

Aporías de la aniquilación y pesimismo
quiasmático

Aporías of Annihilation and Chiasmatic
Pessimism

Santiago Gutiérrez Sánchez

Madrid, España

RESUMEN

Partiendo de la metafísica de la voluntad schopenhaueriana, este artículo desarrolla una concepción orgánica de la idea de aniquilación que evidencia la necesidad de una revisión crítica de las filosofías que erigen el sufrimiento como prueba en contra de la vida. En primer lugar, se argumentará que cierta tradición pesimista se ha hecho cargo tan solo de versiones parciales y abstractas del sufrimiento, sobrevalorando su carácter subjetivo frente a su componente biocultural. Después se mostrará cómo la organicidad de todo sufrimiento invalida los balances negativos (cuantitativos y cualitativos) que pretenden fundamentar las teorías de la aniquilación. Ni la existencia ni la prevalencia del sufrimiento autorizan per se a concluir que es mejor forzar el cese de la vida o de la conciencia. Sobre la base de lo anterior, se propondrá por último una ampliación del pesimismo, reinterpretando para nuestros fines la noción kantiana de lo trascendental frente a la noción clásica de inmanencia: si la tradición de pesimismo aniquilacionista, radical o moderado, se revela como un optimismo meta-biológico de corte economicista, un pesimismo que incorpore lo trascendental podría ser el umbral de un nuevo campo de lucideces, reincidencias y lamentos: el *pesimismo abierto* o *pesimismo quiasmático*. Pero para ello habrá que decir antes lo que el pesimismo no es, o lo que no puede ser si es que aspira a hacerse cargo del fondo material de sus ideas.

Palabras clave: Organismo; Aniquilación; Sufrimiento; Trascendental; Inmanencia; Quiasma; Insondable.

ABSTRACT

Starting from Schopenhauer's metaphysics of the will, this article develops an organic conception of the idea of annihilation, highlighting the need for a critical reassessment of philosophies that take suffering as evidence against life. First, it will be argued that certain pessimistic traditions have dealt only with partial and abstract versions of suffering, overestimating its subjective character while neglecting its biocultural component. It will then be shown how the organic nature of all suffering undermines the negative (both quantitative and qualitative) assessments that aim to justify theories of annihilation. Neither existence nor the prevalence of suffering, in themselves, warrant the conclusion that it is better to force the cessation of life or consciousness. On this basis, the article finally proposes an expansion of pessimism, reinterpreting for its purposes the Kantian notion of

the transcendental in contrast to the classical notion of immanence: if the tradition of annihilationist pessimism –whether radical or moderate— reveals itself as a meta-biological optimism of economicist tendency, a pessimism that incorporates the transcendental could mark the threshold of a new field of lucidity, recurrence, and lamentation: an *open pessimism* or a *chiasmatic pessimism*. But to reach that point, one must first state what pessimism is not, or what it cannot be if it is to reckon with the material ground of its own ideas.

Keywords: Organism; Annihilation; Suffering; Transcendental; Immanence; Chiasm; Unfathomable.

I. Economías de la muerte

I.I. Turbolaconismos

Y la luz brilla en las tinieblas, pero las tinieblas no la comprendieron.

JUAN, I:5



i admitimos que una de las grandes virtudes del sistema de Schopenhauer está en el reconocimiento de que la actividad intelectual es solo una manifestación particular de la voluntad, que precede y subordina a lo reflexivo en todos sus aspectos¹, nos vemos también obligados a admitir que toda teoría, incluida la teoría schopenhaueriana de la voluntad, está al servicio de cierta funcionalidad orgánica y desenvuelve, en términos de Monod, una doble trama de veracidad y adaptabilidad performativa. Es decir, toda teoría ostenta o pretende ostentar un cierto grado de adecuación con la realidad, pero también prospera o no conforme a cierta «selección natural de las ideas»:

Es tentador, para un biólogo, comparar la evolución de las ideas a la de la biosfera. Puesto que el Reino abstracto trasciende la biosfera más aún que ésta el universo no vivo, las ideas han conservado algunas de las propiedades de los organismos. Como estos, tienden a perpetuar su estructura y a multiplicarla, pueden fusionar, recombinar, segregar su contenido y, en fin, evolucionar; y en esta evolución la selección, sin ninguna duda, juega un gran papel (Monod, 1971, pp. 179-180).

No hay mayor cura contra la altanería teórica que leer a Schopenhauer, quien, por otra parte, fue quizás uno de los filósofos más altaneros de la historia. Sin embargo, de su sistema se desprende que ninguna teoría es orgánicamente indiferente. Incluso en los discursos teóricos la razón es una excusa para el desarrollo de las lógicas de la vida. La

¹ Razón por la cual nuestras inteligencias artificiales, puramente intelectivas, nunca podrán aspirar a la singularidad, esto es, a una presunta replicación y superación de la inteligencia humana. Pese al atractivo propagandístico de la idea, pensar que los procesos intelectivos son suficientes para originar algo que en su base depende de la vida es como empezar la casa por el tejado. La voluntad, más que la inteligencia, constituye el principio genético del sistema en cuestión. No basta con simular procesos intelectivos: sin una voluntad artificial, que solo podría surgir de un entrecruzamiento tecno-orgánico que combinase biotecnología y robótica blanda, solo hay simulación de la conciencia humana, no replicación ni superación. Además, esta simulación se perfecciona en función de su capacidad para engañar al usuario, no en función de su grado de acercamiento al fenómeno simulado. En este sentido, los ciborgs (entidades compuestas, parcialmente orgánicas) ofrecen más posibilidades de acercamiento a la singularidad que los androides (puramente simulativos), ya que la voluntad, como potencia preintelectiva, exige un anclaje en lo viviente.

razón solo es efectiva en la medida en que permite comprender su propio carácter secundario respecto de las aspiraciones de la voluntad, pero no más allá, con lo que resulta desajustado tratar de imaginar seres más hábiles intelectualmente que los hombres. Una vez que la razón ha realizado su gesto supremo, es decir, el de arrodillarse ante la voluntad, ya no ofrece mayores horizontes, y hay que juzgar sus productos en función de si están referidos o no a dicha esfera meta-explicativa de la voluntad, que, como veremos, no es otra cosa que una hipóstasis cosmológica de lo orgánico.

¿Cuáles, entonces, podrían ser las leyes de una «selección natural de las ideas»? Debemos tener en cuenta que esta selección no sería meramente natural, sino también cultural y, por tanto, implicaría un proceso biocultural en que lo fijado genéticamente se retroalimentase con lo adquirido por medio del complejo aprendizaje epigenético presente en la cultura (ya desde la obra etológica de Lorenz (1972) queda claro que no existe una contraposición entre lo innato y lo aprendido). Monod propone que una idea próspera² sería aquella que haga sentir mayor confianza y vitalidad a sus portadores, y que este potencial de adaptabilidad de las ideas está generalmente ligado a la capacidad de los discursos para aliviar la angustia del hombre perdido en el cosmos, ya sea por medio de relatos míticos, religiosos o de teorías filosóficas; todo ello serían narrativas ontogenéticas (Monod, 1971, p. 191). Además, añade que deberíamos reconciliarnos con la ciencia porque es el único relato que trasciende la función terapéutica y prometeica del conocimiento. De la teoría vigilada y puesta al servicio de la eficiencia explicativa surge el cosmos vacío de intenciones; el postulado de objetividad que guía la ciencia sería un principio anti-proyectivo, un puro metodismo que no ofrecería explicaciones últimas, pero al parecer supliría todo eso con su altísima capacidad de acelerar el desarrollo tecnológico y el bienestar de las personas³.

² No olvidemos aquí, sin embargo, una importante objeción formal de la noción de *adaptabilidad de las ideas*, que encuentra una de sus expresiones recientes más agudas en el argumento evolutivo contra el naturalismo (Plantinga, 1994). Si el valor de verdad se ve eclipsado por un valor adaptativo, esto es, si el naturalismo y la evolución son verdaderos, entonces nuestras facultades cognitivas no están diseñadas para la verdad, sino para la supervivencia, por lo que no podemos confiar en que nuestras creencias (incluyendo el naturalismo) sean verdaderas. Por esto, la idea de una selección natural de las ideas debe ser siempre contrapesada con cierto principio de correspondencia entre la verdad y sus descripciones del mundo. Es lo que he llamado «una doble trama de veracidad y adaptabilidad performativa».

