustia, la melancolía, el hastío y la depresión*, (Barcelona: Arpa, 2019), 341-372.

⁸⁰ Vid. William James, “Is Life Worth Living?”, en *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. Human Immortality. Two Supposed Objections to the Doctrine*, (New York: Dover, 2019), 33-41.

⁸¹ Vid. Bertrand Russell, *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), 753-759.

⁸² Sobre el pesimismo como enfermedad, vid. Martin E. P. Seligman, *Aprenda optimismo*, (México: Debolsillo, 2006), 80 ss.

sea pesimista, nosotros sostenemos, más bien, que debe de estarse a la escucha, no de lo que supuestamente detona causalmente una actitud pesimista, sino de aquello que en dicha actitud se abre o inaugura. En efecto, si atendemos a esto notaremos que el pesimismo posibilita preocupaciones muy hondas sobre el sentido de la vida, que es quizás el tema más relevante de la existencia misma.⁸³

Por último, también queremos marcar una distancia pertinente con las posturas que intentan dar una explicación del pesimismo, ya no mediante la terminología clínica que lo demerita, sino mediante alguna fórmula filosófica abarcante pero limitada en tanto que intenta agotar un fenómeno complejo a través de aseveraciones que destacan únicamente un aspecto del espectro. Así, por ejemplo, Clément Rosset, en su libro *Lógica de lo peor*, en la que ensaya una diferenciación entre el pensamiento trágico y el pesimista, declara que “No es el humor, sino el objeto del cuestionamiento, lo que separa a pensadores trágicos y pesimistas. El pesimismo es la gran *filosofía de lo dado*. Más precisamente la filosofía de lo dado como ya *ordenado* —es decir, la *filosofía del absurdo*”.⁸⁴ Definir al pesimismo como *la filosofía de lo dado como ya ordenado* nos parece ya un avance respecto de las explicaciones psicologistas, puesto que esa aproximación ya no se restringe a buscar causas biopsíquicas, sino que intenta penetrar en su sentido. Sin embargo, creemos que tal definición es aun así limitada, porque Rosset no esclarece mucho las particularidades de lo que se vive en la modalidad de la consciencia pesimista, antes bien, parece preocuparle más encontrar el justo contraste entre pensamiento pesimista y trágico.

Habiendo señalando las ideas que *no* adoptaremos en relación al pesimismo, pero mencionado también que de ningún modo nos cerraremos, cuando lo creamos conveniente, a entablar un diálogo con y contra ellas, nos proponemos ahora a apuntar algunos de los elementos que queremos que se tengan en cuenta para saber de manera más adecuada qué significaremos cuando hablemos del pesimismo o, mejor dicho, de la consciencia pesimista.

Iniciaremos especificando algo general sobre la realidad humana, pues tenemos la plena convicción de que, antes de ser pesimista, el hombre es justamente eso: *hombre*. En

⁸³ Sobre este punto, *vid.* Ana-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: Creative Experience and the Critique of Reason. Book 1*, (Boston, Dordrecht: Kluger Academic, 1988), xxiii-xxix.

⁸⁴ Clément Rosset, *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*, (Buenos Aires: El cuenco de plata, 2013), 20.

una página de sus *Diarios*, Tolstói escribe la siguiente observación: “Uno de los errores más grandes cuando se juzga a un hombre consiste en denominarlo, en definirlo como inteligente, tonto, bueno, malo, fuerte, débil, cuando el hombre es todo: todas las posibilidades, es una sustancia que fluye, es etcétera”.⁸⁵ Retengamos esto: *el hombre es etcétera*. Con esa amanerada expresión quiere decirse que el hombre no es solamente la forma episódica que adopta *hic et nunc*, sino también todas las demás que le es *posible* acoger en el minuto que viene: la realidad humana es, por tanto, fundamentalmente *posibilidad*. Así, cada hombre es una multitud de “otros” que lleva dentro de sí. Lo que dice el primer verso de la *Odisea* respecto de Ulises, que es un ἀνὴρ πολύτροπος, un “hombre multiforme”, se puede predicar sin problemas de cualquier humano. Pero, ¿eso no implicaría que seamos seres *contradictorios* que pueden ser hoy la antítesis de lo que serán en un rato? Lo implica, pero lamentarse de ello por la contradicción que supone es una estrechez de miras que no logra reconocer la compleja dinámica del espíritu humano, reacio a ahormarse a cualquier molde de coherencia matemática. Antes bien, en vez de lamentarnos, deberíamos de asumir esa condición a la manera entusiasta de Whitman:

*Do I contradict myself?
Very well then I contradict myself!
(I am large, I contain multitudes)*

[¿Me contradigo a mí mismo?
¡Perfecto, entonces me contradigo a mí mismo!
(Soy amplio, contengo multitudes)].⁸⁶

Yo es multitudes. En tal sentido, no puede decirse nunca, con propiedad, que tal hombre *es* “bueno”, ni siquiera si de quien se habla es de San Damián o de Gandhi. Tampoco puede afirmarse que tal otro individuo *es* “malo”, aun si se habla de Nerón o de Pedro de Alvarado. Scheler ya había notado, en las primeras páginas de *Der Formalismus in der Ethik*, que atribuir este tipo de predicados a las personas es incurrir en una suerte de “fariseísmo” (*Phariseismus*), dado que las propiedades axiológicas como “bueno” y “malo”

⁸⁵ Lev Tolstói, *Diarios 1895-1910*, (México: Era, Conaculta, 2003), 96.

⁸⁶ Walt Whitman, *Leaves of Grass*, (New York: Signet, 1013), 77.

son inadecuadas para definir conceptualmente a un hombre.⁸⁷ Del mismo modo, consideramos que nadie puede ser definido cabalmente apelando a categorías tan secundarias como “optimista” o “pesimista”. Así, por ejemplo, cuando Savater dice “soy pesimista casi desde que salí de la niñez”,⁸⁸ no podemos tomar eso sino como una aseveración ingenua, porque intenta calificar una realidad que, en definitiva, solo puede definirse recurriendo a una “indefinición” misma, es decir, al concepto de *posibilidad*. Ningún hombre *es* pesimista u optimista *stricto sensu*. Antes bien, *el hombre es hombre*: eso significa que *puede* ser pesimista, optimista, y todas las demás modalidades de consciencia disponibles para la realidad humana, pero también, y mucho más, que no deja de ser *etcétera*.⁸⁹

Ahora bien, lo que acabamos de decir puede llevar a un contrasentido: si es cierto que el hombre es etcétera y, por lo mismo, posibilidad permanente, entonces ¿cómo seguir admitiendo la existencia de personas o doctrinas pesimistas, habida cuenta de que sería ilegítimo definir a un hombre mediante esa categoría? ¿Cómo es que en alguien como Cioran, por ejemplo, parece *predominar* un determinado conjunto de apreciaciones y afectos negativos a pesar de que también él está ontológicamente posibilitado para la captación de los positivos? ¿Por qué, a pesar de estar sujeto a la posibilidad de diferentes posicionamientos existenciales, cada hombre termina habitando unas posibilidades más que otras, dando como resultado la adquisición de una personalidad que le otorga plena identidad dentro del abstracto repertorio de las innúmeras posibilidades? En resumen: si hemos afirmado que, propiamente, sería incorrecto admitir que un hombre *es* pesimista,

⁸⁷ Vid. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, (Halle: Verlag, 1916), 9-10.

⁸⁸ Fernando Savater, “A modo de prólogo: por qué soy pesimista”, en Georg Simmel, *Sobre el pesimismo*, (Madrid: Sequitur, 2017), 7.

⁸⁹ Esta puntualización nos permite dismantelar ese tipo de argumentos (¿argumentos?) según los cuales se pretende descalificar la coherencia entre el pretendido pesimismo que alguien encarna y los actos “alegres” que realiza, como si por hacer esto último demostrara de alguna forma que su pretendido pesimismo es espurio o engañoso. Esa es la actitud que en varias ocasiones toma Nietzsche al criticar a Schopenhauer. En una ocasión, “el acompañante de Dioniso” se burla diciendo lo siguiente: “*Schopenhauer, obschon Pessimist, eigentlich —die Flöte blies... Täglich, nach Tisch: Man lese hierüber seinen Biografen. Und beiläufig gefragt: Ein Pessimist, ein Gott- und Welt-Verneiner, der von der Moral haltmacht —der zur Moral ja sagt und Flöte bläst, zur laedeninem-Moral: wie? Ist das eigentlich— Ein Pessimist?*”. Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, (München: Anakonda, 2020) § 186, 96. Parece que para Nietzsche es incompatible imaginar a un pesimista tocando la flauta. ¿Él lo hubiera preferido ingurgitándose una copa de cicuta? No lo sabemos. De cualquier forma, y según se desprende de nuestra postura, Nietzsche incurre en una suerte de fariseísmo al pensar que Schopenhauer *es* un pesimista, cuando en realidad habría de decirse que fue un hombre y que, en cuanto tal, estaba abierto a una multiplicidad compleja de variaciones anímicas y valorativas.

¿qué es entonces eso que hace que alguien sea más *proclive* a la *consciencia pesimista*, entendiendo por esa proclividad una permanencia estable, si bien no definitiva, y una adecuación con respecto a los contenidos vivenciales que son inaugurados por dicha modalidad existencial?

Digámoslo sin ambages: lo ignoramos.⁹⁰ A lo mucho, diremos que eso que hace a alguien ser más proclive a la consciencia pesimista se nos aparece como un *nescioquid*. Lo que parece indesmentible es que existe en las personas una enigmática diferenciación entre sus respectivos modos de sensibilidad moral y afectiva, que es básicamente el tipo de sensibilidad que está de fondo en eso que llamamos pesimismo.⁹¹ Este *impasse* que hemos

⁹⁰ Para responder a la pregunta de por qué un hombre se hace pesimista o no tendríamos que determinar la génesis de una *personalidad*. ¿Y cómo hacer eso? La psicología, que se ocupa de tan enorme empresa, apela al temperamento, al carácter, a la personalidad, al ambiente, a la herencia, a los traumas de la niñez, a las pautas explicativas que uno adopta para explicarse el mundo... Seguramente todo eso está involucrado en la génesis de una personalidad, quizás incluso muchas cosas más, pero admitir que todo eso juega un papel importante no nos hace más claro el enigma, tan solo nos hunde en una verborrea que, así como ilumina, extravía. A este respecto, Jaspers no estaba equivocado cuando dijo que “cuanto más causas son señaladas, tanto menos es nuestro conocimiento causal”. Karl Jaspers, *Psicopatología general*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2014), 503. Por tanto, habría que aceptar con valor y sinceridad nuestras limitaciones comprensivas sobre este tema, recordando aquello de Pascal cuando decía que *l’homme passe l’homme*. Blaise Pascal, *op. cit.*, 356. Por otra parte, ya hemos mencionado que muchos pensadores han intentado resolver la problemática del pesimismo acudiendo a ese tipo de interpretaciones psicologistas. En cambio, Ludwig Marcuse, en un estudio dedicado *ex profeso* al pesimismo, defiende que si bien hay orígenes orgánicos *patológicos* de concepciones pesimistas, eso no quiere decir que el pesimismo filosófico se reduzca a una simple morbidez o alteración biopsíquica, ya que parece evidente que implica algo más, pues, de no ser así, cualquier hombre deprimido o amargado podría ser el autor de un libro como *Die Welt als Wille und Vorstellung*, cosa que no sucede, puesto que la elaboración de una cosmovisión pesimista depende, además de la realidad biopsíquica del pensador en cuestión, de una preocupación y un ahondamiento filosóficos genuinos en torno al fenómeno del mal. Nuestra posición a este respecto —explicitada ya en nuestros “Prolegómenos”— es contraria a todo tipo de psicologismo; consideramos, con Marcuse y otros, que aquello que hace a alguien ser pesimista no es exclusivamente un desorden orgánico del temperamento o de algún otro componente biopsíquico, pues aunque admitimos la probable existencia de éste, también somos de la idea de que han de entrar otro tipo de factores, ya no físicos, sino espirituales, los cuales, empero, son difíciles de definir justamente porque no son cuantificables, aunque no por ello dejan de mostrarse menos al observador atento. Sobre las interpretaciones del pesimismo en sentido psicologista, así como sobre la crítica a las mismas, *vid.* Bertrand Russell, *History of Western Philosophy...*, (New York: Simon and Schuster, 1945), 753-759, Ludwig Marcuse, *Philosophie des Un-Glücks. Pessimismus —Ein Stadium der Reife*, (Zurich: Diogenes Verlag, 1981), 39-46, Hecht, David, “The Neural Basis of Optimism and Pessimism”, *Experimental Neurobiology* 22, n.3 (Sep. 2013), 173-199, Martin E. P. Seligman, *Aprenda optimismo*, (México: Debolsillo, 2006), 80-86, Frederick C. Beiser, *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy 1860-1900*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), 46, Ellen M. Mitchell, “The Philosophy of Pessimism”, *The Journal of Speculative Philosophy* 20, n° 2 (April-1886), 191.

⁹¹ Refiriéndose también, aunque en un sentido diferente, a ciertas “experiencias culminantes” que marcan la vida de los hombres desde su infancia, García-Baró nota que una de las incógnitas más difíciles de escrutar, aunque no así de atestiguar, es la diferencia de sensibilidades entre las personas: “hay que reconocer una misteriosa distinción entre los hombres, que, aun siendo en buena medida superable por la educación, parece mucho más real que las diferencias de inteligencia o capacidad razonadora. Me refiero a una diferencia que, a falta de nombre más adecuado, está suficientemente bien descrita como diferencia de sensibilidad. La palabra no es mala, porque, en efecto, se busca captar con ella el nivel mayor o menor de profundidad en la

reconocido no debe desalentarnos; ya hemos advertido que no es nuestro interés demostrar por qué un determinado individuo se hace más proclive o no a la consciencia pesimista, sino más bien explorar cómo aparece vivencialmente el mundo una vez que esa consciencia acontece en uno.

Notemos, primeramente, que en el caso del hombre proclive al pesimismo, podemos intuir que él encarna una sensibilidad enormemente impresionable por el mal. De allí que puedan bastarle unas cuantas experiencias amargas, aun cuando en cuanto a gravedad “objetiva” no puedan compararse con las desgracias más terribles que sufren otros, para que se asiente sobre él una avalancha de pesadumbre cósmica. El mismo Schopenhauer da muestras de haber comprendido bien que hay sujetos poseedores de una sensibilidad tan sutil para el mal que puede bastarles el encuentro con una desdicha “menor” para sumirlos en el abismo. Después de describir las mil penalidades que un hombre se encuentra a lo largo de su vida, el filósofo de Danzig escribe: “sin embargo, a muchos otros pueden hacernos completamente desdichados los azares más nimios” (*Uns andere inzwischen vermögen geringe Zufälle vollkommen unglücklich zu machen*).⁹² Un mismo parecer se puede detectar en Emil Cioran, que sintetiza en un sucinto aforismo la enigmática relatividad con que opera el sentimiento: “¿Cuántas decepciones conducen a la amargura? —Una o mil, dependiendo del sujeto” (*Combien de déceptions conduit à l’amertume? —Une ou mille, suivant le sujet*).⁹³

Frankl dictaminaba que “en la vida de un hombre son los puntos culminantes los que deciden en cuanto a su sentido”.⁹⁴ Si el fundador de la logoterapia tiene razón, creemos que para el hombre proclive al pesimismo ese punto culminante debe ser alguna experiencia de contacto con el mal, ya sea que lo sufra en primera persona o que lo contemple como espectáculo del mundo, y a través del cual él acceda a una visión caracterizada por el escándalo y la desesperación.⁹⁵

recepción de lo que la realidad tiene de emotiva”. Miguel García-Baró, *Del dolor, la verdad y el bien*, (Salamanca: Sígueme, 2006), 74.

⁹² Arthur Schopenhauer, *MVR*, II, § 46, 560 [740].

⁹³ Emil Cioran, “Aveux et anathèmes”, en *Œuvres*, (Paris: Gallimard, 2019), 1687.

⁹⁴ Viktor E. Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2015), 74-75.

⁹⁵ Sobre el concepto de *desesperación*, *infra*. §§ 5-6.

La “hipersensibilidad” que tiene la consciencia pesimista para el mal permite explicar ese rasgo desconcertante de *exageración* que posee su sombría visión del mundo. Recordemos las obras en cuyas páginas nos hubimos enfrentado alguna vez a una perspectiva pesimista de la vida, y evocaremos seguramente que el autor que escribió tales reflexiones parecía no haber escandalizándose nada más de su dolor, sino también del de la historia, del de la naturaleza, del de sus contemporáneos, en suma, del dolor en sí. A ese ser atormentado le cuadrarían bien los versos de Pedro Miguel Obligado:

¡Pobre del hombre sensible,
todo es crueldad para él!
Soporta la vida y siente,
a cada instante, lo que es.
Como el dolor de los otros
es dolor suyo, también,
sufre por causas que ignora,
es su heroísmo de ser.⁹⁶

Junto a la sensibilidad para el mal, en la consciencia pesimista puede aparecer también un metafísico sentimiento de *culpabilidad*. Después de escandalizarse por el mal-en-el-mundo, uno inmediatamente va en busca del porqué. Y no es infrecuente que para el pesimista esa búsqueda termine en la endurecida asunción de que *el mundo es así*, según la expresión de Baroja, o en la declaración de Schopenhauer según la cual el mundo es el “tribunal” del mundo mismo y, con arreglo a ello, saber que, si somos atormentados, eso se debe justamente a que lo *merecemos*. Pagamos con sufrimiento el crimen de existir. Cada uno de nosotros es víctima y victimario al mismo tiempo. Por eso si uno contempla el mundo con imaginación homérica, se verá que no es sino un grandísimo campo de batalla en donde nos hacemos pedazos mutuamente, los elementos, los animales, los humanos... *Non orbis, sed Troja!* En un mundo así, nadie puede salir ileso. Y nadie es inocente. Tal como simboliza el cuadro de Malangatana, no hay un solo rincón donde no se efectúe una masacre y, en consecuencia, donde no seamos engranes del mal, ya sea como víctimas o victimarios. Así pues, a través de esta inculpación universal, el mundo en su conjunto se manifiesta como una atroz red de sus obscenidades y podredumbre donde ya nadie está a salvo de entrar en

⁹⁶ Pedro Miguel Obligado, “Canción del hombre sensible”, en *Antología poética*, (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1953), 125.

complicidad con los males que se generan. Acaso no hay mejor forma de expresar este sentir que con los estremecedores versos de Mahfud Massís:

Estoy comprometido con las manchas del mundo.
Involucrado en sus crímenes, en sus obscenidades.
No hay piltrafa que no cuelgue de mi oreja.
No hay basura que no caiga en el centro de mi ojo.
¡No hay un niño muerto al que no haya empujado!
Ocurre entonces que no puedo dormir de noche,
que debo sostener un elefante mientras duermo.
Y pregunto a cada instante quién soy,
qué he hecho.
Si hay otros hombres como yo, y por qué duermen.
Si hay otros asesinos como yo,
y por qué duermen.⁹⁷



Malangatana Ngwenya, *Sin título*, 1967.

Dicho esto, todavía quizás quepa preguntar: ¿Acaso el escándalo por el mal es algo realmente distintivo de la consciencia pesimista? En absoluto: cualquiera con un gramo de corazón llega a escandalizarse por algún evento independientemente de cuál se trate. Lo que sí es definitorio del pesimista es la *amplitud* que adquiere ese escándalo que lo

⁹⁷ Mahfud Massís, “El involucrado”, en *Obra poética*, (Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2013), 365.

acompaña. Podríamos suscribir en relación al pesimista lo que escribe Hazard sobre quienes comienzan a ser conscientes de los males de la vida:

Tout change à des yeux avertis; ils ne voient plus que le mal, là même où le bien paraissait avoir établi son domaine; et l'hymne de joie se transforme bientôt en interrogation passionnée, où tout le destin de l'homme se trouve en jeu: O Dieu de bonté, ô Dieu de justice, pourquoi as-tu choisi un monde éternellement tourmenté, éternellement coupable?

[Todo cambia en sus ojos abiertos; no vislumbran más que el mal, incluso allí donde el bien parecía haber establecido su dominio; y el himno de la alegría se transforma bien pronto en interrogación apasionada donde todo el destino del hombre se encuentra en juego: oh Dios de bondad, o Dios de justicia, ¿por qué has escogido un mundo eternamente atormentado, eternamente culpable?].⁹⁸

Quizás sirva un ejemplo para ilustrar con mayor nitidez esto a lo queremos referirnos. En muchos de sus escritos, Agustín recurre a su habitual axioma según el cual la dimensión ontológica (*esse*) se asimila a una determinada dimensión axiológica (*bonum*). Así, en su obra *De doctrina christiana*, el *poenus orator* asevera que, en la medida en que existimos y justamente porque lo hacemos, somos buenos (*quia enim bonum est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus*).⁹⁹ Véase que también en Oriente han aparecido apreciaciones similares, pues, en efecto, en su *Ensayo sobre el bien*, el filósofo japonés Kitaro Nishida llega a escribir que “el concepto de bien coincide con el concepto de realidad” y que “el concepto de bien se aproxima al concepto de belleza”,¹⁰⁰ permitiéndose, así, formar esa ligazón tan común de muchas filosofías que emparentan las nociones de *ser*, *bondad* y *belleza*.¹⁰¹ Para ejemplificar sus argumentos, Nishida invita en ocasiones a imaginar las flores, que “son más bellas cuando manifiestan su naturaleza original”,¹⁰² es decir, cuando yacen en plenitud. Pero pensamos que esa conminación a que imaginemos las flores tiene algo trampero y estamos obligados a ponernos en guardia contra ello. En efecto, al evocar en nosotros la imagen de una flor para justificar la presunta belleza y bondad de lo que existe,

⁹⁸ Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII^{ème} siècle. De Montesquieu a Lessing. Tome II*, (Paris: Boivin et C^{ie}, 1949), 57.

⁹⁹ San Agustín, *De doct. Chris.* I, 32.

¹⁰⁰ Kitaro Nishida, *La indagación del bien*, (Barcelona: Gedisa, 1995), 172.

¹⁰¹ Con esta otra equiparación, el ser ya no solamente es consustancial al valor moral del bien, sino también al valor estético de lo bello, quedando establecida así una triple identificación que, como el mismo Nishida reconoce, está presente tanto en los griegos como en las Upanishads.

¹⁰² *Ibid.* 173.

se está procediendo acomodaticiamente porque la flor representa un ejemplo cuya lindura e inocencia no deja lugar para ver en ella nada ignominioso ni perverso. En otras palabras: se está enfocando *un* aspecto agradable del mundo para demostrarnos que el mundo es *radicalmente* bello y bueno.

Esas apresuradas conclusiones a las que conducen las actitudes místicas que ovacionan y celebran la vida son contrarias a la consciencia pesimista, que lleva dentro de sí el sentimiento del escándalo amplificado al que nos hemos referido, el cual le permite ver hasta en la flor más hermosa y plena un aspecto acongojante del ser.

Permítasenos acudir a las páginas del διάβολος διόβολος, Schopenhauer, para quien esas teodiceas de Agustín o de Nishida no serían más que embaucamientos y afirmaciones precipitadas. En el segundo volumen de *Die Welt als Wille und Vorstellung*, en el apartado § 30 en donde vuelve a tratar la cuestión de la futilidad de la vida, el filósofo escribe estas líneas que perniquebran definitivamente la feliz algarabía de quienes aseguran que la vida es bella: “el optimista me manda abrir los ojos y mirar atentamente el mundo, para ver cuán hermoso es a la luz del sol, con sus montañas, valles, ríos, plantas, animales, etc. ¿Mas acaso es el mundo una linterna mágica? Desde luego, esas cosas son bellas de *ver*, pero *ser* una de ellas es algo muy distinto” (*heißt ein Optimist mich die Augen öffnen und hineinsehn in die Welt, wie sie so schön sei im Sonnenschein, mit ihren Bergen, Tälern, Strömen, Pflanzen, Tieren, usf. —Aber ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu sehn sind diese Dinge freilich schön, aber sie zu sein ist ganz etwas anderes*).¹⁰³ Aquí, Schopenhauer, fervoroso heredero de Kant, introduce una diferenciación capital: no hay que confundir la *cosa para mí* con la *cosa en sí*. La cosa, digamos la flor, tal como se me aparece, podrá parecer todo lo hermosa y buena que se quiera, su existencia misma podrá ser ante mis ojos contemplativos una milagrosa concreción del cosmos, pero de ello no puedo derivar que, en realidad, *ser* esa flor implique tales valores.

Si, recurriendo a un ejercicio imaginativo, pudiésemos trasponernos en el lugar de una flor de tal modo que nos fuese permitido ponernos bajo la “piel” de su ser vegetativo, quizás lo único que sentiríamos sería la *necesidad* por conseguir un poco de luz, de nutrientes, de humedad; las *amenazas* de los insectos que nos estarían devorando desde el amanecer; los *obstáculos* de las raíces de otras plantas que dentro de la tierra estarían

¹⁰³ Arthur Schopenhauer, *MVR*, II, § 46, 563 [744]. Cursivas mías.

pugnando contra las nuestras. En suma: *tensión y menesterosidad*. La vida de la flor entonces ya no parecería así tan bella ni tan buena. Una vez que se enfoca, no la apariencia de las cosas, sino la estructura de la menesterosidad que dentro de ellas y sobre ellas impone la voluntad de vivir, las visiones de belleza y bondad del mundo se vienen abajo de inmediato. Si añadimos, además, la idea de Schopenhauer según la cual “la voluntad ha de alimentarse a sí misma, porque no hay nada al margen de ella y se trata de una voluntad hambrienta” (*daß der Wille an sich selber zehren muß, weil außer ihm nichts daist und er ein hungriger Wille ist*),¹⁰⁴ entonces nos percataremos del tono aflictivo que singulariza la mirada de la consciencia pesimista.

De allí que a través del pensamiento que surge gracias a la consciencia pesimista se enfoque siempre lo *terrible* y lo *desconsolador*, aspectos que son señalados hasta en los fenómenos que, desde otro punto de vista, son tenidos como *amorales*. Así, la consciencia pesimista se abre a la posibilidad de ver, en el caso de las plantas y de los animales que se devoran unos a otros, una evidencia del mal-en-el-mundo. No se trataría, evidentemente, de una malignidad dolosa e intencional de la que los animales y las plantas fuesen moralmente responsables, pero sí se trataría de una maldad mucho peor: la *malignitas* metafísica del mundo mismo. El ejemplo pictórico más gráfico de este escándalo amplificado hasta tal punto de ver en la naturaleza un recordatorio del mal lo da Otto Marseus van Schrieck, quien se entregó a la representación de naturalezas muertas, pero enfocando siempre esos detalles macabros y mezquinos que reflejan la enemistad de todo contra todo y que tanto parecían fascinarle a ese pintor adorador de mariposas y serpientes. Son imágenes que la consciencia pesimista no podría mirar con el alma fría.

¹⁰⁴ Arthur Schopenhauer, *MVR*, I, § 28, 245 [227].



Otto Marseus van Schrieck, *A forest floor with lizards, toads and butterflies* (ca. 1648).

Una visión en la que la malignidad capitaliza toda la atención conduce a considerar el mal como otro nombre de la vida misma. Volvemos, así, a encontrarnos con esa intuición típica del pesimismo que ya habíamos aludido en párrafos anteriores consciencia pesimista, a saber, que *lo escandaloso es que haya algo en lugar de nada*, pues ese “algo” no es una únicamente una maravilla de la que haya de sorprenderse y a la que haya que sonreírle. Es también un “algo” de lo que uno tendría que dolerse porque posibilita la existencia de “las lágrimas, el aullido y el crujir de dientes”.¹⁰⁵ Por otra parte, creemos que para esta consciencia pesimista que se abre a la experiencia del mundo como un horizonte de malignidad significativa, parece ser irrelevante la cantidad de mal que hay o no en el mundo. Parafraseando una famosa sentencia de Wittgenstein inscrita en el *Tractatus*, diríamos que, para ella, *lo importante no es cuánto mal haya en el mundo, sino que haya mal*. Es, pues, la fenomenalidad del mal según sus diversos modos de aparecimiento lo que se imprime profundamente en esa modalidad de la consciencia que a la que queremos caracterizar.

Esperamos que con estas aproximaciones se esclarezca un poco de lo que nosotros entendemos por pesimismo o, más bien, por consciencia pesimista. De cualquier modo, en caso de no ser así, esperamos que las reflexiones precedentes se vayan poco a poco iluminando más a medida que avancemos en nuestra exposición.

¹⁰⁵ Arthur Schopenhauer, *apud*. Rüdiger Safranski, *Schopenhauer y los años...*, 12.

