

Nada sublime. Los impulsos fúnebres del héroe

Federico Rodríguez

Universidad de Sevilla

frogo@us.es



Fecha de recepción: 18-10-2020

Fecha de aceptación: 17-12-2020

Resumen

¿Qué querrá decir preferir la vida sobre la muerte? ¿Será esta también una cuestión de *gusto*? ¿Y cuándo, en qué instante de la dispersión de la vida, habrá comenzado esa preferencia? ¿Lo habrá hecho de verdad? Desde, por un lado, el telón de fondo de una «nada sublime» como *posible* «concepto dogmático», en la estela kantiana, para denominar al curso entrópico de la naturaleza y, por otro, atendiendo al «pensamiento suicida», o pulsión fúnebre, como atávica voluntad que escoltaría a esta visión escatológica, se ensaya aquí una respuesta a estas preguntas a través de un *juego de espejos* (i. e. comprensión reflexiva «germinal y deformante») establecido desde el comentario de texto de tres voces de jóvenes filósofos. Así, en el primer y el segundo epígrafes se expone la tanatología ontológica de Philipp Mainländer y de Jules Vuillemin desde el comentario de varios pasajes extraídos de la *Filosofía de la redención* (1876) y del *Ensayo sobre la significación de la muerte* (1948), respectivamente, mostrándose cómo en ambos se revela, en este preciso punto, una diferencia tajante de lo humano respecto al resto de los animales. El tercer y último epígrafe responde a las cuestiones planteadas por ambos (indirectamente en el primer caso, directamente en el segundo) desde la atención puesta, tras algunos *rodeos* por otros textos, en unas notas inéditas para una charla sobre el suicidio de Jacques Derrida (1959-1960).

Palabras clave: anhelo; suicidio; muerte; militar; inmortalidad; preferencia; rodeo; animal; espíritu; espejo

Abstract. *Sublime nothingness. The hero's funeral impulses*

What does it mean to prefer life over death? Is this also a matter of *taste*? And when, at what moment of the dispersal of life, will this preference have begun? Has it really started? From, on the one hand, the background of a “sublime nothing” as a *possible* “dogmatic concept,” in the Kantian manner, to name the entropic course of nature; and, on the other, considering “suicidal thinking” as an atavistic will that would escort this eschatological vision, we attempt to answer these questions through a *set of mirrors* (i.e., “germinal and deforming” reflexive understanding) established from the text commentary of three voices of young philosophers. Thus, in the first and second epigraphs, the ontological thanatology of Philipp Mainländer and Jules Vuillemin is presented through a commentary on several passages drawn from the *Philosophy of Redemption* (1876) and the *Essay on the Significance of Death* (1948), showing how both reveal, at this precise point, a sharp

difference between humans and the rest of animals, and an noticeable idealist vocation. The third and last epigraph *responds* to the questions raised by both (indirectly in the first case, directly in the second) by focusing, after some *detours* through other texts, on some unpublished notes of a talk on suicide by Jacques Derrida (1959-60).

Keywords: longing; suicide; death; immortality; soldier; preference; detour; animal; spirit; mirror

Sumario

- | | |
|---|--------------------------------------|
| 1. Un filósofo honrado:
Mainländer como educador | Referencias bibliográficas
Anexos |
| 2. Vuillemin, la muerte abismada | |
| 3. Las notas sobre el suicidio
del joven Derrida | |

«¡Siervo, atiéndeme!» —«Héme aquí, señor, héme aquí». «Entonces, ¿qué será preferible hacer?». / «Que nos corten el cuello a ti y a mí y que nos arrojen al río. ¡Eso es lo preferible! ¿Quién es tan alto para ascender a los cielos / y quién tan ancho para abarcar la tierra?» / «No, siervo, a ti te mataré primero para que me precedas». / «Y mi señor, de seguro no me sobrevivirá tres días».

(Anónimo, *El diálogo del pesimismo*, ca. siglo XI a. C. [t. m.])

1. Un filósofo honrado: Mainländer como educador

1.1. *Anhelos sombríos*

Tener ganas de matarse es el palpito súbito de una voluntad de morir, inconsciente y ciega, que la filosofía de Philipp Mainländer situó como negro impulso cardinal del universo. Con un simple juego de espejos¹, no es difícil imaginarse al anglófilo Ulrich Horstmann, primer antólogo de su obra, meciéndose a dos manos las puntas curvadas de su circense mostacho mientras se figuraba, no sin devoción, al joven filósofo colgando de uno de los maderos de su cuarto, sobre

1. Dos citas brutas, una estructura constante, para lo que sigue: (1) «Entra un hombre horroroso y se mira al espejo. “Por qué se mira usted al espejo, si solo puede verse en él con desagrado [*qu’avec déplaisir*]”. Y ese hombre horroroso me contesta: “Señor mío, según los principios inmortales del 89, todos los hombres tienen idénticos derechos; así que tengo derecho a mirarme; el que me agrade o disguste [*avec plaisir ou déplaisir*] es algo que solo atañe a mi conciencia”. En nombre del sentido común, sin duda tenía yo razón; pero desde el punto de vista de la ley, él no estaba equivocado» (Baudelaire, 1869: 344/477); (2) «Imaginad que los espejos (sombras, reflejos, fantasmas, etcétera) no estén ya *comprendidos* en la estructura de la ontología y del mito de la caverna, sino que la envuelven por completo, produciendo aquí o allá su efecto particular, muy determinado» (Derrida, 1972: 360/484 [t. m.]).

las copias del recién impreso primer tomo de su mamotreto, la *Filosofía de la redención*, último y escarpado escalón antes del verdadero *salto mortale*. Antes de que todo acabase a finales de ese invierno de 1876, a sus treinta y cuatro años el ahorcado había escrito una novela, *Rupertine del fino* (1875), porque, según quiso dejar registrado un amigo del difunto, Fritz Sommerland, su hermana le había espetado que no podía escribir novelas; también dejó varias obras dramáticas, teniendo previsto editar unos diarios que, redactados entre 1858 y 1863, consistían en cuarenta y cinco caliginosos poemas italianos compuestos bajo el influjo de las lecturas de Giacomo Leopardi y los cielos abiertos de las costas de Capri y Nápoles. Darse muerte era, atendiendo al abrupto meollo de su tratado filosófico, un acto tan comprensible como mínimo. El suicidio es una instancia onto-teológica, no una antropológica: mucho antes de que un mortal mono venido a más decida alzar la mano, eventualmente cansado de vivir o derrotado por el dolor, contra sí mismo, quien se dio muerte fue Dios, substancia simple, unitaria, perfecta. A diferencia de la concepción cosmológica, la divina beatitud, de los amigos de Spinoza y de una de sus recitadas sentencias («Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida» [*Homo liber nulla de re minus quam de morte cogitat; et ejus sapientia non mortis sed vitae meditatio est*] [1677: 128/359]), el universo no es Dios («Deus sive natura»), la identidad simple e infinita, sino su muerte, su *descomposición*, su cadáver, su diferencia, su finiquitación; es decir: el medio móvil para que el «supra-ser» inmóvil, que no puede *ser* el primer motor, «ὃ οὐ κινούμενος κινεῖ», de Aristóteles, alcance el fin de no ser (dado que el perfectísimo no habría podido, atendiendo a su esencia, *ser nada* de inmediato); o con otras palabras: tras el supra-ser (*metafísico*), el ser es un no-ser (*físico*) que aún no es la nada (*metafísica*). Por lo tanto: uno, una, no está nunca *en* Dios, sino en los *restos* de su deseo de desaparecer. La naturaleza es, por definición, un «bodegón», no un *stilleven* (eso *fue* Dios), sino una «naturaleza muerta», un vestigio en movimiento. La vida no se definiría así, como decía la vieja tesis del *Fedro* (245c), por la autonomía cinética («τὸ αὐτὸ κινῶν», definición que siempre ha ofrecido más enjundiosas posibilidades filosóficas que la que se encargaron de promover la cohorte de biologismos contemporáneos), es decir, la vida no se delimitaría según el concepto de «alma», sino por una previa parálisis cinética, y la muerte no sería, así, sino la postrera cinemática inconsistente, desalmada: la vida *es* la muerte. Esta es la razón por la que, desde aquel *instante* divino, que es el de la brevísima aparición, y el de la automática extinción, de aquel acto excepcional que cabe llamar, en sentido estricto, «libertad» (o «primer movimiento»), todo lo demás, desde los gases, los fluidos o las piedras, pasando por las plantas y el reino animal al completo, partiendo de las bacterias o las larvas hasta, en petulante *scala naturae*, el último de los humanoides, está ya *de más*, o *de sobra* (aunque no, si se atiende al ardid divino, *sin necesidad*). Se pregunta, con el ímpetu aciago que le caracteriza, el joven meditador en los §§ 11-13 del capítulo que clausura su tratado, que tuvo a bien titular «Metafísica», repitiendo el esquema clásico (i. e.: planta, animal, ser humano):

¿Podría morir la planta si no quisiese morir en el núcleo más profundo de su ser? Solamente sigue su impulso fundamental [*Grundtriebe*], que extrae toda su aspiración del anhelo de Dios por no ser [*aus der Sehnsucht Gottes nach Nichtsein*] [...] [L]a vida de la planta constituye un fenómeno completamente diferente al de la idea química². Mientras que en esta la vida es solo retardación de la voluntad de morir [*Hemmung des Willens zum Tod*], ocasionada y condicionada desde dentro, o desde fuera, la vida es directamente querida en la planta. Por tanto, la planta nos muestra la voluntad de vivir *junto* [neben] a la voluntad de morir; mejor dicho: como quiere la muerte absoluta, pero no puede tenerla, quiere la vida directamente como un *medio* [*als Mittel*] para la muerte absoluta, y lo que resulta es la *muerte relativa* [relative Tod]. [...]. La planta es voluntad de morir [...] y [und] voluntad de vivir. [...]. [E]n el animal, la voluntad de vivir está *antes* [vor] que la voluntad de morir, y la oculta [*verhüllt*] por completo: así, el medio ha hecho acto de presencia antes que el fin. De manera que, en la superficie, el animal quiere solo la vida, es pura voluntad de vivir y teme a la muerte, que es lo único que quiere en el fondo de su ser. Pues la cuestión es aquí también: ¿podría morir el animal, si no quisiese morir? [...] En el ser humano [...] la voluntad de morir, que es el impulso más íntimo de su ser, no está solamente recubierta por la voluntad de vivir [...] sino que se eclipsa [*verschwindet*] completamente en lo más profundo, desde donde se manifiesta, de tarde en tarde, como un profundo anhelo de reposo [*als tiefe Sehnsucht nach Ruhe*]. (Mainländer, 1876, vol. I: 331-334/344-346)

1.2. Comunismo sin futuro

Jorge Luis Borges, que no pudo sentir el estremecimiento que recorre cada uno de los versos del poema «Viernes Santo (tras la misa “Le tre ore d’agonia del Signore”, en la Iglesia de San Pietro a Majella)» (v. Mainländer, 1858-1863: 94-97), tuvo la ocurrencia de tomar este recio argumento físico-metafísico sobre el origen del universo como clarificación lógica del «argumento implícito o esotérico» del *Biathanatos* (1608) de John Donne en un cuento de título casi idéntico. El poeta inglés, advirtiendo desde el comienzo que su meditación no tratará sino sobre su propia «inclinación enfermiza», a la que pretende también dar interpretación «caritativa», evitando, así, el juicio repro-

2. Las «ideas», atendiendo al párrafo 4 de la primera parte («Física») de *Filosofía de la redención* (v. 1876, vol. I: 52/87), revelan las «esencias [*Wesen*]» de las voluntades de vivir (de morir), y se dicen del individuo, no del género; hay, no obstante, cuatro ideas generales según dos tipos de movimiento (nacidos del parto suicida de lo inmóvil): una referida a lo inorgánico, «la idea química» (de movimiento indiviso), y tres a lo orgánico: «la idea de la planta», «la idea del animal» y «la idea del ser humano» (de movimiento dividido); esa diferencia cinética es, a la vez, una diferencia en la forma de perfección alcanzada, es decir, en el «debilitamiento de la fuerza [*Schwächung der Kraft*]» (ibídem, vol. II: 510/419), en la «tendencia a la aniquilación [*Vernichtung*]»: la progresiva, irreversible, imposición del gran frío. Igualmente, para la teoría de las ideas de Arthur Schopenhauer, v. 1819: 199-207/259-266; y para los referidos *datos biográficos* sobre Mainländer, v. Arréat, 1885; Sommerland, 1898; Horstmann, 1989; Invernizzi, 1994; Baquedano, 2011 y Beiser, 2016. Es de agradecer el entusiasta y valioso trabajo histórico y filosófico sobre Mainländer, tanto traductológico como editorial, emprendido en los últimos años por Manuel Pérez y Carlos Javier González.

bador de tantos abominadores y su común envilecimiento, acaba relatando, en una selectiva lectura de las Escrituras, cómo Cristo (al igual que Sansón, su «arquetipo»), en realidad, se suicidó (v. la tercera parte: «De la ley de Dios»); pero también (es el plus *hermenéutico* del poeta argentino), cómo *todo*, «los elementos y el orbe y las generaciones de los hombres y Egipto y Roma y Babilonia y Judá», habría sido creado solo para asistir a la autoaniquilación encarnada de Dios: «Quizá el hierro fue creado para los clavos y las espinas para la corona de escarnio y la sangre y el agua para la herida» (v. Borges, 1952: 702). Cobrar conciencia de este atávico acto divino, primero y único, de esta decisión sin coacción, comprender la *existencia* moribunda del demiurgo, y *el fin* del universo, significa para Mainländer liberarse del dolor, «redimirse [*sich erlösen*]»: encontrar la calma o, como una rata blanca al final del laberinto, «la solución [*die Lösung*]». Sin embargo, a tenor de sus cavilaciones, matarse no es la iniciativa *ideal*: una vida ejemplar, militantemente pesimista, es una que lucha, que se debilita, que consume energía agotando la fuerza, que aporta desgaste («lucha por la existencia») al universo, que lo hace *hasta el final*. No hay nada más consecuente con el desvanecimiento real y definitivo del todo que resistirse a morir de *inmediato*, ya sea con premeditación o sin más; justo al revés: es esa resistencia la que conduciría, siglos atrás y para *verterlo*, no sin restos, desde la lengua mística del hereje Miguel de Molinos, a una «verdadera y perfecta aniquilación» (v. 1675: 166-171). Esta comprensión del *sentido de la existencia* se traduce, como puede leerse en unos fragmentos titulados «El socialismo teórico», no en la retirada anacoreta del mundo del descubridor de sinsentidos, sino en la decidida militancia por un modo de vida comunista, que extirpe la propiedad privada individual, fuente de sufrimientos, promulgando el amor libre, como fundamento del Estado (un amor llevado, preferentemente, sin descendencia, como precisa Wolfgang Karenner, *alter ego* del filósofo, al comienzo de *Rupertine del Fino*, o con la misma entregada al propio organismo estatal [v. Mainländer, 1876, vol. I: 349-350/360]): la liberación, o redención, ha de ser común, no individual, siendo, esta última, una de las clásicas morales estoicas (escribía Séneca: «¿Buscas fácil vía para la libertad? ¡En cada vena de tu cuerpo la tienes! [*Quaeris quod sit ad libertatem iter? Quaelibet in corpore tuo vena!*]» [ca. 41: 294/108]; t. m.). O dicho de otro modo: uno, una, *no* se mata *no* porque quiera, a toda costa, tercamente, vivir (añagaza *prevista* por el suicidio ontoteológico: Dios se las *supo*, pasado anteriorísimo, todas), sino para hacer que *madure* (en vistas a su extinción absoluta), que se *espiritualice* en ese conocimiento vivido («sin alzarse por encima de cadáveres, ni a través de arroyos de sangre» [ibídem: 302/317]), la humanidad: no matarse, procrastinar indefinidamente la «muerte voluntaria», redimirse de ella, como dice el cuento, con moraleja cocotológica, de Miguel de Unamuno sobre esta supuesta «idea fija» de un suicida fracasado que decide querer-vivir tras estar a punto de ser asesinado (v. 1901: 455-459; por no hablar de la humorada finlandesa *Contraté un asesino a sueldo* [1990] de Aki Kaurismäki), es un *acto político*, no tratando la política sino del «movimiento de toda la humanidad». Obviamente, sería desacertado representarse al filósofo redentor en el papel del muchacho

repartidor de tartas de crema, según el célebre cuento de Robert Louis B. Stevenson, y, sobre todo, rondaría la impiedad hacerlo en el del presidente del «Club de los Suicidas», «prácticamente calvo», con su «enorme puro» y el «libro de actas» bajo el brazo (v. 1878). Y es que el primer impulso es el «amor a la patria», es decir, al Imperio alemán, a un *nosotros*, y eso hace que el filósofo, tras varios intentos fallidos, consiguiera convertirse en soldado en 1874 (se conservan un par de fotos como coracero en Halberstadt, una de ellas de una belleza singular), inscribiéndose en el cuerpo de caballería: es lo que ha de asumir, según recoge otra vez Sommerland, «un corazón fuerte, que no se vea prisionero del estrecho círculo del egoísmo». Desde estas *convicciones* parece posible leer el verso final de «El infinito» (1826) de Leopardi: «y naufragar en este mar me es dulce [*e il naufragar m'è dolce in questo mare*]». (1831: 150-151)

1.3. Innegociable criticismo

Como se consigna, asimismo, en la «Metafísica», el sabio, es decir, *el ser humano absolutamente educado* (espiritualizado), el hijo no del mundo sino de la luz, es aquel que se alegra ante «la *nada absoluta* [*dem absolutem Nichts*]», *nihil negativum*, nada negativa, objeto vacío sin concepto (algo que dejaría de ser imposible), a la que se encamina la humanidad³. A pesar de ser resultadamente antikantiana, como puede observarse en contraste con lo que se aduce en el esquema final de la «Observación sobre la anfibiología de los conceptos de reflexión» (v. 1781: 307/296; y, antes bien, antibaumgartiana, si se atiende al § 7 de su *Metafísica* [v. 1739: 3/100]: el *nihil negativum* repugna, en su absurdidad, al entendimiento; o antiwolffiana, según el párrafo 101 de su *Filosofía primera como ontología* [v. 1736: 83-85]), la referida tesis central de esta obra (abreviando: la muerte de Dios a la *lettre*) no se instala de manera dogmática, sino crítica (*regulativa*), es decir, inmanente e idealista (frente al realismo, que sería trascendente: lo que se llama, según la metáfora clásica, el «ilimitado océano»; no en vano, las críticas al panteísmo se repiten en la obra): es por ello que Mainländer se preocupa de incrustar en su manual de sabiduría, como primera