³ Para Monod el comportamiento intencional de lo viviente sirve de contraparte al postulado de objetividad de la ciencia, razón por la cual la biología se erige como ciencia limítrofe y particularmente relevante a la hora de cuestionar el paradigma científico del cosmos no-agencial. Siguiendo la corrección de este postulado que parece sugerir la biología, cuanto mayor fuese la intencionalidad de lo analizado, más disuelto resultaría el análisis o, mejor dicho, más evidente sería el andamiaje filosófico de lo que se pretendía como una explicación objetiva de la realidad.

Aquí podemos dejar de seguir a Monod: la ciencia no es ni un camino de ideas únicamente adaptadas, ni tampoco es inmune a las mistificaciones reconfortantes. Una idea próspera en términos de Monod, es decir, capaz de aumentar la confianza y la vitalidad de sus portadores, puede, a la larga, mostrarse desadaptada en términos prácticos, ya sea porque ha priorizado su subsistencia hasta vaciarse⁴ o porque ha producido tecnologías destructivas. Además, nos consolamos con cualquier cosa: la búsqueda de consuelo es tan insuficiente como ilimitada, y el soñador desesperado puede encontrar cobijo incluso en las bellezas y complejidades del «universo ciego» que algunos científicos divultan sin ninguna vergüenza metafísica. La liturgia de los átomos puede ser tan acogedora como la eucaristía y la danza de las estrellas puede empaparnos con todo el misterio del que antes se encargaba Dios. Pero el ateo naturalista, en su lecho de muerte, si es honesto, se preguntará igualmente *qué* es lo que termina. ¿Y qué puede terminar realmente, qué puede ser aniquilado y extraído de los circuitos naturales?

El círculo será siempre y en todas partes el verdadero símbolo de la naturaleza, pues es el esquema del retorno; este es de hecho la forma más universal de la naturaleza (...); solo por medio del retorno es posible en la incesante corriente del tiempo y su contenido una existencia permanente, es decir, una naturaleza (Schopenhauer, 2014, vol. II, p. 519).

En particular, si existe una selección natural de las ideas, se trata aquí de explicar primero cómo ha podido prosperar *la idea de una ética de la aniquilación*, esto es, de que la inexistencia o la extinción del ser es preferible a la continuación de la vida. Si esta idea no hubiera prosperado en ciertos círculos intelectuales que, aun siendo reducidos, se han encargado de conservar sus formulaciones y de propagarlas, no nos quedaría de ella más que el sentimiento subjetivo que las inspiró, tan común en muchos de nosotros: la agonía de saber que sería mejor estar muerto antes que atravesar ciertas desgracias. Pero si más allá de la prevalencia del sentimiento ha triunfado, aun siendo ostensiblemente autolítica, esta noción programática de la deseabilidad de un cese forzoso, universal o particular, de la existencia consciente, ¿no habría tenido la teoría que concluir también con su propia aniquilación? ¿Por qué han querido conservarse las teorías de la aniquilación? ¿Cómo ha podido la teoría de la aniquilación encontrar sus nichos de adaptabilidad y guarecerse en

⁴ Aquí vale la pena citar la crítica que hace Goethe de los filósofos en su *Teoría de los colores*: «[...] el filósofo puede continuar operando en su esfera con un resultado falso, toda vez que ningún resultado es tan falso que no pueda tener valor como forma exenta de todo contenido» (Goethe, 2008).

ellos, si estas actitudes conservadoras contravienen el propio contenido de la idea, que es la aniquilación, es decir, el viaje solo de ida hacia la nada? ¿Cómo puede la nada seguir llenándose de pasajeros? ¿Con qué especie de turbolaconismo proliferan los himnos de la muerte? La respuesta está unas líneas más arriba: la razón es una excusa para el desarrollo de las lógicas de la vida. Algunos teóricos del suicidio se suicidaron; otros no, pero todos se reprodujeron teóricamente y publicaron sus trabajos, es decir, cometieron primero la *noseogamia* y después la *papirogamia*.

¿Y qué es la voluntad schopenhaueriana, sino una proyección a escala universal e indiferenciada del comportamiento conservador de los organismos? Más allá de la representación y del principio de individuación, tenemos tan solo una potencia ciega y anhelante cuyas oscilaciones dictan desde las leyes físicas hasta el aburrimiento humano. Ahora bien, las tres características estructurales de lo vivo, ampliamente reconocidas por la biología y la bioquímica, a saber, la membrana, el metabolismo y la autorreproducción, coinciden perfectamente con las propiedades de la voluntad, que se objetiva en diversos niveles, se autorregula por medio de una lucha constante y pugna por perpetuarse. La voluntad schopenhaueriana es un principio biocosmológico y, en ese sentido, muchos la han interpretado bien como una fuerza animista o como un panteísmo. En realidad, el pensador alemán, lejos de ser pesimista plomizo, fue un budista corrosivo, convencido de las verdades profundas de los *Upanishads* y el *Bhagavad Gita*, y también un platonista trágico, acusador de las dinámicas malditas de lo sensible. Identificó la emancipación de la persona respecto de su deseo con una serenidad trans-volitiva solo alcanzable momentáneamente, y que en último término apuntaría a una imposible condición trans-corpórea y trans-orgánica⁵.

Si lo corpóreo y lo orgánico, sometidos a la voluntad, inducen una primacía absoluta de la especie sobre el individuo, que resulta desecharlo (o peor, reutilizado) tan pronto como cumple con su función reproductiva, toda la teoría de Schopenhauer trasluce sin duda la posibilidad o el anhelo de un «discreto más allá» de las lógicas orgánicas. Nuestro autor, probablemente el padre de todos los aniquilacionismos⁶ occidentales, no creyó nunca

⁵ Por medio del desapego, de la «serena melancolía» de los santos, en Schopenhauer (2014a, p. 450) se trata siempre de trascender contemplativamente las condiciones que nos impone la naturaleza, o de trascender compasivamente las condiciones que nos impone el principio de individuación. En todos los casos la voluntad queda fuertemente asociada a una posibilidad de mitigar el influjo de la voluntad sobre el individuo, es decir, de descubrir esa no-individualidad de fondo que se encuentra más allá de las exigencias recurrentes de lo orgánico, de lo corpóreo.

⁶ Tomamos aquí el término utilizado por Horstmann de *aniquilismo* en su obra *El monstruo* (2024, p. 78). Lo utiliza para referirse al paso del nihilismo como negación del sentido, que resultaría excesivamente reflexivo,

en la aniquilación, puesto que reconoció en ella, como veremos más adelante, un contrasentido y una pura imposibilidad orgánica. Habló siempre en contra del suicidio y defendió en cambio la mitigación de las necesidades, promesas y exigencias que el organismo impone periódicamente sobre los cuerpos.

1.2. Nihilogramas

La mayoría de los pensadores aniquilacionistas posteriores a Schopenhauer (von Hartmann, Mainländer, Zapffe, Michelstaedter, Horstmann, Ligotti o Benatar, por citar algunos) han sido seducidos, cada uno en su propio terreno, por el delirio aritmético que despliega su maestro en el libro IV de *El mundo como voluntad y representación*. A lo largo de pasajes memorables, el filósofo alemán suma las alegrías de la vida, resta los sufrimientos y obtiene un resultado aplastantemente negativo que le permite arremeter contra la vida en todas sus facetas, afirmando que los animales experimentan un sufrimiento perpetuo (Schopenhauer, 2014a, p. 357)⁷, que los hombres son presa de la circularidad engañosa del deseo y que incluso aquellos que ven satisfechos todos sus deseos se hunden en el aburrimiento. Todo ello parece conducir a una conclusión fulgurante: no merece la pena vivir. La vida es un error, una tortura, una trampa, algo que hubiera convenido ahorrarse⁸. Así, la reflexión de la que surgirá el axioma aniquilacionista por excelencia es puramente económica: puestas en la balanza, las alegrías pesan mucho menos que los sufrimientos, y casi podría decirse que los sufrimientos pesan tanto que convierten la balanza en una catapulta, enviando las alegrías fuera de la órbita de la reflexión. Lo que queda ante este cómputo económico es, cómo no, una paradoja: la voluntad de negar la voluntad de vivir, que en los aniquilacionistas se reducirá a una pura tentación de negar la vida.