CAPÍTULO SEGUNDO. CONSIDERACIÓN DE ALGUNAS APORTACIONES FENOMENOLÓGICO-HERMENÉUTICAS ÚTILES PARA LA TEMATIZACIÓN DE LA *PESSIMITAS*

En el capítulo anterior se pusieron en claro las razones que nos motivan para querer principiar, a través de la exégesis del nacimiento, nuestra reflexión en pos de la tematización de la *pessimitas*. Hemos señalado que por *nacimiento* entendemos un acontecimiento crucial que, dentro del discurso del pesimismo, adquiere una notoria preeminencia axiológica, ya que en él viene a traslucirse la idea del mal superlativo, lo pésimo por antonomasia. *Lo mejor para el hombre es no haber nacido* sugiere, en efecto, que la consciencia pesimista encuentra el *malum malorum* en el acontecimiento del *nacer*.

Llegados a este punto, quizás alguien dirá que nacer no necesariamente tiene que parecerle al hombre como el mal superlativo y que hay muchas personas para quienes haber nacido es más bien un acontecimiento milagroso. Ciertamente, el acto de nacer no posee *per se* el valor de lo pésimo, pero es indudable que en la consciencia pesimista se *activa*, entre las múltiples posibilidades afectivas y axiológicas del hombre, aquella que le permite estimar y padecer su nacimiento como su más dañina calamidad. Esa posibilidad vivencial es la que buscamos iluminar. ¿Qué metamorfosis sufre el “aparecer de lo que aparece” cuando uno se halla situado en esa actitud pesimista que lo sume en la desesperación de ansiar no haber llegado a este mundo y, por consiguiente, de no estar encadenado a la *presencia*? ¿Qué matices adquiere entonces el mundo, uno mismo y las cosas que gravitan en derredor? ¿Qué fenómenos comienzan a cobrar relevancia y qué otros dejan de hacerlo? ¿Cómo está dispuesto a responder, o qué resoluciones existenciales va a asumir, aquel hombre que ha sido atravesado por el relámpago de la *pessimitas*? Estas preguntas, y otras, constituyen parte de nuestro desafío.

Para nosotros, cuyo objetivo es trazar los lineamientos de una fenomenología hermenéutica del pesimismo, será de importancia capital entablar un diálogo con algunos pensadores que contribuyeron a esclarecer variados aspectos de la axiología, de la vida afectiva y del problema del mal, pues la tematización en torno al pesimismo nos obliga inevitablemente a introducirnos en esos campos, ya que, independientemente de cómo se le conciba al pesimismo, ora como el resultado de ciertas propiedades psicológicas, ora como

un determinado tipo de filosofía o “visión de mundo”, parece implicar un determinado universo de afectos, valoraciones y de disposiciones anímicas, así como de ideas acerca del mal.

Atendiendo a ello, dedicaremos, en los párrafos que siguen, un breve diálogo con tres filósofos cuyo pensamiento está ligado a direcciones fenomenológicas o hermenéuticas: Max Scheler, Martin Heidegger y Paul Ricœur. El propósito de hacernos acompañar por esos tres autores en nuestro camino hacia la comprensión de la *pessimitas* se explica por lo siguiente: creemos que ellos, desde registros diferentes e incluso incompatibles en ocasiones, han postulado ideas que pueden orientarnos en nuestro propio tema. Naturalmente, la reflexión que haremos de sus teorías estará siempre mediada por el interés de nuestra problemática, esto es, el pesimismo; una problemática a la que, por cierto, ninguno de los autores referidos dedicó obra alguna. Lejos de querer incurrir en un hibridismo ecléctico y caótico de ideas, lo que esperamos es poder utilizar las contribuciones de esos eminentes pensadores para desentrañar algo ante lo cual nos sentimos desprovistos de herramientas adecuadas. Nuestros mismos ensayos y meditaciones nos irán diciendo paulatinamente cuáles intuiciones, y cuáles otras no, son capaces de orientar nuestra tarea.

§ 5. El “percibir emocional” (*Fühlen*) y “la jerarquía de valores” (*Wertordnung*) en el pensamiento de Scheler

Indiscutiblemente, Max Scheler fue, entre los primeros fenomenólogos alemanes, el filósofo que afrontó con mayor pasión los problemas relativos a la ética y a la vida afectiva.¹⁰⁶ Su obra, a decir de Frondizi, está impregnada de un “aliento emotivo” muy diferente al “frío rigor lógico” de un Husserl o al distanciamiento heideggeriano respecto a los grandes temas éticos y morales.¹⁰⁷ Nuestra investigación acerca del pesimismo nos obliga a entablar un abreviado excursus sobre las ideas de Scheler por razones poderosas. Para entender esas razones es necesario volver la atención a la pregunta en torno a la *pessimitas*. Como ya se ha dicho, una vez que comienza a pensarse sobre lo significado por dicho concepto se hace manifiesto que con él se alude a una realidad eminentemente axiológica, puesto que aquello que señala no es nada perteneciente al mundo de las “cosas”, sino de los *valores*. En efecto, *pessimitas* alude a la esencialidad de lo pésimo. ¿Y qué es lo pésimo a fin de cuentas? Lo pésimo es *el mal superlativo*. Eso quiere decir que se trata de un concepto que intenta significar, primero, la dimensión genérica de lo que en axiología se ha dado en llamar *disvalor*, y, segundo, que quiere significar asimismo la dimensión *superlativa* de ese disvalor.¹⁰⁸ En ese sentido, cuando uno pregunta por la *pessimitas* —nótese que lo mismo puede decirse con relación a los términos pesimismo y optimismo, dado que detrás de sus respectivos *-ismos* anida un adjetivo en grado superlativo—aquello por lo que está preguntando, en el fondo, es por una realidad de orden preeminentemente axiológico: ¿*qué es el mal superlativo?* ¿Cómo responder a una interrogación de esa

¹⁰⁶ Dejando de lado las valiosas aportaciones de Brentano y hasta del mismo Husserl en esta materia, es conveniente mencionar que, junto a Scheler, pero posteriores al mismo, otros tres grandes nombres contribuyeron enormemente al desarrollo de la ética y la filosofía axiológica en el campo de la fenomenología: Nicolai Hartmann, Dietrich von Hildebrand y Hans Reiner. Como anota Juan Miguel Palacios, estos cuatro pensadores pueden ser agrupados en dos bloques diferentes, ya sea que hayan postulado la aprehensión de los valores por medio de un “acto emocional”, como es el caso de Scheler y Hartmann, o ya sea que hayan defendido que dicha aprehensión se debe más bien a un “acto de conocimiento”, tal como defendieron Hildebrand y Reiner. *Vid.*, Juan Miguel Palacios, *Bondad moral e inteligencia ética* (Madrid: Ediciones Encuentro, 2008), 45-67.

¹⁰⁷ *Vid.* Risieri Frondizi, *¿Qué son los valores?* (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), 108 ss.

¹⁰⁸ Sobre el concepto disvalor (también llamado en ocasiones *desvalor*), puede tomarse en cuenta lo que sobre él redacta el filósofo argentino Risieri Frondizi: “Una característica fundamental de los valores es la polaridad. Mientras que las cosas son lo que son, los valores se presentan desdoblados en un valor positivo y en el correspondiente valor negativo. Así, a la belleza se le opone la fealdad; lo malo, a lo bueno; lo injusto, a lo justo, etcétera. No se crea que el desvalor, o valor negativo, implica la mera ausencia del valor positivo: el valor negativo existe por sí mismo y no por consecuencia del valor positivo”. Risieri Frondizi, *op. cit.*, 19.

naturaleza sin incurrir en contestaciones apresuradas o que partan *a priori* de presuposiciones no suficientemente aclaradas ni fundamentadas?

Creemos que una forma adecuada para responder a esa pregunta que interroga por el mal superlativo es partir de un par de reflexiones acerca del complejo orden de los fenómenos axiológicos, y es justamente por eso que Scheler es una parada indispensable en nuestra indagación filosófica, ya que el filósofo muniqués elaboró proficuas reflexiones sobre la captación de los valores y la jerarquía de los mismos, temas que consideramos indispensables para poner en claro un par de puntos sobre la cuestión en torno a la *pessimitas*.¹⁰⁹

Dicho esto, lo primero que quisiéramos destacar acerca de la filosofía scheleriana es su crítica con respecto a la perniciosa “división” (*Trennung*) que la tradición filosófica acostumbra establecer entre la razón (*Vernunft*) y la sensibilidad (*Sinnlichkeit*):

Die Philosophie neigt bis zur Gegenwart zu einem Vorurteil, das historisch seinen Ursprung in der antiken Denkweise hat. Es besteht in einer der Struktur des Geistes völlig unangemessenen Trennung von »Vernunft« und »Sinnlichkeit«. Diese Scheidung fordert gewissermaßen die Zuteilung alles dessen, was nicht Vernunft ist — Ordnung Gesetz u. dgl. — zur Sinnlichkeit.

[La filosofía propende hasta hoy hacia un prejuicio que tiene su origen histórico en la antigua manera de pensar. Y este prejuicio es una escisión, enteramente inadecuada a la estructura del espíritu, de «razón» y «sensibilidad». Esta división exige, en cierto modo, atribución de todo lo que no es razón —orden, ley, etc...— a la sensibilidad].¹¹⁰

Una vez realizada esa división, todo el conjunto de fenómenos emocionales y afectivos se circunscribió al plano de la sensibilidad, garantizándosele así autonomía a la razón, pero no a los demás órdenes constituyentes del espíritu humano. Además, no solamente se procedió a la antedicha escisión, sino que, además, se hizo depender todo aquello que no entraba en el “orden de la razón” de la constitución psicofísica del hombre o de su ambiente histórico, legitimando con ello una suerte de reduccionismo que impidió durante mucho tiempo pensar con mayor justeza las particularidades de lo emocional, lo sensible y lo afectivo.

¹⁰⁹ Naturalmente, las ideas de Scheler abarcan muchos más temas que los que aquí abordaremos: la naturaleza del valor, la crítica a las éticas formalistas, a las éticas materiales, etcétera.

¹¹⁰ Max Scheler, *Der Formalismus...*, II, 24 [260].

Al advertir las nefastas consecuencias de ese prejuicio que podríamos denominar “logocentrista”, Scheler hace notar la posibilidad de que también en lo emocional y afectivo pueda existir una autonomía originaria, independiente tanto de las esferas de la razón como de las estructuras orgánicas y psicofísicas del hombre. Para fundamentar su idea, el filósofo muniqués recuerda que incluso en la tradición filosófica, en pensadores como San Agustín y Pascal, se ha puesto en marcha una comprensión que dignifica esa faceta desprestigiada de los afectos y los sentimientos, pues también a ella se le adjudica un orden y una legalidad propias que la sitúan, si no por encima, sí al mismo rango que aquella otra de lo estrictamente racional o intelectual. De modo que Scheler prohija sin dudarlo la sentencia pascaliana según la cual “el corazón tiene sus razones, que la razón no conoce” (*le coeur a ses raisons, que la raison ne connaît point*).¹¹¹ Con ello, se solidifican las bases para pensar filosóficamente los sentimientos sin que por ello se les demerite.

La hermosa frase de Pascal requiere, no obstante, una explicación, la cual el mismo Scheler otorga, diciendo que, al dictaminar que el corazón tiene *sus razones*, lo que debe entenderse es que “existe un género de experiencia cuyos objetos son absolutamente *inaccesibles* al entendimiento” (*es gibt eine Erfahrungsart, deren Gegenstände dem “Verstande” völlig verschlossen sind*),¹¹² pero no así para lo que Scheler denominará “percepción afectiva” (*Fühlen*), la cual es lo que nos pone en contacto directo con objetos imposibles de aprehender mediante la mera intelección o la mera sensibilidad.¹¹³ Esos

¹¹¹ Blaise Pascal, “Pensées”, 610.

¹¹² Max Scheler, *Ibid*, II, 25 [262].

¹¹³ Scheler se ve en la necesidad de hacer una distinción entre “sentimiento” (*Gefühle*) y “percepción sentimental” (*Fühlen*). El “sentimiento” es, propiamente hablando, algo no intencional, es decir, un estado que no está en conexión directa con el núcleo de los fenómenos afectivos. En cambio, en el “percibir sentimental” ya hay una relación con el mundo de los valores, aunque Scheler piensa que existen distintas relaciones que deben detallarse en dicho “percibir”. Los términos alemanes *Fühlen* y *Gefühle* son un poco problemáticos, sobre todo por la fina distinción que entre ellos realiza Scheler. Nosotros retomamos la traducción de Hilario Rodríguez Sáenz en la editorial *Revista de Occidente*, en la cual para *Fühle* se propone el término “percibir sentimental”, y para *Gefühle* el término “sentimientos”. También puede acudir a la afortunada y muy clara traducción francesa de Maurice Gandillac, bajo el sello de la editorial Gallimard, cuya traducción propone, para el término *Fühlen*, “*Perception-affective*”, y para *Gefühle*, “*Sentiments*”. Por lo demás, sobre esos conceptos es conveniente tener en mente lo siguiente: “[E]n la esfera del sentir en general [Scheler] distingue dos hemisferios: el de los sentimientos no intencionales (*Gefühle*) y el del sentir intencional (*Fühlen*). Aquellos son meros estados sentimentales ciegos, que no remiten a nada distinto de ellos mismos; en éste por el contrario, el sujeto se encuentra referido de una cierta manera a determinados objetos. Ahora bien, esos objetos no son siempre valores. En efecto, aún en el campo del sentir intencional distingue Scheler tres diferentes especies de sentimientos: la de los sentimientos intencionales primarios, la de los sentimientos de caracteres anímicos y, finalmente, la de los sentimientos de valor. Los sentimientos intencionales primarios son una suerte de pronunciamientos emocionales frente a los meros estados sentibles o sentimentales de un sujeto. A esta clase pertenecen, desde el sentimiento de un gastrónomo que se recrea en

objetos del corazón son “los valores y la jerarquía axiológica entre ellos” (*die Werte; und eine Rangordnung zwischen ihnen*).¹¹⁴ A Scheler le gusta decir que el entendimiento es tan ciego para los valores como el oído para los colores. El entendimiento, en ese sentido, posee sus propios objetos de conocimiento, a saber, las ideas, los conceptos, los pensamientos, pero ¿es por ventura el mismo entendimiento quien, al momento de permitirnos *idear* el bien o el mal, también nos da acceso a la percatación de su *valor*? Creemos, junto con Scheler, que no, que un acto es idear y que otro muy diferente es valorar, y que, por tanto, debe otorgársele a la realidad humana la posesión de una esfera espiritual autónoma bajo cuyo orden se llevan a cabo los numerosos procesos que nos permiten tener acceso a los objetos axiológicos.

Ahora bien, este punto es de suma importancia en nuestra investigación, pues consideramos que también cuando se ha intentado abordar la pregunta en torno al pesimismo, el prejuicio de la división entre “razón” y “sensibilidad”, así como la consecuente reducción de todo lo emocional e “ilógico” a la esfera de la mera constitución psicofísica del hombre o a los condicionantes históricos, ha movido a muchas personas a realizar juicios sobre el pesimismo o los pesimistas en los que se muestra claramente que, si bien se reconoce el trasfondo afectivo que el pesimismo entraña, también se le desvalora por las mismas razones, lo que revela hasta qué punto se ha sido incapaz de admitir que, por muy emocional o afectivo que resulte una actitud humana, eso no significa que ella carezca de un determinado orden cognoscitivo de valores tan *legítimo* como el de los demás. Así, por ejemplo, y como ya lo hemos mencionado, en vez de intentar pensar que el pesimismo de Schopenhauer descubre legítimamente ciertos valores por una “lógica del corazón”, Russell se refiere a esa parte pesimista de la filosofía schopenhaueriana como a algo producido por elementos puramente endocrinos: “la creencia en el pesimismo o en el

un plato succulento, hasta el que parece embargar al salmista cuando exclama doliente: *quare tristis es, anima mea, et quare conturbaris in me?* En segundo lugar, los llamados sentimientos anímicos emocionales de objetos refieren al sujeto a términos intencionales que son en sí mismos estados anímicos, pero que no son vividos como relativos al yo, sino como propiedades exteriores, tales como esa apacibilidad del lugar, amenidad de los campos y serenidad de los cielos a que alude Cervantes al comenzar el Quijote. Pero es solo la tercera especie del sentir intencional la que hace comparecer a la consciencia del hombre los fenómenos del valor. Y Scheler incluye en ella, tanto las llamadas funciones emocionales (o intencionales) del sentir intencional, cuanto los actos emocionales”. Juan Miguel Palacios, *op. cit.*, 52-53.

¹¹⁴ *Idem*.

optimismo es una cuestión de temperamento, no de razón” (*the belief in either pessimism or optimism is a matter of temperament, not of reason*).¹¹⁵

Otra de las ideas reveladoras de Scheler es aquella en la que discurre en torno a los llamados actos emocionales del *preferir* (*Vorziehen*) y del *postergar* (*Nachsetzen*).¹¹⁶ Estas ideas son importantes para nuestro estudio en torno al pesimismo en la medida en que la sentencia *lo mejor para el hombre es no haber nacido* parecería implicar una preferencia del no-ser respecto al ser, lo cual supondría, a su vez, que en la idea de la nada es posible descubrir un valor superior al del ser. Pero antes de ahondar en ello es preciso explicar con un poco más de detenimiento qué entiende Scheler por preferencia.

El preferir no es para Scheler un equivalente del elegir, como suele pensarse con frecuencia cuando se interpreta la preferencia como un simple acto de deliberación; es más bien un acto vivencial mediante el cual se manifiesta el contenido axiológico que surge de considerar algo como más estimable. Prefiero algo en la medida en que ese algo tiene un contenido valorativo que estimo mejor respecto de otro. El preferir no debe pensarse como la *causa* o el *motivo* que configura al valor mismo. Si el preferir no causa el valor superior, es porque lo único que hace es descubrirlo y penetrar en él: “El preferir es —esencialmente— el *acceso* al valor superior” (*Denn das Vorziehen ist wohl (wesenhaft) der Zugang zum »höheren Wert«*).¹¹⁷ Eso quiere decir, por tanto, que el hombre no tiene la “voluntad de poder” para crear nuevos valores, sean éstos superiores o inferiores, menos aún puede hacer que los valores superiores se vuelvan inferiores, y viceversa. Esto es así porque en el momento en que la consciencia prefiere algo, ella está accediendo al *conocimiento* intuitivo-afectivo del contenido axiológico hacia el que se halla dirigido intencionalmente. Por lo tanto, *preferir es conocer*. Pero no un conocer que realiza la cabeza, sino el “percibir emocional” (*Fühlen*).

¹¹⁵ Bertrand Russell, *op. cit.*, 759.

¹¹⁶ Cabría mencionar que, junto a los actos emocionales del preferir y del postergar, Scheler otorga también una gran importancia a otras dos categorías del corazón: el *amar* y el *odiar*. No nos ocuparemos mucho de tales categorías porque nuestro propósito se limita únicamente a señalar la existencia de una jerarquía bipolar de los valores; sin embargo, mencionaremos que se trata de dos vivencias que vertebran y dan sentido a prácticamente todo el organismo de la vida afectiva según el filósofo del *ordo amoris*, pues las demás emociones o sentimientos, ya sean positivos (la alegría, la amistad, etc.) o negativos (la tristeza, el resentimiento, etc.), están conectadas, *lege subordinationis*, o con el *amor* o con el *odio*. Por eso el filósofo dice que “El *amar* y el *odiar*, por último, forman el estrato superior de nuestra vida emocional intencional” (*Lieben und Hassen endlich bilden die höchste Stufe unseres intentionalen emotionalen Lebens*). Max Scheler, *Der Formalismus...*, II, 32 [267].

¹¹⁷ *Ibid.* I, 130 [84].

Ahora bien, “el preferir pertenece, pues, todavía a la esfera del *conocimiento del valor*” (*Das Vorziehen gehört also noch der Sphäre der Werterkenntnis an*).¹¹⁸ Así como existe una diferencia axiológica entre los valores positivos de lo “bueno” y los valores negativos de lo “malo”, cuyos fenómenos, en sus múltiples facetas, dan como resultado la evidencia fenomenológica de una bipolaridad inherente a los valores, así también existe otra diferencia, esta vez ya no correspondiente a la cualidad polar del valor vivido, sino más bien a su nivel o grado dentro del dominio polar al que pertenece. Esto quiere decir que los valores no solamente son distintos por ser bipolares (positivos unos, negativos otros), sino también por ser jerárquicamente distinguibles. En ese sentido, dentro del polo de valores positivos existe una multiplicidad de contenidos relativos a lo “bueno”, pero algunos de ellos, al ser vividos por la consciencia, aparecerán más valiosos o mejores que otros. Lo mismo sucede, pero en relación inversa, con los valores negativos.

Que los valores sean jerárquicos implica que entre ellos hay relaciones de subordinación y, por lo tanto, un orden en el que se estructuran. Como se dice en *Der Formalismus*:

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«. Sie liegt wie die Unterscheidung von »positiven« und »negativen« Werten in Wesen der Werte selbst und gilt nicht etwa bloß von den uns »bekkanten Werten«.

[Un orden peculiar de *todo* el reino de los valores es que éstos poseen en su mutua relación una “*jerarquía*”, en virtud de la cual un valor es «más alto» o «más bajo» (superior o inferior) que otro, respectivamente. Esta jerarquía, como la diferencia de valores en «positivos» y «negativos», residen en la *esencia* misma de los valores, y no sólo es aplicable a los «valores conocidos» por nosotros].¹¹⁹

La superioridad de un valor respecto de otro está dada por una serie de rasgos connaturales al valor mismo. Scheler destaca cinco: la duración, la divisibilidad, la fundamentación, la satisfacción y la relatividad.¹²⁰

¹¹⁸ *Ibid.* II, 32 [267].

¹¹⁹ *Ibid.* I, 129 [84].

¹²⁰ Nos llevaría mucho extendernos en la descripción de estos parámetros. Basten, pues, las siguientes indicaciones. La *duración* (*Dauer*) de un valor es su capacidad para perpetuarse a través del tiempo. Se trata de una perpetuación considerada, no en el sentido del tiempo cósmico-cósico, sino del tiempo

Con base en estos criterios, Scheler organiza el conjunto de las experiencias humanas referentes a los sentimientos, destacando las relaciones jerárquicas que existen entre ellos al hacer notar los distintos modos de duración, fundación, etc., en que se presentan. Resultado de ello es la gradación de la vida emocional repartida en cuatro órdenes de sentimientos:

Dieses phänomenale Merkmal der »Tiefe« des Gefühls finde ich aber nun wesentlich verbunden mit vier wohl charakterisierten Stufen des Gefühls, die der Struktur unserer gesamten menschlichen Existenz entsprechen. Es gibt: 1. Sinnliche Gefühle oder »Empfindungsgefühle« (Carl Stumpf), 2. Leibgefühle (als Zustände) und Lebensgefühle (als Funktionen), 3. rein seelische Gefühle (reine Ichgefühle), 4. geistige Gefühle (Persönlichkeitsgefühle).

Para mí esta nota fenoménica de la “*profundidad*” del sentimiento va esencialmente unida a cuatro grados muy característicos del sentimiento, que corresponden a toda la estructura de nuestra esencia humana. Hay: 1.º, *sentimientos sensibles* o «sentimientos de la sensación» (según Carl Stumpf); 2.º, *sentimientos corporales* (como estados) y *sentimientos vitales* (como funciones); 3.º, *sentimientos puramente anímicos* (sentimientos puros del yo); 4.º, *sentimientos espirituales* (sentimientos de la personalidad).¹²¹

Como puede notarse, el último tipo de sentimientos son los *espirituales*, que Scheler concibe como los más altos sentimientos a los que accede la persona. En el más bajo escalafón están los sentimientos sensibles, cuyas características corresponden a las más

fenomenológico-valorativo. El Partenón, por ejemplo, ha durado siglos en pie, pero su valor no radica en lo añoso de sus columnatas, sino en la belleza de su conjunto, que por más que han pasado los años y se ha deteriorado su estructura, sigue siendo tan bello como lo fue en los tiempos de su construcción. La *divisibilidad* (*Teilbarkeit*), se refiere a la superioridad valorativa que tiene la unicidad en el valor respecto de la pluralidad en el mismo. Así lo explica el autor: “los valores son tanto más altos cuanto menos «divisibles» son, es decir, cuanto menos hayan de ser «fraccionados» por la *participación de muchos* en ellos”. La *fundamentación* (*Fundierung*) se refiere a la relación que se establece entre valores según el orden de su *subordinación*. Así como visualmente parece suceder con los templos, donde para poder asentar el frontón es necesario que exista ya el entablamento, y para que éste se asiente, es necesario, a su vez, la columna, la cual precisa también de la existencia previa del pedestal, así también hay valores que dependen de otros para su fundamentación. Se comprende, pues, que mientras menos necesite un valor ser fundamentado por otro, tendrá un puesto superior en la jerarquía de valores. Un valor superior produce una *satisfacción* (*Befriedigung*) más *profunda*. Pero la profundidad de lo vivido en la satisfacción no ha de confundirse con la intensidad del placer, como sugiere la tesis del hedonismo sensualista: “Es, no obstante, una conexión de esencias que el valor «más alto» produce también una satisfacción más profunda. Nada tiene que ver con el *placer* lo que aquí se llama «satisfacción», aunque bien pudiera ser aquél una consecuencia de ésta. «Satisfacción» es una *vivencia de cumplimiento*”. Por último, la *relatividad* (*Relativität*) del valor indica la superioridad que un valor tiene por estar referido a un *puro sentir* fundado en el amar y el preferir del valor por el valor mismo; son absolutos porque, si bien pueden mostrar conexiones con los bienes y depositarios ónticos del mundo, muestran una más auténtica independencia. Sobre estas descripciones, *vid.* Max Scheler, *Der Formalismus...* I, 129-145 [84-97].

¹²¹ *Ibid.* II, 114 [344].

básicas formas de sensibilidad. El criterio para ordenar la jerarquía de los sentimientos tal como Scheler la propone se basa en la diferencia de cualidad (*Qualität*) y profundidad (*Tiefe*) que existe entre ellos.

Ahora bien, Scheler dice que los sentimientos espirituales, al ser los de mayor profundidad y hondura a los que puede acceder una persona, son capaces de conducir a dos tipos de experiencias también culminantes: la *beatitud* (*Seligkeit*) o la *desesperación* (*Verzweiflung*).

Esta es una idea que quisiéramos recuperar ahora, dado que, para nosotros, que intentamos pensar la significatividad de la *pessimitas*, la consciencia pesimista podría ser entendida como una modalidad que se eleva a eso que Scheler denomina *sentimiento espiritual*, pues pensamos que solamente desde allí podría hablarse de una experiencia captadora del mal superlativo, experiencia que, siguiendo las intuiciones del filósofo, estaría acompañada del sentimiento de la *desesperación*. En efecto, si verdaderamente la *pessimitas* sugiere que se atienda, no a tal o cual mal, sino al mal superlativo, entonces ha de precisarse un camino que nos conduzca a la comprensión de las vivencias valorativas que, en la escala jerárquica de las mismas, se sitúen en el grado superior. Solamente desde allí podría esperarse una comprensión del mal superlativo.

De acuerdo a ello, pensamos que la consciencia pesimista entra en contacto con la *pessimitas* concretándose dicha esencialidad en la experiencia de la *desesperación*, la cual no dependería de ninguna congoja relativa a “cosa” alguna, sino al *grave* acontecimiento del existir como tal, pues solamente este *existir* podría ser el correlato de un mal que se manifiesta como superlativo. En contraste con ello, una consciencia optimista sería aquella en la que está posibilitado el contacto con la *optimitas* y que, en términos vivenciales, se traduciría al lenguaje de la afectividad humana como una experiencia de *beatitud* en la que aquello que produciría dicho valor superlativo no sería propiamente ninguna “cosa”, sino el simple hecho de la plenitud de ser, dado que solo eso sería capaz de sustentar el valor “espiritual”. Ambas son, por tanto, experiencias superlativas en la medida en que los referentes a los que apunta la valoración ya no son entidades espaciotemporalmente localizables, sino que se confunden con el plano de la totalidad en su conjunto.

Naturalmente, habría que pensar con mayor profundidad —tarea que no acometeremos por ahora— cómo es que se da la relación entre el sentimiento espiritual de

la desesperación junto con la apreciación del existir en tanto que mal superlativo. Sin duda, es una tarea desafiante. Por lo pronto, podemos decir que para que eso suceda, es decir, para que un desesperado sea llevado a sentir su existencia —su condición de ser-en-el-mundo— como el mal supremo, debe de intervenir necesariamente una experiencia detonante, la cual tendría que ser ella misma una experiencia, no solo mala, sino pésima, pues de otro modo no parecería posible comprender cómo es que una persona puede acceder a un sentimiento de esa naturaleza. Parece, pues, que estas reflexiones nos conducen a un círculo vicioso donde no nos queda claro si la desesperación es el efecto o la causa de concebir el existir como el mal superlativo. Queda, pues, la incognita de saber qué cosa posibilita a la otra, si la desesperación a la aprehensión gradual o instantánea del mal superlativo, o la aprehensión del mal superlativo a la desesperación, o ambas mutuamente sin relación de sucesión clara.