3. Afirma Friedrich Nietzsche (entrando y saliendo del decorado en este primer epígrafe, se volverá sobre él, más pausadamente, en el tercero) en unas líneas pensadas, según los editores, a propósito de la obra de Eduard von Hartmann, atento estudioso de Schopenhauer y de Mainländer (a todos ellos los integrará el filólogo en el grupito de la «*décadence* fisiológica» [1888a: 395/617]): «Considero falso que se hable de un fin inconsciente de la humanidad [*einem unbewußten Ziele der Menschheit*]. Ella no es un todo, como un hormiguero. Quizá se puede hablar del fin inconsciente de una ciudad, de un pueblo: pero ¡qué significa [*aber was heißt es*] hablar del fin inconsciente *de todos los hormigueros* de la Tierra!» (1872-1873: 469/357; t. m.). Aunque en estos primeros años se tratase siempre del «amar-go perfume cadavérico de Schopenhauer» (1900: 310/90), cuyos volúmenes se había encontrado en un anticuario de Leipzig en noviembre de 1865, leyéndolos inmediatamente, la *Filosofía de la redención* será adquirida justo tras su publicación, el 25 de abril de 1876, llevándola el filósofo consigo, años después, a Sils-Maria, como se sabe por una carta a Franz Overbeck de julio de 1885: «vieja solterona [*alte Jungfer*]» había sido, en todo caso, su veredicto (1882a: 601/874).

cita, una línea de los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de presentarse como ciencia* (1783): «Quien ha probado una vez la crítica, siente ya siempre repugnancia por la charla dogmática». Y páginas después, la primera parte es titulada, en franco homenaje al viejo titán de Königsberg: «Analítica de la facultad cognoscitiva». El desarrollo del legado crítico (la «tanatología» [siendo, desde este marco, la biología, o la zoología, una ciencia dogmática, es decir, una *doxología exaltada*]) es *la forma de la honradez*, de una acendrada honestidad filosófica que sería el único motor real de la reflexión. Eso mismo, se recordará, fue lo que Nietzsche valoró de Schopenhauer, de su «alma de oso», en su tercera intempestiva (1874: 347/756), contemporánea de la fría y conocida fábula aniquiladora con la que arranca el breve texto, inédito en vida, «Sobre verdad y mentira y en sentido extramoral» (v. 1873b; al que se llegará, desde otros espejos, en el último epígrafe y en la séptima nota al pie). Al fin y al cabo, la lectura que Mainländer realizó con más ahínco y devoción, tras encontrarse con los tomos en una librería de Nápoles y adquirirlos por seis ducados en el mes de febrero de 1860, fue la de su obra maestra, una obra «kantiana»: *El mundo como voluntad y representación* (1819). Como puede leerse en el § 69, aún a pesar del protagonismo adquirido por el dolor, que no es un accidente del ser, sino «el ser mismo», un «no-tener» ontológico, como ya señalara Georg Simmel en su crítica lógica y psicológica del pesimismo (v. 1907: 73), tampoco aquí se preconiza el «suicidio [*Selbstmord*]: aniquilarse es (*aún*) querer vivir: «la más fuerte afirmación de la voluntad», un fenómeno «arbitrario», «estéril» y «necio» (1819: 471-476/501-505; Kant, de hecho, en lo que se conoce como sus *Lecciones de ética*, comentará cómo el suicidio coloca al hombre «por debajo de la animalidad»)⁴, y en Spinoza, cuyo panteísmo es considerado como *inconsolable* en el segundo volumen de la *Filosofía de la redención*, algo «imposible», si se atiende a la necesidad *interna*, dado que vivir es perseverar en el ser (no así de la *externa*: uno puede ser impotente, lo es en su finitud, o volverse impotente [v. 1677: 149/379]; la tristeza, en todo caso, y, antes bien, el asalto de [llevado a cabo por] la imaginación, siempre está a la vuelta de la esquina). Yendo más allá, su *discípulo* ha querido mostrar cómo darse muerte como consecuencia de *una idea de Dios* (o mejor dicho:

4. En los apuntes del verano de 1875, Nietzsche se referirá a la concepción del suicidio en Schopenhauer (que, piensa, impediría la promulgada «liberación de los placeres de la vida»), tachándola tanto de «contradictoria» como de «general»; y añade: «El oscuro horizonte [*Der dunkle Horizont*] es necesario para que la llama de la vida [*die Flamme des Lebens*] refulja en todo su esplendor» (v. 1875a: 165-166/150-151). En los ochenta, pensando que Europa se abocaba *masivamente* al suicidio, se hablará, varias veces, del mismo como «tentación»; no en vano, este no es denostado *per se*, sino que el vivir, como se anuncia ya, por ejemplo, en *Humano demasiado humano* (1878), es medido *desde* la existencia de la fuerza (i. e.: desde la *futura* «voluntad de poder [*Wille zur macht*]»). Así, se afirma años después: «La idea del suicidio es un fuerte medio de consuelo [*starkes Trostmittel*]: con ella podemos superar más de una mala noche» (1886: 100/350; t. m.). Su amigo íntimo Franz Overbeck, destacando el epígrafe de la obra de 1878, y habiendo temido por su vida a tenor de las cartas recibidas en el invierno de 1883 (como la del 9 de febrero, el 6 o el 22 de marzo), consideraba el suicidio como el fin que le era propio (v. 1908).

de una *preferencia* divina, sustantivo que es preciso tener siempre en mientes en esta exposición: «El no ser ha debido, desde luego, ser preferido [*den Vorzug verdient haben*] al supra-ser, pues, si no, Dios, con su perfecta sabiduría, no lo habría elegido»⁵) sería, más bien, un *malentendido*: no habría que precipitarse, tampoco empecinarse en vivir si se está acorralado por la desgracia, sino tratar de *morir en paz* (v. 1876, vol. I: 169/195): ética, confiada, *felizmente*; no se trataría, así, insístase, de una *divina beatitud*, en la aludida estela panteísta, sino de una *humana beatitud*. Casi siempre, aunque a veces puede ser demasiado tarde («esa puerta que “siempre está abierta” a la noche serena»), se está a tiempo para beber la cicuta o dejarse caer sobre la espada en las orillas del Mediterráneo: la filosofía inmanente, se lee en sus últimas páginas, ni condena ni exhorta al suicidio. En unas notas, es el propio filósofo el que establece la *diferencia principal* (aunque su socialismo no parezca desmerecer esa designación) con respecto a lo promovido por su maestro:

[P]artiendo de la voluntad de vivir [*Willem zum Leben*] de *Schopenhauer*, llegué, como resultado final, a la voluntad de morir [*Willem zum Tode*], es decir, di el salto, apoyándome en los hombros de *Schopenhauer*, hasta un punto de vista en el que no se ha colocado nadie antes de mí [*auf einen Standpunkt, den vor mir noch Niemand eingenommen hat*]. (1876, vol. II: 242/390-391)

1.4. Fría extinción

La «voluntad pura de morir», comprendida *destinalmente* como «nada negativa o absoluta» (extensión que, aun compartiendo profundas referencias budistas, tampoco Schopenhauer, en este punto fiel a Kant, reconoce: solo sería pensable una «nada relativa, privativa [*nihil privativum*]» [v. 1819: 483-487/512-516]; como se lee en la *Crítica de la razón pura*: «[s]i la luz no ha sido dada a los sentidos, no podemos representarnos las tinieblas» [1781: 307/296]; lo que hay en juego aquí es, pues, desde la nada relativa, el «claroscuro»: no lo oscuro *en sí*, nada absoluta, sino un «negro que es claramente negro» [Granel, 1970: 79 y s.; 1987: 174]; quien sí la reconocerá como «vacuidad absoluta», *absolutamente aformal*, como la divinidad de Eckhart [v. ca. 1313: 178/135], desde algunos anclajes comunes y otras derivas, será el filósofo japonés Keiji Nishitani [v. 1982: 77-167/129-227]), teniendo como origen el haber comprendido, a diferencia del maestro, que nada habría sabido de ello (como tampoco lo sabrían «los materialistas»), «el curso del mundo», queda ejemplificada para Mainländer en una figura: el ya mentado «héroe sabio». Como modelo, se evoca a *sir* Parzival, caballero de la Mesa Redonda y buscador del Santo Grial, en la versión de Wolfram von Eschenbach (no en vano, la prime-

5. En todo caso, situándose en la eternidad y solo rota por la mentada libertad, es decir, por la irrupción del tiempo, esta *inferencia regulativa* no responde al clásico por qué «después, si no antes [ἄσπερον ἢ πρόσθεν]» de Parménides, según Simplicio en sus comentarios de Aristóteles, en su *Poema* (aunque sea aquí asunto del supuesto *paso* de la nada al ser, al «nacer», y no del ser a la nada, al «morir») (v. Parménides, s. iv a. C., 64b-69).

ra línea de esta obra dice: «Si la desesperación anida en el corazón, nacerá amargura en el alma [*Ist zwüvel herzen nâchgebûr / daz muoz der sêle werden sûr*]; ca. 1215: 13/23). Richard Wagner le dedicará al héroe la conocida ópera, o *Bühnenweihfestspiel*, un punto de no retorno para Nietzsche. Además, esta «voluntad pura de morir» es denominada «sublime»: «lo verdaderamente sublime [*das wahrhaft Erhabene*], lo absolutamente sublime [*das absolut Erhabene*], lo sublime κατ' ἐξοχήν» (Mainländer, 1876, vol. II: 476/410). Ya en la parte de su obra denominada «Estética» se había afirmado, en la clara estela de las formulaciones de la *Crítica del juicio* (1790) y del § 39 de la referida obra de Schopenhauer (v. 1819: 236-244/292-298), que: «[s]on dinámicamente sublimes todos aquellos fenómenos naturales que amenazan el núcleo del ser humano, su voluntad de vivir» (1876, vol. I: 128/155); con ello es *aclarado* cómo este sublime es el exacto contrario de lo bello kantiano, no siendo en ningún caso subsumible (la aparición del «placer negativo», que Schopenhauer *transforma*, desde la insaciable voluntad, en «felicidad negativa»). Consecuencia inesperada: el «estado sublime» se caracteriza por un «desprecio a la muerte [*Todesverachtung*]». El nombrado héroe, no temiendo por su hora venidera, es, de hecho, «el carácter más sublime», «el fenómeno más puro de nuestra tierra». Ahora bien: trasladado a las investigaciones científicas que ya despuntaban en esos años, la «nada absoluta» como «nada sublime» es el *singular* concepto filosófico que se corresponde con una ley física: la llamada segunda ley de la termodinámica, la entropía, cuyo origen se establece en la obra de Sadi Carnot *Reflexiones sobre la potencia motriz del fuego* (1824). El filósofo, sin embargo, no habría tenido conocimiento de esta obra. Tampoco de los trabajos de Rudolph Clausius (aunque Arréat, uno de los primeros comentaristas de la obra de Mainländer, considera, con algo de ambigüedad, que los «reproduce de otra forma» [1885: 637]), o de William Thomson, que elaboran los conceptos de Carnot (respectivamente: «Sobre las diversas formas fácilmente aplicables que pueden darse las ecuaciones fundamentales en la teoría mecánica del calor», 1865; «Sobre una tendencia universal en la naturaleza a la disipación de la energía mecánica», 1857; v. Prigogini y Stengers, 1986: 7-27, 163-266; Stengers, 1997). De este modo, querer morir sería *sentir* (bajón estético) el futuro ajuste de cuentas con este desorden energético primordial, o gran derroche ancestral, y su «destino [*Schicksal*]»: la muerte térmica, la última helada, como destino de la pérdida irreversible, de la degradación, de la energía, de una futura *indisponibilidad*. En los últimos aforismos de Mainländer se lee: «la ley del debilitamiento de la fuerza [*Schwächung der Kraft*] es la ley del universo. Para la humanidad su nombre es: ley del sufrimiento [*Gesetz des Leidens*]». Y frente a eso se eleva el también referido «fortalecimiento del espíritu [*Stärkung des Geistes*]». No hay redención sin *educarse* (es redundante) en la *espiritualización*⁶. Esta comprensión del comunismo es, quizá, la única respuesta que

6. Emil M. Cioran, joven lector de Mainländer y de la Escuela de Schopenhauer (v. Cioran, 1992: 156), en el ensayo rumano *En las cimas de la desesperación* (1934), presenta una comprensión del espíritu en unas líneas, cuyo pistoletazo es «la soledad verdadera», que

podría rectificar las consecuencias egoístas que brotan de las inquietudes político-morales (aristotélicas: «¿por qué es necesario ser virtuoso?») del joven Arkady Makarovitch Dolgoruky en la novela de Fiódor Dostoievski, casi contemporánea a la *Filosofía de la redención, El adolescente* (1875): escrita desde la convicción científica de la futura conversión en una roca helada de la Tierra, que acabaría *volando* por el espacio en compañía fúnebre, se reelaborarían en ella, y sobre todo en sus cuadernos previos, las predicciones de N. Camille Flammarion (*Historia del cielo*, 1873) y de N. Lisovsky («Hipótesis sobre el futuro destino del mundo», 1864); el postrero suicidio, en la novela, de Kraft (el nombre no es azaroso), personaje caracterizado como «de una tranquilidad excesiva», se ejecuta con la puesta de sol y bajo la consideración de una «deducción lógica» (ligada, *aparentemente*, no tanto al argumento *natural* de Arkady como a la consideración *histórica*, casi «a priori», del pueblo ruso como segundo, materia prima para «razas más nobles»), transformada en «un sentimiento violento» (la «idea-sentimiento» [suicida]), como ya adelanta Vassine, habiendo dejado un cuaderno de reflexiones matemáticas sobre el asunto (v. Dostoievski, 1875: 59, 169, 177-178; para todo ello, y para la fe depositada por el novelista en la inmortalidad a partir de sus intereses geométricos, v. Knapp, 1996: 137-157, 217-221). Pero volviendo al hilo, más allá de la tentativa iluminación *paralela* de la problemática general en la atención puesta a respuestas más conocidas y comunes (la egolatría, el nihilismo *reactivo*, privado, ante la seguridad, o la confianza, de la catástrofe por venir: en fin, la resolución *físico-política* del más conocido «si Dios no existe, todo está permitido» de Ivan Karamazov): confiando en que su filosofía podía perfeccionarse, especialmente en lo que a la física se refería, Mainländer adelantaba (v. 1876, vol. II: 250/393), no como aquel que ofrece las condiciones en las que sería refutado (según el modelo de la *Lógica de la investigación científica* [1934] de Karl R. Popper), sino como aquel que indica aquellas en las que habría de ser definitivamente confirmado, el siguiente vaticinio cosmogénico:

Muchos astrónomos rechazan la hipótesis de que el universo [*Weltall*] se mueve alrededor de un sol-central, y enseñan que el centro es un punto matemático,

parecieran escritas como una *reacción* anotada al margen de la *Filosofía de la redención*: «La presencia del espíritu indica siempre una carencia de vida, mucha soledad y un sufrimiento prolongado. ¿Quién hablaba, pues, de la salvación obtenida gracias al espíritu? Es falso pensar que el vivir inmanente sea un vivir ansioso del que el hombre se ha liberado mediante el espíritu [...] Hacer la apología del espíritu es una prueba de inconsciencia» (1934: 26/29). Algo más adelante, le deja este recado a los schopenhauerianos (a los *sabios*) estrictos: «¿Qué cobardes son quienes piensan que el suicidio es una afirmación de la vida! [...] La mayor estupidez que el espíritu humano ha podido concebir es la idea de la liberación mediante la supresión del deseo» (ibídem: 55/95, 151). Estas *diferencias* (que se articulan también desde un corte zoológico: «para el animal la vida lo es todo; para el hombre la vida es un signo de interrogación» [ibídem: 91/180]) son pensables desde el hecho de que el autor es, desde su primer libro, un pensador *iconoclasta* de lo infinito (ibídem: 85-87/165-169), aun coincidiendo en que «la existencia se dirige hacia la nada» (ibídem: 54-55/93); igualmente, para otros alcances, v. González, 2020. Por último, a propósito de la «metafísica de la entropía»: v. Müller-Seyfarth (2000); Volpi (2004) y Pérez (2014 y 2020).

en otras palabras: la nada absoluta [*das absolute Nichts*]. Esto es muy importante, y si fuese demostrado, sería la más grande confirmación de mi filosofía, pues pondría en lugar de la causa final [*an die Stelle einer Endursache*], que es la única que yo reconozco, algo real. (Ibídem: 464/407-408)

«Y si fuese demostrado»... Por ejemplo: si acaso se demostrase, por un lado (1), la *efectiva* existencia pretérita, hace unos 13.800 millones de años, de una única «Gran Explosión», o supuesta voladura del hiperconcentrado «átomo primitivo», según las hipótesis de Georges Lemaître (1927, v. 1948), con el *consecuente* corrimiento, mediante la acción de la «energía oscura» o de la «fuerza gravitacional repulsiva», de las galaxias hacia el rojo (*redshift*, según el espectro electromagnético), en la nomenclatura de las conjeturas de Edwin Hubble (1929) y los desarrollos de George Gamow (v. 1955), entre otros; y si, por otro (2), fuera, del mismo modo, demostrado que eso no ocurrirá indefinidamente, sino hasta la conversión en agujeros negros (y su postrera evaporación) de las propias galaxias: la denominada «Gran Congelación», o la nihilización del universo: el apagón cósmico, la *des-aparición*. El matemático Henri Poincaré no dejaba de marcar este mismo problema cuando, reconociendo, en la clave idealista más común, que «todo aquello que no es pensamiento es la pura nada», consideraba, en la última página de *El valor de la ciencia* (1905), tal y como recogen también Prigogine y Stengers al final del prefacio a la segunda edición de su obra clásica, que «la vida no es sino un corto episodio entre dos eternidades de muerte [...] El pensamiento no es sino un rayo en mitad de un larga noche»; añadiendo tal vez con cierto optimismo: «Pero el rayo lo es todo» (1905: 301-302). Uno de los mejores *fenomenólogos* de lo sublime (se trata, de igual modo, de la brutal *realidad* de la vieja hipótesis husserliana de la *verdadera* ἐποχή, la de la «aniquilación del mundo»; pero, asimismo, de si acaso la conciencia, la inteligencia, podría escapar [en fin, *sobrevivir*] a la extinción solar; un poco más adelante se llegará a esta [*ciencia*] ficción fenomenológica con más calma, pero desde otro flanco), Jean-François Lyotard, a más pequeña escala, retomando los referidos espantos literario-científicos del último tercio del siglo XIX, lo presentaba así en «Si se puede pensar sin cuerpo», incluido en *Lo inhumano: Charlas sobre el tiempo* (1988):

Después de la muerte del sol no habrá pensamiento para saber que eso era la muerte. Esta es, en mi opinión [*à mon sens*], la única cuestión sería planteada hoy a los humanos. Ante ella, todo me parece fútil [...] La Tierra desaparecerá, el pensamiento cesará, dejando esta desaparición absolutamente impensada. El sol, nuestra tierra y vuestro pensamiento no habrán sido más que un estado espasmódico de energía, un instante de orden establecido, una sonrisa hecha por la materia en una esquina del cosmos. Vosotros, los incrédulos, creéis mucho, demasiado, en esa sonrisa, en la connivencia de las cosas con el pensamiento, en la finalidad del todo. (1988: 18, 19)