Pero el cálculo no es tan sencillo. El propio Schopenhauer advierte contra la ingenuidad de creer posible un retorno a la nada: ningún ser vivo desaparece sin dejar

a una aplicación resuelta de la nada sobre los seres. Así, el vacío de sentido se convierte en sentido: en una marcha hacia la aniquilación.

⁷ «Lo que descubrimos solo con atención y esfuerzo extremos en la naturaleza carente de conocimiento se nos revela claramente en la naturaleza que posee conocimiento: en los animales, cuyo permanente sufrimiento es fácil de demostrar».

⁸ Cabría aquí hacer una objeción respecto a la coherencia afectiva de la teoría schopenhaueriana de la voluntad. ¿Cómo es posible que Schopenhauer condene la voluntad en su expresión orgánica y al mismo tiempo la exalte como fondo de armonía cósmica indiferenciada, esto es, como noúmeno? Pero la respuesta es evidente si recordamos los caudales órfico-platónicos e hinduistas de los que el propio autor se confiesa deudor: la vida, como condición principalmente corpórea, se encuentra sujeta al principio de individuación, y está por tanto constitutivamente desgarrada, desvinculada de una realidad primordial. Detrás del velo de maya, fuera de la cueva, se encuentra la verdad, la luz unitaria más allá de la oscura repetición de los cuerpos.

huella, porque todo organismo forma parte de una red de intercambios materiales y energéticos que trascienden su mera individualidad (Schopenhauer, 2014a, pp. 321-322). Ninguna existencia puede ser abolida de modo absoluto, sin que ningún otro ser, proceso o forma herede, conserve o reutilice sus restos: «... el ser vivo no sufre una aniquilación absoluta con la muerte, sino que sigue existiendo con y dentro del todo de la naturaleza» (Schopenhauer, 2014b, p. 515). El cuerpo muerto alimenta bacterias, recicla minerales y libera nutrientes, e incluso los fenómenos orgánicos que podrían cargar con el signo negativo de la aniquilación (la apoptosis, la extinción, etc.) sirven a la continuidad de otras formas de vida. Se sigue, entonces, que la aniquilación entendida en términos absolutos no tiene correlato en la naturaleza. Así, considerada como un dictado moral o como una postura existencial, la idea ética de aniquilación apenas logra disimular su carga ontológica. Y bien, ¿qué es lo que se extingue? Una noción ingenua de aniquilación requiere, por tanto, suponer un tránsito sin resto, sin secuela y sin transformación, algo que no se da en el universo conocido.

En este punto podría argumentarse que lo que busca el aniquilacionista en realidad es la extinción de la conciencia, para lo cual debe sacrificar su existencia corpórea; ahora bien, ¿no será la aniquilación de la conciencia la enésima ilusión de la conciencia? ¿Cómo puede la conciencia estar segura de albergar los medios de su desaparición y, con ella, de la desaparición del sufrimiento? En último término, el aniquilacionismo radical está obligado o bien a abrazar un solipsismo que acorrala sus preocupaciones hacia el plano incomunicable de lo puramente subjetivo (un *egoísmo teórico*, en términos de Schopenhauer) o bien a ampliar orgánicamente el concepto de aniquilación.

Cabe puntualizar aquí que la posibilidad de una aniquilación radical suele venir acompañada de ciertos *ontofatalismos* o presupuestos de nulidad ontológica. Es fácil renunciar al mundo si nuestro discurso ontológico, bien por ser puramente relacional, bien por ser puramente sustancial o bien por ser una ontología desgarrada como la de Mainländer, ya se ha encargado de aniquilar el mundo previamente. Es muy sencillo aceptar la idea de aniquilación cuando se ha aceptado previamente cierta aniquilación basal como presupuesto ontológico, ya sea un cosmos entrópico y extenuado, una esfera de brillos trasmundanos e inaccesibles o una red relacional des-substancializada e indiferenciada. Se trata, en este último caso, de una reducción de la complejidad categorial del mundo por la vía relacional, típica de las filosofías y religiones orientales, igual que en occidente han sido típicas las reducciones de la complejidad por la vía sustancial. Schopenhauer mismo se

adscribe a esta línea de interpretación orientalista y omnirelacional, llegando a decir que la materia es un mero *abstractum* que consiste solo en su actuar:

Solo de la materia es verdad (...) que su ser consiste en actuar; que ella es enteramente solo causalidad, es decir, la causalidad misma intuida objetivamente; por ello no es nada en sí misma, sino que, como ingrediente del objeto intuido, es un mero *abstractum* que no puede darse por sí solo en ninguna experiencia (Schopenhauer, 2014b, p. 215).

La versión más moderada e interesante del aniquilacionismo, sin embargo, es la que se desliza más allá de los compromisos ontológicos (que son, como hemos dicho, promesas de compatibilidad teórica que encierran un cierto afán reproductivo, conservador, orgánico) para mostrarse simplemente como tentativa infructuosa y desesperada. Se suplica, entonces, una cesación del sufrimiento que esta vez no puede llegar a coincidir con la cesación de la vida, porque, aunque previamente se ha identificado el sufrimiento con la vida, también se ha admitido que no hay liberación en la fiebre suicida, sino egoísmo, fruto del principio de individuación y de la voluntad de vivir. Esta es la modalidad de aniquilacionismo moderado que parece abrazar Schopenhauer, cuyas palabras destilan a menudo la tensión del *saber* que la vida es un tormento confuso y fortuito y, pese a todo, *querer* seguir viviendo o, mejor dicho, no poder dejar de quererlo. Los fugitivos de la vida, teóricos o no, siguen queriendo la vida, y es la propia voluntad de vivir lo que empuja la mano del suicida (Schopenhauer, 2014a, § 69).

En Schopenhauer encontramos la clave de toda teoría honesta de la aniquilación: cualquier deseo de desaparecer se hunde en lo irreducible de las necesidades y afanes orgánicos, es reabsorbido por un cúmulo de inercias del que apenas somos capaces de distraernos por medio del arte, la filosofía, el ascetismo y la compasión. Recordemos que Schopenhauer anticipa la objeción más burda que podría hacérsele: la de estar proponiendo una salvación irrealizable. Al fin y al cabo, ¿quién podrá sostener por más de un minuto la vida del santo contemplativo? Pero Schopenhauer aclara que mientras vivamos la maldición supera siempre cualquier redención posible. No podemos esperar un estado de gracia permanente; no hay redención estable, todas las negaciones de la voluntad de vivir son

precarias y transitorias (2014a, p. 445)⁹. Lo que prevalece es el vaivén de la voluntad, trasfondo de toda actividad posible.

Entonces, ¿por qué no arrojarnos a los brazos de la muerte? El capítulo titulado «Sobre la muerte y su relación con la indestructibilidad de nuestro ser en sí» del vol. II. de *El mundo como voluntad y representación*, además de ser uno de los discursos más maravillosos sobre la muerte que se hayan pronunciado jamás, ayuda a entender hasta qué punto Schopenhauer defiende un aniquilacionismo moderado: en él se insiste en que no hay razones de peso para temer la muerte ni tampoco para buscarla (2014b, pp. 505-552). La muerte es sencillamente un cese de la funcionalidad corpórea que quiebra las ilusiones de la representación y las entrega a la unidad cósmico-volitiva que subyace a todo principio de individuación. La muerte no hace sino consumar el giro de la voluntad sobre sí misma y permitir la reunión de lo que ya estaba reunido de antemano. No se la describe como una desaparición, sino como una disolución en la matriz de la voluntad indiferenciada. Nada se anula en la muerte que no sea prescindible. Ahora bien, ¿vuelve esto deseable a la muerte? En absoluto, porque ese deseo solo podría manifestarse como una voluntad de vivir que potencia el principio de individuación, y con él el egoísmo, la injusticia, la maldad y la crueldad. *Preferir* la muerte es, en definitiva, ponerle condiciones a la vida y por tanto afirmarla, entrar en una negociación con ella acerca de lo que sería tolerable o no.