Pues bien, esperamos que el breve diálogo con las ideas de Scheler nos permitan entender ahora que si bien la consciencia pesimista destaca por su carácter notoriamente afectivo, eso no significa que deba desprestigiársele por ello, puesto que también el corazón tiene sus legítimas “razones”. Asimismo, que se pueda ver que hay sentimientos de profundidad axiológica superior y que si, al hablar del pesimismo, nos las estamos habiendo con un término que intenta mentar la experiencia de un mal superlativo, es por eso mismo justificable querer ver a través de esas experiencias superiores un camino orientador hacia la comprensión del pesimismo.

Por otra parte, si Scheler tiene razón y hay experiencias que, desde el punto de vista de su profundidad, pueden señalarse como representativas del más alto grado de captación valorativa, siendo la beatitud una vivencia ligada a la aprehensión del valor culminante de lo bueno, mientras que la desesperación sería la vivencia culminante ligada a la aprehensión de lo malo, entonces nosotros estamos tentados a considerar que la consciencia pesimista ha de estar ligada de algún modo con la desesperación, pues también el pesimismo ha de entenderse por medio de su proximidad con la captación del mal superlativo. Por esas mismas razones, quisiéramos, en el parágrafo que sigue, ahondar un poco más sobre este tema de la desesperación, pero ahora teniendo como interlocutor a Heidegger, quien también hace observaciones pertinentes sobre la afectividad y que esperamos que puedan completar oportunamente, aunque en otro sentido, lo que Scheler ya nos ha anunciado.

§ 6. Ideas de Heidegger acerca de la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*) y del “temple de ánimo” (*Stimmung*)

Puede resultar un poco extraño que, después de haber discurrido en torno a las ideas de Scheler, filósofo abogado apasionadamente hacia la esfera de los valores, queramos ahora timonear nuestro pensar en dirección a Heidegger, en cuya filosofía siempre se está tomando distancia respecto al tema del valor.¹²² Además de ello, en lo que concierne al pesimismo, a diferencia del “Nietzsche católico”, que hizo de Schopenhauer un interlocutor asiduo en sus trabajos, en Heidegger no se atestigua un gran interés por las ideas postuladas por el filósofo de la “voluntad de vivir”. Y no solo eso. También sucede que, debido a que la controversia en relación al optimismo y al pesimismo desembocó hacia finales del siglo XIX en una suerte de moda y esnobismo que elevó las categorías, los conceptos y las ideas involucradas en dicha controversia al rango de meras trivialidades, Heidegger se dio perfecta cuenta de la superfluidad que, ya en su época, comenzaba a embargar a las categorías de optimismo y pesimismo, por lo cual miró con escepticismo dichos conceptos.¹²³

Sin embargo, si hemos decidido evocar someramente una mínima parte de las contribuciones heideggerianas, es porque consideramos que, en lo concerniente al tema de la afectividad, que resulta una materia capital para ahondar en el tema del pesimismo, Heidegger ha realizado observaciones que pueden conducirnos a caminos provechosos e iluminadores. Así pues, nos limitaremos a ensayar aquí algunas cuantas ideas sobre dos temas específicos que aparecen en el capítulo quinto de *Sein und Zeit*, aunque también

122 Vid. Cezary Wodźński, *Heidegger and the Problem of Evil*, (New York: Peter Lang, 2016), 296-207. A propósito de esto, y dado de que el pesimismo tiene una íntima relación con el tema de los valores, y de manera muy destacada con el mal, es oportuno señalar que en la filosofía heideggeriana se nota justamente una diáfana ausencia de pensamientos sobre el mal. En tal sentido, no se equivoca Steiner al respecto: “En el voluminoso y reiterativo corpus de los escritos de Heidegger la ausencia más notable es, precisamente, la del concepto del mal (salvo en la medida en que podamos interpretar el saqueo del mundo natural en el sentido de que constituye una negatividad radical). Mucho más que Nietzsche, Heidegger piensa y siente en categorías aparte del bien y del mal”. George Steiner, *Heidegger*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 39.

¹²³ Baste como ejemplo ilustrativo la siguiente declaración: “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 solo como tal esa decadencia [entendida en relación con el “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”. Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, (Barcelona: Gedisa, 2003), 43.

están presentes en muchos otros escritos del filósofo alemán: la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*) y el “temple de ánimo” (*Stimmung*).¹²⁴

En el capítulo mencionado, Heidegger desarrolla el análisis de “el ser-en en cuanto tal” (*das In-Sein als solches*). Una primera parte de él la dedica a la explicación de tres conceptos fundamentales de la constitución existencial del “ahí”, a saber: la “disposición afectiva” (*Befindlichkeit*), la “comprensión” (*Verstehen*) y el “habla” (*Rede*). Como el filósofo indica, todas y cada una de esas facetas son igualmente originarias.¹²⁵

A pesar de que somos conscientes de que, para Heidegger, esas tres dimensiones poseen una igual originalidad, para los propósitos de nuestro trabajo, que busca tematizar esa peculiar modalidad de la apertura al mundo que nosotros hemos denominado consciencia pesimista, es importante destacar sobre todo el papel del primer aspecto, la *Befindlichkeit*. ¿Por qué ésta especialmente? Porque creemos que lo que hace distintivo al pesimismo no es tanto su comprensión del mundo *a secas*, sino su comprensión *afectiva*, cabría decir incluso *aflictiva*, del mundo. De acuerdo con Heidegger, “el comprender es siempre afectivo” (*Verstehen ist immer gestimmt*).¹²⁶ Esto quiere decir que la comprensión no se da nunca sobre un trasfondo *apático*; siempre presupone una determinada irradiación de afectividad. Si esto es verosímil en relación al hombre *in abstracto*, lo es todavía más si enfocamos nuestra atención en figurarnos a la persona pesimista, pues, en efecto, lo que sobresale de él es su posicionamiento sentimental en un determinado temple de ánimo “negativo”, quizás tristeza, quizás odio, etcétera. En tal sentido, una actitud pesimista es todo lo que se quiera, menos neutra. Al contrario: es una disposición anegada en una especie de atmósfera fúnebre, saturnina, calamitosa. Con tales adjetivos queremos referirnos, naturalmente, a determinados temples de ánimo y a posicionamientos afectivos que es difícil —quizás imposible— designar de manera

¹²⁴ Gaos traduce estos conceptos como “encontrarse” y “temple” o “estado de ánimo”, respectivamente. He preferido, como hacen varios, traducir *Befindlichkeit* por “disposición afectiva” en vez de “encontrarse”, ya que este último me parece un término confuso. Por otra parte, sobre el sentido del concepto “temple de ánimo”, téngase en cuenta lo siguiente: “En alemán el término *Stimmung* significa estado de ánimo, pero además, y esto resulta muy afortunado, logra reunir todo aquello que en dicho fenómeno va implícito: una atmósfera, un ambiente, un temple, una afinación. Sí, como si se tratara de un instrumento musical: tono, ritmo, sonido, silencio. Pero también de una pintura: luz, color, textura. En efecto, en el estado de ánimo, el mundo se revela desde una atmósfera determinada y de toda atmósfera es un sonido propio, un tono, una luz, un color”. Pilar Gilardi, “A propósito de la filosofía, la nostalgia y el dolor: una aproximación a Heidegger y Novalis”, *La lámpara de Diógenes*, n. 24-25 (2012), 81.

¹²⁵ Vid. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 28, 147-151 [130-133].

¹²⁶ *Ibid.* 160 [142].

unívoca, pero que son atributos que hasta los estereotipos que se tienen del pesimista destacan como propiamente suyos.

Ahora bien, si *todo* comprender es afectivo, eso quiere decir que —permitásenos recurrir a esta comparación aun a sabiendas de que no es del todo adecuada— lo mismo en un Aristóteles que en un Schopenhauer está presente cierta dosis de afectividad de modo inexorable. Y, sin embargo, si nos atuviéramos únicamente a los escritos de ambos pensadores, considerándolos como fiel criterio a través del cual nos fuese permitido sentir sus pulsaciones anímicas, dejando por un momento de lado la cuestión de si lo que conocemos como obras de Aristóteles son realmente suyas o son más bien apuntes de sus acólitos, si nos atuviéramos, por tanto, al estilo de sus obras para catar qué llevaba cada uno en su corazón, ¡cuán diferente se sentiría el tono anímico de cada filósofo! Las obras del filósofo griego se sienten como un frío bloque de mármol, magistralmente esculpidas, sin duda, como si Fidias hubiese puesto en ellas sus manos, pero gélidas al fin y al cabo. En cambio, las del filósofo alemán echan chispas y escupen fuego, no las habrá tallado Fidias, pero sí un artista no menos genial y más goyesco, porque, a diferencia de las del Estagirita, están cargadísimas de obscenidad y furia.¹²⁷ Esto, más que una simple diferencia estilística, ¿no será acaso ya un indicador, un indicio que nos quiere sugerir que en la consciencia pesimista el temple de ánimo destaca con suma transparencia?

Ahora bien, Heidegger apunta algo sobre el temple de ánimo que consideramos de suma relevancia, porque viene a esclarecer la naturaleza del mismo, así como a evitar posibles confusiones con respecto a su “adopción” o “asunción”. Se trata de lo siguiente: el hombre, o más bien el *Dasein*, se halla en todo momento en un determinado temple de ánimo, aun cuando parezca no templado, pero, si esto es así, cabe preguntarse si es el *Dasein* quien decide qué temple de ánimo lo ha de nimbar en tal o cual momento o si, por el contrario, es el temple lo que “llueve” o “emerge” sobre él. Esta interrogación es relevante para nuestra comprensión del pesimismo, pues nos pone en camino para

¹²⁷ Quizás esa diferencia en cuanto al “tono” que se nota en las obras de ciertos filósofos, gracias al cual podemos entrever la frialdad teórica de unos y la visceralidad de otros, se deba, más que a una cuestión puramente estilística, a un modo diferente de comportarse respecto a la afectividad, pues parecería que los primeros, más cerebrales, intentan dominarla, mientras que los otros se dejan llevar por ella, aunque no por ello dejan de ser racionales. En un artículo muy aleccionador, Tennesen habla precisamente sobre la diferencia del “filósofo cerebral” (*brain-philosopher*) y el “filósofo sentimental” (*hearted-philosopher*). Vid. Herman Tennesen, “Happiness is for the Pigs: Philosophy versus Psychotherapy”, *Journal of Existentialism* 7, n. 26 (1966/1967), 187-189.

preguntarnos si, en el supuesto de que, efectivamente, la consciencia pesimista esté acompañada de un temple de ánimo especial que sea capaz de *abrir* lo que en ella justamente es abierto, está en potestad de uno mismo el entrar anímicamente en sintonía con el pesimismo. Es evidente que nos referimos a si una persona puede adoptar *poses* pesimistas, dado que eso puede ser pura pantomima. Tampoco nos queremos referir a si un individuo puede estar o no de acuerdo con, digamos, la filosofía schopenhaueriana. Uno puede estar *teóricamente* de acuerdo, o no, con la sentencia que afirma que “la vida es dolor”. Pero estar teóricamente de acuerdo con esa afirmación no significa necesariamente estar abierto, desde la afectividad, a lo que ella mienta. Nos preguntamos, pues, si una persona puede *tomar* deliberadamente el estado de ánimo idóneo para abrirse afectivamente al mundo inaugurado por la consciencia pesimista.

Hasta donde somos capaces de entender, Heidegger no cree que el temple de ánimo pueda ser buscado afuera o adentro de donde acontece; si se da, es porque *cae sobre* uno: “El estado de ánimo “cae sobre”. No viene de fuera ni de dentro, sino que “como modo del “ser en el mundo” emerge de este mismo” (*steigt als Weise des In-der-Welt-seins aus diesem selbst auf*).¹²⁸ Esto nos resulta llamativo, porque nos anima a pensar que, dado que el estado de ánimo “cae sobre”, quiere decir entonces que aquellos individuos sobre quienes “cae” más habitualmente un temple de ánimo próximo a las tonalidades anímicas que significamos cuando hablamos del pesimismo, son llamados por el pesimismo en vez de ser ellos mismos quienes se ponen en camino a descubrirlo. Llegados aquí, podríamos parafrasear la frase de Fichte según la cual “el tipo de filosofía que uno escoge depende, pues de la clase de persona que es”,¹²⁹ diciendo que *el tipo de persona (pesimista) que uno es, depende del temple anímico (negativo) que cae sobre él*.

Ahora bien, hablamos de un temple de ánimo “negativo”, pero eso nos impone el deber de esclarecer un poco más qué estamos entendiendo por eso. Para ello, volvamos por un momento a nuestro hilo conductor, la frase de Sileno. El aspecto más cautivador y distintivo del que uno se percata cuando atiende con justeza al enunciado *lo mejor para el hombre es no haber nacido*, es el πάθος trágico que ella expresa. Si lo pensamos con rigor,

¹²⁸ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 29, 154 [136].

¹²⁹ 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.

notaremos que se trata de una aseveración que indudablemente puede ser *dicha* por cualquiera y en cualquier momento, pero que *no puede ser padecida en su plenitud por cualquiera ni en cualquier momento*. Para poder donar la riqueza de su sentido, esa frase exige de las personas algo más que no puede dar la mera *recitatio* de las palabras que la constituyen. Lo que ella exige es *asimilación*, es decir, que aquel individuo que comparezca ante la sentencia se compenetre existencialmente en ella.

La consciencia pesimista ha de ir acompañada, por tanto, de un determinado temple de ánimo que sea capaz de aperturar el mundo mostrando de éste su lado más siniestro. ¿Cuál es ese temple de ánimo? Debe ser sin duda uno ligado a la *aflicción*, puesto que ella se lamenta del mal-en-el-mundo, pero también quizás algo ligado a la *indignación*, puesto que se escandaliza de lo mismo. Situados aquí, y admitiendo sin rodeos que ante esta pregunta nos vemos ante un *impasse* que no sabemos cómo solventar claramente, aventuraremos una posible respuesta recurriendo al concepto de *desesperación*, término al que ya nos había conducido Scheler en las reflexiones finales del párrafo precedente. ¿Por qué precisamente este concepto? Porque creemos que es el más adecuado para abarcar la serie de vivencias afectivas que intentaremos cartografiar enseguida, vivencias que tejen eso que podríamos denominar la *patética* del pesimismo.

Un aforismo de Cioran nos sirve de norte en este punto: “Yo soy como un Anteo de la desesperación. La mía aumenta a cada contacto con la tierra” (*Je suis comme un Antée du désespoir. Le mien augmente à chaque contact avec la terre*).¹³⁰ Un Anteo de la *desesperación*: la analogía con el ser mitológico que aumentaba su fuerza al tocar la tierra, es brillante. Nos permite sugerir que la consciencia pesimista se fortalece a medida entra en contacto con el mal-en-el-mundo.

Evidentemente, la desesperación tal como queremos describirla no debe confundirse con los usos habituales que se le dan al término. *Desesperar*, aquí, no quiere decir andar ansioso por tal o cual peripecia, como cuando alguien dice “me desespera que el taxi todavía no llegué”, o cosas por el estilo. Ese uso cotidiano que se hace del verbo desesperar nos conduciría a creer que la desesperación puede nacer a causa de cualquier cosa: un auto que no llega, un examen que se pone difícil, una persona que resulta incómoda, etcétera. Que el trato vulgar haga aparecer en esos contextos el verbo desesperar no quiere decir que

¹³⁰ Emil Cioran, “Des larmes et des saints”, en *Œuvres*, (Paris: Gallimard, 2019), 294.

nosotros tengamos que ver en ellos aquella desesperación que es el temple de ánimo que queremos poner en íntima conexión con la intuición del mal superlativo por parte del pesimista. Ahora bien, para diferenciar la desesperación pesimista nos seguiremos ayudando ahora de un hombre en cuya obra se presiente constantemente también su proximidad con el pesimismo, Tolstói:

No se debe decir que la vida es sufrimiento, o que la muerte es una bendición que nos aparta de todas las penas. [...] Estar de acuerdo con esto es imposible si no se está en la desesperación y la desesperación es la debilidad de la fe y de la esperanza en Dios.¹³¹

El autor de *Anna Karenina* dice que la desesperación es “la debilidad de la fe y de la esperanza en Dios”, por lo cual podemos colegir que a la desesperación la acompaña el sentimiento de *desamparo*, pues si ya no se está en espera de Dios (entendamos aquí el Bien Supremo) eso sucede porque la presencia escandalosa del mal desmiente la supremacía de Él. Quien desespera, por tanto, lo hace al entrar en contacto con una manifestación del mal que ha de caracterizarse por el sentido de *irremediabilidad* que lo acompaña, pues, en efecto, un mal superlativo debería de ser aquel contra el cual no parece haber remedio alguno, presentándose como una “*estar condenado al infierno*”. Asumiendo esto, cobrarían entonces sentido las palabras de Jankélévitch cuando dice que “el infierno no es tal vez más que una desesperación continuada” (*l'enfer n'est peut-être qu'un désespoir continué*).¹³²

El hombre en quien despierta dicho temple termina situándose como un ser desprovisto de fe en el mundo. *No tener fe en el mundo*, ¿qué significa eso? Quiere decir que la *confianza* originaria que el hombre, en cuanto *ser-en-el-mundo*, tiene con respecto al hecho mismo de existir, queda de pronto *fracturada*. Pero para que una entidad sea fracturada una fuerza violenta tiene primero que *vulnerarla*. Es decir, para que un hombre pierda su fe en el mundo, el mal tiene que hacer añicos ese vínculo que lo liga con él, tan honda, tan devastadoramente, que solo quepa ya la posibilidad para comprender que el golpe que el mal le ha dado es *devastador* y que el lugar del cual ha provenido no se refiere

¹³¹ Lev Tolstói, *Diarios 1847-1894*, (México: Era, 2001), 42-43.

¹³² Vladimir Jankélévitch, “Le mauvaise conscience”, en *Philosophie morale*, (Paris: Flammarion, 2019), 112.

a ningún sitio en particular (a un taxi, a un examen, a una persona, etc.), sino al mundo mismo.

El mundo, el “ser”, quedaría signado así como una morada *proterva*. Eso que antes era la casa del existente aparecería ahora como el lugar inhospitalario por excelencia: nada indica, como expresara hermosamente Lucrecio, que este cosmos haya sido dispuesto por los dioses para el bienestar del hombre:

*nequaquam nobis divinitus esse paratam
naturam rerum: tanta stat praedita culpa.*

[de ningún modo la naturaleza de las cosas fue dispuesta para nosotros por la divinidad: tanta es la culpa *proterva* que contiene].¹³³

Cabe señalar que el desesperar del que hablamos no es necesariamente suicida, aunque bien podría ser que todo suicidio sí estuviese detonado por una desesperación. En efecto, la desesperación, por mucho que aperture en uno el contacto con la *pessimitas*, puede conducir a una resolución existencial que es bastante diferente a la del suicidio, aunque no menos devastadora: la *resignación*, a la que podría considerársele en cierto sentido como un *suicidio cotidiano*. Suicidio paradójico, es cierto, porque el resignado es un desesperado que ya está muerto sin poder morir.¹³⁴ Con razón Thoreau ha escrito que “lo que se llama resignación es desesperación confirmada” (*what is call resignation is confirmed desperation*).¹³⁵ Este doble camino, el del suicidio o la resignación, ambos familiares a la consciencia pesimista, es lo que nos muestran dos bellísimas imágenes tituladas precisamente *desesperación*. La primera se trata de un fresco de Giotto ubicado en la Capilla Scrovegni, y que forma parte de una representación de los pecados y los vicios; muestra a un ahorcado en cuyo rostro puede leerse una horrenda pesadilla; la otra es de Edvard Munch y retrata a un hombre caminando soledoso por un puente, cabizbajo,

¹³³ Lucr. V, 198-199.

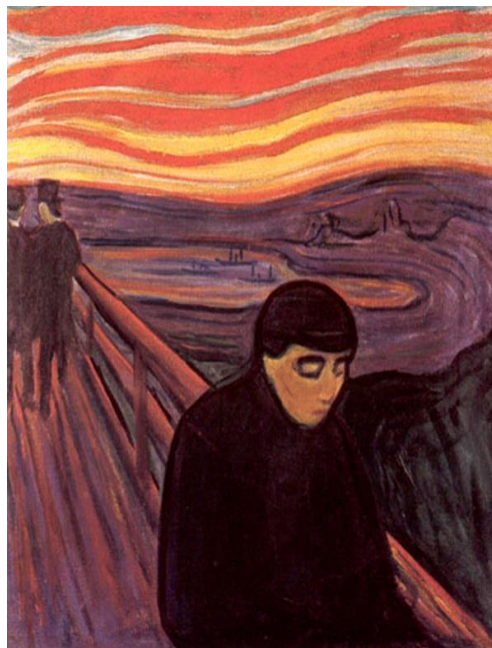
¹³⁴ Recuérdate lo que ya había señalado Kierkegaard con respecto a la desesperación: “El tormento de la desesperación consiste precisamente en no poder morir. De esta manera la situación del desesperado tiene mucha similitud con la del agonizante que yace en el lecho de muerte, debatiéndose con ella y sin poder morir. Así estar mortalmente enfermo equivale a no poder morir, ya que la desesperación es la total ausencia de esperanzas, sin que le quede a uno ni siquiera la última esperanza, la de poder morir”. Søren Kierkegaard, *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*, (Madrid: SARPE, 1984), 43.

¹³⁵ Henry David Thoreau, *Walden or Life in the Woods and Civil Disobedience*, (New York: Signet, 2012), 7.

enlutado, como cargando el inmenso peso del paisaje que se extiende a sus espaldas, un paisaje nebuloso e indefinido, porque no representa geografía alguna, sino más bien una *magnitud*: el aplastante peso de sentirse vivo.



Giotto, *Desperatio* (ca. 1305)



Edvard Munch, *Despair* (1894)

Es obvio que Giotto ilustra la desesperación suicida, mientras que, para nosotros, Munch pinta la desesperación resignada. El que se resigna, *des-espera*, *ya no espera*, todo el horizonte de la esperanza (y téngase en cuenta que la esperanza siempre es una espera de algo *mejor*, cuando no de lo *óptimo*) queda nulificado por la certidumbre de que el mal es más poderoso que la capacidad de luchar en contra suya. Esto quiere decir que la idea misma del porvenir se difumina, pues el que espera se abre a una comprensión del porvenir como algo lleno de posibilidades. Sin embargo, la desesperación, si en verdad hace honor a su nombre y se presenta como el contra de la espera, desmitifica la idea misma de *posibilidad* desligando de ella la idea del *cambio*. Para el resignado pueden plantearse todas las posibilidades que uno quiera, pero ninguna puede dotar al mundo de algo distinto a lo que el mundo *es*. Resignarse es admitir que el mundo es como es, y que no hay fuerza ni terrenal ni celestial que pueda alterar su trama. Nada expresa mejor este sentimiento de resignación que la fórmula pintoresca de Baroja, *el mundo es así*: “todo es crueldad,

barbarie, ingratitud”.¹³⁶ *El mundo es así* significa que él no puede ser de otro modo más que *así*, que no puede ser de otro modo aunque se lo *desee*, que no puede ser de otro modo aunque se *luche* por ello. Deseos y militancia quedan así abolidos, suprimiendo con ello también el grueso de las éticas tradicionales, las cuales se alimentan de la fe según la cual *se puede* vivir de mejor manera y, por lo mismo, *se debe* luchar por vivir de esa manera. La actitud pesimista, en cambio, al ir acompañada por la desesperación/resignación descrea de ese tipo de meliorismos y de utopías. ¿Y qué no es justamente el pesimista eso: un hombre para quien nada de lo que pueda hacerse va a mejorar, en el fondo, las “cosas”? Esto no quiere decir, por otra parte, que el pesimista niegue que haya cambios históricos a través de los cuales se demuestra una indudable dosis de progreso, como sucede cuando Schopenhauer dice que “el mayor beneficio de los ferrocarriles es que ahorran a millones de caballos de tiro una existencia miserable”.¹³⁷ No reconocer ese tipo de cosas sería absurdo. Lo que la consciencia pesimista niega en su desesperación no es la posibilidad del “mejoramiento”, sino la posibilidad del *mejoramiento axiológico* del mundo, puesto que para que eso sucediese el mal del mundo tendría que ser disminuido, pero como el mundo es él mismo ya el mal superlativo, entonces, para que acaeciera un mejoramiento, el mundo mismo tendría que ser el que *se nadificase*.

Así pues, por las razones antedichas, y considerando la idea heideggeriana de que todo comprender es afectivo y supone un “temple de ánimo” que lo acompaña, creemos que, de haber un temple específico que esté vinculado a la la consciencia pesimista, ese puede ser la desesperación tal como la hemos descrito.

Nuestras reflexiones ofrecidas hasta aquí son esbozos que pueden mejorarse, pero lo único que por el momento queríamos señalar es en qué sentido el concepto de desesperación podría ser ajustado para pensar un temple de ánimo específico para poner penetrar en el misterio de la consciencia pesimista. Ahora que hemos señalado esos aspectos de la afectividad recurriendo superficialmente al pensamiento de Heidegger, creemos que es momento de pasar revista a un elemento más que nos ayudará a comprender un poco las temáticas de los párrafos finales de nuestra investigación, y que se refieren al lenguaje que en los discursos pesimistas se utiliza para expresar la *pessimitas* del mundo.

¹³⁶ Pío Baroja, “El mundo es así”, en *Las ciudades*, (Madrid: Alianza, 1978), 411.

¹³⁷ Arthur Schopenhauer, *Senilia. Reflexiones de un anciano*, (Barcelona: Herder, 2010), 206.

Nos referimos a las contribuciones hermenéuticas de Ricœur en torno a la *symbolique du mal*. Consideramos que sería oportuno profundizar en esas ideas dado que en los documentos donde se encuentran valoraciones pesimistas suelen presentarse muchísimos simbolismos o metáforas que intentan expresar las ideas negativas de tal o cual autor sobre la condición del mundo o la condición humana. Con el fin de atender a ese interesante asunto, en el párrafo siguiente discurriremos un poco sobre las ideas de Ricœur al respecto.

§ 7. Las aportaciones de Ricœur en torno al estudio fenomenológico-hermenéutico de la experiencia del mal

Las reflexiones atañederas a la axiología y la afectividad son fundamentales para iluminar el fenómeno del mal, pero no son las únicas indispensables. También aquellas otras que fijan su atención en las formas a través de las cuales el hombre consigue *expresar* sus ideas sobre el mal resultan sobresalientes, pues, en efecto, si es indudable que la realidad humana está abierta a la experiencia del mal en sus múltiples formas y gradaciones, lo es de igual manera que esa experiencia ha posibilitado la articulación de un *lenguaje* intrincado para mentarla. Como se sabe, no se trata de un lenguaje que goce de la objetividad con la que soñarían los amantes de la precisión newtoniana. Al contrario, se trata de uno que está compuesto por conceptos que siempre han sido difíciles de definir y en los que interviene irremediamente una fuerte dosis de imprecisión. Y, sin embargo, es un lenguaje que no solo ha fungido un papel de primacía en las sociedades humanas de todos los tiempos, sino que, además —y esto es decisivo comprenderlo— inaugura un dominio repleto de *sentido*. Ya sea que se hable del “mal de ojo”, de los males propiciados por demonios o espíritus maléficos, del mal moral, del mal natural, del sufrimiento, de la falta, de la culpa, de la perversidad, del terrorismo, del especismo, de la desigualdad, etcétera, todos esos conceptos han ido sumándose al vocabulario universal que intenta nombrar la experiencia originaria del contacto con el mal y de la conceptualización del mismo.

Una de las contribuciones más fructíferas de Paul Ricœur ha sido justamente advertir el hecho indubitable de la polisemia del mal. Así, casi al comienzo de su célebre conferencia de 1985, él admite que “el enigma del mal” radica en que “comprendemos, bajo un mismo término, por lo menos en la tradición del Occidente judeocristiano, fenómenos tan diversos como, en una primera aproximación, el *pecado*, el *sufrimiento* y la *muerte*”.¹³⁸ Podrían agregarse otros sustantivos a ese listado preeliminar, pero lo importante es notar que el mal se nos aparece en un primer acercamiento como un *λέγεται πολλαχῶς*, un “se dice de muchas maneras”.¹³⁹ Esta primera aseveración es importante tenerla en

¹³⁸ Paul Ricœur, *El mal...*, 23.