Ser de las postrimerías: que *nada* aparezca *más*, desaparecer *real*: imposible *afenomenología*. Leopardí, a quien es preciso volver a convocar antes de cerrar esta primera escena, ya lo dejó plasmado con estas otras palabras al final de su

«Cántico del gallo silvestre» (1824). Citamos la traducción de su gran fan peninsular, Unamuno, injertada en el prólogo a la tercera edición (1935) de *Niebla* (1914); huelga decir que Don Miguel, quien a los cuatro vientos vociferó su tenaz creencia en la inmortalidad o, para ser más exactos, en que a él *no le daba la gana morir* (y que, como viejo rector, *reaccionará*, en octubre de 1936, ante los «¡Viva la muerte!» de cierto caballero franquista aficionado al *Bushidō*), adjunta un «Pero no» tras la última palabra del poeta italiano:

Tiempo vendrá en que este universo y la naturaleza misma quedarán agotados. Y al modo de grandísimos reinos e imperios humanos, y de sus maravillosas moviciones, que fueron famosísimos en otras edades, no queda hoy ni señal ni fama alguna, parejamente del mundo entero y de las infinitas vicisitudes y calamidades de las cosas creadas no permanecerá ni siquiera un vestigio, sino que un silencio desnudo y una quietud profundísima llenarán el espacio inmenso. Así este arcano admirable y espantoso de la existencia universal antes de ser declarado ni entendido se borrará y perderáse. (Unamuno, 1935: 637-638)⁷

7. El texto de Leopardi, por cierto, convendrá considerarlo a la hora de evaluar la apertura del referido «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», tal y como lo traen a las mientes los editores castellanos de Nietzsche, citando un par de estudios, en la primera de las notas a pie de la fábula; no en vano, se lo cita expresamente, por ejemplo, en la segunda de las *Consideraciones intempestivas* y, también rescatando el último de los versos de *El infinito*, en *Aurora*; pero, a expensas de lo que añade a continuación por *otros encadenamientos*, no es este aún el lugar de declinar esta lectura (v. §§ 3.3). Por otro lado, desde el idealismo a raja tabla de Mainländer, bien aprendido del Buda de Fráncfort («la verdadera filosofía ha de ser siempre *idealista* y tiene que serlo si ha de ser sincera [*redlich*]»; v. en general, el cap. 1 del vol. 2 de *El mundo como voluntad y representación*, y, en particular, la instructiva *disputatio* sobre «la aniquilación [*die Vernichtung*]» entre la «materia» y el «sujeto»), podrían reescribirse, *avant la lettre*, las tesis realistas, el nihilismo ilustrado, de Ray Brassier, quien recoge también el pregón aguafiestas de Lyotard (que, en todo caso, anima a pensar una *inmortalidad tecnológica*, protética) y la fábula nietzscheana de «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», acabando por definir a la filosofía como «órgano de la extinción» (v. 2003; 2007: XI, 239). Partiendo, también, de los bordes trascendentales de la fenomenología husserliana (i. e.: del trascendentalismo, del «a priori de correlación»), para la *intuición* de un «aparecer clausurado», siguiendo, de igual modo y entre otras referencias, el escalofrío del *pathos* «humano» del mosquito nietzscheano (recuérdese: «si pudiéramos comunicarnos con un mosquito descubriríamos que él también navega por el aire poseído de ese *pathos*, sintiéndose el centro volante de este mundo [*das fliegende Centrum dieser Welt*]» [1871: 875/609]), v.: Moreno, 2003. Resulta llamativo que esta fábula no le lleve a Nietzsche al realismo; y aún más, que el realismo solo sea una creencia que otorga «calma, seguridad y coherencia», cuando, desde la realidad de la extinción, pareciera deberse concluir más bien lo contrario: es decir, lo llamativo es, tras *el destape genético*, el *hiperidealismo* que aquí expresa Nietzsche (que cabe ser leído, insistimos, como «honestidad» en la comprensión de Schopenhauer), a saber: la diferencia entre las «cosas mismas [*die Dinge Selbst*]» («la cosa en sí» despertará, como se sabe, una postrera risotada) y sus «metáforas» (constructoras de carcelarios muros crédulos; «Olvida, por tanto, que las metáforas originales de la intuición son metáforas y las toma por las cosas mismas»). O dicho de otro modo: el «intelecto liberado [*freigewordenen Intellekt*]», siendo jovial y brillantemente *intuitivo*, es irreductiblemente *humano* (además, se trata de «[t]odo lo que distingue al ser humano frente al animal...»): el tajo, por tanto, parece mantenerse: no entre el mundo de las cosas en sí, o las ideas (la de la mentada «hoja», por ejemplo), y la cosas a secas (esta «hoja»), sino

2. Vuillemin, la muerte abismada

2.1. Ceguera animal (y humana)

El *Ensayo sobre la significación de la muerte*, publicado en el otoño de 1948, a sus veintiocho años, es la ópera prima y uno de los trabajos menos conocidos de Jules Vuillemin. Siendo concebida como una de sus dos tesis para la obtención del Doctorado de Estado, más allá de las apariencias y de las asociaciones automáticas que puede provocar su título, la obra está escrita *contra* la filosofía existencial de esos años: a medida que va pasando las páginas, el lector se va encontrando con una meditada *respuesta*, pero escrita desde el esfuerzo por desplegar el mismo enclave fundamental, es decir, la reconstrucción, tras el idealismo, de una filosofía de la libertad que pueda responder ante dos guerras mundiales en apenas treinta años. No obstante, el filósofo acabó haciéndose un nombre, ya desde la segunda mitad de los años cincuenta, por sus eruditos aportes en filosofía de la ciencia (*La filosofía del álgebra*, 1962) desde la estela de los derroteros, abiertos en la Escuela Normal Superior por la influencia de su amigo François Cuzin, de la filosofía de Kant (*La herencia kantiana y la revolución copernicana*, 1954), accediendo en 1962, tras algo más de una década en Clermont-Ferrand, y gracias a la mediación del viejo maestro Martial Guérault, al Colegio de Francia como sucesor de Maurice Merleau-Ponty. En estos primeros años redacta también, hasta 1955, algunas reseñas para *Los Tiempos Modernos* (como, por ejemplo, a propósito de la correspondencia entre Karl Marx y Friedrich Engels; o entre Vincent Van Gogh y Anthon van Rappard), aunque acabará distanciándose de la revista. Michel Foucault, que sería apadrinado por él para entrar en Clermont-Ferrand y, más tarde, también en el Colegio de Francia, entablándose una importante amistad, lo llamará «anarquista de derechas»: sus posicionamientos contra el movimiento estudiantil en Mayo del 68, expresados en *Reconstruir la universidad*, fueron conocidos (v. Eribon, 1989: 177 y s.). Esta primera obra se divide en tres amplios capítulos que hacen, en realidad, las veces de *partes*. El primer epígrafe del primer capítulo («La significación humana de la muerte», v. 1948: 1-93) se titula «El animal cegado ante la muerte» [«L'animal aveugle à la mort»]. El segundo: «Razones de esta ceguera» [«Raisons de cette cécité»]. No son solo los dos primeros, sino aquellos en los que se condensa la tesis fundamental, invariable desde la primera línea del ensayo, junto a una *pregunta retórica* que levanta, como es costumbre académica, el polvo de la vana contraargumentación. Dice así:

entre estas cosas (hojas) y su representación (hojas”). Como es bien conocido, muy pronto, ya Heinrich von Kleist había *sentido* la limitación ideal del a priori de correlación (de la «verdad») cuando tuvo su *crisis*, transmitida el 22 de marzo de 1801 a su prometida y a su hermana, tras leer, sobrecogido, la *Crítica de la razón pura*: el suyo sí fue un *pistolazo* «intuitivo» (v. Hegel, 1807: 31/85): es la intuición misma, *la estética*, la que mata. Finalmente, para la ascensión de la nada por la grieta *romántica*, cf. Rodríguez, 2020b.

El hombre conoce que debe morir y el animal lo ignora [*L'homme connaît qu'il doit mourir et l'animal l'ignore*]. En esta diferencia específica, el sentido común descubre uno de los caracteres esenciales de la humanidad, junto a la risa, el lenguaje, el pensamiento. ¿Pero debemos aceptar esta afirmación tal cual? ¿Acaso no pasa en la naturaleza que el animal parece sentir su muerte y conocerla, a menudo, siguiendo cierto modo, conviniéndole entonces acordar, en lo que a eso respecta, un comportamiento propio [*un comportement propre*]? (ibídem: 1)

Sobre «la ceguera del animal respecto a la muerte» se ofrece una bibliografía de estudios etológicos en una nota al pie, destacando el trabajo de Étienne Rabaud en torno a la simulación de la muerte (*La inmovilización refleja y el instinto de simulación de la muerte*, 1920). Vuillemin se apoya, asimismo, largamente en un libro pionero de Solomon Zuckermann (*La vida social de los monos y los simios*, 1932; traducido por Gallimard en 1937), quien, en esos mismos años de la publicación del *Ensayo sobre la significación de la muerte*, alcanzaría su fama por sus destacados desempeños en el Desembarco de Normandía. Las referencias científicas se incluyen en vistas a «refutar las verdaderas novelas» sobre las costumbres sociales de los animales; aunque más claramente, al final de su obra, hablará de la necesidad de «quemar los fetiches y dejar un lugar limpio para la filosofía» (ibídem: 310). La mentada tesis arconte se refuerza, enseguida, con la siguiente frase: «el animal permanece ciego al orden como tal, al símbolo» (ibídem: 8), siendo recogida, en una nueva nota a pie, la célebre obra de Ernst Cassirer (*Filosofía de las formas simbólicas*, 1923-1929). El sentido y la función de este refuerzo vuelve repetidamente en la obra. Mucho más adelante, por ejemplo, se lee: «la acción humana no se libera [*se dégage*] del automatismo animal sino en la medida en que extiende su potencia utilizando símbolos» (ibídem: 172); es decir, el animal permanece ligado, esencialmente, a cierto *desorden*, que se escenifica en no poder dejar la *materia*, lo *sensible*, lo *empírico*: está subyugado a lo *inmediato* y lo *presente*. En esta conocida línea, singularmente idealista, su siguiente obra en solitario (dado que en 1948 se publica, asimismo, *El sentido del destino*, en colaboración con Louis Guillermit), *El ser y el trabajo: Las condiciones dialécticas de la psicología y de la sociología* (1949), la referida segunda tesis, comienza, precisamente, por una crítica al «psicologismo». En definitiva: el animal no logra *abstraerse*, ni estar a la altura de los acontecimientos, o, más sencillamente: no es capaz de *libertad*. En ello consiste, por tanto, su ceguera ante la muerte, muerte que, así, es considerada no *mera muerte*, sino, antes bien, «forma simbólica». Huelga decir que, defendiendo esta posición, Vuillemin no tiene *necesidad* de referirse al eventual suicidio de los animales⁸. Tras estos dos primeros epígrafes, el

8. Prologando el ya referido *Biathanatos* de Donne, Thomas de Quincey expone, en el tono que le es habitual: «Hay dudas sobre la posibilidad de que los animales cometan suicidio: para mí es evidente que ni lo hacen ni pueden hacerlo [*to me it is obvious that they do not, and cannot*]. Unos años atrás, sin embargo, los periódicos reportaron el caso de un viejo cordero que se suicidó, según se alegaba, en presencia de muchos testigos. Careciendo de navaja o de pistola, corrió un corto trecho para aumentar el ímpetu de su descenso y se

tercero de esta primera parte, en la que es preciso permanecer por el momento (al ser la más decisiva para los propósitos que aquí se persiguen), es «¿Existen los instintos de muerte?». Pese a la natural asociación, el filósofo comienza, sin embargo, analizando el libro del microbiólogo Élie Metchnikoff *Estudios sobre la naturaleza humana: Ensayo de filosofía optimista* (1903), comentando el «instinto de muerte» observado en los ancianos (i. e.: el deseo de la muerte cuando se trata de una «muerte natural»). No es hasta el siguiente epígrafe cuando entran en juego los más conocidos desarrollos sobre esta problemática de Sigmund Freud: «Ficción freudiana del instinto de muerte», se titula esta vez el epígrafe. Vuillemin cita ahora a Karl Bühler, *La crisis de la psicología* (1927), quien habría notado cómo «encontramos en Schopenhauer el modelo de esta fórmula freudiana» (ibídem: 17), y llega a afirmar: «Freud no imagina equilibrio psicológico sino en la inmovilidad y el nirvana» (ibídem: 25). En todo caso, lo que más le acaba molestando del «padre del psicoanálisis» es, en realidad, que sus argumentos le llevan a: «confundir la estructura de la espontaneidad animal y el universo de la libertad humana» (ibídem: 30). El joven filósofo no se amilana. El fragmento completo, de interés para el despliegue de este texto a la luz de lo desarrollado en el primer epígrafe (y a la espera de lo que está por venir en el tercero), es el siguiente:

Los psicoanalistas no descubren la muerte en el instinto sino porque la han introducido, subrepticamente, en favor de una contaminación del instinto por la inteligencia, continuando, así, con la confusión entre la estructura de la espontaneidad animal y el universo de la libertad humana. Lejos de desmentir nuestra hipótesis fundamental, que los comportamientos inferiores permanecen [restent], por naturaleza, ciegos ante la muerte [aveugles à la mort], el freudismo le aporta una confirmación inesperada, haciéndonos sentir mejor que el sentido de la muerte no puede aparecer sino en el nivel superior de una vida penetrada por la reflexión o, al menos, liberada de esos datos sensibles y de esas «formas» inamovibles que mantienen el instinto en una rigurosa esclavitud. (Ibídem: 30-31)

Sobre ello se vuelve algo más adelante: por un lado, cuando se afirma que «numerosos discípulos de Freud y, en general, todos los partidarios de una percepción animal de la muerte olvidan que el miedo a la muerte representa una pérdida de la libertad, una degradación del hombre [...] cuando tememos la muerte nos bestializamos» (ibídem: 85), y, por otro, en un epígrafe, ya del segundo capítulo (de homenaje *bergsoniano*: «Las dos fuentes de la afectividad», v. ibídem: 94-205), titulado «Del individuo y de la lucha por la vida»

arrojó de un precipicio, al pie del cual se hizo pedazos. Se pensaba que el motivo para ese «acto precipitado [rash act]», como lo llamaron los periódicos, era el mero *taedium vitae*. Por mi parte, dudaba de la exactitud del reporte. Poco después aconteció en Westmorland un caso que reforzó mis dudas. Un caballo de raza, bello y joven, que no podía tener ninguna razón para liquidarse, con la excepción del alto precio de la avena, una mañana fue encontrado muerto en su campo» (1827: 264-265/19-20). No es solo un exabrupto cómico: Donne, en algunas páginas de su tratado sobre el «derecho natural», se refiere al suicidio de los pelícanos y, citando a Ambrosio, al de las abejas (v. 1608: 1725/59).

(ibídem: 160-166). El siguiente epígrafe de esta primera parte, el quinto, tiene por título «El envejecimiento y el psiquismo biológico», y a ello lo llama Vuillemin «el último refugio» (ibídem: 31) para los contraargumentos. Tras realizar un comentario de «Muerte y supervivencia», un escrito póstumo de Max Scheler publicado en 1933 (cuyo error provendría de confundir el sentido estético y el pragmático de la palabra «posibilidad») insiste en la «irresistible claridad de esta verdad: que los comportamientos inferiores son ciegos ante la muerte» (ibídem: 40). Tras todo ello, en los siguientes epígrafes, Vuillemin pasa a examinar los argumentos filosóficos que piensan que *también* el humano sería ciego ante la muerte: Epicuro (Lucrecio), Spinoza y Schopenhauer, entre otros. No es posible entrar en ellos en estas páginas. Desde la tesis inicial, el giro decisivo es el siguiente: el argumento epicúreo, tal y como es recuperado (a saber: «La muerte no afecta en ningún caso al animal. Pero no podemos aún concluir que afecte al hombre» [ibídem: 41]) al comienzo del tercer y último capítulos («La doble realización del hombre: De la experiencia de la eternidad a la fe en la resurrección», v. ibídem: 206-308), tras ser analizado en el primero, le sirve a Vuillemin para afirmar que el ser humano, en el «sentimiento», es decir, en aquello que tiende *realmente* hacia la infinitud (el mismo es definido como «afección de alegría y de esperanza» [v. ibídem: 106]), «escapa al agujón de la muerte» (ibídem: 206), al que, como cree haber demostrado a lo largo del segundo capítulo, nos conduciría la «emoción» (que sería a la muerte lo que el sentimiento es a la vida: ambas serán entendidas como «intuiciones de mundo»; a «La muerte, fuente de nuestras emociones» se le dedica un epígrafe completo: v. ibídem: 130-147). Unas páginas más adelante es aún más tajante:

[N]o solo, en efecto, la vida no participa de la muerte, sino que excluye *a priori* la posibilidad de una participación así [...]. Cualquiera que sea el punto de vista que adopte, el hombre no puede detenerse ante la muerte, mirarla fijamente. Todos sus esfuerzos, todo su comportamiento, la niegan. Vive como si no existiera o, al menos, como si esta no pudiera triunfar; no le deja nunca la última palabra, no puede dejársela. (Ibídem: 268, 271)