En efecto, no debe engañarnos la aparente negatividad de la teoría aniquilacionista: la proposición «antes que seguir viviendo es preferible empujar la vida hacia su aniquilación» es negativa solo en su contenido, pero positiva en la forma, es decir, en el plano conservador de la organicidad meta-teórica. El aniquilacionismo esconde una doble soteriología, estructural y temática, y como tal proyecta siempre la estructura de un progreso que se abre a todas las dinámicas performativas y orgánicas de las teorías, además de presentar en sus temáticas el tropo del falso descenso o el horror revitalizante propio de la catábasis. En tanto que postulan *el valor positivo de la anulación* y entran al juego biocultural de la prosperidad teórica, si los aniquilacionistas que han sucedido a Schopenhauer se rinden al cálculo dramático de bienes y males, lo hacen consintiendo con un discurso formalmente optimista y paradójicamente coherente con la voluntad de vivir que el contenido de su discurso pretendería negar. Y si *reproducen* y *radicalizan* estos cálculos, que en el fondo

⁹ «No debemos creer que, una vez negada la voluntad de vivir por medio del conocimiento convertido en aquietador, esta negación no pueda vacilar, ni que se la pueda considerar como una propiedad definitivamente adquirida. Por el contrario, hay que reconquistarla siempre en una lucha constante».

son económicos, es porque han visto a su maestro hacerlo en el libro IV de *El mundo como voluntad y representación*.

Pero allí donde nuestro metafísico gruñón no quiso llevar más lejos las posibilidades de la aniquilación porque entendió que es, en la teoría, una incoherencia lógica y orgánica, y en la práctica una manifestación retorcida de la voluntad de vivir y no una negación de la misma, su prole teórica lo espolea hacia el error, se obsesiona con la furia admirada y la convierte en método. Schopenhauer moderó su teoría de la deseabilidad del no-ser, limitándola al lamento y a la apología contenida de la muerte como regreso a la matriz. La ecolalia aniquilacionista de sus herederos radicales parte también de la presunta preponderancia del sufrimiento vital como valor puramente negativo (que ya en la propia teoría de Schopenhauer es un axioma difícil de sostener, y al cual habría que agradecer, eso sí, el haberlos descubierto acorralados por el perpetuo afán orgánico), pero desarrolla desde ahí una propuesta de extinción programática, por vías lógicas o poéticas, con justificaciones cuantitativas o cualitativas, y se emplea a fondo para demostrar que la muerte es preferible a la vida, que el no-ser es preferible al ser y que, en definitiva, es posible algo así como una *comparación ontológica* que conduce a una *ética de la renuncia fundamental* (aunque nunca tan fundamental como para renunciar a la renuncia). Y en el tono y el estilo, si se lee cuidadosamente a estos autores oscuros, siempre podemos encontrar una mueca triunfante en su amargura: la sonrisa del titiritero que hace bailar el cadáver de una idea.

I.3. Naturaleza del sufrimiento

Allí donde el aniquilacionista moderado ofrecía una caracterización de la vida que surgía de una *comparación endógena* de sus elementos, esto es, limitaba el campo de sus comparaciones al interior de la vida (al sufrimiento y al gozo como elementos negativo y positivo que le son intrínsecos), el argumentario del aniquilacionista radical, al que el propio Schopenhauer se acerca a veces, aunque siempre con mucha más ironía que sus vástagos teóricos, tiende a caracterizar la vida en función de una *comparación exógena*: enfrenta la vida con alternativas que de todas formas nos serían inaccesibles. Por tanto, ante la ausencia de uno de los polos de la comparación soñada por el aniquilacionista radical, sus ideas toman la forma de una *extrapolación teórica* o, dicho llanamente, se ponen al servicio de un enunciado universal no verificable. Si el cálculo del aniquilacionista moderado (al que quizás deberíamos llamar *miserífugo* radical) era todavía etiológico y dependiente de

descripciones causales del sufrimiento, el cálculo del aniquilacionista radical (al que quizá deberíamos llamar *miserófago* moderado) es ya ontológico y depende de un puro embelesamiento omnicondenatorio, abstracto, un asociacionismo discursivo sin límites que podría ser lógico, místico o incluso periodístico¹⁰

Ahora bien, se trata aquí de investigar si el sufrimiento, que es, por cierto, el eje de rotación de toda teodicea (quizá es preciso leer el aniquilacionismo como una subtrama neurótica del problema del mal), es condenable *per se*, tal y como pretenden los aniquilacionistas radicales y moderados. Para ello, sin embargo, tendremos que confrontar brevemente la antesala del aniquilacionismo, que es el nihilismo o la ausencia de valores objetivos de verdad, bondad y jerarquía ontológica; una ausencia que el aniquilacionista hipostatiza después para convertir, paradójicamente, en valor objetivo. Aquí el contraargumento es evidente: el organismo es un centro de coordenadas valorativas de primer orden, y si no se acepta como tal es por el lastre de las metafísicas antropocéntricas que se abordarán en la segunda parte del artículo. Por ejemplo, el dolor, en términos generales, es una respuesta fisiológica a un estímulo nocivo, ya sea físico o emocional. Se manifiesta como una señal de alerta y de rechazo que informa al organismo sobre un daño, activando mecanismos de protección que buscan preservar la integridad del cuerpo. Aunque sin lugar a duda existen casos de resignificación cultural de la recepción del dolor en el hombre, como mera respuesta valorativa biológica el dolor es universal en el reino animal y forma parte de las estrategias evolutivas que permiten la supervivencia de las especies.

Hablamos aquí de sufrimiento, por otro lado, porque este implica una dimensión subjetiva que trasciende el mero dolor físico: es una experiencia emocional y cognitiva no estereotipada y que puedeemerger o no como consecuencia del dolor (de hecho, puede ser causa de dolor, como es el caso de la somatización en los trastornos psíquicos). La aparición del sufrimiento viene profundamente influenciada por factores sociales, culturales y psicológicos, de manera que un mismo estímulo causante de sufrimiento por estar marcado negativamente en cierto grupo social, cierta cultura o cierta circunstancia psicológica, puede resultar inocuo en otros contextos. La interrelación entre dolor y sufrimiento se ha hecho evidente en las observaciones contemporáneas sobre el

¹⁰ Los informativos hacen esa misma enumeración absorta de los males que parece zanjar negativamente y de forma abstracta el mundo en función de consideraciones últimas, desentendidas de su propio funcionamiento. El telediario es un pesimismo. Arimán, el dios de la información según Steiner, podría ser el dios de los pesimistas.

sufrimiento animal: los animales pueden sufrir igual que los humanos. Muchos animales no solo sienten dolor físico, sino que también experimentan emociones complejas: miedo, angustia, ansiedad¹¹. Aquí, una interpretación de las consecuencias cognitivas y emocionales del dolor en términos exclusivamente humanos podría llevar a una visión antropocéntrica que imposibilita nuestra comprensión del sufrimiento como fenómeno biocultural¹². Debemos, por el contrario, reubicar el análisis: si el dolor existe de manera sistemática en el reino animal, y especialmente en los organismos con sistema nervioso centralizado puede venir acompañado de sufrimiento, esto no puede ser un accidente. Su universalidad sugiere *función* y, en efecto, el dolor cumple un papel adaptativo más allá del *sentido* que se le quiera conferir. Es señal de daño, amenaza, urgencia, y como tal es una fuente de aprendizaje.