¹³⁹ Habría que preguntarse si es posible conseguir una definición unívoca de algo que se presenta a la experiencia en muchísimas facetas. Nosotros somos escépticos al respecto. Concordamos con Crignon cuando dice que “*l'expérience du mal semble toujours excéder les mots dont nous disposons pour en rendre compte*”. Claire Crignon (ed.), *Le mal*, (Paris: Flammarion, 2000), 12. Ricœur mismo estaría de acuerdo, por ello su

cuenta, porque nos advierte que cualquier intento de sustancialización u objetivación del mal es impropio, habida cuenta de sus incontables asegunes. Ahora bien, Ricœur también menciona que cuando el hombre ha querido dar cuenta de sus experiencias e ideas acerca del mal, se ha visto en la necesidad de desplegar un lenguaje distintivo que, si se considera desde el punto de vista de su esfera de origen, surgió primariamente en el seno de una actitud religiosa o sagrada, ya que, como acierta en decir el hermenéuta francés, “el mal es la experiencia crítica por excelencia de lo sagrado” (*le mal est l’expérience critique par excellence du sacré*).¹⁴⁰ Esto es así porque las experiencias vinculadas al sufrimiento, al dolor, a la falta, a la culpa y, en suma, a lo *injustificable*, ligán al hombre a una consternación de hondura metafísica que es capaz de posibilitar en él una crisis existencial. Esto se compagina con lo dicho por Jankélévitch: “La metafísica nace, en suma, no tanto del “asombro” como de una *crisis de consciencia*; la metafísica es hija del escrúpulo” (*La métaphysique naît, en somme, non point tant de l’« étonnement » que d’une crise de conscience; la métaphysique est fille du scrupule*).¹⁴¹

Si el mal es una experiencia crítica de lo sagrado, entonces el lenguaje que sirve para mentarlo también ha de rastrearse primeramente en los registros lingüísticos y literarios de

insistencia de estar a la escucha de “lo pleno del lenguaje”, de su vastedad y polimorfismo con el cual se ha intentado mentar los numerosos aspectos de los fenómenos malignos. En relación a esto, es ilustrativa la información proporcionada por Andrew P. Chignell, quien señala que, en la rama germánica del indoeuropeo, el término para referirse al “mal” (*evil*), así como los conceptos emparentados con dicha palabra, ha expresado a lo largo del tiempo fenómenos tan variados como el sufrimiento, la fechoría (*wrongdoing*), las letrinas, las frutas podridas, las enfermedades, la prostitución, etcétera. Asimismo, refiere que el mismo concepto *evil*, que posee una carga semántica vinculada con valores hoy inactuales, ha ido cayendo en desuso y que ha sido reemplazado por el concepto “*bad*”, o bien por análogos de carácter notoriamente secular. Si ponemos atención con respecto a las lenguas romances, que en vez de utilizar la palabra *evil*, recuperan el concepto latino *malum*, se notará también la gran variedad conceptual que se ha articulado en ellas para intentar designar los muchos aspectos de lo “malo”. Algunos conceptos se alejan claramente de la raíz *malum*, pero otros no hacen más que utilizarla como prefijo: *malnacido*, *maldición*, *malaventurado*, *malvivir*, etcétera. Lo relevante es notar que incluso se ha sentido la necesidad de diversificar el lenguaje para intentar mentar las numerosas modalidades fenomenológicas de lo “malo”, lo cual corrobora el “enigma” de su polisemia. Vid. Andrew P. Chignell, “Introduction”, en *Evil: A History*, ed. Andrew P. Chignell, 1-17 (Oxford: Oxford University Press, 2019), Antonia Ruppel, “Kakology: A Study of Some Evil Words”, en *Evil: A History*, ed. Andrew P. Chignell, 43-59, (Oxford: Oxford University Press, 2019).

¹⁴⁰ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et Culpabilité*, (Paris: Seuil, 2009), 208. Para una exposición mucho más detallada del largo camino que Ricœur edificó para iluminar algunos de los temas centrales atañedores al tópico del mal, vid. Marie-France Begué, “La Simbólica del Mal de Paul Ricœur comentada”, en *Teoliteraria* 2, n. 3 (2012), 17-38, Jérôme Porée, “Paul Ricœur y la cuestión del mal”, en *Ágora. Revista de filosofía*, vol. 25, n. 2 (2006), 45-60, Alan Olson, “Evil and Fault in the Philosophy of Paul Ricœur”, en M. David Eckel, Bradley L. Herling, *Deliver Us From Evil*, (London: Continuum, 2008), 89-99, François Dosse, *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013), 155-311.

¹⁴¹ Vladimir Jankélévitch, “Le mauvais conscience”, en *Philosophie morale*, (Paris: Flammarion, 2019), 42.

ese mismo ámbito. Ricœur se da cuenta de que, efectivamente, en el “lenguaje confesional” existe un conjunto de conceptos que aluden a experiencias del mal, pero la naturaleza semántica de ellos obliga al filósofo francés a realizar primero una reflexión sobre la particularidad semántica de los mismos, ya que no son meros conceptos que posean referentes unidireccionales y directos, al estilo del signo lingüístico explicado por Saussure, cuya estructura nos muestra que a todo *significante* le ha de corresponder un *significado*. Los conceptos atañedores al mal son más bien *símbolos*. A diferencia de los conceptos claros y distintos, cuyos referentes pueden ser unívocos y universales, el símbolo se caracterizan por introducir una “lógica de la doble intencionalidad”.¹⁴² Esto quiere decir que sus referentes ya no son rectilíneos y directos, sino ambivalentes, porque refieren a dos planos a la vez. En tal sentido, el símbolo tiene como atributo duplicar —¿triplicar, decuplicar incluso?— el sistema de referencias y alusiones.

El ejemplo más recurrente y más pedagógico que utiliza Ricœur para explicar esta lógica de la doble intencionalidad es el de la “mancha” (*souillure*). En un primer sentido, el concepto “mancha” refiere a algo físico: una mota de suciedad que se ha impregnado en una superficie cualquiera. Pero una vez que ese concepto se desplaza a la esfera de lo sagrado, adquiere un significado diferente pese a seguirse conservando el mismo significante, con lo cual “*otro* sentido se da y se oculta a la vez en su sentido inmediato”.¹⁴³ La “mancha” ya no refiere a una suciedad propiamente material que pueda señalarse deícticamente o localizarse en un punto del espacio-tiempo. Alude ahora a una mancilla espiritual, a una suerte de inmundicia que contamina el alma o el ser entero de la persona en quien esa mácula cobra significación.¹⁴⁴ Es importante notar que este ejemplo introductorio pertenece a lo que Ricœur denomina “símbolos primarios” (junto con la mancha, los otros serían la culpabilidad y el pecado), pero que los análisis ricoeurianos van ascendiendo hacia niveles más complejos de simbolización en donde ya no solamente se alude a una experiencia sagrada de la falta, sino a los “mitos del comienzo y del fin”, es decir, a relatos mitológicos que, a diferencia de la pura experiencia, introducen narrativas más complejas en lo que respecta a su estructura imaginaria y de pensamiento. Ya en el plano del mito se atestigua un lenguaje simbólico más maduro que nos enfrenta a “mitos del mal”, tales como

¹⁴² Vid. Paul Ricœur, *Finitude et Culpabilité*, 212-227.

¹⁴³ Paul Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, (México: Siglo XXI, 2019), 10.

¹⁴⁴ *Ibid.* 228- 245.

el del pecado original, el del dios malvado, el del exilio del alma, etcétera.¹⁴⁵ Es importante notar que el contenido de esas imágenes mitológicas ha fecundado poderosamente a muchos filósofos a lo largo de la historia, aun cuando no se trate de pensadores confesionalmente adheridos a determinados credos religiosos.

Tenemos, pues, que para Ricœur el *símbolo* es una puerta idónea a través de la cual podemos penetrar en la comprensión del mal que se ha traducido a lenguajes imaginarios y de doble intencionalidad. Al filósofo francés le place reiterar aquella frase que nos dice que “el símbolo da qué pensar” (*le symbole donne à penser*).¹⁴⁶ Como él mismo apunta, esa sentencia indica, por un lado, que el símbolo es *donante*, es decir, no soy yo el que introduce en el símbolo un sentido, como si este fuese un receptáculo hueco capaz de recibir cualquier contenido que yo quisiese suministrarle arbitrariamente, sino que es él quien dona tal sentido. El segundo punto es que lo que el símbolo da, lo da para *pensar*, es decir, representa una incitación que invita a aventurarnos comprensivamente en él a fin de sumergirnos en la experiencia a la que ha intentado representar.

Naturalmente, este atinado reconocimiento según el cual las representaciones del mal han surgido originariamente en un contexto de significación sagrada impone un gran problema al filósofo que busca comprender lo mentado por ese lenguaje simbólico: la necesidad de buscar un arte de interpretación adecuado para sondear la *symbolique du mal*.

En este punto referente a la necesidad de una vía interpretativa, una de las contribuciones más valiosas de Ricœur reside en haber advertido que la tematización del mal exige la *flexibilización* del método fenomenológico —entendido éste en el sentido de la reflexividad pura de Husserl— que él había estado implementando en sus reflexiones anteriores a *Finitude et Culpabilité*, obra en la que ya se dedica expresamente al análisis de la simbólica del mal.¹⁴⁷ Esto es así porque el desafío que impone la meditación sobre el

¹⁴⁵ Sobre el tema del mito en relación con el problema del mal, *vid.* Étienne Borne, *Le problème du mal*, (Paris: Presses Universitaires de France, 1967), 38-63, Morton T. Kelsey, “The Mythology of Evil”, *Journal of Religion and Health* 13, n. 1, (1974), 7-18, Alphonse de Waelhens, “Pensée mythique et philosophie du mal”, *Revue philosophique du Louvain* 59, (1961), 315-347.

¹⁴⁶ Porée puntualiza el sentido de esta afirmación de la manera siguiente: “El símbolo, en efecto, “da qué pensar”. Mejor aún: ayuda a vivir. En él encuentra el mal un lenguaje más primitivo y más persuasivo que el de las grades síntesis especulativas. La nueva tarea del filósofo es entonces descifrar este lenguaje y liberar de él los recursos existenciales.”. Jérôme Porée, “Paul Ricœur y la cuestión del mal”, *Ágora. Revista de filosofía*, vol. 25, n. 2. (2006), 46. Sobre la misma idea, *vid.* Paul Ricœur, “Le symbole donne à penser”, *Esprit*, n. 275, (Jui-Aout, 1959), 60-76, Paul Ricœur, *Finitude et Culpabilité*, 566-577.

¹⁴⁷ Lo hemos dado por sabido, pero quizás es más adecuado indicar, sobre todo para quienes no están familiarizados con el trayecto filosófico de Ricœur, que sus indagaciones acerca de la simbólica del mal

fenómeno del mal requiere del abandono de la neutralización (ἐποχή) a la que tanto se confía la fenomenología trascendental, debido a que la descripción pura impide la consideración de fenómenos caracterizados por su determinado compromiso con cierto tipo de contenidos valorativos o ideológicos.¹⁴⁸ Por ello, Ricœur sugiere que “el paso de la inocencia a la falta no es accesible para alguna descripción empírica misma, sino para una *mítica concreta*” (*le passage de l’innocence à la faute n’est accessible à aucune description même empirique, mais à une mythique concrète*).¹⁴⁹ Eso conlleva la elección de una serie de objetos de estudio que en muchos sentidos son repelentes a las posibilidades y aspiraciones de la filosofía husserliana: los denominados “símbolos primarios”, los mitos del caos, de la caída, del exilio, del cegamiento divino, etcétera. Por tales razones, Ricœur comprende perfectamente que la experiencia del mal ha sido expresada en un lenguaje que ya no es él mismo directo, sino alusivo y simbólico, y entonces se precisa de una hermenéutica simbólica que permita la comprensión de esos discursos.

Creemos que las direcciones de la hermenéutica simbólica abiertas por Ricœur proporcionan caminos interpretativos que pueden ser muy útiles a la hora de pretender penetrar filosóficamente en algunos de los textos pertenecientes a pensadores adscritos al pesimismo. Consideramos que esto es así en la medida en que no suele ser extraño que los registros discursivos del pesimismo recurran a un lenguaje pleno de símbolos, metáforas e imágenes de las que se sirven ciertos pensadores para exponer sus teorías. Naturalmente,

forman parte de un proyecto mayor al que su autor definió como una *Philosophie de la volonté*. Fueron dos obras las que el filósofo dedicó a esta empresa. La primera de ellas, aparecida en 1950 y que lleva por subtítulo *Le Volontaire et l’Involontaire*, es un estudio sobre las relaciones de los actos volitivos con las determinaciones involuntarias en el marco de la experiencia humana; el marco teórico y metodológico de esta primera aproximación al tema de la voluntad sigue muy de cerca los planteamientos de Husserl y de la fenomenología fundada en la reflexividad pura. El segundo libro es el ya mencionado *Finitude et Culpabilité*, aparecido diez años después del primer volumen, en 1960; en esta segunda aproximación el tema abordado es el de la finitud humana, el cual conduce, después de interesantes inquisiciones sobre la falibilidad y fragilidad del hombre, a la tematización de los símbolos del mal, cuyo abordaje se distingue, desde el punto de vista metodológico, en un distanciamiento con respecto a la fenomenología trascendental y en una nueva apuesta por vías de tipo hermenéutico. Sobre el recorrido filosófico de la *Philosophie de la volonté*, vid. Richard Kearney, “On the Hermeneutics of Evil”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, (Avril-Juin: 2006), 197-215.

¹⁴⁸ Como explica Kearney, el proyecto de “una filosofía sin presupuestos” conduce a ignorar lo que la simbólica del mal le da una gran importancia el lenguaje: “*This hermeneutic act of revisiting the cosmic narratives of evil demands that Ricœur abandon Husserl’s phenomenological dream of a “philosophy without presuppositions”. Indeed, it presupposes that which descriptive phenomenology often tend to ignore —language. The hermeneutics of symbols must begin from a full language [...], from a recognition that before reflection and intuition there are already symbols*”. Richard Kearney, *op. cit.*, 201.

¹⁴⁹ Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité*, 26.

habría que tener en todo momento presente que, a diferencia de los símbolos estudiados por Ricœur, que se inscriben en el marco del lenguaje de la confesión y, por tanto, dentro de una determinada esfera de lo sagrado, las filosofías pesimistas no siempre recurren a esas herramientas de doble o triple intencionalidad desde un punto de vista plenamente confesional. Puede ocurrir más bien como en el caso de Schopenhauer que, si bien utiliza algunos símbolos y analogías procedentes de las culturas de la India o del cristianismo, su posicionamiento es confesamente secular y ateo, aunque eso no quiere decir que su filosofía carezca de una comprensión *sui generis* de lo sagrado.

Ahora bien, nuestra sentencia directriz dice que *lo mejor para el hombre es no haber nacido*. Como hemos visto, esa máxima se inscribe dentro de una tradición que posee su propio esquema de explicación mítica, puesto que es una frase que se remonta al mitologema del encuentro de Midas con Sileno.¹⁵⁰ Ese simple dato tendría que exigir por sí mismo todo un estudio hermenéutico del susodicho mito, así como una toma de consciencia acerca de las múltiples expresiones de doble intencionalidad que uno puede encontrarse en el lenguaje utilizado por los pesimistas y en virtud de las cuales se pudiese ver a través de ellas el mismo presupuesto que el mito silénico quiere manifestar expresamente, a saber: que *el ser es lo pésimo y la nada lo óptimo*. Nos referimos a expresiones como las siguientes: “la vida es una pesadilla”, “el mundo es un infierno”, “todo esto es una locura”, “el mundo está podrido”... Préstese atención a esas afirmaciones: todas se sirven de una lógica metafórica mediante la cual se intenta definir al mundo a través de otra imagen (negativa) distinta a la del “mundo” mismo. No hace falta decir que ese tipo de comparaciones abunda en el lenguaje de los filósofos representativos de las posiciones pesimistas. Voltaire, por ejemplo, en una carta dirigida a su amigo Cideville, análoga al mundo con un “vasto naufragio” (*vaste naufrage*), imagen arquetípica que alude a la irracionalidad de lo existente y que por cierto ocupa un lugar medular en muchas de las narraciones del sabio de Ferney, incluido, por supuesto, el famoso *Candide*.¹⁵¹

¹⁵⁰ *Supra*. Introducción.

¹⁵¹ Voltaire, “Lettre 2684. À M. de Cideville. Colmar, 28 janvier de 1754”, en *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 38, (Paris: Garnier, 1883), 160. A propósito de esto, nos gustaría evocar un libro muy hermoso que puede ampliar las perspectivas sobre el tema aquí referido: *Naufragio con espectador*. En sus páginas se desarrollan memorables disquisiciones acerca de la “metaforología” ligada a la imagen del naufragio y de los elementos —físicos, psicológicos, imaginarios— que lo acompañan. Algunas de las ideas apuntadas por el filósofo alemán destacan el carácter desorientador, amenazante e imprevisto del naufragio, elementos todos

Schopenhauer también toma parte en este asunto; en alguna página de *Parerga und Paralipomena*, él compara al mundo con una cárcel cuando dice que “la vida es una penitenciaría para soportar trabajos” (*Das Leben ist ein Pensum zum Abarbeiten*).¹⁵² Y cómo olvidar en este a punto a Cioran, tejedor de imaginarios inagotables, quien llega a referirse a la realidad del día a día como a una “parodia del infierno” (*parodie de l’Enfer*).¹⁵³ Finalmente, otro filósofo que se ha servido mucho de las metáforas para presentar su pensamiento es Philipp Mainländer; él acude a la idea del “suicidio de Dios” para explicar, entre otras cosas, sus postulados acerca de la génesis del mundo y de la “voluntad de morir” —reflejo de aquella voluntad autodestructiva de Dios— que impregna todo lo existente.¹⁵⁴

Estos conceptos a los que hemos aludido (naufragio, penitenciaría, infierno, suicidio de Dios) fungen un papel que se aproxima a las funciones de la metáfora, la analogía o el símbolo, es decir, funciones semánticas que no están atadas a referentes de univocidad. Pero llegados a este punto, y antes de asegurar que las herramientas ricoeurianas, tal y como están definidas en su proyecto de investigación sobre el mal, pueden servir a pie juntillas para desentrañar la significación de estas imágenes utilizadas por los pesimistas, es necesario recordar que Ricœur ha sido muy insistente en diferenciar al símbolo, que es en definitiva el objeto de su interés, de otros otros conceptos próximos a él (metáfora, analogía, alegoría, etc.). En el caso del discurso pesimista, y teniendo en consideración el hecho de que el símbolo, para el hermeneuta francés, está ligado a una experiencia de lo sacro, parece que esas imágenes tienen una función más metafórica que simbólica, pues no se refieren tanto a mitos, sino más bien a *imaginarios*. Sin embargo, es también posible detectar en las obras pesimistas una apropiación de símbolos ligados a los mitos que Ricœur estudia, pero reinterpretados en una forma que, si bien parece *prima facie* caracterizarse por la desacralización que se opera sobre ellos, podría argüirse al mismo tiempo que obedecen no tanto a una desacralización como a una *resimbolización* o

que están presentes en las reflexiones más desalentadoras de Voltaire. Vid. Hans Blumenberg, *Naufragio con espectador*, (Madrid: Machado Libros, 2018).

¹⁵² Arthur Schopenhauer, “Parerga und Paralipomena II”, en *Sämtliche Werke*, Band V, (Hamburg: Verlag Nikol, 2018), § 156, 353.

¹⁵³ Emil Cioran, “Aveux et anathèmes”, 1657.

¹⁵⁴ Él mismo era consciente de cuán deudor era del lenguaje metafórico cuando, después de recordar que el enigma del surgimiento del universo es tan insondable que solamente puede aspirarse a un conocimiento de él mediante el auxilio de metáforas, confiesa lo siguiente: “he reflejado en metáforas su génesis” (*im Bilde gespigelte*). Philipp Mainländer, *Filosofía de la redención*, 127 [140].

reformulación de lo sagrado. No podemos explayarnos demasiado en explicar todas las sutiles diferencias entre símbolo, metáfora e imaginario, para después querer determinar si tal o cual expresión pesimista encaja en alguna de ellas mejor que en otra. Al propio Ricœur le ha llevado bastantes trabajos aproximarse a esas diferencias. Lo único que podemos indicar es que, sean símbolos, metáforas o imaginarios, muchas de las expresiones pesimistas solo se hacen comprensibles partiendo del hecho de reconocer en ellas la operatividad de una lógica de doble significación. Nos limitaremos a tomar como ejemplo simplemente ilustrativo de ello, el mito de Adán, al que Ricœur considera como el más emblemático de todos, puesto que a través de él se alcanza una comprensión propiamente antropológica del mal.

Primero, hay que señalar que el tema de la creación de Adán y de su posterior caída y expulsión del paraíso tiene un fondo perceptiblemente trágico. Si, además, se piensa en las exégesis filosóficas de San Agustín en los libros XII y XIII de *De civitate Dei*, o en las partes concernientes al mito adámico de las *Enarrationes ad Genesis* de Martin Lutero —filósofos que son ampliamente recuperados por un pesimista absoluto como Schopenhauer—, donde se realiza una interpretación minuciosa de la condición infralapsaria y postlapsaria del hombre, haciendo énfasis en la corrupción y el desequilibrio existencial que queda establecido en la realidad humana después de la falta cometida por los primeros padres, es fácil advertir que esa narración mitológica goza de elementos suficientes para nutrir una visión pesimista de la existencia humana.¹⁵⁵

Un primer ejemplo de cómo el mito de Adán es resimbolizado en el discurso pesimista lo tenemos en el *conte philosophique* que es reputado como la primera reacción contra el optimismo, el *Candide* de Voltaire. Si se analiza con detenimiento, se notará que su estructura narrativa juega con el esquema simbólico del relato adámico.¹⁵⁶ En el capítulo primero, Cándido y su amada Cunegunda se hallan en el castillo del barón de Thunder-ten-

¹⁵⁵ Sobre este punto, además de las obras mencionadas, *vid.* Willemien Otten, “The Long Shadow of Human Sin: Augustine on Adam, Eve and the Fall”, en *Out of Paradise. Eve and Adam and their Interpreters*, eds. Bob Becking, Susanne Hannecke, 29-49 (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010), Theo M. M. A. C. Bell, “Humanity is a Microcosm: Adam and Eve in Luther’s Lectures on *Genesis* (1535-45)”, en *Out of Paradise. Eve and Adam and their Interpreters*, eds. Bob Becking, Susanne Hannecke, 68-89 (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010).

¹⁵⁶ Se ha hecho notar que las narraciones de Voltaire poseen un alto grado de simbolismo, el cual es alimentado por el uso que hace el filósofo francés de los elementos procedentes de la religión (cristianismo, islamismo) como del imaginario de su época. Sobre este tema, *vid.* William Raleigh Price, *The Symbolism of Voltaire’s Novels*, (New York: The Columbia University Press, 1911), 22-38.

tronckh, donde todo es edénico. Por el crimen culposo de un beso, el protagonista es “expulsado del paraíso terrestre” (*chassé du paradis terrestre*).¹⁵⁷ A partir de allí, la aventura se ramifica en una serie de desgracias que ilustran el carácter del mundo, gobernado por la locura, la perversidad, el corrompimiento y la estupidez. En los capítulos finales, vuelve nuevamente la imagen del Paraíso a través del símbolo del jardín: después de meditar sobre sus vicisitudes, Candido se enrola en una postrera meditación con sus amigos, en la cual se evoca un pasaje del *Génesis* en el que se reinterpreta la idea de que el hombre fue puesto en el Edén *ut operaretur eum*. La novela que caricaturizó el sistema del optimismo más logrado del siglo XVIII cierra, así, con un memorable mandamiento que refiere tanto a un pasado mitológico (el Paraíso de Adán) como a un futuro en construcción (el porvenir del hombre): *il faut cultiver notre jardin*.¹⁵⁸ De ese modo, la novela de Voltaire reconfigura los motivos del mito de adámico, insertándolos no solo en una narración que busca ser crítica con la historia, las costumbres y algunos sistemas filosóficos de la época, sino que también añade el elemento satírico que el mito original no posee, enriqueciendo así el universo de sus sentidos.

Otro filósofo pesimista en quien el mito de Adán ocupa un lugar especial es Schopenhauer. De hecho, no solo primer hombre, sino también otros conceptos de raigambre bíblica fungen un papel de primera importancia en su metafísica, por ejemplo, la idea de la “justicia eterna” (*ewige Gerechtigkeit*) que él expone en el parágrafo § 63 del primer tomo de su obra maestra, y que evoca la imagen del mundo como juicio del mundo mismo, es decir, donde todo lo que existe es “culpable” por haber nacido y, en consecuencia, ha de pagar con su respectiva carga de sufrimiento y muerte. En relación al mito de Adán, Schopenhauer admite los rasgos más sombríos y antipelagianos del mito de la caída. Entre esos rasgos se halla la idea de que la naturaleza pecaminosa del hombre está inscrita ya en él desde su nacimiento, de modo que por el solo hecho de participar en la idea de Adán, por ser “hijos” de él, cada uno de nosotros ya lleva su parte de desgracia e infelicidad: “Adán se volvió desdichado, y en él todos nosotros nos volvimos desdichados (*Adam ward unglücklich, und in ihm seien wir alle unglücklich geworden*).¹⁵⁹ Finalmente,

¹⁵⁷ Voltaire, “Candide...”, 149.

¹⁵⁸ *Ibid.* 243. Para una apreciación más profunda sobre las ideas alrededor de la imagen del *jardín* en el *Candide* de Voltaire, *vid.* William F. Bottiglia, “Candide’s Garden”, *PMLA* 66, n. 5 (Sep, 1951), 718-733.

¹⁵⁹ Arthur Schopenhauer, *MVR*, I, § 70, 509 [550].

también lo considera una imagen que vendría a representar lo que, de acuerdo a su nomenclatura, él denomina la “afirmación de la voluntad de vivir”. Como contraposición a Adán se hallaría Cristo, quien vendría a significar la “negación de la voluntad de vivir”. Tanto el uno como el otro son símbolos que representan las potencialidades inscritas en todo hombre: “Cada hombre es, en cuanto tal y en potencia, tanto Adán como Jesús” (*Jeder Mensch nun ist als solcher und potentia sowohl Adam als Jesus*).¹⁶⁰ De ese modo, la figura de Adán adquiere una nueva significación al entrar el esquema metafísico del filósofo de la voluntad de vivir.

Cioran también sintió muchísima atracción por este mito del *Génesis*; de hecho, podría considerarse una *obsesión* suya.¹⁶¹ Alude a motivos adámicos en prácticamente todas sus obras. Si bien las evocaciones que hace del mito contrastan por su diversidad y fragmentariedad, hay temas sobre los que vuelve una y otra vez. Uno de ellos, indudablemente heterodoxo, puesto que no aparece en las Escrituras, es el de pensar en el hombre como un ser que Dios ha creado para *arruinarlo*. Así, por ejemplo, en un pasaje formidable de *Des larmes et des saints*, Cioran hace una lectura de la caída a través de la cual responsabiliza del mal, no al hombre, sino a Dios mismo, en quien ve una deidad infame por haber vertido toda su podredumbre en la creatura que creó:

...l'homme ne porte aucune responsabilité, son créateur étant à la source de l'erreur et du péché. La chute d'Adam est avant un désastre divin. L'Éternel a investi dans l'homme toutes ses imperfections, toute sa purriture et tout sa déchéance. Notre apparition sur terre devrait sauver la perfection divine. Ce qui chez le Tout-Puissant était existence, infection temporelle, chute, s'est canalisé dans l'homme, et ainsi Dieu a sauvé son néant. Grâce a nous qui lui servons de dépotoir, Il reste vide de tout.

...Voilà pourquoi, lorsqu'on nous injurions le ciel, nous le faisons en vertu du droit de celui qui porte le fardeau d'un autre. Dieu se doute de ce qui nous arrive —et s'il a envoyé son Fils, a fin qu'il nous ôte un part de nos peines, il l'a fait par remords, no par pitié.

[...el hombre no tiene ninguna responsabilidad, su Creador es la fuente del error y del pecado. La caída de Adán es antes que nada un desastre divino. El Eterno ha investido al

¹⁶⁰ Arthur Schopenhauer *MVR*, II, § 48, 610 [806].

¹⁶¹ Utilizamos este término en un sentido propiamente cioraniano. En un aforismo presente en su primer libro, el filósofo rumano diferencia ya entre “ideas” y “obsesiones”, teniendo estas últimas como característica distintiva su poder para *hundir* al sujeto sobre el que se arraigan: “*Je n'ai pas idées mais des obsessions. Des idées, n'importe qui peut en avoir. Jamais les idées n'ont provoqué l'effondrement de qui que ce soit*”. Emil Cioran, “Sur les cimes du désespoir”, en *Œuvres*, (Paris: Gallimard, 2019), 94.

hombre de todas sus imperfecciones, toda su podredumbre y toda su decadencia. Nuestra aparición sobre la tierra debía de salvar la perfección divina. Aquello que en el Todopoderoso es existencia, infección temporal, caída, se ha canalizado en el hombre, y así Dios ha salvado su nada. Gracias a nosotros que le servimos de muladar, Él ha quedado vacío de todo.