No satisfecho con el calibre de una afirmación así, el filósofo decide ir aún más allá: «La naturaleza al completo no sabría descansar en la muerte, y tiende hacia un estado que la emancipa [*l'en affranchit*] [...] la Naturaleza parece tender a establecer un equilibrio donde se abisma la muerte [*où s'abîme la mort*] [...] La muerte no es nada [*La mort n'est rien*]; no experimentamos sino nuestra libertad eterna» (ibídem: 271, 272, 300). De este modo, volviendo al argumento epicúreo, si bien puede afirmarse que el ser humano no sería *menos* ciego que el animal ante la muerte, lo decisivo es que *lo es* por razones bien diferentes, es decir, que su ceguera obedece a otras causas, que en su ceguera se trasluce una *diferencia fundamental*, un *poder* volverse ciego que nada tendría que ver con el ser-ciego de la animalidad en general. Así, «en el primer caso [el animal, F. R.], el acontecimiento de la muerte es despojado [*dépouillé*] de toda significación; es vivido inmediatamente en un psiquismo fijado, y per-

manece inferior a su concepto. En el segundo [el ser humano, F. R.], la muerte entra en el orden y la determinación del destino» (ídem). Llegados a este punto, Vuillemin no duda en acudir a la palabra «heroísmo»: «en la muerte, el héroe no se sacrifica, sino que se forma [...] esta es un acto inmanente de su personalidad: en ella se lleva a cabo su destino» (ibídem: 208). «Destino», por tanto, no es una palabra sinónima de «muerte», sino de su «culminación» (y para ejemplificarlo se referirá a la muerte «nuestra», a la muerte *madurada*, del poeta Rainer Maria Rilke, frente a un «morir-verde», una muerte «pequeña», la abortada, que no es la «grande», la fecunda, es decir, la humana [v. ibídem: 283 y s.]): destino es la significación *alegre* de la muerte. Por eso el destino no es el «acontecimiento [*évènement*]» de la muerte, sino el «advenimiento [*avènement*]» del hombre (v. ibídem: 212). En este sentido, las páginas del tercer capítulo sobre Hegel, a propósito de la *Fenomenología* y de la *Enciclopedia*, incluidas su *crítica* (no haber sabido establecer adecuadamente la diferencia, dar el tajo: y es que no hay *presentimiento* de la emoción, es decir, de la muerte, en el animal; de ahí el relevo *idealista*, contra todo pronóstico biempensante, llevado a cabo por Ludwig Feuerbach en *Pensamientos sobre la muerte* de 1830, el cual es aplaudido [v. ibídem: 290]) son relevantes (se verá esta reflexión, pero, una vez más, desde otro *espejo*, en el siguiente epígrafe). Como en el caso de Mainländer, también el joven filósofo francés, en el que es, quizá, el gran momento de su obra, parece tener su *héroe histórico*: el retratado por Albrecht Dürer en el grabado *El caballero, la muerte y el diablo* (1513). El cuadro, que Erwin Panofsky (quien le dedicara ya su tesis al pintor en 1915) consideraba verdadera ilustración del *Manual del soldado cristiano* (1504) de Erasmo van Rotterdam, bautizado como «caballero de Cristo [*Ritter Christi*]» (v. 1955: 151-152; aquí mismo se destaca, de igual modo, cómo un «soldado» se convierte, de súbito, en «caballero»; no es un detalle menor: en esta cadena *megalómana*, el «héroe» no podía tardar demasiado en llegar; se trata, no en vano, de una *euforia*), es descrito así al poco de abrirse el tercer capítulo:

No juzgamos la muerte sino en la medida en que se armoniza con el libre vuelo del hombre [*le libre essor de l'homme*]. A veces este la exige: de ahí nace lo trágico del héroe [*le tragique du héros*]. A veces, es quebrado por ella [...]. Lo que, en todo caso, le importa al caballero no es ni la muerte en sí misma, ni las separaciones con las que nos aflige, ni las figuras horribles de la emoción que la acompañan sin cesar (el esqueleto sin nuez, cuyos ojos permanecen vivos y, atrás, el diablo figgón con su hocico [*le diable fouineur et son groin*]), sino solamente la salud del hombre, la realización del amor y la belleza del universo [*la santé de l'homme, l'épanouissement de l'amour et la beauté de l'univers*]. En el momento mismo en que de su lanza va a recibir, quizá, la muerte, en el mismo momento en el que el diablo, traidoramente, va a desazonarlo, el caballero, con la visera alzada, lanza una última mirada sobre el mundo infinito. Su compañero, el caballo, perfecto y fuerte, que lo llevaba sin rechistar, seguirá su camino sin que ni la muerte ni el diablo puedan desviarle [*le détourner*]. Como su amo, permanece para ello obstinadamente ciego [...] En la gloria

[*gloire*] el caballero de Dürer cobra todo su sentido [...] En el corazón de la muerte percibe la nada y experimenta que todo sentimiento, toda voluntad, y todo acto del hombre desembocan en el absoluto. En la gloria se lleva a cabo el amor. (Ibídem: 210-213)

El caballo es ciego como su amo: pero su ceguera, insístase, no tiene la misma *causa*: el amo puede volverse ciego, el caballo permaneció siempre ciego⁹. Recuperando el referido par protagónico del libro, el «sentimiento (vida)» y la «emoción (muerte)», en la conclusión a la obra (v. ibídem: 313) esta escena epicúreo-dureriana se traduce, ganando una sospechada inteligibilidad, al *marco kantiano*: el sentimiento es la fuente de la «razón», mientras que la emoción lo es del «entendimiento». Vuillemin, en fin, para concluir su *Ensayo sobre la significación de la muerte*, pareciera volver a retomar la fuerza de la voluntad *práctica* de la segunda *Crítica* en vistas a reescribir, gnoseológicamente (*paso atrás*), la significación humana, *demasiado humana*, de la muerte. Se entiende mejor esta operación *genética* a la luz, tardía, de su tratado *Necesidad o contingencia: La aporía de Diodoro y los sistemas filosóficos* (1984), donde se citan unas notas de Kant en las que se observa la ambigüedad con la que este evaluaba el pensamiento epicúreo (considerándolo, si se partía del supuesto de que sus «principios» no eran «afirmaciones objetivas» sino «máximas para el uso especulativo de la razón», el espíritu «más auténticamente filosófico de la Antigüedad»; v. 1984: 208): tal fue la temprana, inamovible, convicción de Vuillemin, y desde ahí despliega, a lo largo de los años, su «intuicionismo» como *filosofía de la libertad* (v., asimismo, 1994). Es preciso, en fin, destacar cómo también en esas últimas páginas de su *Ensayo* se revela el sentido electivo, la preferencia. Se pregunta: «La filosofía ¿medita sobre la vida o sobre la muerte? ¿Medita sobre la vida hasta en la muerte o sobre la muerte hasta en la vida?». Contesta:

Según la respuesta que se dé a estas preguntas, la imagen por la que el hombre se refleja [*se reflète*] en la muerte cambia por completo. [...] Los hombres eligen raramente entre estas dos vías, y la mayor parte de nuestras experiencias resultan de su encuentro e, incluso, de su indisoluble combinación. Sin embargo, la elección es siempre necesaria [*Cependant, le choix et toujours nécessaire*]. Porque esta decide de dónde vendrá la luz. (1948: 314)

9. Toda esta intervención caería bajo el calificativo de *fetichista* (de admitirse el argumento del *Ensayo*): «Dijo luego el caballo: “Te habrás compadecido de nosotros, oh rey, si nos hubiese visto cautivos en poder de los hombres, con el freno en nuestras bocas, las sillas en los lomos y la concha en nuestra cintura. Los jinetes, cubiertos con corazas, cabalgan sobre nosotros en los campos de batalla. Nos lanzábamos al fragor del combate hambrientos y sedientos, teniendo las espadas sobre nuestras cabezas, las lanzas ante nuestro pecho y las flechas rondando nuestros cuellos. Nos sumergíamos en la muerte y nadábamos en sangre” (Ijwān as-Şafā’, X: 44).

2.2. *Angustias de una aniquilación ideal*

A pesar de haberse impartido varios años antes de la publicación de su libro, Vuillemin no pudo conocer el seminario de Martin Heidegger de 1929-1930 *Los problemas fundamentales de la metafísica: Mundo, finitud, soledad*, publicado, póstumamente, en 1983. Por su contundencia, por la abundancia de glosas y vigorosas derivaciones, este curso resuena con fuerza en los oídos de cualquier lector contemporáneo *familiarizado* con los problemas filosóficos de la muerte y la animalidad. Tampoco pudo estar al tanto de los estudios etológicos que contestan, ampliamente, las tesis que elabora sobre la supuesta demarcación simbólica de lo humano como humano (v., por ejemplo, Lestel, 2001; Vuillemin, de hecho, llegará en un momento del *Ensayo* a tildar de «problema metafísico», lo que no pasaba por ser una adjetivación halagüeña, las apreciaciones sobre la muerte animal, v. 1948: 295). Sin embargo, dejando caer el segundo punto y manteniéndonos en el primero, el filósofo cita, con no poca sorna, al maestro de la Selva Negra en tres ocasiones a lo largo del *Ensayo*. A este le dedicará, igualmente, la última parte de la referida obra *La herencia kantiana y la revolución copernicana*, en la que se estudia la resolución estética de la primera *Crítica*. Siendo todas las convocatorias francos ataques, ninguna de ellas es accesoria para el problema que se está desplegando (i. e.: «qué querrá decir preferir la vida sobre la muerte»; «¿Y cuándo, en qué instante de la dispersión de la vida, habrá comenzado esa preferencia?»). En primer lugar, (1) Heidegger es citado como componente del grupo de «los metafísicos de la angustia» (ibídem: 133); esto sucede, en realidad, tanto en el segundo como en el tercer capítulo del *Ensayo*. El primer texto espigado es «Qué es metafísica» (1929), la conocida conferencia inaugural de Friburgo, a propósito del problema de «la nada [*Nichts*]» y «la angustia [*Angst*]» (i. e.: «La angustia revela la nada» [*Die Angst offenbart das Nichts*] [1929: 112/101]), en el epígrafe, ya comentado, titulado «La muerte, fuente de nuestras emociones». Esta crítica a Heidegger es paralela a la que se lleva a cabo de Sartre (v. 1943: 56-80/53-77; y ello aunque la *factura* de la obra de Vuillemin comparta, en no poca medida, el estilo expositivo, *fenomenológico*, de esta influyente obra; un caso claro, no debiéndose obviar que ambos se encargan de catalogar sus obras como «ensayos», es la forma de exponer los sucesivos y ricos ejemplos desde situaciones cotidianas). Lo que resulta más interesante aquí es, por un lado (1.1), partir de la ya referida, en el primer epígrafe, «aniquilación [*Vernichtung*]» del mundo husserliana, denominada «abstracción universal» (tal y como se desarrolla en el § 49 de *Ideas* [1913]: «La conciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo»; aquí se lee: «resulta evidente que el ser de la conciencia, de toda corriente de vivencias en general, quedaría, sin duda, necesariamente modificado por una aniquilación del mundo de las cosas [*Vernichtung der Dingwelt*], pero intacto en su propia existencia» [91/112]), aunque sin ser citada expresamente, para llegar a la nada metafísica, la «petit rien», de Heidegger y Sartre; por otro (2.2), inferir la naturaleza ilusoria (ingenuamente) «idealista», de las tesis existencialistas: señalándose a Sartre, se afirma:

«se nos promete una génesis del imaginario y a lo que se nos hace asistir es a una génesis imaginaria» (v. Sartre, 1940: 30-35); la angustia no sería, se insiste en ello, sino una «emoción», «la emoción en su génesis original», se comenta más adelante, «una fijación intempestiva del miedo», que debe ser diferenciada del «sentimiento». En definitiva, la nada de Vuillemin es, como máximo, el «nihil privativum», la nada relativa (no la absoluta, ni la sublime) de Wolff, Baumgarten o Kant. Así, escribe: «¡[I]nefable y tierna invención! Nuestro filósofo, de pie frente a los límites de la esfera del ser, tiende su bastón y toca, de repente, el vacío. ¿Pero qué es la nada? ¿Un ratón? ¿El cadáver de Polonius? Aquí nuestros metafísicos se prenden» (Vuillemin, 1948: 132); acaso, más provecho se hubiera sacado desde el sondeo de la noción sartreana de «agujero [*trou*]» (negro) o en una postrera atención a los sutiles desarrollos *topológicos* de la «nada [*śūnyatā*]» en Kitarō Nishida (1926: 102; 1945: 47-123/21-116). En segundo lugar (2), también en este segundo capítulo del *Ensayo*, recuperando el problema de la angustia cincuenta páginas más adelante, pero antes de su análisis propiamente «temático», Heidegger es citado para comentar cómo su angustia, en realidad, se *opondría*, desde la insistencia en el «ser-para-la-muerte», al «cuidado [*Sorge*]», seleccionándose algunas líneas de *Ser y tiempo* (obra que no será traducida integralmente al francés hasta 1986, por François Vezin, en Gallimard). Vuillemin considera, además, que en este tratado se aísla el yo absolutamente del otro (*aprisionándolo*: «la angustia abre y aísla al Dasein como *solus ipse*», escribe Heidegger en el § 40, para adjuntar, en todo caso, que «[e]ste “solipsismo existencial”, lejos de instalar a una cosa-sujeto aislada en el inocuo vacío de un estar-ahí carente de mundo, lleva precisamente al Dasein [...] ante su mundo como mundo» [1927: 250/210]), negándose así la posibilidad «de atribuirle una significación original a la experiencia que hacemos de la muerte del otro» (ibídem: 186; v. § 47 de *Ser y tiempo*; esta frase, del mismo epígrafe, que no es citada, parece *dar cuenta* de la tesis: «el salir-del-mundo del Dasein [*Aus-der-Welt-gehen*], en el sentido del morir [*sterben*], debe ser distinguido de un salir del mundo de lo solamente viviente [*Nur-lebenden*]. El terminar de un ser vivo [*Lebendigen*] lo expresamos en nuestra terminología con el vocablo *fenecer* [*Verenden*]» [240-241/261-262]), asunto del que se había ocupado ya con talento, exactamente en este mismo sentido, su amigo de juventud Cuzin (al que Vuillemin le dedica, junto a Jean Cavallès, *Física y metafísica kantianas* [1955]), un año antes de ser fusilado por los nazis en el verano de 1944, en un texto publicado póstumamente por Vladimir Jankélévitch («Notas sobre la muerte del otro», 1953). En el análisis que sigue se asevera cómo en la angustia, transformándose la «libertad» en «vértigo», «nos hacemos naturaleza». Y se añade, con un recado final para Heidegger:

Como lo han presentado Epicuro y sus sucesores, aunque la expresión haya, la mayor parte de las veces, traicionado su pensamiento, querer, a partir de la angustia, concluir que la vida y la muerte se implican recíprocamente [*que la vie et la mort s'impliquent réciproquement*] es un argumento circular, y ello

en tanto que la angustia sea el acto, precisamente, que crea esta implicación y esta reciprocidad. Claro, la existencia de la emoción refuta, al menos un instante, el argumento epicúreo, como ese filósofo que andando probaba el movimiento y refutaba a los Eleatas. Pero Epicuro no lo ignoraba, y en su argumento hacía alusión a una vida que, por naturaleza [*par nature*], se sustraía a la muerte, en tanto que no está ya comprometida [*engagée*] con las antinomias de la emoción. Hemos nombrado a esta vida sentimiento o alegría [*sentiment ou joie*]. Y debemos recordar la esencia original de esta con tanta mayor insistencia dado que los profetas de la nueva enfermedad prefieren fingir que la ignoran [*feignent mieux de l'ignorer*], y van repitiendo que somos para la muerte [*que nous sommes pour la mort*] y que nuestra verdadera destinación es la angustia. Quizá, en fin, haya que oír la lección de Epicuro, y sacar a la filosofía de su silencio, por miedo a que de tanto [*à forcé de*] anunciar [*prêcher*] el invierno estos malos profetas no acaben por matar la primavera. (Vuillemin, 1948: 194)

Unas pocas páginas más adelante este análisis de la angustia se continúa a propósito del «derrumbe universal [*écroulement universel*]», del «acosmismo» (ibídem: 198, 199). El diagnóstico acaba siendo simple: los metafísicos de la existencia *reducen* la relación entre el *cogito* y el mundo a eso que Vuillemin ha definido, previamente, como «emoción» (i. e.: *muerte*): se trata, pues, de una *simplificación fúnebre*. Hasta tal punto que la negación del mundo de los metafísicos de la angustia se compara con el fin del Imperio romano o con los últimos años de la Edad Media... estaríamos, en fin, ante «la representación apocalíptica del universo». A nadie le extrañará que esas mismas páginas, en una brusca aceleración especulativa, acaben con una meditación sobre el judaísmo y el *aevum* futuro. Y en tercer lugar (3), ya en el tercer capítulo de la obra, *Ser y tiempo* es nuevamente citado a lo largo de una evaluación del «estoicismo». Es un caso especial, ya que son páginas en las que el filósofo se centra en la moralidad del suicidio (algunas páginas más adelante recordará cómo Schopenhauer lo considera «vano»; v. ibídem: 289); de no entreverse, a cada paso, más allá de las eventuales referencias, la larga sombra *epicúrea* de Spinoza en el privilegio de la «alegría» como *intuición del mundo*, causaría asombro encontrar, en este monumental y casi olvidado tratado sobre la significación de la muerte, tan exiguas reflexiones dedicadas a este fenómeno: apenas, junto a la destacada, una más en el marco de unas breves notas sobre la ira (el matarse de pura ira), en la página ciento cincuenta y cinco; y otras en torno a Tristán e Isolda, a cuenta del deseo de la *santa noche*. El caso es que Vuillemin espeta que *Ser y tiempo* («un libro indigesto») es una obra en la que se escenifica la *virtud estoica* (gran asunto, se entiende, del «cuidado [*Sorge, cura*]», de antecedentes agustinianos, de la «disposición afectiva», de la «mismidad [*Selbstheit*]», etc.) frente a «la gente», el «ser del montón» o el «don o doña nadie [*das Man*]», siendo esa la razón por la que no logra comprender la crítica al estoicismo, rotulado como *inauténtico* (según la lectura que se realiza del § 51, justo en el momento en donde Heidegger cita *La muerte de Iván Ilich*, 1886; aunque Séneca, la Stoa, sea referido en el § 42, a propósito de los tér-

minos μέριμνα y *sollicitudo*, y en el § 29, eso sí, justo para decir que «la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia delante digno de mención después de Aristóteles»), que se ofrece en ella: «¿Pero por qué misteriosa propiedad este destino y esa libertad para la muerte difieren del *fatum* y de la *libertas* estoica?» (ibídem: 237)¹⁰.

3. Las notas sobre el suicidio del joven Derrida

3.1. Supervivencia

Son muy conocidas por sus amigos y estudiosos las primeras líneas de la lacónica nota que el filósofo dejó escrita para que fuera leída en su sepelio, en el otoño de 2004: «Preferid siempre la vida [*vie*], afirmad, sin cesar, la supervivencia [*survie*]». Darle preferencia a una sobre otra, a pesar de su inextricable *complicación* (la vida la muerte: *la survie*), pareciera haber convertido al difunto, revivido en el instante de la despedida gracias a la voz de su primogénito Pierre, en un optimista póstumo. Pero se sabe bien que esta frase solo puede firmarla un pesimista responsable, alguien que ha estado atravesado por una negrura íntima, que ha sufrido, *asumido*, lo que significa vivir para y por la muerte, que ha decidido *afirmar esa oscuridad*. En un texto publicado, ese mismo año, en el *Cahier de l'Herne* dedicado al fenomenólogo Paul Ricoeur escribirá: «Siempre me rendí a la afirmación y a la reafirmación invencible de la vida, del deseo de vida, pasando, desgraciadamente, “por la puerta de la muerte”, con los ojos fijados en ella, a cada instante» (2004: 19). Y todo ello se cristaliza en la última respuesta de la última entrevista, con Jean Birnbaum, *Aprender, por fin, a vivir* (2004), una *auto-necrológica*, en donde el protagonista, ya gravemente enfermo, vuelve a subrayar su «preferencia»:

Todo lo que digo [...] acerca de la supervivencia [*survie*] como complicación de la oposición vida/muerte procede en mí de una afirmación incondicional de la vida [...]. La supervivencia es la vida más allá de la vida, la vida más que la vida [*la vie au-delà que la vie, la vie plus que la vie*], y el discurso que pronuncio no es un discurso mortífero; al contrario, es la afirmación de un viviente que prefiere [*qui préfère*] el vivir y, por tanto, el sobrevivir, a la muerte, porque la supervivencia no es simplemente lo que queda [*ce qui reste*], sino la vida más intensa posible. (2005: 55/50; t. m.)