Las posturas que erigen el sufrimiento en contra de la vida caen, por tanto, en un doble malentendido. Primero, sobrevaloran el carácter subjetivo del dolor, interpretándolo solo como experiencia consciente, ignorando su rol infraindividual, somático y evolutivo, y segundo, no distinguen *función* y *sentido*, ignorando también que estos dos elementos a veces pueden oponerse. ¿Qué nos lleva a concluir que todo lo que nos desagrada debería desaparecer? No todo lo que existe en el ámbito vital responde a una lógica de agrado o de plenitud. La vida no es una garantía de bienestar, sino una estrategia de continuidad, y cuando una filosofía afirma que el sufrimiento es prueba suficiente para justificar el rechazo de la existencia, comete un desplazamiento: arranca el fenómeno de su suelo biológico para colocarlo en un plano exclusivamente subjetivo y existencial. ¿Cómo sabemos que ese es un plano de análisis adecuado para ofrecer caracterizaciones y comparaciones de la vida? ¿Debemos situar lo intransferible de las experiencias subjetivas de la desgracia en el centro de todo pensamiento pesimista? El cuerpo no hace tales distinciones: sufrir es conservarse y conservarse es sobrevivir. Aquí no hay ninguna trascendencia ni mensaje último, sino pura economía funcional. Recordemos: no es necesario postular el determinismo biológico para hablar de un orden de exigencias orgánicas que es condición de posibilidad de la experiencia

¹¹ La propia biología nos introduce el drama de la conciencia. En toda la naturaleza, y no solo en la humana, se distinguen las reacciones estereotípicas, con mayor carga de determinación genética, de las reacciones cognitivas, variables en función de múltiples factores, abiertas a todo un proceso de deliberación orgánica. Por eso no tiene sentido imaginar la biología como la ciencia de las determinaciones orgánicas. La biología también es ciencia de la indeterminación, de la tentativa, del historial de adaptaciones falibles y movedizas.

¹² A este respecto, para desmitificar la idea de una condición infracognitiva de los animales no humanos (surgida de los sesgos de antropomorfismo, antropectomía y antropocentrismo), y también como compendio de conocimientos etológicos fundamentales, resulta interesantísima la lectura del ensayo *La zarigüeya de Schrödinger: cómo viven y entienden la muerte los animales* de la filósofa Susana Monsó (2021, pp. 38-41, 61-67 y 87-93).

subjetiva y que, por tanto, la comprende, la organiza y amplifica su sentido solipsista. En resumen: si se quiere pensar el pesimismo con rigor, conviene empezar por rechazar la viabilidad biológica de todo aniquilacionismo radical, no porque el sufrimiento no exista, sino porque su existencia no autoriza la conclusión de que la vida sea un error *per se*. ¿Es esto una crítica integral que tiende a invalidar todo pensamiento pesimista?¹³ No necesariamente. A continuación, trataremos de concluir que, a la luz del reconocimiento que hemos hecho de nuestras condiciones orgánicas, podrían abrirse nuevos horizontes lamentables para los parroquianos del no a la vida.

2. El pesimismo abierto

2.1. Trascendencia e inmanencia

Comencemos con la más simple de las palabras: «Infinito». Esta, como «Dios», espíritu y algunas otras expresiones que tienen equivalente en todas las lenguas, en modo alguno es la expresión de una idea, sino un esfuerzo hacia ella. Representa un intento posible hacia una concepción imposible. El hombre necesitaba un término para indicar la *dirección* de este esfuerzo, la nube tras la cual se halla, siempre invisible, el objeto de esta tentativa. [...] El espíritu debe elegir entre *imposibilidades*.

EDGAR ALLAN POE, Eureka

Si el aniquilacionismo moderado de Schopenhauer proponía una trascendencia precaria de la voluntad de vivir por medio de su negación (esto es, por medio de una mitigación ascético/contemplativa de los condicionamientos orgánicos), el aniquilacionismo radical parece hartarse del candor budista de su maestro y termina postulando, como es el caso de von Hartmann (2022) o de Mainländer (2014), una voluntad cósmica de morir que solo cabe obedecer con la aniquilación del individuo o del mundo. Así, tenemos que allí donde en Schopenhauer había trascendencia, en sus herederos solo queda una obediencia a la inercia negativa del cosmos.

A esta constelación de obediencias puede añadirse, por ejemplo, el aniquilacionismo trágico de Zapffe (2004), para quien la conciencia es un desajuste evolutivo que exige un

¹³ Es cierto que en este artículo coexisten las objeciones materiales y las objeciones formales al aniquilacionismo radical. Se trata de dos tipos de objeción diferentes, y, si bien su combinación corre el riesgo de ser tachada de anticlimática, no creemos que encierre contradicción alguna.

sacrificio de lucidez. Su propuesta de rendición estratégica no es más que una obediencia al exceso de conciencia que exige, paradójicamente, su autoocultamiento. Ligotti (2011), por su parte, condensa en una estética del horror la obediencia aniquilacionista: no hay voluntad que trascender ni sentido que conquistar, solo la necesidad de aceptar (como quien acepta la lógica de un cuento macabro) que la conciencia es una marioneta de lo innombrable, y que su desaparición es la única forma de justicia metafísica. Y en Benatar (2006), la obediencia adopta la forma de una inferencia ineluctable: no se trata de un acto trágico ni de una voluntad exterior, sino de la aceptación racional de una asimetría ontológica entre daño y placer que dicta, con la frialdad de un silogismo, la no-procreación como único acto éticamente coherente. Podríamos citar a muchos otros autores, pero el caso es que tenemos una obediencia inercial en el pesimismo heredero de Schopenhauer (cosmogónica en Mainländer, lógica en Benatar, trágica en Zapffe, estética y metafísica en Ligotti, etc.), que, frente a la aspiración schopenhaueriana a una expresión redimida de la voluntad, renuncia a toda posibilidad de redención y conserva únicamente el elemento negativo de la metafísica de su maestro. Esto es lo que caracteriza a las teorías de la aniquilación. Pero en el proceso, los pensadores aniquilacionistas incurren en dos grandes orgullos metafísicos y antropocéntricos: la *Metafísica de la Excepción Humana* [MEH], que concibe una separación radical entre la naturaleza y la cultura, y la *Metafísica de la Agencia Histórica* de la humanidad [MAH], que concibe la posibilidad de modular premeditadamente el porvenir de los colectivos humanos. Ahora bien, antes de entrar a la crítica de estas dos metafísicas es preciso, en la línea del aniquilacionismo moderado, restituir el sentido trascendental del pesimismo, de modo que este pueda volver a hacerse cargo del fondo material de sus ideas. Para ello, urge responder a la pregunta por los límites del conocimiento y por la flexibilidad de estos límites.

Como vector clásico de oposición a la *inmanencia*¹⁴, en que la plenitud real se concentraría en una sola esfera¹⁵, podemos pensar la *trascendencia* como una inmanencia

¹⁴ Si bien seguiremos a Kant (2002) en su distinción entre lo trascendental y la trascendencia, central para la conciencia de los condicionantes constitutivos del conocer, adoptamos aquí el sentido clásico de la inmanencia (Plotino, Spinoza, Deleuze) como autosuficiencia e independencia, como aquello que se basta a sí mismo y no remite a otro para ser o para conocerse. Esto nos llevará, como veremos, a identificar lo inmanente con lo nouménico, cuyas vías de acceso solo pueden ser precarias, escalonadas, trascendentales a lo largo de lo insondable.

¹⁵ Puede llamarse *esfera* a cualquier centro operativo de ideación en el que un grupo más o menos definido de ideas puja por su imposible transformación en cosas, es decir, por adjudicarse un entorno de realidad. Por tanto, la subsistencia de la esfera depende de una doble tensión, siempre arriesgada, entre su centro epistémico y sus contornos ontológicos; tensión que la obliga a intercambiar centros y límites con otras esferas. El entorno de realidad es precisamente el precario triunfo de esta negociación que se produce en la esfera entre centros y límites. Pronto veremos que esto hace de ella el primer concepto quiasmático. Así, llamo

mitótica, necesariamente limitada por las condiciones del proceso cognoscente, en que la realidad de una esfera siempre refiere a la de otra. En Schopenhauer, por ejemplo, tal como se recordó al principio del artículo, la esfera de la voluntad trasciende a la esfera de la razón. La trascendencia es la multiplicación de las inmanencias y, quizás, la esperanza de una reunión de todas ellas en un plano general y meta-inmanente¹⁶. En el mejor de los casos, esta necesidad de referir unas esferas a otras se toma como fuente de humildad epistémica y no como afán resolutivo/clasificatorio de las esferas. En realidad, toda trascendencia es comparativa: establece una circulación de ciertos valores que se ponderan en una esfera, se trasladan a la otra y se compensan en ella. De ahí que la definición kantiana de lo *trascendental* (la mejor condensada de todas) sea la de condición de posibilidad del conocimiento. Aquí lo que Kant entiende por *trascendencia* aparece como un intento particular de apertura epistémica dentro de la esfera más general de lo trascendental. Lo trascendente está subordinado a lo trascendental en el sentido de que su posibilidad de aparecer como idea o incluso como ilusión está mediada por las estructuras trascendentales. El rechazo clásico de la esfera conocida, sensible, o la expectativa de un más allá sobrenatural son solo expresiones particulares del esquema general de lo trascendental, que debería entenderse más bien como un reconocimiento de cierta multiplicidad a la que nos vemos abocados en el mero proceso de conocer, así como una búsqueda de las relaciones de dependencia entre las diversas esferas que generan nuestras propias limitaciones, ya que no podemos acceder a la unidad última o primera (que, es cierto, sería inmanente en cualquier caso).