...He aquí por qué, cuando injuriamos al cielo, lo hacemos en virtud de un derecho de aquel que lleva la carga de otro. Dios duda de lo que sucede —y si ha enviado a su Hijo, a fin de que él nos quite una parte de nuestras penas, lo ha hecho por remordimiento, no por piedad].¹⁶²

En otro texto suyo, *La chute dans les temps*, Cioran dedica un capítulo entero al tema del “árbol de la vida”. Se trata de una meditación sobre el pecado de Adán, aunque el autor le da un giro completo a la interpretación tradicional del mito. Sugiere que Adán en realidad no cogió el fruto prohibido porque quería adquirir el conocimiento, sino porque, en el fondo, más bien apetecía la muerte. El Adán cioraniano está ya desde sus inicios paradisiacos enfermo de “voluntad de morir”.

Es importante apreciar el substrato afectivo que corre debajo de las reflexiones cioranianas, las cuales se resuelven finalmente en una compleja red de sentimientos negativos (odio, resentimiento, deseos de venganza, etc.) dirigidos hacia el Creador, hacia la condición humana y hacia la vida misma.¹⁶³ Esa red de oscuros sentimientos, aunada a la formidable imaginación poética de Cioran, que le permite expresarlos a través de una aforística en la que se entremezcla lo propiamente metafórico con lo simbólico, posibilita la emergencia de imaginarios muy versátiles y fecundos.¹⁶⁴

¹⁶² Emil Cioran, “Des larmes et des saints”, 327.

¹⁶³ La profundidad de esos sentimientos, lo que ellos puede desencadenar en el corazón de una persona desde el punto de vista afectivo, es algo tan oscuro que no hay forma adecuada para expresarlo aquí. Lo cierto es que una vez que se vive ese resentimiento hacia el Creador con intensidad, éste deja de ser visto como un mero Dios y pasa a convertirse en lo que Cioran llamaría un *Mauvais Démiurge*. Es entonces cuando el hombre no se siente a sí mismo como un privilegiado al que un Dios hermoso le ha dado el don de la vida, sino que se siente como la víctima de un protervo ser que lo ha violentado al sacarlo de la serena inexistencia. Sobre esto volveremos después. *Infra*. § 9.

¹⁶⁴ Esto nos permite apuntar, aunque sea de pasada, que resulta muy interesante notar que no solo en Cioran, sino incluso en muchos de los personajes ficticios que ya son parte indeleble del del imaginario literario, se expresa esa *patética* llena de un resentimiento dirigido hacia algún símbolo afín a Dios o lo Absoluto. Así, por ejemplo, podemos ver en el Satán de John Milton una representación simbólica de varias afecciones, una de las cuales es justamente el sentimiento de reproche hacia el Creador. Un reproche interesante, porque lo que le recrimina es el hecho de haberlo traído a la existencia. Son famosos estos versos del *Paradise Lost: Did I request thee, maker, from my clay / to mould me man, did I solicit thee / from darkness to promote me, or / here place / in this delicious garden?* John Milton, “Paradise Lost”, en *The Major Works*, (Oxford: Oxford University Press, 2008), X, vv. 743-746. Es bien sabido que Mary Shelley eligió esas líneas como epígrafe para su *Frankestein*, novela que reproduce y diversifica muchos de los

En suma, podemos notar que los filósofos pesimistas hacen uso de recursos simbólicos e imaginarios que complican y enriquecen los textos a través de los cuales transmiten sus ideas. Con base en ello, consideramos que los esfuerzos de Ricœur por diseñar herramientas interpretativas que permitan dar cuenta de este tipo de referencias de doble intencionalidad puede ser de mucha ayuda, pues permiten la posibilidad de iluminar en todos sus aspectos estos juegos del lenguaje a través de los cuales se busca expresar la multifacética experiencia del mal.

motivos satánicos de Milton. El monstruo que protagoniza la novela atraviesa una crisis existencial al darse cuenta de su horrenda naturaleza y de que no podrá ser feliz sobre la tierra. En busca de culpables, advierte que el causante de su desgracia es quien le dio la vida, el Dr. Viktor Frankenstein. Sumido en su lamentación, el monstruo maldice a su creador con estas duras imprecaciones: *Hateful day when I received life! [...] Accursed creator! Why did you form a monster so hideous that even you turned from me in disgust? God, in pity, made man beautiful and alluring, after his own image; but my form is a filthy type of yours, more horrid even from the very resemblance. Satan had his companions, fellow devils to admire and courage him, but I am solitary and abhorred.* Mary Shelley, *Frankenstein, or The Modern Prometheus*, (New York: Signet, 1978), 130. Finalmente, Melville, en su portentosa novela *Moby-Dick*, nos presenta al célebre Capitán Ahab, cuya monomanía lo impulsa a querer vengarse de la Ballena Blanca —para muchos, la el cetáceo simboliza a Dios— por haberle arrancado antaño una pierna. Para Ahab, en torno a la Ballena se acumula todo el mal y hacia ella se dirige por tanto todo el ancestral deseo humano de querer erradicarlo de la historia y de la tierra: *all evil, to crazy Ahab, were visibly personified, and made practically assailable, in Moby Dick. He piled upon the whale's white hump the sum of all the general rage and hate felt by his whole race from Adam down.* Herman Melville, *Moby-Dick or, the Whale*, (New York: Signet, 2013), 200. Estos ejemplos a los que hemos aludido, el Satán de *Paradise Lost*, el monstruo de *Frankenstein*, el Capitán Ahab de *Moby-Dick*, así como otros que no mencionamos por economía, además de posibilitar la puesta en escena de problemas afines al pesimismo en las obras literarias en que aparecen, tejen una inextricable red de relaciones simbólicas en donde se fusionan la imagen del villano con la del monstruo y con la de lo demoníaco, pero también todas esas figuraciones con la imagen adámica de un hombre que tiene sus legítimas razones y derechos existenciales para asirse a sus reproches y buscar vengarse. Para profundizar más en estos personajes, vid. John Carey, "Milton's Satan", en *The Supervillain Reader*, eds. Robert Moses Peaslee, Robert G. Weiner, 125-139 (Mississippi: University Press of Mississippi, 2020), Jonathan A. Cook, *Inscrutable Malice. Theodicy, Eschatology and the Biblical Sources of Moby-Dick*, (Illinois: Northern Illinois University Press, 2012), 72-109.

CAPÍTULO TERCERO. EXÉGESIS DEL NACIMIENTO Y SU PAPEL DE HILO CONDUCTOR PARA LA COMPRESIÓN DE LA *PESSIMITAS*

Ahora que hemos recuperado algunas de las reflexiones de Scheler, Heidegger y Ricoeur sobre temas medulares para nuestro estudio, como lo son indudablemente los concernientes a la axiología, a la afectividad y a las exigencias hermenéuticas de la comprensión del mal, contamos ya con algunas herramientas que nos permitirán ensayar una interpretación del nacimiento tomando en cuenta lo que se ha postulado en el capítulo anterior. Nos referimos especialmente a tres aspectos: (1) que la reflexión en torno a la realidad humana nos permite asegurar que hay en ella un modo de percepción afectiva que es capaz de descubrir el mundo de los objetos axiológicos, los cuales no solamente se nos aparecen en una estructura bipolar, sino también jerárquica, mostrándonos con ello que los valores se dan a la experiencia mediante la división binaria de lo positivo (*valor*) y lo negativo (*disvalor*), por un lado, y mediante la división gradual de lo inferior y lo superlativo, por el otro; (2) que el comprender, entendido como una de las estructuras existenciales del hombre, nunca se suscita en un plano de ausencia afectiva, sino que, al contrario, siempre está dado desde el basamento de un determinado temple de ánimo, mismo que posibilita la apertura del mundo en diferentes aspectos; (3) que el lenguaje con el que se mienta la experiencia del mal es polisémico, y que ello ha permitido la configuración de toda una simbólica del mal o, incluso, una metafórica del mismo.

Esas ideas son importantes porque queremos servirnos de ellas a fin de postular que, así como se habla de contenidos axiológicos como la “bondad” o la “maldad”, es posible también referirse a la “optimidad” o “pesimidad”, puesto que es un hecho indudable de nuestra vida que no solamente somos capaces de captar valores positivos y negativos, sino también diferenciaciones de grado entre ellos. Justamente por eso es que podemos captar la diferencia entre un mal *menor* y uno *mayor*, por ejemplo. Lo que denominamos consciencia pesimista, si ha de ser tal, tiene por fuerza que entrar en contacto con el valor de “lo pésimo”, y este conocimiento no es primordialmente algo intelectual, sino que ha de pertenecer al orden de lo afectivo, dado que, como ha insistido Scheler, solamente esta dimensión de la realidad humana es capaz de acceder al conocimiento de los contenidos

axiológicos. Ahora bien, hemos aventurado una respuesta tentativa para definir la pesimidad diciendo que ha de ser algo tan damnificador para el espíritu de la persona que lo aprehende, que su sola dación ha de bastar para plenificar en uno la *desesperación*. Este concepto, el de desesperación, lo hemos acogido para señalar con él lo que creemos que puede ser un temple de ánimo característico de la consciencia pesimista, dado que pensamos que con él se pueden señalar características como la “pérdida de fe” en el mundo y la consecuente “resignación” del pesimista en aceptar la irreparabilidad del mal. Finalmente, acudiendo a los trabajos de Ricoeur sobre el tema del mal, sugerimos que gran parte de los registros literarios en los que se expresan valoraciones pesimistas se refieren a lo “lo pésimo” mediante elementos que se destacan por el complejo imaginario o simbólico del que se sirven, permitiéndonos con ello imaginar la existencia de una “simbólica del pesimismo”.

Ahora toca mostrar por qué todo eso que hemos mencionado (la existencia de un mal superlativo que infunde en uno la desesperación y que puede ser expresado en múltiples referencias de tipo simbólico o imaginario) puede converger en el concepto de *nacimiento*. En efecto, si la consciencia pesimista ha encontrado en la sentencia *lo mejor para el hombre es no haber nacido* un motivo recurrente para expresar su apreciación negativa del mundo, y si nosotros vemos en ello el hilo conductor para la comprensión de la *pessimitas*, entonces la siguiente tarea que se nos presenta es intentar sondear, de la mejor forma que podamos, algunos de los aspectos contenidos en el fenómeno del nacimiento que se adecúen a nuestros postulados.

A propósito de esto, es oportuno declarar que si queremos explorar el modo peculiar en que la consciencia pesimista tematiza el fenómeno del nacimiento, nuestro enfoque no puede ser neutral, es decir, no podemos mirar el nacimiento desde un punto de vista *objetivo*. Por el contrario, tenemos que hacernos acompañar de las apreciaciones que la literatura y la filosofía pesimista nos proporciona, a fin de mirar el nacimiento desde la peculiar índole negativa que la alimenta. Pues únicamente situándonos en esa actitud y en esas valoraciones gracias a las cuales el nacimiento es aprehendido como la maldición suprema del existente, nos será mostrada la dimensión de sentido del pesimismo.

Una vez dicho esto, en los siguientes párrafos reflexionaremos sobre el nacimiento y sobre cómo se le concibe y valora desde la consciencia pesimista.

§ 8. Reflexión filosófica sobre el fenómeno del nacimiento

“¿Puede ser pensado el hecho de haber nacido? Sí, por qué no”.¹⁶⁵ Nosotros nos preguntamos lo mismo que Kierkegaard y respondemos igual que él. Estamos convencidos que el tema del nacimiento *puede* y *debe* ser tematizado filosóficamente. Naturalmente, y esto lo debe sentir cada lector incluso antes de que se lo digamos, se trata de un asunto que tiene sus propias complicaciones y limitantes. No hay una sola problemática que no los tenga. Por lo que toca a nuestra investigación, nos bastará con pensar en torno al nacimiento, no para agotar las inquietudes que dicho tema pudiera suscitar en un espíritu filosofante, sino únicamente para entrever por qué y en qué sentido el pesimismo ha podido ver en él el suceso pésimo por excelencia.

Comenzaremos proponiendo una distinción terminológica entre dos formas de posible tematización del nacer. Diferenciamos, así, a la *natología*, entendida como el conjunto de ciencias que procuran tener un conocimiento del problema del nacimiento a partir de lo que en la nomenclatura de la fenomenología husserliana se denominaría “actitud natural” (*natürliche Einstellung*), de la *natosofía*, que entendemos como la esfera de reflexiones en torno, ya no al “problema”, sino al *acontecimiento* del nacimiento desde un punto de vista filosófico.¹⁶⁶ A diferencia de la natología, que se centra en analizar y explicar los procesos naturales del desarrollo embrionario, con todo lo que él conlleva en relación a la herencia genética, la formación del feto, etcétera, desde el punto de vista de la natosofía lo que ha de motivarnos no es un afán por *ex-plicarnos* (hacernos comprensible el

¹⁶⁵ Søren Kierkegaard, *Migajas filosóficas...*, 35.

¹⁶⁶ Los conceptos aquí propuestos están inspirados en la diferenciación terminológica entre *ecología* y *ecosofía* que propone Naess, distinción que sirve para distinguir entre dos tipos de orientación radicalmente diferentes hacia la naturaleza, una más científica y utilitaria, y la otra más espiritual y metafísica. *Vid.* Arne Naess, *Ecology, community and lifestyle*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 35 ss. La pertinencia de proponer una distinción conceptual para señalar la existencia de una actitud *natural* y otra *filosófica* de enfocar el nacimiento, reside en la necesidad de hacer hincapié en que los conocimientos proporcionados por la biología y la medicina respecto al acto de nacer no logran satisfacer las inquietudes existenciales que tiene cada persona sobre su aparición en el mundo, demostrando con ello que existe un vacío que solamente la reflexión filosófica podría “llenar”. Finalmente, cabe mencionar que, en el presente, se reconoce como una rama emergente de la medicina a la *neonatología*, encargada de estudiar y tratar los padecimientos del neonato durante sus primeros días de vida. Si, para referirnos al conjunto de los saberes naturales con respecto al acto de nacer, hemos preferido la noción de *natología* a la de *neonatología* es porque queremos englobar bajo dicho concepto todo el conjunto de ramas o especialidades que intervienen en el conocimiento del proceso de formación de un neonato, de su llegada al mundo, de su relación con sus parientes, etcétera, agrupando, por tanto, tanto la biología y la anatomía como la obstetricia y la misma neonatología.

fenómeno del nacimiento manteniendo un posicionamiento externo al mismo), sino por *implicarnos* en él, esto es, comprendernos existencialmente en relación a *nuestro surgimiento en el mundo*.

Christina Schües afirma que el fenómeno del nacimiento puede ser pensado desde, por lo menos, tres puntos de orientación distintos, según se refiera cada uno de ellos respectivamente al “dar nacimiento” (*birth-giving*), al “proceso del nacimiento” (*birth process*) o al “ser-nacido” (*being-born*). Cada una de esas orientaciones presupone el involucramiento y protagonismo de un “agente” diferente. Así, el primer caso está dominado por el punto de vista de la *madre*, quien es precisamente la que estelariza el acto de *parir*. El segundo aspecto se refiere a lo que Schües llama la llegada al mundo de un ser vista desde “la perspectiva del observador”. ¿Quién puede ser este “observador”? Puede ser la madre misma y, aunque no se menciona en el pasaje citado, también es posible incluir aquí al médico, a la partera o a quien interviene finalmente como auxiliar en el alumbramiento, pues también él está colocado allí como *observador* y hasta como *interventor*. Finalmente, el tercer aspecto está protagonizado por el ser que justamente está naciendo, el *neonato*.¹⁶⁷

Naturalmente, el punto de orientación desde el cual nosotros tendríamos que pensar el evento del nacimiento tendría que ser tal que desde él pudiera preservarse la índole existencial y trágica que expresa la sentencia que dicta que *lo mejor para el hombre es no haber nacido*. Una razón por la cual la consideración del nacimiento desde el punto de vista de la madre o del observador serían inadecuadas, es que ellas son apreciaciones de agentes que en la mayoría de los casos no se ponen a imaginar siquiera en lo que se le está jugando existencialmente al naciente en el hecho de su venida al mundo. Lo tratan, o como un número, o como una cosa, o como un objeto de deseo. Por eso mismo, parece que, para captar la plenitud de su sentido, esa frase de Sileno exige *a fortiori* que no se piense el nacimiento ni desde el punto de vista de la “madre” ni menos aún del “observador”, ya que esas perspectivas no proceden del verdadero protagonista que puede experimentar en primera persona su nacimiento como lo pésimo: el *naciente*. Además, una reflexión

¹⁶⁷ “*Birth-giving is the action of birth from the viewpoint of the woman who is bringing a child into the world. The birth process denotes the coming-into-the-world of a person from either the perspective of the observer, the woman giving birth or the child being brought into the world, that is, the person who is being-born*”. Christina Schües, *op. cit.*, 10.

existencial del nacimiento tiene que ser por fuerza y en primer lugar una meditación sobre *mi* nacimiento, el *mío* y el de nadie más, por más que esta reflexión está obligada a aparecer mucho tiempo después del alumbramiento del naciente, pues, en efecto, se trata de una meditación *post eventum*. El naciente, que tendría que ser la voz a través de la cual una reflexión genuinamente filosófica sobre el nacer se levantara, es una criatura incapaz de discurrir sobre su llegada al mundo. A esas horas de la vida en que va saliendo del útero materno, no hay oportunidad alguna de que el hombre pueda comparecer ante el acto de su propio nacimiento con una consciencia plena que lo capacite para advertir lo que está allí aconteciendo. Parecería, pues, que el naciente viene *ex ovo* medio muerto. Hay una clase de *prematuridad* en el nacer gracias a la cual uno llega al mundo sin *saberlo*, aunque eso no significa, claro está, que a esa venida, en cuanto tal, le “falte” algo.

La pregunta ahora es: ¿cómo pensar en el nacimiento desde el punto de vista del naciente? Si fijamos nuestra atención en el proceder de las ciencias vinculadas con la *natología* (la obstetricia, la biología, la medicina, etcétera), nos percataremos de que todas ellas están dirigidas por una tendencia a comprender el fenómeno del nacimiento según los esquemas de un tipo de conocimiento objetivante. El rasgo más notorio de tal conocimiento es que está desprovisto del interés por consideraciones *existenciales* acerca del naciente, ya que trata a su objeto de estudio justamente como eso: como *objeto*. Con ello quiere señalarse que en la esfera comprensiva del saber naturalista no hay cabida para consideraciones filosóficamente relevantes. Las ciencias natológicas tienen que habérselas más bien con el problema de traer al mundo a un nuevo ser, y es al afrontamiento de ese problema al que dedican sus energías. De allí que parezcan saberes más bien preocupados por diagnosticar la posición del niño dentro del vientre o los signos vitales de la madre, etc. Hasta podríamos decir que son ciencias que ni siquiera tienen la intención de responder a la necesidad de *pensar el nacimiento*, sino más bien la de enfrentar el vetustísimo desafío de *evitar la muerte*, ora de la madre, ora del niño.¹⁶⁸

¹⁶⁸ A propósito de esto, es instructivo saber que durante mucho tiempo el nacimiento fue un fenómeno equivalente a “una lucha contra la muerte”. En efecto, tanto la madre como el bebé peligraban en el proceso. Y debido a que el desconocimiento de los métodos para auxiliar a la madre en el parto era muy amplio, la tasa de mortalidad era muy grande. En ese sentido, el acto de *dar a luz* estuvo en estrecha relación con el de *dar sepultura*. La medicina, con su credo milenariamente interiorizado según el cual ella es un saber que trabaja para y por la vida, no parece ser una ciencia que pueda prescindir de ese combate contra la muerte. En tal sentido, no es un saber que pueda ver en el nacimiento algo de mayor significación que el simple hecho de ayudar a perpetuar y garantizar la vida. Sobre estos temas, *vid.* Diane E. Papalia, Sally Wendkos Olds, Ruth

¿Qué es —podríamos preguntarnos—, para la natología, lo que nace cuando alguien nace? La respuesta es simple: un *neonato*. Pero es justamente ese sustantivo lo que revela la dirección *impersonal* con que se trata el tema desde el punto de vista natológico. Decir que el acto del alumbramiento es el proceso mediante el cual un neonato llega al mundo acarrea el problema, por demás inevitable, de que con dicho término no logra especificarse el singularísimo e irrepetible *misterio* de la creatura que ha advenido y que, referido a cada uno de nosotros, no es otro ser que el ente que en cada caso somos, o más bien fuimos, o más precisamente aún, *fuimos siéndolo todavía en quienes somos*.¹⁶⁹

A este respecto, Ricœur, en sus análisis del primer volumen de *Philosophie de la volonté*, acierta en decir que para la biología “el nacimiento no es más que un incidente entre la vida intrauterina y la vida externa del mismo individuo” (*la naissance n’est qu’un incident entre la vie intra-utérine et la vie aérienne du même individu*).¹⁷⁰ Un “incidente” y no, en cambio, un *acontecimiento*, tal y como lo sería si se le enfoca desde el punto de vista de su gravedad ontológica. Como está fundamentalmente preparada para comprender los fenómenos de la vida recurriendo a las filiaciones que cada criatura tiene con los elementos que la anteceden y posibilitan (los progenitores, el ADN, los genes, etcétera), la ciencia biológica se ve en la necesidad de explicar a este o a aquel individuo mediante aquellos *otros* con los que se le relaciona en su ramaje genealógico, por lo cual cabe decir que para este tipo de saberes “la explicación de mi ser será una *alienación*” (*l’explication de mon être sera une aliénation*).¹⁷¹ Lo que soy se hace comprensible únicamente a través de entidades que no son yo mismo y, debido a ese desplazamiento temático, yo termino

Duskin Feldman, *Psicología del desarrollo. De la infancia a la adolescencia*, (México: McGraw-Hill, 2009), 127 ss.

¹⁶⁹ Como puede advertirse, nos referimos a la actitud un tanto frívola del hombre de ciencia, así que tal vez sea pertinente evocar aquí un señalamiento parecido que profiere Jankélévitch, aunque en relación con la muerte más bien que con el nacimiento: “Para el médico, la muerte se vuelve rápidamente algo banal. Un muerto es rápidamente reemplazado. La vida tapa los agujeros poco a poco. Todo el mundo es reemplazable. Alguien desaparece y otro ocupa su lugar. Es la muerte en tercera persona, la muerte de no importa quién, un transeúnte alcanzado por una embolia... Es la muerte sin misterio”. Vladimir Jankélévitch, *Pensar la muerte*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 12. También nosotros creemos que en la actitud del médico, o más bien del natólogo, hay una proclividad a enfocar *el nacimiento sin misterio*, lo que facilita la consideración de cada neonato como “otro más” que llega al mundo. Una consideración que salvase el misterio tendría por fuerza que romper con esa fórmula serial, asimismo, tendría que destacar el carácter irremplazable e insustituible de cada naciente.

¹⁷⁰ Paul Ricœur, *Le Volontaire et L’Involontaire*, 543.

¹⁷¹ *Ibid.* 544.

perdiéndome en la presunta concatenación de los seres que han de iluminar la pregunta que interroga sobre mi aparición en el mundo.

Como Ricœur ha señalado, mi nacimiento enseña, no solamente la aparición propiamente *mía* en el mundo, también señala la presencia de los otros que me anteceden y con los que me relaciono en un vínculo de dependencia ontológica, pues sin ellos mi propia existencia sería inexplicable. Todo lo cual se resume en el reconocimiento de que “yo no me pongo a mí mismo, soy puesto por los otros” (*je ne me pose pas moi-même, j’ai été posé par d’autres*).¹⁷² Es decir, mi nacimiento me revela lo que no me mostrarán la mayoría de mis acciones una vez que comience a ser conscientes de que yo soy quien las ejecuta, a saber: que en el acontecimiento originario de mi llegada al mundo yo no desempeñé un papel activo, sino *pasivo*. No nazco, *soy nacido*. Pues, en efecto, son otros, los que Ricœur denomina “ancestros” (*ancêtres*), de quienes depende mi existencia. Los otros me han querido antes incluso de que yo existiera. Pero, ¿me han querido a *mí* realmente, a este ‘yo’ que hoy tiene un rostro identificable? Ni siquiera ellos mismos lo sabían, debido a que al haber decidido aventurarse en el estocástico juego de la procreación tuvieron que habérselas también con “potencias imposibles de calcular” (*puissances impossibles à supputer*), potencias que nunca estuvieron para nadie bajo el dominio de su libertad, tales como el azar o el instinto. Lo que soy no pudo darse mediante una planeación sin fisuras. Soy más bien un *monstruo*, una “monstruosa colusión”, como dice Ricœur, de proyectos alterados por accidentes imprevistos: “es una monstruosa colusión del azar, del instinto y de la libertad de los otros quien me ha arrojado sobre esta ribera” (*c’est une monstrueuse collusion du hasard, de l’instinct et de la liberté d’autrui qui m’a jeté sur cette rive*).¹⁷³

Mi relación de dependencia con los otros se manifiesta no solamente con las personas, sino también con instancias como la herencia y, a ese nivel, con el capital genético que me fue heredado por mis progenitores, así como con el carácter y el inconsciente, que son de los fenómenos que Ricœur analiza como articulaciones de lo involuntario, es decir, de lo que pone obstáculo a la libertad. “La herencia suma al sentimiento de *mi-vida-en-mí*, el turbio sentimiento de *la-vida-anterior-a-mí-adherida a mí*” (*l’héritité ajoute au sentiment de ma-vie-en-moi, le trouble de la-vie-derrière-moi*

¹⁷² *Ibid.* 542.

¹⁷³ *Idem.*

adhérent à moi).¹⁷⁴ Todo el caudal de esas *vidas anteriores a mí* que no obstante inciden en mí, nos tendría que estimular para levantar nuevamente la pregunta: ¿quién o qué soy yo? —más aún la pregunta de por qué soy o existo.¹⁷⁵ Podríase responder a esa pregunta con las palabras ya mencionadas de Ricœur (*une monstrueuse collusion*), o, si prefiere, con la todavía más sugerente frase de Jack London, quien, dicho sea de paso, plasmó en sus relatos profundas disquisiciones sobre esa *otredad* irracional que habita dentro de nosotros: “Soy una aberración de la herencia, una pesadilla atávica —llámame como quieras” (*I am a freak of heredity, an atavistic nightmare —call me what you will*).¹⁷⁶

Hasta aquí hemos visto ideas sobre el nacimiento desde un punto de vista afín a la natología, así como algunas críticas a dicha concepción. Si queremos hacernos de una idea más filosófica (natosófica) sobre el mismo, tenemos ahora que virar nuestras reflexiones hacia un campo más especulativo, capaz de atender a las interrogaciones que las ciencias natológicas no pueden responder, o que sencillamente ni siquiera plantean.

Pues bien, para comenzar a reflexionar de forma más filosófica sobre nuestro asunto lo primero que hay que decir es que cuando hablamos de palabras como *nacer*, *nacimiento* o *haber nacido*, estamos habiéndonoslas con expresiones repletas de una notoria riqueza de sentidos y matices. Una red de analogías, símiles y metáforas se entretrejen a partir de tales conceptos para hacer referencia al surgimiento de muchas cosas, desde una planta que brota hasta un sentimiento que se suscita. Así, de todo lo que surge puede decirse que *nace*.

Centrándonos ya en lo estrictamente relativo al hombre, podemos notar que incluso en esa esfera antropológica hay un abanico de posibles sentidos que puede desplegar el verbo *nacer* o sus derivados. Adoptando una comprensión del nacimiento amplia, Erich Fromm se refiere a él como un *proceso*, y no como a un evento o estado circunscrito al mero hecho físico del alumbramiento: “El nacimiento no es un acto, es un proceso. El fin de la vida es nacer plenamente, aunque su tragedia es que la mayoría de nosotros muere antes de haber nacido así. Vivir es nacer a cada instante”.¹⁷⁷ Tal modo de interpretar el

¹⁷⁴ *Ibid.* 551.

¹⁷⁵ Como dice acertadamente Fornari: “Ante las preguntas: ¿Por qué soy como soy? ¿Por qué soy en vez de no ser? No hay respuesta alguna por parte de mi ser inmediato ni en el ser inmediato del tú”. Aníbal Fornari, “Venir al mundo-de-la-vida. Ontología del nacimiento y ampliación de la razón”, *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, n. 18 (2008), 100.

¹⁷⁶ Jack London, *Before Adam*, (Orinda: SeaWolf Press, 2020), 20.