10. Este segundo epígrafe ha sido la profundización, desde un *cambio de terreno*, del séptimo capítulo de *Cantos cabrios* (v. Rodríguez, 2015: 394-408): allí se relataba cómo la legendaria zorra se hacía la muerta, astuta simulaba su muerte, para devorar al cuervo, en el anónimo *Fisiólogo* (ca. s. II) y en el poema sobre la pesca del grecorromano Opiano de Anazarba (*Haliética*, ca. s. II), además de su difusión en varios bestiarios medievales, teniendo esa escena implicaciones de promisoria enjundia de cara a la analítica heideggeriana, demasiado humana pese a todo, del «ser-para-la muerte». Por otro lado, en su obra *El ser y la muerte*, José Ferrater Mora (1962) cita y sigue las primeras páginas de la obra de Vuillemin, despachando en unas pocas líneas el asunto de la muerte de los animales, para acabar remitiendo a Xavier Zubiri (para quien «los animales, incluyendo los vertebrados superiores, se hallan completamente incapaces de “formalizar” la muerte»).

Tal vez se recuerde cómo Nietzsche se preguntaba en el «Ensayo de auto-crítica» compuesto para *El nacimiento de la tragedia* (1871), añadido en 1886 a la tercera edición de la obra, si acaso habría un «pesimismo de la fortaleza [*Pessimismus der Stärke*]» nacido de una «plenitud de la existencia [*aus Fülle des Daseins*]»: «un absoluto decir-Sí al mundo [*einem absoluten Ja-sagen zu der Welt*]», se leerá en los textos póstumos de otoño de 1887 (1871; 12/26; 1887: 468/305). Más allá de estas intensificadas referencias tardías, que se expresan también en el paralelo desarrollo del (*suicida*) concepto de «autoinmunidad», los años setenta parecen, sin menoscabo de otros textos (como, por ejemplo, *La voz y el fenómeno* [1967], en donde la muerte se inyecta *necesariamente*, desde Edgar Allan Poe, al interior del *autoafectado* soliloquio transcendental: *muerte colectiva del alma*, *muerte impropia*, etc.), los cardinales para ensayar una acotada inteligibilidad de esta problemática. Se propone ahora un interesado *détour* por algunos de ellos, sacando simplemente algunas instantáneas, antes de desembocar en lo que el título de este tercer y último epígrafe promete.

3.2. Más o menos (de) un suicidio

En «Especular – sobre Freud», extraído de las últimas sesiones, reelaboradas, del seminario *La vida la muerte* (1975), y publicado como parte *medial* de ese monstruo titulado *La tarjeta postal* (1980), el ensayo protagonista de estudio es *Más allá del principio de placer* (1920), donde el psicoanalista afirma, en unas notorias líneas, que son reescritas por Derrida (sobre todo, en el segundo epígrafe [«Correos de la muerte»] de la tercera parte [«La parálisis»]), incidiéndose en la noción de «rodeo [*Umweg*]» (hacia la muerte), lo siguiente (las mismas han estado *procrastinándose* hasta ahora para beneficiar la previa filtración de las visitadas determinaciones):

La meta de toda vida es la muerte. Y con igual fundamento: lo inanimado era antes que lo animado [Das Ziel alles Lebens ist der Tod, und zurückgreifend: Das Leblose war früher da als das Lebende] [...]. Si la muerte es una tardía adquisición del ser viviente, no tendrá objeto alguno suponer la existencia de instintos de muerte [*Todestriebe*] aparecidos desde el comienzo de la vida en la Tierra [...]. Lo que desde luego no podemos ocultarnos es que hemos arribado, inesperadamente, al puerto de la filosofía de Schopenhauer, pensador para el cual la muerte es el verdadero resultado y, por tanto, el objeto de la vida y, en cambio, el instinto sexual la encarnación de la voluntad de vivir [*Willen zum Leben*]. (Freud, 1920: 40, 50, 53/2526, 2531, 2533; t. m.)

Hay algunos endebles indicios para llegar a *especular* con la posibilidad de que Freud, al margen de las deudas con Schopenhauer, hubiera tenido noticias de Mainländer a través de Sabina N. Spielrein. En su artículo «La destrucción como causa del devenir» (1912), citado en una sintomática nota al pie de *Más allá del principio de placer*, la psiquiatra rusa formula la idea del «instinto de muerte [*Todesinstinkt*]», de la descarga del «afán de destrucción [*Zerstörungs-*

drang» (1912: 488). Todo ello, como ha elucubrado la crítica más reciente, lo estaría quizá, a su vez, leyendo desde el retrato que el ya referido Metchnikoff, al que sí habría estudiado con certeza, realiza de la obra del filósofo en algunas páginas de sus *Estudios sobre la naturaleza humana*¹¹. Derrida, en todo caso, no comenta ninguna de estas posibles influencias traseras en sus textos: avanza desde Freud, con los ojos puestos en Platón y en Heidegger. Volviendo a la *cosa misma*, y sin dejar de mantener en el horizonte el extracto seminal de *Más allá del principio de placer*, es provechoso retroceder a los «Envíos», los supuestos restos de una correspondencia de amor quemada. Afirma aquí el corresponsal principal:

El 6 de junio de 1977. [...]. Un joven estudiante (muy guapo) ha creído provocarme y, creo, seducirme un poco, preguntándome que por qué no me suicidaba. Era la única manera, en su opinión [à ses yeux], de «transmitir [faire suivre]» mi «discurso teórico», la única manera de ser consecuente y de producir un acontecimiento [produire un événement]. En lugar de argumentar, y de reenviarle aquí o a allá, me fui por la tangente [j'ai répondu par une pirouette] [...] ;Qué le prueba, le dije si recuerdo bien, que yo no lo haya hecho, y más de una vez? Te planteo la misma pregunta. (1980: 19/23; t. m.)

Este *más de una vez* conduce no solo al «más de una lengua», sino al «muerte a la muerte», es decir, al «deconstruir la muerte» del primer volumen del seminario *La pena de muerte* (v. 1999-2000: 327/203; entrando tardíamente en escena, el eslogan es su verdadera «alba», el hondo abolicionismo, «amor mío, al alba»): si uno, una, no muere una sola vez en la vida, si la muerte es un acontecimiento múltiple, diferencial, entonces tampoco tendría *por qué* matarse uno, una, una sola vez; en este justo sentido, habría de ser revisitada, por ejemplo, la definición que Novalis propone del suicido como «acto filosófico auténtico», tal y como esta se recoge en *El tocar* (v. 2000: 328/411): se diría, *anacrónicamente*, que ese «acto auténtico» *depende* de, está dirigido por, un «concepto vulgar de tiempo» que en «la muerte a la muerte» *se deconstruye*: suspender la vulgaridad del tiempo es también desalojar del horizonte la muerte como *una y única*; de igual manera, en este sentido, para el límite o borde múltiple, la lectura de la analítica heideggeriana del «ser-para-la-muerte [*sein-zum-Tode*]», que «precede» a toda biología y toda ontología de la vida», «el fin del propiamente-morir», o contaminación del «como tal», en *Aporías*, una conferencia dictada en 1992, es bien conocida por los que frecuentan su obra

11. Por lo demás, en esta investigación Spielrein afirma cómo «[E]n la vida misma está el origen de la muerte, como en la muerte el de la vida [*Im Leben selbst liegt die Quelle des Todes, wie im Tode die des Lebens*]» y cómo «El anhelo de morir es con frecuencia el anhelo de morir de amor [*Die Sehnsucht ist öfter Sehnsucht nach Sterben in der Liebe*]» (para estos problemas, v. Rodríguez, 2015: 373; y 2020a), proponiéndose profundas meditaciones sobre Nietzsche a propósito del «anhelo de conocimiento [*Sehnsucht nach Erkenntnis*]» como «anhelo de la madre que vive en su profundidad [*Sehnsucht nach der in seiner Tiefe lebenden Mutter*]». Para las referencias: cf. Spielrein, 1912, y Metchnikoff, 1903; igualmente, para el rastreo de esta influencia, v. Burgos, 2019: 21-39.

(v. 1996: 85, 129/78, 120). Pero para el desarrollo de la propuesta sería preciso seguir, por el momento, y al margen de estos paréntesis, en los «Envíos». Algo más de un año después, al comienzo de una de las misivas, se lee (nótese el cambio de tono, la súbita *variación* del problema):

26 de septiembre de 1978. Acabo de llamar desde la calle, nunca estuvo desocupado. Siempre te comportas como si ignoraras la posibilidad permanente del suicidio que hay en mí (perdón, juramos no amenazarnos nunca con matarnos: solo quería decirte que estaba muy impaciente en esa cabina, que pensé ligeramente en matarme, ni siquiera un instante, pero aún así [...]). (1980: 170/153; t. m.)

Y un poco más adelante, al hablar del «suicidio simulado u organizado de Sócrates» (i. e.: su *indefensión* voluntaria, su negativa a escapar, su dejarse matar, etc.¹²): «4 de agosto de 1979. Imagínate un libro reducido a sentencias testamentarias (estrofas, viñetas, recuadros), las últimas palabras de toda una colección de tipos antes de su suicidio, antes de eclipsarse» (ibídem: 246/219).

3.3. Verdad suicida (del superhéroe)

En la séptima sesión del mismo seminario, *La vida la muerte*, en el contexto de unas páginas sobre Nietzsche que anteceden a las de Freud y suceden a las del biólogo François Jacob (dedicándose, en la sexta, algunos breves pasajes a la entropía, que se continúan a propósito de la energía «libre» y «ligada» en Freud, desde su interpretación de Hermann von Helmholtz, en la onceava [volcada, junto a las tres siguientes, en «Especular – sobre Freud»; v. 1975: 163-169, 289]), páginas estas que no se publicaron en vida del filósofo, encontramos unas notas, redactadas entre el verano y el otoño de 1873, a las que Derrida acude, *en realidad*, mientras está comentado el cuarto párrafo del ya citado (ahora es *su momento*) «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral»: lo destacado en ese párrafo es el «impulso hacia la verdad» como simple, sensato, deseo de que haya paz entre los seres humanos; es decir: que se trata de reconocer en la verdad una práctica convención ficticia, un arreglo o apaño, un «fingimiento [*Verstellung*]» que, como «arte», tiene su cima en el ser humano (v. 1873b: 876/610). El caso es que, en una de las líneas de esas notas de 1873, se deja escrito: «la verdad mata – más aún, se mata a sí misma [*ja tödtet sich selbst*] [en cuanto que reconoce que su fundamento es el error]» (1873a: 623/488). Reescritura de Derrida: «La verdad es suicida en su estructura. Es suicida. Es la vida la muerte como verdad sin verdad de la verdad» (1975: 198).

12. Nietzsche, no obstante, que dedicará varias páginas a las «formas de morir» en Grecia (como en las notas tituladas «Historia de la literatura III», 1875-1876), hace una precisión sobre este punto: en su «Introducción al estudio de los *Diálogos* de Platón», al comentar el *Fedón*, marca cómo queriendo morir, anhelando la muerte («el filósofo anhela [*sehnen sich*] desligarse del cuerpo [...] Tras la muerte alberga la esperanza de conocer de forma pura la verdad [*die Hoffnung die Wahrheit rein zu erkennen*]» [1871-1876: 87/498]), Sócrates no querría suicidarse.

Sin embargo, a pesar de entresacar esta cita, y de haber comentado, previamente, la del aludido cuarto párrafo de *Verdad y mentira en sentido extramoral*, el profesor decide no referirse a la fábula sobre la extinción de la Tierra, sobre el breve tiempo de lo humano en el universo, a pesar de su soberbia, presente en el primer párrafo, que es la que, a decir verdad, posibilita, *sensu stricto*, la postrera afirmación sobre la verdad. Tampoco rescata la primera frase de estas mismas notas de 1873, que afirman: «La verdad como deber incondicionado, hostil, que aniquila el mundo». Sin embargo, si la extinción posibilita la concepción de la verdad (gracias al «señorío de la abstracción», asunto que, marca Nietzsche, «distingue al ser humano frente al animal») es porque la verdad de su extinción (i. e.: «el astro se heló y los animales astutos tuvieron que perecer» [1871: 875/609]) debe ser *ocultada* en favor de la verdad (la mentira) de la convención: el ser humano «está hostilmente predisuesto contra las verdades que puedan ser perjudiciales y destructivas [*die vielleicht schädlichen und zerstörenden Wahrheiten*]» (1871: 878/611). Ese «quizá», como tantos otros «quizás» de su obra, no es suprimible. Y a nadie se le escapa que el texto de Nietzsche puede ser pensando como una especie de abreviación *avant la lettre*, antiplatónica (que no convendría calificar, en todo caso, como *realista*), de «El origen de la geometría» (1936) de Husserl, o, en fin, de los problemas sobre «génesis (su *olvido*) y estructura», que tan indeleble marca dejarán en la confección del dispositivo gramatológico a finales de los años sesenta. Al mismo tiempo, el joven filólogo ofrece, en estos mismos años, una definición de la vida decisivamente diferente a la ya citada de Freud: «la muerte es la medida de la vida [*der Tod ist das Maaß des Lebens*]» (v. 1875a: 165/150). Sin embargo, al final de esta séptima sesión, comunicando que va a realizar un «salto», Derrida cita, no este, sino otros dos fragmentos (el primero de ellos vía Heidegger): uno de *La ciencia jovial*, que dice así: «Cuidémonos de decir que la muerte se opone a la vida. Lo viviente es solo una especie de lo muerto, y una especie muy rara [*Hüten wir uns, zu sagen, dass Tod dem Leben entgegengesetzt sei. Das Lebende ist nur eine Art des Tödten, und eine sehr seltene Art*]» (1882a: 468/168); y el otro, póstumo, de otoño de 1887: «“El valor de la vida”: pero la vida es un caso particular, hay que justificar toda existencia [*man muß alles Dasein rechtfertigen*] y no solo la vida. El principio justificador [*das rechtfertigende Princip*] es un principio desde el cual se *explica* la vida... la vida misma no es un medio para algo; es la *expresión* de formas de crecimiento del *poder* [Macht] (1887: 344-345/238; 1975: 199-200)¹³. Ahora bien, saliendo de la

13. A propósito, de igual modo, de «la vida la muerte» en la estela freudiana que ahora se va a comentar y, antes bien, de un «no-ser» *inconsciente*, de profundas referencias schellinguianas, que ignora la negación, se encontrará otra rica lectura en la *opera magna* de Gilles Deleuze (v. 1968: 145 y s.). El concepto protagonista, en este sentido, no es el de «preferencia», sino el de «resistencia» que abre, quizá con más claridad, asociada a la palabra *creación* (y sus raigambres, en parte, bergsonianas), las determinaciones hondamente políticas, y evidentemente ecológicas, del problema. Por otro lado, para una panorámica exploración del *carácter heroico* del hombre «Nietzsche», v. Birnbaum (2000); antes bien, a cuenta de un heroísmo *romántico* que se resistiría al diagnóstico nietzscheano, v. Argullol (1982: 275-

meditación que propone el profesor en su seminario y recuperando algunas de las escenas desplegadas en los dos epígrafes anteriores: ¿no estamos aquí, otra vez, ante «un héroe»? ¿Acaso no son estas las reconocibles palabras del héroe? No, no exactamente. Un héroe *quiso ser* Nietzsche (al menos desde que, en 1868¹⁴, cumpliendo con sus obligaciones veinteañeras, se enrolara en la segunda sección de caballería del cuarto regimiento de artillería de campaña, firmando como «Artillero», o «Artillero prusiano» un par de cartas), pero ese *mito*, en sus diversas figuras, solo parece seguir vivo hasta los grandes pensamientos, los liberadores, de principios de los ochenta. Unos pocos años antes, en *Humano demasiado humano*, en unas páginas previas a su arremetida contra *el héroe de posturo*, se leía (§ 498): «Condición del heroísmo. – Si uno quiere llegar a ser un héroe, antes la serpiente debe haberse transformado en un dragón, en caso contrario le falta el enemigo adecuado» (1878: 320/254). Más adelante, en el segundo volumen (§ 347): «Digno también de un héroe. – He aquí a un héroe que no ha hecho más que sacudir el árbol, en cuanto los frutos estaban maduros. ¿Y os parece demasiado poco? Mirad primero el árbol que ha sacudido» (701/464). Es en la carta a Heinrich von Stein de principios de diciembre de 1882 (v. 1882c: 287/287) donde la buena opinión que había merecido el héroe se desmiente; incluso, unos meses antes, en otra a Lou von Salomé (v. 1882b: 243/250), convirtiéndose el «superhombre [Übermensch]», exactamente, en el «superhéroe» (de Sils-Maria), aquel que *afirma* la sacudida del «eterno retorno»¹⁵. El epígrafe clave para sopesar esta metamorfosis es el titulado «De los sublimes», dedicado a todos «esos contraídos», a las «almas tensas», a los «penitentes del espíritu [Büsser des Geistes]», en *Así habló Zaratustra* (1883): «Si este sublime se fatigase de su sublimidad: entonces comenzaría su belleza [...] Pero cabalmente al héroe lo *bello* le resulta lo más difícil

280); y, sobre la necesidad de «tomar en serio la bufonería» poniendo en marcha un calculado «mecanismo de desublimación» (lo que ahí se llama «la otra senda», ya abierta en *El nacimiento de la tragedia*) que se extiende a la herencia vanguardista, v. Barrios (2019: 77-104, 199-241).