esfera a cualquier centro de ideas que busca aumentar su *volumen* (su correspondencia ontológica) en todas direcciones, es decir, busca la correspondencia con un entorno real, tiene sed de mundo, y en esa búsqueda se ve obligada tanto a definir unos límites para sí misma como a intercambiar límites y centros con otras esferas, cuando los primeros se muestran defectuosos. Aun siendo un concepto estructuralmente flexible que admite una aplicación en campos muy distintos, incluye ineludiblemente un mínimo grado de abstracción tal que permita agrupar ideas bajo una misma aspiración referencial. Esferas pueden ser la realidad sensible, el paraíso, la música o el deporte, si es que todos estos centros operativos de ideación martirizan la inmanencia de fondo con sus sueños descriptivos, pero no el grupo de las recetas de cocina o el grupo de los tipos de ángulo, carentes de sed de mundo, y que si acaso habrían de comprenderse como subesferas de las esferas de la nutrición o de la matemática. Todas las esferas son mediatas, deficientes en su acceso a la inmanencia y, por tanto, susceptibles de entrar en esquemas de trascendencia. La intuición final que haría de los esquemas de trascendencia una meta-inmanencia es que todas las esferas tienen el mismo centro, para lo cual hay que renunciar, sin embargo, a la aspiración referencial, es decir, al *logos* propiamente dicho, que mediante sus distinciones ha permitido la formulación de todos los esquemas. En la esfera, por último, se aúnan el discurso sobre el mundo y las condiciones de posibilidad del propio discurso. Lo que sabemos del saber tienta a lo que sabemos del mundo: este es el conglomerado que, por su mediatez y su tentativa, puede ser referido a otra esfera y trascender.

¹⁶ Pero esta esperanza no es condición necesaria ni suficiente para lo trascendente, sino que queda siempre relegada al componente de segundo orden de la trascendencia, que es, en esencia, comunicación interesférica.

Esta relación comparativa que establece compensaciones ontológicas es precisamente la que abre la posibilidad de una comunicación entre los dos tipos de esfera trascendental: la esfera trascendente y la esfera trascendida. Epistemológicamente, la inmanencia es una estática y lo trascendental supone una dinámica. La inmanencia, en la medida en que está autocomprendida, es pura inmediatez que no admite evolución alguna más allá de la pura inercia de sus elementos constitutivos, y solo se abre al análisis panorámico, mientras que lo trascendental exige un análisis ontogenético. La inmanencia, al ser lo primero y lo último, podrá ser productiva pero siempre resulta inaccesible al conocimiento, precisamente porque su carácter inmediato obstruye toda tentativa intelectual: se puede estar en lo inmediato, se puede ser lo inmediato, pero no se puede conocerlo, porque toda forma de conocimiento implica mediación. Y más aún: la mediación lógico-teórica no es el único tipo de mediación que existe. Ya hemos visto que el conocimiento no es solo conocimiento, sino también adaptabilidad de ese mismo conocimiento, lo que implica también mediaciones estéticas y sociales¹⁷. Lo trascendental, por otra parte, en su acepción kantiana, es precisamente el medio por el que trazamos nuestro acceso limitado a la inmanencia. Es el ámbito crepuscular del conocimiento y sus transiciones forzadas.

Se trata, por tanto, de la clase de elementos últimos que presentan las ontologías como sistemas explicativos de una totalidad estática o dinámica. Cualquier sistema explicativo que quiera hacerse cargo de su propio modo de conocer se ve abocado a los esquemas trascendentales, esto es, a desarrollar una dinámica inspirada por sus propias limitaciones. En cambio, y como ocurre en el caso de los aniquilacionismos radicales, cuando una teoría se permite zanjar el mundo en un sentido o en otro, es porque está arrogándose un acceso directo a la inmanencia, esto es, a la esfera explicativa última, incondicionada, cuyo conocimiento abriría la posibilidad de embelesamiento ontológico que antes oponíamos a la etiología. Es evidente que el trascendentalismo o el inmanentismo de una ontología no se decide en el desarrollo de sus peculiaridades, sino en su cierre o su apertura categorial, es decir, en el talante abierto o cerrado de sus elementos constitutivos, de sus factores conclusivos, del fondo decisivo que induce retrospectivamente todo el margen de sus esperanzas, de sus vigores ideales o sus anemias materiales. Por eso es común encontrarnos ontologías que echan mano de factores aparentemente trascendentales solo

¹⁷ Considérese aquí el ejemplo paradigmático de acercamiento a la inmediatez por vías mediadas, esto es: el acercamiento a Dios. La teología ofrece mediación lógica, la mística ofrece mediación estética y la ritualística ofrece mediación social. No hay acercamiento sin mediación.

para terminar zanjando el cosmos, cerrándolo y volviéndolo, en último término, estático, orgulloso, plagado de ilusiones de inmanencia. Y ya hemos visto que la inercia ontológica expuesta por las teorías de esta clase solo es capaz de inspirar, en el plano epistemológico, una obediencia.

La verdadera prueba de trascendentalismo es una capacidad para mantener la dinámica ontogenética a raíz de la humildad epistémica de sus supuestos. Por contraintuitivo que pueda parecer, sobre todo a raíz de la mala fama que pesa sobre la idea de lo trascendental, sobrecargada de las interpretaciones religiosas y sobrenaturales de la trascendencia¹⁸, una teoría trascendental es simplemente una teoría que acepta su condicionamiento epistémico constitutivo, es decir, cierta recursividad indefinida de sus impotencias a la hora de comprender absolutamente el mundo. Por ello, este tipo de teorías se ven abocadas a un escalonamiento de sus accesos al mundo, y a un reconocimiento constante de sus límites. La historia de este reconocimiento integral y no anecdótico de la propia ignorancia se remonta a los orígenes de la filosofía, pero entonar el *scio me nescire* todavía está mal visto en los círculos intelectuales, y raras veces logra ser lo bastante honesto como para situarse en el centro de la teoría. En el caso de Schopenhauer, por ejemplo, encontramos múltiples referencias a nuestro acceso radicalmente limitado al noumeno, esto es, a la voluntad (cuya sola caracterización por vías introspectivas es probablemente un exceso), pero también es de sobra conocida la arrogancia y la autosuficiencia teórica del pensador alemán.

2.2. Pesimismo quiasmático

Se puede decir, en cualquier caso, que trazar la distinción entre pesimismos cerrados y pesimismos abiertos es lo mismo que distinguir entre pesimismos inmanentes y pesimismos trascendentales. Ahora bien, podemos preguntar preliminarmente lo siguiente: ¿puede el pesimismo ser trascendental sin reducir su compromiso con lo péjimo? Probablemente sí, porque, pese a que lo trascendental es esencialmente un condicionamiento que funciona como apertura propositiva de exterioridades, nada impide imaginar exterioridades peores o transiciones a una exterioridad que empeoran la esfera trascendida. Además, la propia precariedad de nuestro acceso a la inmanencia podría dar

¹⁸ Recordamos que la trascendencia no es necesariamente sobrenatural, sino que solo indica una transición interesférica que exige un previo reconocimiento de lo trascendente.

pie a un cierto pesimismo epistémico, que compartiría con el escepticismo, sobre todo con el radical, su humillación, pero no su parálisis. Aquí la cuestión es ya puramente casuística y depende de la caracterización que se haga del traspase valorativo entre esferas. En nuestro caso, de la mano del aniquilacionismo moderado de Schopenhauer hemos visto que lo peor no puede ser puramente subjetivo ni tampoco puramente orgánico, si es que queremos evitar las consecuencias solipsistas o deterministas de un sistema que se decantaría, de nuevo, por un falso cierre inmanente. Hemos visto punto por punto las insuficiencias de las caracterizaciones puramente negativas de la vida, tanto por ser experiencia orgánica y condicionada por exigencias corporales como por ser experiencia subjetiva y condicionada por los dramas de la conciencia.