¹⁷⁷ D. T. Suzuki, Erich Fromm, *Budismo zen y psicoanálisis*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2019), 96.

fenómeno del nacimiento rompe con la concepción naturalista y excesivamente simplificadora según la cual se nace únicamente en el momento del parto, después del cual comenzaría el desarrollo del neonato, pero quedando superado el acto del nacer como tal. En cambio, si, como sugiere Fromm, para justipreciar de manera profunda el fenómeno del nacimiento, éste ha de ser pensado como un proceso continuo y dilatado, sobre todo si se entiende por ello el nacimiento, no físico, sino *espiritual* del hombre, eso nos da la posibilidad de poder comprenderlo como una serie gradual de *sucesivos alumbramientos*, todos ellos íntimamente vinculados con la paralela maduración existencial de nuestras respectivas vidas.¹⁷⁸

La ventaja que tiene la concepción del nacimiento como proceso continuo de aquella otra que lo concibe como movimiento intrauterino-extrauterino, reside en permitirnos postular que, natosóficamente entendido, *nacer* significa algo diferente al simple hecho de ser parido. Creemos, además, que cuando la consciencia pesimista habla del “haber nacido” no se refiere con ello meramente a lo que desde un punto de vista natural se entiende por nacimiento. Más bien, consciente o inconscientemente se da a entender con esa fórmula un aspecto existencial del *adviniente* que no refiere tanto al estar vivo cuanto al *emerger* a la vida.¹⁷⁹ Por eso mismo, cabe incluso la posibilidad de negarle al recién nacido el estado de *nacido*, sobre todo si entendemos por ello no únicamente el hecho de advenir a la existencia, sino también el hecho de *reconocerse plenamente como adviniente*. Nacer, en el sentido de emerger-en-el-ser, requiere ante todo una mayeutica existencial, a través de la cual la persona llamada a nacer cobre consciencia de que *ha nacido*.

Quisiéramos, por tanto, diferenciar dos ideas del nacimiento: la primera, que llamaremos *nacimiento* y que se referirá a la idea propiamente natológica del acto de nacer, y una segunda idea a la denominaremos *nacencia*, término por el cual entenderemos una

¹⁷⁸ En la jerga de los psicólogos y psicoanalistas es muy usual este uso del término nacimiento en un doble sentido, referido al nacimiento “biológico” el primero, y referido al nacimiento “psíquico” el segundo. Es pertinente salvaguardar esa distinción porque nos recuerda que el nacimiento no debe entenderse únicamente como algo que acaece en el orden del cuerpo, sino también en el orden del espíritu. Sobre algunas reflexiones acerca del tema del nacimiento psíquico y su diferencia con el biológico, *vid.* Carl Gustav Jung, *Modern Man in Search of a Soul*, (New York: Harcourt, Brace and Company, 1933), 99-114., Erich Fromm, *Ética y psicoanálisis*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2020), 109-115.

¹⁷⁹ Como ya hemos aludido en un párrafo anterior, el concepto de *adviniente* es sugerido por Claude Romano para destacar la significatividad del acontecimiento en el plano de la experiencia humana, de la cual el primero y uno de los más medulares acontecimientos, de hecho el inaugurador por excelencia, es justamente el del nacimiento. *Supra.* § 3.

idea natosófica del nacer según la cual el hombre no nace cuando sale del útero de la madre, sino cuando se suscita en él la interrogación sobre su propio origen mediante preguntas del tipo: “¿por qué he nacido?” “¿qué vine a hacer aquí?” “¿de dónde vengo?” “¿qué soy?”, etc.

Hay preguntas que al momento de ser preguntadas introducen al preguntador en un proceso irreversible de transmutación existencial. Se trata de interrogaciones traumáticas, de cuyo contacto los interrogadores no logran salir indemnes. Son preguntas que desde el punto de vista espiritual obran en la persona un efecto parecido al que en las sociedades primitivas efectúan los llamados *ritos de iniciación*. Mircea Eliade ha dedicado páginas y libros enteros a este cautivante asunto. En uno de sus textos dice que “en términos filosóficos, la iniciación es el equivalente a un cambio básico en la condición existencial”.¹⁸⁰ Esto es así porque el iniciado se introduce en un proceso ceremonial que terminará por convertirlo en *otro*, en alguien diferente al que hasta entonces había sido. Una lógica de extrañamiento dirige esos ritos, como dirige también el paso que toma una oruga para convertirse en mariposa. Hay una etapa que simboliza la *muerte iniciática* y la desconexión con el mundo materno, habitáculo que representa la infancia y la ignorancia. Y hay también una posterior fase de *renacimiento*, en la cual el niño que ha muerto emerge con un ser nuevo y maduro, conocedor de las tradiciones míticas de su tribu.¹⁸¹ El rito de iniciación es, así, un túnel de *alteración*. Pues —digámoslo con los términos de un conocido libro de Ricœur— a ese túnel entra un *soi-même* y de él sale un *soi-même comme un autre*.

Creemos también que, una vez que sobreviene en alguien la nacerencia y ésta se traduce en las preguntas que hace el adviniente sobre su propio nacimiento, ellas someten a aquel a un proceso de transformación que le permiten situarse frente a su propio nacimiento de manera *especial*, puesto que a partir de entonces es capaz de formularse preguntas sobre eso que pasaba por alto siendo, no obstante, el más grande misterio de su propio ser: su

¹⁸⁰ Mircea Eliade, *Nacimiento y renacimiento. El significado de la iniciación en la cultura humana*, (Barcelona: Kairós, 2007), 10.

¹⁸¹ Atiéndanse las palabras de Eliade a este respecto: “La mayoría de los calvarios iniciáticos implican, de forma más o menos clara, una muerte ritual seguida de la resurrección de un renacimiento. El momento central de toda iniciación está representado en la ceremonia que simboliza la muerte del novicio y su retorno a la compañía de los vivos. Pero regresa a la vida como un hombre nuevo, asumiendo otro modo de ser. La muerte iniciática significa el fin inmediato de la infancia, de la ignorancia y de la condición profana”. *Ibid.* 13.

espaciotemporización en el mundo. Las interrogaciones que el adviniente puede realizar sobre su propio nacimiento le permiten, digámoslo así, regresar el tiempo al instante misterioso de su pretérita aparición en el mundo *ex vulua* (nacimiento), pero en vez de regresar como un bebé, lo hace a través del misterio acontecial de su percatación como ser nacido (nacencia). En efecto, cuando el adviniente se pregunta “¿por qué he nacido?”, está exigiendo algo más que una respuesta cifrada en los términos de la natología. Haciéndolo, se pone en marcha un proceso que llamaremos de *regresión* o *retroyección*. Éste consistiría en que el adviniente que realiza la pregunta “¿por qué he nacido?” pone entre paréntesis todo el tiempo vivido que ha transcurrido entre su nacimiento y ese presente en el que ahora se está cuestionando la pregunta acerca de su emergencia en el mundo. Como ese espacio es puesto entre paréntesis, es decir, se suspende, el adviniente puede regresar al estado “embrionario” o “fetal” del recién nacido. Regresa, para *re-nacer*. Para nacer plenamente. Porque no se nace plenamente por el simple hecho de que uno es expulsado por el vientre de la madre. La plenitud del nacimiento la da más bien un deseo: el deseo de saber por qué se ha llegado al mundo. Tenía razón Otto Weininger: “El hombre nace corporalmente a través del padre y de la madre; espiritualmente a través del anhelo de algo, del absoluto, de la nada” (*Der Mensch entsteht körperlich durch Vater und Mutter; geistig durch das Verlangen des Etwas, des Absolute, zum Nichts*).¹⁸²

Permítasenos, pues, decirlo así: la interrogación “¿por qué he nacido?” tiene el aspecto de una pregunta-monstruo: se traga a quien la formula, para después vomitarlo nuevamente al mundo, solo que ya transfigurado, puesto que con el despertar de esa pregunta ocurre una suerte de *egogonía*, mediante la cual el preguntador nace plenamente para sí mismo.

Como puede advertirse, para nosotros, el nacimiento ha dejado de ser el simple hecho de salir del útero materno, y ha pasado a convertirse más bien en lo que denominamos nacencia, la cual, utilizando otra terminología, podría explicarse como el despertar de una consciencia que se percata de que no es solamente un ser-para-la-muerte, sino también un *ser-desde-el-nacimiento*. Una consciencia que advierte que ha nacido y que está naciendo. Y que, además, atestigua que ese nacimiento no depende primordialmente del cuerpo, puesto que éste llegó desde años, pero fue incapaz de pensar el misterio de su

¹⁸² Otto Weininger, *Über die letzten Dinge*, (Wien: Wilhelm Braumüller, 1904), 61.

advenimiento, sino que depende del despertar de una estupefacción encarnada por la consciencia misma.

Ahora bien, esta casi identificación entre el nacer y la consciencia a la que nos conduce el concepto de nacer, nos ha de permitir señalar un aspecto que nos sitúa ya en el centro de la conceptualización propiamente pesimista del nacimiento. Se trata de lo siguiente: si nacer significa filosóficamente despertar al asombro del propio nacimiento y de las preguntas que a éste lo acompañan, eso nos aproxima a la idea con arreglo a la cual *nacer es descubrirse*.¹⁸³ Percatarse de que uno existe. Es algo así como una *mayerútica*, no nos atrevemos a decir que socrática, pero sí semejante a ella, pues alude al rompimiento del cascarón que nos tenía metidos en la inconsciencia de nosotros mismos. No por nada Hesse, en *Demian*, o Boisseau, desde la plástica, gustan de ilustrar el nacimiento del hombre como la eclosión de un ser a partir de un huevo que *debe* de romperse.



Émile Boisseau, *Enfant sortant de l'oeuf*, S. XIX

¹⁸³ A propósito de esto, cabe señalar que el poeta francés, Paul Claudel, llama la atención sobre el maravilloso parentesco semántico entre el sustantivo francés *naissance* y el de *co-naissance* (*toute naissance est une con-naissance*), coincidencia que permite una serie de especulaciones acerca de la relación entre ambos significados. El español no permite ese juego a menos que se recurra a una paronomasia imperfecta: *nacimiento* y *co-na-o-cimiento*. Vid. Paul Claudel, *Art poétique*, (Paris: Mercure de France, 1946), 62.

Si hemos sentido la necesidad de proponer el concepto de nacencia entendiéndolo como un nacimiento mediado por el conocimiento, un *naître* que depende de un *connâître*, es porque precisábamos de un matiz así para sostener la siguiente idea. Es simple: consideramos que si la consciencia pesimista ve en el nacimiento lo peor, esto puede ser entendido en un doble sentido. O bien lo peor viene a ser la simple llegada al mundo de un neonato en tanto que ser condenado a un cuerpo susceptible de ser atormentado físicamente por el dolor, la vejez y los achaques, o bien lo peor viene a ser la llegada al mundo de un ser condenado a un cogito susceptible de ser demasiado lúcido y verse por eso mismo estragado por las preocupaciones y las inquietudes. No se trata de una disyunción exclusiva. Antes bien, el pesimista puede pensar en el nacimiento desde ambas perspectivas sin peligro de entrar en contradicción consigo mismo.

Quisiéramos, no obstante, destacar un aspecto de lo pésimo en relación a la nacencia. Se trata de un idea que aparece ya en el propio mito de Sileno, cuando éste, después de que Midas lo fuerza a responderle sobre qué es lo mejor para el hombre, le advierte al rey frigio que lo que busca es devastador y que más le convendría no hacerlo, pues “la vida más libre de calamidades se da con el desconocimiento de los males propios” (μετ’ ἀγνοίας γὰρ τῶν οἰκείων κακῶν ἀλυπότατος ὁ βίος). Lo que el dios le dice al hombre es, básicamente, que el conocimiento lo puede conducir directo al infierno. Que sería mejor ser un cavernícola que ignora lo que hay más allá de su cueva, que ser un enciclopedista que está al tanto no solo de las leyes de la trigonometría, sino también de las mil delicias que alrededor del mundo edifica la perversidad y la injusticia, por no hablar de la miserable imagen de lo humano que es capaz de otorgar la autognosis obsesiva. Para el hombre, según lo ve Sileno, *conocer* —nacer mediante el conocimiento— *es envenenarse*. De aquí se desprende esa certidumbre fulminante que es muy común entre los pesimistas: *el conocimiento es una maldición*. Lo pensó Salomón: “en donde hay vasto conocimiento, es mucha la desdicha; y quien adquiere saber, adquiere pesar” (*in multa sapientia multus sit maeror; et, qui addit scientiam, addit et laborem*).¹⁸⁴ Y se sumó a ese sentir el supremo Arthur Schopenhauer, cuando sostuvo que “con el conocimiento aumenta la capacidad para sentir dolor, que por eso alcanza su grado más alto en el hombre y es tanto más elevado cuanto más inteligente es éste” (*mit der Erkenntnis die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden, wächst, welche daher im Menschen ihren*

¹⁸⁴ Ec. 1: 18.

höchsten Grad erreicht, und ainemn um so höheren, je intelligenter er ist).¹⁸⁵ Dostoievski también se integra a este círculo: “Les juro, señores, que tener una consciencia sobradamente sensible es una enfermedad, una verdadera y auténtica enfermedad”.¹⁸⁶ Y Cioran... cómo no citar a Cioran en este punto que lo obsesionó tanto, cómo no citar a ese envidioso de las piedras que decía que “hay algo de sagrado en todo ser que no sabe que existe, en toda forma de vida exenta de consciencia. Quien jamás ha envidiado al vegetal desconoce el drama humano” (*il y a quelque chose de sacré dans tout être qui ne sait pas qu’il existe, dans toute forme de vie indemne de conscience. Celui qui n’a jamais envié le végétal est passé à côté du drama humaine*).¹⁸⁷ Hasta en Rubén Darío, que cantó alguna vez la “salutación del optimista”, emergió un día esta revelación de la consciencia pesimista:

Dichoso el árbol que es apenas *sensitivo*
y más la piedra dura porque ésta ya no *siente*
pues no hay dolor más grande que el dolor de ser *vivo*,
ni mayor pesadumbre que la vida *consciente*.¹⁸⁸

Las reflexiones que hemos realizado hasta aquí han sido para ahondar filosóficamente en torno al tema del nacimiento y cómo se relaciona con la consciencia pesimista. No pretendemos haber agotado el asunto, y esperamos sinceramente que al haber recurrido a ese concepto raro de nacencia no hayamos enturbiado, en vez de aclarado, el panorama. Todavía queda mucho por decir sobre ese tema. Y en el párrafo que sigue continuaremos nuestras meditaciones atendiendo ahora a un aspecto hermenéutico que nos pondrá en la misión de advertir algunos de los símbolos que, atingentes al tema del nacimiento, tienen mucha presencia en el discurso del pesimismo. Si la tienen, es porque hay algo en ellos que debe ser fundamental para sondear el modo en que el pesimista expresa imaginariamente su sentir respecto al hecho de haber nacido. Específicamente, nos referiremos al símbolo del dios malvado, que nos enfrenta de lleno a la posibilidad de imaginarnos a nosotros mismos como presas de un “ogro” que nos ha violentado dándonos la vida.

¹⁸⁵ Arthur Schopenhauer, *MVR*, II, § 46, 563 [744].

¹⁸⁶ Fiódor Dostoyevski, *Apuntes del subsuelo*, (Madrid: Alianza, 2020), 25.

¹⁸⁷ Emil Cioran, “La chute dans le temps”, en *Œuvres*, (Paris: Gallimard, 2019), 1154.

¹⁸⁸ Rubén Darío, “Lo fatal”, en *Poesía. Libros poéticos completos y antología de la obra dispersa*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), 305. *Cursivas mías.*

§ 9. Del nacimiento como violencia originaria: en torno a la simbólica del dios malvado

Pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo... Para la consciencia que asiente a esta declaración del alejandrino rubendariano y que tiene todavía un pizco de imaginación religiosa, únicamente puede haber un *torturador* y, al mismo tiempo, un *enemigo* por excelencia: el Dador de Vida. Torturador, puesto que al dar la vida, infunde con ella el “el dolor más grande”; enemigo, porque... ¿Hace falta decirlo? Porque recae en él el deseo de *venganza*, o bien el juicio de *reprobación*, dado que al suministrar en uno la existencia, y siendo ella una herida cuyo remedio está en otra, la muerte, lo condena a la tragedia máxima por excelencia.

Cierto que este tipo de reacciones y de conceptuaciones, al introducir un concepto de orden religioso o simbólico (Dios), solo tienen sentido en determinados tipos de discursos. Lo que resulta interesante para nuestra investigación es que, dentro del vasto repertorio de documentos en los que se atestiguan valoraciones pesimistas, no es raro encontrar este tipo de sospechas o condenaciones en contra del Hacedor. Más que ver en ellas simples amaneramientos retóricos, es conveniente considerarlas como *indicadores*. Señalan un *corazón delator* que, legitimado por la *indignación* que le provoca el espectáculo del mal-en-el-mundo, se anima a acusar a su presunto Creador. Una gradación multicolor de patetismos puede detectarse en esas execraciones: se puede ver desde la acusación todavía timorata, como la del poema de Nájera que veremos enseguida, hasta la que ya está alimentada por un odio declarado y furibundo, como las de Cioran. El abanico de *sentimientos* que yace detrás de esos juicios, así como las *razones* de los juicios mismos, es un valiosísimo jeroglífico que merece irse descifrando paulatinamente para entender la lógica que fundamenta esta dimensión del pesimismo.

Ricœur ha incluido en la *symbolique du mal* un capítulo referente a los mitos del “dios malvado” (*dieu méchant*).¹⁸⁹ El “filósofo de la escucha” señaló que es en la tragedia griega donde se muestra más claramente el contenido de este simbolismo, pero que también hay horizontes pre-trágicos que pueden vislumbrarse. La proximidad, en la mitología homérica, de Zeus con Ἄτη y Μοῖρα, o la insistencia, en el drama trágico, de que la

¹⁸⁹ Paul Ricœur, *Finitude et Culpabilité*, 423-444.

distancia o la cercanía de lo divino en el mundo humano, desencadenan las calamidades para los mortales, ha conferido mucho material a este imaginario. Nosotros queremos ahora mirar cómo, en otros textos mucho más seculares por lo que se refiere al contexto histórico en el que aparecieron, pero que se sirven asimismo del imaginario del dios maligno, se dejan entrever valoraciones negativas sobre la creación, el Creador y el hombre mismo, todo lo cual consideramos que es posibilitado por la modalidad de la consciencia pesimista.

Es famosa la ocurrencia que Descartes plantea acerca de la posibilidad hipotética de la existencia de un “genio maligno” (*genium malignum*) que pudiese ser el autor de los engaños y de las triquiñuelas con que se confunde al *ens cogitans*.¹⁹⁰ Por más moderno que se considere a Descartes, ya incluso la consciencia del hombre primitivo se abrió a sospechas de ese tipo, pues, en efecto, se ha planteado que el humano de la noche de los tiempos debió de haber padecido de cuando en cuando un “delirio de persecución”, que no es sino uno de las formas primigenias del sentirse amenazado.¹⁹¹

Tanto el primitivo que tenía miedo de ser perseguido por una fuerza sobrenatural como el metafísico que planteaba la posibilidad de ser engañado por un genio malévolos revelan un componente significativo de la finitud humana: el reconocimiento de su propia *vulnerabilidad*. Si se reconoce como vulnerable, es porque admite que algo puede lastimarlo. De allí ese miedo inmemorial del que habla Canetti, el miedo a ser tocado por lo *desconocido*.¹⁹² Barajando varias sugestivas interpretaciones acerca de cómo este miedo se va materializando en actores u objetos específicos, el escritor alemán sugiere al “ladrón” y a la “garra” como ejemplos ilustrativos: “El miedo al ladrón se configura no solo como un temor a la rapiña, sino también como un temor a ser tocado por algún repentino e inesperado ataque procedente de las tinieblas. La mano, convertida en garra, vuelve a utilizarse siempre como símbolo de tal miedo”.¹⁹³

¹⁹⁰ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, (Paris: Flammarion, 1992), 66.

¹⁹¹ A este respecto, considérense las palabras de Zambrano: “Los dioses persiguen al hombre con su gracia y su rencor; es su primera característica. Solo en esa madurez en la que se insinúa la decadencia de una era, los dioses aparecen impasibles, indiferentes al hombre. “En el caso de que haya dioses, no se ocupan para nada de los hombres”, decía Lucrecio en la desolación de la cultura greco-romana. Para esta consciencia vigilante, los dioses estaban ya muertos. Mas, cuando los dioses aparecen, se hacen sentir, ante todo, porque se ocupan mucho, tal vez demasiado, de los hombres. Es como un delirio de persecución que los hombres padecen”. María Zambrano, *El hombre y lo divino*, (México: Fondo de Cultura Económica, 2012), 27.

¹⁹² Vid. Elias Canetti, *Masa y poder*, (Madrid: Alianza, 2020), 13-15.

¹⁹³ *Ibid.* 13.

Sostenemos que para la consciencia pesimista, el nacimiento aparece también como algo susceptible de ser imaginado, ora como un *robo* (se nos roba nuestra “inexistencia” inmemorial), ora como una *garra* (se nos desgarran al infundírsenos la vida). En tal sentido, el hombre se representa a sí mismo como una *nada violentada por el ser*. La violencia en este caso no es mera ni primordialmente física, sino ontológica. No radica en un daño hecho contra la persona, sino en la *existentificación* de la persona misma. Aquí lo ofensivo y agravante es nada más y nada menos que la donación de la existencia como tal. El existente padece su “caída” en la existencia como un mal de dimensiones insondables, como una *desgarradura*, para utilizar un término querido por Cioran. Se nos desgarran al romper nuestro vínculo primigenio con la inexistencia. En ese sentido, un hombre es capaz de apercibirse a sí mismo como “una víctima de...”. En otro contexto, Ricœur ha señalado que el sentido de esta fórmula designa una experiencia de sufrimiento que depende de la presentificación de una fuerza, real o imaginada, que viene a pesar sobre el un sujeto paciente:

Hay que recordar aquí que un agente no se encuentra sólo frente a otros agentes como él, sino a pacientes que sufren su acción. Esta relación se encuentra invertida en la experiencia de estar en poder de... a la merced de..., entregado al otro. Este sentimiento puede filtrarse hasta en las relaciones de ayuda y de cuidado. Sufrir es entonces sentirse víctima de... Este sentimiento se encuentra a su vez exacerbado por los efectos de la violencia sufrida, ya sea física o simbólica, real o imaginada.¹⁹⁴

Nótese, como lo recuerda también el filósofo francés, que en el ser sufridor se actualiza un sentimiento consistente en el distanciamiento que se genera entre el querer y el poder. Yo quisiera librarme de mi dolor, pero no puedo. Surge, entonces, la vivencia caracterizada por la *impotencia para hacer*.¹⁹⁵ Impotencia para escapar del mal que me abraza en el sufrir. En el caso de la violencia simbolizada en el acto del nacer, no se trata punto por punto de una impotencia para hacer, pero sí de una *impotencia para evitar* —evitación que, por otro lado, sería ella misma un *hacer*. Sentirse extrañado por no haber tenido la mínima posibilidad de frustrar el propio nacimiento, sentirse, por tanto, violentado por esa fuerza infusoria de ser que nos abdujo al mundo y que nos mantiene en él en una forma de *creatio*

¹⁹⁴ Paul Ricœur, “El sufrimiento no es el dolor”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n. 60, (2019), 97.

¹⁹⁵ *Idem*.

continuata,¹⁹⁶ obligándonos además a ser conscientes de esa permanencia poderosa y trascendente, le permite al hombre, víctima de ese extraño sentimiento de desesperación, fabular la idea de un Dador de Vida en cuya figura recae la gama de sentimientos de reproche, indignación u odio que larvan el corazón de quien se siente violentado por el ser.

Para ilustrar este simbolismo podríamos citar alguno de los numerosos pasajes que componen ese texto azufroso de Cioran, *Le Mauvaise Démirgue*.¹⁹⁷ Pero, en virtud de que ya nos hemos referido en varias ocasiones al filósofo rumano y tomando en cuenta, además, de que prácticamente todo ese libro es una materia prima para estudiar este imaginario, preferimos por ahora dirigir nuestra atención a otros registros textuales en donde percibimos también la aparición de una consciencia pesimista. Nos limitaremos a dos ejemplos procedentes de poetas americanos, uno estadounidense y otro mexicano. La selección no es caprichosa ni azarosa, obedece a un motivo: en las piezas que elegimos creemos que se cristaliza con suprema genialidad el imaginario del dios malvado y la correspondiente imagen del hombre como “víctima de...”.

Iniciemos con el poeta de Kansas. Bajo el intrascendente nombre de “Robert Fulton Tanner”, uno de los tantos seres espectrales y arruinados que pueblan el libro sepulcral de *Anthology of Spoon River*, de Edgar Lee Masters, se expresa esta alegoría supernamente siniestra:

*If a man could bite the giant hand
that catches and destroys him,
as I was bitten by a rat
while demonstrating my patent trap,
in my hardware store that day.
But a man can never avenge himself
on the montruos ogre Life.
You enter the room—that's being born,
and then you must live—work out your soul,
aha! the bait that you crave is in view:*

¹⁹⁶ Sobre este concepto, atienda a lo siguiente: “se refiere a la conservación de lo creado, es decir, a su permanencia en el ser. El pensamiento medieval, particularmente el escolástico, prefiere usar esta expresión, en lugar de la de *conservatio*, por haber entendido que la radicalidad de la relación de la criatura respecto del Creador compromete a la primera por entero. En efecto, dicha relación de dependencia es tal que no atañe solo a un modo, un lugar o un tiempo de la criatura, sino a todos los aspectos de su existir”. Vid. Silvia Magnavacca s.v. “Creatio continuata”, *Léxico técnico de filosofía medieval*, (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2006), 185-186.

¹⁹⁷ Sobre las ideas gnósticas en Cioran, vid. Ciprian Sonea, “Cioran and Gnosticism”, *Theology and Philosophy* 62, n. 1 (2018), 129-142.

*A woman with money you want to marry,
prestige, place, or power in the world.
But there's work to do and things to conquer —
Oh, yes! the wires that screen the bait.
At last you get in — but you hear at step.
The ogre, Life, comes into the room,
(he was waiting and heard the clang of the spring)
to watch you nibble the wondrous cheese,
and stare with his burning eyes at you,
and scowl and laugh, and mock and curse you,
running up and down in the trap,
until your misery bores him.*

[Si un hombre pudiese morder la gigante mano
que lo captura y destruye,
tal como yo fui mordido por una rata
mientras demostraba la patente de mi trampa,
en mi mesa de la ferretería aquel día.
Pero un hombre nunca puede vengarse a sí mismo
del monstruoso ogro de la Vida.
Entras en la habitación —eso quiere decir que has nacido,
y desde entonces debes de vivir— agotar el alma
¡ajá! La carnada que ansías está a la vista:
una mujer con dinero con la que quieres casarte,
prestigio, posición, o poder en el mundo.
Mas hay trabajo que hacer y cosas que conquistar—
¡Oh, sí!, los hilos que oculta la carnada.
Al fin logras entrar, pero escuchas una pisada:
el ogro, la Vida, entra en la habitación
(estaba esperando y escuchó el sonido del resorte)
para verte mordisquear el maravilloso queso,
y te mira fijamente con sus ojos encendidos,
y frunce el ceño y se ríe, y se burla y te maldice,
mientras tú estás corriendo de arriba a bajo en la trampa,
hasta que tu miseria lo hastía].¹⁹⁸

Es evidente que en esa pieza magistral, el poeta norteamericano nos lleva a imaginar al hombre en el lugar de una rata de laboratorio. La tradicional idea de la *imago Dei* es así desfigurada en un instante. A través del poema, la figura humana es desplazada a la condición de una *sabandija* que quisieran morder la “gigante mano” que la captura, es

¹⁹⁸ Edgar Lee Masters, *Spoon River Anthology*, (New York: Signet, 2007), 16.

decir, que la obliga a nacer, pero que es incapaz de hacerlo, porque *un hombre no puede vengarse de la vida*. Sabandija como es, el ser humano tiene el inconveniente de estar bajo el imperio del “ogro monstruoso de la Vida”. El ogro nos crea, juega con nosotros, nos ilusiona, se ríe de que caigamos en sus intrigas y, finalmente, asqueado del vomitivo espectáculo de nuestra finitud, termina aburriéndose de nosotros, para después... para después... aplastarnos o comernos, da lo mismo.

Juzgamos que el poema de Lee Masters presupone la asunción de una consciencia pesimista, pues la forma de acentuar la miseria de la vida humana es realmente devastadora. Sugerir que el hombre no tiene posibilidad alguna para poder vengarse de quien le ha propinado la primera y definitiva vejación, el “ogro monstruoso de la Vida”, es declarar que hasta el resentimiento o la indignación que pudiera abrigar esa “rata” por ser tratada como lo es, no tiene ningún sentido. Todo lo que el hombre pueda o quiera reprochar es, para recurrir a una fórmula de Sartre, una *pasión inútil*. La rata puede ser torturada, mutilada, electrocutada, puede ser puesta en un campo de concentración o empalada en el anfiteatro Flavio para divertir a un César... Sea cual sea su lote de mal, no puede desquitarse. Y nada puede compensarla. La moraleja, pues, es durísima: aunque sufra gratuitamente, el hombre no posee ningún derecho para pedirle cuentas al ogro por haberle dado la vida y por sumarle a ésta, día con día, un acto más de fechoría.