14. Carta a Erwin Rohde desde Naumburg escrita a principios de febrero de 1868: «¡Ah, querido amigo, qué desgraciado animal [*ein Unglücksthier*] es un artillero de a pie y a caballo con impulsos literarios [*literarische Triebe*]! A nuestro antiguo dios de la guerra le gustaban las mujeres jóvenes, y no las viejas y arrugadas musas. Un artillero que reflexiona en una estancia cuartelera demasiado a menudo sobre los problemas de Demócrito, acurrucado sobre un sucio taburete, mientras le lustran las botas, no es más que un *παράδοξον* al que los dioses miran con burla» (Nietzsche, 1868: 249/480; t. m.). Como es conocido, *literalmente*, el pobre artillero se caerá del caballo, en el mes de marzo, abriéndose el pecho en una profunda herida y lesionándose el esternón de gravedad debiendo volver, así, a sus estudios antes de lo previsto y no sin sentir añoranza tanto por su caballo como por el servicio militar (ya se manejaba con los cañones), como le contará unos meses después Friedrich Ritschl (cuando comience la guerra franco-prusiana, el 19 de julio de 1870, se unirá a ella, aunque desempeñándose en funciones de enfermero).
15. Siendo aparentemente más favorable a la «Gran Implosión» de Roger Penrose (v. 2010) y a la serie infinita de «universos oscilantes», iterables, la doctrina del «eterno retorno» parece físicamente imposible con la del apagón cósmico; a menos que la repetición sea efectivamente pensable como *recurso ideal*, es decir, que *lo afirmable* sea lo existente desde la visión, indefinidamente repetida, hipocondríaca, de la extinción *real*.

de todas las cosas. Inconquistable es lo bello para toda voluntad violenta [...]. Este es, en efecto, el misterio del alma: solo cuando el héroe la ha abandonado acércase a ella, en sueños, el – superhéroe [*Über-Held*]» (1883: 150-152/179-181). Estos son ya, pues, otros años que traen de la *ligereza* un nuevo pensamiento: hasta la risa, su plenitud y la bufonería. Volviendo ahora, un instante, al *origen*, en el *Nacimiento de la tragedia* era el joven Nietzsche quien comentaba el cuadro de Dürer antes referido (§ 20), pero para alabar a Schopenhauer:

Un hombre aislado y sin consuelo no podría elegir mejor símbolo que el caballero con la muerte y el diablo, tal como nos lo dibujó Dürer, el caballero recubierto con su armadura, de dura, bronceína, mirada, que emprende su camino de espanto [*seine Schreckensweg*], sin que lo desvíen sus horripilantes compañeros y, sin embargo, desesperanzado [*doch hoffnungslos*], solo con el corcel y el perro. Nuestro Schopenhauer fue un caballero dureriano de este tipo: le faltaba toda esperanza, pero quería la verdad [*ihm fehlte jede Hoffnung, aber er wollte die Wahrheit*]. No existe su igual. (1871: 131/172-173)

La escena se había adelantado unas páginas antes (v. § 18), mediante el siguiente párrafo (muy conocido, ya que de él se desdice el autor en el comentado prólogo, *superheroico*, titulado «Ensayo de autocrítica» [tras la cita final del *Fausto* de Johann W. von Goethe, 1807-1832, escribe contra su pasado schopenhaueriano, romántico: «¡No, tres veces no!»]), que se incluye tras referirse a la sabiduría (enorme) de Kant y Schopenhauer para conseguir «la victoria sobre el optimismo»:

Con este conocimiento se introduce una cultura que yo me atrevo a denominar trágica: cuya característica más importante es que la ciencia queda reemplazada, como meta suprema, por la sabiduría, la cual, sin que las seductoras desviaciones de las ciencias engañen, se vuelve con mirada quieta hacia la imagen total del mundo e intenta aprehender en ella, con un sentimiento simpático de amor, el sufrimiento eterno como sufrimiento propio. Imaginémos una generación que crezca con esa intrepidez de la mirada [*Unerschrockenheit des Blicks*], con esa heroica tendencia hacia lo monstruoso [*diesem heroischen Zug ins Ungeheure*], imaginémos el paso audaz de estos matadores de dragones [*den kühnen Schritt dieser Drachentödter*], la orgullosa temeridad con que vuelven la espada a todas las doctrinas de debilidad de aquel optimismo, para «vivir resueltamente [*resolut zu leben*]» en lo entero y pleno: ¿acaso no sería necesario que el hombre trágico de esa cultura, en su autoeducación para la seriedad y para el horror, tuviese que desear un arte nuevo, el arte del consuelo metafísico, la tragedia, como la Helena a él debida, y que exclamar con Fausto: «¿Y no debo yo, con la violencia más llena de anhelo [*sehnsüchtigster Gewalt*], traer a la vida esa figura única entre todas?». (1871: 118-119/157-158; t. m.)

Nietzsche le había regalado el grabado de Dürer a Wagner por su cumpleaños en 1870, cuando aún le admiraba. Cuatro años más tarde se lo regalaban a él, como sabemos por una carta a Franzisca Nietzsche de 12 de marzo, por otra a Malwida von Meysenbug del 20 del mismo mes, y por una última a

Elisabeth Nietzsche del 26, un viernes santo. En la segunda hay una breve descripción (y la verdad de un contagio):

Un patricio local me ha hecho un significativo regalo en forma de una lámina auténtica de Dürer; rara vez disfruto con una reproducción pictórica, pero esta imagen, *El caballero, la muerte y el diablo*, apenas puedo decir cuán próxima a mí se encuentra. En *El nacimiento de la tragedia* había comparado a Schopenhauer con ese caballero; y por esa comparación recibí la lámina. (1875b: 36/57)

En la tercera misiva se completa la escena:

El caballero, la muerte y el diablo de Dürer ha llegado a mi casa como regalo de Adolf Vischer. Estuve ante este regalo completamente solo al mediodía y fue grandioso, incluso el té hubiera hervido sobre la mesa [*es war sehr artig, selbst Thee wurde mir nach Tisch gekocht*]. (1875c: 38/59)

3.4. Suicidios asesinos

En el inmediatamente anterior *Clamor*, uno de los pasajes de delicada lectura es aquel en el que, según determinaba ya Georg W. F. Hegel en las adendas al § 376 de la *Enciclopedia*, la naturaleza se suicida para (con tal de, en vistas a) espiritualizarse (v. 1817-1830: 530; 1974: 134a): esa sería su «meta» (y pareciera, breve digresión, que Mainländer se hubiera, ante todo, tomado este *dictum* en serio, no siendo la espiritualización sino la conciencia militante del proceso de la extinción real de la naturaleza), y el ave Fénix su figura (v. Rodríguez, 2015: 221-224; no en vano, la adecuación general del animal a lo espiritual es su «enfermedad originaria»). Pero no se trata solo del proceso suicida de la naturaleza, que el espíritu *presupone*, sino que, en lo relativo a la «fenomenología» (y no solo al «sistema»; es decir, lo que se correspondería con la primera sección de la «Filosofía del espíritu» en la *Enciclopedia*, aunque en esta obra no aparezca ya así expresado; tampoco lo hace de este modo en la escena del siervo y el esclavo de la propia *Fenomenología del espíritu* [1807]: aquí se habla de mostrarse como «negación pura», «mostrar que [...] no se está atado a la vida» [1807: 145-155/257-271], para alcanzar la *libertad* [literalmente se trata, pues, de un *Freitod*, un *morir libremente*] en la *resistencia* ante el «temor absoluto [*die absolute Furcht*]»), lo que es suicida, en «la equivalencia o continuidad absoluta del asesinato y el suicidio» (Nietzsche considerará, en singular convergencia sobre el asunto a pensar, que «ambos están relacionados y se suceden [*gehören zusammen und folgen sich*] siguiendo el ritmo de las edades de la vida y las estaciones del año» [1888b: 430/640]), es la conciencia, según los comentarios que habían realizado en la *Filosofía real* (1803-1804; v. Derri-da, 1974, 159a) sobre la lucha por el reconocimiento, al final de la primera sección («El concepto de espíritu») de la segunda parte («Filosofía del espíritu»). Esta última variación es decisiva. Tanto que se injerta, en medio, un significativo *ejemplo*: el profesor ofrece al auditorio una *imagen* («Imaginémo-

nos...»), haciendo gala de un recurso propio de una sesión de seminario (en el que estas páginas habrían sido expuestas previamente), mediante la cual, al no haber visto claro que la escena, filosóficamente árida, se esté transmitiendo cabalmente (es decir, para que se logre comprender a «nivel intuitivo»), trata de *explicarse*:

Yo me afecto especularmente con aquello con lo que afecto al otro. La suspensión casi indecible de la que hablábamos —cuerda del ahorcado entre la vida y la muerte o equilibrio inestable del funámbulo— deja a toda conciencia en una soledad absoluta [*solitude absolue*] en la instancia misma del reconocimiento. Pero esta soledad suicida [*solitude suicide*] pone en juego dos vidas —y al otro. Imaginémoslo, más bien, dos cuerpos al borde de un acantilado, agarrados el uno al otro: imposible que aquel que empuja al otro no sea *atraído* por el vacío [*attiré par le vide*]. Desea esta caída, su deseo es el empuje de esta caída, se aferra al otro como a sí mismo cuando está cayendo, tiende hacia él sin saber cuál de los dos puede conservar al otro —es decir, verlo muerto. No hay otra definición del suicidio. (1974: 159a)

Un hilo suelto: no atreverse a morir, *es decir*, a poder llegar a matarse (cobardía), permanecer en la finitud o retenerla (modestia), lo llama Hegel, en la *Enciclopedia* (§ 386), «el mal».

3.5. Mans/1959-1960

Más allá de estas importantes consideraciones sobre la vida y la muerte, que rodean siempre, bordean, la posibilidad de darse muerte y de dar muerte, íntimamente vinculadas a una reflexión sobre los nombres propios «Hegel», «Nietzsche» y «Freud» en los años setenta, mucho antes, en el curso académico 1959-1960, cuando aún era un joven filósofo de veintinueve años que buscaba un puesto estable de trabajo en la universidad, habiendo recibido la primera negativa (como asistente en la Sorbona) a pesar de las supuestas mediaciones de Jean Hyppolite, Derrida dictó una charla en el Liceo Montaigne de la ciudad de Mans (v. 219 DRR 218.2), a la que, contra su voluntad, había llegado tras cumplir con sus dos penosos años («ese gran agujero negro de dos años») de mili en Koléa (Argelia), para ser profesor de filosofía en *hypokhâgne*, con su esposa a mediados de noviembre, unos meses después de presentar su primera ponencia, sobre los problemas de la génesis y la estructura en la fenomenología, en el castillo de Cerisy. En Mans la pareja coincide con Gérard Genette, que les anuncia las bondades, y les pone sobre aviso de las restricciones, provincianas. De la charla se conservan solo las notas telegráficas manuscritas, a veces simples citas. Ocupan un total de once páginas. «Tema» *elegido* para hablarles a los jóvenes que van a dejar sus casas para irse a estudiar a la gran ciudad: el suicidio. Hay que destacar que estos papeles son los únicos que se conservan de este curso académico, y que parecieran, en cierto modo, *resumirlo*. Los alumnos recuerdan que Derrida era un profesor «difícil y demasiado exigente», que hablaba mucho de Kant (cf. Peeters, 2010: 118-144). El

tema no era uno entre otros posibles: el año en Mans es el de la «gran depresión», desencadenada de una fuerte hipocondría. Echando un vistazo a esas esquemáticas notas, aunque presentan un salpicado panorámico de nombres, desde Lucrecio y Marco Tulio Cicerón pasando por Spinoza y hasta llegar a Émile Durkheim, entre otros, el libro protagonista es el citado *Ensayo* de Vuillemin sobre la muerte. No solo porque a él se le dedica una página en exclusiva, sino también porque las anteriores referencias habían sido, en buena parte, extraídas de la comentada obra, como puede inferirse tras la lectura de la misma. El *Ensayo sobre la significación de la muerte* es, en esta ocasión, el librito del *maestrillo*. Más allá de lo descrito y analizado en el anterior epígrafe, lo importante, en este entramado conceptual específico, parece ser lo siguiente: por un lado (1), en la última de las páginas se destaca el problema de la «voluntad de morir» en Schopenhauer («Schopenhauer: le vouloir mourir /=/ volonté de mourir»), enviando no a los extractos que Vuillemin le dedica al filósofo, sino a una nota de la página en la que se desarrolla el problema de la anorexia a partir del estudio de Juliette Boutonier (*Contribución a la psicología y a la metafísica de la angustia*, su tesis principal de Estado, dirigida por Gaston Bachelard, publicada en 1945; una de las frases que extrae Vuillemin, la primera [para marcar su frontal desacuerdo, *comme d'habitude*], es la siguiente: «Importa bien poco que la anoréxica no sueñe con suicidarse: ella se dirige a la muerte por instinto [*elle va à la mort par instinct*], mucho más que el adolescente que tiene ideas suicidas o, incluso, que trata de suicidarse. Nos parece que, incluso, el suicidio de seres jóvenes se corresponde mucho más, como lo pretendía Schopenhauer, con un querer-vivir que con una voluntad de morir» [Boutonier, 1945: 238; Vuillemin, 1948: 18-19]); por otro (2), la lectura de esta obra, como puede verse en las anotaciones, abre una inesperada nueva hipótesis sobre las fuentes del problema de la vida animal en su obra; y en un sentido tal vez más relevante, por abiertamente desconocido, que como lo hacía la obra de Jacob (biólogo referido, expresamente, en *La tarjeta postal*) a propósito del problema de la vida en general (y, en fin, de lo que este último llamará: «la muerte impuesta desde dentro, como una necesidad prescrita» [1970: 331]). Es sabido que el referido trabajo de Heidegger, y en especial el seminario *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, es el protagonista, por el número de páginas editadas y la profundidad de las reflexiones desde principios de los años ochenta, cuando este problema está en juego. Sin embargo, que el mismo se lo haya topado Derrida en el libro de Vuillemin, en donde se despliega de manera tan detallada y perentoria, es una hipótesis de lectura filológica de primera importancia¹⁶. De hecho, cabe

16. Al margen de la necesaria exposición *rapsódica* emprendida en los *Cantos cabríos*, la *sistematización* de las fuentes zoológicas de Derrida y la preponderancia de la raigambre abierta por las preguntas heideggerianas, amén de la acotada reflexión sobre sus lecturas *biológicas* (entre otras, del ensayo *La lógica del viviente* de Jacob, en aquel trabajo *declinado* desde la «bacteria» [v. Jacob, 1970: 267-345; Rodríguez, 2015: 264-267]), fue expuesta en el capítulo tercero de la primera parte de la tesis doctoral *El bestiario de Jacques Derrida: Estudio filosófico de su poética zoográfica* (enero de 2012). Este capítulo, que ha permaneci-

pensar la *tesis cardinal* de Derrida sobre los animales (i. e.: tal vez los animales no puedan la muerte, pero tampoco la puede ese animal que llamamos *humano*; v., por ejemplo, 1996: 132/122, y, particularmente, 2006: 193-219/167-189) como una *variación* del argumento («la monstruosa simplificación», 76) de Epicuro, tal y como el mismo es expuesto por Vuillemin, siendo el argumento central del *Ensayo*: «la muerte no afecta en ningún caso al animal. Pero no podemos aún concluir que afecte al hombre» (1948: 41). En lo relativo a los humanos, el clásico argumento, que ha querido reservarse para este momento de la exposición, es expuesto en la *Epístola a Meneceo* (siglo III a. C.). Se cita en toda su extensión:

Acostúmbrate a pensar que la muerte no tiene nada que ver con nosotros, porque todo bien y todo mal radica en la sensación, y la muerte es la privación de sensación [Συνέθιξε δὲ ἐν τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον· ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν καὶ κακὸν ἐν αἰσθήσει· στερήσις δὲ ἐστὶν αἰσθήσεως ὁ θάνατος]. De ahí que la idea correcta de que la muerte no tiene nada que ver con nosotros hace gozosa la mortalidad de la vida, no porque añada un tiempo infinito sino porque quita las ansias de inmortalidad. Pues no hay nada temible en el hecho de vivir para quien ha comprendido auténticamente que no acontece nada temible en el hecho de no vivir [οὐθὲν γάρ ἐστιν ἐν τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατελιηφότι γνησίως τὸ μηδὲν ὑπάρχειν ἐν τῷ μὴ ζῆν δεινόν]. De modo que es estúpido quien asegura que teme la muerte no porque hará sufrir con su presencia, sino porque hace sufrir con su inminencia. Pues lo que con su presencia no molesta sin razón alguna hace sufrir cuando se espera. Así pues, el mal que más pone los pelos de punta, la muerte, no va nada con nosotros, justamente porque cuando existimos nosotros la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente entonces nosotros no existimos. Por tanto, la muerte no tiene nada que ver ni con los vivos ni con los muertos, justamente porque con aquellos no tiene nada que ver y estos ya no existen. Por otro lado, el común de las gentes unas veces huye de la muerte por considerarla la más grande de las calamidades y otras veces la añora como solución a las calamidades de la vida. (Epicuro, siglo III a. C.: 60-61/88)

Cioran, en su debutante obra ya comentada (v. nota 5), adjuntaba esta frase para los epicúreos de ayer y hoy: «Quienes pretenden que el miedo a la muerte no tiene ninguna justificación profunda en la medida en que la muerte no puede coexistir con el yo, dado que este desaparece al mismo tiempo que el individuo, olvidan el extraño fenómeno que es la agonía progresiva» (1934: 35/51). Tal vez sea una cuestión de preferencia o elección, de voluntad. En todo caso, algo así pareciera, a veces, *indicar* la palabra *supervivencia* en Derrida, ligada a animales y a animales humanos. Se podría decir que el argumento epicúreo es, pues, *seguido* (sin explicitarse) por el filósofo en el sentido deconstructivo: uno *tampoco* (clásico desmontaje, de linaje también *escéptico*, de la «presunción», a la «vanidad» o la «vanagloria», vía Michel de Montaigne

do inédito, será publicado, próximamente, bajo el título «La herida de Darwin» en un volumen conjunto editado por Cristina de Peretti. Las líneas precedentes son un desarrollo de lo allí expuesto desde las nuevas pistas (*fuentes*) que ofrece el material inédito de archivo.