Nos encontramos, pues, en el cruce de caminos entre lo trascendental y lo inmanente, esto es, entre lo inaccesible y nuestra relación con ello, necesariamente precaria y comparativa, dependiente de una referencia continua a exterioridades excesivas. Un pesimismo abierto, trascendental, que no sueñe con cerrar comprensivamente el cosmos recurriendo a esquemas de inmanencia negativa y que reconozca los límites del conocimiento, pero no en el sentido de la impotencia subjetiva o de la inapetencia teórica (aquí ya no se trata de las rendiciones triunfantes del aniquilacionismo radical), sino en el sentido de la declarada insuficiencia de nuestras propias categorizaciones de lo negativo; un pesimismo así ha de ser necesariamente quiasmático. Esto significa que no ha de partir de una pura intuición moral ni de un puro principio lógico, sino de un entrecruzamiento: el de la vida como estructura orgánica que contiene al pensamiento, y del pensamiento como gesto que desborda, pliega o hiere a esa misma vida. No hay aquí una voluntad de redención ni un deseo de aniquilación, sino la exposición a una tensión sin síntesis entre lo vivido y lo comprendido. Una tensión dinámica, especular, de simetrías reversibles, tal como enuncia la figura del *quiasma*¹⁹. El pesimismo quiasmático ya no puede definirse como diagnóstico del mundo ni como actitud ante él, sino como la confesión de un descoyuntamiento entre experiencia y representación, entre la realidad del dolor y la tentativa de darle forma. Pesimista es quien no encuentra reposo ni en el ser ni en su negación. Se trataría de mantenerse en el cruce de caminos, temblando en el centro de la equis, colgados de la

¹⁹ Tomamos este concepto de Merleau-Ponty, especialmente en su obra *Lo visible y lo invisible* (2010). Mientras el quiasma designa una figura de entrecruzamiento, donde los elementos se reflejan o invierten en una estructura de simetría reversible (como en la figura retórica o en la biología genética), proponemos que su contrario funcional sería la *disyunción (disjunctio)*, entendida no solo como separación, sino como ruptura de la reciprocidad estructural. La *disjunctio* implica el desgajamiento irreversible de las partes, sin posibilidad de eco ni inversión, lo que anula la lógica especular del quiasma.

cruz, abiertos a la tensión entre lo que se sueña y lo que se hace, entre lo que duele y lo que se dice que duele.

2.3. Lo insondable y la ética del desfase

Este entretejimiento de los polos epistémico y ontológico (quiasma) exige una *ética del desfase* y un *compromiso con lo insondable*. Son cauces teóricos que exceden las condiciones de este artículo, pero quizá es oportuno trazar en este punto las líneas generales de ambos proyectos.

Allí donde el pesimismo clásico intentaba establecer un saldo, una contabilidad del sufrimiento, una ecuación de la existencia, el pesimismo quiasmático insiste en la imposibilidad del cierre, en la desmesura de lo viviente. No se trata, por tanto, de demostrar si el sufrimiento justifica o no la aniquilación, sino de mostrar que ninguna justificación, en uno u otro sentido, puede agotar su materia o sustraer intelectualmente lo viviente de su fondo de inmanencia. De aquí, de la actitud quiasmática, surge precisamente la idea central de *lo insondable*²⁰, que habrá de inspirar investigaciones posteriores. Insondable es el camino que va de lo trascendental a lo inmanente. No debe identificarse lo insondable con lo simplemente misterioso, oculto, y ni siquiera con lo trascendente como interferencia necesaria entre esferas, sino con el régimen asintótico del conocimiento en los términos anteriormente explicados. Lo insondable es *lo que resiste la función teórica sin dejar por ello de ser real*. El más allá del saber es su abismo interior: no está fuera, sino dentro. Es el punto donde las categorías se agotan, los sentidos no sirven porque resultan intercambiables e insuficientes, los signos se dislocan porque siempre harán falta otros, y, para el caso que nos ocupa, el sufrimiento excede tanto su expresión como su medida. Abriéndonos a la idea de lo insondable vemos que el sufrimiento persiste entonces como intensidad, como escisión o testimonio de que la vida no es objeto de conocimiento, sino fractura del conocimiento. Desde ahora, toda comprensión cabal del sufrimiento, si es que no quiere enredarse en idealizaciones disfrazadas de miserabilismo, deberá asumirlo como un fenómeno que no está cerrado ni en su aspecto biológico ni en su aspecto subjetivo. La vida no se agota en la contabilidad ridícula que podemos hacer de ella: se desborda en

²⁰ La justificación de por qué esta categoría no quiebra las condiciones del sujeto trascendental kantiano es muy evidente, pero precisa de una larga explicación. Conformémonos aquí con decir que es precisamente la continua variabilidad de lo orgánico, de lo viviente, lo que autoriza a concebir todo un espectro epistemológico al que no tenemos acceso, o cuyo acceso depende de ciertas flexibilidades epistémicas que se deciden, en nuestro caso, en la convergencia biocultural (tecnología-cultura-organismos).

zonas mudas, en orillas que desequilibran y torturan la teoría. Lo verdaderamente contrario a la vida no es la muerte, que está integrada en los procesos vitales, sino el intento de clausura intelectual de la misma bajo la intrascendencia de las fórmulas totales.

En este punto cobra pleno sentido la insistencia que hemos hecho desde el principio del artículo en el carácter corpóreo y orgánico del ser humano, que está, como todo ser vivo, dotado de una membrana, un metabolismo y un afán de preservación y multiplicación. La dinámica y la preocupación de los cuerpos orgánicos se sitúa en la base de la experiencia subjetiva y configura sus manifestaciones, incluidas la cultura y toda su sofisticación, su sutileza, sus inversiones y sus reinterpretaciones de la directriz natural²¹. Ahora bien, si algo caracteriza a los seres vivos es la variabilidad y la limitación de los recursos de que disponen para responder a las necesidades de su propio organismo. No existe un ser vivo general: todos son particulares y, sin embargo, sí obedecen a ciertas dinámicas generales²² que invitan a pensar en la iterabilidad de lo vivo sobre el fondo común de lo insondable. Para acercarse a una superación de la MEH es preciso reconocer una *orgánica trascendental* que informe sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento orgánico, pero que también introduzca la posibilidad de una flexibilización de dichas condiciones en función de los marcos de adaptabilidad. En esta limitación y codependencia consustancial a todo lo vivo, que se encuentra siempre dotado de unos sentidos y no de otros, de un tipo de movimiento y no de otro; que se encuentra, en fin, abierto a unas posibilidades y cerrado a otras, y completamente ligado a un intercambio con su entorno, queremos ver un ejemplo paradigmático de esfera en el sentido anteriormente descrito.

Todo ser vivo está abierto a la trascendencia, que no es sino la flexibilidad de lo insondable. Aunque no cabe aquí desarrollarlo, a esa esfera insondable pero flexible pertenecen las subesferas de lo *desconocido* (aquel que no ha sido tematizado porque escapa a cierto orden conceptual), lo *desapercibido* (lo que no puede ser percibido porque escapa a cierto orden sensible), /o *desfigurado* (lo que no admite ninguna representación

²¹ Puede que no exista algo así como la *naturaleza humana*, pero sin duda existe la *naturaleza en lo humano*, y la cultura no es ni mucho menos una separación de lo natural. Quienes defienden que sí lo es, arrastran un orgullo ancestral que en sus versiones teóricas despliega toda una MEH, postura que ha sido casi unánime a lo largo de toda la historia de la filosofía (el *dasein* claramente antropocéntrico de Heidegger (2014) produjo quizás la última hornada de metafísicos de la excepción humana), pero que cada vez encuentra más opositores. Entre ellos cabría destacar a Edgar Morin y a Tomasso Menegazzi (2013).