Otro ejemplo muy significativo lo encontramos en un poeta supremo de nuestras tierras, de quien por cierto se ha destacado recurrentemente su afinidad con el pesimismo.¹⁹⁹ Manuel Gutiérrez Nájera, que ha escrito acaso el poema más pesimista de las letras mexicanas, formula con suprema desesperación el secreto que surge una vez que la consciencia se pone a la escucha de “la abra oscura”: *la vida es el mal*. Léase el poema “To be” en su totalidad y nótese cómo se va ligando en él la idea —de reminiscencias leopardianas— de la abominable eternidad de la materia con la intuición del dolor cósmico e inagotable, y con la certidumbre —afín a Schopenhauer— de que el suicidio es, en el fondo, un acto inútil, porque la sujeción al ser (al mal) no puede con ello suprimirse:

¹⁹⁹ En su estudio sobre la literatura modernista hispanoamericana, Arqueles Vela insiste en referirse al *pesimismo* que despiden la obra de Nájera: “Si la crítica ahondara, encontraría en el fondo de la poesía de Gutiérrez Nájera, el sedimento de su insatisfacción por la vida, génesis de su pesimismo”. Arqueles Vela, *El modernismo. Su filosofía, su estética, su técnica*, (México: Porrúa, 2005), 67. Otros se han sumado a ese juicio, y la verdad es que es indudable que por momentos, el Duque Job, está muy cerca de las apreciaciones schopenhauerianas respecto a la vida.

Inmenso abismo es el dolor humano.
¿Quién vio jamás su tenebroso fondo?
Aplicad el oído a la abra oscura
de los pasados tiempos...

Dentro cae
lágrima eterna!

A las inermes bocas
que en otra edad movió la vida nuestra
acercaos curiosos...

¡Un gemido
sale temblando de los blancos huesos!
La vida es el dolor. Y es vida oscura,
pero vida también la del sepulcro.
La materia disyecta se disuelve;
el espíritu eterno, la substancia,
no cesa de sufrir. En vano fuera
esgrimir el acero del suicida;
el suicidio es inútil! Cambia el modo,
el ser indestructible continúa!
¡En ti somos, Dolor, en ti vivimos!
La suprema ambición de cuanto existe
es perderse en la nada, aniquilarse,
dormir sin sueños!...

¡Y la vida sigue
tras las heladas lindes de la tumba!
No hay muerte. En vano la llamáis a voces,
almas sin esperanza! Proveedora
de seres que padezcan la implacable
a otro mundo nos lleva ¡No hay descanso,
queremos reposar un solo instante
y una voz en la sombra dice: ¡Anda!
Sí: ¡la vida es el mal! Pero la vida
no concluye jamás. El dios que crea,
es un esclavo de otro dios terrible
que se llama el Dolor. Y no se harta
el inmortal Saturno! ¡Y el espacio,
el vivero de soles, lo infinito,
son la cárcel inmensa, sin salida,
de almas que sufren y morir no pueden!
¡Oh, Saturno inflexible, al fin acaba,
devora lo creado y rumia luego,
ya que inmortales somos, nuestras vidas!
Somos tuyos, Dolor, por siempre!

Mas perdona a los seres que no existen
sino en tu mente que estimula el hambre...
¡Perdón, oh Dios, perdón para la nada!
Sáciate ya. ¡Que la matriz eterna,
engendradora del linaje humano,
se torne estéril... que la vida pase...
¡Y ruede el mundo cual planeta muerto
por los mares sin olas del vacío!²⁰⁰

Se trata de un poema del que podrían escoliarse muchísimas cosas. Nos limitaremos a destacar solo algunas. Primero, quisiéramos llamar la atención con respecto a que Nájera expresa con rotundidad la idea de la *pessimitas* en estos versos, puesto que el eje de la obra se encuentra en la declaración de que “la vida es el mal”. Luego tenemos la declaración según la cual la “suprema ambición” de todo lo que existe es “perderse en la nada”. Freud traduciría esto apelando al “instinto de muerte” (*Todestrieb*) y Mainländer lo haría recurriendo al concepto de “la voluntad de morir” (*Wille zum Tode*). Da igual cómo lo llamen: tanto el poeta como el psicoanalista y el filósofo convergen en cuanto al tono aciago que alimenta sus reflexiones, lo que nos permite suponer que ambos accedieron, por lo menos en lo que respecta a estas intuiciones, a la actitud pesimista. Después tenemos que, en el culmen de su desesperación, Nájera llega a suplicarle al “Dios terrible” que *perdone* a los que aún no nacen. ¡Tremenda idea que pondría contra las cuerdas a la teología agustiniano-tomista, sustentada en el postulado según el cual la dación de ser es un acto que va de la mano con el *summum bonum*! Aquí parece insinuarse más bien lo contrario a lo defendido por el obispo de Hipona: que la dación de ser es algo tan ofensivo y tan dañino que aquel que ya sabe lo que ello implica se siente en la necesidad de pedir perdón por quienes aún están libres del nefasto trauma. Remárquese esta expresión: *pedir perdón para la nada*. He allí una bellísima metáfora que está engastada en un poema de claras alusiones teológicas, y que, moviéndose entre la plegaria, la exhortación y la denostación, nos hace presenciar a un hombre que quisiera, por amor de su piedad, hacer de los nonatos algo intocable hasta para el Dios mismo.

Como hemos podido ver, hay apreciaciones pesimistas que, estando entretejidas con metáforas, símbolos e imaginarios, proyectan también, a través de esos recursos,

²⁰⁰ Manuel Gutiérrez Nájera, “To be”, en *Poesías completas*, vol. II, (México: Porrúa, 1998), 88-89.

valoraciones negativas respecto al nacimiento, ora mostrando la llegada al mundo como una violencia vejatoria y trágica, ora figurándose al Dador de Vida en las formas de un “ogro”, una “aciago Demirgo”, un “dios malvado”, etcétera. Seguramente habría mucho todavía que decir respecto a la simbólica del pesimismo en estos asuntos, pero no podemos profundizar más en ellos por ahora.

Finalizaremos nuestro trabajo con un último párrafo en el que retomaremos las dos fórmulas a las que nos había conducido el desglose de la sentencia silénica, a saber: el haber nacido (γενέσθαι) y el no haber nacido (μὴ γενέσθαι). Si en los párrafos precedentes hemos explorado algunos cuantos elementos suyos, para terminar nos queremos avocar a un aspecto ontoaxiológico de tales fórmulas. Nos referimos a cómo pueden ser vivencialmente sentidas y a qué clase de revelaciones sobre la propia finitud del hombre podemos describir a través de ellas.

§ 10. Irrevocabilidad del γενέσθαι e irreversibilidad del μὴ γενέσθαι

Hemos visto que, desde el punto de vista simbólico, el nacimiento puede ser concebido como una violencia originaria. Un dios malvado nos ha vulnerado al darnos la existencia. Intentemos ver ahora un poco más acá de lo simbólico. Pues si el nacimiento es susceptible de recibir esas metáforas e imágenes que quieren expresar un “sentimiento de criatura” en la forma de una visión pesadillesca y humillante de quien, consciente de su finitud, se reconoce a sí mismo como “víctima de” algo infinito, es porque, al saberse tocado por el nacimiento, el hombre es capaz de sentir una honda estupefacción al verse metido en una tragedia irreparable.

La estupefacción que se opera sobre una persona que accede a esa representación del propio nacimiento como una violencia metafísica cristalizada en el hecho mismo de su estar-en-el-mundo, puede ser desplegada en otras dos estupefacciones que forman el nudo trágico de la consciencia pesimista. En efecto, la sentencia *lo mejor para el hombre es no haber nacido* nos vuelve conscientes de dos facticidades garantizadas por nuestra existencia misma: *la irrevocabilidad del γενέσθαι*, es decir, la imposibilidad de poder retroceder a nuestro “haber nacido” para evitarlo y, de manera inversa y complementaria a ella, *la irreversibilidad del μὴ γενέσθαι*, esto es, la imposibilidad para que nuestro “no haber nacido” pueda ya de algún modo realizarse.

Estos dos conceptos a los que ahora nos hemos referido, el de *irrevocabilidad* e *irreversibilidad*, los recuperamos de las reflexiones de Jankélévitch acerca de la temporalidad en su relación con la finitud humana. Para el filósofo del *je-ne-sais-quoi*, son dos “tropismos fundamentales que caracterizan nuestra finitud” (*deux tropismes fondamentaux qui caractérisent notre finitude*).²⁰¹ Lo irreversible apunta a la incapacidad de “hacer renacer, en fin, el pasado” (*faire renaître enfin le passé*), esto es, la imposibilidad que tiene el hombre para revivificar algo que ya aconteció, que alguna vez fue, pero que ya no tiene manera de volver a levantarse. En cambio, lo irrevocable quiere expresar el hecho de que “el pasado no puede ser nihilizado” (*le passé ne peut être nihilisé*), es decir, lo que sucedió ya nada ni nadie puede borrarlo del tiempo, está enquistado como una cicatriz en los anales del universo; fue, y, por tanto, por siempre lo será aunque ya no lo sea en el

²⁰¹ Vladimir Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, (Paris: Flammarion, 2011), 261.

presente.²⁰² Estas relaciones entre la temporalidad y la forma en que es percibida por la consciencia humana, permiten que lo ya-acontecido pueda vivirse según dos modalidades diferentes: ora como algo que se desea a pesar de que ya no puede ser, lo que da lugar a la *nostalgia*, ora como algo que quisiera nihilizarse a pesar de que ya no puede ser borrado, lo cual puede dar origen a múltiples sentimientos, entre ellos, el *remordimiento*, la *desesperación*, etcétera. Jankélévitch resume estas dos perspectivas amparándose en dos fórmulas magníficas: “Por una parte, el ser finito le dice al destino: *regrésame aquello que me has quitado* [...] y el otro deseo, la segunda “epitimía”, demanda en sentido inverso: *quítame este fardo que me has cargado*” (*D’une part l’être fini dit au destin: rendez-moi ce que vous m’avez pris [...], et l’autre désir, et la seconde épithymie demande en sens inverse: enlevez-moi ce fardeau dont vous m’avez chargé*).²⁰³

Esas observaciones pueden adecuarse también a las dos facetas del nacer a las que hemos aludido. En efecto, tanto en el $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$ como en el $\mu\eta\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$ lo relevante recae en el sentido que adquiere el adverbio *ya*: con esa partícula se quiere expresar que el fáctico “haber nacido” y el imposible “no haber nacido” del existente son de suyo concreciones que no pueden en lo sucesivo alterarse y que están ya como destinadas a ser así por la eternidad, dado que cada hombre, por *existir*, les he conferido su *perennidad*.

Consideramos que, para la consciencia pesimista, estos dos tropismos del tiempo son muy significativos, porque a través de ellos se intensifica el sentido de la finitud humana y de la condición trágica que la vertebrata, posibilitando el sentimiento de nostalgia con respecto al $\mu\eta\ \gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$ y el sentimiento de la desesperación en relación al $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$. Parfraseando las fórmulas de Jankélévitch, diríamos que el pesimista le peticiona dos imposibles al destino: (1) *regrésame la nada que me has quitado* y (2) *quítame el ser que me has cargado*.

El sentimiento de desesperación dirigido al $\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$ puede esclarecerse, primeramente, por aquella compleja intuición con arreglo a la cual el hombre advierte como un escándalo absoluto el hecho de que los sufrimientos posibilitados por el haber nacido ya no pueden ser *curados* de ninguna forma, dado que los seres que los sufrieron ya-han-acontecido y su sufrimiento, digámoslo así, se ha quedado congelado como un aullido

²⁰² *Ibid.* 260.

²⁰³ *Ibid.* 261.

infatigable en la eternidad. En ese sentido, el estrago del Holocausto no terminó en 1945. No terminará, de hecho, *nunca*. Y no porque el judío siga siendo torturado ahora mismo, sino porque su tormento ya es indistinguible de lo que fue y, si tiene razón Frankl al sugerir que “el “ser-sido” es la forma más “segura” del ser”,²⁰⁴ entonces el tormento-sido es un tormento que de algún modo mora ya eternamente en lo que *es*. Otra forma de expresarlo es con la fórmula de Machado: el mal-sido es un *siempre todavía*.

Ante este tipo de intuiciones, surgen preguntas muy escrupulosas, en el buen sentido del término: ¿es posible resarcir o compensar el mal que ha sido? ¿Debe olvidárselo y seguir adelante? ¿Qué actitud debe tenerse ante el mal sucedido que de alguna forma es partícipe de lo que actualmente nos sostiene y consume? ¿Es posible, por poner un único ejemplo, resarcir el daño que se le ha hecho a Zainab Ansari, una niña pakistaní de siete años que fue violada, torturada, y finalmente ejecutada por uno de los numerosos infames que habitan el planeta? ¿Qué significaría resarcirle el mal que vino a vivir a este mundo? Y si no es posible resarcírsele o compensarla, como parece que sucede, ¿cómo es que podemos seguir viviendo *ecuánimamente* a sabiendas de que, como vio Adorno, nuestra misma existencia está entrelazada con un pandemónium de miseria?²⁰⁵ Como Zainab, muchas criaturas —animales humanos y no humanos— han venido a nacer para ser estragadas, a veces no en una forma tan violenta, pero sí en alguna otra de las muchas facetas en que se materializa el mal-en-el-mundo. No cabe aquí apelar a las discusiones de si el sufrimiento de esos seres ha *servido* para algo. Este modo utilitarista de tratar con tales asuntos pierde de vista el simple hecho del escándalo del mal, al cual la consciencia pesimista se aferra. Por otra parte, no es ignorado que no todos los tormentos han servido para algo, que muchos de ellos han sido gratuitos, que no han servido para nada.

Resulta, pues, que “las lágrimas, el aullido y el crujir de dientes” (Schopenhauer), cuya causa última se remonta al haber nacido en un mundo como éste, se presenta así como irrevocable: algo que no puede ya *nihilizarse*. Como dice hermosamente la frase acuñada por Jankélévitch: “aquel que ha sido no puede ya en adelante no haber sido: en lo sucesivo

²⁰⁴ Viktor Frankl, *op. cit.* 125.

²⁰⁵ En relación a esto, méfite en torno a la siguiente observación: “Si [...] supiéramos en todo momento lo que ha sucedido y a qué concatenaciones debemos nuestra existencia, y hasta qué punto está entremezclada con la calamidad aunque no hayamos hecho nada malo [...] si fuéramos plenamente conscientes de todas las cosas en todo momento, seríamos realmente incapaces de vivir”. Theodor Adorno, *Negative Dialectics*, 156, *apud*. Terry Eagleton, *Sobre el mal*, (México: Ariel, 2010), 40.

este hecho misterioso y profundamente oscuro de haber vivido es su viático para la eternidad” (*celui qui a été ne peut plus désormais ne pas avoir été: désormais ce fait mystérieux et profondément obscur d’avoir vécu est son viatique pour l’éternité*).²⁰⁶ Ni siquiera un Dios, como antaño dijera el poeta Agatón, es capaz de borrar lo acontecido:

μόνου γὰρ αὐτοῦ καὶ θεὸς στερίσκεται.
ἀγένητα ποιεῖν ἄσζ’ ἂν ἧ πεπραγμένα.

[Solo de esto Dios se priva:
hacer como no-nacido lo ya sucedido].²⁰⁷

¿Cómo no va a aflorar entonces la desesperación y el horror ante esta certidumbre de la irrevocabilidad del mal propiciado por el γενέσθαι, sobre todo en una modalidad de la consciencia que se caracteriza por la radical significatividad que le concede al mal? Resignado ante la imposibilidad de anular el sufrimiento, al pesimista ya únicamente le queda vociferar aquello de Conrad: *The Horror! The Horror!*²⁰⁸

Por su parte, la intuición de la irreversibilidad del μὴ γενέσθαι nos conduce a un aspecto diferente de la consciencia pesimista. Dado que lo irreversible muestra lo ya-acontecido como perdido para siempre, es capaz de estimular el sentimiento de nostalgia. Atendiendo a ello, consideremos ahora que, para el pesimista, existe también una nostalgia que en términos lógicos sería difícil de explicar, puesto que si bien se refiere a algo perdido, eso que se concibe como perdido es nada más ni nada menos que la *inexistencia* misma, el estado de *nonato*. Se trata, en efecto, de una *nostalgia de la nada*. Evidentemente, hay un límite insuperable al querer describir fenomenológicamente esta nada anterior al nacimiento, puesto que no hay cómo hacerse una idea de ella apelando a las vivencias. Un sustituto aproximado podría ser cuando a esta nada se la representarla como un simple espacio sin color, oscuro. O puede simplemente reconocerse la imposibilidad para tener una fiel imagen de ese estado. Sin embargo, sea lo que sea lo que la imaginación plantee, lo cierto es que a ese estado de *nonatismo* se le desvincula de todo contenido habido en lo que denominamos existencia. Eso quiere decir que está exento de pasiones, de sensaciones, de

²⁰⁶ Vladimir Jankélévitch, *L’irréversible et la nostalgie*, 276.

²⁰⁷ Arist. *Eth. Nic.* 1139b10.

²⁰⁸ Joseph Conrad, “Heart of Darkness”, en *Heart of Darkness and Selected Short Fiction*, (New York: Barnes and Noble Classics, 2003), 145.

pensamientos. Es un *vacuum* absoluto. Sería erróneo llamarlo un dulce sueño, puesto que ni es dulce ni es equivalente al sueño. Es una *ausencia* en el sentido más radical de la palabra.

Quizás el filósofo que más ha insistido en esa nostalgia por los instantes anteriores al nacimiento sea Cioran: “jamás me encuentro cómodamente en lo inmediato, no me seduce más que aquello que me precede, aquello que me aleja de aquí, los innúmeros instantes donde yo no fui: lo nonato” (*Jamais à l’aise dans l’immédiat, ne me séduit que ce qui me précède, que ce qui m’éloigne d’ici, les instants sans nombre où je ne fus pas: le non-né*).²⁰⁹ Él ha acuñado diferentes fórmulas metafóricas para verbalizar esa nostalgia de la nada. Habla, por ejemplo, de la “nostalgia vegetal”, de su deseo de ser planta desprovista de consciencia.²¹⁰ También alude a ella cuando dice que, en el fondo, nosotros envidiamos la indiferencia y la “apoplejía perfecta del mineral”.²¹¹ En fin, su obra es un escolio perpetuo a la idea del paraíso perdido, el *nonatismo*.

Comparado con el ser, ese imaginario estado de nonatismo aparece al pesimista como una realidad mucho más plena y menos fracturada. Lo interesante aquí es que la visión de ese mundo revela, a un tiempo, su *optimitas* y su irreversibilidad, es decir, se ve en él el mejor de los estados para el hombre y, a la vez, el estado que ya nunca podrá tenerse.²¹² En relación a esto, podríamos comparar tal situación con la de Moisés al final del Deuteronomio, cuando Dios lo manda llamar a la cima del monte Nebo para mostrarle

²⁰⁹ Emil Cioran, “De l’inconvénient d’être né”, 1272.

²¹⁰ Emil Cioran, “Des larmes et des saints”, 324.

²¹¹ Emil Cioran, “La tentation d’exister”, 934.

²¹² Aquí es importante precisar que no debe confundirse la nada del *nonatismo* con la nada de la *muerte*. Se reconoce unánimemente que la finitud humana está caracterizada, entre otras cosas, por sujetar al hombre a un inicio y a un final espaciotemporal. Desde ese enfoque, se ha vuelto un *locus classicus* declarar que el hombre es un punto que brota en medio de dos eternidades, a las que concebimos como dos nadas. Pero no son nadas idénticas. La primera, la nada del nonatismo, vendría a ser, o por lo menos así nos permite conjeturarla nuestra facultad imaginante, esa dimensión anterior al surgimiento de cada persona en el mundo, mientras que la nada de la muerte es una dimensión posterior al susodicho surgimiento. Esta asimetría entre anterioridad y posterioridad es muy importante, porque nos permite entender que si, para la consciencia pesimista, hay una nostalgia de lo nonato en vez de un deseo de muerte, es porque lo primero implica una nada en la que no hay individuo sintiente que se dirija hacia ella, evitándole así el espanto de su aproximación, mientras que la segunda se trata de una nada en continua aproximación hacia un ser que tiene ya la capacidad de sentirla como algo amenazante. Así pues, la nada del nonatismo tiene la ventaja de imposibilitar cualquier tipo de angustia frente a ella, dado que aquel que podría ser dañado por ella —el nonato— ni siquiera *es*; en cambio, la muerte ya presupone la existencia de un ser vivo que, por mor de su inconsciente apego a la vida misma, ya tiene la capacidad para mirarla como algo indeseable. Así pues, quienes piensan, como lo hacía Epicuro en la así llamada *Carta a Meneceo* (Diog. Laert. X, 126-7), que aquellos que se lamentan de haber nacido deberían entonces suicidarse, no han comprendido la diferencia capital entre la nostalgia por la nada del nonatismo y el angustiante deseo de morir, dos estados que son más bien irreductibles uno respecto del otro.

finalmente la proximidad de la tan añorada tierra de promisión, la cual —y aquí radica lo trágico— podrá ver, pero no pisar: *vidisti eam (terram) oculis tuis et non transibis in illam*.²¹³ En otras palabras: al estado de nonatismo *podemos proyectarlo (imaginarlo, intuirlo, suponerlo, añorarlo...), pero no conseguirlo*. Quisiéramos finalmente expresar este sentir peculiar con unos versos tomados del poema *House of Life* de Dante Gabriel Rossetti:

*Look in my face; my name is Might-have-been;
I am also call No-more, Too-late, Farewell.*

[Mira mi rostro; mi nombre es Pudo-haber-ido;
También me llamo No-más, Bastante-Tarde, Adiós].²¹⁴

Pudo-haber-sido, No-más, Bastante-tarde, Adiós: he aquí los ingeniosos nombres para llamar a aquel estado que una vez fue y que ya no lo será jamás. Son los nombres que designan lo *perdido para siempre*. Expresan lo que es inalcanzable y lo que se tuvo y se perdió. Y, sin embargo, y a pesar de que son algo perdido, se manifiestan al hombre justamente como *algo* que está perdido. El estadio de nonatismo es, *par excellence*, este idílico paraíso del *Might-have-been, No-more, Too-late, Farewell*.

Con estas reflexiones llegamos al final de nuestro estudio. Baste ya únicamente recordar en el epílogo los caminos que hemos recorrido en estas páginas, así como los frutos, si los hubo, y los pendientes, que son muchos.

²¹³ Dt 34: 4.

²¹⁴ Dante Gabriel Rossetti, “The House of Life”, en M. H. Abrams *et al.* *The Norton Anthology of English Literature*, vol. 2, (New York: W. W. Norton & Company, 1962), 1003.

CONCLUSIÓN

Henos ya aquí, llegando al punto final de nuestro recorrido. Contrariados por la travesía, apenas vamos pisando la tierra de estas conclusiones y ya nos preguntamos qué cosa hemos ganado con todo lo que hicimos, con todo lo que pensamos, con todo lo que escribimos. ¿Acaso pudimos capturar a la Moby Dick en cuyas entrañas se oculta acaso la respuesta a la pregunta que interroga por el *quid* del pesimismo? Definitivamente, no. A lo mucho, le lanzamos unos cuantos arponazos. No más. Nos preguntamos, empero, si tan siquiera pudimos arañarla. Quisiéramos sacar de nuestros cofres algún diente o *skrimshander* procedente de la Ballena Blanca, pero por más que los agitamos no salen de ellos más que *suspiros*. No obstante, lo sabíamos desde el principio: los enigmas mobydickianos, de los que la sentencia *lo mejor para el hombre es no haber nacido* es uno entre otros tantos, no se dejan apresar. Al contrario, se ríen de quienes lo pretenden. Jugamos a cazarlos, pero son ellos los que terminan asilándonos en laberintos o hundiendo nuestros barcos. Sin embargo, el simple hecho de navegar a su lado, de seguirles la pista, de contemplar cómo nos desafían al aproximárnosles, de verlos cómo brincan de pronto frente a nuestras narices para después hundirse en profundidades insondables, todo eso es ya de por sí aleccionador. Nos enseña quién manda en este mundo —el misterio— y qué lugar ocupamos en el mismo —el de naufragos sin salvavidas.

No puede, por tanto, hablarse propiamente de conclusiones perentorias en lo que respecta a las reflexiones que hemos realizado en nuestro presente estudio que tenía como objetivo ensayar un camino filosófico inhabitual para comprender la *pessimitas*. Con el mayor esfuerzo del que hemos sido capaces, hemos querido hacer una exégesis interpretativa del nacimiento tal y como éste pudiera manifestársele a eso que decidimos llamar *consciencia pesimista*. A nuestra exégesis le dimos el calificativo de ontoaxiológica, porque se nos mostró como algo imperioso recalcar que si el pesimismo significa filosóficamente algo, si no es una categoría que se reduce a mentar un mero estereotipo “caracteriológico” de nuestra realidad humana, es porque nos obliga a fijar la mirada en el quiasmo donde se funden el aspecto ontológico, dirigido a la cuestión del *ser*, con el aspecto axiológico, dirigido a la cuestión del *valer*. Con ello quisimos dar a entender que el pesimismo es una visión filosófica del *ser en cuanto valer*.

A lo largo de nuestro estudio buscamos hacer patente esa relación al tomar como hilo conductor del mismo la sentencia de Sileno, pues consideramos que en ella se formula de manera muy clara esta relación entre ser y valer, dado que declara que “lo mejor” para el hombre es no “haber nacido”. “Lo mejor”, “lo peor”, “lo óptimo” y “lo pésimo” son términos eminentemente axiológicos. En cambio, el “haber nacido” es una expresión de naturaleza ontológica en tanto que se refiere a una de las estructuras fundamentales de lo que *es*. Así pues, *lo mejor para el hombre es no haber nacido* se convirtió en la Piedra Rosseta que quisimos descifrar como vía alterna para acceder a una comprensión ontoaxiológica del pesimismo.

Llegados a este punto, quizás sea oportuno confesar ahora que somos conscientes de que incurrimos muchas veces en hablar del ser como sinónimo del mundo, de la vida o de la naturaleza. Imaginamos que Heidegger, si nos escuchara, no dudaría en darnos una reprimenda. Pero no es que el autor de *Sein und Zeit* haya pasado en vano por nuestra formación, ni que seamos ignorantes respecto de los contratiempos que podrían sobrevenirle a nuestra insistencia de pensar el *ser en cuanto valer*. Lo que sucede es más bien que el lenguaje mismo nos forzó, por mor de querer obtener un poco más de claridad en nuestra exposición, a utilizar recurrentemente esos términos sinonímicos. Aunque, si hemos de ser sinceros, también debemos admitir que a nuestras investigaciones les hace falta poner más en claro qué es eso que entendemos por *ser* y por *valer* y cómo comprendemos que se da su íntima vinculación. No obstante, esa es una tarea titánica que excedía los trabajos que fueron diseñados para la presente investigación. Esperamos que el lector pueda disculparnos por ello y que el dios del tiempo nos dé el suficiente como para seguir indagando en ese campo.

Por otra parte, nuestros esfuerzos interpretativos por decodificar la sentencia silénica nos fueron obligando a hacer puntualizaciones diversas acerca de varios temas. A ninguno lo agotamos. Al contrario, después de habernos aproximado someramente a ellos, creemos que nos han puesto en vías de futuras tareas que, ojalá, la huidiza virtud de la *constantia* no nos abandone antes de poder irlas más profundamente acometiendo.

De tales temas destacamos, en primer lugar, el que nos enseñó que los registros textuales a través de los cuales se manifiestan apreciaciones afines a la sabiduría silénica no comparten un mismo espíritu. Vimos que hay testimonios en que se acentúa el aspecto de la

lamentación, otros que confinan con especulaciones más acendradas desde el punto de vista especulativo, y otros más que tienen un sentido satírico y cómico, pero que no por ello están desprovistos de un dejo de visión amarga. Esta conscientización nos deja la necesidad de tener que profundizar en posteriores trabajos sobre la función y el sentido de fenómenos como el *lamento*, el *reproche*, la *queja*, el *consuelo*, la *commiseración* y algunos otros actos afectivos que parecen estar detrás de esos testimonios pesimistas, no solo desde un punto de vista fenomenológico y hermenéutico, sino también un punto de vista enfocado en penetrar más en las formas específicas de los diversos géneros literarios en que se inscriben.