[v. 2006: 21-22/20-21]) tendría aquello que acusa a otros de no tener (es decir, el acceso a la muerte *como tal*, a una muerte *propia*); la diferencia con respecto a Vuillemin es, en todo caso, manifiesta: la ceguera no es la misma ceguera, animales y humanos no son *igualmente* ciegos, ya que los humanos son «libres» (seres simbólicos) y los animales son «esclavos». Ahora bien: la ceguera de Derrida, a la que dedicara páginas maestras en *Memorias de ciego* («La esencia del ojo es lo propio del hombre. [...] La ceguera no prohíbe las lágrimas, no priva de ellas. [...] Se puede llorar sin lágrimas», v. 1990: 128-129), es *la misma* ceguera, una ceguera *común*, a condición de pensarla como *ceguera del como tal*: como fuga, común a todo lo vivo, de la propiedad de la muerte: *ultraprivación mortal*. Y es por ser privado de ese *como tal* de la muerte, por no poder llegar nunca a formalizar la muerte, que la muerte múltiple, no la única, sino la constante, entra en juego como *supervivencia*. Pero sigamos: Vuillemin es muy pocas veces citado por Derrida en su trabajo público. Que sepamos, la primera referencia se encuentra en «El suplemento de cópula. La filosofía ante la lingüística», un breve texto, uno de los más claros enclaves para sopesar la *complicada* relación de la «estrategia deconstructiva» con la tradición empirista, que se abre, una vez más, con consideraciones sobre la relación entre el discurso filosófico y la lengua, siendo Nietzsche (es decir, la intimidad entre metafísica y lengua, la condición metafórica de los conceptos, etc.) el primero en aparecer. Es preciso detenerse aquí un instante: en una nota al pie es citado un largo extracto, a propósito de Émile Benveniste (el asunto en juego es la «transcripción, transposición, proyección de categorías de la lengua en categorías del pensamiento», «la operación *inconsciente* de Aristóteles», según la tesis clásica del lingüista, «más de una vez “propuesta”», en «Categorías de lengua y categorías de pensamiento», incluido en *Problemas de lingüística general*, 1966), del artículo «El sistema de las categorías de Aristóteles y su significación lógica y metafísica», incluido en el volumen *De la lógica a la teología: Cinco estudios sobre Aristóteles* (v. 1967) (la referencia se repite en «La mitología blanca»), para mostrar sus resistencias a la lectura del lingüista que Vuillemin propone: «nos parece, sin embargo, fuertemente problemático [...] La presuposición general de este propósito parece ser el contrario —simétrico— de aquel que respalda el análisis de Benveniste» (1972: 231-232/232-233). Lo objetado por Vuillemin es el hecho de que «la estructura de las categorías de la lengua griega» sea «exhaustivamente expuesta en la tabla de Aristóteles», es decir, como marca Derrida, a pesar de estar de acuerdo en el «adverbio», se trata, en realidad, de destacar la «articulación lógica», el «alcance ontológico» de la tabla categorial, más allá de su remisión a la lengua; o dicho de otro modo: la independencia formal de la *estructura* con respecto a la *génesis*. De este modo, lo que se encuentra «fuertemente problemático» en la lectura que Vuillemin realiza de Benveniste es, quizá pueda decirse así, su *talante netamente filosófico*, su empeño, o *presuposición (presa primera del genetismo)*, ontológico. No hace falta ser un lince para observar que esta lectura de las relaciones entre lengua y pensamiento es ya la que *da cuenta* de las relaciones entre animales y seres humanos (es decir, que las tesis zoológicas del *Ensayo* podrían condensarse en

las tesis lingüísticas *De la lógica a la teología*, y viceversa; por no hablar de la *crítica*, heideggeriana, al biologismo), aunque no se haya hecho explícita, ni pública más allá de esa charla de Liceo, en lo que a este nombre propio se refiere. Al margen de esta cita, en la importante entrevista sobre Heidegger, conducida por Dominique Janicaud el 22 de junio de 1999 (y publicada en 2001 en el segundo volumen de *Heidegger en Francia*), se ofrece una referencia en un contexto que resulta aclaratorio para lo hasta ahora expuesto. Allí, poco después de comentar cómo había empezado sus estudios filosóficos bajo la égida del existencialismo, interesado como estaba, vitalmente, por los problemas de la nada y de la angustia («la cuestión de la angustia, de la experiencia de la nada antes de la negación, iba bastante bien con mi *pathos* personal» [2001: 90]), se comenta lo siguiente (explicándose con ello, tal vez, la *práctica* ausencia de referencias a Vuillemin):

Quando fui seleccionable [para acceder a la ENS, F. R.], Alquié y Vuillemin eran los que preguntaban. Se podrían escribir capítulos completos sobre la relación que cada uno tenía con Heidegger. [Ahora van un par de comentarios sobre Alquié que se omiten, F. R.] En sus lecturas de la *Crítica de la razón pura* y su herencia, [Vuillemin, F. R.] atribuía la analítica a Cohen y la estética a Heidegger. También leíamos a Vuillemin porque era examinador —y cierto Heidegger se cruzaba, traspiraba. (Ibídem: 92)

A la escucha de este temprano «*pathos* personal», es igualmente sugerente la «exposé» «Nihilismo y voluntad de nada» (1949-1950), redactada en el Liceo Louis-le-Grand de París durante la etapa preparatoria para el ingreso a la ENS («Khâgne»). Comentada, en primera instancia, por Édward Baring, aquí se recuerda cómo el estudiante, siguiendo las reflexiones de los existencialistas cristianos (Gabriel Marcel, Simone Weil) más allá del «pesimismo» sartreano, emplaza la necesidad de un «más allá de la filosofía» (uno de los antecedentes formativos de su *pasión literaria* y del «nacimiento» mismo de las lecturas deconstructivas) para tratar de ir «más allá del nihilismo» (que, quizá, fuera *filosóficamente* inevitable): lo destacable es que el caso *existencial* que desautoriza la tesis nihilista es el supuesto acto nihilista por excelencia: el suicidio (v. 1949-1950; Baring, 2011: 54, 60-63, 70-72). O, por decirlo de otro modo, recuperando lo hasta ahora expuesto y tratando de mantener un instante la reflexión en el orden conceptual, un poco más allá de su inmediata declinación nominal: en el suicidio el joven Derrida estaría viendo «la gloria» de Vuillemin, lo que este llamaba *la alegría humana*, pero no como un logro filosófico, no como un regalo ganado en la reflexión y el fruto de la capacidad simbólica, sino como uno existencial: el suicida sería el máximo ejemplo (en la línea de la argumentación de Schopenhauer) de valoración de la propia vida, siendo la pérdida de los valores, en la herencia nietzscheana, la cosa misma del nihilismo. Llevando el argumento un poco más lejos, a su destino: ciertos suicidas serían los únicos que escaparían al pesimismo. O, dicho de otro modo: si uno prefiere la vida sobre la muerte, y afirma (*sin cesar*) la supervivencia, es porque uno, una, decide no ser un perfecto, un auténtico, un brutal, vitalista.

3.6. Arbitrariedad antropológica

Última transición: el subtítulo de la obra de Vuillemin parece trasladarse, tal cual, *guión mediante*, a una sesión sobre la obra de Étienne Bonnot de Condillac integrada en el seminario mecanografiado inédito, dictado en la ENS de París: *Filosofía y retórica en el siglo XVIII: Condillac y Rousseau* (v. Derrida, 1971-1972). Se trata de la séptima: «La significación – de la muerte». Hasta ese momento el propósito de este seminario había sido, como muestran las comentadas investigaciones públicas de la época, el estudio de las relaciones entre filosofía y retórica, centrándose en el problema del origen figurado del lenguaje («la figura» como el *resto* de un «lenguaje de acción», al que le sucederá, le *suplirá*, el «lenguaje articulado»: lo ya marcado aquí desde Nietzsche), particularmente en el *Ensayo sobre el origen de los conocimientos humanos* (1746), pero también en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas* (1781), y mostrándose, en fin, cómo entre ambos hay una *comunidad* en este punto, pero también una *ruptura* (ya que, si bien Jean-Jacques Rousseau diría, aparentemente, lo mismo [es decir, que las primeras lenguas fueron vivas o figuradas], la «suplencia» del francés funciona como un «corte», una «ruptura», no como una «continuación»). Son problemas que habían sido parcialmente desplegados en *De la gramatología* (1967) y que encontrarán un lugar privilegiado de inteligibilidad en «Scribba. Poder/escribir», su lectura del *Ensayo sobre los jeroglíficos egipcios* de William Warburton (1978; v. Rodríguez, 2020c). Ahora bien, en la séptima sesión de este seminario se puede leer lo siguiente:

En consecuencia, esta tripartición de signos accidentales, naturales, arbitrarios, es al mismo tiempo una especie de jerarquía teleológica, una especie de mandato histórico desde lo menos humano a lo más humano, del menos libre al más libre. Por eso las bestias son incapaces de signos arbitrarios [*C'est pourquoi les bêtes sont incapables de signes arbitraires*]. El problema de la bestia es muy interesante en Condillac. Les dejo leer el *Tratado sobre los animales* y, en el *Ensayo*, lo que dice en el § 43 del capítulo iv sobre los signos, precisamente. Contra Descartes (y, a menudo, siguiendo a Buffon [¿plagio?]) Condillac reconoce un alma, la percepción, la conciencia, la atención, la reminiscencia, la imaginación a las bestias: pero les niega, justamente, el acceso a los signos, al menos a estos signos acabados que son los signos arbitrarios y libremente instituidos [...]. La incapacidad para formar signos arbitrarios está ligada a la incapacidad de formar una sociedad y está ligada, al mismo tiempo, en el animal, por tanto, a una no-libertad y, de nuevo, al mismo tiempo, formando todo ello un sistema, a la imposibilidad de vérselas con [*d'avoir affaire à*] la ausencia como tal, a la imposibilidad de repetir un signo en ausencia de la cosa, de cualquier conexión con la cosa presente. Por eso las bestias no tienen memoria de verdad [*de vrai mémoire*] y no tienen relación con la muerte [*et n'ont pas de rapport à la mort*]. La relación con la muerte, el saber de la propia muerte, no es natural [*Le rapport à la mort, le savoir de sa propre mort n'est pas naturel*] [...] solo un ser para la muerte, *Sein zum Tod*, como dice Condillac, puede tener la disposición, pero también la necesidad, de signos arbitrarios, es decir, de signos. El campo de los signos surge de una anticipación de la muerte. Por tanto, a partir de una finitud que se relaciona consigo misma [...]. Por

eso el progreso del hombre, lo que lo arranca de la animalidad, no lo constituye como hombre significativo sino expulsándolo de la presencia y, en cierto modo, poniéndolo, a veces, más abajo que la bestia. La bestia es como Dios: no tiene que vérselas sino con la presencia, no necesita signos y no muere, por así decirlo, dado que no tiene nunca relación con la muerte [*La bête est comme Dieu: elle n'a affaire qu'à la présence, elle n'a pas besoin des signes et elle ne meurt pour ainsi dire pas, puisqu'elle n'a jamais rapport à la mort*]. (1971-1972. 219 DRR 224.4; v. Condillac, 1746: 51-52; 1755: 80-98)

Optamos por no acompañar estas líneas. Dejarlas, como en otras ocasiones, casi sin comentario, desamparadas, desnudas, para que *resuenen*, por sí mismas, en la fuerza que les es propia, *especularmente*, con los argumentos ya expuestos del *Ensayo* de Vuillemin, respaldados por la noción de «símbolo», de acceso a «lo simbólico» y, en fin, de *libertad*, o mejor dicho: para que en ellas *se escenifique* el alto protagonismo que el problema de la animalidad, vehiculando el problema mismo de la presencia (*metafísica de la presencia*), tuvo siempre en la obra de Derrida. Más allá de esta lectura deconstructiva de los argumentos clásicos sobre la significación de morir, para comprender qué se jugaría, *realmente*, en este contexto de ideas cuando este problema se presenta, quizá este último fragmento, de *La escritura del desastre* (1983), incluido en *Morada. Maurice Blanchot* (1998), pueda dar la pauta, el tempo, el ánimo; hacerlo, en definitiva, a la vez que comenta, lacónicamente, cada una de las líneas expuestas en estas páginas sobre la «nada sublime» y la «significación de los impulsos fúnebres»:

Muerte – inmortal. Quizá el éxtasis [...] Morir significa [*Mourir veut dire*]: muerto, ya lo estás, en un pasado inmemorial, de una muerte que no fue tuya, que por tanto no has conocido ni has vivido y, sin embargo, bajo cuya amenaza te crees destinado a vivir, esperándola entonces del porvenir, construyendo un porvenir para hacerla finalmente posible, como algo que tenga lugar y pertenezca a la experiencia. (Blanchot, 1983: 108/61)

Referencias bibliográficas

- ANÓNIMO (s. XI a. C.). *El diálogo del pesimismo*. Traducido por Jorge Silva. *Estudios orientales*, VI (1), 1971, 82-92.
- ARGULLOL, Rafael (1982). *El héroe y el único: El espíritu trágico del Romanticismo*. Madrid: Taurus, 1999.
- ARRÉAT, Lucien (1885). «La philosophie de la rédemption d'après un pessimiste». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 19, 628-651.
- BARING, Edward (2011). *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BARRIOS, Manuel (2019). *Tentativas sobre Nietzsche*. Madrid: Abada.
- BAUDELAIRE, Charles (1869). *Petits poèmes en prose*. En: *Œuvres complètes*. Texto establecido, presentado y anotado por Claude Pichois. París: Gallimard, 1974. Versión española: *Pequeños poemas en prosa*. En: *Obra poética completa*. Traducción de Enrique López. Madrid: Akal, 2003.

- BAUMGARTEN, Alexander G. (1739). *Metaphysica*. Halle: Carol Herman Hemmerde, 1779. Versión inglesa: *Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes and Related Materials*. Traducido, editado e introducido por Courtney D. Fugate y John Hymers. Londres: Bloomsbury, 2013.
- BEISER, Frederick C. (2016). «Mainländer's Philosophy of Redemption». En: *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 201-228.
- BIRNBAUM, Antonia (2000). *Nietzsche, les aventures de l'héroïsme*. París: Payot & Rivages.
- BLANCHOT, Maurice (1983). *L'écriture du désastre*. París: Gallimard. Versión española: *La escritura del desastre*. Traducido por Pierre de Place. Caracas: Monte Ávila Latinoamericana, 1987.
- BORGES, Jorge Luis (1952). «El Biathanatos». En: *Otras inquisiciones, Obras Completas*. Barcelona: RBA / Instituto Cervantes, 2005.
- BOUTONIER, Juliette (1945). *Contribution à la psychologie et à la métaphysique de l'angoisse*. París: Presses universitaires de France.
- BRASSIER, Ray (2003). «Solar Catastrophe: Lyotard, Freud, and the Death-Drive». *Philosophy Today*, 47 (4) (invierno), 421-430.
- *Nihil Unbound: Enlightenment and Extinction*. Londres: Palgrave Macmillan, 2007.
- BURGOS, Oscar Fernando (2019). «Sobre una posible influencia de Mainländer en Freud». En: BURGOS (ed.). *Mainländer: Actualidad de su pensamiento*. México DF: Universidad Autónoma de Guerrero, 21-39.
- CIORAN, Emil M. (1934). *Sur les cimes du désespoir*. En: *Œuvres*. Edición de Yves Peyré. París: Gallimard, 1995. Versión española: *En las cimas de la desesperación*. Traducido por Rafael Panizo. Barcelona: Tusquets, 1991.
- (1992). «El último delicado: Carta a Fernando Savater». *Ejercicios de admiración y otros textos*. Traducido por Rafael Panizo. Barcelona: Tusquets.
- CONDILLAC, Étienne de (1746). *Essai sur l'origine des connaissances humaines: Œuvres métaphysiques (OM)*. París: Libraires Associés, 1802, vol. 1.
- (1755). *Traité des animaux*. En: *OM*, vol. 4.
- CUZIN, François (1953). «Notes sur la mort d'autrui». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4 (octubre-diciembre), 376-395 (póstumo).
- DE QUINCEY, Thomas (1827). «On Suicide». En: *The Note-Book of an English Opium-Eater and Miscellaneous Essays*. Boston: James R. Osgood and Company, 1873, 260-266. Versión española: «Sobre el suicidio». En: DONNE, John. *Biathanatos*. Traducido por Antonio Rivero. Barcelona: El Cobre, 2007, 13-21.
- DELEUZE, Gilles (1968). *Différence et répétition*. París: Presses universitaires de France.
- DERRIDA, Jacques (1949-1950). «Nihilisme et volonté de néant». Box 1, Folder 9. Derrida Papers. MS-C01. Special Collections and Archives. The UC Irvine Libraries, Irvine, California, EE. UU (inédito).
- (1959-1960). Archives IMEC (Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine, Caen), «Le suicide», 219 DRR 218.2 (inédito).

- (1967). *La voix et le phénomène: Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. París: Presses universitaires de France, 1967. Versión española: *La voz y el fenómeno: Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Traducido por Patricio Peñalver. Valencia: Pre-textos, 1985.
- (1971-1972). Archives IMEC (Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine, Caen). «Philosophie et rhétorique au XVIII^e siècle: Condillac et Rousseau», 219 DRR 224.4 (inédito).
- (1972). *La dissémination*. París: Seuil. Versión española: *La diseminación*. Traducido por José Martín. Madrid: Fundamentos, 1975.
- (1974). *Glas*. París: Galilée. Versión española: *Clamor*. Traducción coordinada por Cristina de Peretti y Luis Ferrero. Madrid: La Oficina, 2015.
- (1975). *La vie la mort: Séminaire (1975-1976)*. Edición a cargo de Pascale-Anne Brault y Peggy Kamuf. París: Seuil, 2019 (póstumo).
- (1980). *La carte postale: De Socrate à Freud et au-delà*. París: Flammarion. Versión española: *La tarjeta postal: De Sócrates a Freud y más allá*. Traducido por Haydée Silva y Tomás Segovia. México: Siglo XXI, 2001.
- (1990). *Mémoires d'aveugle. L'autoportrait et autres ruines*. París: Réunion des musées nationaux.
- (1996). *Aporias. Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*. París: Galilée. Versión española: *Aporías. Morir – esperarse (en) «los límites de la verdad»*. Traducido por Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós, 1998.
- (1999-2000). *Séminaire La peine de mort: Volume I (1999-2000)*. París: Galilée, 2012 (póstumo). Versión española: *Seminario La pena de muerte: Volumen I (1999-2000)*. Traducido por Delmiro Rocha. Madrid: La Oficina, 2017.
- (2000). *Le toucher: Jean-Luc Nancy*. París: Galilée. Versión española: *El tocar: Jean-Luc Nancy*. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.
- (2004). «La parole: Donner, nommer, appeler». En: *Paul Ricœur, Cahiers de l'Herne*. París: L'Herne.
- (2005). *Apprendre à vivre enfin: Entretien avec Jean Birnbaum*. París: Galilée (póstumo). Versión española: *Aprender por fin a vivir: Entrevista con Jean Birnbaum*. Traducido por Nicolás Bersihand. Buenos Aires, Amorrortu, 2006.
- (2006). *L'animal que donc je suis*. París: Galilée (póstumo). Versión española: *El animal que por tanto estoy si(gui)endo*. Traducido por Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel. Madrid: Trotta, 2008.
- DONNE, John (1608). *Biathanatos*. Nueva York y Londres: Garland Publishing, 1982 (póstumo). Versión española: *Biathanatos*. Traducido por Antonio Rivero. Barcelona: El Cobre, 2007.
- DOSTOIEVSKI, Fiódor (1875). *L'adolescent*. Traducido por Pierre Pascal. París: Gallimard, 1956.
- EPICURO (s. III a. C.). *Epicurea*. Editado por Hermann Usener. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Versión española: *Epístola a Meneceo*. Traducido por José Vara. Madrid: Cátedra, 1995.