²² Repetimos: membrana (individuación o límite funcional), metabolismo (autocatálisis, procesos internos de transformación y mantenimiento) y multiplicación (genética, capacidad de reproducción y transmisión de información).

estable de la sensibilidad) y lo *desvivido* (lo que no admite ninguna representación estable de la imaginación).

En cuanto a la ética del desfase, de nuevo evidentemente excesiva para los propósitos de este artículo, baste decir que el reconocimiento del condicionamiento orgánico y la apertura a lo insonable de lo humano invitan también a abandonar la vieja MAH. Este paradigma es plenamente vigente hoy en día, sobre todo en las esferas políticas y económicas, y viene a sostener que la multitud humana, en general, es dueña de su destino y puede modular premeditadamente el curso de la historia. Aquí, ante las fuerzas (transhistóricas, transculturales, orgánicas, insondables también) que evidentemente exceden y condicionan la pobre esfera de lo humano, y que nos hemos esforzado por recordar a lo largo de todo el artículo, es donde podemos retomar con todo derecho el *pesimismo*, pues nunca se han reunido suficientes pruebas para quebrar esta ilusión que nubla la visión de la humanidad periódicamente ensangrentada, enteramente sometida a la furia recurrente de sus mareas. Por mucho que el capitalismo fagocite las utopías, seguimos pensando en la multitud humana en términos de movilización utópica²³. La historia de la humanidad es verdaderamente pésima en el sentido de que permanece cerrada a toda posibilidad de trascendencia, por obra de esta creencia en la posibilidad de una modulación premeditada de la historia. El hombre trata de regular el cúmulo histórico, pero no sabe regularse a sí mismo. Aquí es necesario dar cuenta, de nuevo, del quiasma, del entrecruzamiento de historia y naturaleza, porque solo así se abre la posibilidad de reconocer el desfase entre *regulaciones y posibilidades* en el campo de la ética. De este reconocimiento se deriva una mejor comprensión de lo que efectivamente ocurre, y las verdaderas advertencias éticas, presentes de modo primigenio en todas las viejas religiones, beben de esta conciencia del desfase entre las condiciones íntimas y las aspiraciones históricas.

La tesis fuerte que encierra la ética del desfase, que buscaría romper la MAH, describe una asimetría en cuanto a la transferencia de valores desde la esfera colectiva a la esfera individual²⁴. La estética es el plano de transferencia de valores que va de lo colectivo a lo individual, y la moral es el plano de transferencia de valores que va de lo individual a lo colectivo. Igual que no existen estéticas individuales, sino solo colectivas, tampoco existen

²³ Hay que sustituir, en todo caso, el término de *utopía* por el de *upatía* si hubiera que soñar, habría que empezar por una purga ideal de las emociones de los individuos que conformasen la utopía. Lo contrario sería empezar la casa por el tejado.

²⁴ Sirva esta breve exposición también como ejemplo por el cual las esferas se interconectan entre sí, abriéndose o cerrándose a lo trascendental.

bondades ni maldades colectivas, sino solo individuales. Esto invalida toda posibilidad de una agencia histórica. Los sujetos colectivos no son sujetos morales. Ningún malvado es bueno por pertenecer a un colectivo presuntamente amable, y ningún santo es malo por pertenecer a un colectivo presuntamente perverso²⁵. Santa es, por ejemplo, una persona que no aspira a vender nada. Aunque esto, como puede uno imaginarse, es tan difícil que casi cabe imaginar al santo como alguien que solo vende bondades. Es particularmente difícil introducir esta ética en una civilización completamente enturbiada por los dogmas opuestos: se piensa que la estética es una cuestión de elecciones puramente individuales, y que la ética tiene que ver con la adhesión a proyectos colectivos.

Hasta ahora se ha procurado mostrar las insuficiencias del aniquilacionismo radical, y también se ha propuesto un modelo de pesimismo abierto, trascendental, quiasmático: una epistemología cuyo fracaso es quizá su única dignidad, puesto que inaugura sus aptitudes trascendentales. Por lo demás, aceptar que el sufrimiento no puede ser completamente cifrado, ni equilibrado, ni evacuado, implica que tampoco puede ser refutado ni glorificado: queda, así, dejando tras de nosotros el último resto de condena, solo una matriz de inestabilidad, de contrariedades que nos empujan una y otra vez a reunirnos con lo insondable. En este punto, como ya anticipó Schopenhauer, puede que al pensamiento no se le ocurra nada que hacer con ese reencuentro permanente con sus límites. En ese caso, ¡viva el pensamiento!

²⁵ En la raíz de estas ideas habría que buscar las reflexiones neomísticas de Simone Weil (2007, pp. 187-206). Ver los fragmentos finales de *La gravedad y la gracia*, dedicados a lo social.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2006). *Lo abierto: El hombre y el animal*. Pre-Textos.
- BENATAR, D. (2006). *Better never to have been: The harm of coming into existence*. Oxford University.
- BURKERT, W. (2009). *La creación de lo sagrado: La huella de la biología en las religiones antiguas*. Acantilado.
- COLEMAN, W. (1977). *Biology in the Nineteenth Century: Problems of Form, Function and Transformation*. Cambridge University.
- DARWIN, C. (2009). *El origen de las especies*. Alianza.
- DERRIDA, J. (2010). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Trotta.
- DIÉGUEZ, A. (2012). *La vida bajo escrutinio: Una introducción a la filosofía de la biología*. Biblioteca Buridán.
- FECHNER, G. (2010). *Nanna o la vida psíquica de las plantas*. Sequitur.
- GOETHE, J. von. (2008). *Teoría de los colores*. Consejo General de la Arquitectura Técnica de España.
- GODFREY-SMITH, P. (2017). *Otras mentes: el pulpo, el mar y los orígenes profundos de la conciencia*. Taurus.
- HARTMANN, E. von (2022). *Filosofía del inconsciente*. Alianza.
- HEIDEGGER, M. (2014). *Ser y tiempo*. Trotta.
- HORSTMANN, U. (2024). *El monstruo. Perfiles de una filosofía antropófaga*. Sequitur.
- JONAS, H. (2000). *El principio vida: hacia una biología filosófica*. Trotta.
- KANT, I. (2002). *Crítica de la razón pura*. Tecnos.
- LIGOTTI, T. (2011). *The conspiracy against the human race: A contrivance of horror*. Hippocampus.
- LORENZ, K. (1972). *El comportamiento animal y humano: Los orígenes del conocimiento*. Plaza y Janés.
- MAINLÄNDER, P. (2014). *Filosofía de la redención*. Xorki.
- MARGULIS, L., SAGAN, D. (2013). *Microcosmos*. Tusquets.
- MENEGAZZI, T. (2013). *Antropología filosófica. Genealogía conceptual y propuestas contemporáneas*. UAM (Tesis doctoral).
- MERLEAU-PONTY, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Nueva Visión.
- MONSÓ, S. (2021). *La zarigüeya de Schrödinger: cómo viven y entienden la muerte los animales*. Plaza y Valdés.

- MONOD, J. (1971). *El azar y la necesidad*. Barral.
- MORIN, E. (1992). *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Kairós.
- PLANTINGA, A. (1994). Naturalism defeated? En J. Beilby (Ed.), *Naturalism defeated? Essays on Plantinga's evolutionary argument against naturalism* (pp. 1–12). Cornell University.
- SCHOPENHAUER, A. (2014a). *El mundo como voluntad y representación I*. Gredos.
- SCHOPENHAUER, A. (2014b). *El mundo como voluntad y representación II*. Gredos.
- SCHRÖDINGER, E. (2006). *¿Qué es la vida?*. Tusquets.
- VARELA, F. y MATORANA, H. (1972). *De máquinas y seres vivos: una teoría sobre la organización biológica*. Editorial Universitaria.
- WEIL, S. (2007). *La gravedad y la gracia*. Trotta.
- ZAPFFE, P. W. (2004). The last messiah. *Philosophy Now*, (45), pp. 17–21.