Un segundo tema es el referente a eso que consideramos ser una modalidad de *apertura comprensiva* específica de la obra *consciencia pesimista*. Desconocemos —ya el mañana lo dirá— qué tan afortunada o desafortunada ha sido esta postulación. Nuestra intención al proponer esa apertura comprensiva se dirigió, primero, a distanciarnos de los conceptos habituales de “pesimismo” y de “pesimista”, con el fin de evitar que los significados comunes que poseen esos significantes fuesen trasladados a nuestra comprensión del asunto. El prurito por querer tomar distancia con respecto a esos términos radica en que consideramos que cuando se suele hablar de pesimismo, o de pesimistas, ya sea en un contexto filosófico o de otro género, se presupone que esas categorías son claramente indicativas de las personas o de las teorías de las cuales se predicán. A nosotros nos ha parecido que no es así. Que no puede propiamente calificarse a un hombre o a una teoría como “pesimista” u “optimista”, dado que el hombre nos ha parecido una realidad abierta a otras posibilidades, una realidad, por lo tanto, incapaz de ser reducida a ese tipo de categorías parciales. Por eso mismo preferimos la frase de consciencia pesimista, puesto que con ella buscamos expresar una de las modalidades espirituales posibles que puede adoptar cualquier hombre y que, al ser encarnada, posibilita la apertura de un “mundo” con un sentido peculiar y distintivo, pero que no restringe en el hombre la posibilidad de poder adoptar otras actitudes, incluso si son contrapuestas. Amparándonos en ello, nos es dado sugerir, por ejemplo, que a pesar de que reconocemos que en un filósofo como Schopenhauer predomina la “imagen del mundo” posibilitada por la consciencia pesimista, eso no quiere decir que el filósofo alemán esté cerrado a las posibilidades de la consciencia optimista o de algún otro género. De este modo evitamos muchísimos escollos e incomprensiones que se han suscitado en reconocer si tal o cual autor es o no pesimista u

optimista. Nuestra respuesta, sobre este punto, sería así: el autor en cuestión probablemente tenga elementos de ambos, aunque es posible que predominen con mayor consistencia unos más que otros. En tal sentido, creemos que todos llevamos potencialmente un optimista o pesimista dentro de nosotros, y no vemos en ello contradicción alguna.

Aunado a lo anterior, no solo nos contentamos con postular la existencia de esa presunta consciencia pesimista, sino que también ensayamos algunas de las características que creemos que pueden describirla. Nos referimos, así, a la peculiar sensibilidad que ella posee para abrirse vivencialmente al escándalo del mal-en-el-mundo y aferrarse a él hasta sacarle su más sombría significatividad. Acompañándonos de Scheler, y sirviéndonos de sus reflexiones acerca del “percibir afectivo” y de la “jerarquía de valores”, sugerimos que la consciencia pesimista es de tal modo que ella es capaz de aprehender afectivamente el disvalor del mal, pero no solo de cualquier mal, sino del mal superlativo, es decir, un mal jerárquicamente superior a todos, “lo pésimo”, al cual, relacionándolo con lo que Scheler denomina valores espirituales, que son aquellos valores culminantes en su jerarquía axiológica y que, por esa razón, no se refieren a nada en específico, sino a la estructura de la persona misma, lo definimos como el mal que se confunde con el ser, despertando en el hombre la *desesperación*. Para profundizar más en este último punto sobre la desesperación, y recurriendo para ello a las ideas de Heidegger sobre “la disposición afectiva”, aventuramos la idea según la cual nosotros creemos que la consciencia pesimista, dado el peculiar “mundo” de afecciones e ideas al que se abre, ha de estar acompañada por un específico “temple de ánimo”, el cual creemos ver en la desesperación, por varios elementos que fuimos describiendo. Naturalmente, el diálogo que emprendimos con estos autores, si bien lo llevamos a cabo con la idea de que podía resultar de ello algo fecundo, también reconocemos ahora que precisa de mayores aclaraciones y estudios mucho más detenidos.

Asimismo, y tomando como inertlocutor esta vez a Ricœur, nos referimos a las figuraciones simbólicas y metafóricas que utilizan diversos registros textuales pesimistas para expresar sus valoraciones negativas respecto del ser o de la vida, lo cual nos permitió revisar algunas de las ideas como “el dios malvado” o el “ogro monstruoso de la vida”, las mismas que llevan ya de por sí una serie de subrepticias valoraciones que intenan dar una imagen negativa de la vida. Creemos que las ideas de Ricœur en torno a la simbólica del

mal han abierto así grandes posibilidades para explorar hermenéuticamente el imaginario de los documentos pesimistas, que es muy abundante y diverso.

Nos esforzamos también por abrir un camino comprensivo adecuado para pensar el fenómeno del nacimiento, pero sin enfocar dicho asunto según las preconcepciones habituales que tienen sobre el mismo. Movidos por ese objetivo, propusimos una distinción programática entre *nacimiento* y *nacencia*, indicando que al primer concepto lo entenderíamos en relación a la *natología* (cohorte de saberes naturalistas cuya investigación se dirige a estudiar el proceso de generación material de un individuo) mientras que al segundo lo ligamos con el campo de la *natosofía*, un campo que, distanciado de la idea del nacimiento natural, nos permitió especular sobre otras posibles formas, más ontológicas y existenciales, en que puede ser pensado el *nacer*.

Finalmente, en diálogo con algunas de las ideas de Jankélévitch acerca de sus maravillosas puntualizaciones —de inspiración bergsoniana— sobre aspectos muy interesantes de la temporalidad, reflexionamos sobre las expresiones del “haber nacido” y del “no haber nacido” relacionándolas con el sentido de la *irreversibilidad* e *irrevocabilidad* de lo acontecido en el tiempo. Ese diálogo nos permitió pensar desde otro punto de vista lo implicado por la sentencia de Sileno.

Estas son algunas de las ideas que hemos bosquejado en nuestra búsqueda por comprender la *pessimitas* a través de la exégesis ontoaxiológica del nacimiento, cuya puerta de entrada para nuestro estudio estuvo representada por la frase *lo mejor para el hombre es no haber nacido*. Todavía hay muchas cosas por decir acerca de la sentencia silénica. En nuestra investigación, por ejemplo, no nos referimos a la segunda cláusula de la misma, según la cual *lo segundo mejor para el hombre es morir pronto*. A diferencia de la primera parte, que apunta al problema propiamente metafísico, en esta segunda ya se anuncia más bien un tema que tendría que incardinar nuestras meditaciones en la esfera ética. Pero esa será una tarea para después.

Ya únicamente nos resta decir que esperamos poder haber contribuido a la reflexión sobre el pesimismo con alguna observación valiosa, por mínima y humilde que ella sea. Una esperanza paralela a ésta es la de no haber dicho muchas tonterías o disparates. No se nos olvida eso que decía Hemingway, lo de que todo gran escritor tiene “un detector de

mierda integrado a prueba de shock” (*a buildt-in, shock proof, shit detector*).²¹⁵ Eso le permite no excretar demasiada porquería al mundo de las letras. Nosotros nos empeñamos por usar al 100% el detector de mierda con que nos dotó el destino. Ojalá haya funcionado bien. De no ser así, hacemos corresponsable a su fabricante (¡ay, el *Mauvais D miurge!*) y prometemos ir limpiando poco a poco nuestro infame “cagadero”.

²¹⁵ Ernest Hemingway, *Ernest Hemigway On Writing*, (New York: Touchstone, 1999), 17.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAMS, M. H., E. Talbot Donaldson, Hallett Smith, Robert M. Adams, Samuel Holt Monk, George H. Ford y David Daiches, eds. *The Norton Anthology of English Literature*, vol. 2. New York: W. W. Norton & Company, 1962.
- AUGUSTINUS Hipponensis. *De Doctrina Christiana libri quatuor*. Consultado en: http://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index2.htm
- _____. *De Civitate Dei contra Paganos libri viginti duo*. Consultado en: <http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm>
- AQUINO, Thomas de. *Summa Theologiae*. Consultado en: <https://www.corpusthomicum.org/iopera.html>
- ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.
- ARISTÓTELES. *Ética nicomáquea*. Traducción de Antonio Gómez Robledo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.
- BARING, Anne, Jules Crashford. *The Myth of the Goddess. Evolution of an Image*. London: Arkana, 1993.
- BARLOW, James William. *The Ultimatum of Pessimism. An Ethical Study*. London: Kegan Paul, Trench & Co., 1882.
- BAROJA, Pío. *Las ciudades*. Madrid: Alianza, 1978.
- BEGUÉ, Marie-France. “La Simbólica del Mal de Paul Ricœur comentada”. *Teoliterária* 2, n. 3 (2012): 17-38.
- BEISER, Frederick C. *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- BELL, Theo M. M. A. C. “Humanity is a Microcosm: Adam and Eve in Luther’s Lectures on *Genesis* (1535-45)”. En *Out of Paradise. Eve and Adam and their Interpreters*, edited by Bob Becking and Susanne Hannecke, 68-89. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010.
- BELLI, Gioconda. *El infinito en la palma de la mano*. México: Seix Barral, 2016.
- BLUMENBERG, Hans. *Naufragio con espectador*. Traducción de Jorge Vigil. Madrid: Machado Libros, 2018.
- BONIFAZ NUÑO, Rubén. *Antología de la lírica griega*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.
- BORNE, Étienne. *Le problème du mal*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.
- BOTTIGLIA, William F. “Candide’s Garden”. *PMLA* 66, n. 5 (Sep, 1951): 718-733.
- BUYTENDIJK, Frederick J. J. *El dolor. Fenomenología, psicología, metafísica*. Madrid: Revista de Occidente, 1958.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro. *La vida es sueño. El alcalde de Zalamea*. México: Porrúa, 2011.
- CANETTI, Elias. *Masa y poder*. Traducción de Horst Vogel. Madrid: Alianza, 2020.

- CARACO, Albert. *Breviario del caos*. Traducción de Rodrigo Santos. México: Sexto Piso, 2006.
- CAREY, John. "Milton's Satan". En *The Supervillain Reader*, edited by Robert Moses Peaslee y Robert G. Weiner, 125-139. Mississippi: University Press of Mississippi, 2020.
- CARO, E. M. *Le pessimisme au XIX^e siècle. Leopardi-Schopenhauer-Hartmann*. Paris: Librairie Hachette et C^{ie}, 1879.
- CHIGNELL, Andrew P., ed. *Evil: A History*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- CIORAN, Emil. *Cahiers 1957-1972*. Gallimard: Paris, 1997.
- _____. *Les Cahiers de l'Herne*. Édition de Laurence Tâcu y Vincent Piednoir. Paris: Flammarion, 2015.
- _____. "Sur les cimes du désespoir". En *Œuvres*. Paris: Gallimard, 2019.
- _____. "Des larmes et des saints". En *Œuvres*. Paris: Gallimard, 2019.
- _____. "Syllogismes de l'amertume". En *Œuvres*. Paris: Gallimard, 2019.
- _____. "La chute dans le temps". En *Œuvres*. Paris: Gallimard, 2019.
- _____. "La tentation d'exister". En *Œuvres*. Paris: Gallimard, 2019.
- _____. "De l'inconvénient d'être né". En *Œuvres*. Paris: Gallimard, 2019.
- _____. "Aveux et anathèmes". En *Œuvres*. Paris: Gallimard, 2019.
- _____. *Œuvres*. Édition établie par Yves Peyré. Paris: Gallimard, 2019.
- CLAUDEL, Paul. *Art poétique*. Paris: Mercure de France, 1946.
- CONRAD, Joseph. *Heart of Darkness and Selected Short Fiction*. New York: Barnes and Noble Classics, 2003.
- COOK, Jonathan A. *Inscrutable Malice. Theodicy, Eschatology and the Biblical Sources of Moby-Dick*. Illinois: Northern Illinois University Press, 2012.
- CRIGNON, Claire, ed. *Le mal*. Paris: Flammarion, 2000.
- DARÍO, Rubén. *Poesía. Libros poéticos completos y antología de la obra dispersa*. Estudio preliminar de Enrique Anderson Imbert, edición de Ernesto Mejía Sánchez. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques. Objections et Réponses suivies de quatre Lettres*. Présentation, bibliographie et chronologie par Jean-Marie Beyssade et Michelle Beyssade. Paris: Flammarion, 1992.
- DIENSTAG, Jossua Foa. *Pessimism: Philosophy, Ethics, Spirit*. New Jersey: Princeton University Press, 2006.
- DÍEZ FISHER, Francisco. "La filosofía y los nacidos. ¿Por qué los filósofos olvidaron el nacimiento?". *Franciscanum* 54, n. 157 (enero-junio, 2012): 307-329.
- DIÓGENES LAERCIO. *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducción, introducción y notas de Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2013.
- DOSSE, François. *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Traducción de Pablo Corona. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- DOSTOYEVSKI, Fiódor. *Apuntes del subsuelo*. Traducción de Juan López-Morillas. Madrid: Alianza, 2020.

- EAGLETON, Terry. *Sobre el mal*. Traducción de Albino Santos Mosquera. México: Ariel, 2010.
- EPICURO. “Carta a Meneceo”. Traducción y notas de Amparo Gaos Schmidt. En *Nova Tellus* 14 (1996): 87-106.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *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.
- FORNARI, Aníbal. “Venir al mundo-de-la-vida. Ontología del nacimiento y ampliación de la razón”. *Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, n. 18 (2008): 87-110.
- 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.
- FROMM, Erich. *Ética y psicoanálisis*. Traducción de Heriberto F. Morck. México: Fondo de Cultura Económica, 2020.
- FRONDIZI, Risieri. *¿Qué son los valores?* México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel. *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- GILARDI, Pilar. “A propósito de la filosofía, la nostalgia y el dolor: una aproximación a Heidegger y Novalis”. *La lámpara de Diógenes*, n. 24-25 (2012): 79-97.
- GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto. Una tragedia*. Edición de Albrecht Schöne, versión bilingüe de Pedro Gálvez. México: Penguin, 2017.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. “Ser y valor”. *Diánoia* 4, n. 4 (1958): 211-232.
- GUTIÉRREZ NÁJERA, Manuel. *Poesías completas*. México: Porrúa, 1998.
- HARRIS, George W. “Pessimism”. *Ethical Theory and Moral Practice* 5, n. 3 (Sep. 2002): 271-286.
- HAZARD, Paul. *La pensée européenne au XVIII^{ème} siècle. De Montesquieu a Lessing. Tome II*. Paris: Boivin et C^{ie}, 1949.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1967.
- _____. *Introducción a la metafísica*. Traducción de Ángela Ackermann Pilári. Barcelona: Gedisa, 2003.
- _____. *El ser y el tiempo*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- HEINRICH, Klaus. *Ensayo sobre la dificultad de decir no*. Traducción de José Andrés Ancona Quiroz. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- HEMINGWAY, Ernest. *Ernest Hemingway On Writing*. New York: Touchstone, 1999.
- HOMERO. *Odisea*. Prólogo, versión rítmica e índice de nombres propios de Pedro C. Tapia Zúñiga. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014.
- INOCENTIUS III. *De contemptu mundi, sive de miseria conditionis humanae*. Salmanticae: Antonia Ramirez, 1624.
- JALIL GIBRÁN, Gibrán. *Obras selectas*. Traducción de Leonardo S. Kaím. México: S/E, 1999.

- JAMES, William. *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*. New York: Longmans, Green and Co., 1921.
- _____. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy. Human Immortality. Two Supposed Objections to the Doctrine*. New York: Dover, 2019.
- JANKÉLÉVITCH, Vladimir. *L'irréversible et la nostalgie*. Paris: Flammarion, 2011.
- _____. *Pensar la muerte*. Traducción de Horacio Zabaljáuregui. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- _____. *La mort*. Paris: Flammarion, 2017.
- _____. “Le mauvaise conscience”. En *Philosophie morale*. Paris: Flammarion, 2019.
- _____. “Le mal”. En *Philosophie morale*. Paris: Flammarion, 2019.
- _____. *Philosophie morale*. Édition établie par Françoise Schwab. Paris: Flammarion, 2019.
- JASPERS, Karl. *Psicopatología general*. Traducción de Roberto O. Saubidet y Diego A. Santillán. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- JONAS, Hans. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Traducción de Ángela Ackermann. Barcelona: Herder, 1998.
- JUNG, Carl Gustav. *Modern Man in Search of a Soul*. Translated by W. S. Dell and Cary F. Baynes. New York: Harcourt, Brace and Company, 1933.
- KEARNEY, Richard. “On the Hermeneutics of Evil”. *Revue de Métaphysique et de Morale*, (Avril-Juin: 2006): 197-215.
- KELSEY, Morton T. “The Mythology of Evil”. *Journal of Religion and Health* 13, n. 1, (1974):7-18.
- KIERKEGAARD, Søren. *La enfermedad mortal o De la desesperación y el pecado*. Traducción de Demetrio G. Rivero. Marid: SARPE, 1984.
- _____. *Migajas filosóficas o un poco de filosofía*. Traducción de Rafael Larrañeta. Madrid: Trotta, 2001.
- KÖHNKE, Klaus-Christian. *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*. Traducción de José Andrés Ancona Quiroz. México: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- LAVELLE, Louis. *Le mal et la souffrance*. Paris: Plon, 1940. Consultado en: [http : //www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/](http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales/)
- _____. *Traité des valeurs I. Théorie générale de la valeur*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.
- LEE MASTERS, Edgar. *Spoon River Anthology*. New York: Signet, 2007.
- LEIBNIZ, G. W. *Ensayos de Teodicea sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Traducción de Aurora Freijo Corbeira, Ángel Hernando Domingo y Enrique Romerales Espinosa. Madrid: Abada, 2015.
- LIGOTTI, Thomas. *The Conspiracy Against The Human Race. A Contrivance of Horror*. New York: Penguin, 2018.

- LLINARES, Joan B. “La sabiduría de Sileno. El sátiro como hombre salvaje en el joven Nietzsche”. *Nietzsche. Le premiers textes sur les Grecs*, éd. par C. Denat y P. Wotling, 207-242. Reims, EPURE.
- LONDON, Jack. *Before Adam*. Orinda: SeaWolf Press, 2020.
- LÓPEZ DE SANTAMARÍA, Pilar. “Voluntad y nihilismo en A. Schopenhauer”. *Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica* 44, n. 175 (1988): 257-278.
- LUCRECIO. *De la naturaleza de las cosas*. Traducción y notas de Rubén Bonifaz Nuño. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.
- MAGNAVACCA, Silvia. *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2006.
- MAINLÄNDER, Philipp. *Die Philosophie der Erlösung*. Ausgewählt von Ulrich Horstmann. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1989.
- _____. *Filosofía de la redención. Antología*. Selección y traducción de Sandra Baquedano Jer. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- _____. *Diario de un poeta (Aus dem Tagebuch eines Dichters)*. Edición bilingüe de Carlos Javier González Serrano y Manuel Pérez Cornejo. Madrid: Plaza y Valdés, 2015.
- MARCUSE, Ludwig. *Philosophie des Un-Glücks. Pessimismus —Ein Stadium der Reife*. Zurich: Diogenes Verlag, 1981.
- MASSÍS, Mahfud. *Obra poética*. Edición y prólogo de Naín Nómez. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- MELVILLE, Herman. *Moby-Dick or, the Whale*. New York: Signet, 2013.
- MILTON, John. *The Major Works*. Edited by Stephen Orgel and Jonathan Goldberg. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- MITCHELL, Ellen M. “The Philosophy of Pessimism”. *The Journal of Speculative Philosophy* 20, n. 2 (April-1886): 187-194.
- MURRAY, J. Clark. “An Ancient Pessimist”. *The Philosophical Review* 2, n. 1 (Jan-1893): 24-34.
- NABERT, Jean. *Essai sur le mal*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.
- NAESS, Arne. *Ecology, Community and Lifestyle. Outline of an Ecosophy*. Translated by David Rosenberg. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- NANCY, Jean-Luc. *Le poids d'une pensée, l'approche*. La Phocide: Strasbourg, 2008.
- 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.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Obras completas, Volumen I. Escritos de juventud*. Traducción, introducción y notas de Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Tecnos, 2011.
- _____. *Jenseits von Gut und Böse*. München: Anakonda, 2020.
- NISHIDA, Kitaro. *Indagación del bien*. Traducción de Alberto Luis Bixio. Barcelona: Gedisa, 1995.
- NÚÑEZ LUNA, Adán. “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 de licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México, 2019.
- _____. “Sobre la necesidad de una orientación filosófica diferente en torno a la cotroversia optimismo-pesimismo”. *Revista de filosofía. Cuadernos de pesimismo*, n. 1. (2022): 98-113.
- OBLIGADO, Pedro Miguel. *Antología poética*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1953.
- OLSON, Alan. “Evil and Fault in the Philosophy of Paul Ricœur”. En *Deliver Us From Evil*, edited by M. David Eckel and Bradley L. Herling, 89-99. London: Continuum, 2008.
- ORTEGA Y GASSET, José. “Introducción a una estimativa”. En *Obras completas. Tomo VI*. Madrid: Alianza, Revista de Occidente, 1983.
- OTTEN, Willemien. “The Long Shadow of Human Sin: Augustine on Adam, Eve and the Fall”. En *Out of Paradise. Eve and Adam and their Interpreters*, edited by Bob Becking and Susanne Hannecke, 29-49. Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2010.
- PALACIOS, Juan Miguel. *Bondad moral e inteligencia ética. Nueve ensayos sobre la ética de los valores*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2008.
- PAPALIA, Diane E, Sally Wendkos Olds, Ruth Duskin Feldman. *Psicología del desarrollo. De la infancia a la adolescencia*. Traducción de Susana Margarita Olivares Bari y Gloria Estela Padilla Sierra. México: McGraw-Hill, 2009.
- PASCAL, Blaise. *Les Provinciales. Pensées*. Paris: Le Figaro, 2010.
- PETRONIEVICS, Branislav. “Sur la valeur de la vie”. En *Revue Philosophique de la France et de l’Etranger*. Paris: Félix Alcan, 1925.
- PLÜMACHER, Olga. *Der Pessimismus in Vergangenheit und Gegenwart*. Heidelberg: Georg Weiss, 1888.
- PLUTARCH. “*Consolatio ad Apollonium*”. En *Moralia II*. Translation by Frank Cole Babbitt. London: Harvard University Press, 1962.
- PLUTARCO. “Escrito de consolación a Apolonio”. En *Obras morales y de costumbres (Moralia) II*. Introducciones, traducciones y notas por Concepción Moral Otal y José García López. Madrid: Gredos, 2008.
- PORÉE, Jérôme. “Paul Ricœur y la cuestión del mal”. *Ágora. Revista de filosofía* 25, n. 2. (2006): 45-60.
- QUEVEDO Y VILLEGAS, Francisco de. *Antología poética*. Barcelona: Fontana, 1994.
- RALEIGH PRICE, William. *The Symbolism of Voltaire’s Novels*. New York: The Columbia University Press, 1911.
- RICŒUR, Paul. “Le symbole donne à penser”. *Esprit*, n. 275 (7/8) (Juillet-Aout, 1959): 60-76.
- _____. “Le scandale du mal”. *Esprit*, n. 140/141, (1988): 57-63.
- _____. *El mal. Un desafío a la moral y a la teología*. Traducción de Irene Argoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- _____. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI, Universidad Iberoamericana, 2006.
- _____. *Philosophie de la volonté 1. Le Volontaire et l’Involontaire*. Paris: Seuil, 2009.

- _____. *Philosophie de la volonté 2. Finitude et Culpabilité*. Paris: Seuil, 2009.
- _____. *Freud: una interpretación de la cultura*. Traducción de Armando Suárez. México: Siglo XXI, 2019.
- _____. “El sufrimiento no es el dolor”. *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, n. 60, (2019): 93-102.
- _____. *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. Traducción de Pablo Corona. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2020.
- ROCA-FERRER, Xavier. *El mono ansioso. Biografía de la angustia, la melancolía, el hastío y la depresión*. Barcelona: Arpa, 2019.
- ROMANO, Claude. *Lo posible y el acontecimiento. Introducción a la hermenéutica acontecimental*. Traducción de Aníbal Fornari, Patricio Mena y Enoc Muñoz. Chile: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2008.
- ROSSET, Clément. *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*. Traducción de Santiago Espinosa. Buenos Aires: El cuenco de plata, 2013.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Gallimard, 2001.
- RUPPEL, Antonia. “Kakology: A Study of Some Evil Words”. *Evil: A History*, edited by Anrew P. Chignell, 43-59. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- 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.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *El mal o El drama de la libertad*. Traducción de Raúl Gabás. México: Tusquets, 2013.
- _____. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Traducción de José Planells Puchades. México: Tusquets, 2013.
- SANTAYANA, Georges. *Tres poetas filósofos. Lucrecio-Dante-Goethe. Diálogos en el limbo*. México: Porrúa, 1994.
- SCHELER, Max. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Halle: Verlag von Max Niemeyer, 1916.
- _____. *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, (II vols.). Traducción de Hilario Rodríguez Sáenz. Madrid: Revista de Occidente, 1941.
- _____. *Le formalisme en éthique et léthique matériale des valeurs. Essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*. Traduit par Maurice de Gandillac. Paris: Gallimard, 1955.
- _____. *Ordo amoris*. Traducción de Xavier Zubiri, Edición de Juan Miguel Palacios. Madrid: Caparrós, 1988.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Senilia. Reflexiones de un anciano*. Traducción de Roberto Bernet. Barcelona: Herder, 2010.
- _____. *El mundo como voluntad y representación*. Traducción, introducción y notas de Roberto R. Aramayo. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

- _____. *Sämtliche Werke*, vols. V. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen Hamburg: Verlag Nikol, 2018.
- SCHÜES, Christina. “Natality- Philosophical Rudiments Concerning A Generative Phenomenology”. *Thaumàzein*, n. 4-5, (2016/2017): 9-34.
- SELIGMAN, Martin E. P. *Aprenda optimismo*. Traducción de Luis F. Coco. México: Debolsillo, 2006.
- SHELLEY, Mary. *Frankenstein, or The Modern Prometheus*. STOKER, Bram. *Dracula*, STEVENSON, Robert Louis, *Dr. Jekyll and Mr. Hyde*. New York: Signet, 1978.
- SILK, M. S., STERN, J. P. *Nietzsche on Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- SIMMEL, Georg. *Sobre el pesimismo*. Traducción de Fernando García Mendívil. Madrid: Sequitur, 2017.
- SONEA, Ciprian. “Cioran and Gnosticism”. *Theology and Philosophy* 62, n. 1 (2018): 129-142.
- STEINER, George. *Heidegger*. Traducción de Jorge Aguilar Mora. México: Fondo de Cultura Económica, 2017.
- SUZUKI, D. T., FROMM, Erich. *Budismo zen y psicoanálisis*. Traducción de Julieta Campos. México: Fondo de Cultura Económica, 2019.
- TARDITI, Claudio. “Notes pour une phénoménologie de la naissance. En dialogue avec Claude Romano”. *Journal of French and Francophone Philosophy* 21, n. 2 (2013): 68-86.
- TENNESSEN, Herman. “Happiness is for the Pigs: Philosophy versus Psychotherapy”. En *Journal of Existentialism* 7, n. 26 (1966/1967): 181-213.
- THOREAU, Henry David. *Walden or Life in the Woods and Civil Disobedience*. New York: Signet, 2012.
- TOLSTÓI, Lev. *Diarios 1895-1900*. Traducción y selección de Selma Ancira. México: Era, Conaculta, 2003.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés. *Repensar el mal. De la ponerología a la teodicea*. Madrid: Trotta, 2011.
- TYMIENIECKA, Ana-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., pp. xxiii-xxix.
- UNAMUNO, Miguel de. *Del sentimiento trágico de la vida. En torno al casticismo*. México: Porrúa, 2006.
- VALERO MORENO, Juan Miguel. “Mejor no haber nacido: contextos y variantes en la tradición castellana del *contemptu mundi*”. *La Corónica. A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures and Cultures* 39, n.1 (2010): 273-314.
- VEGA, María José. “La exaltación de los humildes. El *De miseria humanae conditionis* de Inocencio III”. *Propaladia* 5, (2011): 1-23.

- _____. “*Optimum non nasci*. Herencia consolatoria y fórmulas de la impiedad en los diálogos humanistas *de miseria hominis*”. *Romanistisches Jahrbuch* 66, n. 1 (2015): 338-360.
- VELA, Arqueles. *El modernismo. Su filosofía, su estética, su técnica*. México: Porrúa, 2005.
- VOLTAIRE. *Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 38, éd. par Louis Moland. Paris: Garnier, 1883.
- _____. *Micromegas, Zadig, Candide*. Paris: Flammarion, 2006.
- _____. *Cuentos completos en prosa y verso*. Traducción de Mauro Armiño y M. Dominguez. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- WAELEHENS, Alphonse de. “Pensée mythique et philosophie du mal”. *Revue philosophique du Louvain* 59, (1961): 315-347.
- WALTON, Roberto J. “Los problemas últimos y la tradición filosófica según E. Husserl”. *Avatares filosóficos*, n. 1 (2014): 101-112.
- WEININGER, Otto. *Über die letzten Dinge*. Wien: Wilhelm Braumüller, 1904.
- WHITMAN, Walt. *Leaves of Grass*. New York: Signet, 2013.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus. Sobre la certeza*. Traducción de Jacobo Muñoz Veiga e Isidoro Reguerira Pérez, y Josep Lluís Prades y Vicent Raga. Madrid: Gredos, 2009.
- WODZIŃSKI, Cezary. *Heidegger and the Problem of Evil*. New York: Peter Lang, 2016.
- WOUTENBERG, René van. “A Brief History of Theodicy”. En *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, edited by Justin P. McBrayer, 3-18. Malden. Massachusetts: Wiley Blackwell, 2017.
- ZAMBRANO, María. *El hombre y lo divino*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.