- ERIBON, Didier (1989). *Michel Foucault*. Traducido por Thomas Kauf. Barcelona: Anagrama, 1992.
- FERRATER MORA, José (1962). *El ser y la muerte: Bosquejo de una filosofía integracionista*. En: *Obras selectas*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1967.
- FREUD, Sigmund (1920). «Jenseits des Lustprinzips». En: *Gesammelte Werke*, vol. 13. Edición de Anna Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris y O. Isakower, con la colaboración de Marie Bonaparte, princesa Georg de Grecia. Fráncfort del Meno: Fischer, 1940. Versión española: *Más allá del principio de placer*. En: *Obras completas*, vol. XIII. Traducido por Luis López Ballesteros y Torres. Barcelona: Orbis, 1988.
- GAMOW, George (1955). *The Creation of Universe*. Nueva York: The Viking Press.
- GRANEL, Gérard (1970). *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*. París: Gallimard.
- (1987). «Remarques sur le “Nihil privativum” dans son sens kantien». En: *Écrits logiques et politiques*. París: Galilée, 1990, 163-181.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich (1807). *Phänomenologie des Geistes*. En: *Werke in Zwanzig Bänden (W)*, vol. 3. Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Fráncfort del Meno: Suhrkamp Verlag, 1971. Versión española: *Fenomenología del espíritu*. Traducido por Antonio Ramos. Madrid: Abada, 2010.
- (1817-1830). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, tomo 2, en *W*, vol. 9. Versión española: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Traducido por Ramón Valls. Madrid: Alianza, 1999.
- HEIDEGGER, Martin (1927). *Sein und Zeit*. En: *Gesamtausgabe (G)*. Editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1976-presente, vol. 2. Versión española: *Ser y tiempo*. Traducido por Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.
- (1929). «Was ist Metaphysik». En: *Wegmarken*, en *G*, vol. 9. Versión española: *Qué es metafísica*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000.
- HORSTMANN, Ulrich (1989). «Der verwesende Gott: Phillip Mainländers Metaphysik der Entropie». En: *Philosophie der Erlösung*. Selección y prólogo de Ulrich Horstmann. Fráncfort del Meno: Insel.
- HUSSERL, Edmund (1913). *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Tubinga: Max Niemeyer, 2002. Versión española: *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Traducido por José Gaos. México DF. Fondo de Cultura Económica, 1962.
- IJWĀN AŞ-ŞAFĀ' (s. x). *La disputa entre los animales y el hombre*. Traducido por Emilio Tornero. Madrid: Siruela, 2006.
- INVERNIZZI, Giuseppe (1994). *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainländer e i loro avversari*. Florencia: La Nuova Italia.

- JACOB, François (1970). *La logique du vivant: Une histoire de l'hérédité*. Paris: Gallimard.
- JANICAUD, Dominique (ed.) (2001). *Heidegger en France*, vol. 2. París: Albin Michel, 89-126.
- KANT, Immanuel (1781). *Kritik der reinen Vernunft*. En: *Werke in sechs Bände*. Editados por Wilhelm Weischedel, vol. 2. Wiesbaden: Insel, 1956. Versión española: *Crítica de la razón pura*. Traducido por Pedro Rivas. Madrid: Santillana, 2002.
- KNAPP, Liza (1996). *The Annihilation of Inertia: Dostoevsky and Metaphysics*. Evanston: Northwestern University Press.
- LAMÁITRE, Georges (1948). «L'Hypothèse de l'Atome Primitif». *Revue des Questions Scientifiques*, 61e année, t. 119 (5e série, t. 9) (20 de julio), 321-339.
- LEOPARDI, Giacomo (1831). *Cantos*. Edición bilingüe de María de las Nieves Muñiz. Madrid: Cátedra, 1998.
- LESTEL, Dominique (2001). *Les origines animales de la culture*. París: Flammarion.
- LYOTARD, Jean-François (1988). *L'Inhumain: Causeries sur le temps*. París: Galilée. Versión española: *Lo inhumano: Reflexiones sobre el tiempo*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Manantial, 1998.
- MAESTRO ECKHART (1313). «Von der Abgeschiedenheit». En: *Meister Eckharts mystische Schriften*. Berlín: Karl Schnabel (Axel Junckers Buchhandlung), 1903. Traducido al alemán moderno e introducido por Gustav Landauer. Versión española: «Del ser separado». Traducido e introducido por Amador Vega. En: *El fruto de la nada y otros escritos*. Madrid: Siruela, 2001.
- MAINLÄNDER, Philipp (1876). *Philosophie der Erlösung*. Berlín: Theobald Grieben.
- *Philosophie der Erlösung*, vol. 2 (1886). Fráncfort del Meno: Jaeger'sche Verlag, 1896. Versión española: *Filosofía de la redención: Edición original (1876)*. Introducido, traducido y anotado por Manuel Pérez («Introducción», 9-33); nota final de Carlos Javier González («Nota final. La enfermedad ontológica», 423-427). Madrid: Xorki, 2014.
- (1989) *Philosophie der Erlösung*. Selección y prólogo de Ulrich Horstmann. Fráncfort del Meno: Insel. Versión española: *Filosofía de la redención: Antología*. Introducido, traducido y anotado por Sandra Baquedano («El pesimismo entrópico en las cosmologías filosóficas de la voluntad», 9-39). Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- (1858-1863). *Diario de un poeta*. Edición bilingüe, traducido, introducido y anotado por M. Pérez («Dolor sereno: las poesías de Philipp Mainländer en su contexto biográfico y filosófico», 11-26) y C. J. González («La odisea del espíritu mainländeriano en busca de sí mismo», 27-40). Madrid: Plaza y Valés, 2015.
- METCHNIKOFF, Élie (1903). *Études sur la nature humaine: Essai de philosophie optimiste*. París: Masson & Cie.
- MORENO, César (2003). «El aparecer clausurado: Notas sobre la apertura de la fenomenalidad y la ausencia de logos». En: PAREDES, María del Carmen (ed.). *Intencionalidad, mundo y sentido: Problemas de fenomenología y metafísica*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 143-160.

- MOLINOS, Miguel de (1675). *Guía espiritual. Defensa de la Contemplación (Fragmentos)*. Edición de José Ángel Valente. Madrid: Alianza, 1989.
- MÜLLER-SEYFARTH, Winfried H. (2000). *Metaphysik der Entropie: Philipp Mainländers transzendente Analyse und ihre ethisch-metaphysische Relevanz*. Berlín: Van Bremen.
- NISHIDA, Kitarô (1926). «Basho». En: *Place and Dialectic. Two Essays by Nishida Kitarô*. Traducido por John W. M. Krummel y Shigenori Nagatomo. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- (1945). «Logic of the Place of Nothingness and the Religious Worldview». En: *Last Writings. Nothingness and the Religious Worldview*. Traducido por David Dilworth. Honolulu: University of Hawaii Press, 1993. Versión española: «La lógica del lugar de la nada y la cosmovisión religiosa». En: *Pensar desde la nada*. Traducido por Juan Masiá y Juan Haidar. Salamanca: Sígueme, 2006.
- NISHITANI, Keiji (1961). *Religion and Nothingness*. Traducido por: Jan Van Bragt. Los Angeles: University of California Press, 1982. Versión española: *La religión y la nada*. Traducido por Raquel Bouso. Madrid: Siruela, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich (1868). «559. An Erwin Rohde in Kiel». En: *Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe (KSB)*, vol. 2. Editado por Colli y Montinari. Berlín / Nueva York: Walter de Gruyter, 1986 (póstumo). Versión española: «559. A Erwin Rohde en Kiel», en *Correspondencia (C)*, vol. 1. Edición dirigida por Luis Enrique de Santiago Guervós. Traducido por Andrés Rubio. Madrid: Trotta, 2005-2012.
- (1871-1876). «Einführung in das Studium der platonischen Dialoge». En: *Kritische Gesamtausgabe*. Editado por Giorgio Colli y Massimo Montinari. Berlín: Walter de Gruyter, 1967 s., II (4), 3-187 (póstumo). Versión española: «Introducción al estudio de los *Diálogos* de Platón», en *Fragmentos póstumos (FP)*, vol. II. Traducido por Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Madrid: Tecnos, 2013, 441-562.
- (1871). *Die Geburt der Tragödie: Oder Griechentum und Pessimismus*. En: *Kritische Studienausgabe (KSA)*. Editados por Colli y Montinari. Múnich: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980, vol. 1, 9-156. Versión española: *El nacimiento de la tragedia: O Grecia y el pesimismo*. Traducido por Andrés Sánchez. Madrid: Alianza, 2000.
- (1872-1873). «19 = PI 20b. Sommer 1872 – Anfang 1873». En: *KSA*, 7, 417-520 (póstumo). Versión española: «19. PI 20B. Verano de 1872-comienzo de 1873». En: *FP*, vol. 1. Traducido por Guervós, 325-391.
- (1873a). «29 = U II 2. Sommer-Herbst 1873». En: *KSA*, 7, 621-723 (póstumo). Versión española: «29. U II. Verano-otoño de 1873». En: *FP*, I, 457-517.
- (1873b). «Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne». En: *KSA*, 1, 873-890 (póstumo). Versión española: «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral». En: *OC*, vol. I. Traducido por Joan B. Llinares, Diego Sánchez Meca y Guervós. Madrid: Tecnos, 2011, 609-619.

- (1874). «Schopenhauer als Erzieher». En: *Unzeitgemäße Betrachtungen*. En: *KSA*, 1, 335-427. Versión española: *Schopenhauer como educador*. En: *Consideraciones intempestivas*. En: *OC*, I, 749-806.
- (1875a). «9 = U III 1. Sommer 1875». En: *KSA*, 8, 131-185 (póstumo). Versión española: «9. U III 1. Verano de 1875». En: *FP*, 2, 131-162.
- (1875b). «436. An Malwida von Meysenbug in Rom». En: *KSB*, 5 (póstumo). Versión española: «436. A Malwida von Meysenbug en Roma». En: *C*, 3. Traducido por Rubio.
- (1875c). «437. An Elisabeth Nietzsche in Cainsdorf». En: *KSB*, 5 (póstumo). Versión española: «437. A Elisabeth Nietzsche en Cainsdorf». En: *C*, 3.
- (1878). *Menschliches, allzumenschliches*. En: *KSA*, 2. Versión española: *Humano demasiado humano*. Traducido por Alfredo Brotons. Madrid: Akal, 1996.
- (1882a). *Die fröhliche Wissenschaft («la gaya scienza»)*. En: *KSA*, 3, 343-651. Versión española: *La ciencia jovial («la gaya scienza»)*. Traducido por José Jara. Valparaíso: Universidad de Valparaíso, 2013.
- (1882b). «287. An Lou von Salomé in Tautenburg». En: *KSB*, vol. 6 (póstumo). Versión española: «287. A Lou von Salomé en Tautenburg». En: *C*, 4. Traducido por Marco Parmeggiani.
- (1882c). «342. An Heinrich von Stein in Halle». En: *KSB*, 6 (póstumo). Versión española: «342. A Heinrich von Stein en Halle». En: *C*, 4.
- (1883). *Also sprach Zarathustra*. En: *KSA*, 4. Versión española: *Así habló Zaratustra*. Traducido por Andrés Sánchez. Madrid: Alianza, 1972.
- (1887). «9=WII1. Herbst 1887». En: *KSA*, 12, 339-451 (póstumo). Versión española: «Cuaderno W II 1. Otoño de 1887». En: *FP*, IV. Traducido por Juan Luis Verma y Llinares, 235-296.
- (1888a). «14 = W II 5. Frühjahr 1888». En: *KSA*, 13, 217-399 (póstumo). Versión española: «14. Cuaderno W II 5. Primavera de 1888». En: *FP*, IV, 507-619.
- (1888b). «15 = W II 6a. Frühjahr 1888». En: *KSA*, 13, 401-81 (póstumo). Versión española: «15. Cuaderno W II 6A. Primavera de 1888». En: *FP*, IV, 621-670.
- (1900). *Ecce homo: Wie man wir was man ist*. En *KSA*, 6, 255-374 (póstumo). Versión española: *Ecce homo: Cómo llega uno a ser lo que es*. Traducido por Barrios. Madrid: Tecnos, 2017.
- OVERBECK, Franz (1908). *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche: Eine Freundschaft*. Editado por Carl A. Bernoulli. Jena: Eugen Diederichs. Versión española: *La vida arrebatada de Friedrich Nietzsche*. Traducido por Iván de los Ríos. Madrid. Errata Naturae, 2009.
- PANOFSKY, Erwin (1955). *The Life and Art of Albrecht Dürer*. Princeton: Princeton University Press.
- PARMENIDES (s. IV a. C.). *Fragmentos del Poema de Parménides*. Edición crítica, versión rítmica y paráfrasis de Agustín García Calvo. Palencia: Lucina, 2018.
- PEETERS, Benoît (2010). *Derrida*. París: Flammarion.

- PENROSE, Roger (2010). *Cycles of Time: An Extraordinary New View of the Universe*. Londres: The Bodley Head.
- POINCARÉ, Henry (1905). *La valeur de la science*. París: Flammarion.
- PRIGOGINI, Ilya y STENGERS, Isabelle (1986). *La nouvelle alliance. Métamorphose de la science*. París: Gallimard.
- RODRÍGUEZ, Federico (2015). *Cantos cabríos: Jacques Derrida, un bestiario filosófico*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.
- (2020a). «El beso caníbal: Dietética de la devoración sublime». En: SENATORE, Mauro e IBARRA, Víctor (eds.). *Leer con Clamor*. Santiago de Chile: La Pólvora Editorial, 221-277.
- (2020b). «La ira de Dios o el imperativo ideoclasta». *Revista de Humanidades*, 42, 199-238.
- (2020c). «Scrabble. Noticia». En: DERRIDA, Jacques. *Scribba: Poder/escribir*. Traducido por Cristina de Peretti y Federico Rodríguez. Santiago de Chile: Qual Quelle.
- SARTRE, Jean-Paul (1940). *L'imaginaire*. París: Gallimard.
- (1943). *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. París: Gallimard. Versión española: *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Traducido por Juan Valmar. Barcelona: RBA.
- SCHOPENHAUER, Arthur (1819). *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd.1. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1859. Versión española: *El mundo como voluntad y representación*, vol. 1. Traducido por Roberto E. Aramayo. Madrid: Fondo de Cultura Económica / Círculo de Lectores, 2003.
- SÉNECA, Lucio Anneo (41). *De ira*. En: *Moral Essays*, vol. I. Editado por John W. Basore. Londres: William Heinemann, 1928. Versión española: *De la ira*. Traducido por Francisco Navarro. Ediciones Sequitur, 2020.
- SIMMEL, Georg (1907). *Schopenhauer und Nietzsche*. Leipzig, Duncker und Humblot.
- SOMMERLAND, Fritz (1898). «Aus dem Leben Philipp Mainländers: Mitteilungen aus der handschriftlichen Selbstbiographie des Philosophen». En: MÜLLER-SEYFARTH, W. H. (Hrsg.). *Die modernen Pessimisten als décadents: Von Nietzsche zu Horstmann. Texte zur Rezeptionsgeschichte von Ph. Mainländers Philosophie der Erlösung*. Wurzburg: Königshausen & Neumann, 1993. Versión española: *Vida de Philipp Mainländer*. En: MAINLÄNDER. *Filosofía de la redención (y otros textos): Antología*. Traducido, introducido y anotado por M. Pérez («Philipp Mainländer: El Mesías que anunció la muerte de Dios», 9-35), prólogo de C. J. González («El nacimiento del hijo de la luz», 37-69). Madrid: Alianza, 2020, 405-442.
- SPIELREIN, Sabina N. (1912). «Die Destruktion als Ursache des Werdens». *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 4, 465-503.
- SPINOZA, Baruch (1677). *Ethica*. Editado por Johannes van Vloten y Jan Pieter Nicolaas Land. Leiden: Martinus Nijhoff, 1905. Versión española: *Ética*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Alianza, 1987.
- STENGERS, Isabelle (1997). *Thermodynamique: La réalité physique en crise. Cosmopolitiques III*. París: La Découverte. Les Empêcheurs de penser en rond.

- STEVENSON, Robert Louis B. (1878). «Story of the Young Man with Cream Tarts». En: *The Suicide Club and the Rajah's Diamon*. Londres: Chatto & Windus, 1894, 3-55.
- UNAMUNO, Miguel de (1901). «La redención del suicidio». En: *Narrativa completa*. Barcelona: RBA, 2006, 455-459.
- (1935). «Prólogo a la tercera edición: O sea historia de *Niebla*». En: *Narrativa completa*. Barcelona: RBA, 2005, 631-638.
- VOLPI, Franco (2004). *Il nichilismo*. Roma / Bari: Laterza.
- VON ESCHENBACH, Wolfram (1215). *Wolfram von Eschenbach*. Editado por Karl Lachmann. Berlín: G. Reimer, 1891. Versión española: *Parzival*. Traducido por Antonio Regales. Madrid. Siruela, 1999.
- VUILLEMIN, Jules (1948). *Essai sur la signification de la mort*. París: Presses universitaires de France.
- (1949). *L'être et le travail: Les conditions dialectiques de la psychologie et de la sociologie*. París: Presses universitaires de France.
- (1954). *L'héritage kantienne et la révolution copernicenne: Fichte. Cohen, Heidegger*. París: Presses universitaires de France.
- (1967). *De la logique à la théologie: Cinq études sur Aristote*. París: Flammarion.
- (1984). *Nécessité ou contingence: L'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*. París: Minuit.
- (1994). *L'intuitionnisme kantienne*. París: Vrin.
- WOLFF, Christian (1730). *Philosophia prima, sive ontologia*. Fráncfort del Meno / Leipzig: Officina libraria Rengeriana, 1736.

Federico Rodríguez (Cádiz, 1983) investiga y enseña en el Departamento de Metafísica de la Universidad de Sevilla. Tras doctorarse con una tesis escrita entre esa casa de estudios y la Universidad Goethe de Fráncfort (Doctor Europeo), fue investigador posdoctoral en la Escuela Normal Superior de París y, con anterioridad, en la Universidad de Chile, además de realizar estancias como investigador invitado en archivos y universidades europeas (Universidad Católica de Lovaina) y estadounidenses (Universidad del Sur de California). Ha publicado el libro *Cantos cabrios. Jacques Derrida, un bestiario filosófico* (Fondo de Cultura Económica, 2015), galardonado con el Premio de Ensayo del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio de Chile, y es coeditor del libro conjunto *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia* (Lom, 2017).

Federico Rodríguez researches and teaches at the Department of Metaphysics of the University of Seville. Having obtained a doctorate with a thesis written between that university and the Goethe-Universität Frankfurt am Main (European Doctor), he was a postdoctoral fellow at the École Normale Supérieure in Paris and, previously, at the University of Chile. He has also done stays as visiting scholar at European and American archives and universities (Université catholique de Louvain, University of Southern California). He has published the book *Cantos cabrios. Jacques Derrida, un bestiario filosófico* (Fondo de Cultura Económica, 2015), winner of the Essay Prize of the Ministry of Cultures, Arts and Heritage of Chile, and is co-editor of the collective volume *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia* (Lom, 2017).

Anexos

Anexo 1. Wolfram von Eschenbach (ca. 1440), «Parzival ha derrotado a Segramors y pelea con Keye», *Parzival*, Hagenau, Werkstatt Diebold Lauber, Universitätsbibliothek Heidelberg, Cod. Pal. germ. 339, I. Buch, Blatt 208v. (dominio público)



Anexo 2. Albrecht Dürer (1513), *El caballero, la muerte y el diablo*, París, Museo del Louvre (dominio público)



Anexo 3. Nietzsche como artillero, 1868, fotógrafo desconocido (dominio público)

